

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Negociando identidades caribeñas [Negotiating Caribbean identities]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Hall, Stuart
Publisher	Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-06-26 14:38:52
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/154486

Negociando identidades caribeñas

Stuart Hall

Resumen

El autor recorre los tortuosos caminos de la identidad caribeña, entre otros a través del trabajo de Aimé Césaire, quien investigó en esa cultura caribeña el redescubrimiento de la conexión africana, su conciencia, personalidad y tradiciones culturales africanas presentes en el Caribe pero no como redescubrimiento de sus raíces africanas –que ya no existen como tales– sino lo que ellas como recursos culturales permiten que un pueblo produzca. La identidad no está en el pasado, esperando ser encontrada, sino en el futuro esperando ser construida. Sus identidades en el siglo XXI no se encuentran en entender literalmente a las antiguas, sino en hacer buen uso de la enormemente rica y

Abstract

The author covers the tortuous paths of Caribbean identity, through the work of Aimé Césaire among others, who investigated the rediscovery of the African connection in this Caribbean culture, their consciousness, personality and African cultural traditions present in the Caribbean but not as rediscovery of their African roots – which no longer exist as such – but what they as cultural resources allow the people to produce. The identity is not in the past waiting to be found, but in the future waiting to be built. Their identities in the 21st Century are not based in literally understand the former ones but to make good use of the extremely rich and complex cultural heritage, of which history has made them heirs,

CvE

Año V
Nº 10
Segundo
Semestre
2013

compleja herencia cultural de la cual la historia las ha hecho herederas, sobre todo a través del movimiento rastafari y la música.

especially through the Rastafari movement and the music.

Stuart Hall

Teórico cultural y sociólogo jamaicano, que ha vivido y trabajado en el Reino Unido desde 1951. Obtuvo la Maestría en Artes en el Merton College de la Universidad de Oxford. Fue presidente de la Asociación Sociológica Británica; miembro y director del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham. Es profesor emérito de la Universidad Abierta. En 1964 fundó, con Richard Hoggart y Raymond Williams, la Escuela de Estudios Culturales de Birmingham; quienes, junto con E. P. Thompson habían editado la revista *New Left Review* a fines de los años cincuenta. Recibió el premio Princesa Margriet de la Fundación Cultural Europea en 2008. La biblioteca Stuart Hall, que es la biblioteca de referencia de Iniva en Londres, lleva su nombre; y, además, fue presidente del Consejo de Iniva (Instituto Internacional de Artes Visuales) durante muchos años. Entre sus libros más influyentes se encuentran: (en coautoría con Paddy Whannel) *The Popular Arts* (Londres: Hutchinson Educational, 1964) *Encoding and Decoding in the Television Discourse* (Birmingham: Centre for Contemporary Cultural Studies, 1973); (coeditado con T. Jefferson) *Resistance through Rituals, Youth Subcultures in Post-War Britain* (Londres: Hutchinson, 1977);

*Jamaican cultural theorist and sociologist, who has lived and worked in the United Kingdom since 1951. He obtained a Master of Arts' degree at the Merton College, University of Oxford. He was President of the British Sociological Association and former member and Director of the Centre for Contemporary Cultural Studies at Birmingham University. He is Professor Emeritus at the Open University. In 1964 he founded with Richard Hoggart and Raymond Williams the Birmingham School of Cultural Studies; whom, along with E. P. Thompson had edited the New Left Review in the late 50s. He received the European Cultural Foundation's Princess Margriet Award in 2008. The Stuart Hall Library, Iniva's reference library in London, is named after him, who also was the Chair of the Board of Iniva (Institute of International Visual Arts) for many years. Hall published further influential books, including: (with Paddy Whannel) *The Popular Arts* (London: Hutchinson Educational, 1964) *Encoding and Decoding in the Television Discourse* (Birmingham: Centre for Contemporary Cultural Studies, 1973); (co-edited with T. Jefferson) *Resistance through Rituals, Youth Subcultures in Post-War Britain* (London: Hutchinson, 1977); (co-edited with Bram Gieben) *Formations of**

(coeditado con Bram Gieben) *Formations of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1993); *Questions of Cultural Identity* (Londres: Sage, 1996) and *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (Londres: Sage, 1997).

Modernity (Cambridge: Polity Press, 1993); *Questions of Cultural Identity* (London: Sage, 1996) and *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (London: Sage, 1997).

CyE
Año V
Nº 10
Segundo
Semestre
2013

Palabras clave

1| Identidad cultural 2| Sociedad caribeña 3| Diáspora 4| Transculturación
5| Rastafarismo

Keywords

1| *Cultural Identity* 2| *Caribbean Society* 3| *Diaspora* 4| *Transculturation* 5| *Rastafarianism*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

HALL, Stuart *Crítica y Emancipación*, (10): 109-128, segundo semestre de 2013.

Negociando identidades caribeñas¹

En esta conferencia abordaré cuestiones de la cultura e identidad caribeñas. Entiendo relevante aclarar que tales cuestiones no se hallan separadas o distanciadas de ninguna manera de los problemas de movilización política, desarrollo cultural, desarrollo económico, etcétera. Mientras más conocemos y observamos las luchas de las sociedades de la periferia por lograr algo con los escasos recursos de los que disponen, más entenderemos la importancia de las cuestiones y problemas de identidad cultural que intervienen en dichos procesos. Quiero examinar algunos temas de un asunto que ha sido profusamente explorado por escritores y artistas caribeños: la identidad cultural presentándose siempre como un problema para los caribeños.²

La razón por la que debería ser un problema no es un misterio, pero quisiera investigar esta cuestión de la identidad y por qué escritores, políticos, líderes cívicos, artistas y otros caribeños han sido incapaces de dejar de preocuparse por ella. Y al hacer esto, quiero problematizar en cierta medida la manera en la que pensamos acerca de la identidad. Quiero explorar el término “mito”. Los ingleses no son buenos con los mitos, siempre oponiéndolos por un lado a la realidad, y por el otro a la verdad, como si se tuviera que elegir entre ambos. Yo específicamente no quiero tener que elegir entre mito y realidad, sino hablar acerca de los efectos contemporáneos e históricos muy reales que los mitos tienen sobre la identidad. Y quisiera hacerlo con otro propósito que espero se pueda apreciar más claramente al final. El tema de la identidad cultural como búsqueda política ahora constituye uno de los problemas globales más serios que enfrentamos al ingresar al siglo XXI. La re-emergencia de cuestiones de etnicidad y de nacionalismo –la obduración, los peligros y los placeres del redescubrimiento de la identidad en el mundo moderno dentro y fuera de Europa– sitúa la cuestión de la identidad cultural en el centro mismo de la agenda

1 Traducido por Alexandra Hibbett

2 Esta conferencia fue dada en el Walter Rodney Memorial Lecture en 1993, con la gentil invitación del Profesor Alastair Hennessy del Centro de Estudios Caribeños de la Universidad de Warwick.

política contemporánea. Lo que quiero sugerir es que a pesar de los dilemas y vicisitudes de la identidad que ha venido y que sigue sufriendo el pueblo caribeño, tenemos un mensaje pequeño pero muy importante para el mundo acerca de cómo “negociar” la identidad.

La búsqueda de la esencia

Existe un discurso claro y muy poderoso acerca de identidad cultural, especialmente en Occidente. De hecho, la mayoría de nosotros ha vivido y continúa viviendo a través de un ejercicio de definición y defensa de un tipo particular de identidad cultural británica. Me

Existe una sensación de que las naciones y pueblos modernos no pueden sobrevivir por mucho tiempo y triunfar sin la capacidad de fundamentarse, por así decirlo, en nombre de sus identidades culturales.

confundí cuando Norman Tebbit preguntó acerca de cuál equipo de críquet se apoya, para descubrir si es que se es “uno de nosotros”, “uno de ellos”, o ninguno de los dos. Mi propia respuesta a ello fue que, si me podría decir cuántos de los cuatrocientos miembros del equipo atlético británico son completamente británicos, estaría dispuesto a responder la pregunta acerca del equipo de críquet, de otra forma no. Pero el discurso de la identidad sugiere que la cultura de un pueblo, en sus raíces –y el asunto de las raíces está ya bastante en cuestión– se trata de su esencia, de los fundamentos de una cultura. Las historias van y vienen, los pueblos van y vienen, las situaciones cambian, pero en algún lugar, en el fondo, está latiendo la cultura a la que todos pertenecemos. Nos provee de una especie de terreno para nuestras identidades, algo a lo cual podemos regresar, algo sólido, fijo, estable, en torno al cual podemos organizar nuestras identidades y nuestro sentido de pertenencia. Existe una sensación de que las naciones y pueblos modernos no pueden sobrevivir por mucho tiempo y triunfar sin la capacidad de fundamentarse, por así decirlo, en nombre de sus identidades culturales.

Ahora, la pregunta acerca de lo que podría ser la identidad cultural caribeña ha sido de extraordinaria importancia, desde antes del siglo XX pero aún más durante ese siglo. Por una parte debido a las

dislocaciones de la conquista, la colonización y la esclavitud; por otra por la relación colonial en sí y las distorsiones de vivir en un mundo culturalmente dependiente y dominado desde un centro situado fuera del lugar donde vivía la mayoría de la gente. Pero también ha sido importante para las contra-identidades, proveyendo fuentes sobre las cuales se han fundado importantes movimientos de descolonización, independencia y conciencia nacionalista en la región. En cierto sentido, mientras no sea posible establecer quiénes son los probables sujetos de los movimientos de independencia y en nombre de quién está siendo conducida la descolonización cultural, no será posible completar el proceso, que implica definir quiénes son estas personas. En *Black Skin White Masks*, Fanon habla de lo que él llama “una investigación apasionada dirigida con la secreta esperanza de descubrir, más allá de la miseria del hoy, más allá de la propia contemplación, resignación y renuncia, algún área hermosa y espléndida cuya existencia nos rehabilite tanto con relación a nosotros como en relación a otros”. Y como he dicho, esa investigación apasionada de los escritores, artistas y líderes políticos caribeños, aquella búsqueda de identidad, ha sido la misma forma en la que se ha conducido gran parte del esfuerzo artístico en todas las lenguas caribeñas en este siglo.

Las contracorrientes de la diáspora

¿Por qué entonces es tan problemática la identidad de los caribeños? Es una pregunta muy amplia, pero permítanme sugerir algunas de las razones. Ante todo, la búsqueda de la identidad siempre implica una búsqueda de los orígenes, y es imposible localizar en el Caribe un origen para sus pueblos. Los pueblos indígenas del área en gran parte ya no existen, y dejaron de existir poco después del encuentro con los europeos. Este es, en el fondo, el primer trauma de la identidad en el Caribe. No sé cuántos de ustedes sepan cómo es el escudo de armas de Jamaica. Tiene dos figuras de indios arahuacos sosteniendo un escudo en el centro, que tiene una cruz decorada con piñas y que es coronado por un caimán. Peter Hulme informa que en 1983 el primer ministro de Jamaica de entonces, Edward Seaga, quiso cambiar el escudo de armas argumentando que no se encontraba representado en él ni una identidad jamaicana reconocible. En sus palabras: “¿Pueden los arahuacos pisoteados y extintos representar a los bravos habitantes de Jamaica? ¿Pueden los cocodrilos de baja talla y casi extintos, un reptil de sangre fría, simbolizar a los cálidos y elevados espíritus jamaicanos? ¿Dónde aparece la piña, que fue exportada a Hawai, en un lugar destacado de nuestra historia o de nuestro folclore?”. Leo esa cita simplemente para recordarles que las cuestiones de identidad siempre se

tratan de representación. Se tratan siempre de la invención de la tradición, y no simplemente de su descubrimiento. Siempre son ejercicios de la memoria selectiva y casi siempre involucran el silenciamiento de algo a fin de permitirle hablar a otra cosa.

Maurice Cargill, un comentarista famoso de asuntos jamaicanos en *The Gleaner*, respondió al primer ministro de la siguiente manera: “¿Qué tal un diseño que contenga plantas de marihuana entrelazadas, contra un fondo de billetes de dólares americanos con turistas desenfadados y damas yacentes?”. La identidad silencia a la vez de recordar. Siempre se trata de producir en el futuro una versión del pasado, es decir, siempre se trata de narrativas, las historias que las culturas se cuentan a sí mismas sobre quiénes son y de dónde vienen. La única forma en la cual es imposible resolver el problema de la identidad caribeña es tratando de mirarlo, como si simplemente mirar fuera a revelar quiénes son estas personas. Durante el periodo en el cual estuve preparando mi serie sobre el Caribe para la BBC [*British Broadcasting Corporation*],³ en un espacio de tiempo relativamente corto tuve la oportunidad de visitar un gran número de islas caribeñas, muchas de las cuales nunca había visto antes. Me quedé completamente asombrado por la diversidad étnica y cultural con la que me encontré. Ninguna isla caribeña se ve igual a otra en términos de su composición étnica, incluyendo los diferentes rasgos genéticos y físicos y las características de la gente. Y eso es antes de empezar a abordar la cuestión de las distintas lenguas y tradiciones culturales que reflejan las diferentes culturas colonizadoras.

Puede sorprender a algunas de las personas presentes en esta habitación el hecho de que existan varias islas caribeñas, de las grandes, en las cuales los negros no están ni cerca de constituir la mayoría de la población. Hay ahora dos sociedades caribeñas importantes, antiguas colonias de Gran Bretaña, donde los indios constituyen una mayoría. En Cuba, lo primero que llama la atención es la larga persistencia del asentamiento hispánico blanco y, luego, de la población mestiza, y solo después de la población negra. Haití, que es de alguna manera la isla simbólica de la cultura negra, donde uno se siente más cercano a la herencia africana que en cualquier otro lugar, tiene una historia donde los mulatos han desempeñado un rol histórico absolutamente clave y vital. Martinica es un lugar desconcertante; es en mi experiencia más francesa que París, solo que un poco más oscura. La República Dominicana es un lugar donde es posible sentirse más cercano a España y a la tradición



3 La BBC es una emisora británica estatal de radio y televisión.

española de América Latina que en cualquier otro lugar del Caribe que haya estado. El crisol de las islas británicas produjo, donde quiera que se mire, una combinación diferente de rasgos y factores genéticos, y en cada isla están presentes elementos de otras culturas étnicas: chinas, sirias, libanesas, portuguesas, judías. Lo sé porque yo tengo una pequeña proporción de prácticamente todos ellos en mi propia herencia. Mi procedencia es africana y también, según me dicen, escocesa —de baja ascendencia, probablemente un presidiario—, indio del Este, judío portugués. Ya no puedo evocar ninguno más, pero si hiciera un esfuerzo en buscar creo que podría encontrarlos.

Es más, en otro sentido allí todos provienen de otro lugar, y no está claro qué es lo que los atrajo, y ciertamente no es claro si sus motivos fueron alguna vez del más alto nivel de aspiración. Es decir, sus verdaderas culturas, los lugares de donde realmente proceden, las tradiciones que de verdad los formaron se encuentran en otro lugar. El Caribe es la primera diáspora, la original y la más pura. Hoy en día, negros que han completado el viaje triangular de regreso a Gran Bretaña hablan a veces de la emergente diáspora negra británica, pero tengo que decirles que ellos y yo estamos doblemente “diasporizados”. Es más, esto significa que no somos solamente una diáspora viviendo en un lugar donde el centro está siempre en otro lugar, sino el quiebre con respecto a esas fuentes culturales originarias, como habiendo pasado por los traumas de la ruptura violenta.⁴ No quiero hablar sobre la naturaleza de esta ruptura, con la mayoría de las poblaciones dislocadas de sus propias culturas e insertadas en las culturas de las relaciones colonizadoras de la esclavitud. No quiero hablar acerca del trauma del transporte, de la descomposición de los grupos lingüísticos, tribales y familiares. No quiero hablar acerca de las brutales repercusiones del sistema de contratación de indios [*Indian indenture*].⁵ Simplemente quiero decir que en las historias de las migraciones, forzadas o libres, de pueblos que ahora componen las poblaciones de estas sociedades, cuyos rastros culturales se encuentran en todas partes combinados unos con otros, siempre se encuentra la marca de la violencia y la ruptura históricas.

4 El texto original dice “*What is more, not therefore just a diaspora and living in a place where the centre is always somewhere else, but we are the break with those originating cultural sources, as passed through the traumas of violent rupture.*” (traducción propia).

5 *Indian Indenture System*: el sistema que se inició después de la abolición de la esclavitud en 1834 y que continuó hasta 1920, en el que miles de nativos de la India fueron transportados a varias colonias europeas como mano de obra (traducción propia).

Por supuesto que los pueblos que fueron insertados de esta manera en estas antiguas sociedades coloniales se polarizaron instantáneamente. Y si alguien todavía está bajo la ilusión de que las cuestiones de la cultura pueden discutirse sin hacer referencia a cuestiones de poder, solamente tiene que mirar al Caribe para comprender cómo, durante siglos, cada característica y rasgo cultural tenía su inscripción de clase, color y raza. Uno podía llegar a las culturas examinando a la población, y a las poblaciones examinando las culturas, y cada una estaba clasificada en un orden de poder cultural. Es imposible abordar la cultura caribeña sin entender la forma en la que

***El crisol de las islas británicas
produjo, donde quiera que se mire,
una combinación diferente de rasgos
y factores genéticos, y en cada isla
están presentes elementos de otras
culturas étnicas: chinas, sirias,
libanesas, portuguesas, judías.***

fue continuamente inscrita en cuestiones del poder. Claro está que esa inscripción de la cultura en las relaciones de poder no se mantuvo polarizada en la sociedad caribeña, pero ahora entiendo que una de las cosas de las que personalmente estuve huyendo cuando vine a Inglaterra a estudiar en 1951 fue una sociedad que estaba profundamente jerarquizada culturalmente, que era el tipo de sociedad postcolonial en la que crecí. Naturalmente, esas relaciones culturales no se mantuvieron rígidas, y las culturas relativas se abrieron rápidamente a la integración, asimilación e influencia cruzada. Casi nunca eran independientes. Enseguida estuvieron sujetos a complejos procesos de asimilación, traducción, adaptación, resistencia, re-selección y así sucesivamente. Es decir, se convirtieron, en un sentido profundo, en sociedades *diaspóricas*. Pues dondequiera que uno encuentre diásporas, uno siempre encontrará precisamente esos procesos complicados de negociación y transculturación que caracterizan a la cultura caribeña. No quiero intentar esbozar las relaciones culturales de ese periodo, sino simplemente identificar tres procesos clave que están trabajando para crear la tracería enormemente refinada y delicada, las complejidades de la identificación cultural en la sociedad caribeña de esa época.

Sobrevivencia y asimilación

Primero, y especialmente en lo que concierne a las poblaciones que habían sido esclavizadas, la retención de viejas costumbres y de rasgos culturales de África; costumbres y tradiciones que fueron retenidas en la esclavitud y –a través de ella– en las plantaciones, en la religión, parcialmente en el lenguaje, en las costumbres folclóricas, en la música, en la danza, en todas aquellas formas de cultura expresiva que permitieron a hombres y mujeres sobrevivir el trauma de la esclavitud. No intactos, nunca puros, nunca sin ser tocados por la cultura de la sociedad inglesa victoriana y previctoriana, nunca situados fuera de la cristiandad o completamente fuera del alcance de la Iglesia, nunca sin haber recibido por lo menos un poco de instrucción en La Biblia, siempre rodeados por la cultura colonizadora, pero lo que es más importante –y hoy en alguna medida incluso imprescindible– siempre reteniendo algo de la conexión. A menudo sin ser reconocidos, a menudo manifestándose únicamente en la práctica, sin ser reflejados, sin saber que la gente estaba actuando dentro de una tradición. No obstante, en la vida cotidiana, en la medida de lo posible manteniendo siempre algún tipo de lazo subterráneo con lo que se llamaba a menudo “el otro Caribe”, el Caribe que no era reconocido, que no podía hablar, que no tenía registros oficiales, ninguna explicación oficial de su propio transporte, ningún historiador oficial, pero que a pesar de esto tenía una vida oral que mantenía una conexión umbilical con la tierra natal y cultura africanas.

Pero no olvidemos que la retención caracterizó a las culturas colonizadoras tanto como a las colonizadas. Pues si se observa a las “Pequeñas Inglaterra”, “Pequeñas Españas” y “Pequeñas Francias” que fueron creadas por los colonizadores, y si se toma en cuenta este tipo de réplica fosilizada, con su usual retraso cultural colonial –la gente es siempre más victoriana cuando están tomando té en el Himalaya que cuando están tomando té en Leamington– se puede apreciar que estaban manteniendo viva la memoria de sus propios hogares, patrias, tradiciones y costumbres. Este doble aspecto importante de la retención ha marcado a la cultura caribeña desde los primeros encuentros coloniales.

En segundo lugar, el profundo proceso de asimilación, de arrastrar a la sociedad entera a una relación imitativa con esta otra cultura que nunca podía alcanzar completamente. Cuando alguien habla de asimilación en el Caribe, uno siempre tiene la sensación de que el pueblo caribeño constantemente está inclinándose hacia delante, casi a punto de caerse, esforzándose por alcanzar otro lugar. Mi madre solía decirme que si tan solo ella pudiera encontrar los documentos

correctos, ella sería capaz de unir una especie de genealogía para su familia –no una que la conduzca a la Costa Oeste del África, créanme, sino una genealogía que la conectaría, aunque no estaba completamente segura, a la casa predominante del Imperio Austro-Húngaro o a los nobles de Escocia, cualquiera de los dos. Ella probablemente pensó que quizás en el patio interior de Merton College en Oxford yo podría tropezarme con uno de estos vestigios secretos que de alguna manera me convertirían en lo que claramente fui formado, criado, enseñado, educado, cuidado y cultivado para ser, una especie de inglés negro. Cuando volví a casa por primera vez a mediados de los años sesenta, mis padres me dijeron: “Espero que por allá no piensen que eres uno de esos inmigrantes”. Y lo gracioso es que yo nunca antes me había llamado a mí mismo, o pensado acerca de mí mismo como un inmigrante. Pero habiendo sido llamado o interpelado, lo acepté inmediatamente: eso es lo que soy. En ese momento migré. Otra vez, la palabra “negro” nunca había sido pronunciada en mi familia, o en cualquier lugar de Jamaica que yo hubiera escuchado, en toda mi juventud y adolescencia, aunque hubo bastantes otras formas de llamarlo, y a pesar de que muchas personas eran, en efecto, bastante negras. Así que no fue hasta mediados de los años sesenta, en otra visita a casa, que mis padres me dijeron: “Existe toda esta conciencia negra, este movimiento negro en los Estados Unidos; espero que no esté teniendo mucha influencia por allá”, y me di cuenta que acababa de cambiar de identidad otra vez. Confesé una vez más y dije: “En realidad, yo soy exactamente lo que en Gran Bretaña estamos empezando a llamar negro”. Lo cual sería de alguna manera una nota a pie de página para decir que la identidad no es solamente una historia, una narrativa que nos autoinculcamos acerca de nosotros mismos, sino que se trata más bien de historias que cambian de acuerdo a circunstancias históricas. Y la identidad cambia de acuerdo a la forma en la que la pensamos, escuchamos y experimentamos. Lejos de venir solamente del pequeño punto de verdad que está dentro nuestro, las identidades en realidad vienen de afuera; son la manera en que somos reconocidos y luego llegan a tomar el lugar de los reconocimientos que otros nos dan. Sin los demás no hay un “yo”, no existe el autorreconocimiento.

Entonces, dadas las torcidas estructuras de crecer en este tipo de sociedad; de intentar conseguir cualquier rango social o posición en la estructura racial de color en la que uno se encuentra; de estar tratando de negociar las complejidades de quién, entre todos estos complicados conjuntos de historias, es uno en realidad y dónde uno podría encontrar, en el espejo de la historia, un punto de identificación o reconocimiento para uno mismo; no sorprende que personas

caribeñas de todo tipo, de todas las clases y de todas las posiciones experimenten la cuestión de tener que posicionarse a sí mismas en una identidad cultural como un enigma, como un problema, como una pregunta abierta. Existen muchos escritos acerca de esta cuestión, pero para mí la afirmación más poderosa se encuentra en *Black Skin White Masks* de Fanon, pues solamente en Fanon uno logra entender los traumas internos de la identidad que son la consecuencia de la colonización y la esclavitud. Es decir, no solo las presiones y los procesos externos de la explotación, sino la forma en que uno llega internamente a contribuir a una objetivación de uno mismo que constituye un profundo error de reconocimiento de la identidad propia. Por consiguiente, contra ese fondo, en el Nuevo Mundo y en el Caribe, los intentos que ha habido en el siglo XX para alcanzar la independencia, de descolonizar; los movimientos de independencia en el siglo XIX en las sociedades hispánicas caribeñas; los intentos de regenerar y fundar la vida política y social de la sociedad, no en un cuadro o imagen ausente que nunca pudiera ser realizada, no en la nostalgia por algo fuera de la sociedad, sino en las complicadas realidades y negociaciones de la sociedad misma; tuvieron que conllevar la redefinición de la identidad. Sin ella, no hubiera habido independencia de ningún tipo. Y una de las complejidades o perplejidades de los movimientos independentistas –ciertamente en las islas caribeñas británicas– es que, en las primeras fases de esos movimientos, ocurrió la así llamada independencia política con respecto al poder colonial, pero no tuvo lugar la revolución cultural de la identidad.

El África y la modernidad

Para el tercer proceso, que dará forma al resto de esta exposición, quiero comenzar por mirar a algunos de los otros intentos de nombrar lo innombrable, de hablar acerca de las posibilidades de identificación cultural, de las distintas tradiciones de los pueblos para los que generalmente no había modelos culturales, los pueblos en el fondo de la sociedad. Y como pueden imaginar, este proceso siempre involucró una renegociación, un redescubrimiento de África. Los movimientos políticos en el Nuevo Mundo en el siglo XX han tenido que pasar a través de un reencuentro con África. Las diásporas africanas del Nuevo Mundo han sido, en un sentido u otro, incapaces de encontrar un lugar en la historia moderna sin el retorno simbólico al África. Ha asumido muchas formas, ha sido encarnado en muchos movimientos tanto intelectuales como populares. Quisiera decir unas palabras acerca de solamente dos o tres de ellos. Quizás el más conocido en un sentido intelectual sea el movimiento en torno a la noción de negritud

[*negritude*], en torno al descubrimiento de la negrura [*blackness*], a la afirmación de una personalidad africana, bastante asociado con el nombre de Aimé Césaire y con el grupo alrededor de él en París y, luego, proveniente de Martinica, una pequeña sociedad que describí antes de una manera algo peyorativa, el lugar más francés que he encontrado en el Caribe, ciertamente, pero también el lugar de nacimiento de Fanon y de Aimé Césaire. El trabajo de Césaire consistió en ir arrancando de esa cultura caribeña con la que estaba más familiarizado las hebras que más profundamente se relacionaban con la valorización de la conexión africana, el redescubrimiento de la conexión africana, de

Ninguna identidad cultural aparece de la nada, sino que es producto de aquellas experiencias históricas, aquellas tradiciones culturales, aquellos lenguajes perdidos y marginales, aquellas experiencias marginalizadas, aquellas personas e historias que aún permanecen sin ser escritas.

la conciencia africana, de la personalidad africana, de las tradiciones culturales africanas.

Tuve la suerte, en el programa sobre Martinica, de poder incluir una entrevista con Aimé Césaire, quien debe tener casi el doble de mi edad y aparenta tener la mitad y quien está maravillosamente en forma y con mucha fuerza en este momento. En esa entrevista uno puede apreciar el enorme placer con el que describe la historia de haber ido al África y redescubierto por primera vez la fuente de las máscaras del carnaval de Martinica, en el cual él había participado y a cuya realización había contribuido cuando era niño. De repente el destello de reconocimiento, la continuidad de la tradición rota y quebrada. El trabajo importantísimo que fluyó de su participación en el movimiento de *negritude* –no solamente los poemas y la poesía y la escritura que han surgido de esa inspiración, de la renegociación de una conciencia caribeña con el pasado africano, sino también el trabajo que él ha inspirado en Martinica entre poetas, pintores y escultores– es una profunda revelación de cuán creativa ha sido esta reconexión simbólica.

Sin embargo la paradoja es que, por supuesto, cuando Aimé Césaire abre su boca, uno escucha el más exquisito francés de liceo. Yo no conozco a casi nadie que hable un francés más perfecto,

es hermosamente articulado. Dice: “Yo soy francés, mi mente es francesa”. Buscando la analogía correcta, dice: “Tal y como si tu ibas a Oxford, serías inglés. Yo fui a una escuela francesa, me enseñaron el idioma francés, no se me permitió usar *kréyole* en casa, aprendí solo la cultura clásica francesa. Existe una tradición de asimilación muy fuerte. Yo fui, por supuesto, a París, donde iban todos los jóvenes martiniqueses inteligentes”. Y debido a la tradición de asimilación política, él en efecto ha realizado lo que de hecho ningún caribeño negro británico ha logrado, que es sentarse en el Parlamento de su propia sociedad metropolitana. Sin embargo, cuando Aimé Césaire empezó a escribir poesía, quiso romper con los modelos de la poesía clásica francesa, debido a su interés consciente de las fuentes subterráneas de la identidad y creatividad cultural en su propio ser. Y si conocen su libro *Return to My Native Land*, apreciarán la medida en que ese es un lenguaje que con su crepitante brillantez se ha liberado de esos modelos clásicos. Se vuelve un poeta surrealista. Como quizás sepan, Aimé Césaire nunca ha argumentado a favor de la independencia de Martinica, que posee un estatuto muy particular: es un departamento interno de Francia, y aquellos entre ustedes que quieran ser crudos y materialistas al respecto deberían ir a ver todos las facilidades que ello da a la gente de Martinica, y compárenlo con las facilidades disponibles para la mayoría de los otros pueblos de las islas caribeñas, antes de empezar a decir que es una cosa terrible. No obstante, mi propia sensación, aunque no tenga gran evidencia para decirlo, es que la reticencia de Césaire a romper la conexión francesa no es solamente material, sino también espiritual. Él asistió al liceo de Schoelcher, que fue una figura martiniquesa importante, y en una celebración por el aniversario de Schoelcher, Césaire dijo: “Él asociaba en nuestras mentes la palabra Francia con la palabra libertad, y eso nos ató a Francia con cada fibra de nuestros corazones y cada poder de nuestras mentes”. También dijo: “Yo solo conozco una Francia, la Francia de la revolución, la Francia de Toussaint L’Ouverture. Tanto peor para las catedrales góticas”.

Efectivamente, tanto peor para las catedrales góticas. La Francia con la que Césaire se identifica, y la que ha jugado por supuesto un rol tan profundo en la historia caribeña, es la Francia de la Revolución, la Francia de la *liberté, égalité, fraternité*, la Francia que escuchó Toussaint L’Ouverture, y por supuesto la Francia que movilizó y tocó la imaginación de esclavos y otros en Haití antes de su Revolución. Y sin embargo, en los informes de la revolución con los que contamos, uno de los pasajes históricos más difíciles y más delicados de negociar es precisamente cuánto se puede atribuir, entre los distintos detonantes

que permitieron que se diera la Revolución Haitiana, a las rupturas que emergieron majestuosamente a raíz de la Revolución Francesa, por un lado, y por otro a la larga experiencia de un régimen severo y brutal en las mismas plantaciones, lo que uno podría llamar la escuela revolucionaria de la vida misma. Hubo también, por supuesto, las tradiciones de África y de la resistencia africana, y del cimarronismo en las mismas villas de las plantaciones. No lo sabemos. A qué se pueden atribuir los distintos elementos que se unen en esa coyuntura revolucionaria, en uno de los más memorables eventos de la historia caribeña, es un enigma imposible de desentrañar.

Césaire fue influenciado en parte por su contacto, en una etapa temprana, con un movimiento importante en los Estados Unidos que ahora es conocido como “Renacimiento de Harlem”. No sé cuánto conocen acerca de los escritores del Renacimiento de Harlem, de Langston Hughes, Countee Cullen y Van Vechten, un movimiento importante entre los escritores, intelectuales y artistas de Nueva York en los primeros años del siglo XX y que tuvo una influencia importante en una serie de escritores, poetas y artistas caribeños. Y una de las cosas importantes que hizo el movimiento del Renacimiento de Harlem fue por una parte hablar de la importancia y lo distintivo, la distinción cultural y estética, de la contribución de los negros americanos a la cultura americana. La otra cosa importante que realizó ese movimiento fue la de reivindicar los derechos de los negros americanos en el centro y en el corazón del modernismo mismo. Los escritores del Renacimiento de Harlem no deseaban ser colocados y aislados como artistas étnicos, capaces solamente de hablar en nombre de una experiencia marginal confinada y encarcelada en el pasado, negando el paso a la vida moderna. Lo que ellos dijeron fue que la experiencia de los negros en el Nuevo Mundo, su trayectoria histórica en y a través de las complejas historias de la colonización, conquista y esclavitud, es distinta y única y empodera a la gente a hablar con una voz particular. Pero no es una voz externa a la producción de la modernidad en el siglo XX ni se halla excluida de ella. Es otra clase de modernidad, una modernidad vernácula, modernidad del *blues*, de la música góspel, de la música negra híbrida en su enorme variedad en todo el Nuevo Mundo. El sonido de pueblos marginales reivindicando sus derechos al Nuevo Mundo. Lo digo como una especie de metáfora, por si malinterpretaron el punto que estaba tratando de expresar acerca de Aimé Césaire. Mi mayor deseo es que no supongan que lo veo como un francés asimilacionista, profundamente de mala fe porque está invocando al África. Estoy tratando de hacer algo distinto. Estoy hablando acerca de la única forma en la cual África puede ser revivida y redescubierta por los negros del

Nuevo Mundo que se hallan diaspORIZADOS irrevocablemente y que no pueden regresar tan fácilmente.

Una revolución cultural

Permítanme hablar acerca de, a pesar de las dificultades, finalmente retornar. Hubo un momento muy recordado durante la explosión del movimiento rastafari en Jamaica en los años sesenta cuando un preocupado primer ministro dijo: “Bueno, quizás ustedes deberían regresar al África. Hablan tanto de ella, dicen que provienen de ahí, dicen que todavía se encuentran esclavizados aquí, que no se encuentran en una tierra libre, que la tierra prometida está allá, donde alguna vez alguien la robó de ustedes; quizás deberían regresar y ver”. Bueno, por supuesto, como quizás sepan, algunas personas sí regresaron y vieron. Por supuesto que ellos no regresaron al lugar de donde vinieron; esa no era el África de la que ellos hablaban. Entre el África de la que vinieron ellos y el África a la que querían regresar, habían intervenido dos cosas absolutamente críticas: una es que África había seguido adelante. África –uno tiene que decirlo de vez en cuando a los nacionalistas del Caribe todavía algo nostálgicos y sentimentalistas– África no está esperándolos allí en el siglo XV o XVII, esperando que viajen a través del Atlántico y la redescubran en su pureza tribal, esperándolos en su mentalidad pre-lógica, esperando ser despertada desde dentro por sus hijos e hijas pródigos. Está lidiando con los problemas del Sida, el subdesarrollo y la creciente deuda. Está tratando de alimentar a su gente, está tratando de entender lo que significa la democracia contra el fondo de un régimen colonial que rompió, recortó y reorganizó a sociedades, pueblos y tribus en una horrenda agitación de la totalidad de su mundo cognitivo y social. Eso es lo que está tratando de hacer el África del siglo XX. No existe una Madre del siglo XV esperando para socorrer a sus hijos. Entonces, en ese sentido literal, ellos querían ir a otro lado, ellos quería ir a ese otro sitio que había intervenido, esa otra África que fue construida en el lenguaje y los rituales del movimiento rastafari.

Ahora, como sabrán, el lenguaje y los rituales del rastafarismo en efecto hablan de África, de Etiopía, de Babilonia, de la tierra prometida y de aquellos que aún se hallan en sufrimiento. Pero como cualquier lenguaje milenario que ha sido arrebatado de las garras del Cristianismo por el pueblo negro de las diásporas del Nuevo Mundo, y luego puesto de cabeza, interpretado a contracorriente o cruzado con otra cosa –y el Nuevo Mundo está absolutamente repleto de ellos– es imposible en mi experiencia entender a la cultura negra y a la civilización negra en el Nuevo Mundo sin entender el rol cultural de la religión, a través de los lenguajes distorsionados del único Libro que

alguien les enseñó a leer. Lo que ellos sintieron fue que no tenían voz, no tenían historia, que venían de un lugar al que nunca podrán regresar y el cual nunca han visto. Solían hablar un lenguaje que ya no pueden hablar. Tuvieron ancestros a quienes no pueden encontrar, ellos adoraban a dioses cuyos nombres desconocen. Contra este sentido de profunda ruptura, las metáforas de un nuevo tipo de religión impuesta pueden ser retrabajadas, pueden convertirse en un lenguaje en el cual se cuenta cierto tipo de historia, en la que las aspiraciones de liberación y libertad pueden ser expresadas por primera vez, en la cual puede ser reconstruida simbólicamente lo que yo llamaría la “comunidad imaginada” de África.

Les dije que cuando dejé Jamaica en los años cincuenta era una sociedad que no se reconocía a sí misma como de mayoría negra, y que no podía haberlo hecho. Cuando regresé a Jamaica a finales de los años sesenta y principios de los setenta, era una sociedad aún más pobre que cuando la dejé en términos materiales, pero había pasado por una profunda revolución cultural. Había encontrado su fundamento en el lugar donde existía. Ya no estaba tratando de ser otra cosa, tratando de empatar con otra imagen, tratando de convertirse en algo que no podría. Sufrió todos los problemas del mundo para mantenerse unida, encontrando los medios para llegar a la siguiente semana, pero en términos de tratar de entender a la gente común –no estoy hablando ahora de intelectuales, estoy hablando de la gente común– lo importante era la nueva conciencia de que ellos podían hablar el lenguaje que hablaban entre sí de manera corriente, en cualquier lugar. Como se imaginarán, tuve una impresión muy fuerte al escuchar la radio jamaicana. No podía creer que alguien pudiera atreverse a hablar dialecto y de leer las noticias con ese acento. Toda mi educación, toda la carrera de mi mamá habían sido diseñadas específicamente para prevenir que nadie, especialmente yo, pudiera leer algo de importancia en ese idioma. Por supuesto, uno podía decir en ese idioma todo tipo de cosas en el pequeño intercambio de la vida cotidiana; pero los asuntos importantes tenían que ser dichos en otra lengua, por Dios. Encontrarse con gente que pudiera hablar entre sí en exactamente esa transformación del inglés estándar que es ese dialecto, que es el “criollo” –los cientos de diferentes variaciones de lenguas criollas y semicriollas que cubren la superficie del Caribe en un lugar u otro–; que estas se hayan convertido en el lenguaje en el que se pueden decir las cosas importantes; en el que las aspiraciones y los deseos importantes pueden ser formulados; en el que pueda ser escrita una importante comprensión de las historias que han formado a estos lugares; en el que los artistas, la primera generación, están dispuestos

por primera vez a practicar, y así sucesivamente; eso es lo que yo llamo una revolución cultural.

Y ello fue, desde mi punto de vista, realizado por la revolución cultural del rastafarismo. No me refiero con eso de ninguna manera a que todos se convirtieron en rastas, aunque hubo un momento en los años sesenta cuando era muy difícil no serlo. Una vez entrevisté a una antigua figura rasta acerca de la gran cantidad de intelectuales y estudiantes de Kingston que se estaban dejando crecer los mechones hasta los tobillos. Y le pregunté, como parte de una larga entrevista acerca de la naturaleza del rastafarismo, cómo se había convertido a este, entre otras cosas. “¿Qué es lo que piensa acerca de estos rastas de fin de semana, estos rastas de clase media? ¿Cree que son capaces de algo, cree que pueden razonar?” Y él dijo: “Sabes, yo no digo nada en contra de ellos, yo no pienso nada en contra de ellos, porque en mi Iglesia todos razonan por sí mismos. Así que si quieren razonar de esa forma, es su problema”. Bueno, yo pensé que esa había sido la forma amable y suave de responderme, pero yo quería acorralarlo, entonces dije: “Escúcheme, ¿no está muerto Haile Selassie acaso? Entonces, ¿el fondo de todo este asunto rastafari está perdido? Él está muerto, ¿cómo puede el Hijo de Dios estar muerto?” Y él me dijo: “¿Desde cuándo escuchas la verdad acerca del Hijo de Dios de los medios de comunicación masiva?”.

Como verán, no era al África literal a la que la gente quería regresar; era el lenguaje, el lenguaje simbólico para describir cómo era el sufrimiento, era una metáfora de lo que eran, como las metáforas de Moisés y las metáforas del tren hacia el Norte, y las metáforas de la libertad y las metáforas de pasar a la tierra prometida; siempre han sido metáforas, un lenguaje con un doble registro, un registro literal y otro simbólico. Y el punto no era que algunas pocas personas solo pudieran estar en paz consigo mismas y descubrir sus identidades regresando literalmente al África –aunque algunos lo hicieron, a menudo sin mucho éxito– sino que todo un pueblo se reconectara simbólicamente con una experiencia que le permitiera encontrar un lenguaje en el que pudiera recontar y apropiarse de su propia historia.

Quiero culminar mencionando el movimiento intelectual de la negritud. He hecho referencia a otro movimiento importante, no en el Caribe pero que tuvo influencia sobre él, el Renacimiento de Harlem de los años veinte, y he hablado acerca de la revolución cultural a raíz del rastafarismo. Una de las cosas más importantes que la gente de este lado del Atlántico sabe acerca del rastafarismo es que ha producido al mejor artista de reggae del mundo, Bob Marley. Y yo creo que muchos europeos creen que el reggae es una música secreta

africana que nosotros teníamos metida en nuestras mochilas esclavas por tres o cuatro siglos, que escondimos en el campo, practicada en la noche cuando nadie estaba viendo, y que gradualmente mientras las cosas iban cambiando la sacamos y empezamos a tocarla de a poco, a filtrarla lentamente a través de las ondas. Pero como sabe cualquier persona del Caribe, el reggae nació en los años sesenta. En realidad fue la respuesta al ska. Cuando regresé a Jamaica escuché estas dos tradiciones musicales. En *The Invention of Tradition*, la colección editada por Eric Hobsbawm y Terence Ranger, se explica que muchas tradiciones británicas que la gente cree que han existido desde Eduardo I, fueron en realidad desarrolladas por Elgar o Disraeli anteaer. Bueno, el reggae es un producto de la invención de la tradición. Es música de los años sesenta, su impacto en el resto del mundo viene no solamente de la preservación –a pesar de tener raíces en las tradiciones largamente retenidas del los ritmos de tambor africanos– sino por ser la fusión, el cruce, de esa tradición retenida con un número de otras músicas, y el instrumento o agente más importante para su propagación mundial fueron esos instrumentos profundamente tribales, el equipo transistor, el estudio de grabación, el sistema de sonido amplificado. Es así como esta música del África profundamente espiritual que hemos estado atesorando llegó hasta aquí.

Las repercusiones que tuvo aquí en Gran Bretaña no son parte de la historia que tengo que contar, pero en realidad no solo proveyó una especie de conciencia e identificación negras a las personas en Jamaica, sino que salvó a una segunda generación de jóvenes negros en esta sociedad. ¿Es esta una identidad antigua o una nueva? ¿Es una cultura antigua preservada, atesorada, a la cual es posible regresar? ¿Es algo producido de la nada? No es, por supuesto, ninguna de esas cosas. Ninguna identidad cultural aparece de la nada, sino que es producto de aquellas experiencias históricas, aquellas tradiciones culturales, aquellos lenguajes perdidos y marginales, aquellas experiencias marginalizadas, aquellas personas e historias que aún permanecen sin ser escritas. Esas son las raíces específicas de la identidad. Por otro lado, la identidad en sí misma no es el redescubrimiento de estas raíces, sino lo que ellas, como recursos culturales, permiten que un pueblo produzca. La identidad no está en el pasado, esperando ser encontrada, sino en el futuro esperando ser construida.

Y no digo esto porque piense que por consiguiente las personas caribeñas pueden renunciar a la actividad simbólica de tratar de saber más acerca del pasado del que ellas provienen, pues solo en ese sentido pueden ellas descubrir y redescubrir los recursos a través de los cuales puede ser construida la identidad. Pero yo sigo estando

profundamente convencido que sus identidades en el siglo XXI no se encuentran en entender literalmente a las antiguas identidades, sino en usar la herencia cultural enormemente rica y compleja de la cual la historia las ha hecho herederas, como las diferentes músicas de las que algún día se producirá un sonido caribeño.

Quisiera terminar citando un pasaje de C. L. R. James. Se trata de una presentación que él acababa de oír del novelista guyanés Wilson Harris. Esto es lo que James tuvo que decir al respecto:

“Yo fui el otro día al hostel de los estudiantes de las Antillas para escuchar la conferencia de Wilson Harris sobre la novela de las Antillas. Bueno, al final, decidimos que debíamos imprimirla. Me dijeron que yo podía escribir una introducción [¡aquella es una frase típica de C. L. R. James!]; Larry Constantine lo había pagado, y yo tengo las pruebas aquí. Harris está hablando acerca de la novela de las Antillas, y yo quisiera leerles un extracto, porque no podemos hablar de Wilson Harris sin escuchar algo que Harris dijo en sus propias palabras: “El punto especial que quiero expresar con respecto a las Antillas es que la persecución de una extraña y sutil meta, un crisol, llámenlo como quieran, es la tradición principal aunque desconocida de las Américas. Y la importancia de esto es similar a la preocupación europea por la alquimia, con el crecimiento de la ciencia experimental, la poesía de la ciencia, así como la naturaleza explosiva que es informada por una solución de imágenes, humildad agnóstica y belleza esencial en vez de creada en una suposición y clasificación fija de las cosas”.