

j

COLECCIÓN empero

Nº.10

Introducción
a una poética
de lo diverso
ÉDOUARD GLISSANT



COMITÉ ESPAÑOL
DE REPRESENTANTES
DE PERSONAS
CON DISCAPACIDAD





COLECCIÓN *empero*

Dirigida por Luis Cayo Pérez Bueno

PRIMERA EDICIÓN:

septiembre, 2016

© DE ESTA EDICIÓN:

CERMI

Ediciones Cinca, S.A.

TÍTULO ORIGINAL:

Introduction à une Poétique du Divers

© Éditions Gallimard, 1996

© Derechohabientes de Édouard Glissant, 2016

© DE LA TRADUCCIÓN:

Luis Cayo Pérez Bueno, 2016

ILUSTRACIÓN DE CUBIERTA:

Mapa de la *Terra Nova*, dibujado por Waldseemüller en 1513

Reservados todos los derechos.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

La responsabilidad de las opiniones expresadas en las obras de la Colección Empero editadas por Ediciones Cinca, S.A., incumbe exclusivamente a sus autores y su publicación no significa que Ediciones Cinca, S.A., se identifique con las mismas.

DISEÑO DE LA COLECCIÓN:

Juan Vidaurre

PRODUCCIÓN EDITORIAL,

COORDINACIÓN TÉCNICA

E IMPRESIÓN:

Grupo Editorial Cinca

c/ General Ibáñez Ibero, 5A

28003 Madrid

Tel.: 91 553 22 72.

grupoeditorial@edicionescinca.com

www.edicionescinca.com

DEPÓSITO LEGAL: M-29018-2016

ISBN: 978-84-16668-19-9

Introducción a una poética de lo diverso

ÉDOUARD GLISSANT

Traducción del francés de Luis Cayo Pérez Bueno



COMITÉ ESPAÑOL
DE REPRESENTANTES
DE PERSONAS
CON DISCAPACIDAD



ediciones
cinca

Índice

INTRODUCCIÓN A UNA POÉTICA DE LO DIVERSO	9
CRIOLLIZACIÓN EN EL CARIBE Y EN LAS AMÉRICAS	11
LENGUAS Y LENGUAJES	35
CULTURA E IDENTIDAD	61
EL MUNDO EN CAOS: POR UNA ESTÉTICA DE LA RELACIÓN	85
ENTREVISTAS	115
EL UNIVERSO IMAGINARIO DE LAS LENGUAS	117
EL ESCRITOR Y EL ALIENTO DEL LUGAR	137
NOTA FINAL DEL TRADUCTOR	157

Sin duda, el texto de estas cuatro conferencias, cuyo título genérico he escogido en homenaje a Victor Segalen, adolece de un exceso de “teoría” justo allí donde hubiera sido preciso abordar la Diferencia y la maraña del “Mundo todo” por una corriente de aproximaciones poéticas, por descripciones de paisajes y de situaciones, por un juego sonoro de armonías e in-armonías que hubiera dado cuenta de nuestra común “existencia-en-el-mundo”. Pero es norma en estos casos tratar de expresar lo más posible en el tiempo tasado disponible e ir, si no a lo más nítido, sí al menos a lo más inmediatamente convincente.

Es esta una obra cogida con hilvanes, en la que el mero hablar la arrastra hasta agotar casi las existencias de la escritura y en la que el “yo” se declara a todo trance, mientras que las entrevistas que la siguen encarecen significativamente el compromiso y la toma de partido. Confío en que, una vez leída, el sentimiento de búsqueda, inquieto y errático acaso, prevalezca sobre el sistema replegado sobre sí mismo.

Doy las gracias, entre otros más, a Jean-Claude Castelain, Joël Desrosiers, Lise Gauvin, Jean-Claude Gémard, Robert Melançon, Gaston Miron, Pierre Nepveu, que me han acompañado en este rastreo. No olvido a Martin Bobitaille, quien se encargó de la transcripción del conjunto del texto.

É. G.

INTRODUCCIÓN A UNA POÉTICA DE LO DIVERSO¹

¹ Por indicación del propio autor, se traduce literalmente el título original (*Introduction à une Poétique du Divers*) de esta obra. N. del T.

Criollización en el Caribe y en las Américas

El objeto de estas cuatro conferencias ha de parecer a algunos complejo y errático y es más que probable que a lo largo de la exposición vuelva sobre temas que se enmarañarán, que se superpondrán; es mi forma de trabajar.

La primera aproximación que tuve de lo que cabría denominar como las Américas, mi experiencia inaugural fue la del paisaje, antes incluso de haber tenido conciencia de los dramas humanos –colectivos o individuales– acumulados en el tiempo. La región americana me ha parecido siempre –y me refiero de la región de *las Américas*– hartamente particular en relación, por ejemplo, con lo que he podido conocer de los paisajes europeos, a los cuales he tenido siempre como un conjunto muy reglamentado, cronometrado, en conexión con una especie de ritmo ri-

tualizado de las estaciones. Cada vez que regresaba a las Américas, ya fuera a una isla como la Martinica, mi tierra natal, o al continente americano, lo que llamaba más mi atención era el carácter abierto del paisaje. Para mí, es un paisaje “irrupto” —salta a la vista que se trata de una palabra inventada—, en él hay irrupción y embate, también erupción, realidad e irrealidad a partes iguales. Cuando estoy en las elevaciones de Sainte-Marie, en el cerro Bezaudin, el lugar en que nací, y diviso los cultivos en espaldera, casi verticales en esas alturas de Bezaudin y en otro cerro llamado Pérou, y en otro más conocido como Reculée, me asalta la misma sensación que ante el paisaje más vasto de Chavín, en el Perú. Chavín es la cuna de las culturas preincaicas donde vi esos mismos cultivos en espaldera, ante los cuales uno se pregunta cómo el campesino que los cultiva consigue no despeñarse y permanecer en los treinta centímetros contados en los que planta sus pies.

En esos espacios, la vista no se libra de las astucias y los ardides de la perspectiva; de un golpe de vista, abarcamos toda la verticalidad y la abrupta acumulación de lo real.

Este paisaje americano con el que nos reencontramos en una isla diminuta o en el continente, me ha parecido siempre irrupto. Y es muy probable que me venga de ahí el sentimiento que siempre he albergado de una especie de unidad-diversidad, por un lado, de las regiones del Caribe y, por otro, del conjunto de países del continente americano. En este sentido, el Caribe también me pareció siempre una suerte de prólogo del continente. En los siglos XVI y XVII, el Caribe era conocido como el Mar del Perú, a pesar de que el Perú estaba en el otro extremo

del continente y no existía ninguna otra conexión. Era una especie de introducción al continente, una suerte de vínculo entre lo que había que dejar atrás y aquello cuya exploración había que emprender.

El Caribe fue el primer lugar donde desembarcaron esclavos, esclavos africanos, que después eran reexpedidos hacia Norteamérica o hacia el Brasil o hacia otras islas cercanas. A mi juicio, estas regiones caribeñas son no tanto ejemplares –descreo del concepto de ejemplaridad– cuanto indicativas del universo americano. Y sin embargo se trata de países que durante mucho tiempo han sido ignorados –sin contar Haití, la primera república negra de la historia mundial ni tampoco Cuba y su revolución. Mi intención es menos ponderarlas como probar que hay ahí una referencia a algo que está sucediendo en las Américas, no sin sobresaltos acusados, y que trataré de estudiar con el concurso de Ustedes.

Comenzaré por definir la que a mi entender es, y en esto coincido con otros más, la característica esencial de las Américas, es decir, la división en tres partes a la que podemos someter –con investigadores como Darcy Ribeiro en el Brasil y Emmanuel Bonfil Batalla en México o Rex Nettleford en Jamaica– a las Américas: la América de los pueblos mártires, los que siempre han estado ahí, conocida como *Meso-América*; la América engrosada con emigrantes europeos y que en el nuevo continente han mantenido los usos y costumbres, y las tradiciones de sus países de origen, a la que podríamos llamar *Euro-América*, que abarca Quebec, Canadá, los Estados Unidos y una parte (cultural) de Chile y Argentina; y la América que podríamos bautizar como la *Neo-América* y que es la de la criollización. La forman el Caribe, el nordeste del

Brasil, las Guayanas y Curazao, el sur de los Estados Unidos, el litoral de Venezuela y Colombia y una parte considerable de América Central y de México.

Esta división supera las fronteras, llegando a superponerse esas tres Américas. La *Meso-América* está presente tanto en Quebec como en Canadá y en los Estados Unidos. Venezuela y Colombia comparten una parte caribeña y una parte andina, esto es, una *Neo-América* y una *Meso-América*. En esos continentes y en esas islas, las fricciones y los conflictos entre esas tres clases de Américas se han sucedido. Pero así y todo, lo que predomina en esa relación, es que cada vez más la *Neo-América*, vale decir, la América de la criollización, al mismo tiempo que sigue tomando prestados elementos de la *Meso-América* y de la *Euro-América*, tiende a influir en esas dos formas de la división americana. Y lo más sugestivo en el fenómeno de la criollización, en el fenómeno constitutivo de la *Neo-América*, es que el poblamiento de esta *Neo-América* es muy particular. En él prevalece África.

Puede afirmarse que ha habido, en líneas generales, tres tipos de “pobladores” de las Américas. El “emigrante armado”, esto es, el que desembarca del *Mayflower* o el que remonta el río Saint-Laurent. Llegan con sus navíos, su armamento, etc., se trata del “emigrante fundador”. Le sigue a continuación el “emigrante familiar”, doméstico, el que llega con su baúl, con su horno, con sus cazuelas, con sus retratos de familia y que puebla una gran parte de las Américas del Norte o del Sur. Y, por último, el que he dado en llamar el “emigrante que llega con lo puesto”, vale decir, el que es forzado a ir al nuevo continente y que constituye la base de la población de esta suerte de circularidad fundamental que es para mí el Ca-

ribe. No hay que desdeñar el término “circularidad”, pues se trata de una especie de radiación, de espiral, que dista mucho de la “proyección vectorial” que caracteriza a cualquier colonización.

Siempre he dicho que el mar Caribe se distingue del Mediterráneo en que aquel es un mar abierto, un mar difrangible, en tanto que el Mediterráneo es un mar convergente. El hecho de que las civilizaciones y las grandes religiones monoteístas surgieran en las proximidades de la cuenca mediterránea obedece al poder de este mar para dirigir, incluso por medio de los dramas, las guerras y los conflictos, el pensamiento humano hacia un pensamiento de lo Uno y de la unidad. El mar Caribe, por su parte, es un mar que difracta y que suscita la emoción de la diversidad. No es únicamente un mar de tránsito y trasiego, es también un mar de reencuentros y de vínculos. Lo que sucede en el Caribe en tres siglos es literalmente esto, a saber: la coincidencia de elementos culturales provenientes de horizontes absolutamente diferentes y que realmente se criollizan, realmente se imbrican y se confunden entre sí para alumbrar algo absolutamente imprevisible, absolutamente novedoso, que no es otra cosa que la realidad criolla. La *Neo-América* —ya se trate de Brasil, el litoral caribeño, las islas o el sur de los Estados Unidos— determina la experiencia concreta de la criollización a través de la esclavitud, la opresión, la desposesión por los distintos sistemas de esclavismo, cuya abolición abarca un dilatado período (más o menos de 1830 a 1868), verificándose a través de estos desahucios, estas opresiones y estos crímenes su auténtico “ser”.

Con su concurso, a lo largo de estas cuatro conferencias, desearía examinar esta materialización. La tesis que

sostendré es la de que la criollización que se produce en la *Neo-América*, y la criollización que se apodera de las otras Américas, no es distinta del que opera en el mundo todo. La tesis que sostendré ante Ustedes es la de que el *mundo se criolliza* o, lo que es lo mismo, que las culturas del mundo, en contacto instantáneo y absolutamente consciente unas de otras, se alteran mutuamente por medio de intercambios, de choques irremisibles y de guerras sin cuartel, pero también por medio de progresos de conciencia y de esperanza que autorizan a afirmar —sin que uno sea un utópico o, más bien, admitiendo serlo— que las distintas familias humanas actuales se despojan con dificultad de aquello en lo que han insistido desde antiguo, a saber: el hecho de que la identidad de un individuo no tiene vigencia ni reconocimiento salvo que sea exclusiva respecto de la de todos los demás individuos. Y esta aflictiva mutación del pensamiento humano es la que desearía rastrear con su ayuda.

¿Qué es la criollización? Acabo de plantearles que existen tres tipos de poblamiento y que el debido al tráfico de esclavos africanos es el que ha causado las mayores aflicciones y desdichas en las Américas —eso sin contar el exterminio de los pueblos amerindios en el norte y en el sur del continente; y no podemos pasarlo por alto. Actualmente, se da un cuarto tipo de poblamiento, interno: el de los desplazados haitianos y cubanos en los *boat people* [refugiados marítimos]. Es una modalidad crítica del destino de las sociedades americanas. Pero si se examinan las tres formas históricas de poblamiento, nos damos cuenta de que mientras los pueblos

emigrantes procedentes de Europa (los escoceses, los irlandeses, los italianos, los alemanes, los franceses, etc.), arriban con sus cantos, sus tradiciones, sus herramientas, con la imagen de su Dios, etc., los africanos llegan con lo puesto, despojados de cualquier posibilidad, desprovistos incluso de su lengua. El individuo se halla privado de cualquier elemento propio de su vida cotidiana y, sobre todo, de su lengua.

¿Qué sucede con ese emigrante? Pues que recompone, echando mano de *indicios*, una lengua y unas artes que podemos considerar valederas para todos. Allí, por ejemplo, donde en una comunidad étnica, en el continente americano, se ha conservado la memoria de sus cantos fúnebres, nupciales, bautismales, de duelo, traídos de sus antiguos países, que entonan transcurridos cien años e incluso más, en distintas vicisitudes de su vida familiar, al africano deportado se le ha arrebatado la posibilidad de mantener estos concretos legados. Pero, partiendo de los únicos poderes de la memoria, vale decir, de los solos pensamientos del *indicio* que le quedan, realiza algo de todo punto imprevisible; por una parte, crea idiomas criollos y, por otra, formas artísticas universales, tales como la música de *jazz*, que se reformula con el auxilio de los instrumentos adoptados, pero con base en la huella de los ritmos africanos esenciales. Aun cuando este Neo-Americano no entona canciones africanas centenarias, sí reinstaura en el Caribe, en el Brasil y en Norteamérica, por mentalidad del indicio, formas artísticas que propone como valederas universalmente. A mi entender, el pensamiento del indicio posee una dimensión original que es preciso oponer, en la actual situación del mundo, a lo que he dado en llamar los pensamientos sistemáticos o

los sistemas de pensamiento. Los pensamientos sistemáticos y los sistemas de pensamiento han sido tan prodigiosamente fecundos y productivos como prodigiosamente letales. El pensamiento del indicio es aquel que se inserta hoy día más eficazmente en la falsa universalidad de los pensamientos sistemáticos.

Los fenómenos de la criollización son fenómenos de enorme importancia porque permiten hacer efectivo un nuevo enfoque de la dimensión espiritual de la humanidad en su diversidad. Un enfoque que consiste en una recomposición del paisaje mental de estas diversas humanidades actuales. Y esto porque la criollización comporta que los elementos culturales que concurren deben obligatoriamente ser “del mismo valor”, a fin de que esta criollización se efectúe realmente. Esto es, que si de estos elementos culturales en interacción, algunos son de menor valor en comparación con los otros, la criollización no se produce realmente. Se produce, sí, pero de un modo espurio e inicuo. En países de criollización como el Caribe o el Brasil, en los que los elementos culturales concurren por mor del poblamiento esclavista, los factores constituyentes culturales africanos y negros han sido de ordinario minusvalorados. La criollización se produce, aun en esas condiciones, pero deja un poso amargo, indomeñable. Y en casi todas partes de la Neo-América ha sido necesario restablecer el equilibrio entre los elementos concurrentes; en primer término, mediante una revalorización del legado africano, como en los casos del indigenismo haitiano, el Renacimiento de Harlem o, en fin, la negritud —la poética de la negritud de Damas y Césaire que ha engarzado con la negritud de Shengor—. La criollización en acto que se ejercita en

el interior de la plantación —el universo más inicuo, más siniestro que quepa imaginar—, se gesta a pesar de todo, pero el “ser” queda mutilado. Porque el “ser” se ve desestabilizado por la disminución que lleva en sí, que le impide considerarse a sí mismo como tal; disminución es, por ejemplo, la de su valor propiamente africano. Esto sucede tanto en las Antillas y en el Caribe y a propósito también de otros elementos constitutivos. El elemento hindú, por ejemplo. Cuando con posterioridad a 1848, la región del Caribe se ve parcialmente poblada por emigrantes hindúes a los que se les hizo creer que dispondrían de una ocupación, y en verdad fueron tratados pura y simplemente como esclavos. Hubo también allí una desconsideración de los valores provenientes de la India y ha hecho falta mucho tiempo para que se reconozca, actualmente, que la población de ascendencia hindú es una parte apreciable del fenómeno de la criollización en el Caribe. En Trinidad, los linajes hindú y africano se reparten el poblamiento de la isla.

La criollización exige que los elementos heterogéneos concurrentes “se intervaloricen”, es decir, que no haya degradación o disminución del ser, ya sea interno o externo, en ese contacto y en esa mezcla. ¿Y por qué criollización y no mestizaje? Porque la criollización es imprevisible mientras los efectos del mestizaje son fácilmente determinables. Podemos determinar estos efectos en las plantas mediante esquejes y en los animales mediante cruces, podemos calcular que los guisantes rojos y los guisantes verdes cruzados mediante injertos darán en tal generación un determinado resultado, y en tal otra un resultado distinto. Pero la criollización es un mestizaje con un valor añadido, el que le confiere la imprevi-

sibilidad. Del mismo modo, es absolutamente imprevisible que las mentalidades del indio lleven a las poblaciones de las Américas a la creación de idiomas o de formas artísticas tan absolutamente inéditas. Respecto del mestizaje, la criollización aporta lo imprevisible; genera en las Américas microclimas culturales y lingüísticos que nadie podía esperar, espacios en los que la mutua interacción de las lenguas y de las culturas es de una brusquedad suma. En Luisiana, la creación de la música zydeco es una aplicación a la música cajún tradicional de los ritmos y las energías del *jazz* y hasta del *rock*. En Luisiana, se hallan los *Black Indians*, que son tribus surgidas de la mezcla entre esclavos negros huidos e indios. En Nueva Orleans, he asistido al desfile de las etnias *Black Indian*, y pude apreciar allí algo absolutamente imprevisible, que supera el mero hecho del mestizaje. Estos microclimas culturales y lingüísticos que genera la criollización en las Américas son decisivos porque representan los indicios mismos de lo que sucede verdaderamente en el mundo. Y lo que pasa verdaderamente en el mundo es que se crean micro y macroclimas de interpenetración cultural y lingüística. Y cuando esta interpenetración cultural y lingüística es muy acusada, entonces los antiguos demonios de la pureza y del antimestizaje persisten y prenden fuego a esas bocas del infierno que abrasan la faz de la tierra.

¿Por qué este término de criollización aplicado a las colisiones, a las armonías, a las distorsiones, a los retrocesos, a los rechazos, a las atracciones entre elementos culturales? He consignado ya por qué se ha renunciado aquí a la palabra “mestizaje”. La palabra “criollización” procede naturalmente del término “criollo” y de la reali-

dad de las lenguas criollas. ¿Y qué es una lengua “criolla”? Es una lengua compuesta, surgida del contacto de elementos lingüísticos absolutamente heterogéneos entre sí. Los criollos francófonos del Caribe son el resultado del contacto entre hablas bretonas y normandas del siglo XVII con una sintaxis que no sabemos a punto fijo en qué consistía, pero de la que presumimos era una suerte de síntesis de sintaxis de idiomas del África occidental negra subsahariana. Dicho de otro modo, el léxico, el vocabulario, el habla normanda no guardan ninguna relación con la sintaxis, que es tal vez una “sintaxis de síntesis” de esos idiomas africanos. La combinación de ambos, que, por otra parte, tiene su origen, por más que se diga, en la práctica del chapurreo, porque se trataba entonces de resolver los problemas laborales en las islas caribeñas, esta combinación es imprevisible. Era absolutamente imprevisible que en dos siglos, una comunidad sojuzgada haya podido producir un idioma partiendo de elementos tan heteróclitos. Doy en llamar lengua criolla al idioma cuyos elementos constitutivos son, entre sí, heteróclitos. No calificaría como lengua criolla la soberbia lengua de los poetas jamaicanos de la *dub poetry*, tales como Michael Smith y Linton Kwesi Johnson o, aún más próximo, Edward Kamau Braithwaite. Alguien ha afirmado que se trata de un criollo jamaicano —seguramente necesitará un nombre—, pero no lo denominaría criollo, porque se trata, sí, de una genial y violenta deformación de *una* lengua, la lengua inglesa, pero en el seno y por obra de hablantes subversivos de esa propia lengua. Y no pretendo establecer jerarquías. ¿Se trata, entones, de un “pidgin” [lengua franca]? Pero dicho término es hasta tal punto negativo y peyorativo, que resulta inapro-

piado para aplicarlo a una lengua de estas características. Mis amigos jamaicanos me dicen que esa lengua no puede ser un *pidgin*, que es un idioma criollo. En mi opinión, no es ese su carácter y haya tal vez que buscarle un nombre, pues el criollo es un idioma, como mínimo, bífido, esto es, que consta al menos de dos elementos constitutivos, que para el criollo de Cabo Verde, es el crio de Senegal; para Curazao, el papiamento, así como para los demás criollos de la Martinica, Haití, Guadalupe o Reunión o Santa Lucía o incluso de la isla Dominica. Los criollos tienen su origen en los choques, en la consunción, en la consumación recíproca de elementos lingüísticos absolutamente heterogéneos entre sí, con resultados impredecibles. El criollo no es ni el producto de esa espléndida operación que practican voluntariamente los poetas jamaicanos sobre la lengua inglesa, ni una lengua franca, ni un dialecto. Es algo insólito, de lo que vamos adquiriendo conciencia, respecto del cual somos incapaces de decir si es una operación original, pues cuando se examinan, con criterios de razón, los orígenes de cualquier lengua (incluido el idioma francés), nos percatamos (o presentimos) que casi todas los idiomas, en sus orígenes, son criollos.

En cuanto a los criollos francófonos del Caribe y del Océano Índico, mis hipótesis son:

- Las hablas francesas, bretonas y normandas fueron lo bastante “apartadas” como para permitir la aparición del fenómeno criollo (criollización lingüística), allí donde el español y el inglés, ya fuertemente

consolidados y “orgánicos”, resistieron en casi todas partes a la criollización.

- Es más que probable que la criollización lingüística opere mejor en territorios exigüos y bien delimitados: en islas, agrupadas o no en archipiélagos (Caribe, Océano Índico, islas de Cabo Verde). Laboratorios, de algún modo. Estas hipótesis no dan crédito a la criollización de la lengua francesa, como se ha querido creer o inducirme a suponer.

Estas razones me llevan a pensar que el término criollización es plenamente aplicable a la presente situación del mundo, esto es, a la situación donde “una tierra total”, por fin realizada, hace posible que en el seno de esta totalidad (en la que no existe ninguna autoridad “orgánica” y en la que todo es archipiélago) los elementos culturales más distantes y más heterogéneos puedan entrar en relación. Eso produce resultados imprevisibles.

Esta percepción de lo que sucede en el mundo se asienta sobre la noción, que se ha vuelto preceptiva, de dos modalidades culturales genéricas. Modalidades culturales que llamaré atávicas, en las que la criollización se produce desde muy antiguo, y cuya naturaleza estudiaremos más adelante; y modalidades culturales que denominaré compuestas, cuya criollización se produce a ojos vista. La región del Caribe y la región de esta circularidad eclosiva a la que antes me referí son parte de estas culturas compuestas. La percepción es que las culturas compuestas propenden a resultar atávicas, esto es, a aspirar a una especie de perdurabilidad, de prestigio en el tiempo, que necesitaría toda cultura para estar segura

de sí misma y para sentirse provista de la audacia suficiente para afirmarse. Las culturas atávicas propenden a criollizarse o, tanto da, a impugnar o defender de un modo con frecuencia dramático —véase el caso de Yugoslavia, del Líbano, etc.—, el estatuto de la identidad como raíz única. Porque efectivamente se trata de eso, de una concepción sublime y letal, a un tiempo, que los pueblos de Europa y las culturas occidentales han esparcido por el mundo, consistente en afirmar que cualquier identidad es radicalmente única y exclusiva. Esta visión de la identidad se opone a la noción actualmente “efectiva”, en las culturas de composición, de la identidad como resultado de la criollización, esto es, de la identidad como rizoma, de la identidad no de raíz única, sino de raíz múltiple. Una vez formulado esto, los problemas se revelan inquietantes pues al hablar de identidades múltiples, nos asalta la sensación de una amenaza de disolución; estamos hechos al antiguo modelo y me parece que si voy a la búsqueda del otro, dejaré de ser yo mismo y que si dejo de ser yo mismo, entonces, ¡estoy abocado a la perdición! En la actual situación del mundo, la cuestión capital es la de saber cómo ser uno mismo sin sofocar al otro, y cómo abrirse al otro sin ahogarse uno mismo. Cuestión que plantean y que ilustran las culturas de composición del área americana. ¿Dónde se halla la línea tangente entre esas culturas de composición que propenden al atavismo y esas culturas atávicas que comienzan a criollizarse?

Resulta insoslayable abordar esta cuestión si, aun a base de subterfugios, deseamos escapar de las oposiciones letales, sangrantes, que alientan y agitan en este mo-

mento el desorden mundial. Si eludimos la pregunta de si es preciso renunciar a la espiritualidad, a la mentalidad y al universo imaginario estimulados por una concepción identitaria de raíz única que acaba con todo lo que le rodea, para entrar en la *ardua* complejidad de una identidad de *relación*, de una identidad que lleva consigo una apertura al otro, sin peligro de disolución; si no nos planteamos este género de preguntas, me parece que no estaremos en simbiosis, en sintonía con la situación efectiva del mundo, con la situación de lo que efectivamente pasa en el mundo. En mi opinión, solo una poética de la Relación, esto es, un universo imaginario, nos permitirá “comprender” estas fases y esta interdependencia de situaciones de los distintos pueblos, en la actualidad, en el mundo, la cual, de acertar, nos autorizará a intentar liberarnos de la clausura a la que nos vemos reducidos. A mi entender, hay lugares en el mundo en que este desafío, esta suerte de imposible se está dando, en Sudáfrica, por ejemplo. Uno de los mayores objetivos del Congreso Nacional Africano (CNA) y de Nelson Mandela es, naturalmente, el de resolver todas las cuestiones concernientes a la supervivencia económica de todo ese sector de población que durante tanto tiempo fue relegado a la miseria y a la esclavitud por el régimen de segregación racial. Pero considero que hay otro envite que compromete el siglo XXI y es que si Mandela y el CNA no logran que convivan zulúes, negros, mestizos, hindúes y blancos en el contexto de Sudáfrica, habrá algo en nuestro siglo XXI, en nuestro porvenir, en el futuro de la humanidad diversa que encarnamos, que se verá ostensiblemente amenazado y abocado a la ruina. En su autobiografía, Nelson Mandela plantea finalmente esta

cuestión, más o menos en estos términos: “Todo el camino que he recorrido hasta el presente [de 1912 a 1994], todas las luchas, son una nadería en comparación con lo que tenemos pendiente, porque lo que nos queda por hacer (lograr que convivan todos esos grupos de población) es lo verdaderamente importante.” Esto pasa por abandonar la identidad de raíz única y adentrarse en la auténtica criollización del mundo. Hemos de reconciliarnos con el pensamiento del indicio, con un pensamiento asistemático, que no será dominador, ni riguroso, ni autoritario, sino que será tal vez un pensamiento asistemático, caracterizado por la intuición, la fragilidad, la ambigüedad, que se compadecerá mejor con la extraordinaria complejidad y con la extraordinaria multiplicidad de dimensiones del mundo en que vivimos. Traspasado y sostenido por el indicio, el paisaje deja de ser una escenografía apropiada y se torna un personaje del drama de la Relación, la cual no es la apariencia pasiva del todopoderoso Relato, sino la dimensión cambiante y permanente de cualquier cambio y de cualquier intercambio. Este universo imaginario de un pensamiento del indicio nos resultará consustancial cuando, en el mundo actual, experimentemos una poética de la Relación.

La Diversidad se ensancha con todas las apariciones inesperadas, con las minorías ayer mismo ignoradas y postradas bajo la losa de un pensamiento monolítico, expresiones fractales de sensibilidades que se reagrupan y adoptan formas inéditas.

Todas las posibilidades, todas las contradicciones están inscritas en ese mundo diverso. En la Martinica,

por ejemplo, uno no puede resistirse a participar en la vivacidad del Caribe, vivacidad emergente que acerca por fin a los caribeños, ya sean hispanohablantes, anglófonos, francófonos o *criollófonos*, cuando al mismo tiempo, en la propia Martinica, se produce tal proliferación de modas (musicales, alimenticias y de atuendo) que someten pasivamente a los habitantes de esta isla a corrientes “planetarias”, alienadoras, qué duda cabe, porque se adoptan sin sentido crítico.

PREGUNTAS

Robert Melançon.- Voy a comenzar por una cuestión menor: he cogido al vuelo la definición que ha dado de la criollización y voy a tratar de reproducirla con total exactitud para no traicionarle: “Los elementos heterogéneos más distantes entran en contacto y producen un resultado imprevisible.” A mi juicio, la fuerza y la imprevisibilidad del resultado determinan el alejamiento de los elementos en contacto. Me parece que recuerda punto por punto la noción de imagen poética acuñada por Breton-Reverdy, que acerca los elementos más distantes entre sí, y de esta distancia y de la colisión que sigue surge algo impredecible que llamamos imagen. Primera pregunta: ¿Comparte ese enfoque?

Édouard Glissant.- Completamente. Eso confirmaría que el acto poético es un factor de conocimiento de la realidad.

R. M. – Mi segunda pregunta es mucho más amplia. Ha descrito de modo muy convincente el proceso de criollización del mundo que se está produciendo en estos momentos, y ha recordado sucinta pero suficientemente para hacerse una idea, la

criollización de siglos pasados, por ejemplo, la del mundo antiguo a propósito de la aparición del cristianismo y de nuevos pueblos conocidos como “bárbaros”. ¿Así pues, podemos volver a definir la criollización como un estado de turbulencia de sistemas concurrentes, hecho que puede inducir a pensar que al cabo de un período lo suficientemente dilatado de turbulencia de sistemas se alcanzará fatalmente un éxtasis —Usted mismo ha afirmado que todas las lenguas, si se escarba en sus raíces, son criollas en su origen? ¿La criollización del mundo, que se realiza hoy día en un momento en que la tierra es por fin única, no concluirá en un estado de unificación que detendrá por completo cualquier movimiento, al no existir elementos ajenos, exteriores?

É. G. — Respecto de su primera observación, estoy completamente conforme con la definición de imagen poética, especialmente con la de Reverdy, quien a mi juicio captó mejor su esencia que Breton.

En cuanto al fenómeno de la criollización, he de decir que una dimensión relevante en la criollización contemporánea es su doble carácter de hecho instantáneo y plenamente consciente. Los contactos culturales no son cosa de ahora, pero abarcaban períodos de tiempo tan dilatados que pasaban inadvertidos para la conciencia. Un galo-romano del siglo VIII —los había todavía— carecía de cualquier conciencia de ser una “combinación” de la Galia y de Roma; creía ser un ciudadano romano por los siglos de los siglos. El efecto cultural no alcanzaba la conciencia, porque iba de suyo. Lo increíble en la criollización moderna es que, de un modo fulminante, penetra en las conciencias. Cuando veo en la televisión un terremoto en no sé qué confín del mundo, no solo tengo conciencia inmediata del temblor sino que me imbuo del

idioma de las gentes que han sufrido ese cataclismo, de su estilo de vida, de lo que han perdido, etc., y pienso acto seguido en el terremoto *que sobrevendrá* en mi país. Me imbuyo de esa realidad ambiente y ahí radica la razón de mi afirmación de que el escritor contemporáneo, el escritor actual, no es monolingüe, aun si solo conoce un idioma, porque escribe en presencia de todas las lenguas del mundo. ¿Entonces, ese proceso —porque la criollización es un proceso— alcanzará un estado, una fase final? No me lo parece, puesto que es la conciencia la que reactiva el proceso y la no conciencia, el no conocimiento los que le conferirían la estabilidad de una identidad definida. Considero que estamos en un momento en la vida de las distintas familias humanas en el que el ser humano comienza a admitir la idea de que uno mismo es un perpetuo proceso, que no es un ser, sino un hacerse, y que como todo lo que se está haciendo, cambia. Y tengo para mí que se trata de una de las alteraciones intelectuales, espirituales y mentales más pavorosas de nuestro tiempo. Nos aterra la idea de que un día habremos de aceptar que no somos una entidad absoluta, sino un estado cambiante. Y me parece que esta noción de conciencia y de vértigo fulminante impedirá que, en un futuro, vayamos a parar en un nuevo éxtasis, en una nueva fase, llamémosla, de estabilización. A menos que a esta tierra total por fin culminada se oponga otro absoluto. Por ejemplo, la llegada de extraterrestres; será el otro absoluto que se enfrente a la identidad terráquea. Y en ese instante ese proceso correrá, efectivamente, el peligro de estabilizarse en una nueva identidad terráquea única que se opondrá al otro absoluto, absolutamente extraño. Fuera de eso, no creo que la criollización pueda detenerse y paralizarse.

R. M. – Para mí, el criollo es un hecho bastante “local”, e incluso si el proceso que describe globalmente sigue idénticas pautas, no estamos autorizados a extrapolar la situación particular criolla al resto del mundo.

É. G. – No estoy de acuerdo del todo. En efecto, denominamos lenguas criollas a lenguas que hoy son locales, pero como ya he indicado, me parece que cualquier lengua es en su origen criolla. Solamente los hablantes desearían, una vez adquirida conciencia, que su lengua no fuera criolla, sino que fuera específica. El sueño de cualquier familia humana es que su lengua le haya sido dictada por un dios, vale decir, que su lengua sea la lengua de la identidad exclusiva. Hace un año, en Estrasburgo, discutía con unos novelistas japoneses que me decían: “Hay en el Japón un intenso debate, una discusión sin resolver. Los fascistas sostienen que el idioma japonés es puro, dictado por los dioses. Nosotros, por nuestra parte, sostenemos que el japonés es un idioma criollo. Y que hay préstamos (llegan a hablar de la lengua vasca, de las lenguas indonesias, coreanas, etc.).” Es una cuestión abierta. Uno de los escritores de ese mismo grupo, ha escrito un libro, todavía no traducido al francés, titulado *Criollismos*. El fenómeno que describo no tiene nada de local; es una cuestión mucho más generalizada. Y si adopto el vocablo criollización, no es por referencia al campanario de mi aldea o a las Antillas o al Caribe, etc., sino porque nada expresa una imagen más cabal de lo que sucede en el mundo que esta imprevisible materialización a partir de elementos heterogéneos.

En este instante, no otra es la cuestión que tiene planteada el mundo total, porque es el estado actual del mundo. Cuando digo “criollización”, no es tanto refirién-

dome a la lengua criolla, sino al fenómeno que ha estructurado las lenguas criollas, lo que no es lo mismo.

R. M. – ¿Vislumbra en el proceso de criollización la aparición de un “peligro”, en la medida en que la criollización podría comportar cierta relativización del lugar de origen?

É. G. – Se da una intensa relación entre la necesidad y la realidad ineludibles de la criollización y la necesidad y la realidad ineludibles del lugar natal, esto es, del lugar donde se pronuncian las primeras palabras. Comenzamos a hablar en un sitio, no en el aire. El sitio de nuestras primeras palabras, de nuestros primeros balbuceos, de nuestras primeras voces y gritos es un lugar de capital importancia. Pero eso sitio puede cerrarse y uno puede encerrarse en su interior. El ámbito de nuestros vagidos puede convertirse por obra nuestra en territorio, cerrado a cal y canto, levantando muros espirituales, ideológicos, etc., instante en que deja de ser “espacio”. Actualmente, lo más importante es, justamente, el acertar a descubrir una poética de la Relación que nos permita, preservando el lugar de origen, resguardándolo, abrirlo. ¿Disponemos de los medios precisos? ¿Es factible para el hombre, para el género humano, para el ser humano? ¿Hemos de convencernos de una vez por todas de que para preservar el lugar de origen hemos de resguardar su carácter exclusivo? No ignoro que ahí late un interrogante, pero he advertido que si no se plantea esta cuestión, se perpetúa la reclusión ciega, clausura que da como resultado situaciones como las de Bosnia, Croacia, Serbia, etc. Ninguna solución, ni política, ni económica, ni militar, ni sociológica resolverá tales problemas mientras que la espiritualidad, la mentalidad, la inteligencia del ser humano no se hayan invertido y se formulen esta cuestión decisiva.

Y continuarán las guerras imposibles, las muertes inútiles y las matanzas generalizadas. Nada más lejos de mí que negar que exista un problema, sino que digo que es esa concreta cuestión la que hay que afrontar.

R. M. – ¿Podría decirnos qué entiende por “Relación”, por una poética de la “Relación”?

É. G. – Las culturas occidentales sostienen que el absoluto es el absoluto del ser y que la condición de existencia del ser es su carácter absoluto. Sin embargo, ya en los presocráticos, el pensamiento predominante es el del ser en relación, no como absoluto, sino como relación con lo distinto, relación con el mundo, relación con el cosmos. Eso estaba en el pensamiento presocrático, al que hoy estamos volviendo los ojos. Cuando, desde una óptica menos espiritual, los ecologistas luchan por sus ideas, qué es lo que afirman, pues que “si matas el río, el árbol, el aire, la tierra, estás matando al hombre.” Establecen una red de relaciones entre el ser humano y su entorno. Lo que yo digo es que la noción de ser y de ser absoluto está vinculada con la noción de identidad de “raíz única” y de identidad exclusiva, y que si somos capaces de concebir una identidad rizoma, radical, sí, pero a la búsqueda de otras raíces, entonces, lo que cobra relevancia no es tanto el pretendido absolutismo de cada raíz, sino el modo, la manera en que entra en contacto con otras raíces, esto es, la Relación. A mi juicio, una poética de la Relación resulta más presente y más “apasionante”, en la actualidad, que una poética de la esencia.

R. M. – ¿Cómo ha vivido la Martinica la criollización?

É. G. – La criollización no se confunde en modo alguno con una política de la “mezcla de sangres”, ese sería un enfoque miope y limitado. Hemos vivido la criolliza-

ción bajo dos aspectos; el aspecto negativo de la esclavitud y de la servidumbre y hoy mismo presenta otro aspecto negativo, el de la asimilación con la cultura francesa. En la Martinica y en Guadalupe, hay un impulso muy enérgico de asimilación de la cultura francesa. Pero no puedo negar que la criollización, aun cuando se practique de forma negativa, continúa su expansión. Y que en el “seno” de la criollización, hay medios para eludir esa negatividad. Por esta razón, como ha observado, los antillanos que experimentan la criollización dirigen su atención a otra parte: Marcus Garvey, hacia los negros de los Estados Unidos; Fanon, hacia Argelia; los textos de Césaire, hacia toda el África negra. El consejero de Nkrumah en África, Padmore, era natural de Trinidad, etc. Se produce siempre una suerte de dilatación, como si, incapaces de resolver sus propios problemas, los caribeños se sintieran impelidos a ayudar a los demás, en otra parte que estaría siempre aquí. El aspecto positivo es el modo doloroso, pero efectivo, de vivir la criollización, que prefigura las modalidades futuras de la solidaridad.

Al haberse desarrollado en un tiempo en que la norma identitaria era la de raíz única, las sociedades criollas del Caribe y más singularmente las de las Antillas francófonas (en las que los procesos de asimilación se están produciendo con una visibilidad desoladora), pueden aparecer como una variante de la levedad, como una suspensión del ser, sin intensidad; cosa que debió parecer a esos dos errabundos, en busca de una esencia, de una verdad esencial, que sometieron a examen a la Martinica, a principios de siglo: Lafcadio Hearn y Paul Gauguin. El alborozo y la aflicción extremos de sus cambios casi

alquímicos, Hearn en japonés, y Gauguin en índico, aun teniendo plena conciencia de no hacer nada distinto de errar hasta los límites de una alteridad que deseaban hacer suya (acomodar, adaptar), fue la señal misma de lo que no pudieron ni experimentar ni admitir, el gozo y la aflicción de la criollización, la cual, tal vez, a su juicio, generaba afectación, deterioro y desnaturalización. Por tal motivo, ambos encaminaron sus pasos en busca de lugares más densos, tradiciones milenarias, un origen, una permanencia. Otro tanto han hecho los Rastas, que encuentran su fuerza en la mística rastafari etíope, sin desligarse, no obstante, de su ambiente caribeño. Así también, los más generosos o los más lúcidos de los antillanos buscaron en su momento el absoluto de la revolución del tercer mundo, caso de Frantz Fanon, y la esencialidad de la negritud, caso de Aimé Césaire. No era momento aún de hacerse cargo del “cambio que viene determinado por el intercambio”.

Lenguas y lenguajes

Desearía situar esta reflexión compartida con Ustedes bajo dos premisas. La primera es la afirmación de que podemos repetir las cosas. Creo que la repetición es, en este mundo, una de las formas del conocimiento; repitiendo comenzamos a percibir el diminuto fragmento de una novedad que se deja ver. La segunda consideración es la del lugar común. En mi opinión, los lugares comunes no son prejuicios, son literalmente lugares en los que una idea sobre el mundo descubre una idea sobre el mundo. Ocurre a veces que escribimos, enunciamos o nos detenemos a pensar en una idea que encontramos en un diario italiano o brasileño, bajo otro enfoque, elaborada en un contexto diferente por alguien con quien no tenemos nada que ver. Son los lugares comunes, los lugares en los que una idea sobre el mundo confirma una idea sobre el mundo.

El objeto literario más elevado que puede proponerse es lo que he llamado el “mundo en caos” y vamos a ver cómo se articula para mí esa certeza. Es indudable que aun cuando la literatura saca partido o explora los entresijos más recónditos del ser humano y, por tanto, descuida esa relación con el mundo a la que me refiero, obedece, sin embargo, a una concepción del mundo; esto es evidente. En el poema aparentemente más etéreo, late en sordina una visión del mundo. El poeta ha reivindicado siempre por medio de su conocimiento esa relación con el “mundo todo”, que únicamente tolera los énfasis más inocentes. Pero solo actualmente, una vez que el mundo total se ha materializado concreta y geográficamente, cuando esta visión del mundo que, con anterioridad en la literatura era “profética”, puede desplegarse o ejercerse tomando como objeto auténtico lo que antes no era más que su objetivo. Al decir esto, no pretendo proyectar la literatura en un ámbito de generalización abstracta. Disponer de una lírica del mundo todo, consiste en vincular de forma revocable el lugar en el que se enuncia una poética o una literatura con el mundo en su totalidad y viceversa. En otras palabras, la literatura no se produce en un espacio en suspensión, no es algo que esté en vilo. Procede de un lugar, hay un lugar ineludible en el que se enuncia la obra literaria, pero en la actualidad la obra literaria se compadece tanto mejor con el lugar, que ha establecido una relación entre el lugar y el mundo todo.

Una equivalencia me permitirá aproximarme mejor a esta nueva dimensión de la literatura. He meditado sobre el destino de las grandes obras que han marcado el origen de las comunidades humanas. Y en el despuntar de

todas esas comunidades se halla, por supuesto, irresistible, el vagido poético. Me refiero a comunidades constituidas hace milenios y que por comodidad llamaré comunidades *atávicas*. Me parece que hemos recordado esta cuestión la última vez, y que habíamos distinguido entre las comunidades atávicas basadas en la idea de una Génesis, de un acto de creación del mundo, y la idea de un linaje, de un vínculo permanente entre el momento presente de la comunidad y esa génesis (ejemplos de comunidades atávicas son las antiguas de Asia, África negra, Europa y las amerindias) y las culturas de composición surgidas de la criollización en las que cualquier idea de Génesis no es más que producto del préstamo, la adopción o la imposición; la auténtica Génesis de los pueblos caribeños es el buque negrero y el antro de la Plantación.

En el despuntar de todas esas comunidades atávicas, está el vagido poético: el Antiguo Testamento, la *Iliada* y la *Odisea*, el *Cantar de Roldán*, los *Nibelungos*, el *Kalévala*, los libros santos hindúes, las Sagas islandesas, el *Popol Vuh* y el *Chilam Balam* de los amerindios. Hegel, en el capítulo tercero de su *Estética*, caracteriza esta literatura épica como una literatura de la conciencia comunitaria, pero de una conciencia en un estadio de ingenuidad, previo al estadio político, en un momento en el que la comunidad no está segura de su estabilidad, en un instante en que precisa la tranquilidad del orden (ya sea con la *Iliada*, el *Cantar de Roldán* o el Antiguo Testamento). Este vagido poético de la conciencia naciente es también el vagido de una conciencia excluyente. La épica tradicional reúne los elementos constitutivos de la comunidad y excluye los ajenos a ella. Esto, ni que hablar

tiene, es aún más cierto para otras creaciones épicas, más imperiales, como la *Eneida* para el Imperio Romano, la *Divina Comedia* para el orbe católico, o, más secretamente vigoroso, como *Les Tragiques* [*Las Trágicas*] de Agrippa d'Aubigné para la conciencia protestante. Estas comunidades nacientes modelan, proyectando un vagido que reúne la morada, el lugar y la naturaleza de la comunidad y que en virtud de la misma función excluye de la comunidad lo que no le pertenece. Las distintas modalidades de la literatura se delinean sobre estas poéticas comunitarias: la lírica, la filosófica, la dramática, la novelesca, etc. Todas estas variedades inaugurales de vagido poético reúnen, colman la materia de una comunidad amenazada. Pues, a mi juicio, la épica es —tal vez lo haya dicho en la última ocasión— el vagido que, tradicionalmente, necesita emitir la comunidad para contrarrestar la amenaza de inseguridad que pesa sobre su identidad. Es creencia antigua que la épica es la exultación de la victoria, pero en mi opinión es más bien el canto redentor de la derrota o de la victoria imprecisa. Indudablemente, Roncesvalles fue una derrota de Carlomagno, acontecimiento que posteriormente la comunidad desfigura para conjurar la derrota. Cada vez que se para mientes en la épica, se advierte esa exigencia de serenidad. En la *Ilíada*, sin ir más lejos, la victoria de los helenos no es un triunfo, descansa sobre una treta. De no producirse el engaño de Ulises, se hallarían aún asediando las murallas de Troya. Es menos una victoria que un ardid. Y la *Odisea* destila épica acibarada. En las sagas islandesas, se lamenta extraordinariamente el sino que pesa sobre los héroes.

En esta forma de literatura que es, a no dudar, la más acabada y perfecta que nos haya sido dada, no obstante

el desarrollo experimentado por las literaturas subsiguientes, se cifra lo que va a producirse en la esfera literaria. Pues, desde ese momento, toda literatura será considerada por la comunidad como dictada en el seno de la lengua (divinizada) de la comunidad. No es la lengua del dios o de los dioses de las demás comunidades y, en el plano literario, la lengua adquirirá una función absoluta y sacralizada cuyos efectos se dejan ver hoy día. ¿Con qué nos enfrentamos actualmente?, pues con el surgimiento de una comunidad hecha a base de la totalidad realizada de las comunidades todas del mundo, realizada en el conflicto, la exclusión, la matanza, la intolerancia, pero, así y todo, verificada, porque no soñamos con el mundo todo, estamos inmersos en él, latimos al unísono. Lo que para el poeta tradicional era un sueño unitario o universalizador, se ha tornado para nosotros en una inmersión forzada en el mundo en caos.

Una vez más, respecto de la noción de desorden, cuando me refiero a mundo en caos, reiteraría las precisiones que formulé a propósito de la criollización: hay mundo en caos porque hay imprevisibilidad. Es justamente la noción de imprevisibilidad de la relación a escala mundial la que genera y determina la noción de mundo en caos. De este problemático surgimiento de un tipo distinto de participación comunitaria en una ciudad imposible a la que llamamos la urbe tierra (pero toda urbe comporta un Centro geográfico), tenemos una conciencia que, a diferencia de los textos fundacionales de las comunidades mundiales, no es pura, porque está contaminada por la política; no podemos pasar por alto la política. No tenemos una conciencia virgen, sino más bien angustiada. ¿Por qué esta angustia frente al mundo

en caos?, pues porque nos damos cuenta de que la conciencia avisada de esta totalidad no puede ser *más que* excluyente, por carecer de la sensación de seguridad que da, en la *Ilíada* o en el Antiguo Testamento, la certidumbre de la comunidad elegida radicada en una tierra elegida que adquiere así la condición de territorio. Pues a la conciencia *avisada* de esta comunidad inédita y total se le plantea la pregunta de cómo ser uno mismo sin clausurarse al otro y cómo tolerar al otro sin abdicar de sí propio. El poeta se ve sacudido por esta cuestión, sobre la que debe interrogarse cuando está en sintonía con su comunidad, cuando está en sintonía con la comunidad a la que con frecuencia ha de prestar su ayuda, porque hoy es una comunidad amenazada. Ha de defender su comunidad no tanto por medio del sueño de un mundo total, universalmente admitido (como en el tiempo en que este mundo todo era todavía un dominio del sueño), ha de defenderla en la facticidad del mundo en caos, refractario a cualquier universalización generalizadora.

Existe esta angustia de la relación de uno mismo con el otro, pero se da también otra inquietud, otra cuestión angustiosa. ¿Acaso no vemos en el copioso panorama del actual babel de lenguas, justo en el momento en que la dirección es otra (ya no se trata del tránsito de la oralidad a la escritura, sino de la escritura a la oralidad), que resulta imposible garantizar por más tiempo la unidad formal y que hemos de inventar formas múltiples cuya barroca perentoriedad nos causa pavor? Así, estas dos cuestiones se ven ligadas. La escritura, el dictado de los dioses, está vinculada con la transcendencia, con la inmovilidad corporal y con una especie de tradición de la consecución, que denominaríamos pensamiento lineal.

La oralidad, el movimiento corporal son producto de la repetición, la redundancia, el predominio del ritmo, la renovación de las asonancias, todo lo cual aparta el pensamiento de la transcendencia, y de la garantía que el pensamiento transcendente lleva consigo, y de los excesos sectarios que de suyo desencadena.

Llegados a este punto de nuestra meditación, o cogitación o ensoñación, no podemos dejar de advertir que esta cuestión del tránsito de la escritura a la oralidad es hoy una cuestión decisiva, crucial, que plantea la de la transcendencia, la del absoluto y la de la Relación y la del relativismo por contraposición al absoluto. Es un hecho que las técnicas conducen a la oralidad (se afirma por doquier que el libro desaparecerá, etc.), pero también es un hecho que las culturas orales, las civilizaciones orales, arrumbadas antaño en la cara oculta de la tierra, alcanzan “el gran teatro del mundo”. Y escrutando hoy lo que se escribe y lo que se dice, vemos claramente que, en la práctica, hay dos tipos de oralidad. Por un lado, la que difunden los medios de comunicación, que es la oralidad del adocenamiento y la trivialidad. Y, por otro, la oralidad tardía, trémula y creativa, de las culturas nacientes que aparecen en “el gran teatro del mundo”, y que, por lo demás, no siente una especial preferencia por la escritura ni por sus fórmulas, sino que adopta los medios del cine, de la creación plástica, etc., sin dejar de ser por ello culturas orales y expresiones de oralidad. En mi opinión, la pintura rural haitiana, equivocadamente calificada como *naïve*, es la pintura del lenguaje criollo y existe relación entre la oralidad criolla haitiana y la pintura rural de ese país. Y para el poeta y para el escritor, esta cuestión de la escritura y de la oralidad es una ocasión pro-

picia para experimentar una angustia vivificante. Debe para ello resolver dos asuntos problemáticos ligados entre sí: el de la expresión de la comunidad a la que pertenece en su relación con el mundo todo en una búsqueda que es, a un tiempo, de lo absoluto y de lo no absoluto, de la escritura y de la oralidad. El poeta ha de proceder a sintetizar todo eso, lo que para mí es, en la actual situación de las lenguas y literaturas del mundo, tan arrebataador como complejo. Esta angustia creativa es lo contrario del pesimismo o de la desesperanza “metafísicos” surgidos del pensamiento del “ser”.

Hablo y, sobre todo, escribo en presencia de todas las lenguas del mundo. No son pocas las lenguas que hoy perecen en el mundo —en el África negra, por ejemplo, desaparecen porque sus hablantes son asimilados por comunidades nacionales de mayores dimensiones, o porque no es más que una lengua rural o muy limitada en cuanto a medios de expresión, encontrándose entonces depauperada, o pura y simplemente porque sus hablantes abandonan materialmente el país en el que viven—, pero sabemos que escribimos en presencia de todas las lenguas del mundo, aun cuando no conozcamos ninguna. Me hallo —valga mi ejemplo— imbuido, poéticamente imbuido, por esta necesidad, aun cuando me las veo y me las deseo para hablar otras lenguas distintas de las mías propias (criollo y francés). Escribir, sin embargo, en presencia de todas las lenguas no significa conocerlas. Significa que, en el contexto actual de las distintas literaturas y de su relación de la poética del mundo en caos, me está vedado escribir como si fuera monolingüe.

Actúo sobre mi lengua desviándola y derribándola no mediante síntesis, sino mediante aperturas lingüísticas, que me permiten anudar relaciones entre los diversos idiomas que hoy se hablan sobre la faz de la tierra —relaciones de dominación, de convivencia, de absorción, de opresión, de erosión, de tangencia, etc.—, como elemento de un *drama* grandioso, de una tragedia gigantesca de la que mi propia lengua no está a salvo ni exenta. Consecuentemente, no puedo escribir mi lengua de manera monolingüe, la escribo como espectador de esta tragedia, de este drama. No hay salvación para ninguna lengua de las que se hablan en el mundo, si se deja que mueran las demás. En la relación de tintes dramáticos que se da hoy entre las lenguas, de igual forma que no puedo escribir como si fuera monolingüe, tampoco puedo defender mi lengua de ese solitario modo. He de defenderla teniendo presente que no es la única amenazada (y esto, siendo la lengua criolla la de mayor interés para mí —si no les importa dejaremos para el debate la cuestión de por qué no escribo en criollo, siendo esta mi lengua materna—.)

Para un antillano como yo, que forma parte de un país en el que hay una lengua dominante, el francés y una lengua dominada, el criollo, se abre una nueva perspectiva, consistente en que en la tragedia lingüística mundial, el francés y el criollo, son finalmente idiomas solidarios. Mientras que uno dominaba al otro, ha habido que hacer de tripas corazón y considerar que esta dominación, real y efectiva, es, en la tragedia mundial de las lenguas, una dominación secundaria o incluso de tercer grado. Nos hallamos en un momento histórico en el que comprobamos que el universo imaginario humano necesita de todas las demás lenguas del mundo y que, consecuente-

mente, en el lugar ineludible donde se formula la obra literaria, las Antillas, el universo imaginario del antillano precisa de la lengua criolla y de la lengua francesa. Además, por este motivo, no puedo aceptar esa especie de vaga adhesión que es la francofonía. Esta dimensión ineludible debe inscribirse en la práctica y en el aprendizaje de cualquier lengua. Reitero que el multilingüismo no comporta la coexistencia ni el dominio de varios idiomas, sino la presencia de las distintas lenguas del mundo en la práctica de la lengua propia; eso es para mí el multilingüismo.

De ahí la necesidad de distinguir entre la lengua que usamos y el lenguaje, esto es, la relación con las palabras que se construyen en literatura y poesía. Resumiría todo esto diciendo que la defensa de la lengua es irremediable, porque en virtud de esta defensa nos oponemos a la uniformización, que vendría, por ejemplo, de la mano de la universalización de un anglo-norteamericano básico. Si algún día esa uniformización se produjera en el mundo, no serían solo el francés o el italiano o el criollo los que estarían amenazados, sino primeramente el inglés, porque la lengua inglesa se vería despojada de sus tinieblas, sus desmayos, sus éxitos, sus estímulos, sus energías, sus retrocesos y sus variedades, perdería su carácter de lengua del campesino, del escritor, del estibador, etc. Todo eso desaparecería, la lengua perecería y se vería abocada a convertirse en una suerte de código internacional, en un esperanto. Si la lengua inglesa fuera la mía, me causaría una enorme inquietud la universalización y la uniformización del anglo-norteamericano.

La defensa de la lengua resulta, pues, ineludible, porque esta defensa es la oposición más cabal contra la uni-

formización. Y esta misma defensa se opone a la disolución; retomando lo que habíamos subrayado en la última ocasión, la poética de la Relación no es una poética mágica, indistinta, neutra. Para que exista relación, es preciso que existan dos o más identidades o entes dueños de sí mismos y que acepten cambiar a impulsos del intercambio. Segunda consideración: la defensa de la lengua, repitémoslo, pasa por la defensa de todas las lenguas del mundo. Pero la construcción de un lenguaje dentro la lengua que usamos, permite encaminarla hacia el mundo en caos, porque de esta forma se anudan relaciones entre todas las posibles lenguas del mundo. Pongamos el caso antillano, en el que el lenguaje es la expresión de nuestra relación con la lengua, de nuestra actitud, de confianza o de reserva, respecto del mundo, de profusión o de silencio, de apertura al mundo o de clausura, de ajustes a las técnicas de la oralidad o de preponderancia de las exigencias seculares de la escritura o incluso de la simbiosis de todo lo anterior. De este modo, surge en el Caribe un lenguaje, urdido a base del inglés, francés, español, criollo franco del Caribe y hasta de Sudamérica. Alejo Carpentier me decía algún tiempo antes de su muerte: “Nosotros los caribeños escribimos en cuatro o cinco lenguas, pero nuestro lenguaje es el mismo.” El arte del narrador criollo se compone tanto de derivaciones como de acumulaciones, con el lado barroco de la frase y el período, estas distorsiones del discurso en el que está inserto funcionan como una respiración natural, esta circularidad del relato y esta infatigable repetición del motivo. Todo converge en un lenguaje que discurre a través de todas las lenguas caribeñas: inglés, criollo, español o francés, ya sea de Car-

pentier, Walcott o de escritores francófonos de la Martinica, de Guadalupe o de Haití. Y lo maravilloso es que esta indagación de un lenguaje entre y más allá de las distintas lenguas no daña en absoluto a ninguna de ellas y las enriquece a todas, congregándolas en un punto focal, un espacio misterioso o mágico en el que, al reencontrarse, terminan “entendiéndose”.

Antaño, simultáneamente con los libros fundacionales a los que me referí y con todas las literaturas de las que procedían, el pensamiento —el que yo llamo pensamiento sistemático— ha organizado, examinado y proyectado esos efectos lentos e imperceptibles entre las lenguas; ha previsto y puesto en perspectiva ideológica el movimiento mundial que él regentaba legítimamente. Hogaño, este pensamiento sistemático que, de buen grado llamo “pensamiento continental”, ha flaqueado, al no considerar la asistematicidad de las distintas culturas del mundo. Otra forma de pensamiento, más intuitiva, más frágil, amenazada, pero en sintonía con el mundo en caos y con sus impredecibilidades, se desarrolla, sostenida quizás por las ciencias humanas y sociales, pero deslizada hacia una visión de la lírica y del universo imaginario del mundo. Califico este pensamiento como “archipelágico”, un pensamiento asistemático, inductivo, en exploración de la impredecibilidad del mundo en caos y aviniendo escritura con oralidad y oralidad con escritura. Los continentes, me parece, se tornan archipiélagos, al menos, vistos desde fuera. Las Américas tienden a configurarse como un archipiélago, se agrupan en regiones, superponiéndose a las fronteras nacionales. A mi juicio, debemos devolver al término región la dignidad que le es propia. Europa tiende a la configuración archipelágica. Las re-

giones lingüísticas, las regiones culturales, por sobre los límites nacionales, son islas, pero islas abiertas, factor que representa su principal condición de supervivencia. El pensamiento sistemático, el pensamiento continental, el antiguo pensamiento ideológico de prefiguración del mundo consideraba a las lenguas no vehiculares –a las que desde ahora llamaremos regionales, siempre que demos al vocablo región un sentido nuevo, amplificado– como lenguas de clausura, replegadas sobre sí mismas, idóneas para la folclorización y el particularismo inoperantes. Este estado de cosas genera inmediatamente obligaciones, siendo la conclusión que todas las lenguas han de entenderse, a través del espacio, en los tres sentidos del término entenderse, a saber: deben escucharse, deben comprenderse y deben avenirse. Prestar oídos a otra, a otras lenguas, comporta ampliar su propia dimensión espiritual, esto es, ponerla en relación. Comprender otra, otras lenguas, significa aceptar que la verdad ajena se añade a la nuestra. Y avenirse con las demás, supone admitir incorporar a las estrategias singulares desplegadas en favor de cada lengua regional o nacional otras estrategias globales que serían el resultado de un debate común. En la actual situación del mundo, me parece, la misión del poeta, del escritor y del intelectual consiste en reflexionar y en formular propuestas sobre la base del cúmulo de coordenadas, relaciones, vínculos que suscita la cuestión lingüística.

Para acabar, desearía enunciar algunas consideraciones sobre lo que a mi juicio está llamada a ser una de las artes más decisivas del futuro, el arte de la traducción. Toda traducción, en su origen, sugiere, por la traslación que hará de una lengua a otra, el estatuto soberano de

todas las lenguas del mundo. Y la traducción, por esta misma razón, es la señal y la prueba con la que contamos para hacernos una idea, en nuestro universo imaginario, de la totalidad de lenguas. De igual modo que el escritor, desde ahora, materializa esta totalidad mediante la práctica de *su* lengua de expresión, el traductor la manifiesta por la traslación de *una* lengua a otra, confrontado a la unicidad de cada una de esas lenguas. Pero, al igual que en este mundo en caos no habrá salvación para ninguna lengua, si no se salvan las demás, el traductor no sabrá establecer relaciones entre dos sistemas de unicidad, entre dos lenguas más que en presencia de todas las demás, plenas de vigor en su universo imaginario, aun cuando él no conozca ninguna; lo cual equivale a decir que el traductor inventa el lenguaje que necesitamos para pasar de una lengua a otra, como el poeta inventa un lenguaje en su propia lengua. Una lengua de tránsito necesaria, un lenguaje común a ambas, pero de algún modo imprevisible respecto de cada una de ellas. El lenguaje del traductor actúa como la criollización y como la Relación en el mundo, generando imprevisibilidad. Entendida como arte del universo imaginario, la traducción es una auténtica operación de criollización y será en adelante una práctica inédita y libérrima de un valioso mestizaje cultural. Arte de cruces de mestizajes que aspiran al mundo todo, arte vertiginoso y de itinerancia redentora, la traducción se inscribe de este modo y cada vez más en la multiplicidad de nuestro mundo. La traducción es, pues, una de las modalidades más relevantes de este nuevo pensamiento archipelágico. Arte de la fuga de una a otra lengua, sin que la primera se anule y la segunda renuncie a manifestarse. Y arte de la fuga también

porque cada traducción, actualmente, se agrega a la urdimbre de todas las traducciones posibles de cualquier lengua en cualquier lengua.

Si bien es cierto que con toda lengua que desaparece, muere una parte de la imaginación humana, con cualquier traducción se enriquece, de modo a un tiempo errabundo y fijo, esa misma imaginación. La traducción es fuga, siempre que consista en una generosa renuncia. Tal vez, lo que hay que aprehender en el acto de traducir, es la belleza de esa renuncia. Es verdad que el poema, al ser traducido de una lengua a otra, va despojándose de parte de su ritmo, de sus asonancias, del azar que es, a un tiempo, la contingencia y la permanencia de la escritura. Pero es preciso allanarse, transigir con esa renuncia, pues esa renuncia es, en el mundo total, la parte de sí propio que cualquier poética ha de transferir a las restantes. Esa renuncia, cuando está sobradamente sostenida en razones y creaciones, cuando aflora ese lenguaje divisorio sobre el que me he extendido, es el pensamiento mismo de la levedad, el pensamiento archipelágico en virtud del cual recomponemos los paisajes del mundo, pensamiento que, a diferencia de los pensamientos sistemáticos, nos indica lo incierto, lo peligroso, pero también la intuición poética hacia la que desde ya mismo nos dirigimos. La traducción, arte de la levedad y del roce, es una práctica del indicio. Contrariamente a la limitación absoluta del ser, el arte de la traducción contribuye a agregar la respectiva extensión de todos los seres y de todas las existencias del mundo. Esta lengua a base de indicios nos indica la imprevisibilidad de nuestra, de aquí en adelante, común condición.

PREGUNTAS

Pierre Nepveu. – Desearía formularle una pregunta sobre esta presencia de las demás lenguas. Usted ha dicho: “Escribo en presencia de todas las lenguas del mundo, aunque no las conozca.” ¿Cómo definiría esta presencia, cuál es su naturaleza, cómo se manifiesta, qué modalidades adopta?

Édouard Glissant. – De todas formas, menos, claro está, lingüísticamente. Lo que quiero decir es que en las tradiciones literarias del mundo, independientemente de que sean orales o escritas, la función del poeta ha sido siempre, más o menos ostensiblemente, la de afirmar, por una parte, la unicidad excluyente de la comunidad o de lo que puede ser considerado como la comunidad en relación con cualquier otra comunidad posible; y, por otra, el hecho incontestable de que todas las literaturas del mundo descansan en la convicción de que la lengua de la comunidad es una lengua elegida. En Occidente y, particularmente, en Europa, la función de la literatura es percibida, de modo inconsciente, como una función que deriva de los dictados de un dios. Démosle el nombre de inspiración o cualquier otro que se nos ocurra, pero existe el sobrentendido de que la palabra, la lengua, ha sido dictada por un dios, el dios comunitario, que la lengua es transcendente y que su escritura también lo es. En nombre de esa transcendencia se ha despreciado, dominado, sojuzgado y sumido en las tinieblas a todas las literaturas orales y llegado al convencimiento de que, al compararlas con las culturas escritas, toda cultura oral es inferior. La escritura es la impronta de la unicidad y de lo divino. En ese contexto, el escritor, hasta el siglo XIX, escribe de forma monolingüe. Repárese en que Vol-

taire consideraba que Shakespeare era un “salvaje”, repárese en que personas tan inteligentes como los escritores ingleses coetáneos de Racine afirmaban que este era una damisela, porque resultaba imposible imaginarse a Shakespeare como parte de la lírica francesa y porque Racine era inconcebible para un inglés; los escritores afirmaban la senda monolingüe. Hoy los problemas son otros. Uno, es el del arraigo de las distintas comunidades, porque todas ellas están de algún modo dominadas por doquier por la colonización, pero también acusan la Relación, cosa que resulta visible en todas las esferas: política, económica, etc. Cuando una mariposa mueve sus alas en la Bolsa de Tokio, se producen cataclismos “ecológicos” en la Bolsa de Londres o en la de París. Se aprecian relaciones, pero se echa de menos la Relación, en lo que se refiere a la expresión cultural de las distintas comunidades. Sin embargo, la Relación está ahí, latente. Me agrada o no, la admita o no —es tan aceptada por unos como rehusada por otros—, estoy condicionado por un determinado número de relaciones que se dan en el mundo. Cada vez que he tenido ocasión de ir a California, me ha asaltado el miedo a los terremotos. Sin embargo, también se producen terremotos en mi país, no causándome estos mayor temor. Pero cuando me encuentro en California, tengo miedo de los seísmos, porque los he visto en televisión, cosa que nunca vi en mi país. Así, los temblores de mi país no me causan miedo. Cuando me encuentro en la Martinica, no pienso jamás en terremotos. Y cuando finalmente se produce uno, no pierdo la cabeza, trato de alcanzar un lugar descubierto y no permanecer bajo techado; sé más o menos cómo hay que comportarse. Tanto como sabemos vérnoslas, toda una

santa noche, si fuera preciso, con un huracán, actuando como se espera. Pero cuando estoy en California, en un hotel, y siento el “estruendo” del terremoto, pierdo la calma, porque se da en mí el problema de la relación, en mi sensibilidad, en mi cultura. No se trata de una relación política, económica o bélica, pero sucede algo, que me impregna, quiéralo o no. Lo mismo que si escribo un texto en California, sería muy diferente del texto que redactaría en la Martinica. Durante el terremoto, estaría en suspenso. Y habría otra connotación; yo no escribo según la pauta del monolingüismo. Escribo a partir de ese nudo de relaciones y vuelvo a reiterar que no es cuestión de conocer o practicar tales o cuales idiomas. Mi lengua preferida, cuando se trata de hablar, es la italiana, pues no me asalta el temor de cometer errores. Me trae sin cuidado cometer errores en italiano; el placer de hablar italiano supera con creces al miedo a equivocarme; los errores me dan igual. Pero cuando hablo en inglés, me digo a mí mismo ¡tate!, ¡tate!, puedo quizás deslizar un error. Hay algo que de pronto me paraliza, y ese algo es la cuestión de la Relación (junto quizás con el cúmulo de prevenciones que me atenazan), que no tiene nada que ver con el hecho de hablar o no hablar, de conocer el idioma o no conocerlo, de verme constreñido a hablarlo o no, sino con el estado presente del mundo, con la situación actual de la relación cultural, así como de las relaciones de sensibilidad, estéticas (y lingüísticas) en el mundo actual. Atendiendo a todo esto, digo que escribo en presencia de todas las lenguas del orbe. En Estrasburgo, en una ocasión, durante una de las sesiones del Parlamento Internacional de escritores, se procedió a un recital de poesía, que resultó espléndido, y en el mismo

me tocó leer la traducción francesa de algunas composiciones de Beidao, un poeta chino, quien leyó el texto en ese idioma, y Adonis tradujo uno de mis textos al árabe, leyéndolos después; yo recité alguna de mis composiciones de *Indes* [Indias] o de *Sol noir* [Suelo negro], no lo recuerdo bien, en francés. Y Adonis recitó sus textos en árabe y alguien su correspondiente traducción en francés. Hubo también un poeta en lengua francesa, André Velter, y un poeta de expresión hebraica, Nathan Zach, que intercambiaron sus escritos y sus traducciones con otros más. Fue en una iglesia, y aún no lo creo. Reinaba un gran silencio y había como un halo; todo el mundo sentía la presencia de los demás. Naturalmente, la traducción hacía de catalizador. Pero escuchábamos las palabras y comprendíamos sin entender. Magnificaba la velada algo inédito en el teatro del mundo, algo que no podemos dejar de lado cuando meditemos sobre la poética actual.

P. - ¿Se ha referido a la criollización y también al barroco? Ignoro si esas dos nociones coexisten en Usted o existe entre ellas una línea divisoria. Por mi parte, considero que hay una singularidad en la criollización, que respondería, en primer término, a la naturaleza de las distintas culturas que se reencontran; en segundo término, obedece también al contexto físico y, por último, al grado de intensidad del mestizaje en cuestión. Quiero decir que para la poética antillana, por ejemplo, está el hecho de la violencia de la colonización que determina que esta poética tenga su propia singularidad. Pero la violencia, bajo mil formas, se da en todas partes, y sin embargo en mi opinión la violencia que ha dado como resultas este mestizaje en suelo antillano confiere unos rasgos particulares a la poética antillana. ¿Cree que estoy en un error?

É. G. – Ambas aseveraciones son ciertas. El nexo no lo sea quizás tanto. La criollización es siempre una manifestación de lo barroco, porque lo barroco es la contraposición de lo, digamos, clásico. ¿Qué es el clasicismo, en cualquier literatura, en cualquier cultura? El clasicismo surge en el momento en que esta cultura, esta literatura eleva su valores particulares a valores universales. El barroco es el anticlasicismo; el pensamiento barroco niega los valores universales y sostiene que todo valor es un valor particular que debe entrar en relación con otro valor de esa misma índole y que, por ende, no existe la posibilidad de que un valor particular cualquiera pueda legítimamente considerarse, presentarse o imponerse como un valor universal. Puede imponerse como valor universal por la fuerza, pero no puede imponerse legítimamente como tal. Esta es la enseñanza del pensamiento barroco, y así entendido, cualquier modalidad de criollización es una forma del barroco llevado a la práctica, en acto. Además, el barroco, que en su origen fue una reacción a la Contrarreforma en Europa, ha cobrado carta de naturaleza en todo el mundo. Cuando el barroco franqueó los océanos y llegó a América Latina, los ángeles y las vírgenes se tiñeron de negro, Jesucristo aparecía como un indio, hechos que quebraron el proceso de legitimación. El barroco adquirió carta de naturaleza. La criollización es siempre barroca. Ahora mismo, la criollización puede realizarse adoptando modos violentos o no. Ignoro si la criollización otorga un plus a la violencia. No lo creo. La criollización comprende la violencia, sí, pero siempre que entendemos el verbo comprender en su sentido más amplio, es decir, incorpora la violencia. La violencia del régimen de plantaciones no ha determi-

nado la criollización, antes al contrario. Y en ese punto estoy de acuerdo con Usted. ¿Eso otorga un privilegio? Que confiera una determinada nota característica, lo admito, pero que dicho rasgo constituya un privilegio, lo discuto. De donde se infiere que puede haber criollizaciones no violentas, es más, creo que pueden existir criollizaciones exentas de violencia. ¡Sin embargo, si busco ejemplos, fracaso!

P. – Desearía que volviese sobre su preferencia por el francés en lugar del criollo. Y dígame si sus obras han sido traducidas al criollo.

É. G. – Determinados poemas, sí, han sido traducidos por poetas criollos. Voy a responderle con una anécdota. Después de la anécdota, quizás haga algunas consideraciones. La anécdota consiste en que determinados poetas criollos contemporáneos, de Guadalupe, por ejemplo, me dicen que si yo, junto con otros, en mis obras, no hubiera sacudido, alterado, desmantelado el francés, tal vez ellos nunca se hubieran atrevido a escribir en criollo, porque se hubieran sentido atenazados por el temor de “profanar”, como se dice entre nosotros, la lengua francesa. Dicho en otras palabras, la criollización de la lengua francesa forma parte inseparable de la redención de la lengua criolla.

Mi opinión es que, ahora, tanto en la Martinica como en Guadalupe —no así quizás en Haití— constituimos una sociedad bilingüe; que el criollo tiene una presencia efectiva que comprende al 100 % de la población, lo mismo que el francés, que es hablado por un 95 % de la población. Esa es la causa de que el criollo sea a un tiempo tangente al francés (lo vimos en la anterior ocasión: un léxico de marineros bretones y normandos del siglo

XVII “injertado” con un sintaxis completamente extraña; probablemente una síntesis de sintaxis de la costa occidental del África negra), y que ese carácter tangencial del criollo respecto del francés constituye la originalidad de las culturas antillanas francófonas; es preciso que ocultemos el criollo con el francés o que desestabilicemos el francés desde la óptica criolla, para que podamos dominar ambos, para poder vernos libres del peligro de la lengua macarrónica. Hay igualmente que dar cuerpo a la originalidad del criollo en relación con el francés y a la originalidad del francés en relación con el criollo (la criollización no es en modo alguno un batiburrillo). Ese ha sido el propósito de mi labor literaria. Ahora, se plantea más como cuestión de generación; seguramente, si hoy tuviera veinte años empezaría a escribir en criollo. Pero una parte de la tarea literaria que he culminado consistía en poner en práctica esta poética de “no tangencia” del criollo y del francés.

P. – Retomo su alusión a la avenencia entre la escritura y la oralidad y empalmándola con lo que acaba de decir, le pregunto: ¿piensa que las obras de Confiant, Chamoiseau se inscriben en esta tendencia? Por ejemplo, Texaco, etc.

É. G. – Probablemente, pero no estoy seguro del todo. Requeriría una discusión muy larga. He leído *Éloges* [Elogios] de Saint-John Perse y he me dado cuenta de que se trata de un texto parcialmente criollo, pero en el cual lo criollo está velado. El poeta lo practica, pero lo disimula. Por ejemplo, a propósito de una visión del mar, dice: “Esos cayos, nuestras moradas”, etc. Un cayo es la emergencia de las rocas en la superficie del mar, o la espuma batida contra esas rocas. Los pescadores los frecuentan porque hay pescado en esas rocas, a poco menos

de un kilómetro de las playas... “Esos cayos, nuestras moradas”. Nadie se percata, pero “caye” en criollo de la Martinica significa “casa”. Nadie cae en la cuenta de que dice: “Esos cayos [casas], nuestras *moradas*...” y el texto continúa. ¡Vemos que propone una criollización y la enmascara! Se trata de una agregación, que puede tomarse o dejarse, a voluntad. Y de esta índole hay decenas de ejemplos en Saint-John Perse. Hay ejemplos de criollizaciones evidentes, por ejemplo, cuando dice “por mí, he apartado mis pies”, traducción literal de la expresión criolla “man tiré pyé moin”. Salta a la vista. Hay otros más, cuando dice por ejemplo: “Esas muchachas, allí [Ces filles, là]...” y prosigue. “Tafitala”² en criollo y el “là” francés está puesto como una criollización del texto pero enmascarada. En Camoiseau y en Confiant, la criollización es pública y notoria. Opera de distinto modo, se hace gala de ella y se expresa a través de un mecanismo ostensible y con una intención manifiesta. Personalmente, me inclino por la poética de Saint-John Perse, de veladura de la criollización, en lugar de la proclamación de la criollización del “texto”. Pero el radio de acción de la criollización es infinito y estos escritores de los que habla son fecundamente imprevisibles y no hemos hecho nada más que comenzar a ponderar en todo lo que valen los méritos de tales ejercicios.

P. N. – Afirma que todo es “Relación” y que hay un desequilibrio lingüístico que se vive con suma dificultad ente el criollo y el francés, el francés y el inglés, etc., y ha citado a Sha-

² Hay cierta simpatía fonética entre la frase francesa *Ces filles, là* y la criolla *Tafitala*. De ahí, el ejemplo de criollización que registra Glissant. *N. del T.*

kespeare. Me pregunto si en su descripción de esta creación artística que se produce en el plano lingüístico, no se podrían agregar nombres de autores de tipo popular. Artistas de “rap”, sin ir más lejos. ¿No son acaso fenómenos muy próximos a la criollización, por la generación de condiciones de supervivencia, de antropología lingüística? La lengua ha muerto pero... te amo, te devoro y te entiendo.

É. G. – Sí, excepto que en el lenguaje del rap, como en el lenguaje de la *dub poetry* jamaicana, de Michael Smith o de Linton Kwesi Jonson, como en otras formas de lenguaje surgidos en microclimas culturales y lingüísticos del tipo de Miami, hay una deformación voluntaria y virulenta de una lengua en el seno de otra. Michael Smith o Linton Kwesi Johnson o Edward Kamau Braithwaite (el poeta jamaicano) practican –Michael Smith me ha remitido poemas espléndidos– en esta lengua que es... ¿cómo llamarla? Antes la denominaba “pidgin”, pero he desechado rápidamente tal término, porque cuando una vez lo adelanté en un coloquio en Jamaica, mis amigos jamaicanos protestaron vivamente, replicándome que no era procedente, que no se podía calificar como pidgin. Y, en efecto, no se trata de un pidgin, pero no es menos cierto que es una deformación virulenta, cultural, militante, deliberada en el seno de una lengua y una impugnación de la unidad normativa de dicha lengua, practicada por un grupo humano conocido, del cual se sabe cuándo comenzó a practicarla y acaso también cuándo pondrá término a la misma. Mientras que la criollización, lo reitero una vez más, opera cuando existen dos o más áreas lingüísticas heterogéneas que entran en contacto con un resultado imprevisible. Nadie sabe que practica la criollización, no solo del “texto”, sino de la

lengua globalmente considerada, se ignora cuándo ha surgido el criollo, ni de quién ni cómo. La fecha de nacimiento del rap o de la *dub poetry* es pública y notoria, y se sabe quiénes son sus inspiradores y su desarrollo. Dicho de otro modo, me pregunto si respecto de los fenómenos destructivos (en el buen sentido del término) que se producen en el rap, en la *dub poetry* o en otras formas expresivas de esta índole, no se podría establecer una relación con el “joual [habla popular de los canadienses francófonos]”, tal como es usado (agresiva, cultural, políticamente) en Quebec. Sea lo que fuere, rap, *dub poetry* o joual, es el mismo fenómeno de impugnación de la unicidad el que se está llevando a término. Por medio de tales prácticas, se reencuentren al fin las duplicaciones (las felices duplicaciones) de las lenguas criollas.

Gaston Miron. — No solo el poeta puede salvar una lengua. ¿Qué se puede hacer en términos prácticos? He leído no hace mucho en Le Devoir que en el mundo se hablan cerca de doce mil lenguas, pero que de aquí a treinta o cincuenta años no quedarán más que seis mil; la mitad van a desaparecer, no hay duda. ¿Qué hacer? Se trata de un empobrecimiento de la imaginación colectiva pavoroso.

É. G. — Entiendo que hay dos órdenes de cuestiones. Por una parte, está la cuestión de lo que podríamos llamar las luchas cotidianas, o sea, el hecho de que cuando habitamos un determinado lugar es completamente necesario adaptar la vida diaria a las condiciones de ese sitio. Y si la vida cotidiana pasa por luchar contra esto o aquello, si la vida diaria de un habitante de Quebec pasa por luchar por la preservación de su lengua propia, y si la vida de un habitante de la Martinica pasa por la permanencia del criollo, entonces esto se puede canalizar a

través de todo tipo de empresas culturales, políticas, de militancia, etc. Pero considero también que esas luchas culturales o políticas que todos hemos sostenido y que continuaremos sosteniendo, se inscriben en un contexto mundial de tal índole que hace necesario, sin dejar de sostener esa clase de lucha, cambiar la derrota poética, contribuir a cambiar la mentalidad de las distintas familias humanas, dejar de lado convicciones del tipo “si tú no eres como yo, entonces eres mi enemigo, y me está permitido luchar contra ti”; creo que una de la tareas del poeta, y no solo suya, sino de todo artista, es la de favorecer la alteración de ese orden de cosas. No volver grupas únicamente sobre el humanismo, la bondad, la tolerancia, elusivos a más no poder, sino lanzarse de lleno en los cambios decisivos que comporta la pluralidad aceptada tal como es. Esto llevará su tiempo, pero en la relación mundial actual, una de las tareas más ostensibles de la literatura, de la poesía, del arte es la de contribuir progresivamente a hacer que las distintas familias humanas “inconscientemente” admitan que el otro no es el enemigo, que la diferencia no me disminuye, que si su contacto me cambia, eso no significa que me diluya en él, etc. Es una modalidad de lucha distinta de las cotidianas y me parece que para determinado tipo de luchas, el artista es el mejor pertrechado; así lo creo. Porque el artista es quien acerca el universo imaginario al mundo, y que cuando las ideologías de este, sus visiones, sus prefiguraciones, los castillos en el aire que erige se vienen abajo, es necesario volver a levantar ese universo imaginario. No se trata ya de soñar el mundo, sino de poner los pies en la tierra.

Cultura e identidad

He de retomar propuestas que formulé en mi primera exposición. Y, especialmente, lo que ya conocemos respecto de la cuestión identitaria. Al examinar el asunto, arrancaba de la distinción instituida por Deleuze y Guattari entre la noción de raíz única y la noción de rizoma. En uno de los capítulos de *Mille Plateaux* [Mil Mesetas] (publicado originariamente en volumen separado bajo el título de *Rhizomes* [Rizomas]), Deleuze y Guattari, resaltan esta diferencia. La establecen desde el punto de vista de la mecánica del pensamiento, distinguiendo entre pensamiento de la raíz y pensamiento del rizoma. La raíz única es aquella que causa la muerte de todo lo que la rodea, mientras que el rizoma es aquella raíz que se extiende en busca de otras raíces. He aplicado esta imagen al principio de identidad, y lo he llevado a cabo en función de una “categorización de las distintas culturas”, obra mía, de una división que distingue entre cul-

turas *atávicas* y culturas *compuestas*. Me parece que me he referido a ellas en la última y en la penúltima de mis intervenciones. La noción de identidad de raíz única, que no siempre es una noción letal y que ha producido obras espléndidas en la historia de la humanidad, está ligada con la sustancia misma de lo que he dado en llamar culturas atávicas. Y he tenido la oportunidad de explicar que, en mi concepción, la cultura atávica es aquella que parte de los principios de Génesis y de linaje, con objeto de buscar una legitimidad sobre una tierra que desde ese momento se convierte en territorio. Estableceré la ecuación “tierra elegida = territorio”. Son de sobra conocidos los estragos étnicos de esta concepción, tan soberbia como letal. He ligado el principio de una identidad rizomática con la existencia de culturas compuestas, vale decir, de culturas en las que se practica una criollización. Pero en esas culturas, con harta frecuencia, advertimos una oposición entre el atavismo y la composición. Yo mismo he examinado esa cuestión a propósito de la formación y del poblamiento de las Américas. Si tomamos como ejemplo un país como México, nos damos cuenta inmediatamente de que late ahí una cultura atávica, la propia de los amerindios de México –la cultura de Chiapas–, pero también una cultura compuesta, la de la cultura general del México actual. Y no son precisamente ejemplo de concordia.

Cabe plantearse la cuestión de determinar si hay oposición entre las culturas atávicas amerindias, en el Canadá y en Quebec, y una formación social que, sin estar criollizada o ser compuesta, no se diferencia menos de las culturas atávicas. Y cada vez más la cuestión de la oposición se plantea, en países jóvenes o en fase de crio-

llización, entre vestigios y remanentes de cultura atávica y este nuevo proceso de criollización. En general, en el Caribe, el problema apenas se plantea, principalmente porque los amerindios han sido exterminados, a excepción de un diminuto grupo que se encuentra en una reserva en la isla de Dominica. El remanente atávico del Caribe se encarna en una especie de vestigio inconsciente. Se diría que en nosotros, criollos caribeños, perdura una suerte de vestigio inconsciente de esta existencia amerindia. Pero, en todo caso, no existe conflicto étnico, ya que la realidad misma del atavismo amerindio ha desaparecido. En uno de mis libros, *Le Discours Antillais* [*Discurso Antillano*], examino el caso de un muchacho aquejado por un trastorno mental y tratado a ciegas en París, quien tenía la obsesión de que descendía de un cacique caribe, de un poderoso cacique caribe. Y me acuerdo que hace cuarenta o cincuenta años, los antillanos que residían en Francia se hacían pasar de mil amores por descendientes de caribeños, para eludir así su parte africana, de la cual, a no dudar, se avergonzaban, bajo la presión cultural del colonizador. Sea lo que fuere, se advierte que, en la actualidad, en los países de cultura atávica, la oposición étnica conduce con harta frecuencia a las matanzas y al genocidio. Y nos damos cuenta también de que en las Américas las culturas atávicas amerindias han sido generalmente desestabilizadas por la eclosión de nuevos países, esto es, por la criollización. Ignoro si el caso de Quebec o del Canadá es comparable al caso de México, del Perú o de Colombia. El Caribe ofrece también el ejemplo de poblaciones de cultura atávica, *producto de la deportación*; me refiero a los hindúes, contratados como trabajadores voluntarios. Culturalmente,

han resistido, pero se han adaptado también al nuevo país. Criollos e hindúes. El problema que se plantea es saber cómo cambiar el universo imaginario, la mentalidad y el intelecto de las distintas familias humanas contemporáneas, de tal modo que en el seno de esas culturas atávicas los conflictos étnicos dejen de mostrarse como absolutos y los conflictos étnicos y nacionalistas dejen de mostrarse como una fatalidad ineluctable.

Entre los mitos que han señalado el camino hacia la conciencia de la Historia, en mayúscula, y aquí vuelvo al principio mismo de las culturas atávicas (Génesis y linaje), hay que distinguir los mitos fundacionales de los mitos elucidadores, de explicaciones soterradas, determinantes de relación y tal vez del hundimiento de los diferentes elementos de la estructura social, en una cultura dada. La función esencial de los mitos fundacionales es la de consagrar la presencia de una comunidad en un territorio, vinculando por filiación legítima esta presencia, este presente con una Génesis, con un acto de creación del mundo. El mito fundacional ofrece seguridades acerca de la continuidad sin quiebra de esta filiación y autoriza desde ese momento a la comunidad de la que se trate a considerar esta tierra convertida en territorio como absolutamente privativa. Por legitimidad ampliada —ya lo hemos observado— sucede que, pasando del mito a la conciencia histórica, la comunidad considera entonces que le es concedido el territorio en virtud de un derecho de acrecimiento de los límites de este territorio. He ahí uno de los fundamentos de la expansión colonial que ha aparecido siempre estrechamente ligada a la idea de universalidad, esto es, a la legitimación generalizada de un absoluto que había sido fundado, en un primer tér-

mino, sobre una particular elección, en una particular elección. Se entiende entonces cuán importante es que el mito fundador hunda sus raíces en una Génesis, de doble impulso: el linaje y la legitimidad, que garantizan la fuerza y suponen su fin: la legitimación universal de la presencia de la comunidad. ¿No es acaso ese el modelo sobre el que opera lo que llamamos Historia, sea cual sea, por lo demás, la filosofía en que se fundamente?

La Historia es, pues, producto del mito fundacional. En el trecho que llega hasta ella, el mito fundacional irá acompañado, y luego sepultado, y luego reemplazado, por los mitos de elucidación, de explicación o de precipitación de las condiciones sociales y de las condiciones ambientales de una comunidad, seguidamente por los relatos y las historias que prefiguran la Historia y, finalmente, por las novelas, poemas y ensayos que enuncian, cantan o piensan. Los mitos fundacionales surgen por doquier; en el interior de las culturas que denomino atávicas, la noción de identidad gira en torno al linaje y a la legitimidad; es, en lo más hondo, la raíz única que excluye al otro como partícipe. De esto se puede colegir una concepción (verbigracia, la de la oralidad como prefiguración del enfoque ontológico) que hallará naturalmente su fin en esta realización del absoluto en que terminarán convirtiéndose la escritura, las distintas escrituras. ¿Qué es la conciencia histórica sino el sentimiento generalizado de una misión que ha de ser cumplida, de una legitimidad que ha de ser resguardada, de un linaje que tiene que continuarse, de un territorio que ha de ser ampliado? En cuanto a las sociedades huérfanas de mitos fundacionales, salvo en virtud de préstamo —y deseo referirme a las sociedades compuestas, a

las sociedades criollas—, la noción de identidad se verifica en torno a la urdimbre de la Relación, que tiene al otro como inferior. Estas culturas comienzan directamente por el cuento que, paradójicamente, es ya una práctica de elusión. El cuento elude la inclinación a aferrarse a una Génesis, a la inflexibilidad del linaje, a la sospecha sobre las legitimidades fundacionales. Y cuando la oralidad del cuento se vea continuada por la fijación de la escritura, como sucede en los escritores caribeños y latinoamericanos, la misma perseverará en esta elusión, dando pie a una configuración distinta de la escritura, de la que el absoluto ontológico será expulsado. ¿Qué será, pues, la conciencia histórica, sino la pulsión caótica hacia esas conjunciones de todas las historias, ninguna de las cuales —y esa es una de las cualidades eminentes del caos— puede prevalecerse de una legitimidad absoluta? Tanto las culturas atávicas como las compuestas se enfrentan a una misma situación, resulta inútil consignar unas o ponderar otras, cuando no se percibe el ruido de fondo de sus alcances. En la actualidad, tenemos que conciliar la escritura del mito y la escritura del cuento, el recuerdo de la Génesis y la presencia de la Relación y esa es una tarea ímproba, pero ¿qué puede haber más hermoso?

Desearía poner un ejemplo concreto: el de los romas, romanís o romaníes, es decir, el de los gitanos. Los romas, o para que todos nos entendamos, los gitanos organizan en Sarajevo una conferencia de paz, en dos o tres meses. Si me refiero a esto es porque en los textos que he recibido, hay una especie de elevación de principio que viene pintiparada para ilustrar el punto de vista que acabo de exponer tan sucintamente. Desearía leerles al-

gunos fragmentos de estas declaraciones de los gitanos europeos, algunos pasajes brevísimos, pero harto significativos. Escriben al alcalde de Sarajevo: “En este milésimo día de sitio, le reafirmamos nuestra solidaridad y esperanza. Porque creemos en un Sarajevo libre y pluriétnico, le pedimos se sirva albergar el Congreso por la Paz que promueve la Unión Romaní Internacional. Antes de la guerra, los romaníes de Sarajevo disfrutaban de derechos de los que en otras partes carecen, tales como el de usar su propia lengua, el acceso a la radio y la televisión.” En otro fragmento se definen, definen a los romaníes, de este modo: “como todos aquellos que combaten por una democracia pluriétnica”. En otro pasaje afirman: “En esta como en todas las guerras, los romaníes resultan invisibles, sin embargo, en la antigua Yugoslavia, llegan al millón de personas. ¿Qué ha sido de los romaínes yugoslavos? ¿Por otra parte, en medio de los bombardeos de Sarajevo, qué ayuda internacional reciben? ¿De qué se alimentan en este período de hambruna generalizada y de inflación galopante en esos países en guerra?, ¿quién se ha molestado en enviar una caravana humanitaria a los romas de Bosnia? ¿Bajo las ráfagas de obús, qué pasillo cultural se ha practicado con el fin de darles unos días de respiro en el oeste? ¿Y qué será de ellos en la conferencia de pacificación de la antigua Yugoslavia? ¿Serán privados de su ciudadanía, como el 25 % de los romas de Macedonia lo están siendo hoy? ¿En su ausencia, continuarán siendo sus casas arrasadas por las máquinas municipales como sucedió el 15 de julio de 1994, en la villa de Zregnanina (Voevodina)? Recordamos que las viviendas de los romas de Bakou, localidad situada a 23 kilómetros de Bucarest, fueron incendiadas

y destruidas en la madrugada del 7 al 8 de enero de 1995, festividad ortodoxa, colofón de los enfrentamientos que con anterioridad habían mantenido vecinos rumanos y romaníes residentes. El conflicto de Bakou es uno más en una larga serie que supera los treinta incidentes similares ocurridos en Rumanía desde enero de 1990. En muchos de los sucesos de este tipo, la muchedumbre soliviantada se encamina, a golpe de silbato, a las viviendas de las familias romaníes. Estos sucesos no son sino la reproducción, en esta época, de los progroms, fenómenos que antaño fueron tan habituales en Europa central y oriental. Son índice de la situación general en la que viven los romaníes, que ven agolparse sobre su cabeza todas las discriminaciones, amén de “todas las impurezas étnicas”. Si la Unión Romaní convoca este congreso, no es tanto por reeditar la histórica separación entre romaníes y no romaníes, como porque solo la paz concederá a todos una ciudadanía pluricultural en la diversidad de culturas y en la equiparación de derechos. El congreso de la paz sembrará las semillas de esta ciudadanía pluricultural futura, a imagen y semejanza de la cultura romaní tolerante, mestiza, a un tiempo abierta al mundo y celosa de su singularidad. Utopía a la que quedan invitados por los romaníes”. Subrayo “mestiza”, “abierta al mundo” y “a un tiempo celosa de su singularidad”. Voy a leer precisamente el último fragmento de este llamamiento: “Con objeto de que el congreso no se reduzca a un congreso de romas, ni siquiera a un congreso de yugoslavos, se hace necesario articular la pluriétnicidad y el porvenir de una política posible a la que los romas les convocan. Coexistencia no territorial más allá de los caducos espacios de una Europa en pleno cambio, el Con-

greso es un congreso deliberadamente político en el que se afirma la civilización contra la barbarie, una civilización cuyos rasgos los romas recuerdan al mundo: dinamismo, arte, vida, tolerancia, hospitalidad, acogida, mestizaje, criollización, que no atentan contra la singularidad y la identidad. Lo romas son una cultura singular en el mundo, diferente de todas las demás, pero que sin embargo comparte con sus huéspedes un gran número de aspectos culturales: religión, lengua, costumbres, destino particular.”

He leído estos pasajes porque, a lo largo de mi primera exposición, se había planteado la cuestión de la pertinencia del término “criollización”, al tratar del mundo todo. Y encuentro de nuevo ese término en el texto de ese llamamiento solemne hecho por los romas de Europa central —apelación que dirigen al mundo— y hallo la idea del mestizaje, la idea de la identidad rizomatosa y de la apertura al mundo, pero también la idea de que todo eso no entra en contradicción con la singularidad y la identidad. Me alegra, por un lado, resaltar esta apelación de los romas y, por otro, poder mostrar que se trata de un ejemplo tangible de la necesidad, indudable, de mantener las luchas políticas y sociales allá donde nos encontremos, como la de abrir la imaginación de cada uno a la diferencia, al hecho de que la situación de los pueblos del mundo cambiará a condición solo de que cambiemos esta imaginación, a condición de que cambiemos la idea de que la identidad ha de tener una raíz única, fija e intransigente.

Experimentar el mundo total desde el lugar de origen consiste en establecer una relación y no consagrarse a la exclusión. Entiendo que la literatura, a propósito de esta

cuestión de la identidad, entra en un período en el que predominará la épica, una épica nueva y contemporánea. Todas las culturas atávicas, ya lo hemos observado, han tenido un principio literario épico. Hemos hecho referencia a los libros mayores fundacionales de la humanidad. Del Antiguo Testamento a la *Ilíada*, del *Libro de los Muertos* egipcio a *Bhagavad-Gîtâ* hindú, etc., de las Sagas islandesas al *Cantar de Roldán*, de la *Eneida* al *Popol Vuh* o al *Chilam Balam* de los amerindios, al *Kalévala* de los finlandeses, los grandes libros fundacionales de la humanidad dan seguridades a la comunidad sobre su propio destino y propenden, consecuentemente, no tanto por sí mismos como por el uso que se hace de ellos, a excluir al otro de esa comunidad. Y he dicho “no tanto por sí mismos”, porque estos grandes libros fundacionales de las distintas comunidades, que las arraigan, son de hecho libros errabundos. Si se examina el Antiguo Testamento, la *Ilíada*, las sagas, la *Eneida*, se aprecia inmediatamente que se trata de libros “acabados” porque “junto con” su inclinación al arraigo, proponen, acto seguido, una inclinación a la peregrinación. Y me parece que una nueva literatura épica, propia de nuestro tiempo, empezará a insinuarse desde el mismo momento en que el mundo todo sea concebido como una comunidad nueva. Pero entonces, esta épica literaria contemporánea, solo podrá vernirnos dada, contrariamente a los grandes libros fundacionales de las distintas humanidades atávicas, mediante una palabra multilingüe, “en la misma” lengua que servirá para su realización. Esta literatura épica excluirá asimismo la necesidad de un chivo expiatorio, presente en los libros fundacionales de la humanidad atávica. La víctima y la expiación dan pábulo a la exclusión de lo

que no va unido a ellas, o a “universalizar” de modo abusivo. La nueva literatura épica entrará en relación y no servirá para la exclusión.

En fin, esta literatura épica puede que torne innecesaria la noción de esencia, para asombrarse con el universo imaginario de los seres, de todas las posibles existencias del mundo. La cuestión de la esencia no se plantea más en esa soledad utilitaria a la que se ha reducido el pensamiento de lo universal. La diversidad ha cortado el paso a lo universal, traspasándolo. Lo que significa que el ser deja de considerarse a sí mismo como legítimo, deslegitimación que es consecuencia de los ataques que recibe de las diversidades presentes en el mundo. Los hechos son otros: quien dicta la “norma” no es ya el antiguo derecho universal, sino la suma de relaciones. Esto se aprecia perfectamente en el juego actual de la política internacional, en la que el derecho, una vez más, ha de ser definido y luego sostenido con gran dificultad y paulatinamente por la presión de la fuerza monolítica de las armas frente a la acción de las fuerzas subversivas que progresivamente va liberando la diversidad. La creación de estos derechos o de este derecho nuevo, es la muestra evidente de la caducidad del periclitado derecho universal, que no puede justificar su alcance “cuasi ontológico”. El nuevo derecho es únicamente institucional, armado, atento a la suma de relaciones, o lo que es lo mismo, no obra con astucia, ni se oculta ni se espiritualiza, lo contrario justamente de lo que ha practicado la opresión colonial. En cualquier caso, la cuestión de la esencia deja de plantearse, para pasar a dilucidar, aquí, bajo el espectáculo de las hegemónías, aunque cueste creerlo, la quiebra de lo universal

generalizador y preestablecido, el asombro de la existencia, de la existencia emergente, en busca de la permanencia del ser.

Todo esto tiene su base en lo que he denominado el pensamiento del indicio. El indicio presupone y significa no el pensamiento de la esencia, sino la divagación acerca de la existencia. La culminación de la historia se ve hoy obstaculizada por retornos sombríos, por amagos de repeticiones en cuya virtud los pueblos y las comunidades que han alumbrado la idea de Historia dan vueltas a sus incertidumbres. Tienen que vérselas no solo con el otro, con el diferente, sino, más difícil todavía, con las turbulencias de la extensión. Me permito recordar que la raíz única lleva en sí la propensión a la profundidad y que la raíz rizomatosa se inclina por la extensión. En los mapas terráqueos, los espacios en blanco están, en estos momentos, ocultos, lo que ha quebrado para siempre el carácter absoluto de la Historia, la cual, primeramente, consistía en proyecto y proyección. Desde ese instante, la Historia se desprende de su concepto, al mismo tiempo que repite los retornos de lo identitario, de lo nacional, de lo fundacional y de tantas otras parcialidades, hoy caducas. Contra esos caminos trillados, el indicio es el trémulo aliento de la novedad permanente. Lo que nos muestra no son tierras vírgenes, selvas ignotas, la pasión salvaje de los descubrimientos. A decir verdad, no aspira a completar la totalidad, sino a imaginar lo no dicho. La novedad permanente no es lo que nos falta por descubrir para completar la totalidad, ni tampoco lo que velan los espacios en blanco de los mapas, sino lo que todavía hay que debilitar para esparcir realmente la totalidad, esto es, para verla finalmente realizada.

El indicio es al camino como la rebelión a la conmi-
nación y el regocijo al garrote. No es un esbozo de tierra,
ni un balbuceo de selva, sino la inclinación orgánica hacia
otra forma de ser y de conocer; y es la forma que sigue
este conocimiento. No seguimos el indicio para desbro-
zar los caminos y hacerlos transitables, sino que se con-
sagra a su razón de ser de volar, de saltar por los aires
las seducciones de la norma. Los africanos transportados
a las Américas llevaron consigo, al otro lado de la Mar
Océana, el indicio de sus dioses, de sus costumbres, de
sus idiomas. Enfrentados al desorden implacable del co-
lono, tuvieron la habilidad, ligada a los sufrimientos que
los endurecieron, de tornar fecundos esos indicios, dando
lugar, antes que a síntesis, a productos cuya clave solo
tenían ellos. Las lenguas criollas son los indicios depo-
sitados en el frágil navío del Caribe y del Océano Índico.
Cuando en su huida los esclavos se internaban en los
bosques, los indicios que seguían no significaban ni aban-
dono ni desesperación, pero tampoco orgullo ni vanidad
de sí propio. Los altivos Longuoé, personajes de una de
mis novelas, *Le Quatrième Siècle* [*El Siglo Cuarto*], no ter-
minan con los tercos Béluse. La chanca piedra, humilde
planta perdida en la vegetación de mi país, crece tan bien
o mejor que el altivo “bastón del emperador” y este indi-
cio no pesaba sobre la tierra como un estigma irrepara-
ble. Se atropellan en nosotros los indicios de nuestras
confusas historias; y no para inmediatamente troquelar
un modelo de humanidad que opondríamos, muy defini-
damente, a otros tantos patrones que tratan de imponer-
nos. He aquí un troquel que no es ni fuga ni repetición,
sino el nuevo arte de la soltura del mundo.

El indicio no sigue la senda inacabada en la que se le hace caer, ni los caminos trillados que delimitan un territorio, un vasto dominio. Es una forma opaca de conocer la rama y la brisa, de ser transportado de sí mismo al otro, la arena del concreto desorden de la utopía, lo insondable, la oscuridad de la corriente de un río remansado. Los paisajes antillanos ordenan a los otros a distancia, y cada cuento traza sinuosamente su particular indicio, de afluentes a ríos, creando un vínculo; corren, quebradizas, y se obstinan estas ramificaciones de lenguajes, interpelándose. Elevaciones y honduras descenden hacia el relato, triturando lo inexplicado del mundo. Prestar atención a esta nueva realidad que se debate, mostrarse indulgente con sus insolencias y con sus gritos rebosantes de tierras y de espacios. Dan voz a lo improbable y al peligro que compartimos. El pensamiento del indicio anuncia una alianza ajena a los sistemas, rehúsa la posesión, se dirige a estos tiempos fracturados que las familias humanas del presente multiplican entre sí, mediante colisiones y maravillas.

Tal es el peregrinaje violento del poema.

Estas literaturas cuya aparición vislumbro, estas literaturas del mundo, solo tendrán existencia, me parece, si afirmamos en su umbral —en el lugar en el que estamos y desde el que podemos atisbar su aparición— lo que entiendo ha de ser y he dado en llamar, refiriéndome a los problemas de identidad, el derecho de cada cual a la opacidad.

Se diría que para el encuentro planetario de las distintas culturas, que experimentamos como un caos, ca-

recemos de referencias. Adondequiera que dirigimos nuestra mirada, presenciamos la catástrofe y la agonía. El mundo en caos nos produce zozobra. Pero esto es así, porque tratamos todavía de tomar la medida de un orden soberano, que desearía reconducir una vez más el mundo todo a una unidad reductora. Asístanos el vigor de imaginación y utópico para entender que este caos no es el caos apocalíptico del fin de los tiempos. El caos es hermoso cuando se entienden todos los elementos como igualmente imperativos. En el encuentro de culturas del mundo, debe asistirnos el vigor de imaginación necesario para concebir todas las culturas como factores que tienden, al mismo a tiempo, a la unidad y a la diversidad liberadoras. Por este motivo, reivindico para todos el derecho a la opacidad. No necesito “comprender” al otro, vale decir, reducirlo al modelo de mi propia transparencia, para vivir con ese otro o construir algo con él. El derecho a la opacidad consistiría hoy en el indicio más ostensible de la no barbarie. Y diría que las literaturas que se perfilan ante nuestra vista y a cuyo conocimiento previo podemos acceder, vendrán adornadas con las luces y las sombras de nuestro mundo total.

PREGUNTAS

Robert Melançon.— Me gustaría partir de una expresión que ha citado al leer los fragmentos de ese hermoso texto, de ese bello llamamiento de los romas para convocarle a Sarajevo, me refiero a “democracia pluriétnica”. Es precisamente ese término el que me anima a invitarle a que prolongue, esta tarde, un poco su discurso acerca de un ámbito, el político y el jurídico,

que decididamente no es el suyo. A mi juicio, la idea de ciudadanía en el mundo, la idea de ciudadanía en los términos que la formuló Locke, por ejemplo, tal como después se materializó parcialmente en la Revolución Francesa, a tenor de la cual no existe un derecho de sangre, sino más bien un derecho de pertenencia y de sumisión a un conjunto de leyes; pues bien, me parece que esa idea de ciudadanía se debilita por todas partes, minada por toda clase de reflejos identitarios. Asistimos a un ataque generalizado, incluso en la propia Francia, al derecho de suelo, que no es perfecto en sí mismo, en favor del derecho de sangre. ¿Podríamos pensar que a esta ciudadanía pluricultural abierta, a esta totalidad diseminada a las que ha hecho alusión, le corresponde un marco jurídico o político frágil, o, tomando un término caro al marxismo, pero en otro sentido, una decadencia del Estado? ¿Decadencia del Estado o decadencia de los Estados? Imaginar Estados débiles, renunciando voluntarias de soberanías de tipo estático... ¿No hay acaso otro medio de alcanzar esa totalidad diseminada en el plano jurídico o político (que reconozco no es el suyo)?

Édouard Glissant.- Desearía en primer lugar hacer una observación. Considero que para impugnar la expresión “derecho de sangre” no hay que echar mano de la expresión “derecho de suelo”; tal locución procede de la idea de territorio en el que una comunidad se constituye, con sus fronteras, y me parece que esa concepción es tan “funesta” como la idea de derecho de sangre. A mi entender, necesitaríamos, en el plano al que alude, hallar otra fórmula jurídica, de derecho común o civil, que sustituyera a la de “derecho de suelo”. Es, paradójicamente, tan restrictiva como la de “derecho de sangre”.

En segundo término, me parece que no se puede reflexionar, en el plano elegido por Usted, sobre la noción

de Estado sin tener noción de las vicisitudes por las que en las culturas del mundo ha pasado el Estado. Por ejemplo, en la historia de China y en la de la India, hay experiencias de Estado —no me refiero, claro está, al imperio chino tan sumamente monolítico— y relaciones de la sociedad civil con el Estado que todavía no hemos integrado. En mi opinión, cuando nos paramos a pensar en la relación de la sociedad civil con el Estado, lo hacemos siempre con arreglo al modelo de derecho civil, legislativo o internacional occidental. Y me parece que no es suficiente. Por este motivo, estoy dudando en contestar a bote pronto, teniendo en cuenta además que muchos de los partidarios de una sociedad replegada en sí misma son también partidarios de un debilitamiento del Estado. Esto sucede en bastantes países del mundo. ¿En primer lugar, de qué Estado estamos hablando? Habría además que tratar de escapar de la filiación occidental. ¿Y, por otro lado, el debilitamiento del Estado, es un fin en sí mismo? ¿Acaso el debilitamiento del Estado no puede ir de la mano de una sociedad coercitiva? Es más que probable. En atención a esas razones, dudaría en responder a la cuestión. Dudaría también a la hora de definir qué podría ser una democracia pluriétnica. Esa es la posición de los romas, pero ellos son occidentales. Han sido víctimas, pero han vivido en sus carnes las vicisitudes de la historia occidental. Y para ellos la democracia, con los añadidos de pluriétnica, mestiza, criollizada, etc., puede ser —y en mi opinión ha de ser— una aspiración, un objetivo en la esfera de las sociedades europeas. No sé si eso sería predicable para otras sociedades.

Joël Desrosiers. — Desearía plantear dos cuestiones, brevemente. Le he oído hablar, esta mañana en la radio, de dos au-

tores, de dos escritores: Saint-John Perse y Faulkner. Me han resultado chocantes dos paradigmas de su pensamiento. El primero, es el vegetal: el rizoma, la raíz. El segundo, el científico: la teoría del caos, el mundo todo. Mi pregunta versa justamente sobre esa fascinación que sentía Saint-John Perse por la ciencia. ¿Para Usted, la ciencia forma parte de la universo imaginario? Cuando habla del universo imaginario del mundo, ¿corresponde tal vez en el fondo a un segundo término del universo imaginario científico? ¿Qué relación establece entre las figuras propias de la abstracción (caos, invariantes, etc.) y este universo imaginario emergente?

É. G. – En mi opinión, hay un “itinerario” de la ciencia que, de una forma general, es de interés desde la óptica de la cuestión misma de la identidad. La ciencia occidental, en su ápice triunfal, esto es, cuando no ponía en duda ni su porvenir ni sus métodos, tenía la pretensión de profundizar, sin desmayo, aun a costa de alteraciones dramáticas del pensamiento, en una verdad que sería la verdad de la materia que cualquier día daría con la explicación del universo, del mundo. Esa era la pretensión de la ciencia occidental. Hasta hoy, en que las revoluciones mismas de la ciencia han demostrado, partiendo de la relación de indeterminación de Heisenberg, que tal vez no es posible llegar “al fondo de la materia” –ya que Heisenberg afirma que para apreciar las partículas es preciso iluminarlas y esta iluminación supone quizás una alteración no solo de su naturaleza, sino también de su velocidad y de su orientación. Esta relación de indeterminación ha acabado convirtiéndose en uno de los lugares comunes del pensamiento contemporáneo. Hay una opacidad de la materia que resulta ineludible, ineluctable. A partir de ahí, la ciencia occidental ha obrado su propia

revolución y ha producido esta parte de la ciencia que han acabado siendo las ciencias del caos, renunciando a la linealidad ecuacional, esto es, a la pretensión de profundizar (raíz única...) en favor de una verdad que sería la de la materia, comenzando a decir que hay que describir la superficie, indescriptible, por lo demás. Se ha de tratar de describirla y no abrigar la pretensión de alcanzar un conocimiento absoluto, que estaría ahí esperándonos. En mi opinión, esta evolución de la ciencia está ligada con la concepción de la esencia y de la existencia. En otras palabras, la ciencia para mí terminará imponiéndose, vendrá de la mano de la filosofía del ser y de la ciencia borrosa, que limita sus certidumbres y que se inclina por el avance en espiral, abandonando la línea recta y extendiéndose a lo ancho; vendrá de la mano de los imprevistos de la existencia. Por estos motivos, me interesa este proceso. Y me interesa como poeta, no como científico, que no lo soy en absoluto. Carezco de esa pretensión. Pero entiendo que esto está al alcance de un poeta. Puede comprender ese trastorno de la ciencia occidental, que es de hecho la Ciencia, pues solo en Occidente (mientras los chinos lo han inventado todo o casi todo) ha surgido y se ha consolidado la noción de ciencia... Pero es sabido también que las ciencias del caos guardan relación con la estética. Es muy normal que se produzca una suerte de atracción —en Francia, con ocasión de un artículo mío, se me reprochó: “Ah, sí, Glissant y su caos, la teoría del caos, ¿te suena, no?”—. Ya me hubiera gustado que fuera mi teoría. Se puede optar por ignorar el caos del mundo, limitándose a reproducir hasta el límite, literalmente, el desorden, procurando amoldarse a su fuerza por las vías ilusorias del desatamiento. Podemos,

por el contrario, aprehenderlo mediante la imaginación, descifrando la opacidad para escapar tal vez de ella o al menos dejar impresa una huella liviana, pero indeleble.

J. D. – Édouard Saïd, en Cultures et impérialismes [Culturas e imperialismos] –no sé si ha sido traducida al francés– afirma que la literatura occidental, que los cánones occidentales han precedido y han dado pábulo, en virtud de su estética, a la exploración y la servidumbre del mundo. Niega las identidades, a las que considera construcciones imaginarias. En su estética, ¿cómo se reacciona ante esa afirmación?

É. G. – La comparto, ni que decir tiene, para acto seguido matizarla. Es cierto que para conquistar el mundo, es condición previa haberlo imaginado. Y que por tanto los escritores y los poetas occidentales han sido los precursores de la colonización. La nómina es amplia: Chateaubriand, Conrad, etc. Pero hubo también –porque Occidente no es monolítico–, hubo poetas que, al imaginar el mundo, levantaron una protesta contra su colonización: “Les blancos llegan...”, escribió Rimbaud. Un poeta como Victor Segalen, médico militar, que prestaba sus servicios en un buque de la armada, produce, inventa, imagina y edifica un sistema de pensamiento de lo exótico, al tiempo que lucha contra cualquier muestra de exotismo y de colonización. Las cosas no son sencillas; en mi opinión, Segalen es un poeta revolucionario. Honor y respeto para Segalen. Ha sido el primero en plantear la cuestión de la diversidad del mundo, y el primero en combatir el exotismo como forma complaciente de la colonización; y eso siendo médico de la armada.

En otras palabras, la materia es ajena al maniqueísmo. Sucede solo que la literatura tradicional occidental es una literatura de la esencia y del absoluto y ahí anida la

generalización. La colonización inglesa y francesa, las modalidades de la colonización inglesa y francesa, las más sobresalientes del siglo XIX, son las únicas absolutamente seguras de su legitimidad, absolutamente. En la actualidad, ningún país que coloniza u oprime a otro está seguro de su legitimidad. Pongamos el caso de una gran potencia —China, Rusia, los Estados Unidos o el Japón— que invade otro país, pues bien, esta potencia no estará segura de su legitimidad. Se ve en el trance de tener que justificarla. Las colonizaciones francesa e inglesa del siglo XIX estaban seguras de su legitimidad porque era el sistema entero (el pensamiento del territorio elegido) el que se ampliaba hasta los límites del mundo. Y cuando el mundo es el producto de la colonización (los colonizadores fueron los precursores; ellos fueron los que descubrieron las costas y trazaron los mapas, etc.), cuando todo esto estuvo “culminado”, la legitimidad se desmoronó, porque no podía extenderse más. Algo así como lo que les ocurría a los pioneros americanos en su periplo hacia el Oeste, que cuando llegaban a la costa californiana y comprobaban que no podían avanzar más allá, pensaban en el suicidio. Una depresión generalizada. La ampliación, el avance direccional se veía truncado. Y me parece que esto fue lo que les pasó a las colonizaciones occidentales, singularmente, a la francesa y la inglesa. Fueron combatidas por los pueblos, pero también fueron presa de la depresión por la pérdida de la legitimidad. Este es el matiz que introduciría respecto de la posición de Édouard Saïd.

Gaston Miron. — Al final del todo, dijo: “Concebir todas las culturas”... “la opacidad”... No escuché toda la frase. ¿Podría releer ese fragmento?

É. G. - ¡Por supuesto! “En el encuentro de culturas del mundo, debe asistirnos el vigor de imaginación necesario para concebir todas las culturas como factores que tienden a un tiempo a la unidad como a la diversidad liberadoras.” Pero carecemos de una imaginación suficientemente vigorosa para concebirla. Y necesitamos de esa fuerza. La necesitamos...

Pierre Nepveu. – Tengo una pregunta sobre la epopeya. Cuando imagina esa literatura futura, cuyo advenimiento presente, habla de una nueva epopeya. Me extraña un tanto esta caracterización y por dos motivos. Por un lado, ¿esta nueva epopeya no ha existido hasta ahora en la literatura occidental –evidentemente, a partir de Joyce, pero no menos en Fuentes, Márquez, en Guimarães Rosa, en el Brasil–, donde se aprecia una reanudación de la forma épica, claro está, pero que se descompone al mismo tiempo y muy frecuentemente en una forma de acriollamiento del lenguaje o de referencias costumbristas (la parodia, etc.)? Si examinamos la novela, en determinados escritores europeos se produce un rechazo de la forma épica, para abrir las formas novelísticas a algo que se delinea en relación con la música, con la cotidianidad, con la intimidad, etc. Existen todo tipo de formas. Hay al menos dos aspectos... Dicho de otro modo, ¿en qué fundamenta esta reivindicación tan firme de la epopeya, aun en esta forma nueva?

É. G. – No es de la epopeya, sino de la forma épica; la forma épica transciende la epopeya. Contesto a las dos preguntas. La primera objeción: se están dando por supuesto apariciones, reapariciones de la forma épica en las literaturas caribeñas y latinoamericanas. Pero a mi juicio son formas épicas que están ancladas todavía en la estructura tradicional de la épica. Se trata de una comunidad que se da seguridades a sí misma mediante la

producción de una épica que atañe únicamente a los miembros de esa comunidad. Ahora bien, lo que sucede es que todos los pueblos que han sido descolonizados —los latinoamericanos y los caribeños entran en esa categoría— oponen a la épica occidental su propia épica, que es rematadamente hermosa. Pero, a mi entender, no se trata de la auténtica épica, porque la auténtica épica tiene por objeto a la comunidad más amenazada del mundo, que es la comunidad mundial. Y es la relación de mi comunidad con la comunidad mundial sobre la que se edificará la épica. Tengo para mí que las otras literaturas a las que se ha referido, ajenas a este problema, no conocen ni se interesan por el mundo, sino quizás para tratar de gobernarlo mediante el Relato. Esa es su “legitimidad”. No es de extrañar que renuncien a la voz épica, que hoy expresa la división, la dispersión del Relato y, contra la Historia, el reencuentro postrero de las historias de los pueblos.

El mundo en caos: por una estética de la Relación

La siguiente conversación versará sobre lo que yo llamo “las poéticas del caos”, porque, a mi juicio, es un asunto en el que se cifra y acaso también se concluye provisionalmente todo cuanto puedo decir en relación con la criollización y la lengua. He de reconocer que las poéticas del caos no pueden ser pensadas con arreglo a parámetros formales, como sería propio de una conferencia escrita, en términos absolutos, sin posibilidad de rectificaciones ni contradicciones. Estas poéticas del caos tampoco pueden ser concebidas con arreglo a parámetros reales, esto es, como un todo que no admitiría añadidos, ni pasos atrás ni siquiera remordimientos o negaciones. Por esta razón, he preferido dictar esta conferencia sobre la marcha, como si fuera cosa de Ustedes y mía, porque lo que he de decir puede ser imaginado, construido, elaborado, conceptualizado y hasta poetizado. El libro cuyo hilo voy a seguir para exponer lo que he dado en llamar

la poética del caos es un libro divulgativo titulado *Des rythmes au chaos* [Los ritmos del caos], publicado por la Editorial Odile Jacob, cuyos autores son Pierre Bergé, Yves Pomeau y Monique Dubois-Gance. Se trata de un libro divulgativo al alcance de todos, con el mérito enorme de haber sido redactado por tres personas muy versadas. Dicho de otro modo, no se trata de divulgadores científicos, sino de sabios que han escrito una obra divulgativa. Les ahorraré la relación de obras referentes al caos, en el sentido científico del vocablo. Entiendo que no es ese el fin de este debate. Además, los autores del libro se lamentan en algún pasaje que se hable del caos en el sentido científico del término a propósito de cualquier cosa y que en torno a él se haga parafilosofía. Es una trampa en la que caigo con sumo gusto. Y en otra parte del libro, felizmente, notan que las teorías del caos son teorías de filosofía de la ciencia, de suyo ambiguas. Hemos de ver el valor de esta ambigüedad. Me siento plenamente autorizado, desde mi primera obra en prosa, *Soleil de la conscience* [Sol de la conciencia], hasta *Poétique de la Relation* [Poética de la Relación], he planteado, para mí y en lo que a mí respecta, el problematismo del mundo en caos, me he dedicado a parafilosofar sobre la ciencia del caos.

Entiendo por mundo en caos —he repetido esta locución bastantes veces a lo largo de estas conferencias— la colisión, el enmarañamiento, las refracciones, las atracciones, las connivencias, las oposiciones, los conflictos entre las culturas de los distintos pueblos del mundo total contemporáneo. Consecuentemente, la definición o

mejor el enfoque que propongo de esta noción del mundo en caos es harto precisa: se trata de la mezcla cultural, que no consiste en un mero *melting-pot* [crisol], en virtud de la cual el mundo todo se ve hoy materializado. La primera apreciación que haría pasa por señalar lo que cabría denominar una condición temporal de la cultura, una condición cultural de la relación entre las culturas. La observación más genérica que podemos establecer en esta esfera es la de que las relaciones, los contactos entre culturas –ya me he referido a ello, pero hay que insistir– se perpetuaban antaño en dilatados períodos temporales. De ahí que de esos contactos, no se tuviera plena conciencia, en tanto que tales, a despecho de su eficiencia y hasta de su eficacia. Es decir, el período temporal era tan dilatado que antes que la transformación –que con harta frecuencia era brutal e inmediata– fuera advertida como tal, era sustituida por otra. Se necesitaba su tiempo para que, por ejemplo, los habitantes de lo que terminaría siendo Francia, se tuvieran a sí mismos por franceses. Hay períodos temporales dilatadísimos que condicionan y que contienen las relaciones entre culturas, los cuales son fácilmente visibles en el ámbito europeo, porque ha sido este el que más nos ha ilustrado; por desgracia, lo nuestro es menos ignorancia cuanto incapacidad para conocer las relaciones culturales de continentes como Asia y África. Eso no obsta para saber que en esos lapsos las culturas se influyen mutua, insensible e imperceptiblemente, pero a través de transformaciones que por momentos son fulgurantes. La novedad que reviste el mundo contemporáneo es que los períodos temporales han dejado de ser dilatados, para resultar tan inmediatos como sus consecuencias. Las influencias y las mutuas re-

percusiones entre las culturas surten inmediatamente efecto. Y simultáneamente con esta inmediatez de los efectos de las relaciones culturales, se impone una observación, a saber: que las familias humanas que se influyen en este grado, bien con efectos positivos o negativos, viven varios tiempos diferentes. En relación con la medida que aplicamos, que es la medida histórica expresada por la linealidad del tiempo occidental antes y después de Jesucristo, puede afirmarse que las culturas actuales viven varios tiempos diferentes, a pesar de experimentar las mismas transformaciones e influencias. Se produce una suerte de contracción, de quiebra, de contradicción candente en el hecho de que las culturas que viven tiempos diferentes experimenten las mismas influencias. Un campesino chino que vive desde hace miles de años en espacio-tiempo sumamente extenso experimenta o vive, por ejemplo, de manera brutal la revolución china y, por otra parte, acusa el influjo del deseo de Coca-Cola; la misma Coca-Cola que, en Nueva York, Miami o Londres, es experimentada de un modo completamente distinto. Hay fracturas, contradicciones en esa esfera, que introducen sin solución de continuidad un elemento principal de la ciencia del caos, la noción de sistema determinista errático. No estoy en condiciones de “hacer ciencia” con Ustedes, carezco por completo de dotes, pero la noción de sistema determinista errático, que es una noción básica, en física, de la ciencia del caos, es de plena aplicación a lo que denomino el mundo en caos.

La ciencia del caos afirma que hay sistemas dinámicos determinados que se convierten en erráticos. En principio, un sistema determinista posee una permanencia, una “mecanicidad” y una regularidad de funcionamiento; la

revelación de las ciencias del caos es que hay una infinidad de sistemas dinámicos determinados que se tornan erráticos, lo que en mi interpretación significa que su sistema de valores, en un momento dado, fluctúa, sin que, a simple vista, se aprecie el motivo. Los científicos del caos experimentan esta noción de sistema determinista errático visible en innumerables aspectos y manifestaciones de lo real. Por ejemplo, en la impredecibilidad del movimiento de las hojas que caen a causa del viento o de la lluvia cuando hace mal tiempo, o en la completa imposibilidad de determinar la longitud exacta de las costas de Bretaña. La ciencia del caos afirma que resulta completamente imposible determinar esa longitud porque no tiene dominio sobre la fluctuación de la costa en la línea que separa el elemento acuático del terrestre y que la fricción de la costa introduce un factor extraño indeterminable de una vez por todas. No quiero convertir esto en catecismo, pero hay algo que me interesa, tratándose de las culturas de las distintas familias humanas de la actualidad. Mi interés se dirige al comportamiento impredecible de la relación entre las culturas, elemento este que es una de las bases de la ciencia del caos. El comportamiento impredecible está vinculado con la noción de sistema determinista errático. Los físicos del caos afirman que los sistemas que tengan solo dos grados de libertad, o lo que es lo mismo, dos variables, no pueden tornarse nunca erráticos. Pero que cuando las variables se multiplican y, sobre todo, cuando se introduce la variable tiempo —ahí radica la razón por la que hemos comenzado esta exposición por el tiempo—, la impredecibilidad se confirma. Y lo que digo es que, hoy en día, las relaciones entre las culturas del mundo son impredecibles. Hemos

vivido durante mucho tiempo, bajo el influjo y la enseñanza valiosísimos de Occidente, en el pensamiento del sistema, cuya máxima ambición era la predicibilidad. Todos los pensamientos sistemáticos propenden hacia la predicibilidad. Y se advierte que en materia de relaciones culturales, quiero decir, espacios-tiempo que las comunidades segregan a su alrededor y colman de proyectos, de conceptos y a menudo de inhibiciones, la impredecibilidad es la norma. Estimo que debemos hacer un alto y plantearnos esta cuestión: si la impredecibilidad es la norma en la esfera de las relaciones culturales humanas, ¿significa eso que hemos de caer en un pesimismo o en un nihilismo de efectos devastadores? Tal peligro es el que el pensamiento sistemático ha tratado de eludir; que la densidad de la impredecibilidad no induzca a las culturas humanas a la renuncia, al estancamiento —¿si todo es imprevisible, a santo de qué actuar, hacer? Es una cuestión pendiente.

La otra idea que haría mía es la de que uno de los principios del erratismo de determinados sistemas deterministas procede del hecho de que se manifiesta en estos sistemas una sensibilidad a las condiciones de partida. Una sensibilidad que hace que en algún momento un error de sobreestimación o minoración de las condiciones de partida pueda multiplicarse hasta el infinito y de manera errática en el seno del propio sistema. Se trata de una idea que ha acaparado toda mi atención porque he hallado en ella otro pensamiento que he formulado, el de la *visión profética del pasado*. El pasado no ha de ser recompuesto solo de forma objetiva (o incluso subjetiva) por el historiador, sino que ha de ser imaginado también, de forma profética, por las gentes, las comunidades y las

culturas que se han visto privadas del mismo. Por ejemplo, recuerdo —esta anécdota me ha divertido siempre— que en una novela titulada *Le Quatrieme Siècle*, había imaginado la atribución de nombres a los esclavos anónimos con motivo de su emancipación en 1848 en Martinica. Imaginé una escena en que un par de comisionados franceses, perdidos en una marea de negros, bautizaban a las personas, a las familias, asignaban derechos patronímicos, sirviéndose de libros que tenían a mano, de enciclopedias o de recopilaciones de escritos, etc. Ponían apellidos como Cicerón, Catón, César, etc., y luego otros como Avoine, Gerblé, etc., y también Alizé, Élysée, etc. Agotaban el saber occidental para poner nombres a los esclavos recién emancipados. Y pasado un tiempo, me topé en una muy muy seria, confidencial y muy docta revista dedicada al origen de los nombres —¿cómo se llama eso... el origen de los nombres propios...? la onomástica, eso es—, en una revista especializada en onomástica, hallé un texto escrito por un perito en la materia y que tomaba como referencia para esta cuestión ese capítulo de *Le Quatrieme Siècle*, que era producto de mi imaginación, una invención completa, y ese capítulo sirvió como elemento ilustrativo de un saber. He ahí una visión profética del pasado. En otras palabras, hay, en las culturas humanas, fenómenos velados que pueden comportar variantes de fondo que escapan en ocasiones al análisis. ¿Si de veras se desea estudiar la miseria de África —no meramente estudiar, sería ciertamente el colmo si se “estudiara” la miseria de África—, si se desea comprender la magnitud de la miseria y de la angustia del África actual (y esto guardándose muy mucho de incurrir en ningún “afro-pesimismo”), cómo podría lograrse sin esta sensi-

bilidad a las condiciones de partida, que es la evocación del pavoroso holocausto que fue el tráfico de negros, el despoblamiento y la devastación de África durante tres siglos? ¿Cómo lo lograríamos? El sistema errático en que se convirtió el continente africano no puede ser aprehendido sin remontarse a esa sensibilidad, a esta condición de partida que fue el tráfico de esclavos negros durante siglos enteros.

La miseria actual de Haití y la especie de ambigüedad satisfecha que reina en la Martinica, dos polos diametralmente opuestos, revelan ambas esta misma condición de partida: el tráfico y la amputación de poblaciones enteras de África. Lo que trato de compartir con Ustedes es la convicción de que los sistemas de pensamiento o los pensamientos sistemáticos resultan ineficaces para entrar en contacto con lo real, no permiten la comprensión ni dan la medida de lo que sucede realmente en los contactos y en los conflictos culturales. Y esto porque la dimensión errática, propia de los sistemas deterministas de variables múltiples, según la ciencia del caos, la dimensión errática ha llegado a ser la dimensión del “Mundo todo”. Los extravíos actuales no pretenden erigir un territorio. Un territorio es variable en sus dimensiones, pero no es errático. La fijeza del territorio es aterradora.

Durante mucho tiempo —hay que repetirlo siempre—, durante mucho tiempo la errancia occidental, que ha sido una errancia de conquistas, una errancia de fundación de territorios, ha contribuido a cristalizar lo que hoy podemos llamar el “mundo todo”. Pero en un mismo espacio

en el que, en la actualidad, hay cada vez más errancias internas, o lo que es lo mismo, más proyecciones hacia el mundo todo y repliegues sobre sí mismo, cuando permanece inmóvil, cuando no se ha movido de su sitio, estas formas de errancia desencadenan a menudo lo que se llama exilios interiores, es decir, momentos en los que la representación, la imaginación o la sensibilidad están embotadas respecto de lo que pasa en su entorno. Sí, el exilio interior. El carácter errático del mundo total, el carácter de absoluta imprevisibilidad de la relación establecida hoy entre las culturas de las distintas familias humanas, repercute, se sea o no consciente, en la mentalidad o en la capacidad de reacción de una o más partes de una comunidad. Las errancias son mantenidas por la especie de poso general que existe en un espacio cultural, el cual es vivido como asentimiento o como aflicción. Y uno de los datos del mundo en caos consiste en que tanto el asentimiento como la aflicción del “entorno” funcionan igualmente como vías o medios de conocimiento de ese “entorno”. Por tanto, el aspecto negativo de la aflicción resulta un factor constitutivo de la identidad tanto como el asentimiento natural, gozoso o cautivador. Estamos en presencia de sistemas relacionales de todo punto erráticos. El elemento determinante del mundo todo no es el cosmopolitismo, en modo alguno el cosmopolitismo, que no es más que una vicisitud negativa de la Relación. El elemento generador del mundo todo es la propia poética de esta Relación, que hace posible la sublimación, sobre la base del conocimiento de sí y de los demás, a un mismo tiempo, de la aflicción y el asentimiento, de lo positivo y de lo negativo.

Algunas de estas consideraciones, me dan pie para retomar las nociones de criollización y de mestizaje. Seamos burdamente esquemáticos: el mestizaje representaría el determinismo, mientras la criollización, en relación con el mestizaje, supondría el factor generador de imprevisibilidad. La criollización es la impredecibilidad. Podemos predecir o determinar el mestizaje, pero resulta imposible predecir o determinar la criollización. El mismo pensamiento de la ambigüedad, que los especialistas en las ciencias del caos señalan como fundamento de su propia disciplina, regirá en adelante la imaginación del mundo en caos o la imaginación de la Relación. Podemos cifrar todo lo anterior planteando la oposición entre un pensamiento archipelágico o un pensamiento continental, el pensamiento continental como pensamiento sistemático y el pensamiento archipelágico como pensamiento borroso.

Llegados a este punto de nuestro razonamiento, hemos de formularnos esta pregunta: ¿es la impredecibilidad una carencia? Coincidiremos plenamente todos en que la predecibilidad de los sistemas de pensamiento nunca se ha caracterizado ni por su eficacia ni por ser propicia para el futuro de las distintas familias humanas. ¿La impredecibilidad no es acaso, una carencia o, al menos, no actúa como una inhibición del querer, de la voluntad o de lo que Schopenhauer hubiera llamado la voluntad de vivir? Habida cuenta de que los sistemas deterministas simples no pueden ser caóticos, con efectos negativos, ¿entonces, esos sistemas —si se toma el mundo como un sistema determinista— deterministas ostensiblemente erráticos no pueden ser el prolegómeno de un debilitamiento del ser? Mi respuesta sería que conocer

la impredecibilidad es estar en consonancia con el presente, con el presente en que se vive, de una forma distinta, no empírica ni sistemática, sino poética. En Francia, es creencia que la poesía ha muerto. Yo creo que la poesía o, al menos, el ejercicio del universo imaginario, la visión profética simultáneamente del pasado y de los espacios distantes, es el único medio que, con independencia del lugar, tenemos a nuestro alcance para inscribirnos en la impredecibilidad de la relación mundial.

Ninguna operación global ya sea de índole política, económica o militar será capaz de comenzar siquiera a alumbrar una solución, por mínima que sea, de las contradicciones de este sistema errático que es el mundo en caos, si el universo imaginario de la Relación no se deja sentir en las mentalidades y en las sensibilidades de las distintas familias humanas actuales para incitarlas a cambiar radicalmente la materia poética, esto es, para que se conciban a sí mismas de modo distinto, no como Humanidad, sino como humanidades: como rizoma, no como raíz única. A mi entender, ninguna intervención ni en Burundi ni en Ruanda ni en Yugoslavia ni en ninguna otra parte del mundo podrá “resolver” esas situaciones, si antes las mentalidades de las distintas humanidades no cambian en ese punto: la impredecibilidad ha de regir nuestras existencias y nuestras mutuas influencias. Hasta tanto no nos desprendamos de la idea de una identidad de raíz única, habrá Bosnia, Ruanda, Burundi, y en cada nuevo intento nos daremos de bruces contra la misma imposibilidad. Discutiendo con amigos míos tutsis de Ruanda, me convencí plenamente de que eran las víctimas de una conjura hutu; pero no dejaba de tener presente que si se encontraban quinientos tutsis y diez

hutus, estos últimos pagarían con su vida. Pero que si se encontraran quinientos hutus y diez tutsis, estos diez también serían pasados por las armas. En otras palabras, no hay solución. No hay solución en el marco identitario del pensamiento sistemático. Ni en las invocaciones a la tolerancia (o la piedad), el lujo de los pensamientos sistemáticos, ni recurriendo a la fuerza. Y cuando me vienen con que en Yugoslavia, los culpables son los bosnios, o los serbios, o los musulmanes croatas, o estos o los otros, cobra vigor la intransigencia de siempre y se eligen víctimas y verdugos, según la posición de partida, volviendo a irnos por las ramas. Hay que defender siempre al oprimido y a la víctima, qué duda cabe, pero el problema estriba en cambiar la noción, la intensidad en la asimilación de nuestra propia identidad y en entender que únicamente el universo imaginario del Mundo todo (esto es, el hecho de que uno pueda vivir en su lugar propio, pero en relación con el mundo total), únicamente este universo imaginario permite superar los límites infranqueables que nadie está en condiciones de rebasar. El Mundo todo es una desmesura y si no tomamos la medida de esta desmesura corremos el riesgo de —y esta es una de las notas características de mi poética, de lo que cabría llamar mi poética— de volver, y volver, y volver sobre las trasnochadas imposibilidades que están en el origen de las prácticas intolerantes, de las matanzas y de los genocidios.

Hay que tomar la medida-desmesura de la visión profética del pasado y del universo imaginario de la Relación, atendiendo a las condiciones de partida, con su impredecibilidad y con esa nueva urdimbre que hay que tejer y que no será el reflejo de la esencia, sino el pro-

ducto del entramado de relaciones, de relaciones con los demás y con las culturas ajenas. El Mundo todo es una desmesura.

Lo que desearía sugerirles en este momento, para ir acabando, no son ni unas instrucciones, ni un repertorio; aspiro a un nuevo enfoque, a una nueva sensibilidad literaria, reveladora de mundos, del Mundo todo. Creo que todos los pueblos contemporáneos tienen que asumir una presencia significativa en el no sistema de relaciones del Mundo todo; y que un pueblo que carece de los medios para reflexionar sobre este cometido es, efectivamente, un pueblo reducido a un estado de invalidez. Y entonces, yo, pues por algo soy escritor, sueño con un nuevo acercamiento a la literatura en esta desmesura que es el Mundo todo.

(Los avances técnicos, impulsados por las naciones industriales, que aseguran sus privilegios en el mundo, precipitan y ralentizan al mismo tiempo la Diversidad del Mundo todo. Internet, por ejemplo, y las demás “autopistas de la información” cristalizan una multi-relación que abre la diversidad al infinito. Pero los avances operados en este terreno, conducen asimismo a una especie de no-realidad, como por ejemplo la de la “realidad virtual” en el ámbito de la informática. Se trata tal vez de una vía de escape ante la angustiosa complejidad del Mundo todo. Con independencia de su valor, el “mundo virtual” no resulta más operativo, respecto del universo imaginario humano, de lo que podría ser un esperanto universal en la esfera de la lengua y la expresión.)

Imaginar la literatura contemporánea. Tomo el ejemplo de la literatura francesa, pero creo que valdría cualquier otro. Parto de lo que he dado en llamar la medida de la medida. ¿A santo de qué? Porque la medida de la medida es siempre un elemento clásico. *Medida* de la medida, la medida por antonomasia, es la medida convertida en canon. Sea cual sea la medida clásica, latina, griega o francesa o italiana, es la medida objeto de medición. *Medida* de la *medida*. Y esta *medida* por antonomasia es el soplo original, o lo que es lo mismo, la medida que hay en nuestra voz, en nuestro aliento, en nuestra capacidad para hablar de un tirón sin asfixiarnos. Veremos más adelante que esta es, sin ir más lejos, la medida del versículo. El versículo, el período verbal que se emite sin ahogarse, de un solo “golpe de voz”. ¿A qué, pues, la medida de la medida? Porque todo clasicismo se dirige al mundo. ¿Y esto por qué? Porque, con esta medida de la medida, todo clasicismo pretende conseguir que el mundo adopte sus valores particulares como universales. Para cualquier cultura, el clasicismo es el momento en que esta está lo suficientemente segura sobre sus propios valores como para inscribirlos en la medida de la medida y proponerlos al mundo como valores universales. De ahí arranco. Antes, se producen, naturalmente, todos los acopios culturales de la comunidad, verbigracia, la creación verbal de Ronsard o de la Pléyade, la definición del relativismo cultural de Montaigne, la revisión de los sistemas de enseñanza o la introducción de los procesos heréticos de inversión de Rabelais. Todo este acopio —término que empleo sin connotaciones “peyorativas”, sino para indicar que la literatura tiene como función la de ser vivero de culturas, la de roturar y preparar los

suelos para la siembra, la de agavillar obras fecundas, etc.— busca culminar con el establecimiento de esta medida de la medida, que es el clasicismo, proponiendo al mundo sus valores particulares como si fueran universales.

Es sabido que en todas las culturas del mundo, los clasicismos son seguidos por períodos barrocos. Y que en estos períodos barrocos la desmesura termina por rebasar la medida. En las culturas occidentales, el barroco (en Francia, los libertinos del siglo XVIII, Cyrano de Bergerac, Saint-Amant, etc.), en el instante mismo en que el clasicismo alcanza su máxima perfección, introduce esta desmesura de la medida, opuesta por completo a la ambición clásica. Una negación. Esta desmesura, es una negación de la medida convertida en canon. En otras palabras, la función del barroco es la de sentar la opinión contraria a la pretensión clásica. Ahora bien, la pretensión clásica, desde luego, es la *profundidad*. Si propongo al mundo mis valores particulares como valores universales, es porque creo que me espera la profundidad. El barroco, por supuesto, es la extensión. El barroco es la extensión, vale decir, la renuncia a la pretensión de profundidad. Es sobradamente conocido que todas las artes barrocas —la arquitectura, la pintura o la literatura— son artes de la extensión, de la proliferación, de la redundancia y de la reiteración.

A este período le sigue otro que yo llamaría medida de la desmedida. Esta medida, es nuevamente el aliento original, pero esta desmesura no es la desmesura de la medida convertida en canon, esta desmesura es el mundo, es la desmesura del mundo. Y lo que se pretende es devolver, mediante el aliento original, la desmesura

del mundo —así, Claudel, Saint-John Perse y por supuesto y antes que ellos, Segalen. Se da ahí un aprendizaje del mundo, de la desmesura del mundo en formación. Un aprendizaje que a partir de un epicentro extiende el aliento original hacia la periferia. De ahí la importancia del versículo, que no es tanto medida cuanto maestría. El aliento humano midiendo la desmesura del mundo.

Y a esto sigue lo que llamo una desmesura de la desmesura, que me parece que es la vocación de la literatura actual. Desmesura no porque resulte anárquica, sino porque carece de la pretensión de profundidad, la pretensión de universalidad, aspira únicamente a la diversidad. *Desmesura* de la desmesura. Esta desmesura es la apertura total, que no es sino el Mundo todo. La literatura ha seguido esa senda. Y resulta completamente evidente que las literaturas francófonas si sitúan ahí, en la desmesura de la desmesura, literaturas que no aspiran a la negación que comporta el barroco, ni a la profundidad del clasicismo, porque experimentan la diversidad y la desmesura del Mundo todo. Si fuera un erudito, diría que he pasado de la medida de la medida a la desmesura de la medida, a la medida de la desmesura, a la desmesura de la desmesura y estaría formulando un quiasmo. MM DM MD DD. ¡He ahí el quiasmo, que no está al alcance de todo el mundo; pero sí al alcance de la literatura del Mundo todo!

Deseaba ofrecerles este cuadro incomprensible, para alimentar el sueño. Para nutrir verdaderamente el sueño del estado y la situación actuales de la literatura. Y porque tengo para mí que la literatura carece de hermosura,

como decía Henri Pichette, salvo que tenga por lecho el mundo. Y creo asimismo que mi identidad, mis problemas no son siquiera abordables ni resolubles ni para mí mismo ni para los demás salvo que los ponga bajo el ángulo de la desmesura del Mundo todo y del objeto que esta desmesura propondrá en adelante a la literatura. Solo en virtud de esta nueva concepción del objeto literario podremos, me parece, escapar de las caducas firmezas, de las trasnochadas clausuras, de todo lo que nos ha venido encauzando, de todo lo que nos ha impulsado a tratar —nosotros países, países concretos, reales, y nosotros, intelectuales, y artistas, escritores y poetas del Sur— de liberarnos en nombre de los mismos principios que se nos habían impuesto, sin que nunca los hubiéramos sometido a revisión. Revisar los principios significa luchar y soñar. No creo que soñar y luchar sean cosas contradictorias.

PREGUNTAS

Robert Melançon. — Ha recordado al comienzo dos clases de tiempos... al explicar que los contactos de antaño se efectuaban en períodos temporales muy importantes y que hoy son sucedidos por otros que se mantienen en lapsos extremadamente exiguos. Ha hablado de repercusiones inmediatas. Voy a plantearle una misma pregunta de dos modos. En primer término, aun cuando los contactos se realizan en fases temporales muy exiguas en las que se condensan acontecimientos que antiguamente se daban escalonadamente, eso no significa que se suprima la duración en el tiempo. Ignoramos lo que nos aguarda a lo largo del inmenso lapso que se extiende ante nosotros. Y,

en segundo término, me ha parecido que hacia el final, en el mismo final, ha abordado sin quererlo los problemas que suscita la duración en el tiempo. Cuando ha recordado la impredecibilidad del mundo en caos, ha opuesto ese carácter imprevisible al pensamiento del sistema, añadiendo: ninguna intervención en Burundi, en Bosnia o en cualquier otra parte será eficaz salvo que venga precedida por un cambio de mentalidad, por un abandono del pensamiento sistemático. Las mentalidades evolucionan muy lentamente, lo cual no impide los efectos inmediatos entre las culturas en el mundo en caos en que estamos inmersos..., lo cual no impide tampoco que las mentalidades dejen de cambiar a una velocidad sumamente pausada.

Édouard Glissant. – Sí, pero la diferencia, una diferencia nada desdeñable, es que lo conocemos. La conciencia de la conciencia es decisiva. La inmensa fase temporal no es tanto una cuestión temporal como una cuestión de no-conciencia, es decir, no de inconsciencia sino de no-ciencia de la cosa. Esa es la inmensa fase temporal, la no-ciencia de la cosa. Cualesquiera que sean las dificultades, cualesquiera que sean la duración, la lentitud, la diferencia fundamental en las relaciones culturales actuales, lo relevante es que somos conscientes. Existe la noción misma del conocimiento de las relaciones, de los fenómenos de relaciones entre culturas que desencadena la inmediatez. Un conocimiento, quizás deformado, por ejemplo es el que proporciona la televisión o la radio. Un conocimiento quizás falso, un para o un pseudo conocimiento, pero el fenómeno del conocimiento opera inmediatamente, lo que no sucede en las dilatadas fases temporales de las que hemos hablado, y ahí radica, a mi juicio, la diferencia mayor. Por ejemplo, la impredecibili-

dad solo resulta negativa si no se tiene conciencia de ella. Esto es, cuando no se tiene la pretensión de preparar o de prever el futuro, mediante la predecibilidad. En ese supuesto la impredecibilidad es negativa. Pero cuando se está en consonancia con la impredecibilidad, en el plano de la imaginación, se sustrae uno a la irresponsabilidad que ella misma determina.

R. M. - ¿La supresión de las fases temporales no puede conducir a un debilitamiento de las variaciones culturales y lingüísticas; a la uniformización del Mundo todo más que a su diversidad?

É. G. - No lo creo, porque para que existan criollización y relación, es condición necesaria que existan valores culturales diferentes. El mismo Segalen afirma que se produce una suerte de oposición, que resulta benéfica por sí misma. Algo parecido a la creencia de Valéry de que la resistencia de la métrica aguza la sensibilidad del poeta. Pues bien, la uniformización no es una moda traída por el Mundo todo. La uniformización y la trivialización no pueden ser modas del Mundo todo. Para que se establezca relación, se precisan términos diferentes. Razón por la cual, en estos tiempos, se ha puesto tanto el énfasis en la noción de las diferencias. Porque si no hay diferencias, no hay relaciones. Por ejemplo, un pueblo que ha sido asimilado por otro, no participa en la relación mundial. Para que participe de esa relación mundial, es necesario que oponga resistencia al proceso de asimilación intentado por el otro pueblo. Pero si opone esta resistencia en un encierro, y este es el drama, acaba haciendo lo mismo, punto por punto, que su opresor; no entra en la relación mundial. Pero, a mi juicio, la diversidad no es el *melting-pot*, el “bulle bulle”, el batiburrillo,

etc. La diversidad es el punto de encuentro de las diferencias, que al ajustarse, oponerse, y amoldarse desencadenan lo imprevisible. La uniformización es, ciertamente, un peligro, pero la idea misma de Mundo todo contribuye a conjurar ese riesgo.

Joel Desrosiers. — A propósito de su tesis sobre la criollización, voy a formular una cuestión, que expondré en forma de comentario: la fluidez entre las culturas, el mestizaje entre culturas, es una premisa, un presupuesto basilar, que tiene su fundamento original en la biología, aspecto al que el Segalen médico fue sensible (Éloge du divers [Elogio de lo diverso]). La pureza, la raíz única no han existido nunca, salvo la cabida que le han deparado las pasiones identitarias, vale decir, ideológicas. Me parece por tanto que la criollización entendida aquí como una impureza plantea en abstracto la pureza como la antítesis reclama su tesis. ¿Podemos soñar, aquí le tomo la palabra, con una criollización transcendida, con una identidad transcendida?

É. G. - Nos hallamos en un momento del mundo todo en el que comenzamos a desprendernos de las sujeciones y de las servidumbres de la identidad de raíz única. Empezamos a concebirlo. Leyendo la historia, siguiendo el estado actual del mundo, esta realidad se impone por doquier. Y es la cuestión sobre la que nadie se pronuncia, de la que nadie quiere oír hablar, ya que parece que plantear esta cuestión equivale a mutilar, a privarnos de parte de nuestra propia identidad; la criollización, pues, no es una cosa “deseada”, porque uno puede dar su vida por la identidad de raíz única, pero no puede dar su vida por la criollización. La condición de la criollización es la vida (aun a pesar de que Segalen ha reclamado, para hacer frente a la extinción de la Diversidad en el mundo, la ne-

cesidad de luchar, de combatir, de “morir quizás hermosamente”). No cabe sacrificarse por la criollización, pero sí por la identidad, por la identidad de raíz única, etc. Por la identidad de raíz única, uno puede convertirse en asesino, en homicida, en verdugo. Llegar a hacer la guerra. Al empezar en mi universo imaginario a concebir la Relación como elemento constitutivo de mi ser, ¿estoy tal vez escindiéndome, debilitando mi identidad, diluyéndome? No. Bosnia perdurará mientras sus ciudadanos no procedan a realizar esa inversión. La superación de la criollización pasa por la no identidad; pero existe el Lugar, que nos da estabilidad.

J. D. — Me pregunto si resulta siempre fácil distinguir entre los colonizadores y los colonizados. Sin ir más lejos, en Quebec, ¿los colonizadores son los partidarios de la soberanía?

É. G. — Les toca a los quebequeses responder. Voy a observar una prudencia “diplomática”, porque no en vano tengo muchos amigos quebequeses. De cualquier modo, advierto que no me pronuncio nunca sobre la forma en que la gente desenreda la madeja del origen. No podemos desenredar la madeja del origen por cuenta de los que allí viven. Pero si fuera quebequés, y nacionalista quebequés feroz, sería un nacionalista feroz, sería un feroz nacionalista para los amerindios. Si fuera un nacionalista quebequés feroz... Y esto porque del mismo modo que no podemos salvar una lengua a costa de las demás lenguas, tampoco podemos salvar una noción a costa de una etnia o dejando languidecer a las demás. A eso llamo yo la Relación.

Gaston Miron. — Canadá no consentiría nunca que alguien fuera ferozmente nacionalista amerindio, porque eso trastocaría la estrategia de las naciones indias.

É. G. – ¡Pero es preciso trastocar las estrategias! No pasemos por alto que los pueblos indios son “atávicos”. E independientemente de lo que piensen ellos mismos, los quebequeses son un pueblo compuesto en relación con el carácter atávico de los amerindios. Para los pueblos atávicos, admitir la Relación resulta harto más arduo, tanto más cuanto ellos han padecido esa situación. Se puede admitir con mayor facilidad la Relación cuando uno es brasileño, que cuando es quechua o descendiente de Huron, porque en estos casos subsiste el poso del atavismo contrario a la dispersión de la composición. Subsiste el peso de la aflicción y la desposesión radicales. En la misma medida en que esos pueblos no admitan libremente la Relación, esta estará amenazada.

Además, la apariencia de lo real oblitera, soterradamente, la impronta de las condiciones de partida. Y a menudo se borran completamente esas huellas. Puede darse el caso de que una cultura domine verdaderamente a otra, y creer lo contrario, que no la domina. Que un pueblo oprima verdaderamente a otro, que culturalmente someta a otro, y que no sea verdad. La Relación admite todas las posibilidades, pues no en balde es un sistema determinista errático, no mecánico. Y el que parece colonizado puede en verdad no serlo, y al contrario. ¡Debemos dar la vuelta a los principios!

G. M. – *Tengo la impresión de que deposita demasiadas esperanzas en la literatura para crear un nuevo universo imaginario que, eventualmente, sería seguido por un nuevo orden mundial: el de la criollización. ¿No le parece un tanto utópico?*

É. G. – Completamente utópico. Pero estimo que no hay nada valioso en lo que no participe la utopía. No co-

nozco ninguna obra eminente de las distintas familias humanas que no deba algo a la utopía.

G. M. - *¿Piensa que la literatura puede inducir un comportamiento distinto?*

É. G. - Sí, lo pienso. La literatura concebida como Relato, testigo de la Historia, y como el privilegio inconsciente de los “artífices” de la Historia, es una cosa estéril. Pero la pasión y la poética del mundo todo pueden señalar una relación insólita con el Lugar y enervar, alterar los reflejos condicionados.

G. M. - *Estaba a punto de tomar notas, lo cual es indicio de interés profundo. Usted ha afirmado que un pueblo que no puede reflexionar sobre tal o cual cosa —eso es lo que no he captado— es un pueblo que...*

É. G. - Un pueblo que no puede reflexionar sobre su cometido en el mundo es en efecto un pueblo oprimido. La auténtica liberación de un pueblo en el Mundo todo actual es la de poder reflexionar sobre su cometido en el mundo y ponerlo en práctica. Si no lo hace, haga lo que haga, será siempre un pueblo dominado y oprimido.

G. M. - *¿Puede primero volver a sobre cómo entiende la visión poética del mundo? ¿Y después, extenderse sobre el nexo que existe entre la impredecibilidad y la visión poética del mundo?*

É. G. - Voy, primeramente, a plantear esta pregunta: ¿la impredecibilidad no significa una abdicación de la voluntad de vivir o de la voluntad de decir o de expresarse? La impredecibilidad ha infundido siempre temor a las distintas culturas, sobre todo en Occidente, menos quizás en el resto del mundo. La culturas occidentales han propendido siempre hacia la predecibilidad, esto es, construir castillos en el aire, castillos sociales, políticos, etc.

Renunciar a eso resulta quizás enloquecedor para el pensamiento. Y puede resultar enloquecedor renunciar a la capacidad de “cambiar el mundo”. Porque cambiar el mundo es justamente eso, otorgar al mundo un futuro, o lo que es lo mismo, predecir. Y renunciar a eso resulta enloquecedor para la sensibilidad. ¿Para qué estar y vivir en el mundo si se nos hurta la posibilidad de predecir nuestra propia viabilidad? La predecibilidad ha sufrido, ha conocido excesos. La espléndida fórmula “cambiar el mundo” se ha ido transformando paulatinamente en “codificar, sistematizar en mundo”. La visión poética consiente vivir con la idea de impredecibilidad, porque autoriza a concebir la impredecibilidad no como algo negativo, sino como algo positivo y hace posible que cambiemos nuestra sensibilidad sobre esta cuestión como ningún concepto ni ningún sistema conceptual permitiría hacerlo. O lo que es lo mismo, una intención poética puede permitirme concebir el hecho de que en mi relación con el otro, con los otros, con todos los demás, con el mundo todo, cambio intercambiándome, perseverando en mí mismo, sin renegar de mí, sin disolverme, y solo una poética daría cabida a todas esas imposibilidades. Por tales razones, considero que el pensamiento poético actual está en el origen de la relación con el mundo.

G. M. - *¿La raíz única no está, de algún modo, en peligro de extinción en lugares muy circunscritos, al ser la razón económica la que lo rige todo (la mundialización económica, la mundialización de los mercados, de la producción, del consumo, todo el mundo ha de vestir los mismos pantalones en todas partes, porque existen economías de escala, etc.)? Asistí a un debate internacional al que habían acudido representantes de muchos pueblos, o mejor naciones, países, no sé cómo lla-*

marlos... Y todos estaban sojuzgados por las leyes del mercado. Y no existía raíz única común ni cosa parecida, ni de valores, ni de universo imaginario, etc. Era una servidumbre total. Con independencia de la lengua o la cultura, todo se sacrifica a las leyes del mercado. Y añadían: “Estamos atados de pies y manos, son las leyes del mercado, a las que hemos de resignarnos. Todos nos confundiremos en una suerte de enorme razón económica universal.”

É. G. — Existe una mundialización de la economía, como de la vida política, así como una mundialización de los saberes gastronómicos, como de la literatura. Vivimos esta mundialización porque estamos ante e inmersos en el mundo todo. El problema estriba en que en la época en la que las literaturas eran literaturas del clasicismo —aquellas que proponen valores particulares como si fueran valores universales, el valor del lugar como valor universal— las opresiones económicas eran similares. Las economías de Gran Bretaña o de Francia o de otro país semejante eran las que dominaban y oprimían el mundo. En la actualidad, con la mundialización, no es únicamente la economía de los Estados Unidos o del Canadá la que oprime, sino las de las multinacionales, esto es, la de personas, de círculos cuya circunferencia está en todas partes y su centro en ninguna. Dicho de otro modo, si nos replegamos sobre nuestros trasnochados reflejos, digamos de hombres-nación, nos equivocaremos en el modo de reaccionar contra esas personas. Porque son ellas los que se anclan en esa identidad. En otras palabras, necesitamos, en todos nuestros ámbitos de actuación, imbuirnos de la idea de la mundialización. Necesitamos imbuirnos de esta idea a fin de no quedar rezagados respecto de aquellos que utilizan maliciosa y

perniciosamente las posibilidades de la mundialización. Hemos de tener muy presente que la mundialización existe, porque sin esa conciencia no podremos combatirlos. No pueden ser combatidos físicamente, primero, porque son invisibles. No cabe combatirlos. En su momento, se podía luchar físicamente contra el rey de Francia, quien representaba el capitalismo francés. También contra el colono, contra el patrón. Pero no cabe luchar materialmente, digo materialmente, contra las multinacionales. (Sí, en cambio, de forma fáctica, cuando se tornan visibles en una ecología amenazada, por ejemplo). ¿Dónde las encontramos? Ninguno de los que estamos aquí tiene la más mínima idea de la verdadera sede de la multinacional más minúscula. Porque las multinacionales son el reverso negativo de la mundialización. Si eludimos hacer frente a esta mundialización, seremos sus víctimas inconscientes. Por lo demás, no tenemos ninguna necesidad de mantener los trasnochados reflejos de antaño. Estamos estancados en los caducos principios que nos han infundido las “potencias” occidentales y, entre ellos y señaladamente, el de que la existencia de la comunidad se manifiesta mediante la fuerza. Aspiramos a ser “grandes” potencias, cuando nadie puede considerarse potencia ineluctable porque las mismas potencias, en la impredecibilidad, son frágiles. Los sistemas económicos son vigorosos e implacables, pero también pueden ser víctimas del carácter imprevisible de la totalidad.

G. M. - ¿Piensa que puede darse una cierta ambigüedad entre la producción literaria de la criollidad en la que persiste una suerte de búsqueda de la identidad única, valga la expresión —pienso en Chamoiseau, Confiant— y el proyecto de la criollidad tal como se delinea en Éloge de la Créolité [Elogio

de la criollidad], *en la que late precisamente una búsqueda del mundo todo, de la totalidad caribeña, luego mundial?*

É. G. - Hay una diferencia, sí, entre las obras de creación y los manifiestos. Considero que es en las obras literarias y no en las tentativas teóricas donde el enfoque del mundo todo comienza a perfilarse. Dicho esto, no advierto en mí la contradicción que señala. No creo que esos escritores persigan la “raíz única”.

Joël Desrosiers. – La identidad, independientemente de cómo la conjugemos o en qué la cifremos, tiene una función de vía o de medio para la sociedad, una función política. Acaba de decirlo hace un instante. Podemos morir por una bandera, por una identidad (función política). El negro americano se declara hoy Black [Negro] afroamericano, es una función política. Cuando la literatura termine siendo tal como Usted la perfila, tal como Usted la subraya, una literatura casi postnacional, algo así como las multinacionales, ¿en qué se convertirá esta identidad? ¿Es decir, cómo actuará en el plano político?

É. G. - Siempre he sugerido lo mismo, el lugar es insoslayable. La disolución es incompatible con la mundialización, porque si hay disolución se trunca la Relación. La relación solo puede establecerse entre entidades con existencia propia. Cuanto más conciencia tenga de la Relación de la Martinica con el Caribe y del Caribe con el mundo, como en un sistema, o en un no-sistema, más martiniqués seré, al menos eso pienso. La auténtica Relación no se establece de lo particular a lo general, sino del Lugar al Mundo todo, que no es una realidad totalitaria, sino lo contrario: la diversidad. El lugar no consiste en un territorio; puede ser objeto de división y ser concebido y experimentado en clave de pensamiento errático, al tiempo que es preservado contra cualquier desnaturalización.

Los negros de los Estados Unidos tienen ineludiblemente necesidad del afrocentrismo para remontar su condición y no cabe pedirle a un SDF *black* de Nueva York que se rebele en nombre de la criollización. Del mismo modo que hay países en los que la negritud (Panamá, el Brasil, Colombia) es operativa. La relación de esas comunidades con las Américas y con el mundo pasa, sin embargo, por la criollización, que se revela así útil para comprender mejor su propia fecundidad. Esta es la primera respuesta que daría. La segunda es que me parece que trabajamos en un régimen de oralización de la literatura —por un lado, oralización porque hay poesías orales colectivas en proceso de desarrollo—; por otro, porque se produce la oralización de las técnicas de escritura, y no me refiero a la oralización trivial de la televisión o de los medios de comunicación, aludo a la oralización creadora. En la esfera de esas oralizaciones creadoras, las ideas, a mi entender, encuentran una difusión que dista mucho de ser la difusión sensacionalista de la televisión y de los medios de comunicación, que es la auténtica difusión del cambio de universo imaginario. A mi juicio, eso es lo notable. Los medios, los factores de reverberación, de reenvío, de multiplicación, de contramultiplicación cambian. Y, paradójicamente, se produce una especie de neutralización por lo que llamo las correas de transmisión de la televisión y de los diarios. En el fondo, lo que quiero decir, es que llegará un momento en que la gente estará tan harta de la neutralización causada por la televisión y los diarios que las técnicas del boca a boca y el boca a oreja van a conocer un renacimiento. En este ámbito enredado, que amenaza estallar, eso que Usted ha llamado literatura “postnacional”, se hace oír por difusión y contaminación, no por presión ideológica.

J. D. – ¿Desde su concepción, cómo se observa la evolución en las relaciones de dominio?

É. G. – La criollización abarca y rebasa toda las oposiciones posibles; tolera a los “suizos” y también a los “polinesios”. La criollización abarca a su contrario, la unicidad, que está en el origen de las distintas dominaciones. Pero la idea misma de criollización pugna ya con ese principio. Creo que la relación no es ni virtuosa ni “moral” y que una poética de la Relación no lleva consigo ni de forma inmediata ni pacífica el fin de las dominaciones. Creo que siempre habrá veleidades de dominación, pero que cambiará el modo de oponerles resistencia. En el contexto de la mundialización, me parece, las formas de resistencia cambiarán. Y nos veremos compelidos a cambiarlas porque todas las formas de resistencia que hemos conocido estos últimos cincuenta años –y solo Dios podría decir cuán heroicas y cuán formidables fueron– han terminado por envilecerse, y ahí están los casos de Argelia, África negra y Asia, entre otros. Y nos veremos compelidos a inventar otras formas insólitas de resistencia, porque las antiguas, quién lo duda, resultan inservibles. Tengo amigos argelinos que exclaman: “¡Un millón de muertos para esto! ¡Hemos sacrificado un millón de muertos para terminar así!”. Y solo Dios sabe cuán heroica fue esta forma de liberación, cuán formidable (no sé si Dios lo sabe, pero los humanos sí). Pero nos han sumido en la misma confusión, en el mismo encarnizamiento, en la misma cerrazón de los que hacía gala el colonizador. Sin incurrir en idealismo, habrá que buscar otras formas de resistencia. A los distintos pueblos les incumbe inventar esas nuevas formas, a los argelinos, a los ruandeses, a los palestinos, a los sudafricanos, como

a los demás, a todos los demás. No quiero incurrir en idealismo. Hay que poner en práctica resistencias tangibles, en el lugar en que uno está.

Lo demás es Relación: apertura y relatividad.

ENTREVISTAS

*El universo imaginario de las lenguas**

Lise Gauvin. – En Poétique de la Relation, se confiesa sorprendido al comprobar que hay personas instaladas en la “masa serena de su lengua”, y que ignoran por completo “el suplicio lingüístico”, que Usted ha advertido en múltiples indicios. Cita a este propósito el caso de los Estados Unidos. ¿No piensa que ese tormento es más propio de aquellos a quienes se conoce como “periféricos”? ¿No es, particularmente, una singularidad de los escritores francófonos?

É. G. – Es propio de los escritores que pertenecen a áreas culturales cuya lengua es una lengua, así la he llamado yo, compuesta. Todas las lenguas surgidas como consecuencia de la colonización, como por ejemplo las

* La presente entrevista fue realizada en Point-à-Pitre en diciembre de 1991 y publicada en el número de la revista *Études françaises* [Estudios franceses] titulado *L'Amérique entre les langues* [América entre las lenguas] (volumen 28, n° 2/3, 1992-1993).

lenguas criollas, son vulnerables; son lenguas que han de enfrentarse con multitud de problemas. De entrada, sufren la contaminación de la lengua oficial, la lengua que rige la vida oficial de la comunidad. Consecuentemente, se hallan enfrentadas con problemas, en apariencia, muy espinosos de resolver, problemas de fijación y transcripción. Hay una especie de suplicio lingüístico, al pasar de la oralidad a la escritura, que las hace vulnerables, que las coloca en una situación de amenaza, en absoluto segura, que determina que las personas que pertenecen a esa cultura sean gente extremadamente sensibilizada con los problemas del lenguaje. En las regiones en que nos encontramos con lenguas antiguas, las que llamo lenguas atávicas —es decir, lenguas cuya formación ha sido progresiva, que han dispuesto de tiempo para, a base de conflictos y acuerdos, establecerse, regularse, dar con una forma de clasicismo “escrito”—, y en las culturas en las que dichas lenguas no coexisten con lenguas compuestas, como es el caso de los Estados Unidos, es muy difícil hacerse una idea de la aflicción lingüística. Existe, por supuesto, el caso de países como el Canadá en el que hay dos lenguas claramente opuestas o en la que una domina a la otra (la lengua inglesa respecto de la francesa, en Quebec). En ese caso, los hablantes vernáculos de la lengua oprimida son acusadamente sensibles a los problemas lingüísticos. Cada vez que se vincula expresamente el problema de la lengua a una cuestión identitaria, a mi juicio, se incurre en un error, puesto que el rasgo característico de nuestro tiempo es lo que he dado en llamar el universo imaginario de las lenguas, esto es, la presencia de todas las lenguas del mundo. En Europa, en los siglos XVIII y XIX, aun

cuando un escritor francés conociera el inglés o el italiano o el alemán, no los tenía presentes en su escritura, que era monolingüe. En la actualidad, aun a pesar de que el escritor no conozca otra lengua distinta de la suya, tiene presente, sea o no consciente, la existencia de esas otras lenguas que le rodean en el proceso de su escritura. Resulta imposible escribir en una lengua de forma monolingüe. Uno se ve compelido a tener presentes los universos imaginarios de las distintas lenguas, los cuales llaman nuestra atención por medio de toda clase de medios insólitos, inusitados: audiovisuales, radiofónicos, televisivos. Cuando contemplamos un paisaje africano, aunque no conozcamos la lengua bantú, por ejemplo, hay una parte de esta lengua que, a través del paisaje que vemos, nos choca y nos interpela, aun cuando en la vida hayamos oído hablar una palabra de bantú. Y cuando admiramos el paisaje de la planicie australiana, aun a pesar de no conocer ni papa de la lengua de los aborígenes australianos, nos vemos impregnados por algo que viene de allí. Uno no puede escribir su paisaje ni describir su propia lengua de forma monolingüe. Las gentes que, como los americanos, los estadounidenses, no se hacen una idea de la cuestión de las lenguas, no se hacen una idea del mundo. Algunos defensores del criollo son completamente impermeables a esta cuestión. Plantean la defensa del criollo de forma monolingüe, de idéntico modo a quienes los han oprimido lingüísticamente. Son los herederos del monolingüismo sectario y defienden su lengua de la peor manera posible. Mi posición en esta materia es la de que no podemos salvar una lengua, en un país dado, a costa de las otras. En mi opinión, existe una solidaridad entre todas las lenguas amenazadas, in-

cluido el anglo-norteamericano, que acusa tanto como el francés los efectos de la hegemonía de la convención internacional del anglo-norteamericano. Tengo para mí que existe una solidaridad entre todas las lenguas del mundo y que lo que confiere belleza al mundo en caos, a lo que he dado en llamar mundo en caos, es este encuentro, este estrépito, este estallido cuya economía y principios aún no hemos sido capaces de captar. Hay personas que acusan los efectos de la cuestión lingüística porque acusan los efectos de la cuestión del mundo en caos. Hay otras insensibles a este hecho bien porque están encastilladas en el poder vehicular de su propia lengua (es el caso de los Estados Unidos), bien porque reivindican su lengua de una forma monolingüe e irascible (es el caso de ciertos adalides del criollo, es también el caso de algunos paladines del francés en Quebec, a los que la situación reduce a esa actitud). Son incapaces de percibir la auténtica situación del mundo, lo que yo llamo el mundo en caos, este encuentro tan conflictivo como maravilloso de las lenguas, todos esos estallidos fulgurantes, cuyo universo imaginario y principios no hemos conseguido todavía, lo reitero, ni aprehender ni comprender.

L. G. – *¿El escritor francés o algunos escritores franceses de la propia Francia se han mostrado sensibles a esta problemática cuestión?*

É. G. – No me parece. Al menos, yo conozco pocos casos. Hay, naturalmente, una tradición en Occidente respecto de la cuestión del universo imaginario de las lenguas. No es una novedad. Beckett sería un ejemplo, creo. Artaud otro: se dedicó a dismantelar la lengua. También Ezra Pound, en los Estados Unidos. Los últimos escritos

de Joyce, como Anna Livia Plurabelle, son pura y simplemente un inextricable laberinto lingüístico en el que uno se extravía y en el que ha de dar con algún hilo para salir. Algo de esto se percibe en la evolución de la sensibilidad occidental, pero tengo para mí que en la actualidad, en Europa, esto se ha perdido, porque lo real se ha confundido con el proyecto de universo imaginario establecido por Joyce y por Beckett. Las otras lenguas están ahí. Pero lo que prevalece en el panorama europeo y en el francés, no es este universo imaginario, sino una suerte de realidad folclórica muy chata. Producciones para-exóticas, corrientes y molientes y hasta un poco vulgares, son las que impresionan y fascinan absolutamente al público francés. Cuantas más referencias facilonas y cuasi exóticas acumula un escritor en un texto sobre la existencia de su lengua, por lo general, digamos, una lengua materna oprimida, más contento se muestra el público. Lo que suele provocar cierta irritación es esa avidez por la apariencia, tan superficial, que elude el problema sin resolverlo. ¿Pero cómo abordar la cuestión de distinta forma? De esas excesivas acumulaciones, broten tal vez los preceptos futuros.

L. G. – ¿Dónde empieza la folclorización? ¿Dónde, el exotismo? ¿El exotismo tiene aspectos provechosos y también perniciosos?

É. G. – Ciertamente. Dejando por un instante la esfera literaria, desde Segalen y otros autores más, sabemos que el exotismo puede ser de todo punto negativo o absolutamente vivificante. A menudo, leo libros que no es que me irriten, no, sino que me resultan indiferentes porque tiene uno la sensación de que son productos a medida respecto de conflictos lingüísticos, ajenos casi por com-

pleto al drama de la relación de las lenguas entre sí. Como siempre, la folclorización es la parte visible de un iceberg profundo. Un falso pretexto.

L. G. – *Acaba de emplear la expresión “laberinto inextricable”, refiriéndose a las lenguas. ¿Puede decirnos qué lenguas ha debido atravesar para llegar a escribir?*

É. G. – En primer término, he debido atravesar el eco, el recuerdo de la lengua criolla, tal y como en mi niñez la oí de labios de los narradores criollos. Digo recuerdo, porque, aunque seguí practicando esta lengua en mi infancia y adolescencia, la expresión de la lengua criolla en la narración distaba mucho de ser la que se empleaba en la vida ordinaria. Y cuando estudié, por ejemplo, los fenómenos de colonización en el discurso antillano, me refería más (como espacio de resistencia) al lenguaje del narrador que al lenguaje ordinario. En mi escritura, late esta especie de impregnación de la palabra expresada por el narrador criollo. Además, en los cuentos criollos que oí de niño, había fórmulas cabalísticas, legado sin duda de las lenguas africanas, cuyo sentido nadie conocía, y que obraban intensamente sobre el auditorio sin que se supiera la razón. Resulta absolutamente evidente, para mí, ahora, que he acusado la influencia de esta presencia no esclarecida de lenguas o de fórmulas cuyo sentido se nos escapa y que actúan incluso sobre Usted y es muy posible que una buena parte de mis teorías sobre las perentorias opacidades del lenguaje provengan de ahí. He debido atravesar también la influencia “escolar” de las poéticas de Rimbaud y Mallarmé y ha sido preciso que realizara una actividad reflexiva sobre mí mismo respecto de esas poéticas. Y luego, he debido atravesar la presencia de la obra de Faulkner, una obra en lengua in-

glesa de la que me siento muy imbuido, como otros muchos escritores contemporáneos, y esto es de un enorme interés porque yo accedí inmediatamente a la estructura de la obra, antes de acceder a su literalidad. En mi opinión, las traducciones de Faulkner, las admirables traducciones de Faulkner al francés, no transmiten todo los elementos del lenguaje original, el lenguaje del Mississippi y sus particularismos, pero aun así tienen el enorme mérito de resaltar la estructura de la obra. Cabe acceder a la estructura de la obra, sin conocer en realidad su lenguaje, lo que justifica nuestra afirmación de que no es posible escribir de forma monolingüe. Se escribe en presencia de un determinado número de estructuras literarias, como las de Faulkner, aun cuando no dominemos del todo la lengua en la que esa obra ha tomado cuerpo, aun cuando no seamos capaces de captar los particularismos lingüísticos expresados por la misma. He debido desbrozar todos esas espesuras antes de forjar mi propio lenguaje.

L. G. – *En su novela Malemort [Malamuerte] puede leerse: “No podemos nombrar nada; sin darnos cuenta nos hemos gastado a nosotros mismos, hablar resulta imposible y penoso...” ¿No hay desde el principio una especie de privación, a pesar de la palabra de los narradores?*

É. G. – Pero en este instante me refiero a lenguaje convencional de las personas educadas y de los voceros de la comunidad. Es cierto que, tradicionalmente, poseíamos, nosotros los antillanos, una lengua bloqueada, una lengua paralizada por mor de su actitud de respeto hacia la norma francesa, y que esta lengua en nuestra boca era perfecta, sintácticamente perfecta. La corrección era completa y sin embargo el uso de la lengua resultaba

completamente falso y desfigurado. No se trataba de una lengua viva, sino muerta. Añádase a esto, la desatención absoluta de nuestras distintas realidades por las clases dirigentes, las antiguas clases dirigentes que hablaban esas lenguas. Jamás habíamos reparado en la presencia real de nuestros paisajes, desde la óptica de nuestro universo imaginario, de nuestra sensibilidad. Jamás habíamos reparado en la densidad de nuestras propias historias. Seguíamos el hilo de la Historia, con H mayúscula, tal como la concibe Occidente. Se daban todas esas insuficiencias, contra las que era preciso luchar y creo poder decir que traté, junto con otros, de remediar esas carencias, de reconstruir algo distinto.

L. G. – *¿No existe, con todo, una tradición literaria antillana anterior a la que pueda adscribirse?*

É. G. – No existe, no, una tradición a la que adscribirme; lo que sucede, a mi juicio, es que se da un continuo de lo discontinuo, si cabe una expresión tan bizantina, que nos ha privado de tradición literaria. Nuestra herencia se ha limitado a sobresaltos, a sustos y a algunos picos y caídas en picado en el abismo. Por ejemplo, hubo en un primer momento una ruptura entre la palabra del narrador criollo y las primeras expresiones escritas. Hemos tenido que salvar ese hiato, para volver a la materia narrativa. Hemos carecido de continuo literario. Eso es lo que me induce a afirmar que estamos entrando con pie firme en la modernidad, que hemos dejado el atavismo. De la literatura francesa, se afirma que está recorrida por una fluidez atávica de la lengua, la lengua de Madame de Sévigné o de Colette, una misma forma de escribir el francés, con tanta soltura y luminosidad. Nada de eso hemos tenido, lo que genera nuevas condiciones

para la práctica literaria, que hacen que consideremos de lo más natural lo caótico, lo barroco. No se trata de una elección deliberada de ir contra la fluidez atávica, no. En Artaud, por ejemplo, se da un barroco que es una reacción contra esa fluidez; en nosotros, no se trata de reacción, sino de una manera natural de ser y de expresarse. La continuidad que necesitábamos no anidaba en las obras acabadas y perfectas, sino, paradójicamente, en la imposibilidad histórica de la continuidad.

L. G. - ¿T esos sobresaltos no han adoptado alguna forma, no han recibido un nombre propio?

É. G. - No lo creo. Están los cuentos criollos, determinados cronistas que tienen su importancia, incluso a contrario, pero no lo creo... En el fondo, la literatura antillana contemporánea empieza en la inmediata postguerra, con escritores como Damas, Césaire. Pero hubo también las obras de los novelistas socio-paisajistas, como Tradon o Zobel. Las considero relevantes desde un único punto de vista, el de que agotaron el inventario de lo real, no procediendo ya realizar ese censo a la manera realista francesa. Sus obras son muy importantes en tanto en cuanto nos han librado de la inquietud de reanudar el retrato de lo real. Si escritores como Césaire o Damas no se entretuvieron en eso fue porque ya estaba hecho. En la actualidad, del narrador criollo a Tardon, a Césaire, a los escritores noveles, reconstruimos la continuidad, una continuidad porosa a cualquier influencia.

L. G. - En Éloge de la Créolité encontramos la expresión "escritura intrincada". ¿Se puede aplicar ese adjetivo a su propia actividad de escritor?

É. G. - Sí, porque no somos practicantes de la escritura, sino practicantes de la oralidad. Pasamos por alto

a menudo este dato trivial, notorio, ostensible. El narrador antillano recibe el nombre, literal, de maestro de la palabra. Pero lo hemos echado en olvido, y cuando nos hemos visto forzados a pasar a la escritura, como decimos pasar al acto en psicoanálisis, nos hemos topado con esta ausencia de acervo, de tradiciones, de continuo de la escritura. Si un escritor francés contemporáneo reacciona contra Malherbe, Voltaire, Chateaubriand, Víctor Hugo y desea adoptar como referencia o contrarreferencia a Rabelais o los retóricos medievales, tal decisión no entraña mayores problemas porque detrás de sí tiene esa continuidad, esa tradición o contratradición, inscritas bien en su historia bien en su sensibilidad. Pero lo único que tenemos nosotros es el problema en toda su crudeza, absolutamente “extraordinario”, que debemos superar, de una oralidad que no ha dado todavía con sus leyes de escriturabilidad. Ese y no otro es y ha sido siempre nuestro problema. Las literaturas occidentales superaron esa fase hace mucho. El drama, en el sentido noble del término, del tránsito de la oralidad a la escritura, lo experimentó la literatura francesa en la época de Rutebeuf, Villon, y los poetas de la Pléyade. En ese momento, hubo que crear hasta la exageración; todas las extravagancias de la Pléyade proceden de allí, esas monstruosidades, esas acuñaciones de palabras... Hemos tenido que improvisar todo eso. Hemos tenido que construir aceleradamente lo que tardó siete siglos en tomar forma en la lengua y en la literatura francesas.

L. G. – ¿Esa es la razón de que exista en Usted esa especie de desconfianza hacia la exuberancia estilística y también hacia lo que llama la desmesura discursiva? Late como un deseo de contención.

É. G. — Sí, porque se nos ha impuesto la retórica de la lengua francesa y porque se nos ha enseñado esa lengua de un modo acabado, desmedido y paralizante. Y esta retórica de la lengua francesa cuya noción se nos ha impuesto es un elemento negativo suplementario; ha habido que reaccionar ante eso. La práctica de esa retórica nos ha inoculado la idea de que lengua francesa es la única capaz de expresar los distintos aspectos de nuestra realidad. Fue necesario impugnar todo eso para descubrir que las poéticas del criollo, de los criollos, eran igualmente capaces de expresar cualquier cosa, y que es factible el nacimiento de una nueva poética, que consistiría en una combinación, una síntesis de las poéticas del criollo y del francés, es decir, de las poéticas, retóricas y contrarretóricas que anidan en la lengua francesa. He ahí la explicación de que los escritores antillanos francófonos, nosotros, seamos sensibles a la problemática cuestión de las lenguas. Esto no es extensible a los escritores antillanos anglófonos. En primer término, porque en los escritores anglófonos, la presencia del criollo está mucho más diluida, excepto en escritores como Derek Walcott, de Santa Lucía, país anglófono en el que se habla, poco más o menos, el mismo criollo que en la Martinica. Pero el criollo de Santa Lucía no es tangente al inglés, de ahí pues que el poeta goce de una mayor “libertad de movimientos”. Y los escritores jamaicanos, de Trinidad, etc., son menos sensibles a esta problemática cuestión de las lenguas porque en esas regiones la lengua criolla desapareció muy pronto y porque hace mucho que son exclusivamente anglófonas. Hemos visto que su “criollo” contaminó desde dentro las normas de la lengua inglesa, alterándolas. Su experiencia de la criollización consiste

justamente en lo que rebasa las lenguas: la criollización cultural, social, de costumbres, de las conductas, pero no la criollización lingüística. Nos encontramos sin embargo al cabo de nuestro rastro: en la cima de un lenguaje insólito, que deberemos compartir.

L. G. – *¿Qué significa para Usted la expresión “subvertir la lengua”?*

É. G. – La subversión tiene su causa en la criollización (aquí, lingüística) y no en los criollismos. Lo que la gente retiene de la criollización, es el criollismo, o lo que es lo mismo, la introducción en el francés de palabras criollas, la creación de términos franceses sobre la base de vocablos criollos. Se trata del aspecto exótico de la cuestión. Y no otro es el reproche que dirijo a determinados escritores quebequeses. A mi juicio, la criollización no es el criollismo, sino, por ejemplo, la creación de una lengua urdida a base de las poéticas, tal vez contrarias, de las lenguas criollas y de las lenguas francesas. ¿Qué entiendo yo por poética? El narrador criollo emplea procedimientos que no se corresponden con el genio de la lengua francesa, que incluso son contrarios: los procedimientos de reiteración, de redoblamiento, de repetición, de estímulo, de circularidad. Las relaciones que Saint-John Perse emplea en su poética y que yo he esbozado en muchos de mis escritos, esas relaciones que tratan de agotar la realidad no tanto a través de una fórmula, sino a base de acumulaciones, la acumulación precisamente como procedimiento retórico, todo eso, en mi opinión, es, desde la óptica de la definición de un nuevo lenguaje, mucho más relevante, pero mucho menos visible. Ante esos escritos, el lector francés puede decir: “No entiendo nada” y, en efecto, no entiende nada porque esas poéticas

le pasan inadvertidas, mientras que un criollismo se echa de ver enseguida. Es ocasión de diversión, puede reaccionar diciendo: “¡Ah!, sí, qué interesante!”. Toma una palabra, la descompone, y eso puede parecerle algo exótico. Pero la poética, la estructura lingüística, la revolución de las estructuras lingüísticas le parecen de una oscuridad impenetrable. La acumulación de paréntesis, por ejemplo, o de incisos, técnicas en sí mismas, no se produce de un modo tan determinante en el discurso de la lengua francesa. Cuando alguien me dice: “¿Por qué escribe?”, dicha pregunta me mueve a risa, porque no escribo ni para este ni para aquel lector, intento escribir con la vista puesta en el instante en que el lector o el oyente —la grabación de textos crece cada día— se deje penetrar por toda clase de poéticas, y no solo por la poética de su propia lengua. Y cuando ese día llegue habrá una variancia infinita de sensibilidades lingüísticas. No se trata de dominar lenguas diferentes, es algo muy distinto. La traducción se tornará, cada vez más, un arte esencial. Hasta el momento, hemos dejado la traducción en manos únicamente de los traductores; se hace necesario ahora involucrar a los poetas. A diferencia de lo que pasa hoy, las traducciones llegarán a ser una parte esencial de las distintas poéticas. Pero mientes en toda esa infinita variancia de matices de todas las poéticas de que son capaces las lenguas, y todos y cada uno nos veremos más intensamente impregnados, no solo por la poética y la economía, por la estructura y la economía de su lengua, sino por la fragancia entera, por el estallido de las poéticas del mundo todo. Habrá nacido una nueva sensibilidad. En mi opinión, actualmente, el escritor trata de anticiparla, de prepararla y de ir acomodándose a ella.

L. G. – Resumiendo, donde hay que poner el énfasis es en el hecho de que cuando afirma que “el discurso de la relación es multilingüe”, ese multilingüismo no es una mera yuxtaposición de idiomas.

É. G. – Nada más mentar el multilingüismo, alguien inmediatamente me dice: “¿Por cierto, cuántos idiomas habla Usted?”. No se trata de hablar tantos o cuantos idiomas, no es esa la cuestión. Podemos muy bien hablar solo nuestro idioma. La cuestión estriba más bien en el modo de hablar la lengua de uno, en si hablamos en clave de apertura o de clausura; en si hablamos ignorando la presencia de las demás lenguas o con la intuición de que las otras lenguas tienen una existencia efectiva y que ejercen influjo sobre nosotros mismos, aun cuando no lo advirtamos. No se trata de dominio, de conocimiento de idiomas, sino del universo imaginario de las lenguas. No se trata tampoco de yuxtaposición lingüística, sino de urdir una trama lingüística.

L. G. – ¿No es un error del mismo tipo el que está en el origen del empleo de criollismos y vocablos vernáculos, por su facilidad, y que nos acerca peligrosamente a los regionalismos, a la jerga?

É. G. – Es muy fastidioso, porque elude el problema capital, fundamental, que no es otro que el de las poéticas. Los criollismos, los particularismos, los regionalismos, son los modos de los que se valen las principales lenguas de cultura, en el plano de las jerarquías lingüísticas, para darse satisfacción a sí propias. La satisfacción es plena. Porque de esta forma se escamotea el problema esencial de las poéticas, o lo que es lo mismo, el uso no jerárquico de poéticas distintas en lenguas también distintas. Nadie aborda el tema porque hacerlo revelaría lo

trasnochado de la pretendida creencia en la superioridad de unas lenguas sobre otras. El criollismo, el regionalismo no da pie a esa discusión, muy al contrario, santifica la preeminencia de unas lenguas sobre otras. Habría así unas lenguas cuyo uso ennoblece y otras que no generan más que regionalismos, localismos. Esto es de todo punto falso. En el actual contexto, todas las lenguas son regionales y todas, al tiempo, tienen su propia poética.

L. G. – ¿Aprecia alguna diferencia en el tratamiento de la lengua en la prosa y en la poesía?

É. G. – En el ejercicio de la prosa, por lo que hace a nuestras distintas literaturas, los escritores se dan a la cómoda creencia de que la descripción de lo real da cuenta de la realidad. Algo parecido ocurre con los pintores costumbristas o de género, un mercado tropical o unos pescadores antillanos. Están persuadidos de que así dan cuenta de la realidad, hecho que no es en absoluto verdad. No dan de ninguna forma cuenta de la realidad; la realidad es algo distinto de esta apariencia. Ahora bien, la poesía es hasta el momento el único arte que puede traspasar las apariencias; esa es, a mi entender, una de sus vocaciones. Supone la voluntad de desbaratar los géneros, división que, en el caso de las literaturas occidentales, ha sido tan provechosa, tan fructífera. Me parece que podemos componer poemas que son ensayos, ensayos que son novelas, novelas que son poemas. Quiero decir que tratamos de desbaratar los géneros porque, precisamente, sentimos que las funciones asignadas a esos géneros, en la literatura occidental, no se compadecen por más tiempo con nuestra vigente indagación, que no es solamente una indagación de la realidad, sino que es también una indagación del universo imaginario, de las hon-

duras, de los sobreentendidos, de las interdicciones. Hemos de ir “cabeceando”, en el sentido que lo hace un carruaje, pero también en el sentido de dar cabezadas, e incluso de perder la cabeza. Debemos “perder la cabeza” ante todos esos géneros literarios para poder expresar todo cuanto queramos. Y en ese sentido, se produce obligadamente en nosotros una superación de la convención de la prosa. La poesía puede perder la cabeza: puede ser soñadora y desembocar en un espacio atormentado, de lucha, de ebriedad, sin dejar de ser significativa. Me parece que llegaremos a inventar géneros insólitos que ni siquiera sospechamos.

L. G. – *En el manifiesto Éloge de la Creolité, que abrevia en sus obras, se le cita en numerosas ocasiones, pero se diría que Usted, en determinados aspectos, discrepa de los firmantes del mismo.*

É. G. – No hay duda de que los argumentos que hallamos en *Éloge de la Creolité* están inspirados en *Discours antillais* o en *Intention poétique* [*Propósito poético*] incluso en *Soleil de la conscience*, esto es, en mis ensayos, y los propios firmantes del manifiesto han reconocido esa deuda. Pero me parece que ha habido algún equívoco, porque en el *Discours antillais* hablé sobradamente de criollización. A mi entender, la criollidad es una interpretación distinta de la criollización. La criollización es un movimiento perpetuo de interpenetrabilidad cultural y lingüística que impide que desemboquemos en una definición del ser. Los reproches que he dirigido a la negritud obedecen a que trataba de definir el ser: el ser negro... El “ser” ha dejado de existir... El ser es una inmensa, noble y inconmensurable invención de Occidente, señaladamente, de la filosofía griega. La noción de ser des-

emboca, en la historia occidental, a velocidad de vértigo, en toda clase de sectarismos, de absolutos metafísicos, de fundamentalismos, a cuyos efectos catastróficos estamos asistiendo hoy. A mi juicio, se impone la afirmación de que solo hay existencias, las cuales traban correspondencia, entran en conflicto, amén de renunciar a cualquier pretensión de definir el ser. La criollidad incurre justamente en eso, en la definición del ser criollo. Desde la óptica del proceso, es un paso atrás, pero tal vez sea necesario para defender el actual mundo criollo. Del mismo modo que la negritud ha tenido una importancia vital para la defensa de los valores africanos y de la diáspora negra. De igual manera, no he querido transigir con la definición de una esencia negra en tanto en cuanto hay existencias negras que no son siempre asimilables: un antillano difiere de un senegalés, un negro brasileño difiere de negro americano. Digo trivialidades, pero trato únicamente de ilustrar mi propuesta de que es preciso renunciar a la pretensión absoluta, muy a menudo sectaria, de la definición del ser. El mundo se criolliza, todas las culturas se criollizan en este momento en sus mutuos contactos. Los ingredientes varían, pero el principio es que en la actualidad no hay ninguna cultura que pueda considerarse pura.

L. G. – ¿Qué piensa de la noción de transcultura?

É. G. – La noción de transcultura no basta. En el fondo, el término de criollización comprende la noción de transcultura. Pero dicha idea induce a pensar que cabe calcular y predeterminar los resultados de tal transculturización; ahora bien, la criollización, a mi juicio, es impredecible. Cada vez, añade más cosas, es decir, el producto es imprevisible en relación con sus componen-

tes. En la criollización, distingo dos planos: por una parte, el de la transculturización en sentido estricto y, por otra, el del mestizaje en la esfera de la fisiología y la raza. Cabe anticipar, o tratar de anticipar, los resultados del mestizaje. Esto se hace en ciencia cuando se busca una síntesis, cuando se cruza un guisante rojo con un guisante verde, es posible anticipar los resultados. La criollización es imprevisible, no es posible anticipar los resultados. Ahí estriba la diferencia, en mi opinión, entre la criollización, de un lado, y el mestizaje, de otro. Podemos conceptualizar la transculturización, pero la criollización únicamente admite el universo imaginario. Me parece, sin embargo, que el concepto, en la actualidad, ha de ser fecundado por el universo imaginario.

L. G. – De ahí que el cometido del escritor...

É. G. – Y de ahí el cometido del poeta en pos, no de resultados previsibles, sino de universos imaginarios porosos a cualquier criollización que depare el futuro. El poeta no se asusta de la impredecibilidad.

L. G. – Para concluir, ¿cómo ve el destino de las lenguas en el futuro?

É. G. – Uno no puede erigirse en profeta. Creo que el destino de las lenguas está ligado con la relación entre la oralidad y la escritura. Tal vez el libro vaya a desaparecer, en tanto que forma concreta de conocimiento de nuestras sociedades. Es más que posible que el libro termine muriendo y que de aquí a treinta años los lectores (de libros) constituyan sectas y se confinen en catacumbas, réprobos para la moral pública. En esta perspectiva, es más que posible que los libros sean en lo sucesivo receptáculos casi clandestinos de la organicidad de las lenguas y que la publicidad lingüística, su estallido

audiovisual, sea ya una publicidad de códigos, algo así como el código de la circulación, o un recetario de cocina, etc. Las lenguas se empobrecen. Abrigo la esperanza de que esta suerte de fragancia, de variancia, de multiplicidad infinita de contactos, de conflictos lingüísticos, dé pie a un nuevo universo imaginario de la palabra humana que tal vez transcenderá las lenguas. No deseo ser profeta, pero creo que un día la sensibilidad humana se dirigirá hacia lenguajes que trasciendan las lenguas, que integrarán toda clase de planos, de formas, de silencios, de representaciones, que serán otros tantos elementos lingüísticos inéditos.

*El escritor y el aliento del lugar**

*Lise Gauvin. – ¿Cómo calificaría su libro Tout-monde?
¿Es una novela, un fresco? ¿Cómo lo describiría?*

É. G. – Los editores lo han considerado novela; así pues, el público puede tomarlo por tal. Recoge una serie de historias entrecortadas, que se cuentan en el libro, una serie de itinerarios, de trayectos, un estilo de errancia de unos personajes que parten de la Martinica y terminan llegando al lugar de partida, la Martinica. En mi opinión, es claramente una novela, pero una novela eclosiva. Ya ha pasado el tiempo de las trasnochadas novelas que comenzaban en un lugar para, siguiendo movimientos ineluctables, acabar en una especie de fatalidad retórica. Lo apasionante de la novela contemporánea es que puede dirigirse en todas direcciones, recorre el mundo. No puedo

* Esta entrevista fue realizada en Diamant (Martinica) en diciembre de 1993, poco después de la aparición de *Tout-Monde* [*Mundo todo*]. Fue emitida parcialmente por Radio Canadá el 22 de marzo de 1995.

entender cómo un libro que lleva por título *Tout-monde* podría rebajarse a ser lineal y convencional como las novelas de principios de siglo. No, es una novela aplicada a la materia del mundo, tan vasta como esa materia, lo cual no plantea especiales problemas para mí. Es también una obra que se aventura en la superación de los géneros establecidos. ¡Vaya Usted a saber!

L. G. – ¿Usted habla de errancia? ¿Puede definir con precisión algunos términos recurrentes en sus libros como *deriva*, *driva* o *errancia*?

É. G. – La errancia y la deriva son, digámoslo, la avidez por el mundo. Lo que nos mueve a trazar caminos por doquier. La deriva consiste asimismo en la disponibilidad de la persona para cualquier tipo de migración. La *driva*³ es, tal como la experimentamos y la concebimos en la Martinica, una palabra que tiene su origen en “deriva” y que se ha convertido en una palabra criolla. La *driva* consiste en la disponibilidad, la fragilidad, la insistencia en el movimiento y la pereza para hablar, a decidir imperialmente. Y la errancia es lo que induce a la persona dejar los pensamientos sistemáticos por los pensamientos, no exploratorios, el término tiene connotaciones colonialistas, sino de indagación de lo real, los pensamientos traslativos, que son también pensamientos de la ambigüedad y la incertidumbre, escudos contra los pensamientos sistemáticos, contra su intolerancia y su sectarismo. La errancia posee virtudes que calificaría de totales: la voluntad, el deseo, la pasión por conocer la totalidad, por conocer el “Mundo todo”, pero también

³ Adaptación española del término *drive*, contracción del vocablo francés, *dérive*, que, como señala Glissant seguidamente, es un criollismo propio de la Martinica. N. del T.

posee otras, llamémoslas, preventivas, de suerte que conocer el “Mundo todo” no significa dominarlo, conferirle un sentido único. El pensamiento de la errancia nos resguarda del pensamiento del sistema.

L. G. - ¿El “Mundo todo” consistiría, pues, en ese deseo de conocer, de acercarse a la totalidad mundo?

É. G. - Es la totalidad del mundo tal como existe en realidad y tal como existe en nuestro deseo.

L. G. - ¿Y qué deseos abriga ese libro? Hay toda una *panoplia* de modelos de escritores. Se refiere al poeta, al extraviado, al fantaseador, al cronista. Hay hasta textos firmados por Mathieu Béluse. ¿Quién habla en esa novela? ¿No hay como una especie de concatenación de cuentistas o de contadores?

É. G. - El libro está confeccionado de tal forma que no es posible decir quién habla. Al comienzo se dice que el autor habla. Luego, se afirma: “Alguien habla”. Seguidamente, se llega incluso a decir “ello habla”, en el sentido psicoanalítico del término “ello”. Se ha producido siempre esta individualización o esta neutralización del que o de la que habla. A mi entender, el problema estriba en que quien habla es múltiple. No hay alguien que habla, no hay autor que habla, ni siquiera un “ello” que habla. Lo que o el que habla es múltiple; no se puede determinar su procedencia; no lo sabe probablemente ni él mismo, que no domina ni dirige el proceso verbal. Lo que se enuncia como palabra sale al encuentro de la multiplicidad que no es sino la multiplicidad del mundo. Tratar de delinear una poética de la diversidad, cual es mi propósito, es incompatible con hablar desde un punto de vista único. Por esta razón, hay tal multiplicidad de narradores. Lo paradójico es que todo parte de un lugar y vuelve a él, haciendo círculos.

L. G. – ¿Este concepto de diversidad, de “Mundo todo” y de totalidad mundial puede conducir a una anulación de la idea de nación? ¿En qué parará la idea de nación en este contexto?

É. G. – No podría parar en la anulación de las distintas identidades porque el “Mundo todo”, la diversidad, no es el magma ni la confusión en que todo se diluye. Si nos precipitamos en la diversidad del mundo, habiendo renunciado previamente a la propia identidad, nos diluiremos en una especie de confusión. Las identidades son una de las conquistas de los tiempos modernos, conquista dolorosa porque no ha concluido y porque en toda la faz de la tierra hay nudos, focos de desolación que contrarrestan esa tendencia. Me parece advertir también otra tendencia que caracterizo así: las identidades de raíz única van dejando paso poco a poco a identidades relativas, o lo que es lo mismo, a identidades rizomáticas. No se trata por tanto de desarraigarse, cuanto de entender la raíz única de una forma menos intolerante, menos sectaria; una identidad raíz que no acabe con todo lo que le rodea, sino que por el contrario extienda sus ramificaciones hacia las demás. Es lo que, después de Deleuze y Guattari, denomino la identidad rizoma. En ese contexto, no hay duda de que la noción de nación adquiere un nuevo contenido de índole mucho más cultural que estatal, militar, económica o política, mucho menos patriótica en el sentido tradicional del término. Esto nos permite hablar actualmente de una nación vasca aunque no exista hasta hoy un Estado vasco. Cabe existir como identidad sin existir como fuerza. La idea de poder y de potencia vinculada con la identidad comienza a gastarse, a desaparecer. Puede que nos repliquen que es una utopía

y que, de todas formas, si se carece de poder, de nada sirve poseer una identidad; pero creo que se equivocan. Me parece que cada vez es más evidente que las grandes potencias pueden desaparecer como tales y las naciones, en el sentido cultural del término, siguen persistiendo. Pero esta identidad de raíz única, tan funesta, sigue todavía estragando y devastando la faz de la tierra, como en Yugoslavia.

L. G. – La identidad no conduce forzosamente a la noción de país pero se da el caso también de identidades que se extinguen. ¿En qué momento, en qué condiciones la identidad permanece sin extinguirse?

É. G. – Vivimos en una época, que yo llamo época-mundo, en la que no es posible imponer condiciones al mundo, lo cual no significa que carezcamos de marco o de límites para una acción, pero resulta imposible seguir proyectando sobre el mundo esos grandes esquemas ideológicos sobre cuya base actuaríamos; absolutamente imposible. Es uno de los lugares comunes del pensamiento-mundo. Me parece que hasta tanto no tome cuerpo el mundo todo, esto es, hasta tanto todas las culturas del mundo se convenzan de que la afirmación de sí propio no requiere la aniquilación, ni la erradicación del otro, las culturas estarán amenazadas. Hasta tanto no se haya aceptado la idea, no solo conceptualmente, sino mediante su apropiación por el universo imaginario de las distintas familias humanas, de que el mundo todo es un rizoma en el que todos mutuamente se necesitan, habrá indiscutiblemente culturas bajo el signo de la amenaza. Ni por la fuerza, ni conceptualmente –afirmo– será posible resguardar esas culturas, sino por medio del universo imaginario del mundo total, es decir, por la

necesidad, sentida en carne propia, de que todas las culturas se necesitan mutuamente.

L. G. – ¿Pensar el universo imaginario del mundo es la función que tiene, pues, asignada el escritor?

É. G. – Menos pensar que expresar. Para expresar, hay primero que pensar, pero no se trata de un pensamiento informativo, sino de un pensamiento que puede ser intuitivo, que puede adoptar formas completamente singulares, formas enraizadas en un lugar. No vivimos en el aire, en las nubes que envuelven la tierra, sino en un lugar. Hay que partir de un lugar e imaginar el mundo total. Ese lugar, insoslayable, no ha de consistir en un territorio desde el que mirar de reojo al vecino por sobre una frontera cerrada a cal y canto y con el sordo deseo de llegarse hasta él para imponerle nuestras propias ideas y pulsiones. Se trata de un cambio en el universo imaginario de las distintas familias humanas que hemos de llevar a término. Podrá replicárseme: “Es una utopía, existen poderes políticos, económicos, militares y toda una maquinaria que sigue triturando y moliendo el mundo total para hacer una especie de harina uniforme.” Ciertamente, pero nuestra oposición a esa maquinaria no puede basarse en esos mismos medios (de la unicidad sectaria), sino cambiando el universo imaginario, la mentalidad y las pulsiones de las distintas familias humanas contemporáneas.

L. G. – ¿Solo por medio del universo imaginario alcanzaremos la poética del caos de la que habla? El caos, en sí mismo, no es ni hermoso ni feo, pero cuando Usted afirma: “El caos es bello”, ¿no está remitiendo acaso a una especie de organización del caos por medio del universo imaginario de esa totalidad?

É. G. – El caos es bello siempre que se emplee la imaginación para seguir su pista, para dictar no tanto sus leyes como sus invariantes. Algo parecido a como los físicos y científicos del caos tratan de entender el universo físico. Hay invariantes y estas son hermosas. Podemos intentar rastrearlas en su lugar de origen, en su propio terreno que no es un territorio, con arreglo a su propio universo imaginario, el que les es particular y que guarda relación con los demás universos. Ahí radica su belleza. Es bello porque hay invariantes cuya captación será un hallazgo, un desafío inmenso.

L. G. – *¿Puede poner un ejemplo de invariante?*

É. G. – El abandono del campo en beneficio de las megalópolis, hecho que ocurre en casi todas partes, en casi todos los países. He ahí una invariante, aterradora y magnífica, a un tiempo, que no conoce absolutamente ninguna excepción y que tal vez un día se invierta, produciéndose un movimiento contrario, una reapropiación de la tierra (del campo) para reformular, reestructurar en alguna forma el universo imaginario humano. Es una invariante, negativa, bien es verdad, pero invariante, al fin y al cabo, aplicable a todas las culturas del mundo, independientemente de su grado de desarrollo, subdesarrollo, aislamiento o vecindad. Hay también invariantes positivas. En todas las culturas del mundo, actualmente, existe la preocupación, bien obsesiva, bien neurótica, bien conceptual o bien natural, irreflexiva, por una especie de necesidad de aseo de la que los ecologistas serían el eco organizado: una necesidad de retornar a cosas más tangibles, más simples, que, ciertamente, puede adoptar formas reaccionarias e identitarias cerradas sobre sí mismas. Hay invariantes de las que ni siquiera tenemos sos-

pecha. La función de la poética sea tal vez señalarlas, buscarlas. Incumbe a los lugares comunes del pensamiento mundo iluminar esa búsqueda. Emprendiendo esa tarea, ¿qué dejamos atrás?: la pretensión de encontrar la verdad únicamente en el exiguo círculo de la propia subjetividad, y me parece que es también una invariante la exigencia de sobrepasar la propia subjetividad, no para dirigirse hacia un sistema totalitario, sino para encaminarse a una intersubjetividad del “Mundo todo”. Sostener esta búsqueda es la función de toda literatura.

L. G. – *¿Tomando el rodeo de la poética?*

É. G. – Por la poética. Nos daremos cuenta de que la poética es menos un arte onírico o ilusorio que una forma de concebirse a sí propio, de concebir su relación consigo mismo y con el otro y de expresarla. Cualquier poética es una red.

L. G. – *Le he escuchado decir recientemente: “El clasicismo ha concluido.” ¿Qué quiere decir exactamente? ¿Cómo observa la evolución de las distintas literaturas?*

É. G. – Significa que todas las literaturas, especialmente en el mundo occidental y europeo, han estado sorentemente impulsadas por la idea de que los valores proclamados por una literatura particular en una cultura dada o por una literatura nacional, allí donde hay naciones, que los valores de cualquier literatura están sostenidos por la secreta esperanza de que se erijan en valores universales, válidos para todo el mundo. A mi juicio, es una utilización impropia del lugar. El lugar es una fatalidad, pero no es exportable, desde la óptica de los valores. No cabe generalizar los valores particulares, pero sí es posible mensurar todo tipo de valores particulares, no para “extraer” valores universales, sino para generar un

rizoma, un campo, un tejido, una urdimbre de valores distintos pero que en todo momento se enmarañan y entrecruzan. Esto es algo muy distinto de pensar que el propio valor se erigirá en valor universal. Pensar que los propios valores participan en la maraña de valores del mundo todo es, a mi entender, un proyecto más elevado, más noble y más desprendido que tratar que el propio valor se erija en valedero para el mundo entero. Para mí, el clasicismo es lo que ocurre cuando un valor particular aspira y pugna por convertirse en un valor de carácter universal. Hemos de renunciar a la idea de la universalidad. Lo universal es una añagaza, un sueño que induce a engaño. Hemos de concebir el mundo total como totalidad, esto es, como cantidad verificada y no como valor sublimado partiendo de valores particulares. Se trata de algo esencial, que, sin darnos cuenta, en este momento, está alterando la mayor parte de los fundamentos de la literatura mundial.

L. G. – A la vez que expresa su oposición a la noción de universalidad, ¿no opone la misma resistencia a la noción de regionalismo en la que se quiere enclaustrar, especialmente, a los autores francófonos? Son asociados muy a menudo con autores regionales, regionalistas, periféricos, etc.

É. G. – Se trata de un discurso trasnochado a más no poder. Mi opinión es que los continentes se tornan archipelágicos, más allá de las fronteras nacionales. Hay regiones que se liberan y que desde el punto de vista cultural adquieren más peso específico que las naciones replegadas sobre sus propias fronteras. Por ejemplo, en Europa, las fronteras nacionales están desdibujándose en favor de las regiones, que emergen. Esas regiones se resisten todavía de la existencia de las naciones, que tien-

den justamente a confinarlas a la periferia, a considerarles como dependientes de un centro. Algunos de los pensamientos más sorprendentes, en estos últimos tiempos, han sido enunciados por lo que yo llamo las periferias en relación con los centros. Tales centros ceden terreno en términos de eficiencia, importancia y presencia, en la esfera del pensamiento. Los pensamientos regionales se tornan pensamientos centrales, lo cual, de hecho, significa que ha dejado de haber centro y periferia. Ya no es posible escribir *Itinéraire de Paris à Jerusalem* [*Itinerario de París a Jerusalén*], podemos incluso concebir lo contrario, aunque lo contrario sería incurrir en los antiguos esquemas. En el rizoma del mundo todo, centros y periferias son conceptos periclitados. Aún nos sacuden los antiguos reflejos, pero no dejan de parecernos cada vez más grotescos e inoperantes. Hasta aquí la primera observación. La tendencia de las regiones a tornar archipelágicos los continentes, hace que el pensamiento de estos sea cada vez menos denso, espeso y grávido y que el pensamiento de los archipiélagos se torne progresivamente más vivo y prolífico. Existe, por una parte, un sistema que se desmorona y se reconstruye de forma no sistemática y, por otra, el hecho de que esta regionalización, en el sentido positivo del término, permanece ligada todavía con la idea de la identidad de raíz única y que determinadas regiones recientemente consolidadas tienden a constituirse en naciones aún más sectarias e intolerantes que las tradicionales. Se producen avances y retrocesos igualmente aterradores, pero me parece que nos dirigimos –aunque hablar de dirección es propio todavía del pensamiento sistemático, ideológico–, digamos, mejor, que nos orientamos, en el sentido geográfico de

“Oriente”, hacia situaciones o realidades culturales regionales que dejarán de tener la consideración de periferia o centro, para ser tenidas como multiplicidades rabiosas —no hay otra palabra— de la realidad del mundo todo.

L. G. — ¿No pesa sobre los escritores, valga, a pesar de todo, el término, de la periferia, la amenaza de la folclorización, bien sea una amenaza interna o externa, más o menos inducida por lo que esperan los lectores o el público? ¿Cómo observa Usted el problema de la folclorización?

É. G. — La folclorización tiene su origen en el hecho de que el tránsito de la desposesión al dominio de sí mismo se efectúa de dos modos. Por un lado, a impulsos de la necesidad de transformarse en nación, en fuerza, en potencia, lo que reduce el “ser” a formulaciones lapidarias, elementales, de las que se cree poseen el secreto de una transformación efectiva, lo cual no es más que repetir los antiguos esquemas y, por otro lado, la creencia de que nunca se logrará nada, salvo que contemos con el asentimiento, la atención de los antiguos centros. Ahí reside la razón de actuar como se actúa, ya sea en la esfera de la lengua, ya sea en la de la proposición de ideas, buscando asombrar o convencer a los antiguos centros con lo que se dice, aun cuando lo que se dice y expresa no se compadezca con la poética del mundo todo. Por este conducto, se constituyen, a menudo, otras modalidades de regionalismo, absolutamente rechazables. La auténtica regionalización no debe estar en función de un centro ni convertirse ella misma en centro. Más bien, debe consistir en una poética de la división del Mundo todo, cosa muy difícil de percibir por parte de las distintas comunidades e igualmente difícil de materializar, habida cuenta

de los imperativos económicos y políticos de la existencia colectiva.

L. G. – ¿No se da una paradoja en el hecho de que la periferia aspire a ser ella misma sin estar a merced de ningún reconocimiento externo y en el hecho de que el escritor, sobre todo, el escritor antillano, dependa todavía de Europa para darse a conocer y proyectarse? La Encrucijada de las literaturas europeas tiene su sede en Estrasburgo; la única ventana al exterior sigue siendo la difusión francesa.

É. G. – La Encrucijada de las literaturas europeas se ha celebrado en Estrasburgo pero el Parlamento internacional de escritores que surgió ahí no permanecerá únicamente en esa ciudad. Será un parlamento internacional itinerante, lo cual significa que aun a pesar de haber surgido en Estrasburgo, con una reducida presencia de escritores de otras partes, en su periplo, ese parlamento debe ir incorporando otros nombres, porque, en caso contrario, estará condenado a desaparecer, qué duda cabe. Es una iniciativa que se corresponde con una determinada situación del mundo actual, pero sobre la que no hay seguridades de pervivencia. Si no se produce esa incorporación masiva del mundo todo, el parlamento morirá por propia mano. Desde la óptica de la logística y la producción de ideas, no hay que caer en la afectación de creer que los antiguos centros han dejado de existir. Estrasburgo, foco de irradiación europeo, es cosa de todos. Los antiguos centros tienen la fuerza que les es tradicional y sería un rasgo folclórico encastillarse en un retiro que pretendiera ignorar su necesario concurso. Únicamente, hay que dejar de considerarlos centros, para tenerlos por unos elementos concurrentes más. Es cierto que también los escritores se hallan todavía en situación

de dependencia respecto de esos centros, porque allí radican las editoriales, los circuitos de distribución, los cajas de resonancia y de reseña de las obras. Pero lo importante es no concederles la legitimidad que no tienen. Pueden existir centros de poder que actúen como cajas de resonancia, pero si esos centros de poder, como creo que sucede, carecen de la legitimidad de la resonancia, se puede trabajar con ellos y ver qué es lo más hacedero. De todos modos, esos centros, esas cajas de resonancia tienen necesidad de voces procedentes de otras partes y se sustentan cada vez más en esas voces. Las literaturas latinoamericanas, japonesas, antillanas, norteamericanas, etc., forman parte, cada vez en mayor medida, de la cautivadora resonancia del mundo todo y gozan de un protagonismo mayor que las voces procedentes de Europa o de cualquier otro lugar.

L. G. — ¿Esto no puede ejercer un influjo en las poéticas? Se observa en su último libro, como en otros precedentes, que no hay notas al pie, ni itálicas, ni léxico explicativo, elementos que aparecen en otros muchos escritores. Su estilo carece realmente de criollismos. ¿Cómo reacciona ante estilos de esa índole?

É. G. — Todos, probablemente, nos dirigimos por la misma vía hacia el Mundo todo, pero a distintas velocidades, a paso no uniforme. Si nos encamináramos todos hacia el Mundo todo al mismo paso, se trataría más bien de una gleba, y el Mundo todo resultaría de una uniformidad repetitiva y tediosa. En lo que hace a la literatura, me parece, sucede otro tanto. Las literaturas incipientes, sorprendentes en su singularidad y con glosarios al final del volumen, evolucionarán hasta alcanzar un momento en el que el lenguaje sea menos llamativo y las notas a

pie de página, o al final del volumen, resulten ociosas y en el que los elementos del mundo se ofrezcan tal cual, sin explicaciones añadidas. Pero esto no ocurrirá de golpe, de la noche a la mañana, en tal caso, la monotonía absolutamente enervante se apoderaría de nosotros. Son necesarios esos trastornos, esos avances, esos retrocesos, esas colisiones, esas armonías, tan interesantes de rastrear en la pugna de las literaturas del mundo.

L. G. – ¿Afirmaría que su propia escritura se inspira en el criollo y en el francés, y que esa doble inspiración llega casi a confundirse?

É. G. – Llega un momento en que la inspiración del lugar, llamémosle así, puesto que ya he dicho que para mí el lugar es, a pesar de todo, ineluctable, la inspiración del lugar se encuentra con otras inspiraciones y en ese encuentro se transforma. En lo que a mí concierne, he tenido siempre muy en cuenta dos voces, que corresponden a personalidades literarias que se hallan en las antípodas de lo que yo trato de hacer. Me refiero a Saint-John Perse y a Faulkner. Son dos escritores de Plantación, en la Martinica los llamaríamos dos “békés” [criollos de las Antillas francesas], dos escritores dueños de plantación o colonos, que, a simple vista, sientan sus reales en un sitio para mí herméticamente cerrado. Y, sin embargo, se trata de dos escritores que me parecen decisivos en toda esta labor en la que estoy empeñado. En más de una ocasión, me lo he explicado a mí mismo. Llega un momento en que la inspiración que nos insufla, de la que nos valemos para expresarnos, se transforma. Si se resiste al cambio, deja de ser inspiración y se convierte en un tufo estanco, y estos vapores no sirven de estro para poéticas y literaturas. Respecto de mi modo de encarar

las poéticas del criollo y el francés, dista mucho de ser estanco; siempre me ha espoleado la inquietud por rebasar los límites e ir hacia el “Mundo todo”. A mi juicio, ahí radica la diferencia entre las defensas de los regionalismos que tienden hacia el “Mundo todo”, radiantes de belleza, y las defensas de los regionalismos que tienden hacia sí mismos, que terminan en nuevas formas de intolerancia, de estancamiento.

L. G. – ¿Podría recordar la diferencia que establece entre multilingüismo y poliglosia?

É. G. – Lo que quiero expresar cuando digo que escribimos en presencia de todas las lenguas del mundo, es que existe una nueva condición para la existencia y la función del escritor; no consiste en conocer todos o un crecido número de idiomas, sino en tomar conciencia en el mundo todo de que las lenguas desaparecen y de que con ellas desaparece una parte del universo imaginario de la humanidad. Nuestro modo de defender las lenguas ha de consistir en el multilingüismo. Nuestras lenguas han de ser defendidas en nombre de este elemento, desechando el multilingüismo intransigente. A mi juicio, esa es la piedra de toque: no podrá salvarse ninguna lengua si es a costa de la desaparición de las demás. Lo que hay que cambiar es el universo imaginario de las distintas familias humanas, de tal forma que acaben de convencerse de que todas las lenguas son igualmente necesarias. En otro caso, seremos todos engullidos por la ola devoradora de una lengua franca internacional, que tal vez será el anglo-americano, u otro cualquiera, pero que de todas formas absorberá a todas las lenguas. He repetido hasta la saciedad que la primera víctima de esa lengua franca es el inglés; que hemos de considerar el

multilingüismo como un elemento poético de nuestra existencia y no como una realidad que nos torna políglotas, hablantes de diversas lenguas. Además, un intérprete que conozca siete u ocho idiomas puede ser insensible a la poética de las lenguas; en la añoranza de desconocer una lengua, hay acaso más posibilidades para la poética que en su ejercicio práctico. Ahí estriba la diferencia entre multilingüismo y poliglosia. En Estrasburgo, había personas políglotas que hablaban cuatro, cinco o seis idiomas, pero existía la extendida conciencia o la premonición de que todas las lenguas son igualmente necesarias y de que cada vez que una desaparece, aun cuando jamás la hayamos oído, aun cuando nunca la hayamos hablado, todos nos empobrecemos.

L. G. – En otro orden de cosas, ¿cómo sobrelleva la notoriedad, el hecho de comprobar que hay escritores que se proclaman sus seguidores?

É. G. – Son meros destellos de la actualidad, pero dudo mucho de que se corresponda con la realidad.

L. G. – ¿Aun cuando Usted, de algún modo, haya creado escuela...?

É. G. – ¿Qué significa crear escuela? Quiere decir que hay personas que “siguen” la estela de uno, que prestan oídos a lo que uno dice. No pasa de ahí. En el Mundo todo, los escritores templan sus plumas y baten sus alas individualmente; no hay pensamiento sistemático, ni ideología. Si los hubiera, volveríamos a las andadas de los trasnochados errores y en ese caso carecería casi de importancia el fenómeno de las escuelas. Que los escritores se reúnan, que sus poéticas se aproximen, que sus poéticas se escuchen, es algo precioso, pero estimo que no hay que conceder demasiada importancia a las escuelas...

L. G. – *¿Es una expresión de solidaridad?*

É. G. – Sí, de solidaridad y soledad.

L. G. – *El Parlamento de escritores es una manifestación de esta solidaridad. ¿Estamos asistiendo a una nueva y necesaria movilización de los escritores? ¿El escritor ha de hacer oír su voz ante el aparente debilitamiento de su presencia pública?*

É. G. – Lo que sucede es que, en la actualidad, somos cada vez más conscientes de la proliferación de recursos, del lado de la política y la economía, para los universos imaginarios, para las poéticas, incluso para las utopías, siempre que no se trate de ideologías sistemáticas. Todas las culturas del mundo cuentan con más recursos en dos ámbitos. El primero, el de la literalidad chata canalizada por las televisiones, las radios y los diarios, esto es, la ilusoria idea de que conocemos el mundo porque existe una nivelación, porque sabemos qué ocurre en la otra parte del mundo, a través de los medios de comunicación. Existe también otro modo de aproximarse al mundo, que es, digamos, el universo imaginario del mundo todo. Es este universo imaginario efectivo del mundo total el que contrabalancea la ilusión mediática de un conocimiento real del mundo. Por ese motivo, los escritores vuelven a tener, en alguna medida, una reforzada presencia en el mundo todo, que comparten entre sí, bajo formas extremadamente diferentes. También por esa razón, la idea de un parlamento exento de cariz ideológico o sistemático puede resultar sumamente interesante. Por otra parte, muchos escritores en el mundo pueden decirse a sí mismos: “Si artistas de nombradía internacional, se reúnen conmigo, a través, por ejemplo, de un parlamento, en el plano personal, estaré más resguardado en mi careo con

las autoridades, con la opinión pública de mi país, etc.”. Esta idea de un parlamento, que es una idea muy atinada desde la óptica del universo imaginario, es también muy certera desde este otro punto de vista: quebrar el aislamiento de los escritores en su insoslayable lugar de origen y tratar de proponer una suerte de rizoma solidario en el Mundo todo.

L. G. – *¿En las sociedades actuales, los escritores carecen de un sitio desde el que hacerse escuchar?*

É. G. – Así me parece. No es menos cierto que la literatura ha retrocedido ante la eclosión mediática, pero ya se recuperará. De igual forma que se ha retomado la idea de que resulta necesario adecentar el planeta, retornará la idea de que hay que sopesar todavía la voz de los escritores. Eso no les procurará ningún estatuto especial, ninguna ventaja respecto de su función, pero sí les generará, como suele decirse, nuevas obligaciones, que serán exclusivamente literarias.

Nota sobre el texto

Lo aquí expresado coincide, atraviesa y retoma los enunciados (y a veces se confunde con ellos) formulados en las siguientes ocasiones:

- los Encuentros Internacionales sobre Traducción, Arlés, 1994;
- el Coloquio sobre “Sociedades y Literaturas Antillanas”, Universidad de Perpiñán, 1994;
- las Jornadas Antillanas de las Universidades de Bolonia y Parma, 1994;
- la redacción de la obra *Faulkner, Mississippi*, 1995.

Nota final del Traductor

Aun a riesgo de merecer, justificadamente, la desaprobación del autor, quien ve en las notas al pie o al final, un rasgo más de la desorientación de las literaturas incipientes, aquellas que aún no han sido seducidas por los encantos de la poética del mundo en caos, considero necesario consignar, siquiera sucintamente, por qué se han traducido como se han traducido algunas de las locuciones troncales en torno a las que gravita (¿pero acaso *gravitar* no es un término propio del léxico del pensamiento sistemático?) *Introduction à une Poétique du Divers*.

Traducir *totalité-monde*, *chaos-monde* o *Tout-monde*, respectivamente, como *mundo total*, *mundo en caos* o *Mundo todo*, es menos un alarde o una inconveniencia del traductor, que el efecto de atender las razones, las poderosas razones que Glissant expone en la obra sobre lengua, lenguaje y arte de la traducción. Calcar en español, vale decir, traducir mecánicamente esas locuciones, no solo hubiera sido una facilidad, sino sobre todo un fraude de las leyes del lugar natal, del aliento del lugar y del genio de la lengua, en este caso, de la española.

El lenguaje del traductor, dice Glissant, actúa generando imprevisibilidad; adoptar mecánicamente la fraseología de Glissant, renunciando a las manifestaciones propias de la lengua española, hubiera equivalido a introducir cero enteros de imprevisibilidad en el arte de la fuga, que no de la huida, que es la traducción.

No deseo dar fin a esta nota, sin dejar constancia de mi agradecimiento a David de la Fuente Coello y a Sylvie Rochigneux por su valiosa ayuda en la corrección de pruebas, el primero, y en la resolución, la segunda, de algunas de las múltiples dudas o, mejor, perplejidades, que la eclosiva prosa de Glissant suscita.

L.C.P.B.

