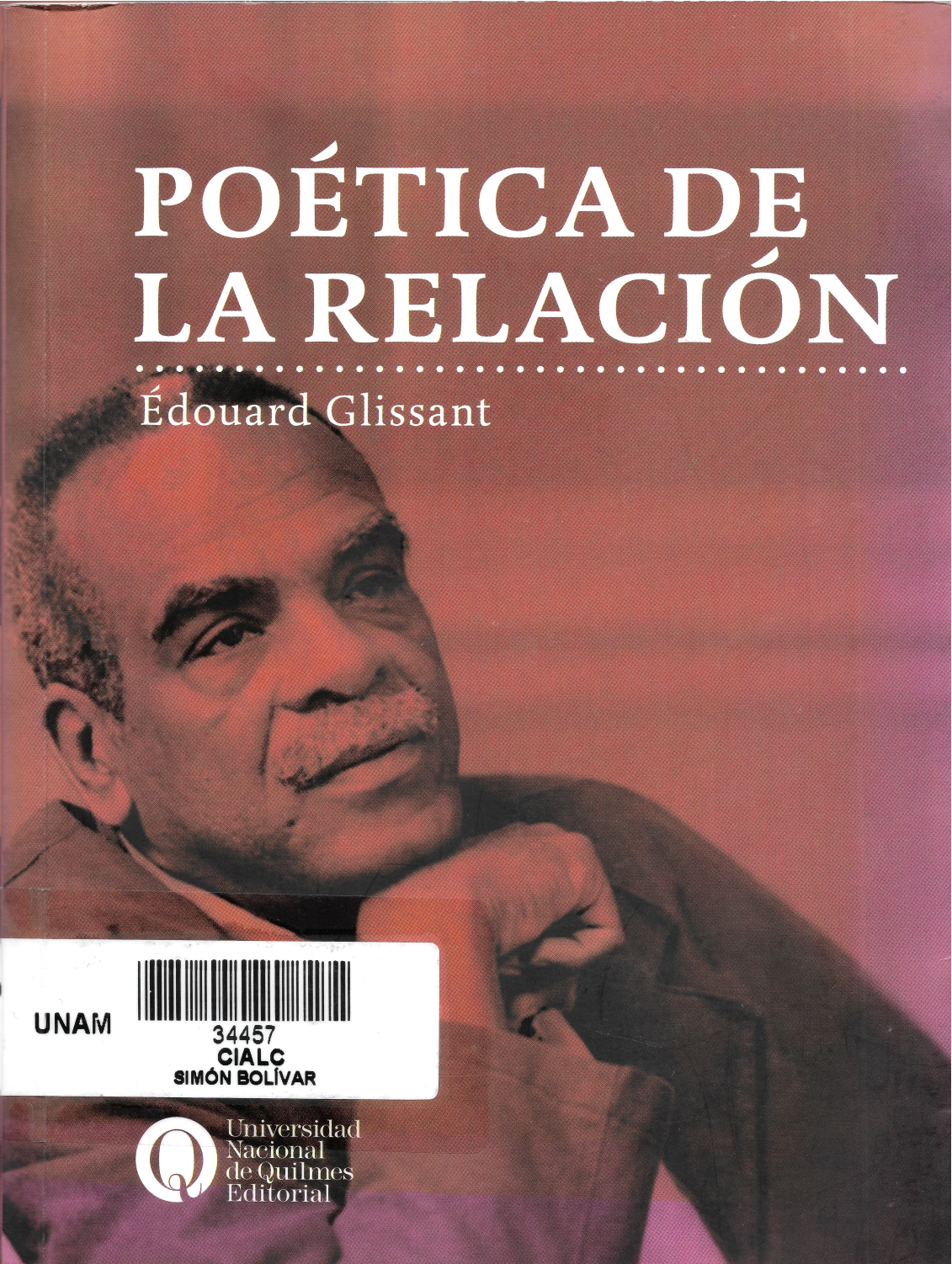
POÉTICA DE LA RELACIÓN

Édouard Glissant



UNAM
34457
CIALC
SIMÓN BOLÍVAR

Universidad Nacional de Quilmes Editorial

Édouard Glissant (1928-2011) fue un poeta, narrador y ensayista antillano de nacionalidad francesa. Creador de las teorías de la *Relación* y de la *creolización*, así como de los conceptos de *antillanidad* y *Todo-Mundo*, su pensamiento poético y ensayístico buscó desmontar los resortes de la esclavitud y del colonialismo, fomentando la solidaridad de los pueblos y el respeto a la diversidad, todo ello complementado con un intenso activismo cultural. Fue profesor de literatura francesa en la Universidad de la Ciudad de Nueva York y dirigía el Institut du Tout-Monde, fundado por iniciativa suya en París en el año 2007.

BIBLIOTECA SIMON BOLIVAR
U.N.A.M.
C.I.A.L.C.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

Rector
Alejandro Villar

Vicerrector
Alfredo Alfonso

Édouard Glissant

POÉTICA DE LA RELACIÓN

Traducción: Senda Inés Sferco
y Ana Paula Penchaszadeh

Universidad Nacional de Quilmes Editorial

Bernal, 2017

BIBLIOTECA SIMON BOLIVAR
U.N.A.M.
C.I.A.L.C.

Colección Comunicación y cultura
Dirigida por Alejandro Kaufman

Glissant, Édouard
Poética de la relación / Édouard Glissant; prólogo de Manuel Rebón. - 1a ed. - Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2017.
248 p.; 20 x 15 cm. - (Comunicación y cultura / Kaufman, Alejandro)
Traducción de: Senda Inés Sferco; Ana Paula Penchaszadeh.
ISBN 978-987-558-465-5
1. Ensayo Filosófico. 2. Antillas Francesas. I. Rebón, Manuel, prólog. II. Sferco, Senda Inés, trad. III. Penchaszadeh, Ana Paula, trad. IV. Título.
CDD 190

Fotografía de tapa: retrato de Édouard Glissant. Autor: Mussetsand

Esta obra fotográfica está sujeta a la licencia Reconocimiento-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d´aide á la publication de l´Institut Français.
Esta obra se ha beneficiado del apoyo de los Programas de ayuda a la publicación del Institut Français.

Traducción: Senda Inés Sferco y Ana Paula Penchaszadeh

Título original: *Poétique de la relation*, de Édouard Glissant
© Editions Gallimard, 1990
© Universidad Nacional de Quilmes, 2017

Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352
(B1876BXD) Bernal, Provincia de Buenos Aires
República Argentina
editorial.unq.edu.ar
editorial@unq.edu.ar

ISBN 978-987-558-465-5
Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723
Impreso en Argentina

Clasif. PQ3949
Cutter .2/G55/A6/20
Ej.
Adq. 34457
Fecha 09/10/18

ÍNDICE

Prólogo a la presente edición, *por* Manuel Rebón 9

I. Acercamientos. Un abordaje, mil pasajes 35
Imaginario 37
La barca abierta 39
La errancia, el exilio 45
Poéticas 57
Una errancia arraigada 71

II. Elementos. Lo elemental se recompone absolutamente 77
Repeticiones 79
La extensión y la filiación 81
Lugar cerrado, palabra abierta 97
De un barroco mundializado 109
Acerca de la información del poema 113

III. Caminos. En voz alta, para marcar la distancia 119
Creolizaciones 121
Dictar, prescribir 123
Construir la torre 135
Transparencia y opacidad 143
La playa negra 153

IV. Teorías. La teoría es ausencia, oscura y propicia 161
Relación 163
Lo relativo y el caos 165
Las distancias determinantes 175
Aquello que, aquello que 191
Religado (relevado), relatado 199

V. Poética. El ente, múltiple infinito en su subsistencia 211
Generalización 213
Aquello siendo lo que no es 215
Para la opacidad 219
Círculo abierto, Relación vivida 225
La playa ardiente 237

Referencias 243

Prólogo a la presente edición

Manuel Rebón

I.

> L´impuissance d´écrire ne provient pas d´un tarissement d´un bout de course de l´etre qui a epuise en lui les merveilles et les phantasms – pas advantage elle ne releve d´un desarroi (impossibilité á ordonner ou désordonner des formes) – mais, en ce qui nous concerne, d´une hésitation devant l´acte décisif, qui dans l´ordre litéraire aussi consiste á batir la nation.
>
> ÉDOUARD GLISSANT, *LA VOIX DE TERRE*

Una de las primeras crónicas posteriores a su fallecimiento titulaba, el 4 de febrero de 2011, "Édouard Glissant ha pasado a traducción" aludiendo a uno de los principios de una religión *new age* que propone que la gente no muere, sino que se traduce. Cuando propusimos editar y traducir parte de la obra ensayística del poeta y pensador antillano (por primera vez en la Argentina y una de las pocas ocasiones al idioma castellano) se resquebrajó aquella necesidad de que esa traducción –que debía proceder con una lógica cuidadosa, paciente, que *limpie el terreno, lo roture (qui défriche*, al decir de Glissant)–, vislumbrara o profetizara la enorme dificultad de encontrar una raíz, una escritura precedente.

Si se reivindicaba un leguaje apropiado apelando a una revisión, a una traducción de la lengua que hablamos, la lengua que fuimos forzados a habitar (doblemente forzados en el caso de los territorios colonizados), debimos comprender que esa traducción, decisiva, ya contenía una imposibilidad o, cuanto menos, una impotencia. Como bien lo sugería Glissant, la lengua no se contenta con describir el entorno (porque el entorno es incierto, amenazado, acosado en su existencia por los que se oponen a él, lo dominan o lo derrotan), sino que debe inmediatamente constituirse en el entorno, es decir, nacer con él, iluminar los progresos de su creencia, señalar la progresiva conciencia de una existencia común.

Entonces se trata de una traducción que refracta la situación del Ser, que es parte de una nación cuya existencia no está entonces reconocida ni por los nativos mismos ni mucho menos por aquellos que los cuestionan. Por ello, revisar la lengua también consiste en construir la nación (o una nación, un dije de los muchos que tiene aquella gargantilla que es el Caribe –nombre autóctono–, que en algún momento fue todo español o, mejor dicho, castellano). Pero que una traducción se plantee antes que las lenguas que deben componerla ¿no es acaso un desafío? Que una traducción sea intencional, es decir, que fije un propósito, evidentemente también da lugar a numerosos inconvenientes.

Porque es insensato obligar a la verdad, a *la saveur d´un pays* (Glissant, 2009a) a una totalización de la expresión, a una traducción *exacta* que borra los sabores, que contrae y esclerosa, que desnaturaliza los frutos de la tierra, los hace estériles como resultado de aquel proyecto humanista demasiado mecánico, carente de espontaneidad. Y es insensato porque esta esterilidad es empujada por el flujo de una historia hasta ayer desconocida pero que, a medida que se da a conocer, fertiliza un torrente de posibles insospechados, de nuevas esperanzas.

Es en la medida en que dudamos antes del acto decisivo de traducir, en la medida en que empujamos ese derecho a una expresión común, que la impotencia nos obliga a razonar en las ramas, allí donde

tuvimos el desarraigo. Al traumatismo del desgarro le corresponde el traumatismo antihumanista de la *liberación*. Los estados civiles, colonizados, procuran (o consienten) no reemplazar jamás *el nombre que les fue elegido*. Reencontrar su raíz es un acto dramático, que no puede ser sin dolor porque se enfrentan a su propia sociedad corrompida que se esfuerza por mantener un pueblo sin referencia. Toda poética es una investigación de la referencia. La referencia *es* solo cuando aquellos a quienes les importa están marcados sin excepción por su pasado. Una traducción intencional postula la referencia y se compromete también a no delimitarla.

Nuestra obsesión por el pasado no quiere ser esclarecedora. Nuestra debilidad por el presente nos parece a veces como una frágil preservación de las comunidades por venir. En el desgarro de la matriz es donde empieza a supurar el olvido, la memoria sin raíz, que comienza una y otra vez, como un mar que debemos cruzar:

> L´etre dessouché de ses vies, la mer blanche jour aprés jour imposible mais toujours lá. Mer a traverser, entre le réel et le souvenir. Un peuple en proie au vertige d´oubli [El ser arrancado de sus vidas, día tras día el mar blanco, imposible pero siempre allí. Mar a atravesar, entre la realidad y el recuerdo. Un pueblo que experimenta el vértigo del olvido] (Glissant, 2009a).

Glissant supo ver que ese mar caribeño no agrupa en torno suyo tierras y pueblos concentrados en una unidad forzosa: no es, como antaño el Mediterráneo, un "mar interior". Su destino es abrirse, fragmentarse. Así se comprende la dificultad de delimitar con precisión los contornos de semejante fenómeno sociocultural. Y en este gesto trata de escapar de otro encierro, el de los compartimentos intelectuales y culturales dentro de los cuales se ha mantenido a cada pueblo de la región, calificándolos, a lo sumo, como viveros de dictadores, santuarios de negros cimarrones, cofradías de piratas o focos de guerrilla.

Vivir un enclaustramiento o abrirse al otro: tal es la alternativa a la que se suele intentar reducir el derecho de todo pueblo a hablar su propia lengua. Tal alternativa viene a legitimar unas premisas que en realidad son el legado de una dominación tradicional. O bien hablamos una lengua "universal", o una de las que tienden a serlo, y participamos así en la vida del mundo; o bien nos refugiamos en nuestro idioma particular, tan poco apto para ser compartido, y entonces nos aislamos del mundo y vivimos solos y estériles en nuestra pretendida identidad.

Numerosas teorías antropológicas, filosóficas y científicas han intentado durante décadas concebir la unidad y la diversidad de los seres vivientes sin subsumirlos bajo un universal. En una aprehensión del mundo viviente (donde "nada es verdad, todo está vivo") como un Todo relacional, Glissant llamó *"Toute-monde"* (Glissant, 1997) a nuestro universo que cambia y continúa cambiando. La idea de totalidad-mundo en su diversidad implica una filosofía, pero también una *poética de la relación* que aborda al Todo como proceso, una totalización sin totalizador, a partir de una metamorfosis de seres que se encuentran y se modifican. Una *creolización* que diseña un esquema de relación en el que se transforman los elementos reunidos y se los moviliza en un devenir de intercambio.

Esta reflexión ontológica asume por supuesto cuestiones políticas pero dentro de una poética que ya no jerarquiza lo humano, lo animal y lo mineral y a la vez busca evitar los escollos del vitalismo y el animismo. Las relaciones se conciben como una dinámica circunstancial de reagrupamientos, en las que las uniones humanas parecen precarias y sujetas a constantes redistribuciones y transformaciones.

La respuesta que parece imponerse es que ese elemento de indeterminación constituye el signo mismo de la profunda riqueza del Caribe. O, mejor dicho, que la falta de precisión se encuentra más bien en el pensamiento de quienes siguen concibiendo el Caribe según las normas caducas y los esquemas antiguos con que en los siglos pasados se apreciaba el fenómeno histórico de la aparición de las naciones en Occidente o en otras latitudes.

La región entera de las Antillas ha estado agitada por contradicciones fecundas sobre cuya acción y cuyos resultados Glissant consideró útil meditar y tramar un *pensamiento del archipiélago*, a partir de su propia experiencia e historia de postergación, colonización y esclavitud, que pide prestado lo ambiguo, lo frágil, lo derivado. Que consiente la práctica del desvío, no como escape ni renuncia. Es un pensamiento que reconoce el alcance de los imaginarios, de los rastros y fantasmas. Reúne aquello que está difuso en archipiélagos, reagrupando lo aislado, las diversidades que nos permiten advertir sobre el espesor *continental* que pesa sobre nosotros, los pensamientos suntuosos que han regido hasta la fecha la historia de las ciencias humanas, y que ya no son adecuadas a nuestras historias ni mucho menos a sus errancias. Un pensamiento que nos abre a los mares y pauta un lugar donde la humanidad renuncia a la pretensión por "la conquista de todo lo existente" y se pone en vínculo con y hacia el mundo, en un ejercicio de traducción cultural frente a todo lo no tematizable e intraducible, frente a lo otro que la interpela constantemente.

Las Antillas constituyen uno de los ejemplos actuales de una civilización en plena efervescencia, que se construye en la exaltación del plurilingüismo: las lenguas son nacionales (como el francés en Martinica, el español en Cuba o el inglés en Trinidad), pero su utilización es antillana, como lo será pronto su interpenetración. Es verdad que esas contradicciones "constitutivas" son origen de múltiples conflictos y que, al mismo tiempo, han dado lugar a no pocos prejuicios ideológicos. La construcción de la nación en cada uno de los países de la región, la virulencia de la oposición entre las clases sociales y la necesidad de afirmar o de defender valores culturales frecuentemente inseparables del origen étnico forjando para ello teorías generalizadoras (el indigenismo en Haití hacia la década de 1930, la negritud de Fanon y Césaire, los resurgimientos antillanos del Black Power, el fenómeno rastafari en Jamaica), parecen abrir caminos opuestos. Pero es la contradicción misma lo que da su valor a la civilización antillana,

un lugar donde el anhelo de libertad es intenso y en el cual todas las utopías parecían posibles.

Un lugar a quien el por entonces presidente francés Charles De Gaulle definió como el "polvo en el Atlántico, entre dos continentes", arrinconado por la pretensión independentista de sus pequeñas colonias representadas, por ejemplo, por Glissant que se involucró en organizaciones políticas de izquierda como el Front Antillo Guyanais, el cual abogaba por la emancipación de los departamentos de ultramar que Francia poseía en el Caribe. Dichas acciones provocaron que Glissant permaneciera entre 1961 y 1965 en un arresto domiciliario ordenado por el propio De Gaulle, quien igualmente le prohibió viajar a Martinica, su país natal.

Esta no sería su única confrontación política con un funcionario de la "madre Francia". Cuarenta años más tarde, en una carta abierta al ministro del Interior de la República francesa (por entonces el que sería el próximo primer mandatario de Francia, Nicolas Sarkozy) con motivo de su visita a Martinica, Glissant junto a Patrick Chamoiseau (Glissant y Chamoiseau, 2005) proferían que aquel interminable dolor de la esclavitud, la colonización y la neocolonización no había dejado de ser un maestro valioso: les enseñó a intercambiar y a compartir, a preservar en el corazón de los dominados, la palpitación de donde asciende siempre una exigencia de dignidad. Pero también les enseñó a reconocer a la hibridación enriquecedora y a aceptar lo heterogéneo de una identidad:

Así todo conquistador es secretamente conquistado. Todo dominante se abisma en la alquimia de su dominación misma. Tomar abre los espacios a secretas empresas. La fuerza brutal y ciega libra a aquel que la ejerce a imparables debilidades. Tomando el mundo, Occidente se hizo también tomar por él (Glissant y Chamoiseau, 2007, p. 14).

El núcleo de la discusión giraba en torno del artículo 4 de la ley del 23 de febrero de 2005 (ley que expresa el reconocimiento de Francia a los franceses repatriados, es decir a aquellos franceses que

tuvieron alguna actuación en las colonias) que ordenaba a la Educación nacional la enseñanza del "papel positivo" de Francia en los territorios de ultramar. Traducimos de ese artículo de la ley el parágrafo más polémico: "Los programas escolares reconocen en particular el papel positivo de la presencia francesa en ultramar, sobre todo en África del Norte y otorgan a la historia y a los sacrificios de los combatientes del ejército francés originados en esos territorios, el lugar inminente al que tienen derecho". Este reconocimiento al "papel positivo" de la colonización, como tema a ser incluido en los programas de enseñanza en escuelas, despértó indignadas respuestas de docentes y universitarios por considerarlo la imposición de una lectura en la línea de los vencedores del pasado. Por su parte, los historiadores que cuestionaron también dicho artículo, argumentaron que, al señalar solo el "papel positivo de la colonización, se estaba consolidando una historia oficial que acallaba tanto el racismo del hecho colonial como el trabajo forzado o los efectos devastadores de la desculturación" (Glissant y Chamoiseau, 2005). Sin embargo, para ese primer momento el reclamo no tuvo el eco ni la fuerza para modificar la legislación, incluso hubo un rechazo por parte del Parlamento a una propuesta de supresión elevada por algunos socialistas el día 29 de noviembre. Los acontecimientos se aceleran a comienzos del mes de diciembre de 2005. Sarkozy tenía programado un viaje a Martinica (antigua colonia de Francia y actualmente departamento de ultramar de dicho país) así como una reunión con Aimé Césaire, ferviente portavoz del anticolonialismo que anunció que no recibiría al ministro del Interior porque, como autor del *Discurso sobre el colonialismo*, "sigo fiel a mi doctrina y sigo siendo anticolonialista convencido. No podría aparecer adhiriéndome al espíritu y a la letra de la ley del 23 de febrero de 2005". El martes 6 de diciembre, Glissant y Chamoiseau envían la carta en cuestión al ministro Sarkozy. Ese mismo martes a la noche, Sarkozy anula su visita a Martinica en medio de protestas y manifestaciones en rechazo a su viaje y fundamentalmente a la ley de febrero.

Finalmente, el Consejo constitucional de Francia declaró que el parágrafo del artículo en litigio posee un carácter reglamentario, no legislativo, por lo que terminó siendo abolido, sin la intervención del Parlamento.

Tanto en esta carta, como en la proclama *Quand les murs tombent. L´identité national hors-la-loi?* (2007), que Glissant y Chamoiseau escriben con motivo de la decisión del gobierno francés de crear un Ministerio de Identidad, se denuncia el carácter atávico de la cultura francesa que se funda en el principio de la identidad-raíz y construye así una génesis y una filiación, un modelo cultural que defiende ciertos principios desde el convencimiento de su humanismo universal: de ahí que Glissant insista en que, para horror y salvación lo singular, "el universal no tiene lengua" y que la identidad es ante todo un riesgo, una Relación.

Si el mundo no puede ser objeto de descubrimiento y conquista, si es pensado como una totalidad, un Todo-mundo en el que los encuentros y choques entre culturas, por su imprevisibilidad, desbaratan la posibilidad de su sistematización, ninguna cultura, ninguna civilización alcanza su plenitud sin relación con los otros. Los imaginarios de las humanidades están convocados a experimentar permanentes transformaciones para poder pensar nuevas maneras de frecuentar la diversidad del mundo.

Así, la idea de la Relación, en tanto apertura y aceptación de la opacidad de sí como otro, se opone al concierto de lo Mismo. Pensar en estos términos la totalidad del mundo constituye un desafío que exige el abandono de fanatismos religiosos, raciales o de reivindicaciones identitarias cerradas: es preciso apelar a un concepto dinámico y abierto de identidad como Relación. Así como ha habido Estados-naciones, habrá naciones-relación. Así como ha habido fronteras que separan y distinguen, habrá fronteras que distingan y religuen, que distingan para religar.

Esto propone la poética de la Relación glissanteana: no abdicar a nuestras identidades cuando nos debemos al Otro, cuando realizamos nuestro ser como participante de un rizoma centelleante, frágil y amenazado más vivaz y obstinado, que no es una concentración totalitaria donde todo se confunde en el todo, sino un sistema no sistemático de relación donde adivinamos lo imprevisible del mundo.

Se trata de una poética que se *desliza (qui se glisse)* por el espacio que deja de ser percibido como territorio, es decir, como un espacio conquistado y defendido, como espacio de exclusión. En la obra *Texaco* de Chamoiseau aparece un lugar donde el suelo es libre debajo de las construcciones, donde el territorio da lugar a la tierra. Y el propio Glissant bautiza uno de sus primeros ensayos *La voix de terre* (La voz de la tierra) y también uno de sus primeros poemarios *La terre inquiete* (La tierra inquieta). Inspirados por los mitos amerindios, por los moradores originarios, taínos, caribes, arahuacos, ciguayos, siboney, estos pensadores sustituyen el sentimiento de pertenencia (digitado por un control territorial que pasaba constantemente de poder a poder según las fases y vicisitudes de las guerras libradas en Europa) por la noción de Relación.

En estado anómalo, pero no estático, con fronteras que nunca estaban asentadas del todo, el Caribe aparece como un lugar ejemplar de la Relación, en el que naciones y comunidades, cada una con su originalidad, comparten sin embargo un mismo porvenir: esa zona de civilización se abre hacia las Américas, vence paulatinamente las barreras del monolingüismo paralizador, cobra conciencia de su destino original de crear una simbiosis y de asumir, en su superación, los elementos frecuentemente contradictorios surgidos de las historias convergentes de la cuenca antillana.

Los múltiples traspasos que han deslegitimado la posesión de la tierra en el Caribe subvierten las misteriosas leyes de la raíz, donde los únicos poseedores del archipiélago fueron exterminados producto de acontecimientos aparentemente dispersos y mixturas inverosímiles, una unidad de problemas, un desvarío de orígenes. La búsqueda del lugar se inscribe en Glissant dentro de un vasto proyecto de escri-

tura que excede largamente el registro de las reivindicaciones de países dominados.

Pensando en la múltiple e intrincada herencia cultural que allí avizoró (se hablaban varios idiomas a la vez, castellano, holandés, inglés, portugués y francés, y sus mixturas con lenguas africanas y autóctonas, los así llamados papiamento y creol, o criollo, en sus variantes haitianas, antillana y vicentina, pero además en muchas islas se hablaba francés "patois"), Glissant propone tejer entre el hombre y la tierra relaciones privilegiadas e inevitables, sobre un esquema que no funciona con la legítima posesión del territorio. Hay en la historia de las Antillas una ruptura de la filiación.

La barroca composición étnica de blancos, negros, mulatos, pardos, zambos, indígenas, pero también coolíes chinos y mayas del Yucatán llevados contra su voluntad y judíos de Sefarad huidos al Portugal, de allí a Holanda, y después migrados al norte del Brasil, sumado a los europeos prófugos sitúan la (di)génesis más en un barco que en la tierra, donde parir es sinónimo de partir y del nacimiento uno puede divergir. Se funda una nueva relación con la tierra: no el absoluto sacralizado de una posesión ontológica, sino la complicidad relacional. Aquellos que sufrieron la coacción de la tierra, que quizás desconfiaron, o que quizás intentaron huir de ella para olvidar su esclavitud, comenzaron también a crear nuevos lazos con ella, donde la intolerancia sagrada de la raíz con su exclusión sectaria no tenía más lugar.

La erradicación, la desposesión, el sistema jerárquico de la plantación, no impidieron a los pueblos antillanos crear otra realidad imprevisible y múltiple, es por eso que, según él, se debe cantar el punto de "intersección". Lo que pasó en el Caribe no fue solamente un encuentro, un choque, un mestizaje cultural, sino también una dimensión inédita que permite estar allí y en otra parte, enraizado y abierto, perdido en la montaña y libre sobre el mar, en acuerdo y en exilio.

II.

Je vous présente la créolisation comme une offrande.
ÉDOUARD GLISSANT, "LA VOCATION
DE COMPRENDRE L'AUTRE"

Esta dimensión o proceso de *creolización*, de transformación continua, revela una fábrica de producción de lenguajes, en la cual las lenguas se pierden en la abundancia pero también se multiplican y se singularizan. El lenguaje forma menos una interfaz entre una comunidad y el mundo natural que una materia expresiva donde cada uno crea su propia partición, su itinerario existencial, su poética singular. En el corazón de la lengua, en su resonancia, en sus mil pliegues se juega desde ya toda (im)posibilidad de revuelta de la singularidad, una singularidad más allá de todo cálculo, una singularidad que hiere de muerte al Uno o, como dirá Glissant, a la identidad-raíz única.

La realidad compuesta de elementos lingüísticos heterogéneos que nació en el universo cerrado de la plantación signa ese encuentro, como interferencia o choque, armonías y desarmonías entre las culturas, en la totalidad realizada del mundo-tierra. Cuando Glissant la presenta como una ofrenda no se trata simplemente de crear una lengua plena de sutilezas para engañar al opresor, sino, más bien, de proclamar un modo de enmarañamiento, la desmesura de la medida del barroco étnico, un mestizaje sin límites, cuyos elementos están multiplicados y cuyas resultantes son imprevisibles.

Y es la traducción, la cultura como traducción, la que compone con estos elementos y los itinerarios existenciales que los constituyen. Por eso toda identidad, toda cultura, es "compuesta". La creolización no es un simple proceso de aculturación, sino que entraña rasgos originales, nacidos a veces de contradicciones difícilmente soportables, y el principal de los cuales, aparte de los modos de vida y de los fenómenos de sincretismo cultural, es quizás una suerte de variación lingüística.

La velocidad fulminante de las interacciones, la intervaloración que proviene y que hace necesario que cada uno reevalúe para sí mismo los componentes puestos en contacto (ya que no supone una jerarquía de los valores), la impredectibilidad de las resultantes hacen de la creolización una invitación a desbrozar y descifrar el mundo. De la división pasamos al tejido, pero también a la difracción y diseminación. Un ejercicio de reenvío al otro, al otro de sí, experiencia en el umbral de lo intraducible: la creolización como "ofrenda", como don, viene a romper con el círculo ritual de la deuda.

No existe identidad, sino Relación; no existe Ser, sino Relación. *El monolingüismo del otro*, tal vez uno de los libros más autobiográficos de Jacques Derrida por su fuerza singular, empieza con un epígrafe que nos envía a *Le discours antillais* de Glissant:

> La "falta" no radica en el desconocimiento de una lengua (el francés), sino en el no dominio de un lenguaje apropiado (en criollo o en francés). La intervención autoritaria y prestigiosa de la lengua francesa no hace más que fortalecer los procesos de la falta.
>
> La reivindicación de ese lenguaje apropiado pasa por lo tanto por una revisión crítica de la lengua francesa [...]
>
> Esa revisión podría participar de lo que llamaríamos un antihumanismo, en la medida en que la domesticación de la lengua francesa se ejerce a través de una mecánica del "humanismo" (Derrida, 1997, p. 11).

El multilingüismo comienza a devenir una manera de *no ser monolingüe en la lengua de la que nos servimos*, una nueva dimensión (constitutiva) de ser en y hacia el mundo. Una poética sutil de lo frágil se insinúa en la cultura, recuperada y resituada a partir de la renuncia a la búsqueda de una identidad originaria-raíz, la cultura como "ficción convenida", es una instancia que solo puede aprehenderse a sí misma como alteridad, es decir, como una no-coincidencia consigo misma.

Las lenguas, en plural, siempre en plural, son la expresión de una relación-mundo que hace imposible toda "apropiación", sistematización y tematización cultural cerrada sobre sí misma: "Se presenta así una nueva manera de considerar el ser hoy, no como una exclusividad ni como una pura consecutividad, sino como aquello que llamo una Relación, una diversidad: una puesta en estado y una puesta en conciencia, siempre en movimiento, de vinculaciones, en y con el mundo" (Glissant, 2008, p. 74). Este es el campo poético de la comprensión que no puede tener un sentido único ni preconcebido, sujeto al movimiento de diseminación y de liberación de la imaginación. Allí hay que situar la cuestión de la cultura como traducción.[1] La identidad relación es la condición incondicionada de la creolización: hay una infinidad de mundos y la (in)traducibilidad es la condición de la llegada de unos a otros.

Así, Glissant reivindica a Babel. Desde los ladrillos dispersos. Trae la palabra de los griots africanos, de los narradores populares, que viene a naufragar al borde de las grandes ciudades, aplastada por los sucedáneos del seudoprogreso, y la hace resistir. Nos recuerda que la lengua de una comunidad es el principal vector de su identidad cultural, en la cual se fundan a su vez todas las dimensiones de su desarrollo. Las relaciones lingüísticas se van caracterizando por las creaciones fulgurantes nacidas del frotamiento entre las lenguas y por la acumulación de ideas recibidas, de prejuicios pasivamente heredados.

Contra esta uniformidad paralizadora, contra este enclaustramiento de las lenguas dominadas en el reducto folklórico o en la irresponsabilidad técnica, no se puede luchar mediante una lengua universal, por calculada que sea, sino con la promoción de un plurilingüismo en que se asocien todas las lenguas, cada una de ellas responsable en su propio entorno.

Relación de fascinación, desde luego cada vez menos fuerte, pero que ha impulsado a las élites intelectuales de los países en desarrollo a

[1] "[...] la realidad de la escritura es intentar revelar estas líneas de fuerza, que conciernen a las relaciones entre las culturas, más que la definición de las culturas por sí mismas" (Glissant, 2008, p. 61).

hacer un uso reverencial y desnaturalizador de una lengua prestigiosa de la que solo se servían para empobrecerse. Relaciones de multiplicidad o de contagio allí donde surgen crisoles lingüísticos que estallan en creaciones inesperadas, sobre todo en el habla de los jóvenes. A los puristas les indignan tales mezclas; a los poetas de la Relación, como Glissant, les fascinan. La "pureza" lingüística ya no es un criterio admisible y las "transferencias" idiomáticas solo son condenables cuando sancionan una dominación política, económica y cultural.

Relaciones de tangencia, con mucho las más insidiosas, cada vez que aparecen lenguas compuestas, lenguas de compromiso, como las creoles en las zonas francohablantes de las Américas o del océano Índico. Es preciso en ese caso impedir la erosión de la lengua nueva, que se produce en cierto modo desde dentro y por el simple peso de uno de sus componentes distantes que, entre tanto, ha llegado a ser en sus relaciones la lengua dominante. Relaciones de subversión, cuando una lengua es refundada por una comunidad y tiende a ser utilizada de otro modo, a menudo con una intención impugnadora.

Hasta la obra del pensador antillano se consideraba tácitamente que la "fluidez atávica" en la utilización de esa lengua era indispensable para dominarla. La lengua estaba formada, de una vez para siempre, en su historia original y era, en consecuencia, irreductible a los temibles contagios que hablantes o creadores venidos de otra parte pudieran hacerle "sufrir". Las teorías didácticas y de aprendizaje no podían ser elaboradas sino en "el lugar de origen" de la lengua. Es esta misma complejidad la que permite salir del enclaustramiento. Hablar la propia lengua o abrirse a la de otro no constituye ya una alternativa. "Yo te hablo en tu lengua y te comprendo en la mía." Pero para un pueblo hablar su lengua es, ante todo, ser libre, por y a través de ella, de producir en todos los niveles, es decir de concretar y volver visible, para sí mismo y para los demás, su relación con el mundo.

Más allá de las luchas fervientes contra la dominación económica se abre un espacio múltiple donde el vértigo se apodera de nosotros. Pero no se trata del vértigo que precede al apocalipsis o a la caída de la torre

de Babel, sino del temblor creador frente a lo posible. Porque ahora se puede construir con los ladrillos diseminados la torre en todas las lenguas de la Tierra. Participar de varias lenguas maternas es por lo tanto participar de un sentido de la identidad personal fraguado a partir de un monólogo interior multilingüe, un movimiento hacia el exterior, el lenguaje del encuentro con los otros y con el mundo exterior.

Aquí inventar la lengua no es más exigirle que sea un signo de pertenencia histórica, material. O no solamente eso. Es demandarle, jugar con las trampas de la historia: las ilusiones de la identificación y la apropiación. La violencia de la represión de la verdad de un tiempo. La totalización que indistingue civilización y barbarie y que resulta en colonizar o ser colonizado por el otro. Porque esta lengua no existe si no se traduce en la lengua del otro, si no se deforma, si no se la hace someterse a las transformaciones que no pueden ser más la lengua de nadie. A través de esta idea de traducción, el monolingüismo se encuentra desregulado, la ley contrariada y la seudopropiedad investida del cuerpo extranjero.

Se trata de la desapropiación de la lengua por sí misma, una desapropiación a la cual Glissant con su poética torna práctica del Desvío, apertura a la complejidad de lo diverso, ruptura con cualquier esencialismo o pensamiento de sistema para dar cuenta de la fragilidad de las construcciones identitarias, siempre en constante mutación, en una multiplicidad de posibilidades combinatorias. Esta primera geografía del Desvío le asigna dimensión política a la lengua, asume a fondo lo irrisorio de su génesis, y se hace lo bastante otra para no dejarse ya reapropiar en las normas, el cuerpo, la ley de la lengua dada, ni por la mediación de todos esos esquemas normativos. Y como sigue siendo inevitable, la aporía induce entonces un lenguaje imposible, ilegible, inadmisible. Una traducción intraducible.

Frente al hormigón del pensamiento del Uno, el escritor martiniqueño impone incansablemente la visión de un mundo que sobrepasa lo barroco, yendo más allá de la polifonía (con el multilingüismo). Mucho tiempo, en efecto, los escritores y su trabajo de escritura es-

tuvieron investidos de una misión: reapropiar la lengua, es decir, dar al "pueblo", o a toda otra forma de comunidad, los medios de prestar a la lengua sus letras de nobleza, de inspirar un *terror sagrado* ante la lengua, sin el cual no hay cultura posible, o más aún sin la cual no hay salvación. La función de la escritura era la de asegurar el refuerzo de los lazos entre la lengua y la comunidad, que suponía la propiedad. Es así que el escritor ha experimentado en la lengua el "genio" natural de su pueblo. Pudo, igualmente, por la escritura, volver a dotar a su "pueblo" de la conciencia del lugar que, gracias a la lengua, ocupaba en la historia. Se hizo de la escritura una desapropiación de la lengua. Glissant invierte esta función. Escribir no es plegarse a la ley de una tierra o una comunidad, es resistir por todos los medios a esta armazón del pensamiento único, de la raíz única, los pensamientos de sistema quedan impotentes porque terminan dentro de otras formas de absoluto.

Solo un cambio dentro de nuestras poéticas, es decir, de nuestros imaginarios, nos llevará, según Glissant, a pensar el mundo. Ante el imaginario que desde antaño ha consistido en desear y conquistar, teniendo como consecuencia el aumento del territorio –lo que Glissant llama "el nomadismo de la flecha"– el poeta propone un imaginario de la puesta en relación de los unos con los otros, en el que ejercemos nuestro *derecho a la opacidad*. Una traducción que sustituya el espacio cerrado del Ser por los espacios móviles constituidos por la trama incesantemente renovada de las opacidades y las sombras: ahí donde se intensifica la luz, la sombra se profundiza.

La identidad así pensada no solo es múltiple, sino que se compone en un proceso permanente e inacabado: la traducción se sostiene sobre la base del deseo de "no dar muerte al otro", de ahí que su estructura esté siempre abierta a lo que queda o está por venir. El valor de la traducción es tomar conciencia del mestizaje inevitable del mundo actual, en el que ya no es posible apelar a conceptos puros. Ninguna cultura puede reclamarse pura porque no puede escapar al movimiento de interpenetrabilidad cultural y lingüística asegurada por la diversidad del mundo.

> Para poder "comprenderte" y, por lo tanto, aceptarte, debo llevar tu espesor a ese barómetro ideal que da motivo para comparar y quizás juzgar. Debo reducir. Aceptar las diferencias es desde luego trastocar la jerarquía del barómetro. *Entiendo* tu diferencia, es decir que la relaciono, sin jerarquía, con mi norma. Admito tu existencia, dentro de mi sistema. Te creo una nueva vez pero quizás tengamos que terminar con la idea misma del barómetro. Conmutar toda reducción, no solamente consentir el derecho a la diferencia, sino más allá, al derecho a la opacidad, que no es el encierro dentro de una singularidad irreducible. Las opacidades pueden coexistir, confluir, tramando tejidos de forma tal que la verdadera comprensión portará sobre la textura de esta trama y no sobre la naturaleza de los componentes (Glissant, 1990, p. 204).

Así se da el proceso de identidad de estar en el Mundo, siempre en relación con el Otro: escribimos en presencia de todas las lenguas del mundo. Lo multilingüe desvía los límites de las lenguas usadas. La traducción como paradigma de conocimiento intercultural, en la que el traductor, que lleva a cabo su trabajo entre textos, lenguas y culturas, se encuentra en un espacio en litigio, es una manifestación cultural que, como un proceso heterogéneo y derivado, nunca es un hecho aislado, posee un significado plural y saturado de implicaciones vinculadas a la cultura en su conjunto.

Las fronteras entre las lenguas están *vivas*; son una constante dinámica que define a cada uno de los lados, a cada vertiente en relación con la otra, aunque también en relación consigo misma, este es el secreto de la muy compleja topología que subyace en aquella antigua verdad, según la cual conocer una segunda lengua ayuda a profundizar e iluminar el dominio de la primera. Palpar la textura y la resistencia de lo que es otro equivale a vivir una nueva experiencia de la identidad. El espacio de cada uno está delimitado, *representado en mapas* por lo que está alrededor; extrae su congruencia, su configuración física de las presiones que ejerce el mundo exterior.

En este espacio expansivo tienen lugar los procesos de diferencia cultural donde se gestiona constantemente la frontera-Relación de la cultura. En tanto cualquier creación de una frontera es una actividad negadora, la traducción puede hacer que esa frontera virtual resulte real, o puede, por el contrario, borrarla casi por completo, en cuyo caso no habría ninguna diferencia entre el aquí y el allí, entre nosotros y ellos. Pero la traducción puede también operar desde un espacio intermedio, escribiendo la descolonización, una época de definición, contienda y ambivalencia constante, que requiere que los motivos, los procesos y los resultados de toda actividad traductora sean definidas como uno de los terrenos más relevantes de cualquier proyecto cultural.

Entonces, escribir un poema, traducirlo, cantarlo o soñarlo es consentir esta verdad inverificable. El entramado del poema es turbación, indiscernible, el poema toma su ruta por encima, manifiesta sus estallidos en todas las lenguas del mundo, grito o palabra, es decir en todas las direcciones, en las que nos hemos probablemente perdido, se esparce de verdad en un paisaje vivido de otro, el poema nómade, rueda de *tiempo a tiempo*.

Este es el campo de la comprensión que no puede tener un sentido único ni preconcebido, de un movimiento de despliegue y de liberación del conocimiento y la imaginación. Allí hay que situar la cuestión de la traducción. La alteridad infinita, radical, la irreductibilidad de una distancia inconmensurable infinita, la inconmensurabilidad absoluta no impide que algo suceda, que la hablemos. Por el contrario, esta alteridad, esta imposibilidad es la condición de la creolización. Hay una infinidad de mundos y la traducibilidad intraducible es la condición de la llegada de unos a otros.

La traducción como política de la Relación va en dirección contraria a las políticas de integración (como en Francia) o las políticas comunitaristas (como en Inglaterra), donde las comunidades de inmigrantes, abandonadas sin recursos en guetos invivibles, no disponen de ningún medio real para participar en la vida del país que las

recibe, y tampoco pueden participar de sus culturas de origen sino de manera trunca, desconfiada y pasiva, transformándose, al fin y al cabo, en culturas replegadas.

Ninguna de las opciones gubernamentales propone una aceptación franca de las diferencias, sin que la diferencia del inmigrante deba ponerse en la cuenta de cualquier comunitarismo: la implementación de estrategias globales y específicas, sociales y financieras sin que se provoquen nuevas divisiones; el reconocimiento de una interpenetración de culturas, sin que ello signifique una dilución o una pérdida para las diversas poblaciones que entraron en contacto: "conseguir situarse en esos puntos de equilibrio sería vivir realmente una de las bellezas del mundo, sin perder de vista, sin embargo, los paisajes de sus horrores" (Glissant y Chamoiseau, 2005).

Las Repúblicas "unas e indivisibles" deben ceder el lugar a las entidades complejas de las Repúblicas unidas, capaces de vivir el mundo en sus diversidades. Una República, que ofrece un permiso de residencia, abre de hecho sus puertas a una dignidad humana que conserva el derecho a pensar, a cometer errores, a tener éxito o fracasar como puede hacerlo cualquier ser vivo, y esa República puede entonces castigar según sus leyes pero en ningún caso retirar lo que ya había otorgado: en lo sucesivo, cada uno de nosotros es un individuo rico por sus muchas pertenencias, sin que pueda reducirse a una de ellas y ninguna República podrá desarrollarse sin armonizar las expresiones de esas multipertenencias.

Si cada nación no está habitada por esos principios esenciales, las denominaciones ejemplares sobre la base de una apariencia física, las discriminaciones virtuosas, los cupos, los financiamientos de cultos por parte de un laicismo forzado a ir más allá de sí mismo, y todas las ayudas dadas a las humanidades del sur, todavía víctimas de las antiguas conminaciones, no harían más que rozar el mundo sin enfrentarlo. Por otra parte, estas medidas permiten prosperar, en su entorno, los centros de retención, los premios a los rigores policiales, los marcadores triunfalistas de las expulsiones anuales: respues-

tas teatrales ante amenazas que se inventan o que se agitan; fracasos, en todo caso, de gestiones insensibles ante lo real. Ninguna situación social, incluso y sobre todo la más degradada, puede justificar procedimientos de limpieza. En una existencia, inclusive enredada en la más abrumadora situación judicial, hay antes que nada lo informulable de un desamparo: se trata siempre de algo humano, la mayoría de las veces triturado por las lógicas de la economía.

Esa comprensión es la que se espera del discurso espacio-temporal de las Américas. Paradójicamente, solo sintiendo la especificidad intraducible de ser latinoamericano es que seremos conscientes de los indicios de fenómenos similares en otros lugares del mundo. De este modo, una poética de opacidad conduce a una política de relación.

Que una conciencia preceda al cuerpo colectivo en su manifestación, que la asuma, es una de las características de nuestra situación, de la situación americana. Y se hizo posible tanto por los fracasos y las vicisitudes de nuestra historia, en un combate sin testigos, como por el progreso del conocimiento. Más tardíos (más "construidos" y más obligados) que los otros pueblos, no nacimos de un lento trabajo de agregación, sino con la conciencia de nuestra necesidad. La conciencia parece preceder al cuerpo total, pero es el ser, siempre inminente, que en el infierno de la historia hace nacer a la conciencia. Un pueblo, compuesto, disperso, pero inevitable, una cultura, inervada, difusa, pero particular y reconocible, lentamente explota en la conciencia, no reconocible, de su ser.

Mil inmigraciones clandestinas, mil casamientos arreglados, mil reunificaciones familiares artificiales no pueden desalentar la postura justa, hospitalaria y abierta. Ningún temor terrorista puede llevar al abandono de los principios de respeto a la vida privada y a la libertad individual. En una cámara de vigilancia hay más ceguera que inteligencia política, más amenazas a largo plazo que generosidad social o humana, más regresión inevitable que progreso real hacia la seguridad.

Lo más grave de nuestra realidad está en conocer no solamente el grito, su belleza, su verdad, sino también las zonas de impenetrable

silencio donde el grito se diluye. Intentar restaurar, más allá de nuestras debilidades, esta *continuidad* que tanto nos ha traicionado, y que hizo por su ausencia que un grito eternamente comenzado finalmente se congele en la complacencia de su eco. Saber esto, en nosotros y sobre nosotros, ha impuesto la discontinuidad paralizante. Mirando lo discontinuo, elegir lo compuesto. Lo compuesto es uno de los dones ideales de la modernidad, cada vez que es orgánico y justo, es decir que no exige que el hombre sea amputado de ninguno de sus valores para el beneficio detestable del otro. La Relación que sustituye el espacio cerrado del Ser por los espacios móviles constituidos por la trama incesantemente renovada de las opacidades aceptadas.

Édouard Glissant reclama para todos *el derecho a la opacidad*. La exigencia de una transparencia ya no parece ser el fondo del espejo en que la humanidad occidental refleje el mundo a su imagen: al fondo del espejo hay ahora opacidad, un légamo entero depositado por pueblos, légamo fértil pero a decir verdad incierto, inexplorado aun hoy día y la mayoría de las veces negado o insultado, cuya insistente presencia no podemos dejar de advertir.

Buenos Aires, junio de 2017

Referencias bibliográficas

Derrida, Jacques (1997), *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Manantial.

Glissant, Édouard (1981), "La vocation de comprendre l'Autre", *Le Courrier de L´Unesco*, París, Unesco, diciembre, pp. 32-35.

—— (1990), *Poétique III*, París, Gallimard, 1990, "Poétique de la Relation".

—— (1997), *Poétique IV*, París, Gallimard, "Traité du Tout- Monde".

—— (2000), *Pays rêvé, pays réel*, París, Gallimard.

—— (2009a), *Poétique II*, París, Gallimard, "*La voix de terre* en L´intention poétique".

—— (2009b), *Philosophie de la Relation. Poésie en étendue*, Gallimard, París.

—— y Patrick Chamoiseau (2005), "Carta abierta al Ministro del Interior

de la República Francesa con motivo de su visita a Martinica" (trad. G. Ortiz), *Katatay*, Revista Crítica de Literatura latinoamericana. Edición digital disponible en <www.katatay.com.ar/art/11.html>.
——y Patrick Chamoiseau (2007), *Quand les murs tombent. L´identité nationale hors-la-loi?*, Alençon, Édition Galaade / Institut du Tout-Monde.
——y Alexandre Leupin (2008), *Les entretiens de Baton Rouge*, París, Gallimard.

A Michael Smith, poeta asesinado en los archipiélagos, repletos de muerte patente

Sea is History.

DEREK WALCOTT

The unity is sub-marine.

EDWARD KAMAU BRATHWAITE

I
Acercamientos

Un abordaje, mil pasajes

Imaginario:

Pensar el pensamiento consiste la mayoría de las veces en retirarse hacia un lugar sin dimensión donde solo la idea del pensamiento se obstina. Pero el pensamiento se espacia realmente en el mundo. Informa lo imaginario de los pueblos, sus poéticas diversificadas, a las que a su vez transforma, es decir, en las que realiza su riesgo.

La cultura es la precaución de aquellos que pretenden pensar el pensamiento pero se mantienen a distancia de su caótico devenir. Las culturas en evolución infieren la Relación, el desborde que funda su unidad-diversidad.

El pensamiento dibuja lo imaginario del pasado: un saber en devenir. No podríamos detenerlo para estimarlo, ni alejarlo para expresarlo. Es el compartir del que nadie puede apartarse ni, deteniéndose, aventajar.

La barca abierta

En la experiencia de la deportación de africanos a las Américas[1] aquello que petrifica es sin duda lo desconocido, enfrentado sin preparación ni desafío.

Haber sido arrancados del país cotidiano, de los dioses protectores, para ser llevados a la comunidad tutelar fue la primera noche. Pero esto no es nada todavía. El exilio se soporta, aun cuando sea fulminante. La segunda noche se hizo de torturas, de la degeneración del ser proveniente de tantas increíbles gehenas. Imaginen doscientas personas hacinadas en un espacio que apenas podría contener un tercio de ellas. Imaginen el vómito, la carne viva, los piojos en zarabanda, los muertos tendidos, los moribundos pudriéndose. Imaginen, si es que pueden, la embriaguez roja de las vigas del puente, la rampa

[1] La trata pasa por la puerta angosta del barco negrero, en el que la estela imita la reptación de la caravana en el desierto. Su figura se presentaría de esta suerte: ⟩——⟨. Al este, los países africanos, al oeste los países americanos. Es una bestia a imagen de una fibrilla.

Las lenguas africanas se desterritorializan, para contribuir a la creolización en el oeste. Es el enfrentamiento más conocido entre las potencias de lo escrito y los impulsos de la oralidad. En el barco negrero, lo único escrito es el libro de cuentas, que contiene el valor de cambio de los esclavos. En el espacio del barco, el grito de los deportados es ahogado, como lo será en el universo de las plantaciones. Este enfrentamiento repercute todavía en nosotros.

alzada, el sol negro en el horizonte, el vértigo, ese deslumbrante cielo espejado sobre las olas. Veinte, treinta millones, fueron deportados durante dos siglos y más; la usura, más sempiterna que un apocalipsis. Pero esto no es nada todavía.

Lo aterrador es el abismo, tres veces atado a lo desconocido. La primera vez, inaugural, sucede cuando caes en el vientre de la barca. Una barca, según tu poética, no tiene vientre, una barca no engulle, no devora, una barca se dirige a cielo abierto. El vientre de esta barca te disuelve, te precipita en un no-mundo donde gritas. Esta barca es una matriz, la fosa-matriz. Generadora de tu clamor. Productora, asimismo, de toda unanimidad por venir. Pues, si estás solo en este sufrimiento, compartes lo desconocido con algunos, a los que no conoces todavía. Esta barca es tu matriz, un molde, que sin embargo te expulsa. Embarazada de tantos muertos como de vivientes en suspenso.

Está también el segundo precipicio, el del abismo marino. Cuando las regatas dan caza al negrero, lo más simple es aligerar la barca tirando por la borda la carga, lastrada de grilletes. Signos de una pista submarina en la Costa de Oro de las islas de Sotavento. Así, toda navegación sobre el esplendor verde del océano –la melancolía de las travesías transatlánticas, la gloria de las regatas deportivas, la tradición de carreras en yola o gomones– sugiere, a través de la evidencia de algas, estos bajos fondos, estas profundidades, puntuadas de grilletes apenas oxidados. El abismo es en verdad una tautología, todo el océano, todo el mar al fin dulcemente dispuesto a los placeres de la arena, como un enorme comienzo, se halla únicamente acompasado por estas bolas enmohecidas.

Pero, para que estas costas tomen cuerpo, y antes de que estas puedan divisarse y aun, sin ser todavía visibles, ¡cuántos sufrimientos de lo desconocido! La cara más pasmosa de la fosa es, en efecto, antes que la proa del negrero, este rumor pálido del que no se sabe si es nube de

tempestades, lluvia o garúa, o humo de un fuego tranquilizador. De los dos lados de la barca han desaparecido las orillas del río. ¿Qué sería entonces este río que no tiene medio? ¿Es solo algo adelante? ¿No navega esta barca eternamente en los límites de un no-mundo, que ningún ancestro hubo aún frecuentado?

El tercer avatar del abismo proyecta así, paralelamente a la masa de agua, la imagen invertida de todo aquello que ha sido abandonado, que por generaciones no se encontrará más que en las azules superficies del recuerdo o del imaginario, cada vez más descolorido.

Esta ascesis de atravesar así la tierra-mar que no sería ya el planeta-tierra, sintiendo que se desvanece no solo el uso de las palabras, y no solamente la palabra de los dioses, sino la imagen acabada del objeto más cotidiano, del animal más familiar. El gusto efímero del comer, el olor pregnante de la tierra ocre y de las llanuras.

"¡Yo te saludo, viejo Océano!" Tú preservas sobre tus crestas el sordo barco de nuestros nacimientos, tus abismos son nuestro inconsciente mismo, labrado de fugitivas memorias. Luego dibujas esas nuevas orillas, nosotros atamos nuestras plegarias estriadas de alquitrán, nuestras bocas enrojecidas y nuestros clamores acallados.

La experiencia del abismo está en el abismo y fuera de él. Tormento de aquellos que no salieron jamás de la fosa: pasaron directamente del vientre negrero al vientre violeta del fondo del mar. Pero su prueba no fue estéril, ella ha revivido en este continuo-discontinuo: el pánico del país nuevo, el acecho del antiguo país, la alianza final con la tierra impuesta, sufrida, redimida. La memoria desconocida del abismo sirvió de limo para estas metamorfosis. Los pueblos que se constituyeron entonces, aun si olvidaron el abismo, aun si no pudieron imaginar la pasión de aquellos que se hundieron allí, tejieron una vela (un velo) con la cual, sin retornar a la Tierra de Antes, cre-

cieron sobre esta tierra de acá, repentina y estupefacta. Acá encontraron a los primeros ocupantes, ellos también deportados por un inmóvil saqueo, no siguiendo más que su huella devastada. Tierra del más allá devenida tierra de sí. Y esta vela insospechada, que al final se despliega, es irrigada por el viento blanco del abismo. Así lo desconocido-absoluto, que era la proyección de la fosa, y que llevaba a la eternidad la fosa-matriz y la fosa en abismo, al final devino conocimiento.

No es solamente un conocimiento particular, apetito, sufrimiento y felicidad de un pueblo particular; no es solamente esto, sino el conocimiento del Todo, que crece con la frecuentación del abismo y que en el Todo libera el saber de la Relación.

Del mismo modo que en el desarraigo primordial no se acentuaba ningún desafío, la predicción y la vivencia de la Relación no se llenan de jactancia. Los pueblos que han frecuentado la fosa no alardean de ser los elegidos. No creen engendrar la potencia singular de las modernidades. Ellos viven la Relación, la van descifrando a medida que son tocados por el olvido del abismo y se refuerza su memoria.

Puesto que si esta experiencia ha hecho de ti, víctima original que flota en los abismos de mar, una excepción, es que se ha vuelto común haciendo de nosotros, los descendientes, un pueblo entre otros. Los pueblos no viven de excepciones. La Relación no se hace de extranjerías, sino de conocimiento compartido. Podemos decir ahora que esta experiencia del abismo es la cosa más intercambiada.

Para nosotros, para nosotros sin excepción, e incluso manteniéndonos a distancia, el abismo es también proyección y perspectiva de lo desconocido. Franqueando nuestro abismo, jugamos sobre lo desconocido. Tomamos partido por este juego del mundo, por las Indias renovadas que aclamamos, por esta Relación de tempestades y de calmas profundas donde honrar nuestras barcas.

Es esto lo que nos sostiene en poesía. Aun cuando consentimos a toda irrecusable tecnología, aun cuando concebimos el salto de las políticas para concertar, el horror a vencer de las hambrunas e ignorancias, las torturas y las masacres, y lo pleno del saber a dominar, el peso de cada maquinaria que al final controlaremos, y el uso fulgurante de los pasajes de una era a la otra, del bosque a la ciudad, del cuento a la computadora –hay en proa, y de ahora en adelante de forma común, reverberando, este rumor de nube, lluvia o humo tranquilo–. Nosotros nos reconocemos en la muchedumbre, en lo desconocido que no atemoriza. Gritamos el grito de la poesía. Nuestras barcas están abiertas, para todos las navegamos.

La errancia, el exilio

Del exilio a la errancia, la medida común es la raíz, que en este caso es defecto. Por aquí es preciso comenzar.[1]

Gilles Deleuze y Félix Guattari han criticado las nociones de raíz y probablemente de arraigo. La raíz es única, es un gajo que abarca todo y mata alrededor; ellos le oponen el rizoma que es una raíz diversificada, extendida en redes en la tierra o en el aire, sin que ningún brote intervenga como su predador irremediable. La noción de rizoma mantendría entonces el hecho del arraigo, pero recusaría la idea de una raíz totalitaria. El pensamiento del rizoma estaría en el comienzo de aquello que llamo una poética de la Relación, según la cual toda identidad se despliega en una relación con el Otro.

Estos autores hacen un elogio del nomadismo, supuesto liberador del ser, tal vez para oponerlo al sedentarismo, cuya raíz intolerante fundaría la ley. Kant, ya al comienzo de la *Crítica de la razón pura*, emparenta a los escépticos con los nómadas, y también dice que cada tanto "ellos rompen el lazo social". De esta manera, Kant pareciera establecer una correlación entre sedentarismo, verdad y sociedad,

[1] El poeta Monchoachi organizó en la ciudad Le Marin, al sur de Martinica, una serie de exposiciones sobre el tema de la "errancia". Creo que fui uno de los primeros convocados a tratarla en este marco. El Caribe es tierra de arraigo y de errancia. Los exilios antillanos dan testimonio de ello.

por un lado, y nomadismo, escepticismo y anarquismo, por el otro. Este acercamiento a Kant nos sugiere que el interés en el concepto de rizoma parece provenir de su inconformismo, pero que no podríamos inferir allí una función de subversión, una capacidad del pensamiento rizomático para conmocionar el orden del mundo, puesto que volveríamos entonces sobre la pretensión de ideología que supuestamente este pensamiento discute.[2]

Pero, ¿el nómade no estaría sobredeterminado por sus condiciones de existencia? ¿Y el nomadismo, a su vez, estaría sobredeterminado no tanto por un goce de libertad, sino por una obediencia a contingencias apremiantes? De esta manera acontece el nomadismo circular: vira a medida que las partes del territorio se van agotando; su función es garantizar a través de esta circularidad la sobrevivencia de un grupo. Nomadismo de pueblos que se desplazan por los bosques, comunidades arawaks que navegaban de isla en isla en el Caribe, contratos agrícolas que peregrinan de granja en granja, personas del Circo circulando de pueblo en pueblo, todos movidos por un movimiento determinado en el que ni la audacia ni la agresión tienen lugar.

[2] Kant, en la *Crítica de la razón pura*, presenta de este modo la Relación:
La unidad incondicionada
de la relación
es decir
a sí misma, no como inherente
sino como
S U B S I S T E N T E
[1ª ed., Losada; trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007, vol. I, p. 466].
Que esta Relación desemboque en la unidad sistemática de los fines (principio moral) o en la unidad de los conocimientos (principio arquitectónico), dependerá de dos cualidades: en el primer caso, de que la Relación sea el lazo que asegure la permanencia (subsistencia) del pensamiento en el individuo; en el segundo, de que no tenga participación en la sustancia. Esta diferencia que Kant parece establecer entre sustancia y subsistencia es valiosa. Cualquiera sea su modalidad, la idea de Relación no interviene en ella como apertura de una pluralidad, en tanto esta es totalidad. Para Kant, la pluralidad tiene lugar en el tiempo, no en el espacio. En el espacio, hay existencia, y pareciera no diferenciarse en sí misma.

El nomadismo circular es una forma no intolerante del sedentarismo imposible.

Opongámosle el nomadismo invasor, el de los hunos por ejemplo o el de los conquistadores, cuyo objetivo es conquistar tierras, exterminando a sus ocupantes. Este nomadismo no es ni prudente ni circular, no prevé sus efectos, es una proyección absoluta hacia adelante: un nomadismo en flecha. Pero los descendientes de los hunos, de los vándalos o de los visigodos, como así también de los conquistadores, que imponían sus clanes, poco a poco se estabilizaron fundiéndose en sus conquistas. El nomadismo en flecha es un deseo devastador de sedentarismo.[3]

Ni en uno ni en otro caso, nomadismo circular o nomadismo en flecha, se ejerce la raíz. Aquello que "sostiene" al invasor, antes de que su conquista lo gane, es el "por venir"; y, por otro lado, tal vez pueda decirse que el sedentarismo forzado podría constituir el verdadero desarraigo del nómade circular. Asimismo, el sufrimiento del exilio no pesa en estos casos, ni se afina el gusto de la errancia. El vínculo con la tierra es demasiado inmediato, o rapaz, como para que venga junto con la preocupación por la identidad (esta reivindicación o este conocimiento de un linaje inscrito en un territorio). La identidad será ganada cuando las comunidades hayan intentado, a través del mito o de la palabra revelada, legitimar su derecho a esta posesión de un territorio. Afirmación que puede preceder, por largo tiempo, su resolución en los hechos. De ahí los avatares de la legitimidad, a menudo y largamente contestada, que dibujarán luego las dimensiones heridas o aplacadas del exilio o de la errancia.

En la Antigüedad occidental, el hombre en el exilio no se siente ni inferior ni desprovisto, porque no se siente gravado de faltas –en re-

[3] La idea de que esta devastación haya podido desencadenar, en relación a la decadencia del Imperio romano, por ejemplo, un retorno positivo de la historia, engendrar un negativo fecundo, no nos retendrá aquí. Sobreentendemos que, generalmente por esta vía, el nomadismo en flecha es partero de nuevas eras, ahí donde el nomadismo circular permanecería endógeno y sin devenir. Es una legitimación pura y simple del acto de la conquista.

lación a una nación, que para él no existe todavía–. Pareciera incluso que una experiencia del viaje y del exilio ha sido juzgada como necesaria para la realización del ser, si creemos en las biografías de numerosos pensadores griegos, desde Platón y Aristóteles. Aquel, Platón, será uno de los primeros en intentar fundar la legitimidad de la comunidad no ya o todavía no en un territorio, sino de la ciudad en la racionalidad de sus leyes. En un momento en que Atenas, su ciudad, ya se encontraba amenazada por una desregulación "final".[4]

En esta época, la identificación se hace con una cultura –que concebimos como civilización– y no todavía con una nación.[5] El Occidente precristiano comparte esta manera de ver y de sentir con la América precolombina, con el África de grandes conquistadores y con la mayor parte de los países de Asia. Es contra la generalización (la pulsión de una identidad universal) puesta en marcha por el Imperio romano que se ejercieron las acciones que conocemos del nomadismo en flecha y de la sedentarización. Lo particular resiste entonces a lo universal generalizador, para engendrar pronto a partir de círculos concéntricos (provincias, luego naciones) los particularismos. La idea de civilización ayudará poco a poco a mantener juntos estos contrarios, que en principio no se identifican más que por oposición al Otro.

La pasión de definirse, en la época de los nomadismos invasores, toma prestadas las formas de la aventura personal. Los conquistadores, a lo largo de sus periplos, constituyeron imperios que se desmoronaron con su muerte. Sus capitales se desplazan con ellos. "Roma no está más en Roma, ella está donde yo estoy." La raíz no importa,

[4] El diálogo platónico hace uso de la función del mito. Este funda la legitimidad de la posesión de un territorio, apoyándose casi siempre sobre los rigores ininterrumpidos de una filiación. El diálogo funda la justicia de la ciudad sobre la revelación de una razón que organiza las sucesiones rigurosas del orden político.

[5] Por la noción absolutamente occidental de civilización, puede entenderse lo adquirido de una sociedad, para proyectarlo luego en un devenir que es también y a menudo una expansión. Cuando decimos civilización, está implícita en ella la voluntad de civilizar. Esta idea está vinculada con la pasión de imponerse al Otro.

sino el movimiento. El pensamiento de la errancia no se escinde, está inhibido por la realidad desquiciada de este nomadismo demasiado funcional, del que no habría podido conocer sus fines. Centro y periferias son equivalentes. Los conquistadores se hallan en la raíz móvil y efímera de sus pueblos.

Es entonces acá, en Occidente, donde el movimiento se estanca y las naciones se pronuncian, esperando repercutir sobre el mundo. Este estancamiento, este enunciado, esta expansión, requieren que la idea de raíz tome poco a poco este sentido intolerante que los señores Deleuze y Guattari sin duda creían poner en cuestión. Si volvemos a este suceso occidental, es porque precisamente se ha propagado por el mundo. El modelo ha servido. La mayoría de las naciones que se han liberado de la colonización han tendido a conformarse alrededor de la idea de poder, pulsión totalitaria de la raíz única, y no mediante una relación fundadora con el Otro. El pensamiento cultural de sí era dual, oponía el ciudadano al bárbaro. No hubo nada más masivamente opuesto al pensamiento de la errancia que este período de la historia de las humanidades donde las naciones occidentales se constituyeron, y desde ahí repercutieron en el mundo.

Este pensamiento de la errancia, que tuvo lugar a contracorriente de la expansión nacionalista, se disfraza entonces "de" aventuras muy personales –de la misma forma que la aparición de las naciones había sido precedida por la deriva de los constructores del imperio –. La errancia del trovador, o la de Rimbaud, no constituyen aún la vivencia espesa (opaca) del mundo, sino el deseo apasionado de contrariar la raíz. En este momento, la realidad del exilio se resiente como una falta (temporaria) que, resulta interesante remarcar, concierne en primer lugar a la lengua. Las naciones de Occidente se formaron según el modelo de intransigencia lingüística y el exiliado confiesa con facilidad que aquello que más lo hace sufrir es la imposibilidad de comunicar en su lengua. La raíz es monolingüe. Con el trovador, con Rimbaud, la errancia es vocación, que solo dice mediante rodeos. Es el llamado, mas no todavía la plenitud, de la Relación.

Por lo tanto, y he aquí la inmensa paradoja, los libros fundadores de comunidad, el Antiguo Testamento, la *Ilíada*, la *Odisea*, el cantar de gesta, las sagas, la *Eneida*, o las epopeyas africanas, fueron libros de exilio y con frecuencia de errancia. Esta literatura épica es asombrosamente profética: dice la comunidad, pero a través de su aparente fracaso o de su superación, la errancia es así considerada una tentación (deseo de contrariar la raíz) y frecuentemente es experimentada en los hechos. Los libros colectivos de lo sagrado o de la historicidad contienen en germen el opuesto exacto de sus turbulentos reclamos. La legitimidad de la posesión de un territorio está siempre matizada por la relativización de la noción misma de territorio. Los libros del nacimiento de la conciencia colectiva introducen paralelamente el malestar y el suspenso que permiten al individuo encontrarse, cada vez que deviene en problema para sí mismo. La victoria de los griegos en la *Ilíada* sostiene una supercherría, Ulises retornado de su odisea no es reconocido más que por su perro, el David del Antiguo Testamento es manchado por el homicidio y el adulterio, la *Canción de Rolando* es la crónica de una derrota, los personajes de las sagas están marcados por el signo de una fatalidad irrefrenable, y así sucesivamente. Estos libros fundan algo muy distinto a una certeza masiva, dogmática o totalitaria (exceptuando el uso religioso que se hará de ellos): se trata de libros de errancia, más allá de las indagaciones o de los triunfos del arraigo exigidos por el movimiento de la historia.

Algunos de estos libros están consagrados a la suprema errancia, como el *Libro de los muertos* egipcio. Aquello mismo que tiene por función consagrar la comunidad intransigente, ya transige entonces, matizando el triunfo comunitario mediante errancias reveladoras.[6]

[6] Hegel muestra, en el libro III de la Estética, que las obras fundadoras de comunidades aparecen, de manera espontánea, en el momento en que la conciencia ingenua se asegura su legitimidad –digámoslo: sobre su derecho a la posesión de un territorio–. En este sentido, el pensamiento épico es muy próximo al mito.

En *L'intention poétique* y en *Le discours antillais* (de los que esta obra es el eco recompuesto o su reedición en espiral), abordé esta dimensión de una literatura épica, preguntándome si estas obras fundadoras no nos serían, incluso hoy, necesarias para apoyar semejante dialéctica de la inversión: afirmando por ejemplo el rigor político, así como el rizoma del vínculo múltiple con el Otro, y fundando las razones de vivir de toda comunidad en una forma moderna de lo sagrado, que sería en suma una poética de la Relación.[7]

Este movimiento (entre otros, de otras regiones del mundo, que también serán decisivos) ha llevado entonces del nomadismo primordial al sedentarismo de las naciones occidentales, y luego, al Descubrimiento y a la Conquista que así se fueron perfeccionando, hasta los límites de lo místico, en el viaje.

En este recorrido, la identidad, al menos en lo concerniente a los viajeros occidentales que conformaron la masa de descubridores y conquistadores, se refuerza ante todo de manera implícita ("mi raíz es la más fuerte"), luego se exporta explícitamente como valor ("el ser vale por su raíz"[8]), obligando a los pueblos visitados o conquistados a la larga y dolorosa búsqueda de una identidad que deberá, en primer lugar, oponerse a las desnaturalizaciones provocadas por el conquistador. Variante trágica de la búsqueda de la identidad. Durante un período histórico de más de dos siglos, la identidad afirmada de los pueblos deberá ganarse contra los procesos de identificación o de vaciamiento desencadenados por estos invasores. Si la nación en Occidente es en primer término un "contrario",[9] la identidad para los

[7] La superación necesaria de lo mítico o de la épica tuvo lugar con la razón política que organizó la ciudad. La palabra épica es oscura y abisal, es una de las condiciones de la ingenuidad. La razón política es evidente. Superar puede ser la contradicción.

[8] Es decir, ya lo hemos dicho, esencialmente por su lengua.

[9] La idea de civilización mantendrá juntos estos contrarios: el universal generalizador será el principio de su acción en el mundo, actualizando los conflictos de interés sobre la base de una concepción finalista de la Historia.

pueblos colonizados será en primer lugar un "opuesto a", es decir en primer término una limitación. El verdadero trabajo de la descolonización habrá sido franquear este límite.

La dualidad del pensamiento de sí (está el ciudadano, y está el extranjero) resuena en la idea que nos hacemos del Otro (está el visitante y el visitado; aquel que parte, y aquel que permanece; el conquistador y su conquista). El pensamiento del Otro no cesará de ser dual hasta que las diferencias hayan sido reconocidas. El pensamiento del Otro "comprende" por lo tanto la multiplicidad, pero de una manera mecánica y que administra todavía las sutiles jerarquías de lo universal generalizador. Reconocer las diferencias no obliga a implicarse en la dialéctica de su totalidad. En última instancia, "puedo reconocer tu diferencia y pensar que ella constituye un daño para ti. Puedo pensar que mi fuerza está en el viaje (yo hago la Historia) y que tu diferencia es inmóvil y muda". Es preciso dar un paso más antes de entrar verdaderamente en la dialéctica de la totalidad. Pareciera acá que en el encuentro de la mecánica del viaje, esta dialéctica es enmudecida por el pensamiento de la errancia.

Si suponemos que la búsqueda de la totalidad, a partir de este contexto no universal de las historias de Occidente, ha pasado por estas fases:

- pensamiento del territorio y de sí (ontológico, dual)
- pensamiento del viaje y del Otro (mecánico, múltiple)
- pensamiento de la errancia y de la totalidad (relacional, dialéctico),

acordaremos que este pensamiento de la errancia se desprende sordamente de la desestructuración de las compactaciones nacionales, todavía ayer triunfantes, y al mismo tiempo, de los nacimientos difíciles e inciertos de las formas nuevas de identidad que nos demandan.

Entonces, el desarraigo puede contribuir a la identidad y el exilio mostrarse provechoso cuando son vividos no como una expansión de territorio (un nomadismo en flecha), sino como una búsqueda del

Otro (por nomadismo circular). El imaginario de la totalidad permite estos rodeos que distancian lo totalitario.

La errancia no procede de una renuncia, ni de una frustración en relación a una situación de origen que se habría deteriorado (desterritorializado) –no es un acto determinado de rechazo, ni una pulsión descontrolada de abandono–. Nos encontramos, muchas veces, abordando los problemas del Otro; las historias contemporáneas proveen algunos ejemplos sorprendentes de ello: como el trayecto de Franz Fanon, de Martinica a Argelia. Se trata aquí de la imagen del rizoma, que nos permite saber que la identidad ya no se halla toda en la raíz, sino también en la Relación. Es que el pensamiento de la errancia también es pensamiento de lo relativo, que es tanto lo referido como lo relatado. El pensamiento de la errancia es una poética que sobreentiende que, llegado el momento, ella se dice. Lo dicho de la errancia es lo dicho de la Relación.

Contrariamente al nomadismo en flecha (descubrimiento o conquista), contrariamente a la situación de exilio, la errancia se da con la negación de todo polo o de toda metrópolis, ya sea que estén ligados o no a la acción de la conquista de un viajero. Hemos repetido, suficientemente, que aquello que aquel exportaba, en primer lugar, era su lengua. También las lenguas de Occidente eran conocidas como vehiculares y a menudo ocupaban el lugar de metrópolis. En oposición, lo dicho de la Relación es multilingüe. Más allá de las imposiciones de las potencias económicas y de las presiones culturales, se opone de derecho al totalitarismo de las visiones monolingües.

De esta manera parecemos estar bien alejados de los sufrimientos y de las preocupaciones de aquellos que soportan la injusticia del mundo. Su errancia es inmóvil, en efecto. No han vivido el lujo del desarraigo, melancólico y extrovertido. No viajan. Pero el saber de la raíz en adelante está dado para ellos como intuición de la Relación: he aquí una de las constantes de nuestro mundo. Viajar no es más el lugar de

un poder, sino el momento de un placer, sin embargo, privilegiado. La obsesión ontológica del conocimiento cede al disfrute de una relación, de la cual el turismo es la forma elemental y casi siempre caricaturesca. Aquellos que permanecen se estremecen con esta pasión del mundo, común a todos. A ellos les toca sufrir los tormentos del exilio interior.

No hablo tampoco de aquellos que, en su país mismo, soportan la opresión de un Otro, como es el caso de los negros de Sudáfrica. Puesto que la solución es en este caso visible y la resolución es determinada; solo la fuerza se le opone. Hablo de este exilio interior que golpea a los individuos, ahí donde las soluciones no son, o no son todavía, en cuanto a la relación de una comunidad con su entorno, globalmente consentidas por ella. Estas soluciones, esbozadas en resoluciones precarias, siguen siendo la prerrogativa de algunos, que son así marginalizados. El exilio interior es el viaje fuera de este encierro. Introduce de manera inmóvil y exacerbada al pensamiento de la errancia. La mayoría de las veces se distrae en compensaciones placenteras parciales de placer, donde el individuo se consume. El exilio interior tiende a la comodidad de las cosas, sin distraer de la angustia.

Si el exilio puede desarmar el sentido de la identidad, el pensamiento de la errancia, que es pensamiento de lo relativo, lo refuerza casi siempre. No es seguro, al menos a los ojos de un observador, que la errancia fugitiva de los judíos no haya reforzado su sentido identitario incluso más fuertemente que como lo hiciera la fijación en tierra palestina. Los exilios judíos se transformaron en vocación de errancia, en referencia a una tierra ideal en la que la tierra concreta (el territorio) elegida y conquistada hizo menguar el poder. Pero no son más que conjeturas. Puesto que si podemos comulgar con el imaginario de la errancia, las experiencias de los exilios son incomunicables.

El pensamiento de la errancia no es ni apolítico ni antinómico respecto de una voluntad de identidad, que después de todo no es más que la búsqueda de una libertad en un entorno. Si ella contradice las intolerancias territoriales depredando la raíz única (lo que vuelve tan difícil hoy la cuestión identitaria), es porque, en la poética de la Relación, el errante, que no es más el viajero ni el descubridor ni el conquistador, busca conocer la totalidad del mundo pero ya sabe que no lo logrará jamás –y que en esto reside la belleza amenazada del mundo.

El errante cuestiona el edicto universal, generalizador, que resumía el mundo en una evidencia transparente, atribuyéndole un presupuesto de sentido y finalidad. Él se sumerge en las opacidades de la parte del mundo a la que accede. La generalización es totalitaria: elige del mundo un conjunto de ideas o de constataciones que ella exceptúa y que intenta imponer haciendo viajar modelos. El pensamiento de la errancia concibe la totalidad, pero renunciando a la pretensión de ordenarla o poseerla.

Los libros fundadores enseñan que la dimensión de lo sagrado nunca es más que la profundización del misterio de la raíz, matizado con las variaciones de la errancia. En verdad, el pensamiento de la errancia es postulación de lo sagrado, que nunca se da ni se borra. Recordemos que Platón, que conocía la fuerza del mito, había deseado desterrar a los poetas, forjadores de lo oscuro, lejos de la República. Había desconfiado de la palabra abisal. ¿No la reencontraremos en los meandros imprevisibles de la Relación? No se ha dicho, aún, que las humanidades no llegarán a transmutar en este pensamiento de la errancia las opacidades otrora enraizantes del mito y las claridades multiplicadas de la filosofía política, llegando a conciliar a Homero y Platón, y a Hegel y el griot africano.

Pero habría que adivinar si, venidas de otras partes del mundo, y todavía en un proceso de soterramiento, otras suculencias de la Relación abrirán repentinamente nuevas avenidas, y contribuirán a corregir, pronto, aquello que una tal perspectiva habría podido suscitar como exclusividad etnocéntrica y simplificadora.

*

En lo concerniente a la literatura, dos creaciones contemporáneas juegan a mi parecer el juego de la errancia y de la Relación, sin necesidad de aislarlas en un panteón que rechazarían.

La obra de algún modo teológica de William Faulkner. Se trata aquí de excavar las raíces de un lugar evidente, el sur de los Estados Unidos. Pero la raíz toma las formas de un rizoma, las certidumbres no están fundadas, la relación es trágica. El desenredo de la fuente, el enigma sagrado pero con todo inexpresable del arraigo, hacen de este universo de Faulkner uno de los momentos más turbadores de la poética moderna de la Relación. Una vez lamenté que un universo tal no se hubiese expandido más a su alrededor: al Caribe, a América Latina. Pero esta reacción no fue más que tal vez el despecho inconsciente de quien se había sentido excluido.

La obra errática de Saint-John Perse, en la búsqueda de aquello que conmociona, de aquello que deviene en absoluto.[10] Obra que insta a la totalidad –hasta la exaltación irreductible de un universal que se agota, de tanto decirse.

[10] La tensión poética hacia la totalidad no cuestiona los detalles de quienes se esfuerzan en un lugar específicamente determinado. No es por tanto una contradicción, y Saint-John Perse no esconde a Faulkner. Más bien, es posible que el reiterado universal, al que Saint-John Perse tanto se ha dedicado, se halle frente a la Relación diseminado sin afectarla verdaderamente. La palabra generalizante no siempre acompaña el grito de los pueblos ni de los países que se nombran.

El genio universalizante se amarra, voluntariamente por cierto, en la tendencia a negar historias y tiempos particulares –periféricos– (Borges o Saint-John Perse). Por ende, la aspiración a este universal tiende a negar espacios y devenires singulares (V. D. Naipaul).

A través de una tensión de naturaleza similar, ocurre que muchos escritores de nuestros países, antes que poner en obra sus propias fecundas imperfecciones, se deleitan de las perfecciones conseguidas, y niveladoras, del Otro. Ellos lo nombran "universal". Encuentran ahí un amargo y legítimo placer que los autoriza a erigirse sobre un contexto diferenciándose de lo que hubiesen podido compartir. Su separación respecto de una línea de medida común los conduce de este modo, tan serenamente, a juzgar aquello que se balbucea a su alrededor. Pero esta serenidad está crispada.

POÉTICAS

En el siglo XIX la lengua francesa y la lengua inglesa lograrán llevar a cabo una expansión generalizada de sus culturas respectivas en el mundo, luego de que la lengua española se hubiese expandido en América del Sur y la lengua portuguesa en Brasil. Las otras lenguas de Occidente, el alemán, el italiano o el ruso por ejemplo, a pesar de las tentativas limitadas de colonización, no fueron movidas por esta propensión a exportarse, que engendra muchas veces una suerte de vocación hacia lo universal. En cuanto a las lenguas no occidentales, el quechua o el kiswahili, el hindi o el chino, se trata de lenguas endógenas y no proliferantes: sus poéticas no sugieren todavía una implicación en este movimiento de historias del mundo.

Nuestro propósito es anticipar que en este cuadro delimitado de una lengua –la francesa– que contribuye a descubrir el mundo y a dominarlo, la producción literaria viene en parte decidida por este descubrimiento que transforma numerosos aspectos de sus poéticas; pero que persiste, en lo concerniente a esta lengua francesa por ejemplo, una resistencia obstinada a todo ensayo de clarificación de la materia. Todo sucede como si, al momento de entrar en una poética de la Relación mundial, que tomará el relevo de la antigua hegemonía, el pensamiento colectivo en marcha dentro de la lengua eligiera ocultar su vínculo de expresión con el otro, más que acordar una participación que ya no sería preeminente.

Los teóricos de la cosa literaria se han atenido, la mayoría de las veces con satisfacción, a la determinación de poéticas gracias a las cuales se estima que la literatura francesa, desde el siglo XIX, ha entrado en la modernidad. Formulamos así una teoría de profundidades, una práctica del lenguaje-en-sí, una problemática de la estructura del texto. (Simplifico así hasta el extremo crítico.) Fingimos olvidar que uno de los sentidos-plenos de la modernidad es dado, tanto acá como allá en el mundo, por este trabajo donde las culturas humanas se identifican una y otra, y cada vez más, para transformarse mutuamente.

Poéticas de las profundidades. Baudelaire explora los primeros ámbitos. Extensión vertiginosa, no sobre el mundo, sino sobre los abismos que el hombre lleva en sí mismo; es esencialmente, el hombre occidental, el que en este momento rige y marca el movimiento de la modernidad. El espacio interior a ser explorado es tan infinito como los espacios terrestres. Al mismo tiempo que descubre las múltiples variedades de la especie que él constituye, el hombre prueba que la pretendida fijeza del conocimiento es un engaño, y que él no sabrá de sí mismo más que aquello que da a conocer a los otros. Aquello que Baudelaire rompe, del lirismo romántico, es esta pretensión de que el poeta sea el maestro introspectivo de sus alegrías o dolores; y que estaría en su poder sacar, uniforme y claramente, lecciones de provecho para todos. Esta beatitud romántica es arrasada por los hedores indescifrables de la carroña baudelariana.

La poética –como la psicología de las profundidades– no renuncia por lo tanto a la certeza de un modelo universal, a una suerte de archipiélago de humanidad, ciertamente difícil de delinear, de definir, pero que sería el garante de nuestro conocimiento en la materia, al mismo tiempo que su fin último. En cambio, ellas han tendido a desplazar el campo de este conocimiento, desposeyendo en primer lugar al sujeto soberano (que tiene necesidad del saber –de la mirada, de la escucha– de un otro) y luego sometiéndolo (hablando "en" las estructuras de toda expresión de conocimiento).

Una poética del lenguaje-en-sí. Que sanciona el momento en el que la lengua, como satisfecha de su perfección, cesa de darse como objeto el relato de su vínculo con un entorno, para concentrarse solo en el deseo de ultrajar sus límites, de manifestar a fondo los elementos que la componen –contando solo con su ciencia para urdirlos–. Esta práctica no se da sin divagaciones, pues la divagación rechaza absolutamente el relato: Mallarmé lo sabía. No se trata de descubrir ni de narrar el mundo, sino de producir su equivalente, que será el Libro donde todo sea dicho, sin que nada sea contado.[1] Mallarmé, que ciertamente experimentará las tentaciones del afuera, agotará sus energías con la sola puesta en escena de esta totalidad de lenguaje. El mundo como libro, el Libro como mundo. Su heroísmo en el encierro es una manera de celebrar la totalidad, deseada, soñada, en lo absoluto de la palabra.

La poética del lenguaje-en-sí tiende hacia una ciencia que por definición no se ejerce más que en los límites de una lengua dada. Ella renuncia (no obstante Mallarmé era, con solícito placer, profesor y traductor del inglés) a las nostalgias de las otras lenguas –al infinito de las lenguas posibles– que están hoy en germen en toda literatura.

Una poética de la estructura. El creador de textos se borra, o más bien desaparece para revelarse, en la textura de aquello que él ha creado. Así como el relato fue eliminado de la poética mallarmeana, la Historia (en el sentido que Occidente dio a esta palabra) se encuentra relativizada en la opinión estructuralista. Acentuación de otra renuncia, sutil, al mundo tal como ha sido hecho, es decir tal como escapa de derecho al control de estos descubridores que fueron los explotadores, los mercaderes, los conquistadores, los etnólogos, los hombres de espíritu, de fe y de ley llegados del Occidente.

La actualidad, neutra antes que áspera, del objeto –el encierro del lugar–, el menosprecio de todo pensamiento que se habría pretendido concluyente –lo literal y lo llano–, podrían señalar algunas de las

[1] Habría querido cuestionar, en *Le discours antillais*, esta equivalencia.

consideraciones vinculadas a las obras de numerosos autores franceses contemporáneos, o por medio de las cuales podríamos abordarlos, en el contexto de esta poética.

Profundidades, ciencia del lenguaje, descubrimiento del texto, estas tres instancias se han transmitido para bosquejar a los ojos de los exégetas la problemática de la literatura francesa desde el Romanticismo. Pero hay otra, desapercibida, o más bien omitida, a la que llamaremos poética de la Relación.

Las culturas del mundo han mantenido siempre relaciones más o menos estrechas o activas entre ellas, pero solamente en la época moderna un cierto número de condiciones coincidieron decisivamente, precipitando la naturaleza de estos vínculos.

El sentimiento difuso de la realización del mundo, en sentido geográfico, sustrajo al descubrimiento del otro lo que tuvo de aventurero o tal vez de místico. La reducción de zonas inexploradas en el mapa del mundo, desde comienzos del siglo XX, ha vuelto menos caprichoso el espíritu de aventura, o menos sensible a su belleza, para inclinarlo al cuidado de la verdad de los seres. Comprender culturas se volvió entonces más gratificante que descubrir tierras nuevas. La etnografía occidental se ha estructurado a partir de esta necesidad. Pero veremos que tal vez el verbo "comprender" tiene aquí un sentido represivo temible.

Los contactos entre las culturas –este es uno de los datos de la modernidad– no serán más administrados a través de las inmensas franjas temporales que antes permitían reencuentros y reciprocidades tan insensiblemente activos. Aquello que ocurre afuera repercute inmediatamente acá. Otrora las influencias culturales eran primero generales, afectando las comunidades de manera progresiva: hoy el individuo, sin tener que desplazarse, puede ser directamente alcanzado por el afuera, a veces antes mismo que se haya enriquecido por este mismo alcance su comunidad, familia, grupo social o nación. Esta repercusión inmediata y fragmentaria sobre los individuos, en tanto tales, ha autorizado en Europa los presentimientos de los primeros poetas de la Relación, Segalen o Raymond Roussel o el Aduanero Rousseau.

Finalmente –tercera condición–, la conciencia de la Relación se ha generalizado, incluyendo lo colectivo y lo individual. "Sabemos" que el Otro está en nosotros, que no solo resuena en nuestro devenir, sino también en el grueso de nuestras concepciones y en el movimiento de nuestra sensibilidad. El "Yo es un Otro", de Rimbaud, es históricamente literal. Una suerte de "conciencia de la conciencia" nos abre a pesar de nosotros mismos y hace de cada uno el actor perturbado de la poética de la Relación.

A partir del momento en que las culturas, las tierras, las mujeres y los hombres no tuvieron que ser descubiertos sino conocidos, la Relación figuró un absoluto (es decir, una totalidad que finalmente se basta a sí misma) que, paradójicamente, nos libraría de las intolerancias de lo absoluto.

En la medida en que nuestra conciencia de la Relación es total, es decir, inmediata e inmediatamente situada sobre la totalidad realizable del mundo, no tenemos más necesidad de agregar, cuando evocamos una poética de la Relación, ¿relación entre qué y qué? Es por ello que la palabra francesa "*Rélation*", que funciona un poco a la manera de un verbo intransitivo, no podría corresponderse, por ejemplo, con el término inglés "*relationship*".

Hemos dicho que la Relación no dirige solamente lo transmitido, sino también lo relativo e incluso lo relatado. Su verdad, siempre aproximada, se da dentro de un relato. Puesto que, si el mundo no es un libro, no es menos cierto que el silencio del mundo podría llevarnos a su vez a la sordera. La Relación, que agita a las humanidades, necesita la palabra para editarse, para continuarse. Pero su relato no procede en realidad de un absoluto, se revela como la totalidad de relativos, dichos y puestos en relación.

Considerar este "movimiento" en el contexto de la literatura francesa no emana de un deseo de elección. Simplemente, dos condiciones coinciden aquí: se trata de una cultura que ha proyectado sobre el mundo (con vistas a dominarlo), se trata de una lengua que hemos dado por universal (con vistas a legitimar la tentativa de dominación). Las dos intenciones, no desprovistas de notoria generosidad, culminan en el pensamiento del Imperio.[2] En estas condiciones, el pensamiento poético está en alerta: tomado por la fantasía de dominación, ha buscado el mundo realmente vivible.

Ella se ha proyectado hacia. Como si recomenzara el trayecto del viejo nomadismo en flecha. Así como los movimientos de esta poética son detectables en el espacio, junto con otras tantas otras trayectorias donde el objeto mismo del alcance poético es cumplirlas para abolirlas. Estas trayectorias reúnen los lugares del mundo en un conjunto de periferias, listadas en función de un Centro.[3]

La primera de estas trayectorias llevará entonces del Centro a estas periferias. Tomaré como ejemplo inicial la obra de Víctor Segalen: ¿pero sería necesario citar a todos aquellos que vivieron después el llamado de lo Diverso bajo registros apasionados, críticos o posesos, racistas o idealistas, desenfrenados o racionales? ¿Es preciso citar de Cendrars a Malraux, de Michaux a Artaud, de Gobineau a Céline, de Claudel a Michel Leiris?

[2] El imperio es el avatar, absoluto, de la totalidad. El pensamiento del imperio es selectivo: lleva al universal no la cantidad realizada de esta totalidad, sino una cualidad que toma por el Todo. El imperio intenta casi siempre prevenir los conflictos en su territorio. Pero la paz imperial es la verdadera muerte de la Relación.

[3] Esbocé este camino en *L'Invention poétique*: "Del Uno al Universo - De lo diverso a lo común - El nosotros del otro - El otro de nosotros". En *La Lézarde* evoco, por primera vez, la perspectiva de un Centro para evaluar nuestras alienaciones.

Samir Amin desarrolló una teoría global de la economía planetaria, articulada en centros (de producción y de control) y periferias (de recepción). Concluyó que en estas periferias es necesaria una economía autocentrada que proceda de una voluntad de "desconexión" con el sistema global.

Un segundo itinerario se traza, seguidamente, desde las periferias hacia el Centro. Poetas, que han nacido o han vivido en el afuera, sueñan la fuente de su imaginario y, conscientemente o no, "hacen el viaje en sentido inverso", empeñándose. Jules Supervielle, y Saint-John Perse, y Georges Schéhadé.

En un tercer tiempo, la trayectoria es abolida: la proyección en flecha decae. La palabra del poeta lleva de la periferia a la periferia, reproduce la huella del nomadismo circular, sí; es decir, constituye toda periferia en centro y más aún, elimina la noción misma de centro y periferia, esto que estaba ya en germen en la pulsión poética de un autor como Segalen. Kateb Yacine, Cheikh Anta Diop, Léon-Gontran Damas, y muchos más que no podría nombrar.

Entonces llega el tiempo en que la Relación no se profetiza más en una serie de trayectorias, de itinerarios que se suceden o se oponen, sino que ella misma y en sí misma eclosiona a la manera de una trama inscrita en la totalidad suficiente del mundo.

Lo decisivo en el pensamiento de Segalen es que el encuentro del Otro potencia el imaginario y el conocimiento poético. Por lo tanto, no se trata de una cuestión de jerarquía en la perspectiva de las relaciones con el otro; Segalen no dice solamente que el reconocimiento del otro es una obligación moral (lo cual sería una mera generalización), sino que hace de ello un constituyente estético, el primer edicto de una verdadera poética de la Relación. El poder de experimentar el choque del afuera es aquello que nombra el poeta. Lo Diverso, la totalidad cuantificable de todas las diferencias posibles, es el motor de la energía universal, que es preciso preservar de las asimilaciones, de los modos pasivamente generalizados, de las costumbres estandarizadas.

Segalen escribe novelas que son también estudios etnográficos, proclamas y defensas, se esfuerza para explicar la tarea de Gauguin (su doble en este caso), proyecta también las líneas directrices de un ensayo teórico sobre el exotismo, considerado como experiencia de

lo inédito y no como deleite tonto frente a lo nuevo. Entonces, al igual que Mallarmé que no pudo llegar hasta el final de su Libro, Segalen no concluirá esta obra de fondo, de la cual lo esencial ha sido afortunadamente conservado. La teoría del poema es rebelde a decir.

Asia, otra tierra de conjunción y permanencia, es el lugar donde, pasando por el costado los dramas que allá se traman, se reencuentran o se siguen, entre otros, estos tres poetas: Segalen, Claudel, Saint-John Perse. Allí se juega una parte importante de sus obras. Pero Saint-John Perse ha recorrido el camino inverso de Segalen. Ha comenzado por fijar en el recuerdo el escenario de su isla natal, Guadalupe, y esto resultará en *Éloges*. Por tanto, su real vocación habrá sido la de partir, aun si tuvo que sufrir. Segalen va hacia el otro, corre hacia el afuera. Saint-John Perse, nacido en este afuera, retorna al Mismo –hacia el Centro–. Proclama la universalidad de la lengua francesa, y que es su patria. Los poemas que se siguen buscarán hasta el final investir con este universal elegido el murmullo de las catedrales.[4]

Asimismo, en las poesías de Georges Schéhadé: una infracción del lugar, una fantástica fantasía para desamarrar toda geografía conocida, rinden proféticamente cuenta, tanto de los años anteriores al acontecimiento, como del estallido dramático del Líbano, lugar de Relación. Aquí todavía, en el suspenso etéreo del lenguaje, se pronuncia una renuncia a la tierra: una desorientación del verbo –el cual termina por empalmarse con la única instancia disponible, la de la gracia poética de la lengua francesa.

Tales tentativas, donde lo patético compite con el genio, fueron anunciadas a través de ensayos de retorno y, digámoslo, de reinserción a través de la lengua, mucho menos convincentes, tales como los de Parnassiens Leconte de Lisle y José María de Heredia, por ejemplo. Descontando la inconmensurable aventura, a la altura de este otro poeta, venido de afuera, que quiso también él, como Saint-Jonh Perse, "habitar su nombre", hacer de la lengua su patria: el conde de Lautréamont.

[4] Meditaremos sobre esta errancia enraizada del poeta.

Este pensamiento de lo Mismo y de lo Otro[5] aventura así a los poetas, banalizándose perdidamente, una vez que la emergencia de los pueblos haya vuelto caduca su formulación. Las historias, convergentes, también han coincidido con esta parte de las literaturas del mundo, haciendo nacer nuevas expresiones "en" la misma lengua. Los poetas magrebíes, antillanos, africanos, no van hacia el afuera en un movimiento proyectante, y tampoco retornan hacia un Centro. Ellos constituyen sus obras en metrópolis, acompañando así el surgimiento de sus pueblos. El viejo espacio de la trayectoria, la espiritualidad del itinerario (que iba siempre desde París hacia Jerusalén o más allá) ceden a la compacidad realizada del mundo. Es preciso entrar en las equivalencias de la Relación.

Si he acumulado tantos lugares comunes a propósito de estas tendencias tan fácilmente detectables en la literatura de expresión francesa, puedo excusarme mostrando que este amontonamiento de lugares comunes conviene tal vez para acercarnos a mi verdadera

[5] En *La conquête de l'Amérique* (Éditions du Seuil, 1982), Tzvetan Todorov estudia una de las formas más significativas de esta relación de lo Mismo a lo Otro: la que opuso los indios de América a los conquistadores. Torodov analiza que, en esta relación, los indios reaccionaron impulsados por una lógica de la totalidad, que los puso en una situación de inferioridad técnica frente a los conquistadores, quienes solo actuaban en función de la mera lógica del interés ("[...] existen dos grandes formas de comunicación, una entre el hombre y el hombre, y otra entre el hombre y el mundo [...] los indios cultivan sobre todo la segunda, los españoles la primera...", Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, 6ª ed., México, Siglo XXI, 1995, p. 75). Todorov infiere que si, desde la perspectiva de la Conquista, los indios efectivamente sufrieron la derrota que preludió la transformación del continente y el comienzo de una nueva historia, contrariamente, desde un punto de vista comparativo, y desde la perspectiva de lo que llamo aquí una "Relación mundial", su sistema de referencia es el más durable (¿el más aprovechable?) de todos. Por ello, en su análisis el autor da cuenta del estado del mundo, de la etapa en la que nos encontramos hoy, sin privilegiar un "sentido" (occidental) en relación a un contenido (global); aun cuando se ha sostenido (Deborah Root, "The Imperial Signifier: Todorov and the Conquest of Mexico", *Cultural Critique*, primavera de 1988) que Todorov probablemente nunca dejó de ser tributario del "sentido" que Europa le había asignado al Otro.

cuestión –las mezclas de la relación mundial– y que de alguna manera todo lo que ha sido dicho de estas tendencias, tratándose de la poética de la Relación, ha sido dicho de manera fragmentaria, reticente, obstinadamente ciega.

Es que las trayectorias (del acá europeo y del afuera) terminan, ya lo he remarcado, aboliendo aquello que fue antaño su ocasión primera: la proyección lineal de una sensibilidad sobre los horizontes del mundo y su vectorización en las metrópolis y colonias. El pensamiento teórico rechaza consagrar esta abolición y hundir aquí sus bastiones. Urde artimañas con el avance del mundo, sustrayéndose. Se inventa escudos.

La poética de la Relación, asimismo, no es nunca conjeturable y no supone ninguna fijeza ideológica. Contradice las confortables seguridades ligadas a la excelencia supuesta de una lengua. Poética latente, abierta, de intención multilingüe, en sintonía con todo lo posible. El pensamiento teórico, que apunta a lo fundamental y a asirlo, que aparenta lo verdadero, evade estos caminos inciertos.

La circulación y la acción de la poesía no conjeturan más un pueblo dado, sino el devenir del planeta Tierra. Este es todavía un lugar común que es preciso respetar. Debemos saber, sabemos de hecho, que este movimiento, señalado aquí en las literaturas francesas, opera cada vez a partir de una perspectiva diferente en las otras literaturas. Todas las expresiones de las humanidades se abren a la complejidad fluctuante del mundo. El pensamiento poético preserva lo particular, pues en realidad solo la totalidad de los particulares efectivamente exceptuados garantiza por sí misma la energía de lo Diverso. Pero se trata, cada vez, de un particular que se pone en Relación de manera absolutamente intransitiva, es decir, junto con la totalidad finalmente realizada de particulares posibles.

Sin embargo, cuando decimos que esta poética de la Relación se "trama", que no proyecta más, que se inscribe en una circularidad, no hacemos referencia a un circuito, a una línea de ida que se cerraría sobre sí misma. En verdad, la trayectoria, infligida, ya no vale más aquí.

¿Cuántas otras problemáticas, gestadas en tantas otras regiones del mundo, y bajo cuántos auspicios diferentes, vinieron a juntarse con la que evocamos aquí, organizando así la ronda de la totalidad-Tierra? Imaginamos entonces, dentro de una circularidad con volumen, la estética revelable de un Caos, que no es reductible a ninguna simplicidad normativa y donde hasta el más ínfimo detalle es tan complejo como el conjunto. Cada una de estas partes traza un movimiento que implica el de todas las demás. Las historias de los pueblos han llevado a esta dinámica. No han cesado de correr sobre su errancia para sumarse al movimiento, puesto que allí se hallan inscriptas. No pueden por tanto "dar con" más que en el momento en que superan el mero asentimiento de su pulsión lineal para consentir la dinámica global –a través de una práctica de autorruptura y reconexión.

Damos cuenta ya en nosotros de la totalidad por fulguración. Nos acercamos a ella a través de la acumulación de sedimentos. La poética de la duración –otro *leitmotiv*–, que se hallaba al comienzo de los libros sagrados o fundadores de comunidad, reaparece y articula la poética del instante. La fulguración es el estremecimiento de quien desea o sueña la totalidad imposible, o por venir; la duración exhorta a aquel que se propone vivirla, cuando las historias conjuntas de los pueblos dibujan el alba.

El sedimento es ante todo el país donde tu drama se gesta. De la misma forma que no es pura abstracción en lugar del viejo concepto de universal, la Relación no implica o no autoriza ninguna separación ecuménica. El paisaje de tu palabra es el paisaje del mundo. Pero su frontera se encuentra abierta.

En lo que me concierne, cito el Caribe como uno de los lugares del mundo donde la relación se hace más visible, una zona de destello donde parece reforzarse. La palabra destello debe tomarse en su doble sentido, como iluminación y estallido.

Esta región ha sido siempre un lugar de reencuentro, de convivencia, al mismo tiempo que de pasaje hacia el continente americano. En comparación con el Mediterráneo, que es un mar interior, cercado

por tierras, un mar que concentra (que ha impuesto, en la Antigüedad griega, hebrea o latina, y más tarde islámica, el pensamiento del Uno), definiría el Caribe como un mar que contiene el estallido de tierras esparcidas en arco. Un mar que difracta. La realidad del archipiélago, en el Caribe o en el Pacífico, ilustra naturalmente el pensamiento de la Relación, sin que haga falta deducir ninguna ventaja de la situación sea esta cual sea.

Lo que tuvo lugar en el Caribe, y que podríamos resumir con la palabra creolización, nos da la idea más acabada. No solamente un reencuentro, un choque (en sentido segaleniano), un mestizaje, sino una dimensión inédita que permite a cada uno estar aquí y allá, enraizado y abierto, estar perdido en la montaña y libre sobre el mar, en armonía y en errancia.

Si concebimos el mestizaje como, generalmente, un reencuentro y una síntesis de dos diferentes, la creolización aparece como el mestizaje sin límites, en el que los elementos se multiplican y las resultantes se hacen imprevisibles. La creolización difracta, mientras que ciertos modos del mestizaje pueden concentrarse nuevamente. Está consagrada aquí al estallido de tierras que ya no son más islas. Su símbolo más evidente se encuentra en la lengua creol, cuya genialidad es la de abrirse siempre, es decir, tal vez la de no fijarse más que según sistemas de variables que deberíamos tanto imaginar como definir. La creolización está implicada así en la aventura del multilingüismo y en el estallido inédito de las culturas. Pero el estallido de las culturas no es su esparcimiento, ni su disolución mutua. Es el signo violento de su reparto consentido, no impuesto.[6]

Esto mismo ocurre, bajo aspectos bien diferentes, en las Américas. No puedo dejar de pensar que estos itinerarios, que bosquejé en lo con-

[6] Mientras tanto apareció una obra de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant, titulada *Éloge de la Créolité* (Gallimard, 1988). Es un Manifiesto que intenta definir, o proclamar, una línea de continuidad con la literatura martiniquesa. A esta obra me refiero, en las ocasiones en las que marco un paralelismo entre creolizaciones y creolidad.

cerniente a las literaturas de expresión francesa, han sido recorridos desde hace largo tiempo por la literatura de los Estados Unidos, en su vinculación al origen común de la lengua inglesa. Desde la Periferia hacia el Centro, con Henry James; en una poética total de la Relación, con Walt Whitman; en la afirmación de las diferencias, con los poetas negroamericanos; en la constitución de aquello que era conocido como periferia en Centro, de lo particular en lo universal no generalizante, con William Faulkner (este "failed poet"), cuya obra no superó casi nunca los límites de esta oficina de correo del condado de Yoknapatawpha, doble literario de Oxford, Mississippi, su ciudad por elección.

En las literaturas brasileñas e hispanoamericanas aparece este desafío nuevamente: el estallido de la palabra barroca, los remolinos del tiempo, la mezcla de siglos y junglas, la misma voz épica reanudando, con la trama del mundo, más allá de las soledades impuestas, las exacciones y las opresiones.

Así lo que en Segalen era, y en tantos otros, un deseo de poeta descubriendo el mundo, se volvió para todos la obra de un poeta compartiendo la vida del mundo.

Insisto a lo largo de este libro en aquello que para mí, desde hace mucho tiempo, traza las líneas de fuerza de una tal poética: la dialéctica de lo oral y de lo escrito, el pensamiento del multilingüismo, el equilibrio entre el instante y la duración, el cuestionamiento de los géneros literarios, la fuerza barroca, el imaginario no proyectante.[7]

[7] Resumo de este modo:

Oral y escrito. La emergencia de las lenguas de la oralidad acompaña un resurgimiento de la declamación poética, cuya práctica, ciertamente con muchas insuficiencias, se generaliza. Otra economía de la palabra poética se diseña allí, donde el retorno (repetición o redundancia), la asonancia, las variaciones de la tonalidad, etc., devienen medios autorizados. Las prácticas de escritura probablemente se hallen así renovadas.

Multilingüismo. El pensamiento del Centro era monolingüe. La poética de la Relación requiere de todas las lenguas del mundo. No conocerlas ni meditarlas, sino saber (experimentar) que existen necesariamente, y que esta existencia decide los acentos de toda escritura.

Lenguas y lenguajes. Hay comunidades de lenguaje que sobrepasan las barreras de las

Pero esta insistencia misma indica suficientemente que una poética semejante no culmina en lo absoluto calificativo. Puesto que la Relación no es en realidad un absoluto al que toda obra tendería, sino una totalidad –a nosotros nos queda la tarea de ver qué la sostiene– que por fuerza poética y práctica, y sin descanso, busca perfeccionarse, decirse, es decir, simplemente completarse.

lenguas. Me siento más próximo de los escritores del Caribe anglófono o hispanófono, o por supuesto, creolófono, que de la mayoría de los escritores franceses. Es lo que hace a nuestra antillanidad. Nuestras lenguas difieren, nuestro lenguaje (comenzando por nuestra relación con las lenguas) es el mismo.

Géneros literarios. En la tensión hacia la totalidad, la obra literaria asimismo constituye la etnografía de su propia materia. Nosotros hacemos equivaler un poema de Brathwaite a una novela de Carpentier, o a un ensayo de Fanon. Vamos más lejos en la indistinción de los géneros, negando la necesidad de sus distinciones para nosotros, o creando otras nuevas.

Instante y duración. Son las dos "realidades" del tiempo –así se lo considere de modo lineal, circular, cíclico, "natural" o "cultural"– que determinan los acentos de nuestras poéticas. Si toda poética de la duración consagra una unanimidad, ¿podríamos decir que una poética del instante es blasfematoria?

UNA ERRANCIA ARRAIGADA

La universalidad de Saint-John Perse es optativa. No porque la haya postulado de modo aislado (como aquel que se refugia en el pensamiento de lo universal, porque no toma en cuenta ninguna situación particular), sino porque proyecta esta universalidad resueltamente, y sin cesar, frente a él. Es hacia este punto, desde el cual Saint-John Perse partió, a lo que numerosos poetas franceses, contemporáneos a él, se han proyectado: el afuera diversificado, que para concluir recurre siempre a magnificar un aquí soberano.

El aquí, para él: "mi perra de Europa que era blanca y, más que yo, poeta". Comprendamos que no es en el lugar de su primer respiro (Guadalupe) que Saint-John Perse concibe su poética, sino en lugares de orígenes lejanos, de proveniencia ideal. La poesía se funda en una idea, en un querer, no en la literalidad del nacimiento.

Este afuera, por el contrario: una isla, lugar por excelencia conjetural, donde pareciera que este nacimiento mismo del poeta traza ya un margen. El afuera no tenía por tanto como para Segalen el color de un sueño a abordar, de una tentación a satisfacer. Era ya la evidencia de todos los afuera posibles, dada desde la infancia.

El poeta consagrará la alianza del afuera y de lo posible reivindicando y defendiendo dos ascesis: lo imposible para él de su casa natal (la antillana), pero también, y como derivada de este, la separación decidida de todo aquí dado con antelación (que no haya sido meditado por el querer).

La errancia de Saint-John Perse es severa, toma curso en este desafío: un aquí (Europa) al que es preciso dirigirse por elección, un afuera (las Antillas) desde donde partimos. Él no habría soportado jugar al colonizador del universo, como fue mi parecer por largo tiempo, ni tampoco ser su vagabundo, como intentó Rimbaud. Él porta en sí lo universal, forjado de imposibles. Por las mismas razones, su universalidad no frecuenta el exotismo, expresa, no solamente la austera crítica, sino también la negación natural.

Puesta así en juego la poética nos interpela. Su contradicción podría ser marcarse a un nivel elemental, y trunco, del análisis: Saint-John Perse, descendiente de una línea de colonos, se habría pretendido francés de origen noble: criado en la oralidad creol, habría elegido afincarse en el más puro estilo de la lengua francesa. Podríamos continuar, hiriendo la formalidad más superficial, un drama que se tacha y se eleva con orgullosa fijeza. No hagamos nada. La lección del poeta es más profunda. Elimina los parajes ordinarios que esboza la biografía.

Renunciando a comprender la historia del lugar donde nació, Saint-John Perse proyecta, en un futuro eternamente dado, ese Todo en el que se funda. El lugar común de un futuro tal es el nombre, su nombre de poeta, deliberadamente forjado: una palabra, "habitaré mi nombre".

Anuncia de este modo, no la caducidad de toda narración, sino una forma inédita de la estética: la narración del universo. La obra se reforzará así con los muchos esfuerzos del entomólogo, del cartógrafo o del gramatólogo. El rigor de la materia y su conocimiento enciclopédico tejen la proliferación controlada por la cual el universo desborda y para nosotros se narra.

*

Uno de los lugares privilegiados de la memoria antillana ha sido el círculo creado alrededor del narrador por las sombras de la noche. En las fronteras de esta ronda, los niños compenetrados son los destinarios de la palabra. Sus cuerpos están calientes por la fiebre del día, sus

ojos se alargan en ese tiempo que no pasa. Estos niños no comprenden las fórmulas, no aprehenden las alusiones, pero es a ellos a quienes se dirige en primer término el hombre de los cuentos. Él está listo para anticipar sus estremecimientos, el enorme miedo, la risa protectora. Su voz viene de más allá de los mares, con el peso del vaivén de estos países de África en los que la ausencia es presencia; ella se demora en la noche, tomando en su vientre trémulos niños.

Me sorprende algunas veces escuchar cómo se intenta reducir la oralidad de Saint-John Perse a una declamación. No podríamos ponerla en escena. Se extienden demasiados campos de evidencia, esto y aquello sin referencia a ninguna raíz, cuando la lengua se espesa en nudosidades. La evidencia declamada es inmediatamente transparencia tautológica. Este es el error que se comete muchas veces con el poeta, cuando se cree que su texto colma, define, la escena de un teatro. Esta oralidad no lleva a ninguna publicidad, es equivalente (la alternativa) al pudor. Por debajo, la voz interior trama su repetición. Es una oralidad que no se pronuncia, pero se articula en entendimientos subterráneos.

Aquello que distingue a Saint-John Perse del narrador antillano, es antes que nada: que él no tiene a su alrededor un círculo que resuma la noche. No hay antorchas alrededor de esta palabra; solamente la mano tendida hacia el horizonte que se erige, como oleaje o altiplano. Es el infinito siempre posible. La ronda de la voz es multiplicada en el mundo. La oralidad de Saint-John Perse no se cierra al murmullo de las tinieblas, desde donde se adivinaría el entorno; saluda los amaneceres, cuando los ecos lejanos se mezclan ya con los ruidos familiares, y la caravana emprende la partida hacia el desierto vivaz.

Saint-John Perse no unifica la memoria desgarrada de un lugar, donde otro lugar perdido se sustrae o se revela finalmente. El cuento antillano, derivando aquello que guarda como huella del África originaria, enlaza mediante ecos el oleaje de este país de antaño y, rechazando la somnolencia de la palabra transparente, permite pensar el país real, el país este, del que habla. Pero este poeta, asimismo, que

comienza por "festejar una infancia", rechaza las comodidades del álbum que podríamos hojear. ¿Qué es esta memoria que siempre parte? ¿Cuál es este lugar (esta casa), del que según se dice partimos? ¿Y qué es esta soledad soberana, entre "todas las cosas" resplandecientes, estalladas, relucientes irreparablemente? El trabajo de Saint-John Perse apunta a hacer brotar la memoria (del lugar, de los seres, de los espectáculos de la infancia) lejos y hacia adelante. Esta oralidad no convoca a quienes escuchan en los lindes de la sombra, nos arroja a cada uno en la resolución de un porvenir. *Éloges* no es la memoria torturada, que se repite en las sombras, sino un suspenso que anuncia solemnes partidas. El poeta sabe que ha perdido sin retorno aquello que recordará siempre, y que ha dejado.

Hay a la vez en Saint-John Perse una totalización que podríamos llamar barroca y una revolución de la técnica del canto-llano. La una se opone a la otra. Siempre y cuando se entienda que se trata de un barroco "naturalizado", es decir que no se presta a ninguna referencia, cosa a la que se opondría. Su inversión es su única norma o, si se prefiere, su naturaleza primera. Y el canto-llano, que normalmente es la ocasión de un traslado, de una evasión, acá nos mantiene visiblemente en lo pleno del mundo.

Es entonces alrededor de los juegos de la memoria y del lugar donde se perpetran, para el narrador y el poeta, sus inconciliables. El lugar antillano se le presenta a Saint-John Perse con una nitidez centelleante de la que yo desconfiaría. La memoria del detalle (esta poética de instantes multiplicados) ¿no se ejerce aquí para repeler algo: la tentación de aquello que, en el fondo del paisaje antillano, se mueve desde hace largo tiempo? En este momento de la obra, el destello del instante oblitera la duración, la cual será reconquistada seguidamente, pero bajo los auspicios de lo universal. Para la oralidad del cuento antillano, por el contrario, la pulsión de esta duración (de esta memoria colectiva –de esta "historia"– de la que deberá precisar forzosamente su impulso) borra el detalle del lugar. La obsesión de una duración posible ofusca aquí los destellos del presente.

Sin embargo, tanto para Saint-John Perse como para el hombre de los cuentos, la misma corriente se dispone. En la severa trascendencia del poema y en el ordenamiento audaz del cuento, las rupturas y las densidades de la oralidad provocan estos imposibles: para este el lugar donde permanece, para aquel el mundo al cual se dirige.

El habitante, el peregrino viven este mismo exilio.

*

La partida y la errancia serán interpretadas en Saint-John Perse como rechazo de las historias de los pueblos, y su magnificencia como asunción de la Historia, en sentido hegeliano. Esta errancia no es rizomática, más bien está arraigada: en un querer y en una Idea. La Historia o su negación, la intuición del Uno, he aquí los polos magnéticos del pensamiento de Occidente, donde Saint-John Perse fundó su nombre. Creyó que la condición de la libertad es para cada uno no estar gobernado por una historia, excepto por una que generalice, ni estar limitado por un lugar, si este no es espiritual. Esta dimensión heroica del universal nos permite reencontrarnos en su obra, aun si rechazamos los modelos generalizantes.

Se podría decir también que esta pasión que anima la obra (ser extranjero a un espacio y a un tiempo –la historia y el lugar antillanos– para ella tan problemáticos, y la de estar enraizada en una errancia tan absoluta) nos tranquiliza respecto de nuestras contradicciones vividas aquí y ahora.

La poesía de Saint-John Perse, incluso si no es la conciliación épica de las lecciones de un pasado, augura un nuevo modo de relación con el Otro, que paradójicamente, es causa misma de esta pasión de errancia y profetiza la poética de la Relación. La deriva perpetua permite amontonar rocas, tramar la materialidad del universo, sobre los cuales Saint-John Perse arma su relato. Así reencuentra al final a Victor Segalen, del que poco habló, sin duda porque sus itinerarios, de la misma suntuosa manera, pero en sentidos opuestos, se desarman.

*

Sobre este camino del mundo, nos precede ignorándonos. Cuando lo reencontramos, traza siempre según nuestra intención, pero fijadas en su generosa renuncia, las figuras de nuestras soledades a compartir.

II
Elementos

Lo elemental se recompone absolutamente

Repeticiones:

Es el flujo de convergencias que se publica bajo la forma del lugar común. Ya no es más generalidad recibida, conveniencia o insignificancia –ya no es más una evidencia engañosa que abusa del sentido común–, sino el empecinamiento y la reiteración de estos encuentros. Su idea religa todo a su alrededor. Cada vez que ustedes descubren una constatación, una certidumbre, una esperanza, ellos ya se están esforzando en alguna parte, afuera, bajo otra modalidad.

Asimismo, la repetición es, aquí y allá, un modo confeso del conocimiento. Retomar sin descanso aquello que desde siempre ustedes han dicho. Consentir al impulso infinitesimal, a la añadidura, tal vez desapercibida, que en sus saberes se obstinan.

Es difícil que la superposición de estos lugares comunes no genere quejas desprovistas de nerviosismo –¡que el arte provea!–. Lo probable es que vayan hasta el fondo de todas estas confluencias para demarcar vuestras aspiraciones.

BIBLIOTECA SIMÓN BOLÍVAR
U.N.A.M.
C.I.A.L.C.

La extensión y la filiación

Desde el mito a la épica, en Occidente, la causa oculta (la consecuencia) es la filiación, cuya obra se articula sobre una linealidad del tiempo y sobre una proyección, un proyecto.

Podemos adivinar que estos imperativos de la filiación fueron aquí reanimados por la energía difundida por las filosofías del Uno. Por todas partes, en India por ejemplo, donde el tiempo no ha sido concebido de un modo lineal, donde las filosofías no han meditado el Uno sino el Todo, los mitos fundadores no generaron el proceso de filiación. Aquí, las concepciones acerca del origen del mundo (de su creación) no fueron corroboradas en una continuidad genealógica, arraigando la especie (la raza, el pueblo) a este acto primero.

Cuando una "creación del mundo" es repetida (corroborada) en una filiación, esta discurre rigurosamente, es decir, legítimamente, ya que dibuja a contrapelo el trayecto de la comunidad, el momento de su presente, respecto del acto de Creación. Aun si no hallamos esta visión en la base de todos los mitos occidentales, es la que ha prevalecido y determinado el devenir de estas culturas.

En todos estos casos, la comunidad mítica precede, necesariamente, al pensamiento del individuo y por eso deviene, antes que cualquier otra dimensión, un eslabón de la cadena de filiación.

Las mitologías budistas, por citar una comparación vinculada con un lugar común, se fundan en ciclos temporales y conciben, desde un inicio y unívocamente, al individuo (impermanente, o casi) cuyas

"historias" refieren a la necesidad de perfeccionarse por la vía de la disolución en el Todo. El Buda es la individuación ejemplar, no necesariamente originaria, cuya unidad tiende a esta realización. Aquello que distingue el Uno de la unicidad es la ausencia total de un conocimiento generalizable. Cada individuo se esforzará en seguir desde lejos el ejemplo de Buda, ayudado por un conjunto de preceptos rituales que no constituyen un corpus de Saber. La cronología –la linealidad– de la comunidad (que en Occidente devendrá en la Historia) no tiene aquí ningún lugar.[1]

Al contrario, las mitologías occidentales no conciben de entrada al individuo más que por su participación en la comunidad. Será necesario el acontecimiento de Cristo (que rompe con la participación comunitaria hebraica, apoyándose sobre ella, y hace ingresar a la humanidad en la universalidad cristiana) para que el individuo, en tanto tal, sublime en su dignidad el devenir de la comunidad.

La cadena de la filiación (como causa escondida) tampoco será odiada o rechazada, en ese momento. Cristo es ante todo el Hijo. Él consagra la filiación: siendo descendiente de David y al mismo tiempo Hijo-de-Dios que es Dios, sería tal vez herético decir que *también es* Dios.

(Recapitulamos lo que sabemos de estos movimientos, tratando de explicitar cómo es que llegaron hasta nosotros. A menudo nos equivocamos. Lo importante es que revisitemos, por nosotros mismos, este camino).

La individuación crística no tuvo como consecuencia un reflujo histórico, tampoco un recomienzo cíclico; al contrario, generalizó (a través de la universalización de un tiempo lineal, *antes y después de Jesucristo)* una cronología de la especie e inauguró una Historia de la

[1] Es preciso matizar esta apreciación cuando nos referimos a las culturas chinas, de las que tal vez no hemos podido –al menos de acuerdo con mis escasos conocimientos– estudiar el sentido pleno que otorgan a la relación histórica, ni sus consideraciones acerca de las perspectivas de las filosofías de la Historia.

Humanidad. El acontecimiento de Cristo habría marcado así un corte determinante, unificando las historias de las comunidades a esta Historia generalizada.

Esta cadena de filiación crística será, sin embargo, considerada no absoluta, en el momento en el que otra consecutividad, esta vez con fundamento científico, inscribirá a la especie en el linaje de la evolución. Este linaje, después de todo, no es más que la visión objetivada de la antigua filiación, pero que esta vez no se aplica a la legitimidad de una comunidad étnica, sino a la generalidad natural de todas las especies conocidas.

La generalización que Cristo hubo inspirado fue secundada en aquel momento por la que propuso Darwin, aun cuando una y otra se opusieron en un comienzo. En ambas, se trataba de trascender la antigua filiación mítica, ligada al devenir de una comunidad, para superarla mediante una concepción generalizante que, con todo, conserve la fuerza del principio de linealidad, y "comprenda" y motive la Historia.

En el pensamiento budista, que apunta a la disolución del individuo en el Todo, no hay más paradoja que la individuación. En los pensamientos occidentales, atentos a una dignidad de la persona humana que procede siempre de una aventura individual, no hay otra cosa que cumplir que no sea, paradójicamente, una generalización. La Historia (natural o la de la Humanidad) está en germen en las filosofías del Uno.

Que el pensamiento del Uno no sea pensamiento del Todo, nos lo recuerdan los mitos mediterráneos. Cada uno de ellos expresa una comunidad, como transparencia ingenua para sí, como opacidad amenazante para el otro. Son funcionales, aun de manera oscura o distorsionada. Sugieren que la opacidad de sí para el otro es irreductible y que, en consecuencia, sea cual sea la opacidad del otro para sí (puesto que no existe mito que legitime al otro), la cuestión será siempre la de hacer venir a este otro, a la transparencia vivida por sí mismo: o lo asimilamos o lo aniquilamos. He aquí todo principio y proceso de la generalización.

Hay en el mito, entonces, una violencia escondida, que se adhiere a las redes de la filiación y que cuestiona radicalmente la existencia del Otro como elemento de relación. Lo mismo sucede en el caso de la épica, que singulariza una comunidad en relación al Otro y no puede entrever al ser más que como en sí mismo, porque nunca lo considera como relación.

En el mito o en la épica, el ser (que yo diría: ser-como-ser) evidentemente no participa del individuo, ni siquiera es "entrevisto" en este. Luego, con Platón, el individuo deviene la tumba del alma, y de este modo el filósofo inaugura, en el linaje del pensamiento del cercano Oriente, este proceso de individuación y de generalización, armónico y contradictorio, que será perfecto (resuelto) en el acontecimiento crístico. Lo que Cristo manifiesta, él y solo él, es la encarnación sin degeneración, la filiación sin poder de herencia. En él, el ser parmenidiano y el alma platónica se reúnen. Podemos proponer, no obstante, que el verdadero "corte" en el pensamiento occidental habría tenido lugar con Platón.

La filiación es explícita en el Antiguo Testamento, pero es implícita en la *Ilíada*, donde los hijos de los dioses (hijos notables o elegidos) juegan en proyección el juego de rivalidades de los inmortales. La filiación es la legitimidad perturbada por el rapto de Helena (el mestizaje amenazante entre Oriente y Occidente); tal vez sea también, puesto que es indisociable del proyecto de descubrimiento y conocimiento, el motor trágico de la *Odisea* (la fidelidad recíproca entre Ulises y Penélope); es ella, en todo caso (el mestizaje realizado) la que viene a marcar de fragilidad la epopeya de Alejandro.

La filiación es indispensable para el proyecto de la *Eneida*. Y si bien Dante no recurre a ella para *La Divina Comedia* (pues ya entonces el acontecimiento de Cristo había creado la Iglesia universal), ubica, empero, su periplo en el infierno –en suma, en nuestro mundo– bajo la guía lúcida de Virgilio (*tu duca, tu segnore, e tu maestro*); pues no solo Virgilio era el maestro de poética, sino también porque el corte crístico le permitía restablecer la continuidad (por obra de filiación) con

una de las matrices del mito, la ciudad de Troya. De Homero a Virgilio, la amenaza del mestizaje deja de resultar calamitosa. Así, *La Divina Comedia*, uno de los monumentos más grandes de la generalización crística, subraya de entrada esta filiación, común a los viejos mitos y a la nueva religión, ligándose a una creación del mundo.

Si resumo simplificadamente mi consideración respecto de estos dos "movimientos" occidentales de generalización (crística y darwiniana) y si los sitúo en paralelo a aquello que creo saber de su equivalente budista, puedo ofrecer la siguiente descripción:

CRISTO. En una comunidad étnica indivisa, legitimada por la filiación, se inscribe el acto de individuación que inaugura una Historia de la Humanidad. A la linealidad exclusiva de esta filiación se sucede la linealidad no diversificable de una generalización.

DARWIN. A una indistinción original se aplica la obra de la Selección, que rige la evolución y determina la distinción entre los géneros y las especies. La linealidad del proceso nos introduce así a la generalización diversificable de la Historia natural.

BUDA. Por un movimiento primordial de circularidad, el individuo se afana, buscando la perfección, en una tarea de disolución en el Todo. Sus sucesivas vidas aquí son ciclos ("las historias") de esta perfección y no constituyen una linealidad. Al término de un proceso, se reencarna: es lo mismo y lo otro.

Poco importa que la generalización crística haya procedido de una elección, y que la darwiniana, en cambio, resulte de una constatación: las dos se vinculan a un mismo espíritu de universalidad –al encuentro de lo exclusivo de la comunidad o de lo heteróclito de la Naturaleza–. Una y otra se realizan al cabo de un linaje, son y devienen propagación de un Saber. El giro budista nunca es de generalización: no procede de ninguna linealidad, no surge de la individuación. La proximidad del nirvana no es generalizable como saber, sino particularizada como conocimiento.

De la épica a lo trágico, la consecuencia (la causa oculta) es entonces la legitimidad.

Lo trágico nace de toda situación donde el consentimiento comunitario se encuentra amenazado. Existe lo "trágico" porque la amenaza no puede ser identificada (apartada o diferida) más que cuando la comunidad *se da cuenta* de que la cadena de filiación ha sido rota. La acción trágica es el develamiento de esta condición desapercibida.

Aquello que, engendrando lo trágico, amenaza la comunidad, es ciertamente lo ilegítimo, que hace intervenir lo disuelto. La acción trágica, arte de lo opaco y del develamiento, es esta resolución de lo disuelto: una búsqueda (y un restablecimiento) de la legitimidad. La misma que, en el mito y en la épica, garantizaba la severidad que sumaba toda comunidad al acto primero de la Creación. Si la legitimidad se rompiese, la cadena de filiación ya no tendría sentido y la comunidad vagaría por el mundo, sin poder reclamar una necesidad primordial. La acción trágica absorbe este desequilibrio.

Esta acción es progresiva y se ejerce en una opacidad, debido a que la violencia ligada a la filiación (la exclusión absoluta de lo Otro), no puede ser encarada ni frontalmente ni tampoco por una sola persona. Un enfrentamiento tal fulminaría con un conocimiento demasiado-pleno a la comunidad, produciendo una suerte de corto circuito de la conciencia. Las guerras y las conquistas son ocasiones en las que la comunidad enmascara la violencia de esta exclusión del Otro. Sin embargo, la violencia, que soportamos valientemente en estos conflictos que parecieran calcular o improvisar su pretexto, se vuelve insoportable para la meditación sagrada de la raíz. De ahí la importancia en lo trágico del arte del develamiento. Edipo no llegaría a concebir, "a primera vista", la verdad que hay en él.

De ahí también, que lo que amenaza a la ciudad es lo mismo que la lleva a elegir un héroe destinal, concentrador del rayo, que se hace cargo de la resolución de lo disuelto. Esta no podría debatirse debido a la conciencia pública: generalizar (politizar) este debate, habría implicado ya no inscribir a la comunidad en la legitimidad primordial y sagrada que otorga la filiación, sino en la relación problemática –amenazante– respecto del Otro, que comprendería lo que llamo aquí ya, sin más indicaciones, la *extensión*.

Por ello, las tentativas del teatro griego intentan ampliar, "extender", la fuerza trágica (a través de la diversificación de los personajes, su multiplicación, la exposición de los motivos...: tantas "mejoras" se fueron sucediendo, de Esquilo a Sófocles y de este a Eurípides), a la vez que abren los caminos que se van alejando del estupor sagrado, para introducirse poco a poco en las formas ciudadanas del teatro, el drama, la comedia y los otros.

En el caso ejemplar de Edipo, la reinterpretación freudiana del mito confirma el proceso de filiación que está puesto en cuestión allí, e intenta generalizarlo. Pero veremos que lo que se opone a este nuevo tipo de generalización, es efectivamente la extensión, esta fuerza y esta realidad que suponen lo contrario a la filiación.

A nuestro parecer, el teatro de Shakespeare es una confirmación de esta obra de legitimidad. Si hay algo podrido en el reino de Dinamarca, es porque ha quebrado la "línea" de sucesión del trono, tal como reclama la catarsis victimizante de Hamlet. En la misma época, la poesía épica de Camoens renunciará al sacrificio de un héroe propiciatorio; Camoens canta una comunidad de héroes que salen a conquistar el mundo.

Sin embargo, en *La tempestad*, Shakespeare terminará considerando solidarias estas dos dimensiones, la de la legitimidad fundadora y la del poder de conquista: Próspero es el legítimo duque de Milán y así tiene autoridad sobre Calibán, los elementos y el universo. Aquí, el destino de la ciudad se extiende a las dimensiones del mundo conocido, y colonizable. La resolución de lo disuelto al final no pasa por el sacrificio (o el castigo) del héroe, sino por el restablecimiento de su poder, antes usurpado. Lo que distingue, en efecto, a Próspero de Hamlet, de Macbeth, de Ricardo III y de la plétora de pretendientes al trono de Inglaterra (todos personajes inmersos en situaciones que "terminarán bien", sea por su sacrificio o por su exterminación, es

decir, por el retorno a la legitimidad), es precisamente esto: Hamlet se beneficia, desde el comienzo, de esta legitimidad. Por ello también *La tempestad* no puede ser considerada una tragedia, sino un drama heroico-histórico. Aun si la obra "termina bien", no lo hace desde el punto de vista de la comunidad (a decir verdad, la ciudad de Milán nunca había estado amenazada por lo disuelto, y el usurpador, el propio hermano de Próspero, de hecho nunca aparece como un personaje muy serio), sino solo desde el punto de vista del héroe, portador de occidentalidad, que afirma así la legitimidad de su poder en el mundo. Calibán descolonizado ocupará la extensión y confrontará la legitimidad proyectante de Próspero. Lo hará de las dos maneras que, desde el origen de los tiempos, han permitido dar cuenta de la oscuridad mítica, épica o trágica: el ardor individual del lirismo y la práctica colectiva de lo político.

Cuando, en efecto, la épica y lo trágico se fueron agotando en Occidente (cuando la ciudad se aseguró así su existencia), dos modalidades fueron creadas: la lírica y la política, lúcidas las dos; a ellas se vincularon los individuos ahora vueltos personas humanas, es decir, desensamblados del misterio sagrado de la colectividad.

Pero lo lírico y lo político de Calibán reanudan este misterio de la mano de la fuerza épica y del develamiento trágico, sin retornar por tanto a las intolerancias sustentadas por el mito, dando apertura, de esta manera, a un nuevo orden de la comunidad (del planeta Tierra, en adelante tan frágil y amenazado) cuya legitimidad no será todavía evidente ni tampoco estará consagrada. Este sería el objeto mismo de una condición inédita de lo trágico, de un arte renovado del develamiento.

Aquello que hoy está amenazado en el mundo, no es solamente la legitimidad de las culturas (la vivacidad de los pueblos), sino también la legitimidad de sus relaciones de equivalencia. Un épico y un trágico modernos propondrían sumar la especificidad de las naciones, la opacidad consentida, pero ya no a la manera de un "en sí" de cada

cultura, que al mismo tiempo permita imaginar la transparencia de sus relaciones. Imaginar. Ya que esta transparencia no lo es precisamente en sí misma. No se arraiga en ninguna legitimidad particular. Suponemos de este modo que el develamiento trágico tendría lugar en un *continuum* (en extensión) y no sobre un pasado (puesto en filiación).

Un épico y un trágico modernos expresarían la conciencia política (ya no una conciencia ingenua), escindiéndola del furor cívico; fundarían el lirismo en una confluencia de la palabra y de la escritura; así, lo comunitario, sin borrarse (sin generalizar sus verdades, así como hubiese querido hacerlo el trágico cristiano –Eliot o Claudel–), iniciaría a la totalidad sin abdicar de lo particular; y revitalizaría por lo tanto lo específico sin tener que confundir lo Otro (la extensión del mundo) con una transparencia reductiva.[2]

En una red semejante, la antigua fuerza sagrada de la filiación ya no jugaría exclusivamente su juego, puesto que la resolución de lo disuelto se actualizaría por la agregación de lo disperso. Es esto mismo lo que Segalen nombró como el acto de lo diverso. Ya no es preciso el sacrificio de un héroe propiciatorio o victimizado porque podemos desenredar esta trama, meditarla juntos, reconocernos uno al lado del otro. Fijaremos lo sagrado, ese orden supuesto en el desorden de la Relación, sin que nos llene de estupor. Lo discutiremos sin quedarnos cooptados por la solemne y única melodía del coro griego. Lo imaginaremos sin tener que adivinar la mano de un dios. Imaginar la transparencia de la Relación es también fundar la opacidad de lo que la anima. Lo sagrado es de nosotros, de esta trama, de nuestra errancia.

Acá (aquí), la idea de filiación, su energía, su fuerza lineal ya no funcionan para nosotros, ni imponen la legitimidad enraizante y con-

[2] La transparencia imaginada de la Relación se opone así a la transparencia reductiva de lo universal generalizante.

quistadora, por consiguiente, tampoco la generalización con fundamento ontológico.

Esto es lo que comienza a realizarse una vez que Occidente se proyecta, por primera vez, sobre el mundo. Hemos dotado de un valor absoluto este proyecto de descubrimiento y de ascenso, confirmando que la misma audacia y la misma potencia de generalización fueron las que animaron los descubrimientos geográficos y las conquistas de la ciencia. La conquista del espacio terrestre y el descubrimiento científico (los términos son intercambiables) ostentan el mismo valor. Lo absoluto de la antigua filiación y de la linealidad conquistadora, el proyecto del conocimiento y el nomadismo en flecha, fueron creciendo, uno gracias al otro. Sin embargo, sostengo que este movimiento estaba en germen desde el primer choque de la conquista e incluso si su realización se planteaba diferida, ya suponía la superación de su dualidad fundadora.

Vayamos entonces un poco más allá de esta dualidad. No nos atengamos a la indistinción descubrimiento-conquista, tal como se subraya por ejemplo en la obra de divulgación científica de M. Daniel Boorstin, *Les découvreurs*, cuyo subtítulo dice (en la versión francesa, Robert Laffont, 1989): *D'Hérodote à Copernic - De Christophe Colomb à Einstein - L'aventure de ces hommes qui inventèrent le monde*. Es decir, ya se habrá comprendido, desde estos maestros del Viaje hasta estos maestros del Conocimiento, todo es uno. Al final del capítulo 26, intitulado "Un imperio sin necesidades", M. Boorstin escribe: "Así es que, poseyendo todos los logros necesarios –tecnología, inteligencia, recursos nacionales– para devenir descubridores, los chinos se condenaron a no ser más que los descubridores."

Una apreciación semejante sobreentiende que, en la Relación, aquellos que han "descubierto" preservan el beneficio de esta acción. Pero la Relación no "comprende" de tales antecedentes. La *terra incognita* delante de nosotros es el campo inagotable de las variaciones nacidas del contacto de las culturas. El develamiento se aplica a este inagotable mediante una extensión nueva. El "descubrimiento",

proyección, nomadismo en flecha, proyecto de conocimiento, allí se pierde o gana en la trama. Las potencias de dominación pueden prosperar,[3] pero las legitimidades mueren.

En *¡Absalón, Absalón!* de William Faulkner, efectivamente se plantea –según las enseñanzas del mito (o, más tarde, del complejo) de Edipo–, una posibilidad de incesto, una perversión de la filiación. Aquí, empero, el elemento decisivo –fatal– quedará implicado en otra "serie de causalidad": es la intrusión de la sangre negra. Esta había sido indetectable al comienzo, en la primera mujer haitiana, de la plantación de Sutpen. La identificación de este estrato negro (no olvidemos los temores costumbristas de las familias aristocráticas del sur de los Estados Unidos, que viven obsesionadas por esta suerte de "falta" a menudo cometida por tatarabuelos poco precavidos) lleva a Sutpen, el fundador, a repudiar a madre e hijo y a trasladar sus raíces al Mississippi. Pero la fundación no puede recomenzarse, tampoco la filiación, y Sutpen es nuevamente atrapado por su historia. Que su primer hijo denegado y su hija de segundas nupcias se amen ya es bastante calamitoso, pero que finalmente se descubra que este primer hijo es, a pesar de las apariencias, negro (cuestión que solo Sutpen sabía), es el hecho que reúne las condiciones para que la cadena de la filiación se disuelva para siempre en la nueva extensión. Tal es, en esta novela, el doble objeto del develamiento. El incesto destierra la filiación, e inversamente; ya que la novela sugiere que aquí (en el sur) se podría admitir –concebir– el incesto, pero no la intrusión de la sangre negra que, sin embargo, está acá.

En la extensión, entonces, África (fuente y espejismo, retenida en una representación simplificada) juega su rol. En toda la obra de

[3] El pensamiento ideológico no quedará satisfecho con la expresión "potencias de dominación" y exigirá que se precise el tenor político, económico o cultural. Sabemos hoy que este tenor no puede ser calculado a priori y que de cada lugar de dominación se desprende, por la resistencia de aquellos oprimidos, el sentido preciso, cada vez, y no generalizable de la opresión aquí y ahora.

Faulkner, la serie de patronímicos, los mestizajes forzados o no, los linajes dobles (negro y blanco), reproducen con tesón y casi caricaturescamente el estilo de la familia extendida que durante tanto tiempo contribuyó a la formación del tejido social en el Caribe. No es azaroso que Sutpen, sin saberlo de entrada, haya podido encontrar su destino en Haití. El estupor trágico (para mí tan análogo al nombre de Sutpen, que por otra parte pronuncié "Stutpen" durante un largo tiempo), golpea a los protagonistas de esta historia, salvo a aquellos a quienes su inocencia habría elegido –mediante una épica ingenua– para transformarse en sus narradores. Pero la crisis trágica, culminada de modo suntuoso y ritual en el incendio de la casa de Stutpen, no restaurará la legitimidad, al contrario, consagrará su ineluctable borramiento. Lo trágico faulkneriano está en ruptura con lo esquiliano: no contribuye a restablecer el equilibrio de la comunidad, destruye heréticamente lo sagrado de la filiación, clausura para siempre la historia de los hijos de Salomón y dibuja una perspectiva abierta para los hijos de Snopes, el completo advenedizo. Como todo gran sistema trágico, la obra de Faulkner ignora, es decir engloba y traspasa, lo político y lo lírico, pero permite desenredar la violencia y la opacidad, hoy sus dos polos.

(La extensión se trama. Salto y variación en otra poética. Transversalidad. Infinito cuantificable. Cantidad que no se realiza. Entretejido que no acaba. La extensión no es solamente espacio, es también de su propio tiempo soñado.)

(Abramos entonces otro paréntesis, decisivo: Edipo no funciona en la extensión. Ni el maternaje ni el paternaje tienen lugar allí. Edipo es tributario de las leyes de la filiación cuando por el contrario la familia extensa es circular y reticulada como en la trama de la obra faulkneriana. (Y en este paréntesis inscribimos este otro: todas las interpretaciones (de nuestras sociedades) que están dominadas por temas de filiación –falismo, Edipo, complejo de la madre, etc., confesemos que allí hay mucho más que mera necesidad– resumen proyecciones etnocéntricas, a menudo ingenuas, del pensamiento occidental. Vayamos un poco más adelante. En una obra de M. Roger Dragonetti (*La vie de la lettre au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, 1980), di con una interesante observación, a propósito del carácter femenino de las lenguas (maternas) aparecidas en esta época, por oposición a la autoridad paternal, normativa, del latín:

> El privilegio acordado a la feminidad del lenguaje (imagen invertida de la teología del Padre) surge con el nacimiento de las *lenguas romanas*. En consecuencia, se han conjugado, de manera decisiva y preferentemente en el latín, el misterio de la poesía de las lenguas con el de las *lenguas maternas*, lenguas del deseo cuya esencia lejana, objeto indeterminado, indeterminable, de toda búsqueda, es simbolizado cada vez por el *fin'amor*, la hermana, la dama, la reina o la virgen-madre (pp. 45-46).

Observación valiosa, que sin embargo no valdría en el contexto de nuestras culturas caribeñas, ni para el caso de la emergencia de la lengua creol: precisamente porque –exceptuando el hecho de que en esos tiempos de creolización la lengua francesa no fue la única lengua de los letrados, como lo había sido el latín en la Edad Media (aun cuando efectivamente existió, desde el siglo VIII hasta el siglo XI, una *lingua romana rustica*), sino un idioma vivo que jugaba su historia en otra parte–, hemos abandonado (aquí) toda imposición de filiación. La legitimidad que en las sociedades patriarcales confirma la filiación, supone también la feminidad como lugar de un contrapoder, más frecuentemente de orden espiritual. Es lo que M. Dragonetti identifica en el nacimiento de las lenguas romanas. En las sociedades matriarcales, la legitimidad tuvo que ser "natural" (ha sido imposible, por ejemplo, dudar de la función de la madre) y no pudo erigirse como valor.[4] Así, las culturas

[4] Estos análisis de fondo no impiden constatar que la opresión ejercida sobre las mujeres puede acentuarse en el seno de una sociedad matrifocal. (Dudo siempre, tratándose

africanas, a pesar de su "cadena" de Ancestros, no parecieran obedecer a las ocultas violencias de la filiación. Lo mismo ocurre en el caso de nuestras sociedades compuestas (*composites*). Las lenguas creol, lenguas maternas, varían demasiado como para "conjugar", estimar una esencia o valorar un símbolo, sea este el de la madre o el del padre. Su violencia amenazada es ciertamente de síntesis, aunque se encuentre diseminada en esta superficie de extensión. Esta violencia es llevada al paroxismo en las lenguas contemporáneas que tienen la creencia general y perturbada de estar sujetas a desaparecer. Las lenguas ya no mueren tranquilamente, ni se desarrollan inocentemente. Ninguna simbólica resiste esta *opereta*. Al igual que los antiguos descubridores/descubiertos se equivalían en la Relación, lo legítimo y su contrario se interpelan recíprocamente. Es decir que la legitimidad es sustituida, totalmente, por la eventualidad. (Uno de mis interlocutores aquí evoca la función realmente generativa de la *adopción*.) Yo no desconozco las formas de dominación perpetuadas por los actuales herederos de los descubridores, ni su voluntad de restaurar la filiación "en otra parte" –imponiendo modelos familiares, culturales y modos o encuadres de vida–, allí donde no había ejercido su potencia sordamente enraizante. Pero en adelante los arraigos tienen una naturaleza diferente, relativizada. La filiación no se vuelve a plantar en un afuera, su mito no es infinitamente develable; y no exporta a Edipo en la extensión).

de las sociedades antillanas, cuando hablo de matrilinealidad.) La presión colonial determinó aquí gran parte de las actitudes de los hombres y de las mujeres en sus relaciones. La dependencia colectiva reforzó el machismo "reproductor" de los esclavos masculinos, pero no ha autorizado la aparición de un contrapoder espiritual de la feminidad, aun si las mujeres a menudo han constituido focos de resistencia. Es tal vez por esto que, según mi parecer, las mujeres en Martinica, y en muchos otros países colonizados, tienden a renegar socialmente el pasaje por el feminismo, para ir directamente a las conquistas de poder social y político. El feminismo es, también, el lujo con el cual las mujeres, en Occidente, combatiendo, transforman su antiguo y seudocontrapoder espiritual en igualdad real. Esto no impide por tanto que las violencias, violaciones, incestos, de los que son víctimas las mujeres, sean en todas partes tan numerosos e intensos.

¿Qué implican, para nosotros, la violencia y la opacidad en la Relación? Es a fin de apreciar mejor este tipo de preguntas que emprendimos el recorrido de estos entramados por las fuentes de los pensamientos de Occidente, que han referido al mundo, pero que no lo han inventado.

La antigua violencia intolerante de la filiación está hoy impactada por la violencia anárquica del choque de las culturas, donde ninguna proyección impone su línea y donde, repitámoslo, se deshace la legitimidad (de donde procede la sucesión imperativa del orden de las razones, aunada al orden de las posesiones y de las conquistas).

La dominación heredada de la conquista y la posesión persisten y se perfeccionan, y en esta reproducción en aumento se pierden las líneas, puesto que los enfoques del análisis ideológico no alcanzan a desentrañarlas.[5] La resistencia a las formas actuales de dominación –tan extremadamente visibles como imperceptibles e intocables– no es más que puntual, limitada a un lugar, sin posibilidad de ser (por el momento) sostenida en otro lugar de resistencia. En esta circularidad, las internacionales del sufrimiento no pueden ser estructuradas públicamente, puesto que las internacionales de la opresión están allí plantadas secretamente.

Si la violencia intolerante de la filiación antes se ocultaba en el misterio sagrado de la raíz, si el ingreso a la opacidad de este misterio estaba trágicamente dado, si entonces esta opacidad significaba el misterio y al mismo tiempo ocultaba la violencia, fue siempre en función de una transparencia final, sobreentendida en el debate trágico. La misma que, en la historia de Occidente, predice que hay una verdad general del Hombre y sostiene que lo que se le acerca más es la acción proyectante, mediante la cual damos cuenta del mundo al mismo tiempo que sorprendemos su fundamento.

[5] Reagrupo también bajo la palabra ideología a las filosofías críticas y políticas que han contribuido a "revelar" las ideologías.

Contra esta transparencia reductiva, una fuerte opacidad está en obra. Ya no se trata de la que envolvía y reactivaba el misterio de la filiación, sino de otra: disponiendo las apetencias amenazadas que aquí se reúnen (sin conjugar, es decir, sin fundirse) en la extensión de la Relación.

Llamamos entonces opacidad a aquello que protege lo Diverso. Y en consecuencia, llamamos transparencia al imaginario de la Relación que presiente desde hace tiempo (¿desde los presocráticos? ¿Desde los mayas? ¿Ya desde Tombuctú? ¿O desde los poetas preislámicos y los narradores indios?) los remolinos imprevisibles.

Durante siglos, el trabajo occidental de "generalización" ha introducido de un modo equivalente los diversos tiempos comunitarios intentando ordenar (y jerarquizar) su proliferación. Ahora bien, con un panorama resuelto de definidas equidistancias, ¿habría lugar para volver a una no menos necesaria "desgeneralización"? Ciertamente, no sería en función de un exceso renovado de sus especificidades, sino en función de una libertad total (soñada) de sus relaciones, abierta en el caos mismo de sus enfrentamientos.

Lugar cerrado, palabra abierta

1

El sistema de plantaciones se extendió, con los mismos principios estructurales, en el sur de los Estados Unidos, el Caribe, la costa caribe de América Latina y el noreste de Brasil. Ocupó países, en el océano Índico por ejemplo, que son parte de lo que Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant llaman el territorio de la creolidad. Puede comprenderse por qué, en regiones tan diferenciadas lingüísticamente, comprometidas en dinámicas políticas tan divergentes, una misma organización acompasa la producción económica y funda un estilo de vida. Esto es, por el espacio.

Respecto del tiempo o, si se quiere, a nuestro modo de aprehender las historias que convergieron en estos espacios, otras dos preguntas nos interpelan. La primera concierne al devenir del sistema: ¿por qué no se han continuado, en ninguna parte, las construcciones sociales orgánicamente derivadas de él, con resonancias coherentes o contradictorias, pero capaces de inscribir en una duración a la sociedad? El sistema de plantaciones se fue derrumbando por todas partes, brutal o progresivamente, sin engendrar su propia superación. La segunda cuestión es aún más sorprendente: ¿cómo es que un sistema socialmente tan frágil ha podido, paradójicamente, dar lugar a lo que creemos son vectores modernos de civilización, en

el sentido no intolerante que esta palabra puede tomar de ahora en más para nosotros?

Resumamos lo que sabemos de la plantación, en varias fórmulas que vendrían articuladas entre sí. Es una organización socialmente piramidal, confinada a un lugar cerrado, que pareciera funcionar autárquicamente pero que en verdad lo hace en dependencia, y cuyo modo técnico de producción no es evolutivo porque está basado en una estructura de explotación esclavista.

Una organización piramidal: primero una masa de esclavos, luego de trabajadores; después de 1848, en todas partes del Caribe, de origen africano o indio; los cuadros medianos, de administradores, gerentes e intendentes, son empleados de origen europeo, en parte reemplazados, desde el comienzo de este siglo en el Caribe, por una minoría de gente de color; en la cumbre de la pirámide, se encuentran los plantadores, colonos o *bekés* –es así que se los nombra en las Antillas–, que se esmeran en constituir una seudoaristocracia blanca. Digo una "seudo", ya que estos intentos de arraigo dentro de una tradición casi no fueron sancionados por la garantía del tiempo, ni por la legitimidad de una filiación absoluta. La plantación, de la cual derivan los hábitos y las costumbres de los que abrevarán las culturas, no establece sin embargo una tradición marcada.

Un lugar cerrado: cada plantación se designa por límites de los que, estrictamente, está prohibido salir, salvo si se cuenta con un permiso escrito o si las excepciones rituales, como en la estación de Carnaval, lo autorizan. Todo aquí adquiere la forma de un círculo cerrado: la capilla o la iglesia, el taller de distribución de víveres, y más tarde, la tienda de alimentos, el hospicio o el hospital. La cuestión a comprender es la siguiente: ¿cómo es que diversas series de autarquía, de un extremo al otro, desde Louisiana a Martinica y hasta La Réunion, han podido emparentarse? Si cada plantación es considerada una unidad cerrada, ¿cuál es el principio que las lleva a funcionar bajo un modelo similar?

No se trata de otra cosa que de la realidad de la esclavitud. Es la que decide, por supuesto, sobre el estancamiento de las técnicas de producción. De aquí derivará, sobre todo entre los propietarios de esclavos, una inclinación insuperable a la irresponsabilidad técnica. Y cuando lleguen las innovaciones técnicas, la mecanización y la industrialización, como en el sur de los Estados Unidos, por ejemplo, ya será muy tarde. La dinámica social habrá tomado prestadas otras vías además de las huellas de los caminos a pie, de las calles para-negros o de los senderos de magnolias. Los esclavos o sus descendientes próximos, que no se interesaban en nada referente a la plantación, escapaban de esta irresponsabilidad técnica para asegurarse, en cambio, al margen del sistema, su supervivencia cotidiana. De aquí se derivarán la generalización de los pequeños oficios, de lo que en las Antillas se llama los *djobs*, y el hábito de una economía parcelaria de subsistencia. Irresponsabilidad técnica, por una parte, y parcelación, por otra: el inmovilismo y la fragmentación se encuentran en el corazón del sistema, y lo carcomen.

No obstante, consultemos estas ruinas, cuyo testimonio es incierto, cuyos monumentos fueron tan frágiles, cuyos archivos se hallan a menudo tan incompletos, obliterados o ambiguos; podremos descubrir lo que ya pudimos intuir: la plantación es uno de los lugares focales donde se elaboraron algunos de los modos actuales de la Relación. En este universo de dominación y opresión, de deshumanización sorda o declarada, las humanidades se obstinaron potentemente. En este lugar anticuado, al margen de todo dinamismo, se esbozan las tendencias de nuestra modernidad. En la identificación de estas contradicciones nos concentraremos ahora.

Una de las contradicciones opone la composición neta de este universo –donde la jerarquía social se corresponde, minuciosa y maníacamente, a una jerarquía racial implacable– a las complejidades ambiguas que, por otra parte, de ahí provienen.

El estancamiento parece ser la regla de la plantación. No se trata solamente de un estancamiento social, sino también de un corte inde-

fectible entre formas –por cierto, alteradas unas por las otras– de la sensibilidad. Saint-John Perse y Faulkner, dos autores nacidos en el espacio de la plantación –por lo que no debería sorprender que los cuestione aquí–, nos brindan la ocasión de apreciar esta distancia. Recordamos la célebre descripción, si es que se trata de una descripción, en *Éloges*:

> pero por largo tiempo aún tengo memoria
> de las caras sin sonido, color de papaya y de aburrimiento, que se detenían
> atrás de nuestras sillas como astros/estrellas muertos...

Esta papaya, este aburrimiento –cosificación–, más que subrayar la distancia del poeta, revela la separación radical (este *apartheid* imposible) que preside la vida sensible en la plantación. Yo mismo he notado que Faulkner, que tanto ha hablado de los negros, nunca nos ofrece uno de sus famosos monólogos interiores cuando se trata de ellos, incluso habiendo varios personajes mulatos y un giro ya clásico en su obra, como el del idiota Benjy al comienzo de *El ruido y la furia*. Es más, incluso el personaje negro de Lucas nunca es interiorizado por Faulkner; a pesar de ser el héroe principal de *El intruso*, su descripción se atiene absolutamente a posturas y gestos, como si fuese una silueta que se va perfeccionando sobre un horizonte. El intruso no es una novela de la esencia, es el ensayo de un acercamiento fenomenológico. De hecho, en esta novela, Faulkner escribe a propósito del negro del sur de los Estados Unidos: "No lo conozco en lo más mínimo, y, por lo que sé, ningún blanco lo conoce...". Pareciera como si el novelista, expulsado por los de su clase y desconocido por los negros norteamericanos que tuvieron acceso a su obra, hubiese presentido aquí una imposibilidad tramada por la historia. El corte se ejerce aquí.

Pero el corte no demarcó territorios delimitados, allí donde los diversos estratos de la población se fueron acantonando. La pretensión de extrañeza recíproca no habría impedido las contaminaciones, inevitables en el espacio cerrado de la plantación. Por ejemplo, puede adivinarse por lo bajo una curiosidad fija, inquieta y obsesiva en el

modo como se afirma, tan fríamente feroz, la palabra del padre Labat –este cronista de las Antillas del siglo XVII– en cada oportunidad que se refiere a estos esclavos que tanto se afana en mantener tranquilos. El miedo, los fantasmas, y tal vez una insinuación, apenas consentida de complicidad, corren bajo las revueltas y las represiones. El largo martirologio también es un lento mestizaje, involuntario o decidido.

Una segunda contradicción opone la voluntad de autarquía de la plantación a su real dependencia en relación al mundo exterior. Las relaciones que mantiene con este mundo se efectúan sobre el modo elemental del intercambio de bienes, produciendo pérdidas la mayoría de las veces. Los acuerdos se hacen en especie, o según su equivalente al valor de cambio, lo cual no conduce a ninguna acumulación de experiencia ni de capital. En ninguna parte las plantaciones llegarán a constituir organismos suficientemente sólidos y autónomos, abriendo el control de un mercado, del transporte a escala internacional, de una moneda independiente y generando una representación eficaz y específica en lugares extranjeros. Las plantaciones, estas entidades replegadas sobre sí-mismas, presentan, paradójicamente, todos los síntomas de la extraversión. Son dependientes del afuera por naturaleza. Su práctica de importación-exportación sigue una política impuesta que no se decide en su seno. Podría decirse, en efecto, que la plantación socialmente hablando no es el producto de una política, sino la emanación de un fantasma.

Y si nos aproximamos aún más a este lugar cerrado, a este *Locus Solus*, e intentamos imaginar lo que allí se trama, auscultando desde adentro la memoria, o el vientre, entonces, (veremos que) las contradicciones devienen locura. No me atendré aquí a ninguna descripción. El año en curso no sería suficiente. Y estamos bastante familiarizados con las innumerables novelas y películas suscitadas por este universo para saber ya que, de norte a sur y de este a oeste, las mismas condiciones de vida se repiten. Prefiero abordar otro aspecto, de síntesis, derivado de la expresión oral y escrita –la literatura– de la que, directamente o no, provienen.

2

En cada región del sistema pueden identificarse el mismo recorrido y casi las mismas modalidades de esta expresión. Podríamos circunscribir tres momentos: primero, la producción literaria como acto de supervivencia, luego como señuelo, y finalmente, como esfuerzo o pasión de la memoria.

El acto de supervivencia. En el universo mudo de la plantación, la expresión oral, la única posible para los esclavos, se organiza de manera no continua. La aparición de cuentos, proverbios, refranes, canciones, tanto en el mundo creolófono como en otras partes, está marcada por el signo de esta discontinuidad. Los textos parecen denegar lo esencial del realismo en Occidente: la posición de los paisajes, la lección de los decorados, la lectura de los hábitos, la descripción motivada de los personajes. Casi nunca encontramos una relación concreta entre los hechos y los gestos cotidianos; en cambio, prolifera la evocación simbólica de las situaciones, como si estos textos se esforzasen en disfrazar bajo el símbolo, en decir no diciendo. Es lo que en otra parte he llamado una práctica del rodeo, en la que se esfuerza lo discontinuo; la misma cosa es puesta en acto por otro rodeo, tal como fue el caso del cimarronaje.

Esta es una forma de literatura que, esforzándose por expresar lo que está prohibido designar, encuentra, contra la censura orgánica, medios cada vez más arriesgados, azarosos. La literatura oral de las plantaciones también se asemeja a las otras técnicas de subsistencia –de supervivencia– puestas en marcha por los esclavos y sus descendientes inmediatos. Por todas partes, la obligación de contornear la ley del silencio hace de ella una literatura que no se continúa con naturalidad, si puede decirse, sino que emerge a través de fragmentos arrancados. El narrador es un *djobeur** del alma colectiva.

* El *djobeur* refiere a aquella persona que realiza pequeños trabajos informales, "en negro", las famosas "changas". [N. de las T.]

Aunque el fenómeno está generalizado en el sistema, es en el espacio creolófono donde se hace más evidente, porque a esta obligación de rodeo de la lengua creol se agrega otra, interna: la de rehacerse cada vez, a partir de una sucesión de olvidos. Olvido, es decir, integración de aquello sobre lo que ella funda: la multiplicidad de lenguas africanas, por una parte, y de lenguas europeas, por otra, y, finalmente, la nostalgia remanente del Caribe.[1] El movimiento lingüístico de la creolización procedió de estos aportes por decantaciones sucesivas, muy rápidas, en hiatos; la síntesis resultante de ello nunca fijó sus términos, aun si desde el comienzo afirmó su perennidad en las estructuras. Dicho de otra manera, el texto creol nunca se dio lingüísticamente a la manera de un edicto o de un relevo intermediario, desde el cual se pudiera entrever un recorrido literario, en el que un texto viene a perfeccionar al texto anterior, y así sucesivamente. No sé si esta difracción (donde probablemente por primera vez en la historia de las humanidades, el multilingüismo se encuentra, real y subterráneamente en obra) es representativa de todas las lenguas en formación –habría que interrogar aquí a la Edad Media europea, por ejemplo–, o si es totalmente imputable a la situación particular de la plantación en el Caribe y en el océano Índico.

A continuación, el engaño. En oposición a esta literatura oral y popular, se desarrolla, pero siempre de forma discontinua, otra, elitista y escrita. Los colonos y los plantadores, al igual que los viajeros que los visitan, se hallan poseídos por la necesidad lancinante de justificar el sistema. Es, en efecto, el fantasma de la legitimación. Por esta razón, contrariamente a lo sucedido en el caso de los textos orales, la descripción de lo real se mostrará indispensable e irrefutable en sus términos. Un real, todavía aquí, acechado con una imagen que remitirá más a

[1] Es la dificultad del "olvido" que ha fragilizado los diversos dialectos del creol –salvo en Haití, probablemente– en relación a sus componentes y sobre todo respecto de la lengua francesa, allí donde esta –en Guadalupe, en Martinica...– tiene autoridad.

una apología disfrazada que a un realismo austero. Una de las condiciones de la operación habrá sido la de llevar al extremo la convención del paisaje, de su dulzura, de su belleza, y esto sobre todo en las islas del Caribe. Hay un parnaso involuntario en las novelas y en las sátiras de los colonos de Santo Domingo y Martinica: una propensión similar a borrar bajo el tácito esplendor del decorado el estremecimiento de la vida, es decir, aquí, las turbulentas realidades de la plantación.

Otro punto de convergencia brinda la ocasión de crear una categoría particular de obras. La lascivia supuesta, y disponible, de los esclavos, de las mulatas y de los mestizos, y el salvajismo animal que se atribuía a los africanos, proveyeron abundante material para una literatura erótica, que, desde el siglo XVII hasta finales del siglo XIX, prosperó en las islas. Así es que por una serie de cegueras, se fue constituyendo una literatura de mistificación, a la que, por cierto, por momentos no ha faltado ni encanto ni anticuada gracia. Un gran reportero, también escritor, Lafcadio Hearn, llegado de Louisiana a las Antillas, a comienzos del siglo XX transmitió un eco embellecido de ello.

La memoria. Luego de la caída del sistema, las literaturas que se afirmaron en su espacio en gran parte provinieron de los tratados generales que tan sucintamente fui indicando aquí, sea para consentirlos, sea para tomarlos como contrapunto. Así, las literaturas del Caribe –de lengua inglesa, española o francesa– fueron introduciendo espesores, fracturas, rodeos en su materia; poniendo en práctica, a la manera de un cuento de las plantaciones, procedimientos de refuerzo, de insuflación, de paréntesis, de inmersión en lo psicológico del drama del devenir común. La simbólica de las situaciones prevalece sobre el refinamiento de los realismos, es decir, los engloba, los traspasa y los ilumina. Esto vale también, por supuesto, para un escritor en lengua creol como el haitiano Frankétienne, como también para una novelista como Toni Morrison en los Estados Unidos.

De esta manera, y aún más, contra la convención de un paisaje-decorado falsamente legitimador, las obras que emergieron en estos

países concibieron primeramente el paisaje como parte de una historia donde también devenía un personaje hablante.

De esta manera, finalmente, el cimarronaje histórico aquí ha ejercido, y reforzado luego a través del tiempo, un cimarronaje creador, cuyas múltiples expresiones comenzaron a fundar una continuidad. Ciertamente, estas literaturas ya no pueden ser estimadas como apéndices exóticos en los cuerpos literarios franceses, ingleses o españoles; contrariamente, irrumpen con la fuerza de una tradición que ellas mismas se han forjado mediante su relación entre culturas.

Pero a decir verdad, su preocupación, móvil y oscuro designio, es el cercenamiento de la memoria; esta que, junto con el imaginario, decide nuestro único modo de aprehender el tiempo.

¿En qué medida nuestra memoria y nuestro tiempo fueron injuriados por la plantación? En la distancia que implicaba. El entremezclamiento siempre multilingüe y a menudo multirracial ha anudado de manera irreversible el tejido de las filiaciones, por esa vía ha roto el orden claro, lineal, al que los pensamientos de Occidente habían dado tal esplendor. Alejo Carpentier se reencuentra entonces con Faulkner, Edward Kamau Brathwaite con Lezama Lima, yo me reconozco en Derek Walcott, y nos regocijamos así de los bucles del tiempo en el siglo de soledad de García Márquez. La plantación destruida tocó, a su alrededor, las culturas de las Américas.

Y sea cual sea el mérito de los esclarecimientos o de la publicidad aportada a la materia por Alec Haley con su libro *Raíces*, ciertamente sentimos que la tan asegurada filiación que aquí se evoca no se condice con el genio hablante de nuestros territorios. En las obras, la memoria no es la memoria del calendario; nuestra vivencia del tiempo no frecuenta solamente las cadencias de los meses y del año, también se exaspera a través de esta nada en la cual la plantación parecía marcar una sentencia definitiva; nuestras generaciones se ven superpuestas en la familia extensa donde nuestras capas se multiplican y donde cada uno ha podido recibir de parte de los otros un nombre de veci-

nazgo, doble esencial de todo nombre oficial. Y cuando finalmente todo cambie, o más bien, se derrumbe, cuando el movimiento imparable haya despoblado el lugar cerrado para amontonar las poblaciones en los márgenes de las ciudades, lo que quedará, lo que queda, será lo oscuro de esta memoria imposible, que habla más fuerte y llega más lejos que las crónicas y los inventarios.

Seguimos las huellas del delito en el sistema. Las castas de los plantadores se han desmoronado asimilándose en todas partes a una representación fija, donde la memoria, como antes el paisaje, ya no funciona más que como un decorado. En algunas ocasiones estas castas pudieron reconvertirse mediante el comercio o quedaron sumidas en la melancolía. Los antiguos empleados han formado aquí y allá, grupos llamados "de pequeños blancos", que alimentaron las ideologías del terror racista. En el Caribe y en América Latina, la proliferación de villas de emergencia imantó las masas de desprotegidos y cambió el ritmo de sus voces. Campesinos, negros o indios, libraron combate contra lo arbitrario y la pobreza absoluta en las islas. Los negros del sur de los Estados Unidos subieron hasta el norte, a lo largo del "ferrocarril subterráneo", hacia ciudades que se hallan en violenta vía de deshumanización, pero donde, por ejemplo, los escritores de Harlem pudieron escribir sobre los muros de soledad, su renacimiento. De este modo emergió una literatura urbana, en Bahía, en Nueva York, en Jacmel o en Fort-de-France. El área de la plantación, habiendo confluido con las superficies infinitas de la hacienda o del latifundio, se desparramó para terminar estos dédalos de chapa y de betún donde arriesgamos nuestro común devenir. Es a esta última matriz de la plantación, empero, posterior a la del barco negrero, que es preciso referir la huella de nuestras fuentes, difíciles y opacas.

3

No se trata solo de la literatura. Cuando examinamos los procedimientos de la palabra en este universo de las plantaciones, podemos

observar que se enuncia bajo varias formas, como si estuvieran codificadas. Palabra directa, elemental, que articula los rudimentos de lenguaje necesarios para la ejecución del trabajo; palabra humillada, que responde a la mudez de este mundo donde está prohibido saber leer y escribir; palabra diferida, o disfrazada, bajo la cual el hombre y la mujer amenazados a punta de bayoneta, contienen lo que dicen. La lengua creol ha integrado estos tres modos y los ha jazzeado.

Comprendemos que hay acá un universo en el que todo grito hace acontecimiento. La noche de las cabañas engendró el otro silencio, enorme, en el que la música, inconmensurable, primero fue susurrada y luego estalló en un largo grito. Esta música es espiritualidad contenida, en la que el cuerpo se expresa repentinamente. De una a otra en este mundo, las melodías, sincopadas, recortadas por las prohibiciones y liberadas por el avance de los cuerpos, producen su lenguaje. Estas músicas, nacidas del silencio –negro spirituals y blues– continuaron sonando en los pueblos y en las ciudades pujantes –jazz, biguines y calipsos– estallando en los barrios y las favelas –salsas y reggaes– y reuniendo en una palabra diversificada aquello crudamente directo, dolorosamente humillado, pacientemente diferido. Estas músicas son el grito de la plantación, transfigurado en palabra del mundo.

Como la coerción tres veces secular pesó tanto, cuando esta palabra germinó, creció en pleno terreno de la modernidad y se elevó para todos. No hay universalidad más que de esta manera: cuando, del encierro particular, la voz profunda grita.

4

Vemos así lo que explica negativamente la unicidad del sistema: el impacto decisivo del pueblo africano, aunque a partir del horror de la trata; el inmovilismo rapaz del principio esclavista; la dependencia que cada una de las plantaciones comparte con otras similares en función del mundo exterior.

Pero se comprende también cómo este gigantesco aborto hecho de tantas esterilidades solitarias marcó positivamente parte de las historias contemporáneas. ¿Y cómo?, me dirán ustedes... ¿Cómo pueden pretender que una anomalía tal haya podido contribuir a lo que ustedes llaman la modernidad? Creo haber respondido ya a esta pregunta, o al menos haber dejado adivinar las respuestas que hacen falta.

Es en la plantación donde, al igual que en un laboratorio, vemos obrar del modo más evidente las fuerzas confrontadas de lo oral y de lo escrito, una de las problemáticas más arraigadas de nuestro paisaje contemporáneo. Aquí es donde el multilingüismo, esta dimensión amenazada de nuestro universo, se hace y se deshace de manera orgánica de un modo por primera vez constatable. Es también en la plantación donde se ha manifestado con la mayor agudeza directamente observable el reencuentro de culturas, aun cuando ninguno de los que lo habitaron tuvo la más mínima sospecha de que efectivamente se trataba de un choque de culturas. Desde aquí, podríamos interpelar algunas de las leyes de formación del mestizaje cultural que nos convoca. Puesto que en las prolongaciones de la plantación, en lo que ella ha engendrado en el momento mismo en que desaparecía como entidad funcional, es donde se impuso para nosotros la búsqueda de historicidad, esta conjunción de pasión para definirse y de obsesión por el tiempo, que también es una de las ambiciones de las literaturas contemporáneas. En estas mismas prolongaciones se forjó del modo más ardiente *la palabra barroca, inspirada de todas las palabras posibles*, y que tan fuertemente nos llama. La plantación es uno de los vientres del mundo, no es el único, sino uno entre tantos otros, pero tiene la ventaja de poder escrutarse con gran precisión. Así, el límite, que era su debilidad estructural, se vuelve una ventaja para nosotros, venciendo su encierro. El lugar estaba cerrado, pero la palabra que de allí derivó permanece abierta. Es una parte, mesurada, de la lección del mundo.

De un barroco mundializado

El barroco aparece en Occidente en el momento en que prevalece la idea de una Naturaleza armoniosa, homogénea y cognoscible en profundidad. El racionalismo afina esta concepción, ciertamente conveniente a su ambición creciente de dominar lo real. El espectáculo de la Naturaleza, al mismo tiempo, se vuelve susceptible de ser reproducido: conocimiento e imitación se garantizan así mutuamente.

El ideal de imitación supone que existe, bajo la apariencia de las cosas y ya inherente en ellas, una misma "profundidad" a la que inicialmente llegarían las ciencias, mediante su verdad indubitable, y a la que solo podrían acercarse las representaciones artísticas, si sistematizaran sus reproducciones de lo real y las legitimaran como estética. De este modo podríamos concebir, por ejemplo, la revolución de la perspectiva en la pintura de comienzos del *Quattrocento*, como una propensión a esta profundidad.

Contra tal tendencia se esboza el florecimiento del "giro" barroco. El arte barroco fue una reacción contra la pretensión racionalista de penetrar, mediante un movimiento uniforme y decisivo, los arcanos de lo conocido. El estremecimiento del barroco apunta por esta vía, a significar que todo conocimiento está por venir, y que esto es lo que le da el valor. Asimismo las técnicas del barroco van a favorecer la "extensión" en lugar de la "profundidad".

Este giro, históricamente determinado, engendra un heroísmo nuevo en el abordaje del conocimiento, un renunciamiento empecinado a la ambición de resumir la materia del mundo en series de armonías imitativas que tenderían a aproximarse a una esencia. El arte barroco acude al rodeo, a la proliferación, a la redundancia de espacio, a lo que deshonra la unicidad pretendida entre un conocedor y un conocido, a lo que exalta la cantidad infinitamente recuperada, a la totalidad recomenzada infinitamente.

El barroco "histórico" fue, de esta manera, una reacción contra un orden que se concebía natural, y naturalmente dado como evidencia. Cuando las concepciones de la Naturaleza comienzan a evolucionar, al mismo tiempo que el mundo comienza a abrirse para el hombre de Occidente, la pulsión barroca también se verá generalizada. El barroco, arte de la extensión, concretamente, será extendido.

La primera modalidad de ello será el arte religioso latinoamericano, tan cercano al barroco ibérico o flamenco, y también tan estrechamente mezclado con acentos autóctonos, introducidos audazmente en el concierto barroco. Estos elementos no intervienen como innovaciones en la representación de lo real, sino como informaciones inéditas a propósito de una naturaleza ciertamente "nueva". El arte barroco cesa de ser producido *a contrario*, más bien consagra una visión innovadora (que pronto será otra concepción) de la Naturaleza, y se brinda a ella.

El tiempo fuerte de esta evolución es el mestizaje, cuya voluntad barroca aventura el vértigo de los estilos, de los lenguajes, de las culturas. A través de la generalidad de este mestizaje, el barroco termina de "naturalizarse". Lo que de ahora en más diga en el mundo, derivará del contacto proliferante de las "naturalezas" diversificadas. El barroco "comprende", o más bien "da" con este movimiento del mundo.

Ya no es más una reacción, sino la resultante de todas las estéticas, de todas las filosofías. Es por ello que no afirma solamente un arte o un estilo, sino que además provoca un ser-en-el-mundo.

Las concepciones actuales de las ciencias reencuentran y confirman esta extensión del barroco. Ciertamente, la ciencia postula que lo real no es definible a partir de su apariencia, que es preciso penetrar en sus "profundidades", admitiendo que el conocimiento está siempre diferido en ella, que no hay más lugar para quien pretenda sorprender lo esencial desde un único bastión. La ciencia ha entrado en una era marcada por incertidumbres racionales y fundadoras; es decir, las concepciones de la Naturaleza "se han extendido", se han relativizado. Es el fundamento mismo de la propensión barroca.

Ya no se concibe la naturaleza humana a partir de un modelo transparente, universalmente fundado o encarnable. El ser-en-el-mundo no es nada sin la totalidad cuantificada de todas las clases de ser-en-sociedad. Tampoco es un modelo cultural, imparable. Todas las culturas humanas han conocido un clasicismo, una era de certeza dogmática, que deberán superar juntas en adelante. Y todas las culturas, en un momento u otro de su desarrollo, han dispuesto, contra esta certeza, diversas desregulaciones barrocas por medio de las cuales, cada vez, esta superación ha sido profetizada y se ha vuelto posible al mismo tiempo. En este pleno-sentido, las "profundidades" esclarecidas por la ciencia, la psicología y la sociología occidentales, contravienen la "profundidad" presentida por el clasicismo único del mismo Occidente. Este es el movimiento de mundialización del barroco.

Resumamos así: hay una "naturalización" del barroco, ya no solamente como arte y estilo, sino como manera de vivir la unidad-diversidad del mundo; esta naturalización prolonga y rehace el barroco –por

fuera de los dominios resplandecientes de la única contra-Reforma– extendiéndolo como una modalidad maltratada de la Relación; e incluso, dentro de este pleno-sentido, el barroco "histórico" ha podido prefigurar de manera sorprendentemente profética las transformaciones actuales del mundo.

Acerca de la información del poema

Espíritus críticos, más conversadores que analistas, declaran, o profetizan, la caducidad de la poesía.[1] Esta no puede responder más a las condiciones de la vida contemporánea. Habría en ella algo anticuado respecto de las violencias y las precipitaciones de la modernidad. Es este ciertamente un debate tradicional, desde que la razón, en sentido occidental, aparentemente hubo disociado la creación poética, juzgada inútil en la ciudad, y el conocimiento científico, severamente inscripto en el drama de su propia evolución. La pregunta siempre es la misma, y se da en el mismo contexto: ¿para qué sirve la poesía? Las obras modernas ya habrían dado una respuesta, desde Rimbaud a Claudel o a Aimé Césaire: la poesía no es un divertimento, ni un muestrario de sentimientos o bellezas. También da cuenta de un conocimiento, que no podría estar afectado de caducidad.

Hoy, fascinados por la aventura de la informática, los poetas intuyen, no el cebo de una respuesta posible a este apóstrofe que les dirige la sociedad, sino una oportunidad de volver a anudar el hilo que liga estos dos órdenes del conocimiento, el poético y el científico. Deve-

[1] La entrada de un texto en un texto, o la articulación de una parte con un todo, a veces contradice la economía del conjunto. Aquí, la referencia a críticos franceses, que, mediante estas fórmulas anuncian el fin de la poesía, no es más que un relevo para dar cuenta de las diversas situaciones, en el mundo, donde la poesía crece como medio de expresión.

nida visible y abordable por la gracia de la computadora, la intención científica, que pone en juego manifiestamente la responsabilidad social, alerta y cuestiona concretamente al poeta. ¿Cuál es la información capaz de contener el poema? La información que pasa por los flujos de la máquina informática, ¿es verdaderamente más seria que el juego de bolos que evocaba Malherbe?

La primera observación, respecto de la relación de la poesía con la informática, recae sobre una diferencia evidente: el carácter binario de esta. El binarismo no es una simple cadencia del uno-dos, tampoco es un modo de lo poético que repentinamente vendría a inferir lo inédito o lo develado. El accidente, que no procede del azar, se encuentra en la naturaleza del poema; al igual que permanece incipiente el vicio (el "virus") incluido en todo sistema informático.[2]

La verdad del poeta es también la verdad deseada del otro; en cambio, la verdad del sistema informático se encierra en su lógica suficiente. A su vez, toda conclusión del sistema se halla inscripta ya en sus informaciones de partida, mientras que la apertura de lo poético es imprevisible e inédita.

Asimismo, en la práctica binaria la exclusión es la regla (o esto, o lo otro), mientras que lo poético apunta a la distancia –que no es la exclusión sino el rebasamiento efectivo de una diferencia.

Sin embargo, el advenimiento de la informática ha trastocado la profusión poética, a través de la banalización de la velocidad. Al igual que los abordajes románticos o que las audaces imágenes surrealistas se han hecho visibles en los modos actuales de realización de "spots" publicitarios y de "video-clips", también la fulguración, esta poética del instante, ha sido consagrada, o borrada de alguna manera, en el in-imaginario instantáneo de la computadora.

[2] Sea cual sea la diversidad de variables engendradas en un sistema tal, siempre dependerá de una información acumulada sobre el modo sí/no/sí.

Previamente, como si hubiesen preparado el impacto del choque que vendría, tres obras poéticas se elaboraron como sistemas: *Un golpe de dados jamás abolirá el azar*, de Mallarmé, *Finnegan's Wake*, de Joyce, y los *Cantos* de Ezra Pound. En ellas se retomaba la exploración de una poética de la duración, tan reveladora como la del instante. Tanto en la investigación mallarmeana de lo absoluto, como en la joyceana de la totalidad, o en la poundiana de la multiplicidad, a lo que se renuncia es ante todo a la magnífica pretensión rimbaudiana de la fulguración reveladora.

Todo sistema informático, debido a su instantaneidad misma, nos familiariza con una revelación unilingüe y banaliza la fulguración, en vistas de un centelleo multilingüe que este sistema sería incapaz de "comprender".

Supongan un joven indiferente a todo lo que no es su máquina, absolutamente "desregulado de sentido" frente a ella, delincuente de lejos y santo en su pupitre, que domine la mecánica de las vocales y de las consonantes y comprenda su color: podríamos estar hablando de un informático pero también podría tratarse de Rimbaud. Este llegó a lo más ardiente de la fulguración, a la música de la velocidad, haciendo lugar a las paciencias reticuladas de Mallarmé, sintetizadas de Joyce, derivadas de Pound.

He aquí lo que estos poetas presentían: lo desconocido, enorme, frente a nosotros, que requiere significar la totalidad, es decir, en fin, la palabra de todos los pueblos, el acento de todas las lenguas. El informático se ufanará que su máquina, antes que cualquier otra cosa, permite pensar la totalidad. Pero es una totalidad desencriptada en el juego de los signos, una totalidad-código. Una totalidad que esquiva el drama de las lenguas.

(Hemos remarcado suficientemente que la necesidad informática acompaña hoy el anuncio de defunción de la escritura. Probablemente pronto seremos, en efecto, los adeptos amenazados por una

religión de las catacumbas; nos reuniremos en secreto, lejos del juicio público, para celebrar las misas damnificadas de la escritura, para comulgar en el reparto de textos inhallables o censurados. ¿La informática sería la precursora de tal perdición?)

Pero el drama no se limita simplemente a la eventual sentencia de muerte del escrito. La crisis de la escritura como forma de expresión reencuentra aquí el florecimiento repentino de las lenguas de la oralidad. Efectivamente, ¿no estamos hoy frente a un pasaje? Ayer, distinguíamos entre lo oral y lo escrito, y este siempre se reclamaba trascendente. Mañana, en cambio, ¿no asistiremos a una síntesis, sea en la resolución escrita o en la transcripción en la página (que es nuestra pantalla), de una economía de la oralidad? Este pasaje está abierto al archipiélago de las lenguas.

Las poesías orales se multiplican, suscitan ceremonias, funciones, espectáculos. Por todas partes en el mundo, los poetas hablantes saborean este giro que, en las Antillas, en las Américas, en África y en Asia, mezcla la alquimia de lo escrito en los brillos metálicos de las retóricas orales. El conocimiento poético ya no es inseparable de la escritura, la fulguración se acerca a las superposiciones ritmadas, a las monotonías de la duración. El destello multilingüe cumple toda su función en este reencuentro, donde el destello poético se rehace en el jadeo del tiempo.

La fascinación por la computadora o la simple curiosidad de ver cómo deviene garganta poética son alentadas por el presentimiento de este reencuentro de lo oral y de lo escrito. La velocidad binaria introducida es dada a la intención durable de la computadora. Es un golpe de dados sin cesar recomenzado. Es una sistemática, que al mismo tiempo se reticula, se sintetiza, se deriva; pero a la que le falta el ardiente contraste de las lenguas del mundo, aquello que hace a la carne deseante del poema.

La computadora aparece entonces como un instrumento privilegiado para quien quiera "sobrevivir" todo conjunto, cuyas variables se mul-

tipliquen vertiginosamente. Sirve para sugerir lo estable en lo inestable. Si convenimos entonces en que no hace poesía, en cambio sí puede "indicar" una poética.

Con todo, esta máquina no es el lugar, aun demasiado visible, donde ciencia y poesía coincidirían. Este lugar precede a toda técnica de aplicación, genera su espacio en lo indefinido de los axiomas.

El pensamiento poético, antes o después del accidente del poema, o a través de él mismo, procura constituirse como sistema axiomático: enmarcando lo inmarcable. He aquí la ocasión para un reencuentro de carácter infinito, donde ciencia y poesía devienen equivalentes. El axioma se vuelve una fantasía fundadora, aun si debe perpetuarse conquistando claridades. El privilegio de este deseo radica en que no ha sido elucidado ni reabsorbido, ya que el psicoanálisis del conocimiento trata absolutamente sobre otra cosa. El axioma poético, al igual que el matemático, es iluminador, porque es frágil e ineludible, oscuro y revelador. En uno y otro caso, el sistema, presentido de este modo, acepta el accidente, comprende su superación por venir. La ciencia transforma sus lenguajes, la poesía inventa sus lenguas. Tanto para una como para la otra, no es cuestión de explorar sino de ir hacia la totalidad, irrealizable; sin que deban decir dónde confluirán una y otra, y sin que sea necesario que confluyan.

III
Caminos

En voz alta, para marcar la distancia

Creolizaciones:

La creolización, que es uno de los modos del entremezclamiento –y no solamente una resultante lingüística–, solo tiene de ejemplar sus procesos, no los "contenidos" que le permiten funcionar. Este es nuestro punto de partida para el concepto de "creolidad". Si este concepto recubre, ni más ni menos, aquello que motiva las creolizaciones, asimismo propone dos extensiones: la primera se abre sobre un campo etnocultural que se extiende desde las Antillas hasta el océano Índico; pero debido a la velocidad de sus cambios en la Relación, estas variaciones no parecen determinantes. La segunda apuntaría al ser, aunque esta mirada implique un retroceso en relación a la funcionalidad de las creolizaciones. No proponemos el ser, tampoco modelos de humanidad. Lo que nos moviliza no es la mera definición de nuestras identidades, sino su relación con todo lo posible: las mutaciones recíprocas generadas por este juego de relaciones. Las creolizaciones introducen a la Relación, pero no para universalizarla; la "creolidad" en su principio, regresaría a la negritud, a lo francés, a lo latino, todos generalizantes –de un modo más o menos inocente.

Dictar, prescribir*

El desajuste barroco, la garantía del rigor científico: he aquí, desde ayer nomás, los dos platos de la balanza de nuestro movimiento (de nuestro balanceo) hacia la totalidad-mundo.

Pero el barroco deja de ser desajuste cuando se constituye como expresión "natural" de todo lo que es esparcido y ensamblado. La era de los clasicismos (de las profundizaciones en una unidad interna, llevada a la dimensión de un universal postulado por sí mismo), hace sin duda al pasado de todas las culturas. Queda por hacer, por desenredar, la trama de sus convergencias. Quedan por considerar estas culturas que no han tenido el tiempo, antes del contacto (o en conflicto) planetario, de realizar "su" clasicismo. ¿Será que se han presentado a la cita con medios insuficientes? ¿Qué decir, incluso, de las culturas *compuestas*, cuya composición no resultó de una conjunción de "normas", sino de una construcción en los márgenes, mediante todo tipo de materiales que por naturaleza escaparon a la paciencia de la regla y fueron precipitados en el mundo a través de la necesidad, la opresión, la angustia, la avaricia o el deseo de aventura?

El barroco es la palabra privilegiada de estas culturas, aun si de ahora en más lo es para todos. Nosotros decimos: barroco, porque

* En francés "Dicter, édicter". Decidimos traducir la palabra francés "édicter" por "prescribir", aun a riesgo de perder parte del juego que propone Glissant entre "dicter" (dictar) y "édicter" (prescribir) y que constituye el eje del presente capítulo. [N. de las T.]

sabemos que las confluencias son siempre confluencias de marginalidad, que los clasicismos son intolerancia y que su violencia expulsiva y oculta, es sustituida para nosotros por la violencia manifiesta y presente de sus contaminaciones.

Observemos que hay mestizaje allí donde antes se oponían categorías para distinguir su esencia. Cuanto más se realiza el mestizaje, más se borra la noción. El barroco "naturalizado" en el mundo tiende a volverse lugar común, generalidad (que no es generalización) de un régimen nuevo. Habiendo proliferado más que profundizado una norma, no puede consentir "clasicismos". Ninguna cultura está obliterada por derecho, ninguna impone su tradición, aun si algunas exportan a todas partes sus productos generalizantes.

¿Cómo ejercer, entonces, la perennidad (que es "deseable") en esta cadencia incesante? ¿Cómo, y a través de qué, podríamos reemplazar la obra estabilizante de los antiguos clasicismos?

Desde un inicio parecía que solo la positividad del científico podría ayudarnos en la materia. La defensa y la promoción de las lenguas, por ejemplo, abrevaron de esta materia, respondiendo a la ambición de la lingüística de erigirse en ciencia. Pretensión aprovechable: ya que aun si fracasa en su confirmación, funda un sistema y reúne lo disperso de su materia. Pero la ciencia había cesado ya de procurar este tipo de garantías. Mientras tanto ella se había aventurado, no por fuera de lo positivo sino más allá del positivismo. Había confrontado la naturalidad del barroco, admitiendo que su obra ameritaba conciencia.

Así nos invita, en sus últimos desarrollos, a arriesgar nuestra búsqueda más allá de las leyes que emanan de sus filosofías. Hace tiempo que adivinamos un orden y un desorden en el mundo, que proyectamos como mesura y desmesura. Pero la poética nos permitió amplificar aquello que ciertamente no es falso: que también hay una desmesura del orden y una mesura del desorden. Las únicas estabilidades perceptibles en la Relación atañen a la solidaridad de los ciclos

que allí se juegan, a la correspondencia de los dibujos de su movimiento. Aquí, el pensamiento analítico es invitado a construir conjuntos, cuyas variantes solidarias reconstituyen la totalidad del juego. Estos conjuntos no son modelos, sino reveladores ecos-mundo. El pensamiento hace música.

La obra de William Faulkner, el canto de Bob Marley, las teorías de Benoît Mandelbrot son ecos-mundo. La pintura de Lam (en confluencia) o de Matta (en desgarro), la arquitectura de Chicago y también el desorden de los barrios de Río o de Caracas, los *Cantos* de Ezra Pound pero también la marcha de los escolares de Soweto, son ecos-mundo.

Finnegan's Wake fue un eco-mundo profético, y por consiguiente absoluto (sin ingreso a lo real).

La palabra de Antonin Artaud es un eco-mundo fuera del mundo.

Aquello que, procediendo de una tradición, entra en Relación; aquello que, defendiendo una tradición, autoriza la Relación; aquello que, habiendo eliminado o refutado toda tradición, funda otro plenosentido de la Relación; aquello que, nacido de la Relación, la contradice y la contiene.

El sabir anglo-americano (puesto que no es hablado ni por los ingleses ni por los estadounidenses) es un eco-mundo negativo, cuya potencia concreta trama los pliegues de la Relación y neutraliza la subsistencia.

La lengua creol es un eco-mundo frágil y revelador, nacido de un real relacional, y limitado en este real por la dependencia.

Las lenguas habladas, sin excepción, se han vuelto ecos-mundo, de los que solo tenemos registro de su ausencia cada vez que una de estas lenguas es borrada de esta circularidad en movimiento.

Los ecos-mundo no son exacerbaciones directamente provenientes de estados convulsionados de la Relación. Trabajan en la materia del mundo, la profetizan o la esclarecen, la invierten o, contrariamente, se fortalecen en ella.

Cada individuo y cada comunidad crea los ecos mundo que han imaginado, sean de potencia o de jactancia, de sufrimiento o de impaciencia, para vivir o para expresar las confluencias. Cada individuo se hace de esta música, y cada comunidad también. Así como la totalidad realizada de los individuos y de las comunidades se hace también de ella.

Los ecos-mundo nos permiten así presentir e ilustrar los reencuentros turbulentos de las culturas de los pueblos, cuya globalidad organiza nuestro caos-mundo. Allí dibujan, a la vez, los elementos constitutivos (no decisivos) y las expresiones.

Lo que habíamos notado, en Saint-John Perse, como una estética del universo (la "narración del universo"), podemos calificarlo ahora de otra manera. Se trata de una estética del caos-mundo.

El caos-mundo no es desorden más que por la superposición de un orden que la poética no necesariamente quiere revelar (la poética no es una ciencia), sino más bien del que ambiciona preservar su impulso. La estética del universo suponía normas preestablecidas, cuya estética del caos-mundo es la ilustración y la apasionada refutación. La norma no es eliminada del caos, pero tampoco constituye una finalidad, ni rige allí un método.

El caos-mundo no es ni fusión ni confusión: no reconoce la amalgama uniformizada –la integración voraz–, ni el esbozo de la nada. El caos no es "caótico".

Su orden oculto no supone jerarquías, preeminencias –ni lenguas elegidas ni pueblos-príncipes–. El caos-mundo no es un mecanismo con llaves.

La estética del caos-mundo (que, en consecuencia, es aquello que nombramos la estética del universo, aunque despojada de valores *a priori*) globaliza en nosotros y para nosotros los elementos y las formas de expresión de esta totalidad; es la acción y la fluidez, el reflejo y el agente en movimiento.

El barroco es la resultante, no erigida, de este movimiento.

La Relación es lo que al mismo tiempo lo realiza y lo expresa. Es el caos-mundo que (se) relata.

La poética de la Relación (que es, entonces, una parte de la estética del caos-mundo) presiente, supone, inaugura, rejunta, disemina, continua y transforma el pensamiento de estos elementos, de estas formas, de este movimiento.

Desestructuren ustedes estas informaciones, anúlenlas, reemplácenlas, reinventen su música: el imaginario de la totalidad es inagotable y siempre, y bajo todas sus formas, enteramente legítimo, es decir, libre de toda legitimidad.

A través de los ecos-mundo, un equilibrio y una perdurabilidad se reavivan. Los individuos y las comunidades juntos rebasan la jactancia o el sufrimiento, la potencia o la impaciencia –de modo tan imperceptible como acontezca–. Aquí toda la cuestión radica en la pertinencia de tal proceso. Sus resultantes son imprevisibles, pero aun así se esboza una perdurabilidad, ocupando el lugar de los antiguos clasicismos. Esta ya no se cumple a través de la profundización de una tradición, sino mediante la disposición de todas las tradiciones que entran en relación. Los barrocos provienen de los clasicismos. Las técnicas de relación se sustituyen poco a poco por las técnicas de lo absoluto, que a menudo eran también técnicas de autoabsolución. Las artes de la extensión relatan (dilatan) las artes de la profundidad.

Es preciso vislumbrar el devenir de la lengua creol dentro de estas categorías: en la perspectiva de una propagación de los dialectos que la componen, en extensión los unos con los otros; pero también, en la conciencia de que esta lengua puede, aquí o allá, desaparecer, o si se quiere, dis-parecer.*

* Juego de palabras entre "disparaître" (desaparecer) y "désapparaître" (palabra que remite a los juegos de refracción y difracción, y que, en este contexto, refuerza, tal vez, el uso de *desaparecer* como *dis-parecer o des-surgir*). [N. de las T.]

Convenimos que la extinción de una lengua, cualquiera ella sea, constituye un empobrecimiento para todos. Y aún más, si es que esto es posible, cuando se trata de una lengua *compuesta* como el creol, ya que habría aquí un fracaso directo de los procedimientos de puesta en relación. Pero, antes de que las comunidades humanas hayan aprendido a preservar juntas sus diversidades, ¿cuántas lenguas, cuántos dialectos habrán desaparecido, deshechos por el implacable consenso de las ganancias y de las imposiciones del poder? La amenaza de esta desaparición es uno de los datos a incorporar, lo hemos señalado ya, en el campo de las calificaciones de la lengua.

Sin embargo, no todas las desapariciones son equivalentes. Que los franco-ontarienses poco a poco vayan dejando de hablar la lengua francesa no hará que esta se desvanezca del panorama mundial. La situación no es la misma para la lengua creol, cuyas áreas de supervivencia se encontrarían, debido a una impronta regional única, ya bastante enrarecidas. Pero la constatación de estas diferencias, en consecuencia, en nada atenúa, ni el drama humano que se desata cada vez, ni la parte empobrecida que golpea el caos-mundo.

No se salvará, aquí y allá, tal o cual lengua dejando perecer las otras. El flujo de extinción, con una fuerza de contagio imparable, llegará a todas partes. El residuo no resultará en una o muchas lenguas victoriosas, sino en uno o varios códigos lamentables, que precisarán largo tiempo para reconstituir la vivacidad orgánica e imprevisible de una lengua. La multiplicidad lingüística protege los decires, del más extensible al más frágil. Es preciso defender cada lengua en nombre y en función de esta multiplicidad total, y no de las seudosolidaridades puntuales.

Un idioma como el creol –que se constituyó tan rápidamente en un campo móvil de relaciones–, no puede ser analizado del mismo modo como se hizo, por ejemplo, con las lenguas indoeuropeas –que tan lentamente se fueron sumando alrededor de sus raíces–. Nos preguntamos por qué la lengua creol fue la única en aparecer, y en formas similares, en el archipiélago Caribe y en el océano Índico, y solo en

los países ocupados por los colonos franceses –mientras que las otras lenguas de esta colonización, el inglés y el español, permanecieron intratables en su vínculo con lo colonizado, no dando lugar aquí más que a *pidgins* o a dialectos derivados.[1]

Una de las respuestas posibles, o en todo caso la que arriesgo aquí, es que la lengua francesa, que se dice tan amante de la universalidad, no lo era ciertamente en tiempos de la Conquista de América, probablemente porque en ese momento no se había dado cuenta de su unidad normativa. Las hablas de los bretones y los normandos, utilizadas entonces en Santo Domingo y en las demás islas, diferían una fuerza centrípeta menos coercitiva y se sumaron en la composición de una lengua nueva. El inglés, el español, probablemente ya eran más "clásicos", no se prestaron tanto a esta primera amalgama desde la cual habría podido surgir una lengua. La lengua francesa, "unificada", ciertamente se fue imponiendo también en estos territorios sin lengua. El compromiso creol (metafórico y sintetizante), favorecido por la estructura de las plantaciones, provino tanto del desarraigo de las lenguas africanas como de la divergencia de las hablas provincianas francesas. Ya desde un principio este compromiso es una marginalidad. Ciertamente nombró otra realidad, otra mentalidad; pero no es sino su propia poética –o incluso, su factura– la que se desviaba de todo supuesto clasicismo.

La lingüística tradicional, aplicada a un caso como este, y a contrapelo de lo que la historia de la lengua señala, busca ante todo "clasificarla", es decir –puede comprenderse bien– dotarla de un cuerpo de reglas y de normas específicas, que aseguren su perdurabilidad.

[1] Otra lengua de la región, que sería una excepción a esta regla estadística, es el papiamento, que mantiene una base lexical hispánica en países (Curazao) que dejaron de serlo. Se van descubriendo así, cada vez más, en esta misma superficie de las Américas, diversas microzonas lingüísticas, donde los creoles, los *pidgins*, los *patois* han dejado de diferenciarse.

Pero si las prácticas de fijación y de transcripción devienen aquí indispensables, aún nos quedan por imaginar (teniendo en cuenta esta marginalidad constitutiva de la lengua) los sistemas de variables, a los que ya me he referido, que se distinguirían del simple reparto de variaciones entre dialectos –haitiano, guadalupense, guayanés, etc.– de esta lengua creol. En efecto, se trataría de un abanico de elecciones presente en el interior de cada dialecto. Aquí donde la etimología o la fonética dudarían (y la etimología sería sin duda la menos útil en la materia), habría que dejar hacer a la poética, es decir, a la intuición de la historia de la lengua y, también, al recorrido en los márgenes. De igual modo, la pretendida cientificidad puede devenir aquí ilusión sabia, y esconder la argucia de "permanecer en el lugar". La norma de una composición tal de la lengua sería fluida. No habríamos podido, válidamente, *edictarla*, prescribirla.

El elemento decisivo, en materia de fijación, es la regla de uso, contra la cual tan a menudo se han topado los forjadores de palabras. Y la regla de uso depende en gran medida y a su vez de la funcionalidad de la lengua. Pero podríamos suponer, en el marco que hemos esbozado (el de una competencia de ecos-mundo y el de una generalidad del barroco), una velocidad y una desmultiplicación de la regla de uso, que constituirían el verdadero fondo de la perdurabilidad.

Podemos imaginar diásporas de lenguas, que variarían tan rápido unas de otras, y que conllevarían retornos (desviaciones y un ir y venir) de normas de tal magnitud que en ello residiría su fijeza. Aquí la perdurabilidad no sería abordable a través de una profundización, sino por matices de variaciones. Habría un equilibrio fluido. Este centelleo lingüístico, tan alejado de la mecánica de los sabires y de los códigos, nos es inconcebible todavía, porque el prejuicio monolingüe ("mi lengua es mi raíz") aún hoy nos paraliza.

La prescripción normativa, instrumento de este prejuicio, se preserva de las "garantías" anticuadas del positivismo científico, e intenta administrar el devenir de las lenguas amenazadas, como la lengua

creol, intentando "dotar" de una tal garantía al principio de identidad (de permanencia) supuesto por la lengua. Pero no es solamente porque la lengua es constitutiva de mi identidad que me siento concernido por su eventual desaparición, también es porque ella falta al brillo del destello, a la fluidez del equilibrio, a la perdurabilidad del desorden del caos-mundo. Mi manera de defenderla debe dar cuenta de ello.

La prescripción normativa ha dejado de ser la regla orgánica en lo concerniente a las lenguas vehiculares. Entre estas, las más masivas parecían mejor enfocadas en una suerte de continentalidad, como la inglesa y la española, que se reencontraron en el territorio de los Estados Unidos (portorriqueños, chicanos, emigrados de Florida). No se ha dicho que el reencuentro no haya fisurado la masividad, y que al lado de las variaciones que multiplican lo angloamericano no se den contaminaciones provechosas por parte del español, e inversamente. Este proceso, sin duda, se dará más rápido que el análisis que podríamos efectuar de él.

Los debates actuales acerca de la simplificación o no de la ortografía de la lengua francesa muestran cómo intervinieron las contaminaciones aquí. Estas proposiciones son una contra-dicción, tan fútil como inoperante frente al purismo al que se oponen. Si la lengua debe cambiar en el mundo, si su pluralidad debe ser confirmada, solo las dicciones podrán decidirlo y no un dictado/edicto autoritario.

No podemos seguir más que a la distancia los tanteos que obran en todos los afueras que soñamos. ¿Puede, la lengua china, absorber el alfabeto latino? ¿Cómo evoluciona el estatuto real de las lenguas en la Unión Soviética? ¿Comienza el quechua a escapar del silencio? ¿Y las lenguas escandinavas a salir de su aislamiento dentro de Europa? ¿Dónde se encuentran las creolizaciones que obran sordamente? El kiswahily, el fula, en África ¿comparten un dominio escrito con otras lenguas? Los dialectos se utilizan en las regiones, ¿pero en qué medida? Los ideogramas, pictogramas y otras formas de escritura, ¿podrían actualizarse en este panorama? ¿No permiten ya las tra-

ducciones efectuar correspondencias sensibles entre los sistemas de lenguas?[2] ¿Y cuantas minorías se debaten en la diglosia, así como los trescientos mil negros creoles francófonos del suroeste de Luisiana? ¿O los treinta mil inuits de la isla de Baffin? Tales listados no constituyen un enunciado ingenuo, al contrario, aclimatan la mentalidad a una aprehensión circular de los problemas y a la preparación solidaria de las soluciones. La puesta en relación de los dominios del conocimiento (cuestiones y resoluciones) no es ni una disciplina ni una ciencia, pero se vincula a un imaginario de lo real, que nos permite escapar a un punteo probabilístico sin caer en la generalización abusiva.

El dictado, en todo caso (la distribución de los edictos que encorsetan el porvenir de la lengua), no los liberará a ustedes de las ansiedades colectivas. La desestabilización de las lenguas es remarcada de manera espectacular por estos juegos televisados que se organizan en todos los países técnicamente equipados para ello. Estos juegos en todas partes son los mismos: se trata de reconstituir palabras cuyas letras se encuentran escondidas o dadas en desorden; el sentido poco importa y ha habido casos en los que los participantes se presentaron luego de haberse aprendido secciones enteras del diccionario. Mediante estos concursos, entonces, la lengua se desarticula, y no se considera más que el esqueleto (si se puede decir que el léxico es un simple esqueleto) al que colgarse.

[2] No es necesario remarcar que por todas partes se fueron formando archipiélagos de lenguas. Sea según las "raíces" o las familias: lenguas indoeuropeas, lenguas latinas, etc. Ya sea según la naturaleza de las técnicas de relación: lenguas *compuestas*, lenguas creoles, etc. Ya sea según estas dos dimensiones a la vez: lenguas vehiculares y sus *pidgins*, las lenguas en sus dialectos, etc. Es peligroso para la diversidad poética del mundo ligar simplemente cada uno de estos archipiélagos a un proyecto político interesado. Lo esencial sería poder identificar las invariantes tanto en los archipiélagos como en la generalidad de sus confluencias: ¿habría un orden oculto propio de la frecuentación de las lenguas entre sí?

El carácter agradable de estos ejercicios, que implican una verdadera *performance*, los acerca a otra especie de concursos, que se organizan masivamente en Francia y que tienen como fin una práctica mucho más elitista: el dictado. El dictado es una dicción que se esfuerza. Ciertamente, hay que vencer las dificultades de la sintaxis y de la gramática francesa que, como todos sabemos, no son simples.

De este modo, una práctica de aprendizaje, cuyo éxito venía de la mano de su repetición diaria (todos nos acordamos de la hora fatídica del dictado en la escuela primaria), se volvió espectáculo. Allí donde era necesario aprender, ahora es necesario ganar. Probar que todavía hay personas, comenzando por los vencedores de estos duelos, que todavía se interesan en las sutilezas de la lengua, incluidas las más engañosas, y pueden dominarlas.

Este me parece un ejercicio nostálgico, no exento de un fuerte tinte de angustia colectiva.

Dictar, prescribir: las dos actividades (en su secreta connivencia: la prescripción nos impone leyes, el dictado es un edicto que se impone) intentan formar una barrera: contra las fragilidades de las lenguas, las contaminaciones, el dejar-pasar, contra la barbarie.

Pero lo que ustedes llamarían barbarie no es sino el movimiento inagotable de los destellos de las lenguas, que acarrea escorias e invenciones, dominaciones y acuerdos, silencios mortales y explosiones irrefrenables. Estas lenguas se alían, varían, se oponen tan rápidamente que los largos aprendizajes de antaño ya no tienen valor. El edicto deberá dialectizar, concebir sistemas de variables. El dictado, si tiene oportunidad, puede que se transforme en una práctica de creación, sin obligación ni sanción. Los errores de sintaxis por el momento son menos definitivos que los errores de relación (de los que probablemente sean un síntoma entre otros), y pueden corregirse más rápido. Confesemos, por otra parte, que estas reglas nos brindan un placer individual cuando permiten mejorar la calidad de lo que expresamos. La "corrección" de una lengua no vale más que

por lo que esta lengua dice en el mundo: ella es variable, ella también lo es.

La perdurabilidad (lo deseable) de las naturalidades barrocas y de las formas del caos-mundo no será aislado *a priori*, su trabajo no precederá al movimiento de presa (empresa y sorpresa) de donde a la vez surgen su materia y su pleno sentido. Los ecos-mundo no dan lugar a una topología. Pero por otra parte, el barroco no es más que furor y misterio, y la garantía de un rigor científico no se vuelca de golpe en un dogma positivizado. La naturaleza barroca tiene, si se quiere, una estructura o al menos un orden, y nos es preciso inventar un saber que no tenga de entrada garantizada la norma, sino que en cambio sea capaz de seguir, conforme a su acontecer y a su exceso, la cantidad mensurable de sus vertiginosas variaciones.

Construir la torre

"Vivir un encierro o abrirse al otro": es la alternativa por medio de la cual se pretendía reducir a todo pueblo que reclamara el derecho de hablar su lengua. Se legitimaban, así, las premisas heredadas de una dominación secular: o hablan una lengua "universal", o que se inclina a serlo, participando así de la vida del mundo, o se retiran a su idioma particular, tan poco compartible: de esta manera, se separan del mundo pudriéndose solos, volviendo estéril su pretendida identidad.

Una opinión surgió, empero, una vez que los pueblos se liberaron de las tutelas *de derecho* (más que *de hecho*): la lengua de una comunidad dirige el vector principal de su identidad cultural, y determina, a su vez, las condiciones de su desarrollo. Este punto de vista ha sido tachado de sospechoso, hasta incluso muchas veces de nocivo; pero al mismo tiempo todo proceso de desarrollo quedó ligado a una suerte de perfección exclusivamente tecnológica. De esta manera, ¿qué tendrían para reivindicar, cuando una lengua, una sola, les da la llave del progreso?

Las naciones no contarían con otro porvenir lingüístico o cultural que no sea el de este encierro en un particular limitante, o, inversamente, el de la disolución en un universal generalizador. Temible construcción de la cual el "genio hablante" de los pueblos del mundo nos convida a salir airosos. La palabra de los griots, de los narradores, encallada en el borde de las grandes ciudades, reducida por los remedos del progreso, resiste siempre. Poco a poco los gobiernos de los

países pobres comprenden que no hay un único modelo de desarrollo, trascendente y en todas partes aplicable.

En la explosión de esta inédita diversidad, las relaciones lingüísticas vienen marcadas, a la vez, por las creaciones surgidas del frotamiento de las lenguas, por un ida y vuelta de innovaciones inmediatas (por ejemplo, los idiomas iniciáticos de la calle en los países del sur), y por una masa de ideas recibidas, de prejuicios sufridos pasivamente.

Probablemente la más decisiva de estas presunciones es la que concierne a la división jerárquica entre lenguas escritas y lenguas orales. Estas eran toscas, ineptas para el concepto y para la adquisición de saber, incapaces de asegurar una transmisión de conocimientos. Aquellas, eran civilizadoras y permitían que el hombre supere su naturaleza, inscribiéndolo tanto en una permanencia como en un devenir.

Es cierto que la obra de alfabetización en el mundo es una de las primeras urgencias, y que a falta de material apropiado, se efectúa frecuentemente a través de lo que llamamos las lenguas de comunicación, o lenguas vehiculares. Pero hemos llegado a considerar que toda alfabetización literal debe repercutir en una alfabetización cultural que vuelva a dar una oportunidad a las opciones posibles y que permita, desde el interior y por consiguiente "en" la lengua considerada, el resurgimiento de fuerzas creativas autónomas. Hay así un reto lingüístico del desarrollo cuyas recaídas no serían codificables ni previsibles.

Entre las lenguas que se pretenden establecidas en la trascendencia de la escritura y las otras, mantenidas por mucho tiempo al ras de lo que nombrábamos, sin ninguna condescendencia, la oralidad, las relaciones que he mencionado como de inmediatez, de adaptación salvaje o de aprendizaje sistemático, se han vuelto más complejas todavía debido a las prácticas de opresión política y económica.

Relación de dominación es, por consiguiente, la más flagrante, que se refuerza a través de la expansión tecnológica y generaliza la uniformidad neutra. Las lenguas dominadas se comprimen así en el reducto folclórico o en la irresponsabilidad de la técnica. Ya no podría hacerse

recurso, entonces, a una lengua universal, por más calculable que ella sea, como el caso del esperanto, por ejemplo. Ya que toda lengua que deja de crear no da con la realidad y se sustrae por igual al universal no generalizante.

Relación de fascinación, ciertamente cada vez menos virulenta, sin embargo, ha llevado a las élites intelectuales de los "países en desarrollo" al uso reverenciado de una lengua de prestigio, de la que antes no se servían más que para empobrecerse.

Relación de multiplicidad o de contagio, allí donde las mezclas explotan en creaciones fulgurantes, sobre todo en los lenguajes de los jóvenes. Los puristas se indignan, los poetas de la Relación se maravillan. Los préstamos lingüísticos no son perjudiciales más que en estos momentos donde se vuelven pasivos porque sancionan una dominación.

Relación de complacencia o de insignificancia, donde la frecuentación de los enclaves turísticos juega un rol no menor, al igual que las prácticas cotidianas de subordinación o de domesticidad. Esta tendencia a favorecer la aparición de sabires puede ser fomentada por las políticas de educación nacional, cuando están bien concebidas y cumplimentadas.

Relaciones de tangencia, por lejos las de mayor incidencia cada vez que aparecen lenguas compuestas, lenguas de compromiso entre dos o varios idiomas, por ejemplo los creoles de tintes francófonos de las Américas o del océano Índico. Es preciso entonces detener la erosión de la lengua nueva, que es roída desde el interior por el simple peso de uno de sus componentes, mientras esta busca reforzarse como agente de dominación.

Relaciones de subversión, cuando una lengua se vuelca a un uso nuevo, a menudo contestatario, por toda una comunidad. Los antillanos anglófonos y los negros de los Estados Unidos nos brindan ejemplos convincentes en su utilización de la lengua inglesa, así como los quebequenses en su apropiación de la lengua francesa.

Relaciones de intolerancia, en la enseñanza de una lengua de comunicación, por ejemplo. La lengua es establecida de una vez por todas en

su historia (de origen) y se la considera irreductible a estos temibles contagios que los locutores o los creadores venidos de otras partes serían susceptibles de hacerla padecer. La "fluidez atávica" en el ejercicio de la lengua se estima indispensable para su perfeccionamiento. De aquí surge la opinión de que las teorías de aprendizaje y las didácticas no pueden ser elaboradas más que en "el país de origen".

Las oposiciones entre escritura y oralidad no datan de un pasado reciente; desde hace tiempo, y dentro de una lengua dada –el árabe por ejemplo–, han ejercido sus clivajes, designando dos órdenes de lenguaje para una colectividad: uno sabio, otro popular.

Este es el caso de los países monolingües con problemas "internos", donde estos dos usos –del oral y de lo escrito–, daban lugar a rupturas (debido a la discriminación social que replicaba las reglas de uso de la lengua). Otros problemas "internos" se vinculan, a veces al aplacamiento de dialectos regionales inscriptos en la lengua, a veces a la dificultad de transcripción de esta. El ejemplo nos permite bosquejar la inagotable variedad de situaciones lingüísticas, mucho más perturbadoras que el número de lenguas habladas en el mundo.

Países monolingües con problemas "externos": cuando una lengua nacional, de gran comunicabilidad, se encuentra amenazada en el plano económico y cultural por una lengua extranjera.

Países bilingües con problemas "internos", donde dos lenguas con gran comunicabilidad se enfrentan y cada una de ellas es asumida por una de las partes de la comunidad que queda, en adelante, desestabilizada.

Países con diglosia: una lengua de comunicación tiende a dominar o a restringir, a veces hasta hacerla desaparecer, a una o a muchas lenguas "maternas", vernáculas o compuestas, de la tradición oral. Las tareas de fijación y de transposición de estas lenguas revisten entonces una urgencia dramática. Asumidas por los investigadores y puestas en práctica por todos, ellas confirmarán, sin duda, soluciones de compromiso que de a poco se generalizarán según sistemas de variables. Podríamos calibrar la misma urgencia en lo que concierne a las lenguas con escritura no fonética, aun cuando son vigorosamente llevadas por unanimidad nacional.

Países multilingües sin problemas aparentes: un principio federal tempera la relación entre las lenguas de uso, frecuentemente vehiculares.

Y otros países multilingües, al contrario, donde el gran número de lenguas maternas hace difícil la elección cuando se trata de decidir acerca de la lengua oficial o nacional.

Estas situaciones se desprenden, se adicionan, se contrarían, traspasando el mero conflicto oralidad-escritura. Devienen increíblemente significativas en los vínculos entre pueblos y culturas. Su complejidad inhibe toda evaluación sumaria o reduccionista respecto de las estrategias a poner en marcha. El trabajo de las lenguas a escala mundial ciertamente obedece a leyes de la dominación económica y política, sin escapar por ello a una prospectiva dura y rígida.

Esta misma complejidad autoriza a salir del encierro. Dejamos de creer que estamos solos frente a este sufrimiento de expresión. Descubrimos que lo mismo ocurre en tantas otras comunidades.[1] Por consiguiente, crece la creencia en que hablar su lengua y abrirse a la del otro ya no es una alternativa. "Te hablo en tu lengua y es en la mía que te comprendo." Crear, no importa en qué lengua, supone así que nos dejemos habitar por el deseo imposible de todas las lenguas del mundo. La totalidad nos llama. En ella se inspira toda obra de literatura hoy en día.[2]

[1] Con asombro descubrimos también a personas instaladas en la masa tranquila de su lengua, que no comprenden que pueda existir en algún lado un giro de lenguaje para cualquier cosa y que, como en los Estados Unidos, nos dicen directamente: "Esto no es un problema".

[2] Había escrito, en *Le discours antillais* [El discurso antillano]: "Te hablo en tu lengua y es en mi lenguaje que te comprendo." Cuando todas las lenguas se hacen equivalentes, el lenguaje del poeta da con su lengua. Dejar de demarcar el lenguaje de la lengua es supo-

De esto sigue que, para un pueblo, el hecho de hablar su lengua o sus lenguas, implique, ante todo, ser libre de producir a través de ellas en todos los niveles; es decir, ser libre de concretar, de visibilizar, para sí mismo y para los otros, su relación con el mundo.

La defensa de las lenguas, garantía de lo Diverso, se vuelve por esta vía inseparable de la búsqueda del reequilibrio de las relaciones entre comunidades. ¿Cómo salir del encierro, si solo dos o tres lenguas siguen monopolizando los irrefutables poderes tecnológicos, su manipulación, imponiéndolos como únicos medios de salvación, dinamizados a través de sus propios efectos? Esta dominación impide el florecimiento de imaginarios, prohibición de la que nos inspiramos, confinando la mentalidad general a los límites de un prejuicio solo favorable a la eficacia tecnológica. Contra tales desperdicios, el recurso a largo plazo es el de popularizar incansablemente el pensamiento de una etnotécnica mediante la cual adaptar las selecciones evolutivas a las necesidades reales de una comunidad, al paisaje preservado de su entorno. Tampoco ha sido dicho que esto funcione, su perspectiva es más bien aleatoria; pero el camino se impone. La promoción de las lenguas es el primer axioma de esta etnotécnica. Y sabemos que, en el campo del conocimiento, tomemos nota de ello, la poesía siempre fue la etnotécnica por excelencia. La defensa de las lenguas pasa (también) por la poesía.

Por lo demás, la tendencia de todas las culturas a reunirse en una misma perspectiva trazada por lo audiovisual desencadena posibilidades todavía insospechadas de reparto y de igualación. No está dicho que las lenguas de tradición oral se verían *a priori* desfavorecidas en este reencuentro. Siendo estas, tal vez, más flexibles y más adaptables, podrían prestarse mejor a la mutación, antes que las lenguas de tradición escrita, rigidizadas en sus fijaciones seculares. Recientemente, he tenido conocimiento de un proyecto de una Sociedad de

ner que toda lengua pueda, en poética, ser liberada. A su vez, escribir, es vivenciarse ya habitado, tomado por una nostalgia exultante de todas las lenguas del mundo.

informática en Japón, que ha invertido sumas considerables en el estudio teórico de algunas lenguas orales africanas: se proponen explorar las capacidades de estas lenguas con el objetivo de generar un nuevo lenguaje informático que sirva de soporte generalizado para nuevos sistemas. Por supuesto, estas investigaciones tienen como objetivo primero la conquista de un mercado potencial en el siglo XXI y la competencia angloamericana como motivación. Pero podemos notar aquí cómo la tecnología de punta, ya consagra, ciertamente no la liberación (de hecho) de las lenguas de la oralidad, sino su reconocimiento de derecho.

Más allá de las enconadas luchas contra las dominaciones y por la liberación del imaginario, se abre un vertiginoso campo de posibilidades. Pero no se trata del vértigo que precede al apocalipsis y a la caída de Babel. Es el vértigo producto de un temblor inicial frente a estas posibilidades. Es dado, *en todas las lenguas*, construir la Torre.

Transparencia y opacidad

En tanto que subsisten los centros de dominación, estamos de acuerdo en que ya no son lugares superiores y exclusivos del saber, ni metrópolis del conocimiento. Frente a la generalidad abstracta de este conocimiento, que vinculamos al espíritu de conquista y de descubrimiento, se superpone, en adelante, la densa materialidad de la presencia de los pueblos. Con ella el conocimiento cambia, o al menos la epistemología que hacemos de este. Su transparencia, es decir, su legitimidad de hecho, no se funda más sobre un derecho.

La transparencia deja de aparecer como el fondo del espejo donde la humanidad occidental refleja el mundo según su imagen; en el fondo del espejo hay ahora opacidad, todo el limo depositado por los pueblos, limo fértil, pero también, a decir verdad, incierto, inexplorado, aún hoy, y casi siempre negado, ofuscado, cuya presencia insistente no podemos dejar de vivir.

La historia reciente de la lengua francesa corresponde (y responde) a este movimiento. Aun a riesgo de anclarse en los parajes de la concreta dominación, y sin rodeos –según el modelo angloamericano–, esta lengua parecía destinada, desde hace algún tiempo y para algunos, a una suerte de dominación semiideal, a través de la cual habría mantenido la transparencia y contenido la opacidad creciente del mundo en los límites de un clasicismo bien comprendido, perpetuando un humanismo tibio, incoloro y reconfortante. Es preciso defender toda lengua, y por consiguiente, también la francesa (que

es mi lengua de creación y que yo no querría ver así estereotipada), de las ineptas vocaciones de la retaguardia. Sea vehicular o no, una lengua que no se aventure en la agitación del contacto entre culturas, que no se comprometa con la ardiente reflexividad de una relación en paridad con las otras lenguas, me parece, a largo plazo podría ser condenada a un empobrecimiento real. Es cierto que para todos sigue vigente la amenaza de igualación de lo angloamericano que, a su vez, corre el riesgo de transformarse en un esperanto de lo técnico-comercial, en un contingente sumario de la expresión (que no sería ni la lengua de Hopkins, ni la de Faulkner, ni tampoco la de los pubs de Londres o la de los almacenes del Bronx). También es cierto que la situación puntual es la desaparición lenta de las lenguas que no son sostenidas por el poder económico o por las políticas competitivas que le dan sentido. De manera que, desde la más prestigiosa hasta la más humilde, las lenguas del mundo son solidarias a una misma exigencia aún no consentida por la opinión general: la de cambiar la mentalidad, la de romper con este movimiento irremediable de aniquilamiento de los idiomas, concediendo a toda lengua, potente o no, vehicular o no, el espacio y los medios para mantenerse en un concierto total. La sinfonía de las lenguas sería más vivible que la reducción a un monolingüismo universal, neutro y estandarizado. Estemos seguros de ello, la *lingua franca* (lengua francesa humanista, sabir angloamericano o código esperanto) siempre es apoética.

En el contexto indeterminado de lo que llamamos la francofonía, la idea aparentemente consistió en considerar la lengua francesa como portadora *a priori* de valores, mediante los cuales esta podría haber ayudado a corregir las tendencias anárquicas de las diversas culturas que, de modo íntegro o parcial, dan cuenta de su expresión. La francofonía no sería entonces tanto aquello que confiesa ser, un conjunto solidario de convergencias culturales, sino una suerte de profilaxis general contra las deculturaciones y las difracciones que se estiman

desafortunadas. Al menos de este modo podríamos analizar el discurso de muchos de sus primeros promotores.

Se ha dicho, por ejemplo, que la lengua francesa desde siempre fue inseparable de una búsqueda de la dignidad del hombre, concibiendo a este como una entidad irreductible; por esta vía se podría deducir que esta lengua permite atenuar las exasperaciones limitativas observables en las búsquedas de identidad del mundo contemporáneo. Habría extremos estériles en la búsqueda colectiva de la identidad –aquello que se ha denominado la búsqueda de una etnicidad–, donde el hombre, en tanto individuo, correría el riesgo de ser aniquilado. La práctica de la lengua francesa, visto que esta lengua sería garante de la dignidad de la persona, limitaría tales excesos de lo colectivo. Dicho de otro modo, esta lengua tendría una función de humanización que parece inseparable de su propia naturaleza, y que la preserva contra las precipitaciones de una colectivización abusiva de la identidad. En el actual debate de ideas, la lengua francesa, lengua de los Derechos del Hombre, ayudaría a preservarse del exceso que acarrean los presupuestos de toda proclamación de los Derechos de los Pueblos. Esta sería la trascendencia de la francofonía: una suerte de corrector en materia de humanismo.

Otra característica de la lengua residiría en cierta vocación literaria a la claridad, de donde proviene su reputación de agradable racionalidad, es decir, de hecho, la garantía de un placer legítimo en la manipulación de un conjunto de concesiones consecutivas, no contradictorias.

La naturaleza "esencial" de la lengua literaria preexistiría a los accidentes, felices o desafortunados, de los usos culturales reales y diversificados. (Acercamientos tácticos renovados de esta vocación: decimos que la defensa de las lenguas está inscripta en esta naturaleza de la lengua francesa, que es la francofonía plural, o, en lo concerniente a las Antillas y al océano Indico, la creolofonía en la francofonía.) Considerada de este modo, la lengua no solamente

representaría lo que es diversamente común a la práctica lingüística de los pueblos que entran en la francofonía, sino también, en literatura, y tal vez absolutamente, lo que les es dado de antemano. Podríamos concluir rápidamente que hay una "buena" manera de practicar la lengua. Y naturalmente desembocaríamos en escalas de valor de uso en el campo francófono.[1] La lengua sería el baremo significativo de esta jerarquización.[2]

Ni la función de humanización, la famosa universalidad portadora de humanismo, ni la armoniosa predestinación a la claridad, a la regocijante racionalidad, resisten a este examen. No hay vocación de las lenguas. Sin embargo, tenemos que combatir a tales ineptitudes sabiamente distribuidas tanto como dure este discurso desculturizante. El observador atento identifica en el hablante la voluntad inquieta de aferrarse a la falsa transparencia direccionada del mundo, sin entrar en la penetrable opacidad de un mundo en el que simplemente estamos, o donde aceptamos estar, con otros y entre ellos. La pretensión a la concisión consecutiva y no contradictoria es, en la historia de la lengua, el velo que disimula este rechazo y lo justifica. En efecto, hay aquí una vocación de retaguardia.

Así como hay una "buena manera" de practicar la lengua, también habría una manera "correcta" de enseñarla. Esto no repercutirá solamente en la concepción que nos hacemos de la lengua, sino en la idea que nos forjaremos de su relación con otras lenguas. Y por consiguiente, sobre el aparato teórico puesto en marcha por las disciplinas que se aplican al uso de las lenguas, sea para analizarlas, sea para traducirlas entre sí, sea para permitir su aprendizaje.

[1] Es posible distinguir ya una francofonía del norte: Francia, Suiza romanda, Valonia, Quebec; y una francofonía del sur: el resto.

[2] Los especialistas de las literaturas francófonas no siempre se resisten a "comparar" a los escritores de estos países. Esta cosificación anula con un solo gesto la unidad orgánica de nuestras literaturas, en provecho de la apreciación del crítico, que no osaría aplicar tales métodos al corpus literario francés.

Si nos referimos también al texto literario, que después de todo es el que mejor dibuja la imagen, o la función de una lengua, y si analizamos cómo está implicado en el aprendizaje o en la traducción (estos dos mecanismos fundamentales de la práctica relacional), volveríamos, sin más, al abordaje crítico de las nociones de transparencia y de opacidad.

El texto literario tiene la función de ser, contradictoriamente, productor de opacidad.

Porque el escritor, al adentrarse en el amontonamiento de sus escrituras renuncia a un absoluto, y hace de su intención poética pura evidencia y sublimidad. La escritura es relativa en relación con este absoluto, es decir que efectivamente lo opaca y lo realiza en la lengua. El texto va desde la transparencia soñada hasta la opacidad producida en las palabras.

El texto escrito se opone a todo lo que llevaría a un lector a formular de otro modo la intención del autor, del que al mismo tiempo no puede más que imaginar sus límites. El lector va, o mejor, trata de volver, desde la opacidad producida a la transparencia que allí pudo leer.

La práctica de un texto literario figura así una oposición entre dos opacidades, aquella irreductible a este texto, aun cuando se trate del soneto más ligero, y aquella del autor o de algún lector, siempre en movimiento. Sucede que este último toma literalmente conciencia de esta oposición, y en tal caso dice que el texto es "difícil".

El aprendizaje y la traducción tienen en común su intento de darle "transparencia" al texto. Es decir, que se esfuerza en tirar un puente entre dos series de opacidades: la de un texto opuesto al lector novato para quien todo texto es considerado difícil (el caso del aprendizaje) y la de un texto aventurado a la posibilidad de otro texto (el caso de la traducción).

Las obras literarias que se eligen para el aprendizaje de una lengua son preferentemente aquellas que responden mejor a un supuesto patrón de la lengua; no son las más "fáciles", pero son aquellas conocidas por comportar la mínima amenaza de opacidad. Este habría sido el caso de los textos de Albert Camus seleccionados en los años 1960 para los estudiantes extranjeros en Francia. Este caso es revelador de un contrasentido fundamental, ya que el texto de Camus no era más que en apariencia claro y límpido. El aprendizaje que depositaba en este axioma de claridad hacía un salto respecto del drama situacional que los acontecimientos de Argelia urdieron en Camus resonando en la estructura apretada, febril, deducida del estilo que habría adoptado para confiarse retirándose.

Tratándose del uso de una lengua, será preciso entonces analizar, para retomar una expresión de Patrick Charaudeau, la "competencia situacional" de esta lengua. Con él hemos aprendido que uno de los estadios previos del aprendizaje consiste en poner al aprendiz en estado de competencia situacional en relación al tópico del texto que aborda. Retomando la expresión y extendiéndola desde el aprendizaje al uso, digo que hay una sobrecompetencia situacional de la que es preciso que tanto el aprendiz, el usuario o el autor, tomen conciencia, y que no concierne únicamente a un texto dado sino a la lengua misma: su situación en la Relación, sus avatares, su devenir posible.[3]

[3] Podemos reencontrar la proposición de Charaudeau acerca de la competencia situacional del aprendiz, bajo una forma diferente en el estudio de Robert B. Kaplan, "Cultural Thought Patterns in inter-Cultural Education" (*Language Learning*, vol. XVI, núms. 1 y 2, pp. 1-20). Kaplan examina las condiciones de la enseñanza del inglés como segunda lengua en los Estados Unidos. Su conclusión general es que el estudiante extranjero, aun habiendo asimilado y dominado las reglas perfectamente, no es capaz de disertar en la lengua, y su competencia situacional –Kaplan no emplea los términos, pero la idea es la misma– debe ser desarrollada por el maestro.

Habrá entonces que revalorar las lenguas vehiculares, es decir, de hecho, las lenguas de Occidente, que se han dispersado casi por todos lados en el mundo. Su uso multiplicado ha sido tomado en cuenta por comunidades demasiado "densas" como para ser consideradas como periferias lingüísticas en relación a los lugares de origen de estas lenguas. Este sería el caso de los Estados Unidos (Australia o Canadá) en relación con Gran Bretaña, de Brasil respecto de Portugal, y de la Argentina y México respecto de España. Entre estas lenguas vehiculares, únicamente la lengua francesa parece haberse desperdigado por todos lados sin concentrarse verdaderamente en ninguna parte. Tanto Valonia como Quebec son regiones amenazadas, el Magreb se arabiza, los estados africanos y los países antillanos francófonos no tienen un peso importante, al menos no en el plano político y económico. Asimismo, esta dispersión, al mismo tiempo ha reforzado la ilusión de que el lugar de origen de la lengua seguía siendo (aún hoy) la matriz privilegiada, favoreciendo la creencia de que existe una suerte de valor universal propio a esta lengua, sin relación con sus zonas reales de difusión. Así, la competencia situacional de la lengua ha sido sobrevalorada y, al mismo tiempo, "mantenida" en su lugar de origen. Lo universal generalizante siempre es etnocéntrico. Tiene un movimiento (centrípeto), contrario a la expansión elemental y salvaje de lo angloamericano, que no se complica con valores y que poco se preocupa del devenir de la lengua inglesa, mientras que el sabir obtenido en y por esta expansión siga manteniendo una dominación real. El imperialismo (tanto el pensamiento como la realidad del imperio) no concibe ningún universal: se sirve de él todo el tiempo.

Puede señalarse otra diferencia en la relación, manifiesta o latente, entre estas lenguas vehiculares y las lenguas vernáculas, *compuestas* o subversivas, con las que han tenido contacto. Tal como hemos visto, es preciso saber ¿por qué, en el transcurso de la expansión europea en las islas, la lengua francesa ha sido la única en dar lugar a lenguas de compromiso, los creoles francófonos, que le escapan a esta y al mis-

mo tiempo le son peligrosamente tangenciales? Las otras lenguas en extensión en estas regiones no autorizaron más que *pidgins*, prácticas de subversión inscriptas en la lengua misma, o particularidades que no hacen más que subrayar trazos culturales regionales, sin cuestionar, aparentemente, la unidad orgánica de cada una de estas lenguas vehiculares.[4] De ahí la consecuencia, por ejemplo, de que el español se haya vuelto realmente, y sin ningún problema o conflicto notorio, la lengua nacional de los cubanos o de los colombianos. No sucedió lo mismo en el caso de la lengua francesa, que cambió en proporciones mucho más importantes cuando se hizo quebequense, y que tampoco pudo figurar, sin problemas, una lengua nacional para los estados de la antigua África francófona, ni ser "naturalmente" (por causa de diglosia) la lengua de inspiración de los antillanos o de los reunioneses.[5]

Estas diferencias de situación no impiden constatar que, según grados diversos de complejidad, hay muchas lenguas inglesas, españolas o francesas (sin contar el sabir angloamericano, fácilmente practicable para todos). Sea cual sea la intensidad de esta complejidad, lo que en adelante se encuentra caduco es el principio mismo (o la realidad) de la unicidad intangible de la lengua. La multiplicidad ha invadido las lenguas vehiculares, es parte de su interioridad, aun cuando estas parecen resistir –como el español– a todo movimiento centrífugo. ¿Qué es esta multiplicidad? Es la renuncia implícita al orgulloso *a-parte* del monolingüismo, es la tentación de una participación en la trama mundial.

[4] Llamo aquí *creol* –probablemente de modo contrario a las reglas– a una lengua cuyo léxico y sintaxis pertenecen a dos masas lingüísticas heterogéneas: el creol es un compromiso. Llamo *pidgin* a una reforma lexical y sintáctica en la masa de una misma lengua, con una voluntad agresiva de deformación, lo que distingue el *pidgin* de un dialecto. Las dos prácticas hablan de una actividad de creolización.

[5] Llamo diglosia –noción aparecida en lingüística pero declarada no operativa por los lingüistas– a la dominación de una lengua sobre otra, o varias otras, en una misma región.

A partir de aquí pueden deducirse tres consecuencias. La primera, que el endurecimiento de las antiguas lenguas orales, vernáculas o *compuestas*, su fijación y su transcripción, sufrirán por la fuerza las vicisitudes de esta complejidad interna introducida en el régimen de las lenguas. Sería entonces poco provechoso, e incluso peligroso, defender estas lenguas desde un punto de vista monolingüístico: implicaría encerrarlas en una ideología y en una práctica ya superadas. Por consiguiente, toda técnica de aprendizaje o de traducción debe hoy dar cuenta de esta multiplicidad interna de las lenguas, que va más allá de los antiguos clivajes *patoisianos* propios de cada una de ellas. En fin, y esta es una constatación de carácter operativo, la parte de opacidad conferida a cada lengua, vehicular o vernácula, dominante o dominada, aumenta desmesuradamente a través de esta multiplicidad nueva. La competencia situacional de cada una de las lenguas de nuestro universo está sobredeterminada por la complejidad de estas relaciones. La multiplicidad interna de las lenguas confirma aquí la realidad del multilingüismo y le corresponde de manera orgánica. Nuestras poéticas se hallan así salpicadas.

En la aplicación de las técnicas de aprendizaje o de traducción, resulta entonces anacrónico pretender enseñar *la* lengua francesa o traducir dentro de *la* lengua francesa. Es un anacronismo epistemológico, que habilita a seguir considerando "clásico", y por lo tanto imprescriptible, lo que aparentemente no "comprende" la opacidad o intenta oponérsele. Aunque desagrade al purista cobarde (que no tiene ni los argumentos ni la fuerza de convicción de Etiemble, torcedor de sabires), hoy hay muchas lenguas francesas que permiten que la lengua conciba la cuestión de la unicidad sobre una nueva modalidad, que ya no podría seguir siendo monolingüe. Si la lengua está dada de antemano, si se pretende determinada, se pierde esta aventura y no *prende* en el mundo.

Lo mismo sucede con las lenguas que actualmente se debaten en el reducto folclórico e intentan, por la fijación y los mundos inéditos

de su transcripción, unirse al concierto barroco, a la trama violenta y sabiamente extendida de nuestra intertextualidad. Pero la intertextualidad fecunda y excedente requiere (ya que no es ni fusión ni confusión) que las lenguas que se encuentran implicadas gestionen primeramente sus especificidades. Por eso, es cada vez más urgente desenredar cuidadosamente los momentos de diglosia de las lenguas, ya que si se apuran para incorporarse al concierto, corren el riesgo de tomar por participación autónoma lo que no sería más que un resto disfrazado de sus antiguas alienaciones. Es preciso, entonces, preservar las opacidades, crear un apetito para las oscuridades propicias de las transferencias, desmentir sin tregua las falsas comodidades de los sabires vehiculares. No hay trama transparente; no alcanza con afirmar el derecho a la diferencia lingüística o, contrariamente, a la interlexicalidad, para asegurarnos que estas se cumplan.

El practicante de lenguas contaría con algo de ventaja para invertir el orden de las preguntas e inaugurar un abordaje esclarecedor de las relaciones entre lengua-cultura-situación en el mundo. Es decir, meditar una poética. De otro modo corre el riesgo de reencontrarse dando vueltas en círculo en un código que lo obligaría a legitimar las frágiles primicias, a fundar una cientificidad ilusoria, allí donde las lenguas, en el concierto, ya se habrían escapado hacia otras polémicas, fructíferas e imprevisibles.

La playa negra

La playa del Diamante, en el sur de Martinica, vive de una manera subterránea y cíclica. En los meses de hibernación se reduce a un corredor de arenas negras, que podríamos decir venidas de las costas altas, allí donde el volcán Pelée balbucea sus frondosidades de lavas quebradas, como si el mar mantuviera una negociación subterránea con su fuego escondido. Imagino estas mantas oscuras envueltas por el fondo marino escoltando hasta el espacio aéreo de aquí lo que la intensidad del norte habría madurado de noche y mediante cenizas imperturbables.

Pues la playa está arrasada por un viento que no se siente en el cuerpo, es un viento secreto. Las olas trepan alto cerca de la costa, se forman a menos de diez metros, verde palo de Campeche, y sobre esa distancia, tan pequeña, desencadenan incalculables galaxias. Las ramas de los manzanillos y de las vides de mar arman una madeja que recuerda, bajo el sol más tranquilo, el trabajo del mar nocturno. Algas castañas cubren la línea entre la arena y la tierra, compactadas allí por la acometida invisible. Cocoteros con sus raíces al descubierto han caído atravesándose como cuerpos desamparados. Sobre su huella, hasta el monte de piedras que a lo lejos baliza el cerro Larcher, se siente la fuerza de un ciclón del que podemos anticipar la llegada.

Como sabemos, en los meses de cuaresma esta grandeza caótica se alzará en la evanescencia que moldea la reinstalación de la arena blan-

ca y la extensión del mar. Así, este borde del mar figura la alternancia (sin embargo no descifrable) entre el orden y el caos. Las autoridades del lugar gestionan como pueden el paso continuo de la desmesura que amenaza el sobrevuelo de la fragilidad.

El movimiento de la playa, esta retórica acompasada de una orilla, no parece gratuito. Trama una circularidad que me atrae.

Aquí es donde por primera vez vi pasar a un fantástico joven hombre, cuyo deambular infatigable trazaba una frontera, invisible como el flujo nocturno, entre el agua y la tierra. No sé con qué nombre llamarlo, ya que no responde más a ninguno. Una mañana, se puso en movimiento y comenzó a caminar dando zancos en esta orilla. Se negó a hablar y a reconocer ninguna lengua. Su madre estaba desesperada, sus amigos en vano trataron de romper la barrera de semejante mutismo. Él no se enojaba, no sonreía; apenas esbozaba algún gesto si algún auto lo rozaba o amenazaba con atropellarlo. Caminaba, ajustando a sus caderas el cinturón de unas calzas que iba enrollando a medida que su cuerpo adelgazaba. Renuncio a describirlo, encuentro inconveniente poner en escena una deriva semejante, tan implacable. Lo que quisiera remarcar es la naturaleza de este mutismo. Ya que todas las lenguas del mundo vinieron a morir aquí, en el rechazo tranquilo y atormentado de todo lo que ocurre alrededor, en el territorio: es decir, esta otra deriva constante, aunque de inquieta satisfacción; el ruido demasiado ostensible de una efervescencia que no estaría segura de sí misma, la búsqueda de una felicidad limitada a prerrogativas frágiles, el estancamiento imperceptible en las disputas remanidas que tantas veces creemos combates decisivos. Él rechazó todo eso y nos expulsó a los bordes de su silencio.

Intenté comunicarme con esta ausencia. No obstante, respetando el infatigable mutismo, he querido (ya que no podría haber sido "comprendido" o aceptado) inaugurar un sistema de relación con el caminante que no estuviese basado en palabras. Como él pasaba y volvía a pasar, siguiendo una regularidad de metrónomo, delante del pequeño jardín que abre nuestra casa sobre la playa, un día le hice una llamada muda, un gesto del que a ciencia cierta no sabría calcular el movimiento: ¿sin afectación ni condescendencia, pero sin crítica ni altura? En esta ocasión, no tuve respuesta, pero en la segunda o tercera vuelta de su ronda, como yo insistía sin insistir, me devolvió un signo imperceptible, al menos a mis ojos, ya que tal vez este gesto era el máximo que él podía expresar: "Comprendo lo que usted está tratando de generar. Usted intenta saber cuál es la razón por la que camino así, en la no presencia. Acepto que usted lo intente. Pero mire a su alrededor, y vea si vale la pena que se explique. A usted ¿vale que se lo explique? Entonces, mejor quedémonos aquí. Ya hemos llegado tan lejos como es posible." Me sentí lleno de vanidad de haber podido obtener esta respuesta.

Se trataba de una señal imperceptible, verdaderamente, una suerte de balanceo de la mano, alzada apenas, que se fue volviendo (yo también la habría adoptado) nuestro signo de convivencia. Me pareció que fuimos perfeccionando esta mímica, labrándola al filo de todos los significados adventicios posibles. Así compartimos, hasta mi partida, pizcas de este lenguaje de gestos del que Jean-Jacques Rousseau, decía, hubo precedido toda lengua hablada.

Pensaba en aquellos que, en este punto del mundo, luchan contra el silencio y el borramiento. A lo que, en la obstinación de su empresa, consienten en reducir al sectarismo, al discurso estereotipado, al ardor de escoltar verdades definitivas, al apetito de poder. A todo lo que Alain Gontrand llama nuestras "mascaradas de humor". Pensaba en aquellos que, en el resto del mundo (lo que queda es asimismo lo que se mueve), no han tenido la chance de refugiarse, como este caminante, en la ausencia, y han sido eliminados por la miseria bruta, los abusos, las hambrunas, las masacres. Es paradójico el hecho de que por todas partes tantas violencias asientan a la misma elementalidad de lenguaje, cuando no a la extinción de la palabra. ¿No tiene el Caos un lenguaje válido? ¿O no puede producir más que un solo tipo de lenguaje, reductivo y anulador? ¿Podría debilitarse su eco, mediante un sabir de los sabires, y llegar al nivel del alarido?

Mientras tanto la playa había confirmado su naturaleza volcánica. El agua implora ahora contra el dique de rocas allí apiladas, un recuerdo de los estragos de un antiguo ciclón, Beulah o David. Bajo la espuma, la arena negra se tornasola como una piel que se va descamando. La línea de la costa está arrinconada por los cocoteros plantados en el mar que aclaman desde sus tan convenientes follajes la energía de las profundidades. Nosotros podemos ir midiendo este estrechamiento que se va acentuando a medida que avanza la hibernación. Luego, bruscamente, al menos para nosotros que estamos atentos a estos cambios, el agua baja, componiendo día tras día una franja cada vez más ancha y grisácea. No vayan a evocar una marea. ¡Aunque descienda! La playa, estirándose, se anticipa a la futura cuaresma.

Me parecía que el caminante taciturno aceleraba la cadencia de sus pasajes. Y que, en el territorio circundante también ganaba el aturdimiento. Sea por compilación, trepidación o precipitación de todo (el ruido, la palabra, las cosas a consumir, el zouk, los autos), queríamos imitar, como sea, el movimiento que adivinábamos en el afuera. Uno olvida, como puede, a cualquier velocidad.

Me esforzaba entonces en parangonar, en esta circularidad que acecho, el oleaje de la playa con el vacío arremolinado circundante, con la ronda de este, limitado por su sola fuerza motriz. También intenté vincularlos a esta cadencia del mundo a la que consentimos sin que podamos mesurar ni controlar su carrera. Pensaba que en todas partes, y bajo cuántos diferentes modos, se juega la misma necesidad, la de adecuarse a la pulsión caótica de la totalidad, a pesar de sufrir las exaltaciones o los adormecimientos de nuestras existencias particulares. Pensaba en estos modos, que son los de tantos lugares comunes: el terror, la decrepitud, la tortura de la extinción, las resistencias indestructibles, la ingenua creencia, las hambrunas sin respuesta, el horror, los aprendizajes obstinados, los encierros, los combates sin esperanza, el repliegue y el aislamiento, los poderes orgullosos, la riqueza ciega, el inmovilismo, el entumecimiento, las ideologías disfrazadas, las ideologías alardeadas, el crimen, el desmadre, los racismos,

las villas, las técnicas sofisticadas, los juegos rudimentarios, los juegos refinados, los abandonos y las traiciones, las vidas sin retorno, las escuelas que funcionan, las escuelas en ruinas, las conspiraciones de poder, los premios de excelencia, los niños que fusilamos, las máquinas informáticas, las clases sin papel ni lápiz, el hambre exacerbado, las persecuciones, las alegrías, los guetos, las asimilaciones, las inmigraciones, las enfermedades de la Tierra, las religiones, las enfermedades del espíritu, las músicas de la pasión, los furores de lo que tan ingenuamente se llama libido, los placeres pulsionales y deportivos y tantas otras infinitas variantes de la vida y de la muerte. En efecto, en cantidades innumerables y definidas, estos lugares comunes producían este Alarido y, sin embargo, allí podríamos detectar el acento de cada lengua del mundo. El caos no tiene lenguaje, pero mediante miríadas cuantificables lo suscita. Nosotros descifamos el ciclo de sus confluencias, la medida de sus velocidades, las similitudes de sus distracciones.

Ahora, la playa está atormentada en su mudez. El color de la arena es desorden, no es gris ni luminoso pero se adapta a la calidad del aire y del viento. El mar hace más espuma que de costumbre: podemos sentir que pronto calmarán los embates de sus cayos. Superficies temblorosas la nimban. Como si esta realidad (la arena, los árboles de mar, los conductos de agua volcánica) organizase su economía según un plan cíclico, arrojado al desorden. Me vinieron a la mente esos presuntuosos proyectos para salvar al país, que deciden por todos bajo un pensamiento de la sujeción y se ponen en marcha cada dos años, y perecen, sin falta, por apetito de provecho personal. Me preguntaba si, en países pequeños como el nuestro ("creo en el porvenir de los pequeños países") las perspectivas económicas (su inspiración) no habrían sido concebidas a imagen de la playa del Diamante: cíclicas, cambiantes, mudables, recorriendo una economía del desorden cuyo detalle se calcularía minuciosamente pero cuyas consideraciones de conjunto cambiarían a gran velocidad, según los cambios de cada coyuntura.

Si, en efecto, se enumera, sin seguir por tanto ningún método en su presentación, algunos de los dominios donde en un país como este se realizan los planes de desarrollo económico: la infraestructura y su mantenimiento, las condiciones de inversión, el presupuesto del Estado (¿qué Estado?), la formación profesional, la búsqueda de oportunidades, las fuentes de energía (¿qué fuentes?), la desocupación, la voluntad de crear, la cobertura social, el fisco, los acuerdos sindicales, el mercado interno, la importación-exportación, la acumulación de capital, el reparto del producto nacional (¿de qué nación?), ninguno de estos campos dejaría de estar en crisis aquí, ya sea por inexistente o imposible; ninguno que quiera inspirar un poder político independiente; pero también, ninguno que deje dar cuenta del desorden estructural heredado de la colonización, y que ningún reajuste de paridad (entre la antigua colonia y la antigua metrópolis) ni ninguna planificación de orden ideológico podrían corregir.

Aquí es que hay que volver: a las fuentes de nuestras culturas, a la movilidad de su contenido relacional, para apreciar mejor el desorden y sobre él, modular toda acción. Adaptar la acción a los posibles de lo que sigue siendo cada vez una economía de subsistencia –tal como existe al margen de las plantaciones–, una economía de mercado –como el mundo actual nos lo impone–, una economía regional –para alcanzar la realidad del entorno del Caribe–, una economía planificada –cuyas modalidades nos sugiere la ciencia.

Es preciso sustraer la perspectiva única de una economía mecánicamente centrada en una maximización de las subvenciones que busca obtener su satisfacción a través de un Otro. Año tras año, la obsesión por las subvenciones inmoviliza el pensamiento, paraliza la iniciativa, distribuye bendiciones a los más petulantes, incluso en desmedro de los más eficaces.

Una economía del desorden –me acordé de Marc Guillaume, que había hecho de ella otro tipo de teoría (*Éloge du désordre*, Gallimard, 1978)–, probablemente afín a las afirmaciones de Samir Amin sobre las economías autocentradas. ¡Locura!, pensé enseguida. Locura, me

gritaron. Pero es una locura que conlleva una dosis inevitable de posibilidades de reflexión para quien es técnico en esta materia.

Aquí, la principal cualidad es la aceleración. No esta precipitación olvidadiza que reina alrededor, sino la acuidad extrema del pensamiento, pronta a variar sobre su errancia. Ser capaz, en todo momento, de cambiar la velocidad y la dirección, sin cambiar de naturaleza, ni de intención ni de voluntad: tal vez este sea el principio óptimo para un sistema de economía semejante. Los cambios de rumbo dependerían de un análisis severo de lo real. Para nosotros, la permanencia de la intención y de la voluntad se forjaría en el conocimiento de nuestras culturas.

Esta aceleración, esta velocidad, recorren la Tierra. "Y sin embargo, ¡se mueve!". La afirmación de Galileo no solo habría decidido un nuevo orden en el conocimiento de los astros; habría profetizado la circularidad de las lenguas, la velocidad convergente de las culturas, la autonomía (en relación a todo dogma) de la energía que resulta de ella.

Pero como seguí así errando, el silencio poco a poco fue escalando desde el bullicio del mar, tan vertiginoso como la velocidad y el desorden.

El caminante sin voz siguió cargando su arena negra, de un volcán lejano, solo por él conocido, hasta las playas que simula compartir con nosotros. ¿Cómo hace para caminar tan rápido si está cada vez más flaco? Uno de nosotros susurra: "Va cada vez más rápido, porque si se detiene, si mengua su marcha, se cae."

Nosotros no aceleramos, nos precipitamos, todos, por miedo a caer.

IV
Teorías

La teoría es ausencia, oscura y propicia

Relación:

Las repercusiones de las culturas, en simbiosis o en conflicto –diríamos: en polka o laghia–, en la dominación o en la liberación, abren frente a nosotros algo desconocido, sin cesar, cercano y diferido, cuyas líneas de fuerza a veces se dejan adivinar, para sustraerse enseguida. Dejándonos imaginar su juego, que al mismo tiempo nosotros trazamos –para soñar o actuar.

La deconstrucción de todo vínculo ideal que se pretenda definir en este juego y desde el que, de golpe, resurgirán los demonios de lo totalitario.

La posición de cada una de las partes en este todo: es decir, la validez reconocida de cada Plantación particular; pero también, la urgencia de concebir el orden escondido del todo –para allí errar sin perderse.

El cuestionamiento de toda generalización de lo absoluto, incluso y sobre todo, del emanado por este imaginario de la Relación: es decir, para cada uno la posibilidad de hallarse, en todo momento, solidario y solitario.

Lo relativo y el caos

Damos vueltas alrededor del pensamiento del caos, presintiendo que este circula en sentido contrario a la acepción ordinaria de lo "caótico" y que abre sobre ella una información inédita: la Relación, o totalidad en movimiento, cuyo orden fluctúa sin cesar y cuyo desorden nunca es imaginable.

Hay una correspondencia significativa entre las filosofías generadas por las ciencias en Occidente y las concepciones que generalmente se hacen, o que nos imponemos, acerca de las culturas y sus relaciones. En la era del positivismo triunfante, la concepción de la cultura (y no todavía de las culturas) es monolítica: hay cultura dondequiera que el refinamiento civilizatorio haya llevado el humanismo.[1] Concebida de esta manera, la cultura se presenta como lo puramente abstracto, como la esencia de este movimiento hacia un ideal. Aquellos que acceden a ella son los conductores y garantes del movimiento. Son quienes enseñan al resto del mundo. El relativismo de Montaigne quedará olvidado, cajoneado, sofocado por más de tres siglos. Hará falta que la idea de lo relativo se ilustre en la

[1] El positivismo y el humanismo tienen en común el hecho de terminar imponiendo como realidad un "objeto ideal" que han definido primeramente como valor.

teoría científica de la relatividad para que prevalezca el sentimiento del relativismo de las culturas.[2]

Lo que aprehendemos comúnmente del pensamiento de Einstein es la relación simple de la Relatividad con el principio de lo relativo. El resto se encuentra emboscado en el bastión de los teoremas. Por sustitución o por compensación, el público mitificó al sabio a expen-

[2] Fue en la Unesco donde pude verificar el desprecio constante de estos dos sentidos de la palabra "cultura" (entre tantos otros). Algunos funcionarios occidentales de esta organización, hace tiempo en el cargo, se vieron ofuscados por la llegada de ciudadanos de países del sur, considerando este hecho como una traición del ideal de "cultura" que según ellos se encontraba en la base de su fundación. Ciertamente, ellos asimilaban las culturas de estos países, tan manifiestamente alejados de lo que pensaban como realización humanista, a los diversos regímenes de gobierno que allí tenían autoridad. Era entonces la barbarie penetrando en la institución, e incluso, se podía escuchar la queja de diversas personas honorables: "Pronto, estaremos trabajando bajo los cocoteros". Este desprecio tenía un doble alcance: se confundía a la "cultura" con el refinamiento humanista, y a las culturas de los pueblos con los gobiernos que las regían. Por supuesto –y sin contar que las dictaduras subdesarrolladas no tienen nada que envidiar en su territorio incluso a regímenes políticos en apariencia mucho más civilizados–, el desprecio no era inocente.

Ya que si aceptábamos considerar que una cultura es una totalidad, un eco-mundo participante, el gesto también implicaba renunciar al privilegio exclusivo de "la cultura" y de su gestión. Y si avalábamos la idea de que la cultura y el gobierno podrían equivalerse, íbamos a crear los motivos, o las razones para que, en nombre de un buen "gobierno de las cosas de este mundo", el privilegio de "la cultura" se siga manteniendo allí donde ya se encuentra.

Tales disposiciones contaban con el beneplácito de la mayoría de los representantes de las naciones ricas, que no admitían para las naciones pobres un tipo de subsidio cultural por fuera de esta modalidad, estimada la única eficaz, establecida preferentemente mediante acuerdos bilaterales, marco que siempre permitió sostener negociaciones fructuosas.

También, todo análisis global de la situación –lo que la Unesco durante un tiempo resumió bajo el ingrato título de "problemática mundial"–, se hallaba inmediatamente puesto en ridículo por sus mismos representantes, declarándolo inútil o peligroso. Tiempo perdido, dinero derrochado. Hubiese sido una gran obra y un gran gesto de parte de una Institución de esta clase preparar el diseño de esta Relación global.

Desgraciadamente, las convenciones lingüísticas que aquí castigan (particularmente, las minuciosas precauciones que es preciso tomar para no chocar con ninguna de las

sas del acceso directo a lo que dice. Esta mitificación es el signo de la presencia y de la fuerza de lo relativo en nosotros. Al punto tal que la fórmula $E = mc^2$ se volvió un lugar común (o lugar-común) que se utiliza a sabiendas, es decir, debido a su carga simbólica, sin apreciar verdaderamente su contenido.

¿Qué es lo que retenemos de esta teoría, y en qué concierne a nuestra materia, cuando no nos hallamos limitados por nuestras debilidades de no especialistas? Retenemos que no hay pensamiento de lo absoluto, pero también, que la Relación de incertidumbre supuesta por Heisenberg probablemente no funde un probabilismo irreversible. (¿Las partículas "primeras" están sometidas al azar?). Para Einstein, la Relatividad no se da como puro relativo. El universo tiene un "sentido" que no es ni el del azar ni el de la necesidad: hay un dios geómetra (¿el de Newton?), en todo caso, una "razón potente y misteriosa" que nos propone un enigma a descifrar; al igual que en Descartes, asegura que

partes implicadas), así como las reticencias multiplicadas de toda clase, redujeron significativamente el intento, allí mismo donde otrora había sido necesario alertar todas las riquezas del imaginario y de la poética. ¡Lo poético, en una Organización internacional!

La obstinación, que podemos estimar heroica, de Amadou-Mahtar M'Bow, el director general en ese momento, se basaba en su convicción de que había interés por parte de todos, los países desarrollados y los países en vía de desarrollo (como se decía entonces), en intentar definir la solidaridad global de los problemas y por consiguiente la necesidad multilateral de las soluciones que hubiesen derivado de su análisis. Los privilegiados no admitían este interés. Prefirieron distribuir sus generosidades, conforme al alcance de la mano tendida.

Es un hecho de sociedad que tan reiteradamente los medios de la prensa occidental hayan malinterpretado los datos de la Unesco. Es cierto que el fondo de este debate no tenía por objetivo apasionar a la opinión pública y que resultaba más atractivo, y más impactante, fijarse en cambio en los rasgos de los personajes o en los episodios del conflicto puestos en escena. Los agentes-efecto aquí han cumplido su función y han escondido con pseudo-líneas de fuerza ("¡La crisis en la Unesco!") las verdaderas líneas de fuerza. Por ejemplo: "Preservar la libertad de prensa", en todas partes obliteró la cuestión de fondo que en cambio también se estaba planteando: "Reequilibrar en el espacio mundial los flujos de información y sus cambios culturales".

El desprecio no era inocente.

no hay un genio maligno. El enigma (este algo a adivinar por intuición, a verificar mediante experimentación) "garantiza" la dinámica interactiva del universo y del conocimiento que tenemos de él.

El pensamiento experimental está fundado en esta interacción y "garantiza" que el enigma ya no sea considerado imposible (visto que siempre se podrá tomar algo de él) ni absoluto (ya que siempre quedará algo por aprehender).

La totalidad en la cual se ejerce la Relatividad, y para la cual –por procedimiento del pensamiento– se aplica, no es así totalitaria: no se impone *a priori*, no se fija como absoluto. Y por consiguiente, esto ocurre también para el pensamiento: no hay dogmatismo forzoso, ni escepticismo probabilístico.

El consentimiento al relativismo cultural ("las culturas humanas valen, cada una en contexto, equivaliéndose en su conjunto"), ha acompañado la adhesión o al menos el acostumbramiento de las conciencias a la idea de Relatividad.

Este relativismo cultural no siempre ha estado a salvo de una colonización esencialista, que habría influido incluso en los conceptos que han contribuido a rebatir la dominación de las culturas conquistadoras. La idea de *un* África, concebida como indivisa, y la teoría de la negritud (en un medio francófono), proveen dos ilustraciones, a menudo y por este mismo motivo, controversiales.

Por otra parte, se ha considerado, también, este relativismo como indicador del "justo medio". Hay una diversidad de culturas que no impide que se formen jerarquías de civilizaciones. O al menos, que se produzca una escalada (regular o discontinua) hacia la transparencia de un mundo –o de un modelo– universal. Esto tiene efectos para el pensamiento, que no podría situarse ni en el etnocentrismo totalitario ni en una anarquía de *tabula rasa*. La valiosa idea de Montaigne se ajustaba al murmullo tendencioso de esta nueva versión de humanismo. Es un relativismo que no hace resurgir lo relativo.

Al igual que la relatividad suponía al fin una armonía del universo, el relativismo cultural (su reflejo poco audaz y balbuceante) compo-

nía, en su percepción del mundo, una transparencia global y al final de cuentas, reductiva. Esta "Sociedad-de-las-Naciones" de lo cultural no ha podido resistir el *maelström*.

Pero, frente al sentimiento dogmático de superioridad, a la maligna maniobra del falso relativismo, se siguió el desencantamiento distinguido, el agudo sentido de la inutilidad de todo. Si, en efecto, todo se equipararía en el *maelström*, si la culminación de la totalidad-Tierra desemboca en un caos, ¿para qué molestarse? La entrada en la totalidad, que debió ser exultante, exudaba un gusto de decadencia de imperio que probablemente se hubo acentuado después de la Segunda Guerra Mundial, por la presencia antagónica de los dos imperios romanos de nuestro tiempo, los Estados Unidos y la Unión Soviética, ambos movidos por la misma creencia ingenua, a menudo verificada en lo real, de su preeminencia sobre los otros pueblos. Se pensó que cada uno de ellos estaba suficientemente provisto de bienes como para no atormentarse demasiado, murmurando para sí: "Esta noche, Lucullus cena en lo de Lucullus."

Mientras tanto, los pueblos pobres, por su irrupción misma, habían permitido que estallen las ideas nuevas de la alteridad, la diferencia, el derecho de las minorías, el derecho de los pueblos. Sin embargo, estas ideas se hacían polvo en la superficie del magma. No pudimos intuir de qué modo concebir el desamparo global de las humanidades que se reencontraban y se enfrentaban en distintos espacios y tiempos del planeta.

Entonces, en las instituciones científicas, poco a poco fue tomando forma la idea de que el Caos podía estudiarse sin sucumbir al vértigo desencantado de sus incesantes transformaciones.

Arriesguemos dos direcciones en las cuales se han ejercido o exasperado los poderes de las ciencias.

En primer lugar, la aplicación inmediatamente tecnológica, que tiende a reactivar la "linealidad proyectiva" y que prepara, cuando no la llegada "al fondo" de la materia (puede que no llegue nunca), al me-

nos el descubrimiento o la conquista –son lo mismo–, de los espacios galácticos. El pensamiento tecnológico sin duda concibe que nunca agotará la información del universo, pero esto no lo amedrenta. Al contrario, se obstina contra el misterio de lo infinitamente pequeño (del "elemento primero"), temiendo encontrar en él un límite abisal.

La teoría del campo unificado construida por Einstein intentaba tender un puente entre estas dos dimensiones del universo para definir la unidad indiferenciada. Pero pareciera como si el pensamiento científico "dominante" hubiese renunciado momentáneamente a extender o a profundizar esta teoría y que, retornando a un empirismo cómodo, portador de un enorme poder tecnológico, haya decidido principalmente "explorar", y de preferencia a una escala infinitamente grande.

Por otra parte, esta propensión está cada vez más abocada a los intentos de imaginar o de probar una "creación del mundo" (el Big Bang), que habría "fundado" para siempre el proyecto científico. El viejo acecho de la filiación se confecciona así un nuevo ornamento. Lo lineal se empalma. La idea de Dios se halla aquí. La idea de legitimidad resurge. Ciencia de vencedores, que desprecian o temen el límite; ciencia de conquista.

La otra dirección, que por cierto no es una dirección, está alejada completamente del pensamiento de la conquista; es una meditación experimental (una continuación) de los procesos de relación obrando en lo real, entre los elementos (primeros o no) que van tramando sus combinaciones. Es una ciencia de indagación. Esta "orientación" conduce a seguir las dinámicas de lo relacional, de lo caótico –de lo que, siendo fluido y variable, también es incierto (es decir, inaprehensible), pero repentinamente fundamental y, si se quiere, lleno de invariantes.

Es cierto que estas dos tendencias se vinculan y se refuerzan mutuamente. Pero la primera perpetúa una proyección en flecha, allí donde en cambio la segunda recrea los procedimientos del nomadismo circular. También es cierto que los lugares de la desposesión,

los países en vía de absoluta pauperización, quedan afuera de este reparto. Pero si ellos no "cuentan" para la ciencia conquistadora (salvo como reserva de materias primas), su presencia es constitutiva de esta otra materia, que recorre la ciencia informada. El caos-mundo es uno de los modos del caos, el objeto de esta ciencia.

Esta no es una participación pasiva. La pasividad no tiene lugar en la Relación. Cada vez que un individuo o una comunidad se esfuerzan por definir su lugar, y aun si este lugar les fuera disputado, contribuyen a expulsar la mentalidad general, a desempolvar las cansadas reglas de los antiguos clasicismos, permitiendo nuevos "abordajes" del caos-mundo.

En la extensión, la ciencia del caos renuncia a la potente empresa de lo lineal, concibe lo indeterminado como un dato analizable, el accidente como algo calculable. El conocimiento científico, reencontrando los abismos del arte, o los juegos de las estéticas, desarrolla así una de las formas de lo poético, coincidiendo con la antigua ambición de la poesía de constituirse como conocimiento.

Vemos por qué las filosofías emanadas de los diversos "estados" de la ciencia han comandado las concepciones sucesivamente "establecidas" de las culturas y de sus imbricaciones. Esto se debe a que los pensamientos científicos suponen siempre la generalización (bajo el efecto insospechado de esta metafísica, de la cual se han emancipado) y desconfían de ella a cada momento (como nos lo inspira toda poética en el mundo). Estos pensamientos al fin han comprendido la generalización bajo el sesgo de la generalidad, abandonando lo lineal de la filiación a los excedentes de la extensión. Así se hace el movimiento de las culturas.

En la extensión, las formas del caos-mundo (la maceración inconmensurable de las culturas) son imprevisibles y adivinables. Todavía no hemos comenzado a calcular sus resultantes: las adopciones pasivas, las expulsiones sin retorno, las creencias ingenuas, las vidas paralelas y tantas formas de enfrentamiento o de consentimiento,

tantas síntesis, superaciones o retornos, tantas invenciones surgiendo repentinamente, naciendo de impactos y quebrando aquello que les daba nacimiento, son la materia fluida, turbulenta y obstinada, y hasta probablemente ordenada, de nuestro devenir común.

¿Es significativo, patético o irrisorio, que los estudiantes chinos se hayan hecho masacrar frente a una reproducción de cartón de la estatua de la Libertad? ¿O que, en una casa rumana, los retratos odiados de Ceausescu hayan sido reemplazados por fotos recortadas de revistas de los personajes de la serie televisiva *Dallas*? Tan solo planteando la pregunta, podemos imaginar ya la inimaginable turbulencia de la Relación.

Sí, de esta manera, comenzamos apenas a concebir este gigantesco roce. Cuanto más contribuye a un orden opresor, más desorden suscita. Cuanto más produce exclusión, más genera atracción. Estandariza, pero incluso así, en cada uno de los nudos de la Relación encontraremos nodos de resistencia. Esta aprende cada vez mejor a rebasar los juicios en la imprevista oscuridad de los surgimientos de arte. Su belleza nace de lo estable y de lo inestable, del desvío de las poéticas particulares y de la visión de una poética relacional. Cuanto más uniformiza la desidia, más suscita la conciencia rebelde.

No abordaremos esta turbulencia por los medios dispuestos por los teóricos y los aprendices del caos. No disponemos de computadoras que hayan podido seguir el flujo de las culturas, los nudos de las poéticas, la dinámica de las lenguas, las fases de las historias confrontadas. ¿Será preciso desear que algún día nuestro imaginario de la Relación pueda ser "confirmado" en las fórmulas que leemos en pantalla? El accidente, la felicidad de la poética, ¿es domesticable en los circuitos? ¿Las turbulencias del caos-mundo de esta manera (en y por el análisis instrumental) serían emparentables a las del caos? ¿Cuáles serían las consecuencias de una tal intrusión?

Todo "virus" (todo accidente), según Jacques Coursil, se halla inoculado en un sistema informático; pero también puede que haya sido

segregado por el mismo sistema. En este caso, sería la prueba de que el sistema "piensa" y que el accidente por resolver está en su naturaleza. Y sería también una consecuencia valiosa para la salvaguarda de las libertades, una garantía de que no podremos nunca fundar completamente un derecho sobre un sistema semejante. A esto agregaría, derivando desquiciadamente una hipótesis, que el virus vendría a manifestar la naturaleza fractal del sistema; sería el signo de la intrusión del caos, es decir, el indicador irremediable del carácter asincrónico del sistema. Imaginaríamos así esto otro inimaginable: la computadora, elemento privilegiado por el análisis del caos, estaría invadido, habitado, por este. El caos, replegándose sobre sí mismo, cerraría las puertas. Sería Dios. (Al menos, si es que no inventamos otros instrumentos de investigación, no contaminables por su objeto). La obstinación del pensamiento analítico permite diferir al infinito esta perspectiva. Pero, en verdad, únicamente el imaginario humano es contaminable por sus objetos. Puesto que solo él los diversifica infinitamente, aunque trayéndolos de nuevo a un destello de unidad. El último momento del conocimiento es siempre una poética.

Las distancias determinantes

La violencia contemporánea es la respuesta que dan las sociedades a la inmediatez de los contactos, exacerbada por la brutalidad de los *agentes-efecto* de la comunicación. No se renuncia tan fácilmente a las cómodas franjas temporales que antes permitían transformaciones inaprehensibles. Las ciudades son esos lugares donde se concentra la velocidad y donde la respuesta estalla. Su mecánica se ejerce tanto en las culturas de intervención como en las culturas emergentes: Nueva York o Lagos.[1] En las villas o en los guetos de las ciudades más pequeñas, los mismos mecanismos se ponen en marcha: la violencia de la miseria o del barro, pero también el enojo inconsciente y desesperado de no "comprender" el caos del mundo. Los dominantes aprovechan el caos, los oprimidos se exasperan.

Esta precipitación de las relaciones repercute sobre el sentido pleno que nos damos de la identidad. Esta ya no viene ligada, sino tal vez de manera anacrónica, casi siempre asesina, al misterio sagrado de la raíz. Es tributaria de la manera con la cual una sociedad participa de la relación global, inscribiéndose en esta velocidad, con o sin el control de las riendas. La identidad ya no es solo permanencia, es capacidad de variación; sí, una variable adiestrada o alocada.

[1] Llamo aquí culturas emergentes a aquellas que no disponen de medios institucionalizados, ni tampoco improvisados, para intervenir en los flujos planetarios de la comunicación.

El antiguo pensamiento de la identidad como raíz conduce imparablemente al punto en el que el pensamiento se vuelve difícil de definir o imposible de mantener, en los refugios generalizantes de lo universal como valor. Es la reacción más común de las élites de los países del sur, por ejemplo, cuando eligen renunciar a su propia y difícil definición. El universal generalizante los tranquiliza.

La identidad como sistema de relación, como aptitud de "dar con", se opone a una forma de violencia que cuestiona lo universal generalizante y que por tanto requiere una mayor atención a las especificidades. Pero esto es difícil de equilibrar.[2] ¿Por qué la Relación es paradójica y precisa arrimarse tan cerca como sea posible a las especificidades comunitarias? Para evitar el riesgo de un amalgamiento, de una disolución o de una "detención" en aglomeraciones indiferenciadas.

Asimismo, los conjuntos geoculturales, ampliados por reencuentros y parentescos, cambian con relativa velocidad en el mundo. Existe, por ejemplo, una comunidad real de situación entre los creolizados del Caribe y los del océano Índico (reunionés o seychellense), pero nada dice que una evolución acelerada no podría acarrear reencuentros igual de fuertes y determinantes, en un futuro, entre el Caribe y Brasil, o entre las pequeñas Antillas francófonas y las anglófonas, constituyendo así nuevas zonas de comunidad relacional. No podría fundarse un pensamiento ontológico acerca de la existencia de tales conjuntos, cuya naturaleza es variar prodigiosamente en la Relación. Esta variación, contrariamente, es testigo de que el pensamiento ontológico no "funciona" más, no procura más certidumbre fundadora, enfundada de una vez por todas en un territorio coercitivo.

En un movimiento semejante, estamos autorizados a sostener el principio siguiente: "La Relación, al igual que los particulares que la

[2] Desde la etnopoética a la geopoética y a la cosmopoética, en las estéticas occidentales se fue reforzando la tendencia de una teorización que pretende superar las nociones o las dimensiones de identidad.

constituyen en interdependencia, se ha emancipado primeramente de toda aproximación de dependencia".

En las ideologías de independencia nacional, que condujeron a las luchas de la descolonización, se fueron sustituyendo poco a poco los presentimientos de una interdependencia, que hoy está en marcha en el mundo. Pero esta supone absolutamente que las independencias pueden ser definidas lo más precisamente posible y realmente conquistadas o sostenidas. Ya que no es aprovechable por todos (visto que no cesa de ser un pretexto o una artimaña) salvo desde el momento en que viene a regir, no las indistinciones amalgamadas, sino las distancias determinantes.

Una de las consecuencias más dramáticas de estas interdependencias concierne a los avatares de las emigraciones. La identidad como raíz condena al migrante (sobre todo en el estadio de las segundas generaciones) a un dilema que lo destroza. A menudo rechazado en los sitios de su nuevo anclaje, se ve obligado a realizar ejercicios imposibles de conciliación entre su antigua y su nueva pertenencia.

Esta condición también ha afectado, a pesar de su ciudadanía francesa, a la mayoría de los antillanos que viven en Francia y que participan en el movimiento general del fenómeno de la migración en este país (magrebíes, portugueses, senegaleses, etc.). No es sino a través de un retorno de la historia bastante impresionante que hoy sus dirigentes intervienen en tierras martiniquesas para sugerir que después de todo no sería tan inconveniente participar dignamente de esta ciudadanía.

Si resumimos lo que sabemos de las variantes de la identidad, obtendríamos lo siguiente:

La identidad raíz
– está fundada, lejanamente, en una visión, un mito, de creación del mundo;
– está santificada por la violencia oculta de una filiación que deriva con rigor de este episodio fundador;

– está ratificada por su pretensión de legitimidad, que permite que una comunidad proclame su derecho a la posesión de una tierra, deviniendo de este modo territorio;
– está preservada, por la proyección sobre otros territorios a los que se vuelve legítimo conquistar –y a través del proyecto de un saber.
La identidad-raíz ha enfundado entonces el pensamiento de sí y del territorio, movilizado por el pensamiento del otro y del viaje.

La identidad-relación
– está ligada, no a una creación del mundo, sino a la vivencia consciente y contradictoria de los contactos entre culturas;
– está dada en la trama caótica de la Relación y no en la violencia escondida de la filiación;
– no concibe ninguna legitimidad como garantía de su derecho, pero circula en una extensión nueva;
– no se representa una tierra a la manera de un territorio, desde donde proyectar hacia otros territorios, sino como un lugar donde "damos-con" (damos-junto-a) en lugar de "com-prender".*

La identidad-relación celebra el pensamiento de la errancia y de la totalidad.

El choque relacional repercute en varios niveles. Cuando las culturas seculares son tomadas por intolerancias, las violencias que se siguen desencadenan exclusiones mutuas, de carácter sagrado, de las que resulta difícil entrever una posible conciliación. Cuando una cultura explícitamente *compuesta* como la martiniquesa, es tocada por otra (la francesa) que "ha entrado" en su composición y que continuará determinándola, no de un modo radical sino a través de una erosión asimiladora, la violencia de la reacción se vuelve discontinua, insegura de sí misma. No arraiga, para el martiniqués, en lo sagrado del

* Al escindir la palabra "com-prendre" con un guión, juegan dos sentidos, "comprender" y "tomar" (prendre). [N. de las T.]

territorio y de la filiación. Es ciertamente en casos como estos donde es preciso seguir lo más atentamente posible la exigencia de especificidad, ya que lo *compuesto* es eminentemente frágil al contacto de uso de una colonización enmascarada.

¿No valdría, desde ya, simplemente consentir a ella? ¿No sería viable, sumarse a la alienación, mantenerse en la situación cómoda de ser asistidos, con la aparente garantía de que se trata de una decisión? Es aquello por lo cual las élites tecnocráticas, formadas para generar una simulación, se persuadieron de ello antes de convencer al pueblo martiniqués. Su tarea se hace menos difícil si consideramos que por esta vía tiene lugar el espíritu conciliatorio del humanismo participante, del realismo preocupado por mejorar concretamente la situación –sin contar los placeres del consumo permisivo–, sin contar las ventajas reales de una posición a-parte, donde el acceso a los fondos públicos (franceses o europeos) sirve (pero solo a beneficio de sociedades francesas o europeas, cada vez más visibles en el territorio, o de castas de bekés que fueron reconvertidas al sector de servicios y que se suman de este modo a las ideas de esta élite) para satisfacer a un número bastante grande y alimentar las esperanzas de muchos más.[3]

Y es cierto que en un contexto tal se hace economía de la violencia sagrada, que es ilimitada, y se perdona la violencia de la miseria absoluta, que se expande a velocidad del rayo sobre la mitad del planeta. No queda aquí más que esta violencia regresiva, discontinua, por medio de la cual la comunidad manifiesta de manera convulsa su malestar. ¿Cuál? El de tener que consumir el mundo sin participar en él, sin que se tenga siquiera una concepción de este, sin que se pueda proponer otra cosa salvo una vaga homilía al universal generalizante. Malestar privilegiado.

[3] Martinica, país subdesarrollado, con 40% de desocupación, consumió este año [1990] 1,3 toneladas de caviar iraní (importado de Francia), 20 millones de francos en champagne y contabilizó 173.000 vehículos para 320.000 habitantes. Como dice la conductora de televisión que comentaba con alegría estas cifras: "¡Lo haremos mejor el año que viene!".

La reacción traumática no es por tanto aquí (en Martinica) la única forma de resistencia. En una sociedad no atávica como esta, tres puntos de vinculación han sido confirmados: la relación con el entorno natural, el Caribe; la defensa de la lengua popular, el creol; la protección de la tierra a través de la movilización de todos. Tres modalidades de existencia contestataria, tres reflejos culturales no despojados de ambigüedad, que no coinciden con la severa exigencia de especificidad propia de la intolerancia de la raíz, sino con una visión ecológica de la Relación.

Más allá de las preocupaciones que conciernen a lo que llamamos el ambiente, la ecología se nos aparece como la pulsión mediante la cual los hombres hacen extensivo al planeta Tierra el antiguo pensamiento sagrado del territorio. Se debe, así, a una doble orientación: o bien será concebida como una deriva de esta sacralidad, en cuyo caso será vivida como una mística; o bien esta extensión llevará en germen la crítica de este pensamiento del territorio (de su carácter sagrado, exclusivo), y entonces la ecología intervendrá en política.

Lo político de la ecología concierne a los pueblos diezmados, o amenazados de desaparición en tanto que pueblos. Puesto que, lejos de consentir la intolerancia sagrada, anima la solidaridad relacional de todas las tierras, de toda la tierra. Lo que aquí funda el derecho es la solidaridad misma. Las otras consideraciones se vuelven obsoletas.

Debatimos, por ejemplo, a propósito de las Antillas, la cuestión de la legitimidad de la "posesión" de la tierra. Según las leyes misteriosas de la raíz (de la filiación), los únicos "poseedores" del archipiélago serían los caribeños o sus antepasados, que fueron exterminados. La fuerza restrictiva de lo sagrado lleva siempre a la búsqueda de quiénes fueron los primeros ocupantes de un territorio (los más cercanos a una "creación" original). Entonces, así, en las tierras caribeñas ¿los caribes y los arawaks, u otras poblaciones más antiguas, serían las más legítimas y "determinantes"? En todo caso, esta vana búsqueda

ha sido ya anulada con la masacre de los indios, que hubo desenraizado lo sagrado. A partir de esto, la tierra antillana ya no puede tornarse un territorio, sino una tierra de rizoma. Sí, la tierra martiniquesa no pertenece como absoluto enraizado ni a los descendientes de los africanos deportados, ni a los bekés, ni a los indios ni a los mulatos. Pero esto que parecía una consecuencia de la expansión europea (el exterminio de los precolombinos, la importación de nuevas poblaciones), es lo mismo que viene a fundar una nueva relación con la tierra: no se trata de un absoluto sacralizado de posesión ontológica, sino de una complicidad relacional. Aquellos que sufrieron la coacción de la tierra, que tal vez desconfiaron de ella, que tal vez han intentado huir para olvidar su esclavitud, también comenzaron a mantener con ella estos nuevos lazos, donde la intolerancia sagrada de la raíz, con su exclusividad sectaria, ya no tuvo más lugar.

La mística de la ecología se sostiene en esta intolerancia. Manera reaccionaria, es decir, infértil, de pensar la tierra; podría casi emparentarse con el "retorno a la tierra" petainista, que no tenía por instinto más que reactivar las potencias de la tradición y de la abdicación, apelando así al acto reflejo del encierro.

Sin embargo, en los países occidentales, estas dos variedades de ecología (la política y la mística) se reúnen en la acción. Pero no podrían ignorarse las diferencias que las animan. No dar cuenta de estas diferencias sería predisponerse, en nuestros territorios, a prácticas miméticas simplemente transferidas por la presión de la opinión occidental, o acarreadas por la estandarización de las modas, como el *jogging* o los paseos a pie.

En este axioma –no dado de antemano– es donde desembocamos cada vez: el pronunciamiento de su especificidad no alcanza para escapar a la indistinción mortal de las asimilaciones; todavía es preciso poner en acto esta especificidad antes de consentir sus resultantes.

Pero el axioma –puesto que no es *a priori*– es rígido en su aplicación; y es delicado el equilibrio entre conocimiento de sí y práctica del otro. Si hay que renunciar a las intolerancias, ¿por qué no sucumbir de

un golpe a los consentimientos? Y si hace falta ir hasta "el fondo" de su libertad, ¿por qué no tener el derecho de confirmarla mediante una negación radical del Otro?

Estos dilemas rigen la selección de sus campos de aplicación. De ahí la necesidad de que los países pobres tengan que practicar una autosuficiencia alimentaria y económica. De ahí incluso, la definición de las independencias vividas o deseadas. De ahí la puesta en práctica de una etnotécnica, instrumento de la autosuficiencia. Nunca las obligaciones fueron tan aleatorias en lo real.

Contra la estandarización perturbadora del afecto de los pueblos, distorsionado por los procedimientos y los productos del cambio internacional, consentidos o impuestos, hay lugar para renovar las visiones y las estéticas del vínculo con la tierra.

Pero la fuerza de las sensibilidades trasladadas tiempo atrás por estos procedimientos de cambio, no asegura que sea fácil que productos con intensa carga relacional, como la coca cola, el pan de trigo, la manteca, puedan ser (aquí) remplazados por el ñame, la fruta del pan o una producción adecuada de *madou*, de *mabi* o de cualquier otro producto "fresco". Menos aún si esos productos, cuya excelencia tiende a la fragilidad, no se vuelven conservas, que es uno de los secretos del comercio a gran escala. La estandarización del gusto es "administrada" por las potencias industriales.

Muchos martiniqueses confesarán que en su infancia detestaban la fruta del pan (en base a legumbres y, por esto mismo, estrechamente asociado a la idea de pobreza, a la realidad de la miseria), y que por el contrario, adquirieron un gusto perdurable en quienes vivieron por largo tiempo lejos del país. Cualquier investigación mostraría hoy que sucede lo mismo en la mayoría de los niños martiniqueses. Con un ¡puaj!, con una mueca de desagrado, los niños rechazan la evocación misma de la fruta del pan, y en cambio se relamen con la evocación de la salchicha seca. En los países donde reina la importación, la infancia es la primera deportada.

He notado que, con la pretensión de criticar a los novelistas martiniqueses que expresan su visión de lo real en la poética de un lenguaje irrigado por la lengua creol, alguien habló desdeñosamente de *dachinisme* (del nombre de la *dachine* o repollo de China, otra hortaliza de nuestro país). La misma imagen sirve así para sancionar toda producción que no consienta la estandarización internacional o que no se sacrifique en la generalización universal.

En los países ricos, donde la importación se equilibra con mayor o menor dificultad con la exportación, y donde, por consiguiente, los bienes exógenos propuestos al consumo se intercambian desde hace un tiempo a cambio de una producción local, las planificaciones son más fáciles de equilibrar. El producto internacional tiene menos impacto bruto sobre las sensibilidades, su "deseo" deja de ser tan implacable.

En los países pobres, los llamados a la soberanía alimentaria están destinados al fracaso si se emplazan únicamente en un terreno económico de sentido común. El sentido común no participa en la maraña de la Relación mundial. La contaminación de las sensibilidades es, en la mayoría de los casos, demasiado profunda, la costumbre del confort de las cosas se encuentra demasiado expandida, incluso en la miseria más grande, como para que las prescripciones o las proclamas políticas logren hacer mella. Aquí, como en otras partes, será necesario calcular aquello que es preciso consentir al movimiento planetario de tipificación de los productos de consumo (actual vector, en Martinica, de la importación generalizada de productos franceses) y lo que es preciso sugerir a la manera de una invención y de una sensibilidad nuevas a la hora de fomentar los productos "nacionales".

En este punto, se vuelve muy valiosa la imaginación y la expresión de una estética de la tierra que, escindida de las ingenuidades folclóricas, siga haciendo rizoma en el conocimiento de nuestras culturas.

Es cierto que ya no se trabaja la tierra, que ya no se es más campesino con la misma irreflexiva paciencia de antaño. Demasiados parámetros internacionales fueron interviniendo en esta relación. El hombre

de la agricultura es, directamente, un hombre de cultura: ya no puede producir inocentemente.

Los oficios de la tierra también son –nos llegan ecos de ello cada día–, los más desoladores que existen. La soledad tradicional del campesino se encuentra exacerbada, por el confuso pensamiento de que su trabajo es anacrónico en los países desarrollados; o nimio, en los países pobres. Allá, él lucha contra los rendimientos, las tasas, los mercados, los excedentes; aquí contra el polvo, la ausencia de herramientas, las epidemias, la escasez. Aquí y allá, la expansión de las riquezas tecnológicas lo confunde. Sería odioso librarse a una suerte de elogio del campesinado cuando se halla así en decadencia por todas partes. ¿Habrá de morir o, en cambio, se transformará en reserva de mano de obra para tecnologías de punta?

Se dice, lugar común, que este será el destino de la humanidad, a menos que estas técnicas permitan, antes de extinguirse, una producción masiva de alimentos artificiales de la que los más ricos se apropiarían. Imaginemos una tierra sin cultivar cuando las fábricas de alimentos sintéticos sean las que alimenten los estómagos de los elegidos. Esta no serviría más que como distracción, como una suerte de viaje donde la investigación y el conocimiento ya no tendrían lugar. La tierra sería un decorado. Esto es lo que ocurriría en nuestros países, aunque podría ser, también, que estas fábricas nunca sean emplazadas (debido a una producción realmente desmedida de desechos). En todo caso, nos volveríamos los habitantes de un Museo de no-Historia natural. Reactivar una estética de la tierra es probablemente contribuir a diferir esta pesadilla, aclimatada o no.

No revertiremos la tendencia a la estandarización internacional del consumo, sin conmover las diversas sensibilidades comunitarias, proponiendo la perspectiva o al menos la oportunidad de una relación estética renovada con la tierra.

¿Cómo reanimar una poética semejante, cuando su mentalidad deriva de la mística regresiva que mencionamos, cuya insignificancia productiva es subrayada por todos lados? La estética de la tierra parece, como siempre, anacrónica o ingenua: reaccionaria o estéril.

Sin embargo, es preciso superar este reto; de otro modo, los beneficios (y las desnaturalizaciones) del consumo estandarizado a nivel internacional coparán definitivamente el afecto de las comunidades, y se perderá el placer de consumir lo que producimos. El problema es que estas desnaturalizaciones producen desequilibrios y agotamiento. En este pleno-sentido, la pasión por la tierra en la que vivimos es un acto iniciático, a arriesgar eternamente.

¿Estética de la tierra? ¿En el famélico polvo de las Áfricas? ¿En el barro de las Asias inundadas? ¿En las epidemias, las explotaciones ocultas, las moscas zumbando sobre los cuerpos esqueléticos de los niños? ¿En el silencio helado de los Andes? ¿En las lluvias que arrastran favelas y villas? ¿En la grava y en la maleza de los bantustanes? ¿En las flores alrededor del cuello, y los ukuleles? ¿En las barracas de barro que coronan las minas de oro? ¿En los desagües de las ciudades? ¿En el viento aborigen destrozado? ¿En los barrios cerrados? ¿En el vicio de los consumos ciegos? ¿En el cerco? ¿La choza? ¿La noche sin luz?

Sí. Aunque sea estética de la conmoción y de la intrusión. Encontrar equivalentes febriles para la idea de "ambiente" (que por mi parte nombro "entorno"), para la idea de "ecología", resulta una tarea ociosa en estos paisajes de desolación. Imaginar fuerzas de *boucan* y de jarabe dulce para fomentar el amor por la tierra, que es tan insignificante o que a menudo funda intolerancias tan sectarias.

Estética de la ruptura y de la conexión.

Puesto que todo está acá, y casi todo está dicho, insistimos que en ningún caso se trata de transformar nuevamente una tierra en territorio. El territorio es una base para la conquista. El territorio exige que se plante y que se legitime la filiación. El territorio se define por límites que es preciso extender; y en adelante, la tierra, no tendrá límites. Es por esto necesario que la defendamos contra toda alienación.

Estética del contenido-variable, del discontinuo-invariante.

La autosuficiencia es calculable. A condición de que no conduzca a la exclusividad de un territorio. Condición necesaria, pero que no alcanza para determinar las radicalidades que nos habrían preservado de la ambigüedad y reunido en un paisaje –que nos habrían reformado el gusto, sin tener que forzarnos.

Así negociamos nuestros problemas en el panorama despiadado del mercado mundial. Donde sea que estés, sea cual sea el régimen que te reúne en comunidad, las potencias de este mercado te encontrarán. Si encuentran provecho, te traicionarán. No son fuerzas oscuras que podrían acomodarse según tu complacencia, son fuerzas ocultas, con una lógica irremisible, a las que tienes que responder con la lógica total de tu comportamiento. No podríamos aceptar, por ejemplo, ser un asistido, haciendo como si no estuviésemos de acuerdo con ello. Hay que elegir el alcance. Y para volver a la pregunta planteada antes, en ningún caso alcanzaría simplemente con un consentimiento. De otro modo, la contradicción ata en la comunidad (que deja de ser una) un nudo de imposibilidad que la desestabiliza profundamente. El país entero se vuelve una plantación, que cree funcionar con libertad de decisión pero que está orientada hacia afuera. El intercambio de bienes (en este caso, el cambio entre un dinero público importado contra un beneficio privado exportado que se da en Martinica) es aquí la regla. La dinámica comercial confirma el inmovilismo y la fragmentación. Las mentalidades son utilizadas en función de este confort aparente, al precio de un descerebramiento inconsciente y enervante.

Tal es el dilema a resolver. Hemos aprendido que las declaraciones perentorias, fundadas en el antiguo maniqueísmo de la liberación, no sirven para nada, ni contribuyen a otra cosa más que al refuerzo de un lenguaje estereotipado, sin incidencia en lo real. La dialéctica de todas estas obligaciones, primero, habrá de ser realizada o circunscripta.

Si consideramos, por ejemplo, que una etnotécnica podría resguardarnos de las sobreimportaciones, proteger la vitalidad física del país, equilibrar las pulsiones de consumo, cimentar el lazo entre las personas que están preocupadas en producir y en crear, ¿estaríamos diciendo que podríamos volver a un estadio pretécnico artesanal, elevado al rango de sistema?; ¿que podríamos depositar en otros el cuidado de las recaídas que nos producen sus vertiginosas experimentaciones?; ¿que deberíamos admirar de lejos las realizaciones de su saber y dejarnos alquilar –pero bajo qué condiciones– por los frutos de su industria? Tener algo para intercambiar, que no sea solamente arena y cocoteros, sino que sea el resultado de nuestra actividad creadora. Integrar este tener, aun si es de mar y de sol, a la aventura de una cultura de la que tendríamos el compartir y la responsabilidad.

Ni la autosuficiencia aplicada ni la interdependencia consentida ni una etnotécnica controlada son válidas, mientras no sean, a la vez, distancia y acuerdo, con (y en relación a) aquello que les sirve de referente: el afuera multiforme, siempre propuesto aquí bajo la forma de un país controlado, como una necesidad monolítica.

Nos peleamos con nuestros problemas, sin saber que se encuentran generalizados en el espacio del mundo entero. No hay un lugar que no tenga afuera. No hay un lugar donde el dilema no se imponga. No hay un lugar donde no haga falta calcular con precisión esta dialéctica de las interdependencias o esta difícil necesidad de las etnotécnicas.

De este modo, la confluencia masiva y difractada de las culturas hace que toda distancia (en relación a una norma previa, sugerida o impuesta) sea determinante, y que toda determinación (de sí) sea distancia generadora.

Tratemos de recapitular aquello que no sabemos todavía –y que actualmente no tenemos forma de saber–, de todas las singularidades, de todos los recorridos, de todas las historias, de todas las desnaturalizaciones y de todas las síntesis que están en marcha, o que han resultado de nuestras confluencias. ¿Cómo es que se han encaminado hacia nosotros, las culturas chinas o vascas, indias o inuit, polinesias o alpinas, y nosotros hasta ellas? ¿Qué nos queda, y bajo

qué formas, de todas las culturas desaparecidas, derrumbadas o exterminadas? ¿Cómo vivimos, aún hoy, la presión de las culturas dominantes? ¿A través de qué fantásticas acumulaciones de existencias de lo individual y de lo colectivo? Intentemos calcular la resultante de todo esto. No podremos hacerlo. Lo que experimentamos de la confluencia siempre es una parte de su totalidad. Podríamos continuar acumulando los estudios y las referencias (aun si nuestra vocación es llevarlas a buen término), pero no podríamos ir hasta el fondo de una magnitud semejante, y esta intuición nos permite permanecer en ella. Puesto que no saber esta totalidad no constituye una debilidad. Aunque no desear saberla, seguramente sí. La imaginamos, entonces, en una poética donde, cada vez que hay distancias determinantes, este imaginario otorga el pleno sentido. Solo la carencia de la poética, su ausencia o su negación constituirían una falta.[4]

De igual modo, el pensamiento del Otro resulta estéril sin lo Otro del pensamiento.

El pensamiento del Otro es la generosidad moral que me inclinaría a aceptar el principio de alteridad, a concebir que el mundo no es un bloque y que no hay una única verdad, la mía. Pero el pensamiento del Otro puede habitarme sin ser movilizado en mi errancia, sin que me "distancie", sin que me cambie a mí mismo. Es un principio ético, que basta no desobedecer.

El Otro del pensamiento es este movimiento mismo. Aquí, debo actuar. Es el momento en el que cambio mi pensamiento sin abdicar de su aporte. Cambio e intercambio. Se trata de una estética de la turbulencia, a la que corresponde una ética que no es dada de antemano.

[4] Noto cómo este imaginario se me presenta bajo una cierta forma en el espacio: he hablado de la circularidad (que imita tal vez estas curvaturas del espacio-tiempo, inventadas por Einstein), del volumen, de la esfericidad de los conceptos, de las poéticas y de las realidades del caos-mundo, reconstituyendo (para mí) la imagen del planeta-madre, de una Tierra que sería primordial. Pero el maternaje está, al menos yo así lo creo, excluido de este simbolismo. Tanto como la idea (cara a Aristóteles y Ptolomeo) de una perfección de la circularidad.

Si de esta manera admitimos que una estética es un arte de concebir, de imaginar, de actuar, el Otro del pensamiento es la estética puesta en obra por mí, por ustedes, procurando alcanzar una dinámica a la cual recurrir. Es la parte que me es conferida por la estética del caos, el trabajo a emprender, el camino a recorrer. El pensamiento del Otro es a veces, soberanamente, supuesto por los dominantes; o propuesto dolorosamente por quienes lo sufren y se liberan. El Otro del pensamiento está siempre puesto en movimiento por un conjunto de intersecciones, donde cada uno es cambiado por el otro y cambia a su vez.

El sentido común nos dice que el mundo en el que estamos de paso se halla tan intensamente desregulado (la mayoría dice: desquiciado) y que esta desregulación repercute tan directamente en cada uno de nosotros, que estamos obligados a vivir, algunos en la desgracia absoluta, otros en una suerte de suspenso general. Enfilamos día tras día, un día y el otro después, como si el mundo no existiese, y sin embargo nos reclama cada día con enorme violencia. Sí, hacemos como si. Ya que si nos detuviéramos para pensarlo verdaderamente, lo dejaríamos todo. Lugar común, que tantas veces escuché repetir.

Para suspender el suspenso, recurrimos a este imaginario de la totalidad, por medio del cual transmutamos en nosotros esta locura del mundo en un caos viable. Imaginario reactivado por el Otro del pensamiento. Distancia respecto de la norma prefijada, o impuesta, pero tal vez también respecto de las normas o de las creencias de las que pasivamente sufrimos la herencia. ¿Cómo practicar esta distancia, si no hemos previa y plenamente dominado aquello que es nuestro y aquello que es de nosotros? Las dependencias son incapacidades de la Relación, obstáculos en el trabajo de su entremezclamiento. Las independencias, aun incómodas o precarias, siempre tienen valor, por las mismas razones.

El sufrimiento de los pueblos no nos encierra para siempre en la actualidad muda, tan solo su presencia resulta dolorosamente cerrada.

Autoriza, a veces, esta ausencia, que deviene oportunidad de amplificación y sobrevuelo: pensamiento que se levanta de los prismas de miseria, desplegando su propia opaca violencia, que se topa con las violencias del contacto entre culturas. Así, incluso el pensamiento más tranquilo es, a su vez, violencia, cuando imagina los procesos azarosos de la Relación y cuando evita la trampa confortable de la generalización. Esta violencia antiviolencia no es vacía, sino apertura y creación. Ella agrega un pleno-sentido a la violencia operativa de los marginales, de los rebeldes, de los desviados, todos especialistas de la separación.

El marginal y el desviado presienten el choque de culturas, viviendo el exceso por venir. El rebelde prepara un choque semejante, o al menos su legibilidad, mediante el rechazo a atascarse en una tradición cualquiera; aun cuando su rebelión tome forma en la defensa de una tradición, simplemente más potente en términos de acción. El rebelde defiende su derecho a practicar por sí mismo su superación; el marginal y el desviado viven a ultranza este derecho.

Todavía no hemos comenzado a imaginar ni a calcular las resultantes de todas las distancias determinantes, venidas de todas partes, portadoras de todas las tradiciones y de todos los rebasamientos, cuya confluencia elimina los trayectos (los itinerarios) realizándolos finalmente.

Si los contactos culturales actuales se muestran vertiginosamente "inmediatos", otra enorme franja temporal se presenta, sin embargo, frente a nosotros: es la que hará falta para equilibrar las situaciones particulares, para neutralizar las opresiones, para ensamblar las poéticas. Este tiempo por venir parece tan infinito como los espacios galácticos.

A la espera, la violencia contemporánea es una de las lógicas –orgánicas– de la turbulencia del caos-mundo. Es la que se opone por instinto a todo pensamiento que pretenda unificar este caos, y "comprenderlo" a fines de dirigirlo.

Las distancias son necesarias para la Relación, y le tributan –como el olivo de mar al manzanillo.

AQUELLO QUE AQUELLO QUE

1

La fuerza poética (la energía) del mundo, mantenida vitalmente en nosotros, se imprime mediante escalofríos frágiles, fugitivos, en la intuición poética que divaga en nuestras profundidades. La violencia obrando en lo real nos distrae de saberlo. La obligación de tener que "comprender" la violencia, y a menudo de tener que combatirla, nos aleja de una tal vivacidad, y también fija el escalofrío, perturbando su intuición. Pero la fuerza nunca se extingue, ya que ella es para sí misma, turbulencia.[1] La poesía –que es una totalidad que se refuerza– está animada por otra dimensión poética que cada uno puede adivinar o balbucear en sí mismo. Podría ser que en este vínculo entre ella y nada más que ella misma, entre el espesor y la fugacidad, entre el todo y el individuo, ella funde lo esencial de sus definiciones.

Esta fuerza del mundo no dirige una línea de fuerza, al contrario, la revela al infinito. Como un paisaje, que no podríamos resumir. Nos obliga a imaginarla, aun si allí permanecemos neutros e inertes.

Un largo tiempo será necesario, ya sea que estemos llevados por esta fuerza o furiosos por controlarla –sin haber consentido a la gran-

[1] La idea de esta energía engendra una broma: "la Fuerza" es el *leitmotiv*, western-metafísico, de una famosísima saga cinematográfica.

deza que vendría a distribuirla–, para reconocer finalmente como novedad del mundo, aquello que no se propone como novedad.

Llamamos Relación a la expresión de esta fuerza, que es también su modo: aquello que se hace del mundo y aquello que allí se expresa.

2

Si planteamos la pregunta acerca de qué es lo que la Relación pone en juego, llegaremos a este aquello que no es descomponible en elementos primeros. Nos resulta poco lícito abordar este juego en su totalidad, tanto por los elementos que se ponen en relación como por la modalidad del relevo, que evoluciona sin pausa.

Nos reconfortamos con esta idea demasiado vaga: que la Relación diversifica las humanidades según series infinitas de modelos, infinitamente conectados y reemplazados. Este punto de partida ni siquiera permite esbozar una tipología de estos contactos, ni de las interacciones que así se desencadenan. Su único mérito es plantear que la Relación abreva de estos contactos y no de sí misma; que no apunta al ser, la entidad suficiente que en sí misma encontraría su comienzo.

La Relación es un producto, que a su vez produce. Lo que produce no es del ser. Es por esto que aquí arriesgamos, tal vez sin demasiada reducción antropomórfica, a individualizarlo como sistema, a fin de decirlo por su nombre.

(Pero si se trata de abordar la única evidencia del ser, deberíamos tomar un camino que lleve a no pensar ningún cuestionamiento posible –porque el ser no sufre cuando se le imprime una interacción–. El ser es suficiente, cuando toda pregunta es interactiva).

No hay elementos primeros interviniendo en la Relación. Todo elemento primero convocaría la sombra del ser. Aun arriesgando el uso

de criterios reduccionistas, las realidades no delimitables de las culturas humanas aquí toman la forma de componentes, de integrantes, sin que podamos afirmar que sean primordiales. Hemos terminado considerando las culturas desde un ángulo nacional, ético, genérico (civilizatorio), como datos "naturales" del movimiento de interacción que ordena o dispersa nuestro mundo a compartir.

Esta consideración de las culturas se ha ido generalizando a través del juego mismo de la Relación. Es la ventana a través de la cual nos miramos reaccionar en conjunto. Antes de ser percibida como aquello que nos anima en comunidad, la cultura evoca aquello que comparte de toda alteridad. Se trata de un discriminador, sin discriminación ostensible. Ella especifica sin apartar. Es por esto que las culturas se consideran elementos naturales de la Relación sin tener que nombrarla verdaderamente, y sin que estas constituyan por tanto elementos primeros, cuya interacción podría descomponerse pausadamente.

3

Evocar los valores comparados de las culturas equivaldría a sostener que los valores culturales son estables, y reconocerlos como tales.

El contacto de las culturas infiere, sin embargo, una relación de incertidumbre en la percepción que se tiene o en la vivencia que de ellas se presiente. El simple hecho de reflexionarlas en común, en una perspectiva planetaria, desvía la naturaleza y la "proyección" de toda cultura particularmente considerada. De ello resultan las mutaciones decisivas de la calidad de los vínculos, cuyas increíbles consecuencias a menudo son "vividas" de este modo, mucho antes de que la naturaleza misma del cambio haya sido percibida por la conciencia colectiva.

Por ejemplo, la tradicional y tranquila creencia en la superioridad de las lenguas escritas respecto de las orales es desde hace tiempo cuestionada. La escritura no es más ni tampoco aparece como garan-

te de la trascendencia. Este hecho tuvo como consecuencia, primeramente, un apetito generalizado por las obras de folclore, a veces abusivamente consideradas portadoras de verdad o de autenticidad; luego, un dramático esfuerzo por parte de la mayoría de las lenguas orales en fijarse, es decir, en reunirse con la escritura, en el momento mismo en el que esta comenzaba a perder su carácter absoluto. El fondo del cambio radica en la relación oral-escrito; la consecuencia primera y espectacular, que este juego no señalaba claramente, habría sido el resurgimiento de los folclores.

Uno de los baremos de "civilización" menos cuestionados es la capacidad tecnológica fundada sobre el dominio de las ciencias y el control de los factores económicos, que se ve marcada por un signo negativo (las catástrofes del aprendiz de brujo) cuyas reivindicaciones ecológicas (gestadas, a su vez, por las preocupaciones generales de la ciencia de la ecología) se hicieron eco, no de manera sostenida mas sí ruidosa.

Las culturas evolucionan en un espacio planetario y mediante "tiempos" diferentes, que no podrían ser regulados a través de un ordenamiento cronológico verdadero ni tampoco de un orden jerárquico incuestionable.

Una de las resultantes de la culturación actual es la inquietud creciente y generalizada frente a un porvenir que es preciso meditar juntos; que por todas partes se traduce en una necesidad de prospectiva. Ninguna cultura particular previa a los tiempos contemporáneos conoció en esta escala el acecho del futuro. La pasión por la astrología, las predicciones y las profecías de proveniencia asiria o babilónica, cuya época de propagación activa tal vez haya sido la Edad Media europea, daba más cuenta del pensamiento sintético o mágico, que de la preocupación por una real preservación del porvenir. Lo mismo sucedía en el caso de los mayas y de los aztecas, o en la China antigua. La noción de progreso, tan elogiada por Víctor Hugo, no se iba definiendo mediante motivos de anticipación. Hoy, la prospectiva es una obsesión que tiende a constituirse como ciencia. Pero sus eventuales

leyes estarían golpeadas por este mismo principio de incertidumbre que rige el mestizaje de las culturas.

La aventura planetaria no nos deja adivinar dónde surgirán las soluciones a los problemas que han nacido del contacto precipitado de las culturas. Es por lo cual no se pueden jerarquizar los "tiempos" diferentes que se apuntalan en este espacio global. No ha sido dicho todavía que el tiempo tecnológico pueda "tener éxito" allí donde los tiempos etnotécnicos –no decididos aún por culturas que se hallan hoy amenazadas– fracasen. No ha sido dicho que el tiempo de la Historia lleve a confluencias, de un modo más rápido o seguro, que los tiempos difractados donde se dispersan y se interpelan las historias de los pueblos.

En esta problemática nadie sabe cómo reaccionarán las culturas entre sí, ni cuáles de sus elementos serán preponderantes, o si se estimarán como tales, más allá de las determinaciones de la potencia y de la dominación. En este sentido pleno, todas las culturas son iguales en la Relación. Y, en conjunto, no pueden ser consideradas como elementos primeros.

4

En "contacto acelerado", las culturas se mueven hasta sus límites indefinibles. ¿Podemos mantenerlas a salvo, aislarlas, "crearlas" por definición? ¿Podemos preservarlas de las recaídas (presión o dominación) de las que serían su campo? La tendencia, reforzada por la constatación de las situaciones, a distinguir entre un norte y un sur, entre países industrializados y países en vía de absoluta pauperización, esconde apenas el desprecio con el que los primeros mantienen a los segundos, el desafío impiadoso y consensual que mantiene y exacerba las distancias, y también la incapacidad de los países pobres para progresar por sí mismos, o gracias al esfuerzo decisivo de sus gobernantes, por fuera de esta zona oscura del desabastecimiento. Pero esta

distinción, que sanciona un estado de hecho, no permite aislar absolutamente el sentido pleno. Como si la constatación, el estado de hecho, obedeciendo a leyes subterráneas, andando por un camino fijo, engendrasen a su alrededor una indiferencia nueva, que no es verdaderamente egoísmo ni tampoco completamente una zoncera, menos aún ignorancia o falta de coraje. Así, diversas formas erosionadas o estandarizadas de sensibilidad se extienden simultáneamente hacia los dos lados de la muy visible línea de reparto.

He aquí los datos que determinan y deculturan plenamente la conciencia planetaria en formación, confrontada a un magma indescifrable.

Seudolíneas de fuerza son profetizadas en este *maelström*, al igual que otras tantas marcas demasiado ilustrativas. La conciencia planetaria, manejada subterráneamente por quien allí saca provecho, se construye con diques. La confusión, por ejemplo, entre Estado y cultura, crece de la mano de la idea de que habría estados de derecho (las democracias) cuyo progreso marcaría un nivel capaz de arrastrar, luego, hasta allí, a los estados de hecho, que se señalan, en cambio, como lugares de tiranía y violencia bruta. Mentira singular, al mismo tiempo política y cultural. La violencia que decidió el surgimiento de las comunidades humanas hoy rige la difícil búsqueda de un equilibrio en sus relaciones. La cuestión no debería ser transformar poco a poco los estados de hecho en estados de derecho, sino de obrar de manera tal que al Estado de derecho le corresponda por todas partes un Estado de hecho.

Lo que es realmente de derecho, es una cultura en yuxtaposición con otras, permeable y decisional. Una cultura es lo que permanece cuando los estados han pasado, o aquello que los precede necesariamente. Las culturas se comparten cuando los estados las confrontan. Los límites –las fronteras– de un Estado pueden aprehenderse, pero no los de una cultura.

Las seudolíneas de fuerza esconden, al mismo tiempo que autorizan, las verdaderas líneas de fuerza, cuya enunciación provoca una desentendida reacción de rechazo en la conciencia. Esforzarse por precisar aquello que se formaría en la conciencia planetaria es aproximar una de las dimensiones de la Relación sin ser nunca capaces de definir sus marcas –porque las reacciones de rechazo, ensordecidas y difícilmente analizables, son tan decisivas aquí como los consentimientos públicos generalizados–. Esta maquinaria de rechazo es aún más efectiva si las seudolíneas de fuerza se imponen desde afuera por el destello multiplicado de las modas, brindando la ilusión de una novedad fértil. La sucesión precipitada de las modas, avatar y simulación de la pasión de lo nuevo, se propone como único garante de un movimiento hacia lo real. Ella golpea de caducidad toda paciente empresa de imaginación de la Relación. Parecería como si vivir la Relación tuviera un modo caricaturesco, abusivo o superficial, consumido o delirante, que resultara suficiente para mantenerla. Y que intentar tratarla de manera sostenida, daría cuenta, en cambio, de una pomposidad pedante, completamente extraña a la exacerbación de su contenido.

Aquello que llamamos la actualidad no es más que esta fugacidad de las modas en parte, llevada a un grado extremo de exasperación a través de una infinidad de "agentes-efecto".

¿Qué es un agente-efecto? Para poder contestar esta pregunta es preciso considerar en primer lugar las modalidades seculares de la interacción de las culturas, cada vez que han tenido contacto. No se trata solamente de la problemática de sus disposiciones de atracción o repulsión, sino del juego circunstancialmente modificado de sus estructuras internas –este haz de semejanza o de ósmosis, de rechazo o de renaturalización, que se anudaba, se manifestaba, se anulaba, mediante lo que se ha denominado "agentes de relevo"–. Estos agentes de relevo, antaño tenían (y por convención) necesidad de una relativa oscuridad, de una suerte de tiempo de latencia para la percepción de

los resultados esperados por su acción –antes de operar verdaderamente–. El agente de relevo estaba activo, porque era, primeramente, desapercibido.

Los agentes-efecto son hoy agentes de relevo, dispuestos a la violencia implícita de los contactos entre las culturas y a la velocidad fulminante de las técnicas de relación. Precipitan la conciencia en la abrupta certeza que dice poseer las claves evidentes de la interacción o, casi siempre, en la certeza de que ya no la necesitan. Ellos rigen los dos avatares modernos de la interrelación: la moda y el lugar común.

Si estas claves azarosas (de la moda y del lugar común) nos parecen a tal punto evidentes, es porque los agentes-efecto nos impresionan sobre todo por la inmediatez (la pura presión) de sus técnicas de comunicación. Allí, su acción se basta a sí misma; ya no hay ideología declarada de la comunicación. Quienes la controlan en el mundo no tienen que justificar este control. Lo sancionan unánimemente a través del simple hecho de que la comunicación permanentemente fluye: esta es su "libertad", legitimada por su actualidad, es decir, por su fugacidad.

Agentes de relevo, hoy transformados en agentes-efecto, así tienden a rechazar la inoperancia de dos nociones que hasta no hace mucho tiempo todavía resultaban capitales: la de estructura y la de ideología. La mutación del relevo, en efecto, golpea el punto débil de estas nociones, puesto que sus generalizaciones se hallan demasiado apoyadas en el espacio y en el tiempo. La idea de la estructura al igual que la idea de la ideología, tenían, también, necesidad de un tiempo de latencia a fin de esclarecer su materia. La precipitación de los tiempos presentes supone un desafío. La moda expulsa radicalmente el análisis inferido por la ideología, el lugar común dispersa la intención preservada en el pensamiento de la estructura, o al menos pretende hacerlo salvajemente.

Religado (relevado), relatado

1

No cabría sostener que cada cultura particular constituye un elemento primero entre todos los que están puestos en juego en la Relación, puesto que cada cultura viene a definir los elementos que va jugando al mismo tiempo que conmueve (cambia); tampoco afirmaríamos que cada cultura particular es unánimemente cognoscible en su particularidad, puesto que su propio límite no es discernible en la Relación.

Cada cultura particular se anima a través del conocimiento de su particularidad, de un conocimiento que no tiene fronteras. De igual modo, no podemos descomponer cada cultura particular en elementos primeros, puesto que su límite no se encuentra definido y puesto que la Relación juega, a la vez, tanto en esta relación interna (de cada cultura con sus componentes) como en una relación externa (de esta cultura con otras de su interés).

La definición de la relación interna es infinita, es decir que a su vez no es reconocible, ya que los aspectos constitutivos de una cultura, aun cuando son identificables, no pueden ser retraídos a la indivisibilidad característica de los elementos primeros. Pero es una definición operatoria. Nos permite imaginar.

La definición de la relación externa es, también, analizable al infinito, puesto que cada cultura particular, al no estar unánimemente

compuesta por elementos primeros –indivisibles–, no puede ser considerada como un elemento primero en la Relación. De algún modo, retornamos a nuestras proposiciones de partida, cumpliendo el círculo –la ronda– de nuestro espacio-tiempo. A través de la paradoja, abierta a la definición de esta relación externa (entre culturas), podemos aproximar mejor las constituyentes de cada una de las culturas consideradas en particular.

El análisis nos ayuda a imaginar mejor; el imaginario, a asir mejor los elementos (no primarios) de nuestra totalidad.

Las ciencias humanas, desde la antropología hasta la sociología, han estudiado, caso por caso, sociedad tras sociedad, estos componentes estructurales y estas relaciones dinámicas. Ninguna de ellas concibe el conjunto de ritmos que es inabordable sin el trabajo de estas disciplinas.

Aplazando estos dos movimientos (de una relación interna y de una relación externa) al estatuto de presupuestos del pensamiento, estimamos que aquello que determina el primer movimiento se emparenta con una física del ente, mientras que el recorrido del segundo equivale a un abordaje del ser.

El relevo interno sería masivo, directamente operativo, mientras que la relación externa sería evasiva (dilatada), en todo caso demasiado precipitada como para que podamos aprehender las reglas operativas en el momento mismo en que se aplican.

Nosotros nos abstendremos de sugerir que, por parábola, el ente sería masivo y el ser volátil, tampoco diremos que una masa variable del ente debería poseer, por oposición, la infinidad del ser. Más bien, necesitamos abandonar esta yuxtaposición del ser y del ente, y renunciar a la fecunda máxima según la cual el ser es relación, para en cambio considerar que solo la Relación es relación.

Pero la Relación no se confunde ni con las culturas de las que hablamos, ni con la economía de sus relaciones internas, ni con la proyección de sus relaciones externas, así como tampoco con estos inasibles

que nacen del entremezclamiento de todas las relaciones internas con todas las relaciones externas posibles. Tampoco se confunde con el accidente maravilloso que sobrevendría por fuera de toda relación, conocida o desconocida, de la que el azar sería su amante. Ella es todo esto al mismo tiempo.

La génesis de una cultura particular podría ser asida y su particularidad abordada sin que sea necesario definirla. La génesis de la Relación no puede ser abordada, más que allí donde su definición puede ser, si no determinada, al menos imaginada.

Si desconociésemos la intensidad de la particularidad de una cultura, si pretendiésemos negar el valor particular de una cultura cualquiera, por ejemplo, en nombre de una universalidad del Todo, supondríamos o bien que la Relación tiene su principio en sí misma (sería lo universal en sí y no sería más que esto), o bien que releva aferentes, que se darían mutuamente referencia y que por lo tanto conducirían no a la totalidad, sino a lo totalitario.

Lo totalitario se instaura como relación a partir de un elemento no primero (la violencia, por ejemplo, o la raza) cuya definición se halla sobredeterminada pero cuyo conocimiento en consecuencia también tiene límites. Esta relación totalitaria es abordable, aunque su definición no puede ser imaginada, ya que no podemos imaginar una relación, abierta, entre elementos cuyo conocimiento tiene fronteras. La totalidad, al contrario, al igual que la Relación, no es abordable, pero su definición sí es imaginable.

La diferencia entre Relación y totalidad proviene de aquello que se juega en la Relación misma, allí donde la totalidad, ya en su concepto mismo, está amenazada de inmovilidad. La Relación es totalidad abierta, la totalidad una relación que reposa. La totalidad es virtual. Pero solo el reposo –en sí mismo– podría ser legítima o totalmente virtual. Ahora bien, el movimiento es aquel que se realiza absolutamente. La Relación es movimiento.

No solamente ella no funda sus propios principios (se fundan con y a partir de los elementos de los vínculos que ella conduce), sino que estos principios cambian a medida que los elementos allí jugados definen (encarnan) nuevas relaciones, y las cambian.

Digámoslo de nuevo, caóticamente: la Relación no releva ni religa aferentes, asimilables o emparentables por un simple principio; ella los diferencia de golpe y los desvía de lo totalitario –puesto que su obra cambia a cada uno de los elementos que la hacen, cada vez, y por ello, la relación que allí nace los cambia nuevamente.

2

La Relación, ya lo hemos subrayado, no juega con elementos primeros, separables o reductibles –cuestión que nos obligaría a remitirnos a una mecánica susceptible de ser desmontada o reproducida–. No se precede a través de su acto, no se atiene a ningún *a priori*. Ella es el esfuerzo sin límites del mundo que se realiza en totalidad, es decir, que escapa al descanso. No se ingresa a la Relación desde un comienzo, como si estuviésemos entrando en una religión. No se la concibe desde un inicio, así como se ha querido concebir el ser.

3

Lo que hace que el conocimiento de cada cultura no tenga límites es lo mismo que nos permite imaginar, sin abordar, la interacción de las culturas al infinito. Magma en profusión que tiende a disipar todo pensamiento de ideología, puesto que se estima inaplicable a una amalgama tal. Las pulsiones colectivas más bien conducen a una utilidad literal (el peso tranquilizador de los resultados concretos, elevados a la dignidad del valor), o al ideal providencial (la decisión tranquilizadora de una causa o de un héroe que eligen por ustedes). Lo literal y lo ideal se entienden bien.

Así reprimido, el pensamiento ideológico (la necesidad de analizar, de comprender, de transformar) se inventa nuevas formas, especula con la profusión y se proyecta en una prospectiva que tampoco tiene límites; intenta, por ejemplo, hacer la síntesis de las probables aplicaciones científicas, conduciendo sin más a las teorías de la modelización. Los modelos pretenden fundar mediante relaciones la materia de la Relación, es decir, detectar el movimiento para traducirlo en términos de estructuras dinámicas, o dinamizadas.

El pensamiento de la ideología y el pensamiento de la estructura confluyen así, contra la acción disolvente de la amalgama, en modelos de protesta. La modelización es una tentativa (generalizante) para superar la actualidad fugaz de la moda y la evidencia falsamente definitiva del lugar común.

4

La Relación religa (releva), relata. Dominación y resistencia, ósmosis y encierro, consentimiento de lenguaje y defensa de las lenguas. Su totalización no produce un procedimiento neto, perceptible con certeza. Religado (relevado), relatado, no se combinan de manera concluyente. Su mezcla sin apariencia (o en profundidad) no está marcada, en la superficie, por ningún revelador. La poética de la Relación hace estremecer a este revelador, mediante su solicitación del imaginario. Aquello que surge mejor de la Relación, es aquello que presentimos en ella.

Asimismo, cada vez que procuramos realizar un análisis, cuestión que es, a su vez, y en tanto tal, un elemento de relación, resulta vano intentar conciliar sus nuevas proposiciones en una serie de ejemplos probatorios. El ejemplo no se vincula más que a un elemento de una multiplicidad cuyas partes concuerdan y se rechazan entre sí en varios campos a la vez. Elegir un ejemplo (hacerlo evidente, volverlo demostrable), es también privilegiar indebidamente uno de estos campos, y así, percibir inadecuadamente el vínculo en la Relación.

La acumulación de ejemplos nos tranquiliza, pero al margen de toda pretensión sistémica. La Relación no puede ser "probada", porque su totalidad no es abordable –sino imaginada, concebible por práctica del pensamiento–. La acumulación de ejemplos tendería a perfeccionar una descripción inagotable de los procesos de relación y no a circunscribir o a legitimar en ellos una verdad global, imposible. En este sentido, el análisis mejor acordado es el que traza poéticamente el vuelo o la inmersión. La descripción no prueba, simplemente se ajusta a la Relación en tanto esta es síntesis-génesis nunca acabada.

5

Las culturas coinciden en la precipitación histórica (la confluencia de las historias), que ha devenido lugar-común. Las enormes playas temporales (retornemos a ellas) que antaño permitían sumar sedimentaciones lentas y profundas, ya no se encuentran disponibles. Ellas autorizan contactos desapercibidos, y decisivos, cuya calidad de interrelación no puede ser inmediatamente sospechada ni evaluada; al igual que la precipitación que hoy nos distrae y a nuestros ojos dispersa los haces de causalidad que hubiésemos podido detectar en el mecanismo. Las resultantes del contacto desapercibido se imponían como elementos originales, como si hubiesen sido suscitadas por el solo movimiento interno de una cultura particular, movimiento infinito e indefinible.

Desde hace tiempo la aceleración sigue la cadencia de los países industrializados que allí ritman la velocidad y la orientación, mediante el control que ejercen sobre los modos de la potencia y sobre los medios de comunicación. La situación mundial "comprende" culturas que no se agotan en esta velocidad y otras que se hunden en el a-parte. Estas últimas se mantienen en estado de receptividad pasiva, pesada; donde las fantasías de desarrollo espectacular y de consumo masivo siguen siendo fantasías.

Un principio importante del proceso de interacción es que las líneas de fuerza pueden ser señaladas sin que esta señal haga efecto. Los actuales agentes-efecto (radios, diarios, televisiones, films, y sus derivados) desde hace tiempo dejaron de ser capaces de tales efectos, y esto porque fulguran sus propios destellos, que no son más que los reflejos de líneas de fuerza desapercibidas. Por otra parte, podría ser que este fuese el camino más corto para identificar –no mediante reflexión, sino por esta suerte de provocación difractada que es la marca de estos agentes–, las diversas líneas de fuerza sustraídas de este modo.

Lo que parece ser una regresión al infinito (la acumulación de lugares-comunes públicamente puestos en común y celebrados mediante rituales fugaces) soporta así la supuesta barbarie de la moda, al mismo tiempo que dibuja la profundidad en movimiento de la Relación. La eventualidad de la influencia de un grupo de individuos o de obras correspondientes a una "élite" ya no podría identificarse más que en el estadio limitado de una especialización, técnica o científica, reconocida tácitamente, sin verificación. La aprobación de la élite ha dejado de ser tenida en cuenta. La enorme charlatanería que la ha reemplazado no deja ningún tiempo de retroceso ni de recuperación.

Un análisis tal, que se anuda en el lugar donde se generan los agentes de efecto (en resumidas cuentas, en los países desarrollados), vale como absoluto para aquellos que soportan su imposición (en resumidas cuentas, los países en vías de pauperización absoluta).

Sería imposible terminar de señalar los lugares-comunes que repercuten en la Relación: la reanudación de una idea en varios campos heterogéneos en principio; las repeticiones (caricaturescas, elementales, pero inmediatamente triunfantes) a través de los agentes-efecto, de una información reflexiva que por otra parte habría quedado ausente, porque era reflexión, es decir, profundidad sospechada; ensamblajes barrocos de líneas de fuerza redoblados en espacios inesperados, etcétera.

El lugar-común, que hemos definido como la manifestación, por un agente-efecto, de una línea de fuerza latente o insospechada, adquiere aquí y enseguida una potencia neutra, cuya repercusión es espectáculo y fuga. La noción misma de moda se ve superada por esta velocidad. Es una serie de embriagueces a las que ninguna moda podría otorgar sentido. Los lugares-comunes son las partículas efímeras divagando en este nodo frío que se llama comunicación, donde todas las ideas están en el aire, pero, sobre todo, donde el interés está puesto en su manifestación pública, exagerada o simplificada. (El lugar-común, de esta manera, mediante este guión que marcamos entre los dos términos que lo articulan, que lo constituyen, deviene el increíble avatar de esta necesidad poética, abierta y misteriosa que es el lugar común.)[1] Así, se hace público lo que primeramente es espectacular. La conclusión resurge, inmediata: las culturas a-parte,[2] que reciben esta manifestación de lo espectacular pero que no la generan, no tienen un pensamiento que importe.

Una cultura particular puede fingir que funciona separadamente (porque habría cortado las marcas de relevo, o porque no dispondría de agentes-efecto, o porque ella habría elegido, agenciando sus propios destellos, despreciar tales marcas), pero no interviene por ello –no podría ser de otro modo– como relevo activo de la Relación.

[1] La particularidad de una lengua –la añadidura del guión (de lugar común en lugar-común)– me autoriza a aventurar una conceptualización que supere su ocurrencia concreta. Habría sido imposible en un contexto de sabires que reemplazan las lenguas. Concibamos la reserva inimaginable que las lenguas del mundo procuran a fin de una tal producción de superaciones. ¿De cuántos idiomas, dialectos, deberíamos inspirarnos para poder alcanzar, en cada oportunidad, los mecanismos indeconstruibles de la Relación? A falta de acceso a esta multiplicidad, tratamos de unirnos a ella por medio de la lengua con la que nos expresamos. Entonces, cuando queremos dar con la multiplicidad, abrimos el bastión lingüístico y multiplicamos a su vez la lengua en la que permanecemos, constelándola en un lenguaje que, mediante un movimiento atravesado, reúne la lengua y la disemina.

[2] El a-parte no es la antigua periferia: está vinculado con una dependencia de hecho, ya no de derecho.

La acción relevante de las culturas no depende de la voluntad ni tampoco del poder de relevo. Las consecuencias de la sucesión de relevos superan la coyuntura del primer relevo, o del relevo primero, que se pretendía fundador. Esta pretensión muestra su insuficiencia cuando la serie se detiene o se realiza en otro campo o en otro ciclo. Es por lo que la Relación, que es novedad del mundo, impone su velocidad a todas las modas posibles. De modo contrario al de su procesión, ella no se da como novedad: ella lo es indistintamente.

6

Toda presencia –aún ignorada– de una cultura particular, incluso silenciosa, es un relevo activo en la Relación. ¿Podrían existir relevos pasivos? Ciertamente no, pero en todo caso, serían relevos neutros. Es un relevo neutro este factor que se consume en su propio destello: intervención de un Estado en el territorio de otro, genocidio, triunfo universal de un modo de vida, generalización de un producto estandarizado, ayuda humanitaria, institución internacional, intercambio comercial a gran o pequeña escala, manifestación ritual de una reunión deportiva, gran ola planetaria de la música trance... Estos son, en efecto, agentes directos, pero cuya vinculación no se percibe directamente en la medida en que lo espectacular del agente avanza sobre el contenido de su efecto, enmascarándolo, por el agenciamiento mismo de su espectáculo. La percepción difícil de los efectos de la interacción es lo que permite diferenciar los agentes neutros y los activos. Una presencia cultural puede ser activa e ignorada, una intervención, al contrario, espectacular y neutra. Lo neutro no es aquí inefectivo, pero es lo que se sustrae al espectáculo. Lo activo no es preponderante, actúa en lo continuo.

Los agentes-efecto transforman, en relevos neutros (neutralizados en el efecto de sus pruebas manifiestas), aquello mismo que antes funcionaba como relevo activo, no inmediatamente percibido y dinamizado vastamente por los agentes de relevo.

A partir de esto sabemos lo que son hoy estos agentes de relevo: son ecos-mundo, que trabajan en la materia de la Relación. Y podemos circunscribir, de modo opuesto, la materia de los agentes-efecto: son reflejos literales de esta materia, que manifiestan la violencia sin esclarecerla, moverla o cambiarla.

Para quien quiera intervenir en los modos de la Relación (orientarlos, equilibrarlos, cambiarlos tal vez), su acción se tornará incierta debido a esta indeterminación de los relevos activos y de los relevos neutros. Es por lo cual una semejante intervención "en la Relación", no puede hacerse verdaderamente más que "en un lugar", a la vez cerrado sobre sus componentes y abierto sobre sus ecos de retorno. No puede desarrollarse una estrategia generalizable de la acción en la Relación. La ideología ha multiplicado las tentativas "regladas" para sobrepasar este límite obstinado, precisamente por la vía de la generalización: rol final del proletariado, revolución permanente, misión civilizadora de una nación, defensa universal de la libertad, o, incluso también, cruzada anticomunista (que dejará pronto de un pretexto para todo tipo de opresores), etc. Estos intentos de aprehensión o de acción global tropiezan en cada oportunidad contra las singularidades de la Relación. Ella no es universal más que por la cantidad absoluta y definida de sus particularidades.[3]

Está en la naturaleza de los agentes-efecto mantener la distancia, socavando una diferencia entre culturas emergentes y culturas de intervención (esta es una de las formas "desreguladas" del universal generalizante). Los agentes-efecto agotan el pensamiento a través de la maquinaria de su mistificación. Desviándola hacia la certeza de que su "fin" no es sino el de perfeccionar aquello mismo que refuerza su mera emergencia en tanto agentes-efecto y que les permite mantener la potencia a la vez lógica y desnaturalizante. Ellos tienen necesidad de la separación (entre países fabricantes y países receptores) para mantener su estilo.[4]

[3] Las acciones realmente generalizadas allí se ocultan, no son perceptibles: aquellas de las multinacionales y de los complots de poder.

Sería utópico estimar que, por compensación, las culturas que no manipulan los agentes-efecto encontrarían una suerte de recompensa inversa en una profundización lenta y equilibrada de sus valores. Si es cierto que no sabríamos adivinar "dónde habrán de surgir las soluciones reales", sería asimismo presumido confiar simplemente en una suerte de justicia del devenir. Una etnotécnica, por ejemplo (la adecuación de necesidades y de medios en un lugar dado) no tendría suficiente aparato "natural" como para imponerse: sus agentes son neutros, impotentes, su fin se agota, a la larga, en la difracción parpadeante de los agentes-efecto. No escapamos a la aceleración histórica, aun si nos mantenemos, por fuerza o inclinación, a distancia de sus estampidas.

[4] Pareciera que a la antigua partición entre descubridores y descubiertos le corresponde rigurosamente una repartición actual entre países fabricantes y países receptores, hasta Japón. Pero, repitámoslo, esta distribución ya no es más de derecho, viene a consagrar una dominación de hecho, que no se funda en un privilegio de conocimiento ni en una pretensión de absoluto.

V
Poética

El ente, múltiple infinito en su subsistencia

Generalización:

Reconocer, imaginar, la Relación.

¿Es una empresa, y hasta qué punto disfrazada, de generalización universalizante?

¿Huida más allá de los problemas?

Ningún imaginario realmente ayuda a prevenir la miseria, a oponerse a las opresiones, a sostener a quienes las "soportan" en su cuerpo o en su espíritu. Pero el imaginario modifica las mentalidades, tan lentamente como sea.

Desde algún lugar en el que nos encontramos, y sea cual sea la fuerza de la errancia, oímos el incremento del deseo de "dar con", de capturar el orden en el caos o, al menos, de adivinar que su improbable motivación es la de desarrollar esta teoría que escapa a las generalizaciones.

¿La poética? Es precisamente este doble alcance, de una teoría que se afana en concluir y de una presencia que no concluye (ni presume) de nada. No existen una sin la otra. Es por esta vía que el instante y la duración nos consuelan.

Toda poética es un paliativo de eternidad.

Aquello que siendo no es

1

"El Ser es relación": pero la Relación se preserva de la idea del ser.

La idea de relación no contiene a la Relación, ni sirve fuera de ella.

La idea de relación no preexiste (a la Relación).

Quien piensa la Relación piensa a través de ella, al igual quien se cree exceptuado.

La Relación contamina, poliniza, como principio, o como polvo de flor.

La Relación nos vuelve salvajes, acechando la equivalencia.

Lo que preexistiría (a la Relación) es la vacuidad del ser-como-ser.

El ser-como-ser no es opaco, sino suficiente.

La Relación se esfuerza y se enuncia en la opacidad. No difiere de la suficiencia.

Aquello que pretende preexistirle es insuficiente, es decir, suficiente para sí.

El ser-como-ser es suficiencia para sí.

Por lo cual es el eco de la idea del ser.

La Relación no afirma el ser, más que para distraerlo.

También ocurre que toda afirmación es límite, dado en la Relación.

Puesto que esta no se altera mediante ninguna regresión, ni la oblitera. Su paciencia va más allá del mar y de las profundidades.

De esta manera ella es idea del ser, pero que se escinde del ser-como-ser y confronta la presencia.

2

El ente permanece, tanto como el ser se disipa.

La Relación, que se separa del ser, afirma al sujeto.

El sujeto es a sí mismo un miríada de conocimiento.

Es por lo cual la Relación también desmonta el pensamiento del no-ser.

Es por lo que ella no es: del ser, sino: –del ente.

El no-ser no sería más que exceptuando la Relación.

El no-ser no precede la Relación: esta no se enuncia a partir de ninguna ruptura.

El no-ser de la Relación sería su realización imposible.

3

El ente, que subsiste y se ofrece, no es solamente la sustancia, que se bastaría a sí misma.

El ente se aventura al ser del mundo, o al ser-tierra.

El ser del mundo realiza el ser: –en el ente.

El ser del mundo no es una porción del ser del universo, y se imagina suspendido en este todo. Esta suspensión no es primariamente espacial.

El ser del mundo es total y limitado. Su imaginación varía, su conocimiento fluye.

La Relación es conocimiento en movimiento del ente, que arriesga el ser del mundo.

La Relación tiende hacia el ser del universo, a través del consentimiento o de la violencia. Esta tensión no es primariamente espacial.

No conciban que el ser del mundo o el ser del universo sean del ser ni que allí se ciñan.

De la Relación depende que el conocimiento en movimiento del ser del universo sea consentido por ósmosis y no a través de la violencia.

La Relación comprende la violencia, le marca la distancia.

Ella es pasaje, no primariamente espacial, que se da como pasaje y confronta el imaginario.

Para la opacidad

Cuando adelanté la siguiente proposición: "Reclamamos el derecho a la opacidad", o cuando argumenté en su favor, hace ya algunos años, mis interlocutores se escandalizaron: "¡Qué retorno a la barbarie! ¿Cómo podríamos comunicar lo que no comprendemos?" Ahora bien, este mismo reclamo, formulado en 1989 frente a diversos públicos, suscitó un nuevo interés. Entre un momento y el otro, fuimos agotando, si puede decirse, la actualidad de la cuestión de las diferencias (del derecho a la diferencia).

La teoría de la diferencia es valiosa. Ha permitido luchar contra las reducciones provocadas, por ejemplo, en genética, por la presunción de excelencia o de superioridad de la raza. Albert Jacquard (*Éloge de la différence*, Éditions du Seuil, 1978) desmontó los mecanismos de esta barbarie, demostrando cuán irrisoria era su pretensión a un fundamento "científico". (Llamo barbarie al giro y a la exasperación de sí, tan inconcebibles como la crueldad de sus consecuencias). La teoría de la diferencia también permitió acoger, si no la existencia, al menos el reconocimiento del derecho de las minorías que se dispersan en la totalidad del mundo, para defender su estatuto. (Llamo "derecho" a la salida lejos de las legitimidades, sorda o decididamente ancladas en la posesión y en la conquista.)

Pero la diferencia en sí misma todavía puede administrar una reducción a lo Transparente.

Si examinamos el proceso de "comprensión" de los seres y de las ideas desde la perspectiva del pensamiento occidental, encontramos esta exigencia de transparencia en su principio. Para poder "comprenderte" y entonces aceptarte, es preciso hacer que tu espesor se acerque a este baremo ideal que me provee motivos de comparación e incluso, tal vez, juicios. Me hace falta reducir.

Aceptar las diferencias es, por supuesto, trastocar la jerarquía del baremo. "Comprendo" tu diferencia, es decir, la pongo en relación, sin jerarquizar, con mi norma. Admito tu existencia en mi sistema. Te vuelvo a crear nuevamente. Pero tal vez sea preciso que terminemos con la idea misma del baremo. Conmutar toda reducción.

No se trata solo de consentir el derecho a la diferencia sino, antes bien, el derecho a la opacidad, que no es el encierro en una autarquía impenetrable, sino la subsistencia en una singularidad no reductible. Diversas opacidades pueden coexistir, confluir, tramando discursos cuya verdadera comprensión referiría a la textura de esta trama y no a la naturaleza de sus componentes. Renunciar, probablemente por un tiempo, a esta vieja obsesión de sorprender el fondo de las naturalezas. Habría grandeza y generosidad al inaugurar un movimiento así, cuyo referente no sería la Humanidad sino la divergencia exultante de las humanidades. Pensamiento de sí y pensamiento del otro devienen caducos en su dualidad. Todo Otro es un ciudadano, ya no más un bárbaro. Esto que está aquí está abierto, tanto como aquello. No podría proyectar uno en el otro. El aquí-ahora es la trama, que no trama las fronteras. El derecho a la opacidad no implicaría un autismo, fundaría realmente la Relación, en libertad.

Me dicen entonces: "Usted, que tan tranquilo amontona sus poéticas en estos cráteres de la opacidad; Usted, que pretende superar tan serenamente el prodigioso trabajo de elucidación realizado por Occidente, he aquí que habla de Occidente en los bordes de su pequeño campo." "–¿Y de qué quieren que hable en un comienzo, si no es de esta transparencia que ha pretendido reducirnos? Ya que si no empiezo por ahí,

pronto me verán consumido a nivel de una infantil y molesta queja, convulsa e impotente. Comienzo por acá. Ya que en lo que respecta a mi identidad, me las arreglaré por mí mismo." Es preciso dialogar con Occidente, que es, por otra parte, contradictorio en sí mismo (es el argumento que me oponen ordinariamente, cuando hablo de las culturas de lo Uno), e inscribirle el discurso complementario de quien quiere dar con. ¿No ven que nosotros también estamos implicados en su devenir?

Consideren solamente la hipótesis de una Europa cristiana, segura de su Derecho, reagrupada en su universalidad recompuesta, habiendo convertido nuevamente sus fuerzas en un valor "universal" –haciendo un triángulo con la potencia tecnológica de los Estados Unidos y con la soberanía financiera de Japón–, y tendrán una idea del silencio y de la indiferencia que rodearían nulificando, durante los próximos cincuenta años (si es que así podemos cuantificarlos), los problemas, las dependencias y a los sufrimientos caóticos de los países del sur.

Consideren, también, que de este mismo Occidente se han extraído las variables que en cada oportunidad contradijeron su impresionante itinerario. Justamente, Occidente no es monolítico y es necesario que se anime al enredo. Toda la cuestión radica en saber si esta tarea tendrá lugar según una modalidad participativa o bajo la forma de las antiguas imposiciones. Y de todas maneras no nos hacemos ninguna ilusión acerca de estas realidades, simplemente el hecho de plantear esta pregunta implica comenzar a cambiar su registro.

Lo opaco no es lo oscuro, pero puede serlo y puede ser aceptado como tal. Es lo no-reductible, la más vital de las garantías de participación y de confluencia. Henos aquí lejos de las opacidades del mito o de lo trágico, donde lo oscuro remitía a la exclusión, y donde la transparencia tendía a "comprender". Hay, en este verbo "comprender", un movimiento de manos que aprehenden el contexto y lo traen hacia sí. Gesto de encierro antes que de apropiación. Elijamos, mejor, el gesto del dar-con, que finalmente abre a la totalidad.

Es muy necesario que explicite qué es esta totalidad a la que me refiero con tanta insistencia. Se trata de la idea misma de totalidad, tal como el pensamiento occidental la ha expresado tan soberbiamente, amenazada de inmovilidad. Hemos adelantado que la Relación es totalidad abierta, en movimiento sobre ella misma. Es decir que lo que sustraemos de esta idea, tal como se ha forjado, es el principio de unidad. El todo no es la finalidad de las partes: ya que la multiplicidad en la totalidad es, de modo total, una diversidad. Volvamos a decirlo, opacamente: la idea sola de totalidad es un obstáculo a la totalidad.

Ya hemos pronunciado la fuerza poética que, creemos, fulgura en el lugar del concepto que absorbe unidad: es la opacidad de lo diverso, que anima la transparencia imaginada de la Relación. El imaginario no dirige las exigencias constrictivas de la idea. Prefigura lo real, sin determinarlo *a priori*.

El pensamiento de la opacidad me distrae de las verdades absolutas, de las que creo ser su depositario. Lejos de acomodarme en lo inútil y en lo inactivo, el pensamiento, relativiza en mí los posibles de toda acción, volviéndome sensible a los límites de todo método. ¿Es cuestión de desplegar el arco de estas ideas generales? ¿Se trata de atenerse tenazmente a lo concreto, a la ley del hecho, a la precisión del detalle? ¿Se trata de sacrificar lo que parece menos importante, en nombre de lo eficaz? El pensamiento de la opacidad me protege de las vías unívocas y de las elecciones irreversibles.

En lo que respecta a mi identidad, me las arreglaré por mí mismo. Es decir que no la haré encajar en ninguna esencia, atento, también, a no fundirla en ninguna amalgama. Pero acepto que, a veces, me resulte oscura sin malestar, sorprendente y posesiva. Los comportamientos humanos son de naturaleza fractal; es preciso tomar conciencia de ello; renunciar a llevarlos a la evidencia de una transparencia, tal vez sea preciso contribuir a atenuar el peso con el que caen sobre el individuo, cuando este comienza a no "com-prender" sus propias motivaciones, y se va desensamblando. La regla de la acción (lo que llamamos la ética, o bien el ideal, o simplemente la relación lógica) ganaría –con evidencia real– en no quedar confundida con la transparencia preconcebida de modelos universales. La regla de toda acción, individual o comunitaria, se perfeccionaría en la vivencia de la Relación. Ella es la trama que dice la ética. Toda moral es utopía. Pero esta moral no sería tal más que cuando la Relación se ve oscurecida por una desmesura absoluta del caos. La apuesta es que el caos es orden y desorden, desmesura sin absoluto, destino y devenir.

Puedo concebir entonces la opacidad del otro para mí, sin reprocharle ser opaco para él. No necesito "comprenderlo" para sentirme solidario con él, para construir con él, para amar lo que hace. No me es necesario intentar devenir el otro (ni devenir otro) ni "hacerlo" a mi imagen. Estos proyectos de transmutaciones –sin metempsicosis– son el resultado de las peores pretensiones y de las más altas generosidades de Occidente. Ellos signan el destino de Victor Segalen.

La muerte de Segalen no tuvo motivos meramente fisiológicos. Podemos recordar la confidencia que nos transmitió en los últimos días de su existencia, refiriendo al dejar-pasar de su cuerpo, del que no podía diagnosticar su mal ni controlar su decadencia. Sin duda, ya sabremos, con la ayuda de los progresos de la medicina y del conjunto de síntomas, qué fue lo que le sucedió. Y, ciertamente, su entorno dijo que había muerto de una especie de decadencia generalizada. Pero, creo yo que murió a causa de la opacidad del Otro, debido a la imposibilidad con la que se había topado para alcanzar la transmutación con la que soñaba.

Embebido, como todo europeo de su tiempo, en una dosis no refutable, aun si inconsciente, de etnocentrismo –pero poseído, más que otros de sus contemporáneos, por esta generosidad absoluta e incompleta que lo empujaba a realizarse en otra parte–, Segalen sufrió la maldita contradicción. Sin haber podido anticipar que la transferencia de transparencia afectaba su proyecto, y que al contrario, el respeto de las opacidades mutuas era lo que lo había puesto en marcha, Segalen se consuma heroicamente en la imposibilidad de ser Otro. La

muerte es la resultante de las opacidades, es por ello que su idea no nos abandona.

Por otra parte, la opacidad funda un derecho –signo de que ha entrado en la dimensión de lo político–. Perspectiva temible, tal vez menos peligrosa que las errancias por donde se conducen tantas certidumbres y tantas claras verdades, que se dicen lúcidas. Estas seguridades políticas encuentran felizmente contenidos sus desbordes en el sentimiento –no de una inutilidad de todas las cosas–, pero sí de los límites de la verdad absoluta. ¿Cómo trazar estos límites sin contribuir al escepticismo o sin caer en la parálisis? ¿Cómo conciliar la radicalidad inherente a toda política y el cuestionamiento necesario de toda relación? Solamente concibiendo que es imposible reducir a cualquiera a una verdad que no haya sido generada por él mismo. Es decir, que haya surgido de la opacidad de su tiempo y lugar. La República de Platón es para Platón, la visión de Hegel para Hegel, la ciudad del *griot* para el *griot*. Podemos verlos en confluencia, siempre que no los confundamos en un magma o los reduzcamos el uno al otro. A su vez, esta misma opacidad anima toda comunidad: aquello que nos acomuna siempre, también nos singulariza. El consentimiento general de las opacidades particulares es el equivalente más simple de la no-barbarie.

Reclamamos para todos el derecho a la opacidad.

Círculo abierto, relación vivida

Llega el tiempo en el que la Relación ya no se dirá más a partir de una teoría de trayectorias, de itinerarios que se suceden o se contrarían, sino, que, desde ella misma y en sí misma, explotará, a la manera de una trama inscripta en la totalidad suficiente del mundo.

Abandonamos el imaginario proyectando sus audacias, sus paseos, sus caminos desconocidos, con la flecha ardiente y el trazo generoso. El impulso del mundo, su deseo, no nos incentivan más que antes a la fiebre del descubrimiento, nos multiplican a su alrededor.

Habiendo al fin, y a pesar de tanta imposibilidad, abordado la Relación y convenido que allí se intuye su trabajo, no haría falta desindividualizarla ahora como sistema, ni extenderla hacia el cúmulo fértil de su energía única, para encontrarnos con otros.

Desindividualizar la Relación es vincular la teoría a la vivencia de las humanidades, a sus singularidades. Es volver a las opacidades, fecundas de todas las excepciones, movidas por todas las distancias, que viven implicándose no en proyectos, sino en la densidad reflexionada de las existencias.

Lo que llamamos hoy el mundo no es solamente la convergencia de las historias de los pueblos, que ha barrido las pretensiones de las filosofías de la Historia, sino los reencuentros (en la conciencia) de estas historias y de estas materialidades del planeta. Los incendios catastróficos reactivan la obra de los genocidas, las hambrunas y

las sequías son el trasfondo de regímenes políticos suicidas, las beligerancias proliferan a una escala sorprendente, las inundaciones y los ciclones solicitan la solidaridad internacional sin que sus efectos puedan ser verdaderamente previstos o combatidos, los movimientos humanitarios que emergieron en los países ricos se esfuerzan por atenuar, en los países pobres, las enormes plagas frecuentemente provocadas por las despiadadas economías implementadas por estos mismos países ricos, se desforestan al mismo tiempo selvas y tribus, y así al infinito. El estremecimiento que se desató en la conciencia europea a partir del terremoto de Lisboa en el siglo XVIII se ha generalizado. Ninguna historia particular (alegría o tragedia, atropellos o liberación) ha podido ceñirse únicamente al espacio de su territorio, o a la lógica única de su pensamiento colectivo. La desgracia del paisaje ha invadido la palabra y reavivado la desgracia de las humanidades, para concebirla. ¿Podríamos soportar al infinito esta profusión del conocimiento? ¿Podemos distraernos de él? El imaginario de la totalidad nos cuida aquí de la des-herencia. De la des-errancia.

Si queremos escapar a esta profusión, o al suspenso neutralizante por medio del cual usualmente la evitamos, debemos no solo imaginar la totalidad, como propusimos hace un rato, abordando la Relación como una práctica más del pensamiento, sino también debemos comprometer este imaginario allí donde vivimos, aun si somos errantes. El acto y el lugar no son generalizables.

Lo que he dicho de la antillanidad no es más que este lugar desde el cual erigimos nosotros, mujeres y hombres del Caribe, la voluntad de reunir y de difractar las Ante-Islas que nos confirman como nosotros y nos articulan a un afuera. La antillanidad, que es de método y no de ser, no se cumple ni se supera para nosotros.

Pero si de este modo caímos en la modernidad, a través de la confirmación de la obra de nuestras culturas, no podríamos tampoco desconocer que uno de sus motivos más persistentes se halla en la

voluntad pulsional de desculturación. Porque las humanidades sienten que sus culturas constituyen los elementos (no primarios) de la generalidad del caos-mundo, se conducen por instinto a giros anticulturales. Como si quisieran preservar esta generalidad de toda normatividad que haya podido ser introducida en el pensamiento de la cultura. (Por otra parte, también permite visibilizar claramente cómo se estigmatiza tal o cual episodio, por ejemplo, de la Revolución China, mientras que todo el aparato de los agentes-efecto por todas partes lleva a la misma elementalidad anticultural.) Como si afirmasen que las culturas no dibujan armonías preestablecidas, y que las historias de los pueblos no concluyen en una única genealogía.[1] La vio-

[1] Henri Meschonnic definió a la modernidad –entre otros factores–, a través de un retorno de historicidad. Se opone así a la corriente general de los pensamientos estructuralistas. Pero siento –tal vez de modo equivocado–, que esta historicidad está abstraída del movimiento del mundo. Aquello que nos convoca no es tanto la historicidad de la concordancia difractada de las historias de los pueblos. Aquello que el pensamiento de la anti-historia ha sordamente recusado, por estrategia autodefensiva, es la presencia activa de estos pueblos. La historicidad solo tiene lugar en geografías liberadas.

Por ejemplo, Meschonnic deplora todo uso no moderado del término "horizonte" en los textos críticos contemporáneos. Sin duda porque sospecha allí la presencia de un proyecto, la intención de una conquista (otro nomadismo en flecha), la injerencia de una ideología o –lo que tendría similares consecuencias– de un ideal propagador. Sin embargo, la palabra horizonte pierde este sentido cuando refiere al horizonte realizado del mundo. ¿La modernidad, no sería la totalidad contradictoria y reflexionada de las culturas? El horizonte es, como un planeta, la circularidad de todos los lugares. Está a la espera de que la humanidad reactualice, de pésima manera, la antigua acepción y el antiguo uso, "proyectándose" hacia lugares todavía insospechados en el horizonte interplanetario.

Tal vez haya modernidad cuando una tradición, obrando en un tiempo y lugar, ya no asimila los cambios a medida que le van siendo propuestos, desde el interior o desde el exterior, sino que se adapta a ellos por medio de violencia. Esta violencia no opera un corte que actualizaría de repente su modalidad latente en la modernidad. Porque la violencia del cambio en nuestra época se ha generalizado y acelerado decimos que es absolutamente moderna.

De esta manera, varias series de modernidades prepararon la modernidad. Esta, extravagante y endógena, se cumple en sus predicados. Su duración es su extremo: la modernidad cuanto más se exhibe, más se desrealiza. Podríamos calcular, de esta manera, varios futuros sucesivos sin modernidad, o modernidades infinitas sin futuro.

lencia moderna es anticultural, es decir, se esfuerza por garantizar la vitalidad abierta del choque de culturas. ¿Se trata de un retorno a la barbarie, o de una precaución profética contra la barbarie de la reducción y de lo uniforme?

Una de las constantes de esta violencia moderna es que a toda costa debe ser puesta en escena. De modo real o simulado exige brillo, y no podría dispensarse de los servicios de los agentes-efecto. Las violencias subterráneas, las de los guetos o las de los matorrales, las de los combates oscuros por la supervivencia se desdibujan a la hora de plantear soluciones. Los negros de los Estados Unidos, siendo los más pobres, porque de hecho son los más pobres, porque están más allá de las posibilidades vitales, y porque no tienen otras soluciones, ejercen una violencia total en los suburbios de las ciudades. La violencia de la miseria no es por tanto una vocación. Pero la violencia moderna, nacida del choque entre culturas, es de otra clase. Se nutre de su propio estallido y se exaspera con su propio eco.

Hubo dos espectáculos de televisión que me impactaron en los Estados Unidos. Ambos presentaban, de manera sorprendentemente análoga, una mezcla de creencia, intensificada por su propio espec-

---

Aquello que en las culturas occidentales llamamos lo posmoderno es un intento de encontrar un orden para (y de inscribir el orden en) esta realidad vivida como caos, sin que por ello renunciemos a la vitalidad de este caos. Gestionar la modernidad, seriándola. Es decir, anclarse cuanto sea posible en el *continuum* de su propia producción. Este es ciertamente uno de los intentos más evidentes del posmodernismo, que encuentra su motivo en una resurrección formalista de las obras y de los adornos del pasado occidental, dispuestos en el magma actual. Pero, lo hemos sugerido varias veces, los pensamientos estéticos y filosóficos de la cultura en la que hayan sido engendrados habrán de romper con su propia historia para poder dar-con todas las contaminaciones. Habrán de poner en obra el Otro del pensamiento. No se han producido, todavía, simulaciones significativas para la producción de estas autorrupturas. Aun si no tiene lugar más que en Occidente, y como por antifrase, la búsqueda intelectual de una *ruptura epistemológica*, donde sea que se posicione y que se ejerza, da testimonio del sentimiento (pero también da cuenta de un resentimiento en contra) respecto de esta necesidad de romper con la exclusividad de su *continuum*.

táculo, y una voluntad de creencia mantenida más allá de la propuesta del espectáculo. Las veladas de *catch* no estaban verdaderamente destinadas a determinar cuál de los competidores era el más fuerte. Y sin embargo, encendían olas de violencia irreprimible en el público, desprovista de todo escepticismo. No se trataba únicamente de exponer una violencia bestial, sino, antes que nada, una violencia pura (si así puede decirse), blanca como un metal que fue llevado a su grado de incandescencia más alto. El público cree en esta violencia, en su espectáculo, acude para eso. Va en familia, con los niños. Le da igual que la puesta en escena esconda una trampa. El deseo de la violencia manifiesta es más fuerte que la sospecha de una no violencia oculta. Los aterradores disfraces de los *catchers*, las increíbles faltas al lenguaje a las que se libraban, a lo largo de entrevistas televisadas que anunciaban los combates y los publicitaban, la avalancha de sadismo simulado o real sobre el escenario, hacían evidente que la regla es conmocionar hasta al más lúcido.

Había también otro espectáculo de televisión que resultaba sorprendente por su regresión violenta: las "teleprédicas". Aquí los predicadores realizaban una *performance* física, sacando provecho de todas las posturas del cuerpo, imitando la gesticulación eficaz de los actores negros, lloraban, cantaban, tocaban el piano, conduciendo sus cuerpos a una tensión extrema antes de desencadenar su sostenida crispación, y aventurar sus espíritus a la beatitud. Los asistentes (y probablemente, ¿también los telespectadores?) lloraban al unísono, desfallecían, entraban en trance. La puesta en escena del rezo no molestaba, al menos no más que los escándalos costumbristas o de prevaricaciones que salpicaban a varios de estos pastores-de-efecto. El deseo de catarsis es más fuerte que la sospecha de falta de sinceridad.

Ascesis a través de la violencia, para reencontrar una pureza original. Es preciso mostrar que uno se libra a ella y mostrar que funciona. Esta violencia todavía no supone barbarie, pero sí proviene de una búsqueda desesperada. La barbarie (el amor tiránico de sí) viene después. Es la razón por la cual la generosidad personal es tan fuerte

en este país: trata de disfrazar las convulsiones del *maelström*. Mientras que las leyes de protección social, comparadas con las que aplican las legislaciones europeas, son insignificantes, en ninguna parte del mundo el llamado a las donaciones y a las contribuciones privadas ha encontrado un eco semejante, que muchas veces raya en la ingenuidad. La violencia de la deculturación se halla así, de algún modo, domesticada: domada en lo cotidiano.

No nos detengamos en este lugar común, en el que ninguna poética podría garantizarnos medios concretos para actuar. La poética tal vez nos permita comprender mejor nuestra acción en el mundo. Consideremos, por ejemplo, cómo nuestra exigencia de responsabilidad cultural, inseparable de la independencia política, debe ser puesta en relación con esta violencia profiláctica de las desculturaciones. Poner en Relación. Es lo que se llama desfolclorizarse. La reducción folclórica (la creencia en que solo las vidas atávicas son portadoras de existencia) acecha a todas las culturas, sean o no tecnológicas. El sentimiento de la modernidad nos aparta de ella, presentándonos la imagen de las relaciones, de las situaciones similares o de las diferencias de orientación, desde el nosotros al otro.

Pero también cuestionamos la necesidad de cuidar que toda generalización engendre ilusiones.[2] Por ejemplo: el folclore debilita y

[2] Hay dramas planetarios de la generalización.

La figura emblemática de León Trotski planeó sobre el drama de la dispersión de las inteligencias y de las generosidades trotskistas.

El estalinismo, al llevar la Revolución a un solo país, reactivó el universal generalizante, que es siempre etnocéntrico y absoluto. La Tercera Internacional fue el instrumento trágico de esta generalización.

El trotskismo, al desarrollar la teoría de la Revolución permanente, intentó escapar a este universal generalizante, y relevarlo mediante un universal concreto y relativizado.

Pero las liberaciones de los pueblos no pueden ser programadas de manera universal. La perspectiva trotskista, que desprendía lecciones marxistas de la coraza del nacionalismo de Estado, no fue lo suficientemente lejos en su movimiento.

Hoy sabemos que la filosofía marxista (o de Marx) era, como todas las filosofías de

hace rizoma con la misma fuerza. Podríamos decir que la modernidad –cuando nos ubica en este lugar, incluso al punto de relativizarnos sin perdernos–, nos ciñe sin confundirnos.

¿De qué medios disponemos, entonces, para equilibrar estas exigencias, que no son necesariamente armónicas?

El imaginario primero. Trabaja en espiral: de una circularidad a la otra va encontrando nuevos espacios, que no transforma en profundidades ni en conquistas. Tampoco se atiene a esos binarismos que tanto me interpelaron a lo largo de esta obra: la extensión-la filiación, la transparencia-la opacidad...[3] El imaginario se completa al margen de

la Historia, lineal (una Historia, un motor: la lucha de clases, un agente: el proletariado, una finalidad: la sociedad sin clases) y etnocéntrica (iba desde los confines del mundo hacia las grandes ciudades de Europa). Pero asimismo se reforzaba en un imaginario que hizo falta inspirar primero y que, más allá de la teoría, debía permitir abordar el mundo como una totalidad.

La idea de la Revolución permanente, para poder echar luz sobre las contradicciones, no pudo contentarse con ser ideológica. Es el *a priori* (el calendario capaz de programar las revoluciones) que hizo falta superar, para poder apreciar los aportes metodológicos del pensamiento marxista respecto de la lectura de las situaciones contingentes. El universal generalizante se encontraba en germen en este pensamiento y autorizó las monstruosidades estalinistas. Su imaginario, al contrario, separado de la obsesión por la toma del poder, siguió alimentando la Relación.

El drama de la superación trotskista fue no haber sistematizado la crítica del etnocentrismo estalinista, y no haber referido una parte de esta crítica a la teoría marxista misma, al menos, tal como fuera interpretada por los revolucionarios rusos.

Es por lo que el trotskismo se topó casi por todos lados contra las tercas particularidades de las situaciones singulares, en un polvo de combates heroicos, irrisorios, lo más frecuentemente, oscuros.

Es fácil decirlo –y es rápidamente dicho– hoy.

Pero es verdad que se trata aquí de un eco-mundo abortado, que dejó en el corazón de muchos un puñado de lamentos y nostalgias.

[3] Entre los siguientes binarismos, superables, o no:

Fosa matriz, fosa en abismo.

Nomadismo en flecha: –nomadismo circular.

toda nueva proyección lineal. Hace red y crea volumen. Los binarismos nunca son más que comodidades para abordar la trama.

El imaginario comenta en tono monocorde, o como una simple burla. En su abordaje del caos-mundo y sus turbulencias, suele preservarse de esta dimensión de reserva que llamamos el humor. El humor supone siempre una referencia oculta, que hace a la primacía del humorista. El humor releva de un clasicismo que no pronunciamos, o

---

El Descubrimiento, la Conquista.
Linealidad-circularidad.
La filiación-la extensión.
La legitimidad-la eventualidad.
Centro: –periferias.
Las diferencias: las singularidades.
Transparencia-opacidad.
Generalización-generalidad.
(Faulkner, Saint-John Perse).
Clasicismos-barroco
Modelos-ecos-mundo.
Lo Relativo: el caos.
La totalidad: la Relación.
Comprender-dar con.
El sentido (en linealidad), el pleno-sentido (en circularidad).
Estética del universo: estética del caos.
Las lenguas: el lenguaje.
La escritura: la oralidad.
El instante: la duración.
La Historia –las historias.
Identidad-raíz-identidad relación.
Pensamiento del Otro: –Otro del pensamiento.
Asimilaciones-distancias determinantes.
Religado (relevado), relatado.
Agentes de relevo-agentes-de-efecto.
Lugar común: lugar-común.
Violencia, deculturación.
Las creolizaciones, la errancia.

En esta letanía, la coma (,) señala una relación, el guión (-) una oposición, los dos puntos (:) una consecución.

que al contrario discutimos, como en el caso del humor negro de los surrealistas. Su potencia corrosiva tal vez se disipe en la turbulencia del caos-mundo, donde los clasicismos no tienen lugar. El cuentista creol no quiere ser humorista, y sorprende por su disposición (no diremos innata) a acercar sin tregua los elementos más heterogéneos de lo real. Pierre Riverdy describe esta misma operación de poesía. No hay aquí una referencia oculta, sino un proceso ininterrumpido de revelación: de puesta en relación. Haría falta otra palabra para definir este acercamiento cuando nos sorprende y nos hace desviar de lo convencional.

El canto-llano o el alarido (en la duración o en el instante) son los lugares de preferencia de la poética de la Relación, porque ella rechaza la desenvoltura con la que se reviste toda presunción de preeminencia. Pero en verdad esta preferencia no se sostiene. La palabra barroca no reconoce ninguna norma preestablecida. No conoce más que rigores de forma, por la misma razón que confronta la desmesura.

Abordar lo real, ahora. Concebir el orden y el desorden del caos-mundo no conlleva ninguna disposición particular para oponerse a aquellos que mantendrían sus poderes desnaturalizantes. Y sin embargo, si tratamos de establecer aquí, teniendo en cuenta los lugares de la desgracia y de la opresión, una lista como la que habíamos esbozado para otros temas a lo largo de este libro, ciertamente se trataría de la más larga. Los poderes refuerzan sus poderes en la totalidad, y es propio de la debilidad de los pensamientos estéticos, de las poéticas particulares, hacer "como si", frente a este otro modo de *maelström*. Si el imaginario de la totalidad no ayuda a nadie a estructurar una resistencia, al menos podemos creer que permitirá a todos prevenir muchos errores, provenientes de los antiguos pensamientos de la ideología.

¿Cuántas revoluciones, nutridas de tantas superaciones, se han visto ensombrecidas por las limitaciones ciegas, por los principios absurdos, coincidiendo así con aquello que combatían? La percepción

poética del caos-mundo nos lleva a intuir algunas de las lecciones de estos muchos fracasos. Por mi parte, y solamente por mi parte, es decir, sin pretender aleccionar, las resumiría del siguiente modo:

El dominio de una acción está dado en su acto.
El pleno-sentido de una acción está dado por su lugar.
El devenir de una acción está dado en la Relación.

Estos tres enunciados no buscan constituirse en ley. Indican que una vez concebida la totalidad, ya no podrá reclamarse un *a priori* capaz de intervenir en los problemas aquí y ahora, y que, por otra parte, ninguna solución al ponerse en marcha podría ignorar o menospreciar el movimiento de esta totalidad, que es Relación.

Contra los aleccionadores de lo generalizante. Contra la ideología que se basta a sí misma. Contra los pequeños maestros locales. Contra el encierro nacionalista intolerante. Contra los constructores de fronteras. Los obsesionados con la potencia militar. Los depositarios de la conciencia colectiva. Los portadores de palabra.

No hay ninguna ingenuidad en "relativizar" así, en la materia concreta de la Relación, las acciones más particulares. La costumbre no arraiga de un solo envión. A duras penas comenzamos a concebir esta lógica subterránea, que no se impone a través de predicados pero que nos somete colectivamente a nuestras contradicciones.

Contradicciones. Los boers racistas de Sudáfrica están atrapados en ella: se obstinan en reclamar lo sagrado de la raíz (pero no exportan la filiación), y no pueden consentir los abordajes de la Relación. Su refugio es la radicalización del *apartheid*. Los negros oprimidos de este país son portadores de una superación. Habrían podido quedarse cautivos de la sacralidad del Territorio (tienen un "derecho" ancestral, y por eso se cuidan tanto de reconocerles reservas sobre esta tierra), pero la terrible intensidad de su combate los lleva, tan insensible como caóticamente tenga lugar, a enseñar a los métis, a los indios, a los blancos, e

inspirarles el sentido de la Relación. Nelson Mandela es un eco-mundo. Allí donde, bajo una u otra forma, se imponen los opresores, los oprimidos representan, por su resistencia misma, la garantía de un devenir tal, aun si es frágil y se encuentra amenazado.[4] Los buenos sentimientos nada pueden hacer, pero sí la existencia de la totalidad, que toda opresión busca reducir y que toda resistencia contribuye a multiplicar.

Entonces la palabra, que de nadie es feudo, reúne la materialidad del mundo. La Relación se dice.

Me impactó la portada de una revista (cuyo estilo es claramente el de los agentes-efecto, *Paris Match* del 11 de mayo 1989), donde en un recuadro puede leerse:

> Chernobyl:
> 12 pueblos serán evacuados,
> los lobos retornan,
> sus prendedores son azules.

¿Por medio de qué infinito desvío, una catástrofe nuclear, que repercutió en las sensibilidades del mundo, tanto entre los desprotegidos como entre los privilegiados, tanto en los pueblos de la sabana como en los rascacielos, y que por consiguiente alimentó el lugar-común más pasivamente vivido por la conciencia planetaria, puede encontrarse, también, condensada en lo que pareciera ser un poema involuntario, a través del cual el mundo nos estaría hablando? El paisaje ha forzado la barrera de efecto, estampándole este resto de palabra.

El círculo se abre otra vez, al mismo tiempo que va tomando consistencia. Así, la Relación se halla, en cada momento, completada, pero

[4] Las potencias de opresión lo saben, intentan suscitar "héroes" liberadores, reales o míticos, para simbolizar sus causas. Aparecen así seudoecos-mundo, cuya fabricación pareciera ser una especialidad de la opinión occidental.

también destruida en su generalidad, por aquello mismo por lo que nos ponemos en acto en un lugar y en un tiempo particulares. La Relación es destruida, a cada instante y en cada circunstancia, por esta particularidad que significa nuestras opacidades, por esta singularidad, que la vuelve relación vivida. Su muerte generalizada es lo que hace a su vida compartida. Ya que si las humanidades viviesen plenamente la Relación, remitirían el concepto a la naturalidad que lo habría concretado. La Relación vive al realizarse, es decir, al culminarse en lugar común.

Este movimiento permite dar con la dialéctica de las éticas. Si el imaginario nos lleva del pensamiento de este mundo al del universo, podemos concebir que dando curso a una intención contraria, la estética, a través de la cual concretamos nuestro imaginario, se acercan siempre infinitos del universo a las poéticas definibles de nuestro mundo. Es a partir de este mundo, justamente, que se ha eliminado toda norma, también de él nos inspiramos para abordar lo real de nuestro tiempo y de nuestro lugar. De este modo recorremos el círculo abierto de nuestras estéticas relevadas, de nuestras políticas incansables. Cambiamos la fosa-matriz y la fosa en abismo, por esta otra, donde erramos sin perdernos.

La playa ardiente

La arena ha centellado. La fuerza subterránea (submarina) contuvo la condición volcánica del norte. La playa está al descubierto, sin sorpresas, como prisionera. Los turistas paseantes allí tienden su ropa. Son bastante pocos, ya que es un lugar aislado. Ni tan siquiera una gran ola que los distraiga del placer del letargo. El orden y la comodidad retornaron tímidamente.

Bajo la imagen de una convención, tal como la vemos desarrollada –o resumida– en los spots publicitarios de los Estados Unidos o Japón, la imagen lujosamente mortífera con la que se vende un país ("Las Antillas por poco dinero"), bajo la insípida apariencia, reencontramos el ardor de una tierra. Veo la imagen desvanecerse, ya no la veo. Capturo el temblor de esta playa, que los visitantes exclaman muy linda, o muy típica, y veo que es ardiente.

Tiene un fondo de colinas cuyo silencio puede asustar, recortadas sobre la Cohée del Lamentin y sobre el manglar que tambalea. Nos empecinamos en acabar con este manglar, instalando patentes industriales provenientes de los centros de consumo. Pero todavía resiste. Mis amigos me llevaron allí, me hicieron descubrir los puntos calientes,[1]

[1] Reverso de la broma: se nombra también "punto caliente" a una panadería en la que se reciben baguettes de pan precocidas, croissants y *pains au chocolat* ya premoldeados, su pasta congelada de color gris verdoso, que llegan desde Francia por envíos aéreos, y a los que solo es preciso dar un golpe de calor en el horno microondas. Nos deleitamos.

los vasos de agua roja que cloquean sus quemaduras, de sitio en sitio, en los manglares. Encuentro así, entonces, más significativa que en los tiempos en que vagabundeaba de niño, la palabra del volcán, que rueda en estas bocas. La misma que decoraba la arena con un vestido de oscura penitencia, y que luego, habiéndose retirado poco a poco, descubrió su destello.

Este vínculo de la playa con la isla, que nos permite especular futuros enclaves de turismo, está atado a la desaparición –una desapariencia–* donde circulan las profundidades del volcán.

Imagino desde siempre que estas profundidades navegan bajo el mar en el oeste y bajo el océano al este, y que si cada uno en su plantación separase, por debajo, los brotes verdes, estos rodarían de una isla a la otra, tramando ríos comunes que en su momento abriríamos para que por ellos nos lleven nuestras barcas. Desde el lugar donde me encuentro, veo Santa Lucía en el horizonte. De este modo, yendo de lo próximo a lo próximo, evocando la extensión, pude realizar este arco-en-mar.

Lo mismo ocurre respecto de la manera con la que pronuncio el "nosotros" alrededor del que he organizado este trabajo. ¿Es un nosotros comunitario, en rizoma en su frágil relación con un lugar? ¿Es el nosotros total, implicado en el movimiento del planeta? ¿Es el nosotros ideal, dibujado en los remolinos de una poética?

¿Qué es este "se" que interviene? ¿El del Otro, el de la vecindad, aquel que imagino antes de intentar decir?

Estos "nosotros", estos "se", son un devenir. Encuentran pleno-sentido, aquí, en el exceso de uso de la palabra "totalidad", de la palabra "Relación". El exceso es una repetición que significa.

Encuentran pleno-sentido en la extensión del discurso, donde los *abstracts* perentorios solo toman fuerza acumulándose, al precio de que-

* Juego entre "désapparence" y "désapparance", que probablemente emule las diferencias entre desaparecer/desapariencia/desaparentar. [N. de las T.]

marse en la boca de un cuerpo. La montaña de palabras arde, de tanto amontonarse.

Encuentran pleno-sentido en el eco del país, donde el monte se junta con la playa, donde los motivos se enlazan en una única vegetación, como las palabras afuera de la página.

Roja-tierra-roja, y negra, por debajo, como el lápiz negro de nuestros sueños. Las nubes de pitones enredadas a los helechos exuberantes, la arena ardientemente gris donde tantos volcanes se miran, la meseta de bananos biselados de nervaduras, los yames profundos donde nos paramos, los recorridos en los cráteres de azufre empecinado, el destello de las sombras en las verandas donde ondea un bambú viejo y áspero.

Lo que de este modo nos toma no es el rayo ni lo revelado, sino el amontonamiento y la indefinida impaciencia infinitamente recomenzada.

Hay, de repente, este aire sobre el cerro. Un punto en la superficie del caos, que se desplaza y lo cambia con su movimiento. Este punto no es neutro, no es el comienzo de un bosquejo, rizoma también él en la tierra.

(Me sugieren, para terminar: "Lo que Usted dice acá, ya ha sido todo o casi todo dicho en *Soleil de la conscience*, este pequeño libro publicado hace más de treinta años." Es cierto. Nos desplazamos hacia la superficie, en la extensión, tramando nuestro imaginario, y sin llenar por ello los vacíos de un saber, sino eliminando, al contrario, las casillas que se llenan a medida que van concibiendo volúmenes de infinito. Ellos se asemejan a los tamices del espacio inventados por los técnicos del caos y que parecieran poder llenarse con su único eco).

(Y aquí también, sortear la piara de cabras que, mañana y tarde, realizan un alto en el corral del jardín, invaden su aire y hurgan los frutos de pan dulce y las putrefactas ciruelas de citara. Su cuidador les sigue el rastro, las ahuyenta hacia el camino de tierra que sigue la playa. El atropello de las cabras hacia este alimento ritual, los gri-

tos del joven guía del rebaño, el movimiento circular y brusco, de la irrupción hambrienta hasta la salida en desbande, son inmutables. Cerrar el cerco del jardín, suspender este desvío de las bestias, no habría podido concebirlo).

Esta sombra sobre el cerro en sí misma es un banco de cabras, amotinadas en su propio ruido.

El caminante (ya que es de él de quien se trata) pronto desciende de las alturas, y descifra nuevamente la playa. Su energía no tiene límites, su retiro absoluto.

Véanlo, ustedes, lectores lejanos que recrean los detalles imperceptibles en el horizonte, Ustedes que representan –que cuentan con la diversión y el lujo de representarse– tantos lugares cerrados y abiertos en el mundo. Imagínenlo, cayendo en una postración irreparable, o despertándose de repente y comenzando a gritar, o retomando de golpe el camino de lo cotidiano, sin mayor explicación. Este horizonte les dirige un gesto apenas esbozado, que precede todos los lenguajes. Hay tanto para desvelar del mundo, que pueden dejar que este siga su perspectiva. Pero ya no los dejará. La sombra que a lo lejos él hace, se proyecta cerca de ustedes.

Para nosotros que lo seguimos, si es que se puede decir así (pero conocemos la cadencia de estos pasajes, podemos preverlos), comenzamos aceptando que él resiste más que nosotros y dura más que nuestras palabras. Nadie sabría satisfacerse con esta errancia vallada, con este nomadismo circular, que no tiene ni objetivo ni fin ni recomienzo. El ausente que marcha no agota ningún territorio, no se enraíza más que en lo sagrado del arte y de la evanescencia, en el puro rechazo que no cambia nada del mundo. Nosotros no lo seguimos en realidad, ya que queremos siempre cambiar algo. Pero al fin sabemos que su marcha, que no es nomadismo, tampoco es divagación. Traza figuras repetidas sobre la tierra de aquí, y sin duda nos sorprendería el dibujo si tuviéramos modo de capturarlos. Este caminante es un eco-mundo que se consume en sí mismo, que figura el caos sin realizarlo.

El lugar recrea su plantación, desde donde grita esta voz sin voz. Plantaciones del mundo, vasijas de soledad, cercos desnaturalizados, que ustedes sin embargo tocan. Manglares, mareas, lagunas, *muskegs*, banquisas. Guetos, suburbios, volga-plages, barrios. Quatre-chemins, Lieux-dits, pistas de arenas, ensenadas de ríos. Pueblos que se abandonan, labradores expulsados a los caminos, casas cerradas a su alrededor, videntes que gritan en sus cabezas.

Yo los dejo ahora, pero no dejen en ningún momento la fiesta que nos brindan. Iré a reconocerme en la indistinta y tan precisa efervescencia, de otra clase, donde no se apila el olvido, tampoco cesa, cambia siempre.

Las algas de horizonte se enlazan en variedades de grises, azulados negros, que el espacio multiplica. Su fronda hace una lluvia que no aparta del calor del cielo. Ustedes tocan desde la crudeza del pensamiento un enmarañamiento de vegetaciones, un grito de cerro y de tierra roja. Carnes secas apenas nacidas del vértigo. Aguacero inmóvil. Ecos caídos. Un tronco se afina en los bordes del sol, una obstinación rígida pero que fluye. Llamen a los guardianes del silencio, con sus pies en el río. Llamen al río, en otro tiempo desbordado sobre las rocas. –Para mí, he auscultado estos puntos calientes. Allí me he bañado, cerca de los amigos, atentos a estos tambores del volcán. Nos mantuvimos curvados bajo el viento, sin caer. Solo una bahía (*une* cohée),* en la que se evaporó todo nombre, también el que trataba de indicar el azulado de todas las cosas...– Es su sol quien se encarga de hacerlo, entre los estremecimientos plateados de las sabanas, y en el olor ocre de la tierra asediada.

* En la versión francesa, se utiliza la palabra "cohée" (une cohée), específica de la bahía des Flamands, que al pie del pueblo de Lamentin, en Martinica, bordea los manglares. Al decir del mismo Édouard Glissant en su libro *La Cohée du Lamentin*, Collection Blanche, Gallimard, Paris, 2005: "...La cohée de Lamentin. ¿La palabra proviene de la lengua creol o de la lengua francesa? ¿De orillar ["accorer"], tal vez? Orillar [accorer] una barca para repararla" (p. 39, la traducción es nuestra). [N. de las T.]

Referencias

Una de las condiciones de ejercicio de la escritura hoy, ¿no es estar precedida por el pretexto del discurso? En todo caso, es lo que sucede más a menudo: acepto invitaciones para exponer públicamente puntos de vista, cada vez que la reunión propuesta se condice con mi proyecto (no proyectivo). Ocurre a veces que el tema sugerido desencadena otras prolongaciones, radículas, distancias inéditas.

La exposición pública funciona como una suerte de borrador del texto escrito que de ella resultará. Pero, en este entre-tiempo, la exposición decidirá los lineamientos de este texto, orientando su economía. La práctica de escritura, seguidamente, volverá a ceñir, o extenderá, aquello que la exposición había aislado. Los textos escritos preliminares funcionan a veces como abordajes adivinatorios de este proceso, como verdaderos provocadores de oralidad.

Las dos prácticas arriban a una información de la que ya es imposible certificar si es escritura "pura" u oralidad transcripta. La consecuencia de ello será que, en cada edición de un texto así, si es que tiene lugar, advendrá (por rememoración de aquellas técnicas relevadas) la tentación de modificar –¿de perfeccionar?–- su letra, una y otra vez. Lo relatado varía así (al mismo tiempo que moviliza la materia de la Relación) hacia una perfectibilidad de expresión que no pretende el absoluto. ¿Hasta qué extremo? ¿Hasta qué límite? Sin duda, hasta ese punto en que la voz se debilita y la mano se detiene.

Respecto de la presente obra, he aquí algunas ocasiones que han precedido (y autorizado a veces) el trabajo de elaboración general.

"La barca abierta". Ponencia en el Coloquio "L'expérience du gouffre", Lovaina, 1986.

"La errancia, el exilio". Conferencia pronunciada en 1987 en el marco de una serie acerca de "L'errance", en Martinica.

"Poéticas". Síntesis de dos series de observaciones articuladas en la exposición realizada en Temple University (Filadelfia) y en la Rice University (Houston) en 1988 y 1989. El texto final fue pronunciado en Berkeley, California, en marzo de 1990.

"Una errancia arraigada". La primera versión fue publicada como prefacio a la obra "Pour Saint-John Perse" publicado por el GEREC (Groupe d'études et de recherches créolophones), Martinica, 1988.

"Lugar cerrado, palabra abierta". Exposición en el Coloquio "Le système des Plantations", Centre d'études françaises et francophones, Louisiana State University (Baton Rouge), abril de 1989.

"De un barroco mundializado" y "Construir la torre", son reposiciones de textos publicados en *Le Courier de l'Unesco*, en 1985 y en 1986.

"Acerca de la información del poema". Una primera versión fue presentada en el Coloquio "Poésie et informatique", Liège, 1984.

"Transparencia y opacidad". Tema desarrollado en el Congreso de los profesores de francés de América del Sur, Bogotá, 1982.

"Lo relativo y el caos". Texto elaborado a partir de una ponencia realizada en la Asociación de profesores de física y de química de Martinica, en 1980.

"Las distancias determinantes". Contribución a una reunión de la Assaupamar (Asociación para la preservación del patrimonio martiniquense), agosto de 1989.

Esta edición de 500 ejemplares se terminó de imprimir
en el mes de noviembre de 2017, en los talleres gráficos
Altuna Impresores SRL, Doblas 1968,
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Colección Comunicación y cultura
Dirigida por Alejandro Kaufman

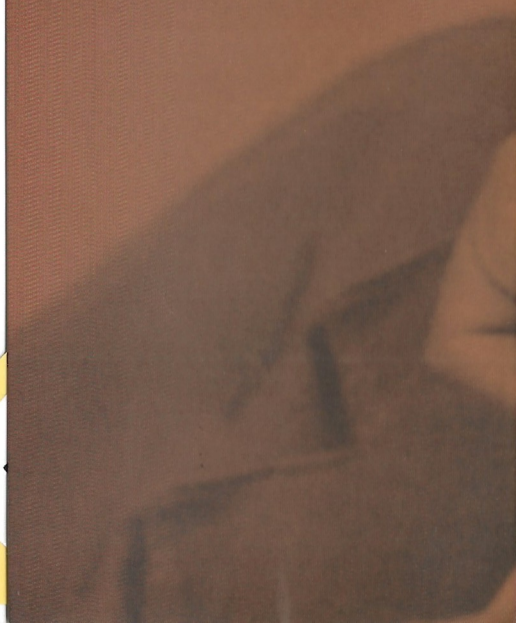
La investigación periodística en la Argentina, Alfredo Alfonso, Martín Becerra (comps.)

Siete debates nacionales en políticas de comunicación. Actores, convergencia y tecnología, Guillermo Mastrini, Ornela Carboni (comps.)

Pánicos morales, Kenneth Thompson

Genealogía del victimismo. Violencia y subjetividad en la Argentina posdictatorial, Pedro Cerruti

Poética de la relación, Édouard Glissant



Poética de la relación

En este libro de ensayos, la *créolisation* se presenta como el mestizaje sin límites, cuyos elementos están multiplicados y cuyas resultantes son imprevisibles. Se trata entonces del "encuentro, interferencia, choque, armonías o desarmonías entre las culturas". La creolización no es un mero proceso de aculturación sino que entraña rasgos originales, nacidos a veces de contradicciones difícilmente sostenibles, y el principal de los cuales, aparte de los modos de vida y de los fenómenos de sincretismo cultural, es quizás una suerte de variación lingüística del patrimonio cultural de una nación. La "Relación" no descansa solo en el fenómeno lingüístico, sino que se constituye como una relación de elementos divergentes que producen singularidades. En la relación se constituye lo diverso. Glissant enfrenta "lo mismo" a "lo diverso". Entiende como lo mismo la idea eurocentrada del colonialismo occidental que sublimó la diversidad de los pueblos y que intentó eliminar la diferencia a través de la pretensión de universalidad. Lo diverso implica una búsqueda de identidad para dejar de ser lo mismo, y en esa búsqueda se relaciona, se encuentra con el Otro: un Otro reconocido como igual en sus particularidades.

Universidad Nacional de Quilmes Editorial

9 789875 584655