



Elogio de la diversidad. Acerca del manifiesto de la creolidad de Jean Bernabé, Raphaël Confiant y Patrick Chamoiseau

por María Fernanda Pampín

El movimiento de la creolidad¹ que surge en el Caribe en las décadas del `70 y `80 del siglo pasado aspira a "legitimar otra versión de la identidad caribeña tomando la formación de créoles y patois en la zona como paradigma de otra identidad cultural" (428-429). En este contexto, dos escritores y un lingüista caribeños (Raphaël Confiant y Patrick Chamoiseau junto a Jean Bernabé) ofrecieron una conferencia en París el 22 de mayo de 1988 en el marco del Festival caribe de la Seine-Saint-Denis. Con el título *Éloge de la créolité*, la obra fue publicada por Gallimard, una de las más importantes editoriales francesas, al año siguiente. Este suceso es el que realmente otorgó visibilidad al texto al gran público y permitió abrir innumerables debates en la intelectualidad francófona tanto en Francia como en sus dominios. *Éloge de la créolité* es un texto programático que excede ampliamente el campo estético. Poder leerlo como manifiesto le otorga una carga de futuridad: se trata de entrever "lo que hay que hacer".

El ensayista Rafael Cippolini, al referirse a un testimonio del pintor argentino Alfredo Prior señala que Prior "sabe perfectamente que, a poco de terminarse el siglo XX, 'un manifiesto no es otra cosa que un simulacro de manifiesto'. O sea, termina

¹ Los términos *créolité* y *créole* se hallan traducidos de diversos modos. Debido a que la definición de "lo criollo" ha ido mutando en los últimos siglos optamos por conservar la traducción de *creolidad* por *créolité* en lugar de *criollidad* y mantener el término "créole" en vez de *criollo* para conservar la diferencia en los usos del término. Como explica Yolanda Martínez San Miguel: "Es importante destacar que 'criollo' y 'creole' no tienen exactamente el mismo significado. En el Caribe hispano, 'criollo' se refiere a los españoles nacidos en las Américas. [...] 'Creole', por otra parte, se usa para referirse a la cultura sincretizada y los dialectos locales que se producen en el Caribe inglés y francés en la forma de 'creoles', 'pidgins' y papiamentos, y que en ambos casos se nutre de los diversos elementos europeos, africanos y asiáticos transplantados a las Antillas para producir una cultura e identidad únicas en el Caribe" (Martínez San Miguel: 411-412).



‘saqueando’ la noción misma de manifiesto”. Y luego agrega que “al mostrar el vacío que la palabra e idea de manifiesto dejan vacante, el manifiesto cómo género necesita ser rearticulado, revisitado...” (Cipollini 2003: 11). No obstante, aún cuando la puesta en circulación del manifiesto de la creolidad puede resultar un gesto anacrónico ligado a la extensa tradición de las vanguardias artísticas y políticas (europeas pero también latinoamericanas), no se puede poner en duda ni la intención de “manifiesto” de Confiant, Chamoiseau y Bernabé que Cipollini encuentra necesario hallar, ni la efectividad alcanzada por la rápida respuesta de los lectores.

Aunque resulta difícil encontrar características esenciales al género, los autores utilizan convenciones tradicionales, no solamente en sus técnicas argumentativas sino en la organización del discurso.² El libro comienza con una dedicatoria y una serie de epígrafes. Inmediatamente después, sigue un breve prólogo declamatorio que define, por un lado, un sujeto colectivo compuesto por los autores y, por el otro, un destinatario privilegiado: los pensadores de la creolidad, no importa a qué disciplina se dediquen. El prólogo determina, predice y define lo que hay que hacer y, de este modo, no solamente busca sentar una posición sino también una oposición.

El cuerpo del texto se compone de tres secciones. En la primera de ellas, “Vers la vision intérieure et l’acceptation de soi”, de carácter más descriptivo, los autores se apartan del pasado y comienzan a desarrollar su propuesta. La siguiente sección, “La creolité”, es la más extensa. Se divide en cinco apartados y concentra los aspectos más programáticos del manifiesto: “L’ enracinement dans l’oral”, “La mise à jour de la mémoire vraie”, “La thématique de l’existence”, “L’irruption dans la modernité” y “Le choix de la parole”. La tercera y última sección, “Une dynamique constante” recoge de algún modo, en forma de conclusiones, las argumentaciones centrales del texto.

En último lugar, el texto cuenta con un breve anexo titulado “Creolité et politique” que no formó parte de la conferencia inicial. Como sucedió en la época de las vanguardias en América Latina, en que la materia estética de los manifiestos se vio reformulada por los componentes políticos, vuelven a reunirse aquí vanguardia estética y vanguardia política en “una de las tensiones más productivas”. El anexo incluye algunas de las intervenciones más polémicas del libro.³

Este controvertido documento, *Éloge de la créolité*, resulta intensamente actual si reconocemos en él un esfuerzo diversificador frente a la entonces incipiente globalización. Los autores pretenden definir su identidad promoviendo una cultura minoritaria (la sociedad créole) y marginal, si se tiene en cuenta, además, el lugar que ocupan Martinica, país de origen de los autores o, por ejemplo, Guadalupe y Guayana, en la historia caribeña, olvidadas y desplazadas frente a las islas mayores.⁴

² Para un estudio pormenorizado del manifiesto como género véase Jorge Warley y Carlos Mangone, *El manifiesto. Un género entre el arte y la política* (1994).

³ Sobre este aspecto véase “Experimentación y escritura”, prólogo de Celina Manzoni a *Vanguardistas en su tinta. Documentos de la vanguardia en América Latina* (2007).

⁴ Podríamos realizar una afirmación similar sobre el aislamiento sufrido por sus respectivas literaturas nacionales, y aún la antillana, en el ámbito mayor de la literatura latinoamericana.



Los paratextos del libro son muy significativos ya que no solamente encabezan el texto sino que atraviesan la obra y permiten comprender el modo en que los autores se posicionan frente a la tradición y se construyen a sí mismos.

El libro se abre con una dedicatoria que no solamente se inserta en una tradición reconocida en la literatura caribeña francófona sino que aspira a construir, además, un nuevo canon:

Pour
Aimé Césaire
Pour
Édouard Glissant
ba
Frankétyèn

Así se admite y acota un canon geográfico y temporal: todos son autores caribeños del siglo XX. Los dos primeros autores, Aimé Césaire y Édouard Glissant, ocupan un espacio bien diferente al del escritor haitiano Frankétyèn (sic), quien se destaca por ser el primer autor que publica una novela enteramente en créole (*Dézafi* 1975).

La figura de Césaire como representante del movimiento de la negritud recorre todo el texto bajo una tensión. Si bien se lo acusa de escribir en francés y desestimar la lengua créole, también lo reconocen como un momento imprescindible en la historia literaria: un ante-créole (diferente a un anti-créole), es decir, una suerte de precursor necesario sin el que no hubiera sido posible la creolidad. “La Négritude césairienne est un baptême, l’acte primal de notre dignité restituée. Nous sommes à jamais fils d’Aimé Césaire” (Bernabé, Chamoiseau y Confiant 1989: 18). Rechazan la negritud así como rechazan la europeidad: ambas pertenecen a una lógica diferente a la de la expresión créole.

El caso de Édouard Glissant implica un movimiento similar. Creador del concepto de la *antillanidad*, permite que los autores avancen un paso más hacia la creolidad. Según la postura de Bernabé, Confiant y Chamoiseau, la antillanidad abre el campo reducido por la negritud a las problemáticas raciales para comprender no solamente al negro sino también al antillano. Sin embargo, aunque los autores reinstalan muchos de los argumentos desarrollados en los ensayos anteriores de Glissant, la antillanidad les resulta insuficiente ya que consideran que es un concepto demasiado geopolítico.

Retomando las figuras de Glissant y Césaire a lo largo del texto, los autores realizan un juego constante de acercamiento y alejamiento de sus poéticas. Los “logros” obtenidos anteriormente por la negritud y la antillanidad son revisados una y otra vez por el nuevo grupo que busca hallar su propio espacio. Finalmente, con Frankétyèn, cierran la tríada. Su obra constituye la primera búsqueda en las profundidades de la autenticidad créole con el objetivo de otorgarle una forma en la escritura. A su modo, cada uno de los autores resulta fundamental para pensar el surgimiento de la creolidad.



Entre los epígrafes de Segalen, Césaire, Glissant y Fanon, el de Segalen: "C'est par la différence et dans le divers que s'exalte l'Existence. Le Divers décroît. C'est là le grand danger" (Segalen 92, 95)⁵ adquiere suma relevancia ya que se constituye en la base sobre la que los autores se apoyan para valorizar la cultura créole: lo diferente y lo diverso, rasgos que también han caracterizado tradicionalmente a la cultura antillana. Como explica Antonio Benítez Rojo, la identidad caribeña "es un rizoma que se desplaza en varias direcciones e imprevistamente" (1997: 11, 23)⁶. La identidad cultural caribeña manifiesta experiencias compartidas como la economía de plantación, la esclavitud y el sincretismo socio-cultural, que han tomado formas diferentes y específicas en cada sociedad (Pantojas García 2007: 4-12). En el mismo sentido, y como antecedente del movimiento de la creolidad, resulta indispensable tener en cuenta las reflexiones de Glissant en el momento de definir la antillanidad. Glissant "afirma la especificidad de las Antillas en su diversidad, su pluralidad de lenguas y de historias. Por lo tanto, la antillanidad se propone como la construcción de una identidad abierta y plural" (Sancholuz 2002-2003: VIII).

Luego de la serie de alianzas establecidas entre la dedicatoria y los epígrafes el texto comienza directamente con una definición de identidades: "Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles" (13). La identidad créole está marcada por la política colonial, por el violento encuentro entre colonizador y colonizado. Sus expresiones, vinculadas a una tradición oral/testimonial más que histórico-literaria, están destinadas a un amplio público que abarca diferentes disciplinas en búsqueda de una estética que aspira a ser "más verdadera". Las consideraciones de Gilles Maceron sobre el ensayo de Segalen resultan apropiadas para considerar el proyecto estético de la creolidad: "Et si ce mouvement est un moyen d'approcher la connaissance du monde dans sa diversité, il possède encore une dimension esthétique: il est manière de percevoir le beau et d'en jouir" (Segalen 13).

Debido a que los créoles han sido exotizados por la cultura occidental (y la visión francesa en particular), Bernabé, Confiant y Chamoiseau aseguran que se encuentran

Surdéterminés tout du long, en histoire, en pensées, en vie quotidienne, en idéaux (même progressistes), dans une attrape de dépendance culturelle, de dépendance politique, de dépendance économique, nous avons été déportés de nous-mêmes à chaque pan de notre histoire scripturale (14).

⁵ En *Essai sur l'exotisme, une esthétique du divers* (1901), el arqueólogo y escritor francés Victor Segalen (1878-1919) establece una nueva visión sobre lo exótico, diferente de la ofrecida por el positivismo y la literatura colonial, especialmente francesa, del siglo XIX y principios del XX en la que revaloriza al "otro". Adquirió esta nueva perspectiva luego de sus expediciones a China y a la Polinesia. Este libro es el resultado de un proyecto de ensayo en el que Segalen se propuso reconsiderar la noción de exotismo. Aunque no pudo concretar el libro, sus anotaciones fueron publicadas póstumamente. El epígrafe reúne dos fragmentos que no son consecutivos en las anotaciones de Segalen.

⁶ Cita tomada del artículo de Pantojas García (5). Anteriormente, Édouard Glissant también se había apoyado en la idea de "rizoma" de Deleuze y Guattari para pensar la antillanidad. Glissant sostiene: "La pensée du rhizome serait au principe de ce que j'appelle une poétique de la Relation, selon laquelle toute identité s'étend dans un rapport à l'autre" (Glissant 1990: 23).



Encontramos aquí el centro de la cuestión. Si históricamente el Caribe ha sido visto como exótico y diferente es preciso cambiar la perspectiva para desplazar esa mirada y, de ese modo, reivindicar la propia originalidad. Según afirma Hans Jürgen Lüsebrink:

L'exotisme constitue, depuis le XVI^e siècle, un des paradigmes de perceptions dominants de l'Autre, en particulier à l'égard des sociétés et cultures lointaines, en dehors de l'Europe. Discours de représentation et d'appropriation des cultures différentes en Occident, le terme de "exotisme" apparut dans son acception moderne au milieu du XVI^e siècle, dans le sillage de l'expansion européenne outre-mer (1996: 50).

Desde ese momento la identidad créole estuvo fundamentada en el rígido esquema de pensamiento francés que avalaba la autodenigración de los pueblos colonizados (Fanon 2009), por lo tanto, para los autores, es imprescindible romper con ese esquema para reemplazarlo por una interpretación propia de la cultura. Dado que el resultado del afrancesamiento de las colonias ha provocado el absoluto descrédito no solo de toda expresión artística sino de la visión del mundo créole, la nueva mirada requiere partir de la aceptación de sí mismo y ser, al mismo tiempo, reveladora y revolucionaria.

Nous nous déclarons Créoles. Nous déclarons que la Creolité est le ciment de notre culture et qu'elle doit régir les fondations de notre antillanité. La Creolité est l'agrégate *interactionnel ou transactionnel*, des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques, et levantins, que le joug de l'Histoire a réunis sur le même sol (26).

La creolidad no puede comprenderse separada de la carga de violencia que acarreó la colonización. Así, pensar la creolidad equivale también a poner en relación una serie de conceptos pertenecientes al campo antropológico que aunque no le son propios han estado ligados a la América colonizada: multilingüismo, sincretismo, transculturación⁷ y mestizaje cultural⁸. A ellos podríamos agregar elementos propios

⁷ Resulta significativo que el texto omita realizar referencias explícitas a la "transculturación" ya que, siendo éste un concepto tan ampliamente difundido en los estudios culturales, a diferencia del resto de los conceptos mencionados que se vinculan estrechamente con las teorizaciones producidas desde el ámbito académico europeo o norteamericano, la transculturación es un concepto elaborado por Fernando Ortiz (1991) desde el pensamiento antillano y sería de una importancia capital para sostener la argumentación de los autores. De algún modo, al omitir un concepto que, sin embargo, se deja ver en el texto a "trasluz", los autores quedan en deuda con Ortiz. Esta deuda se hace evidente en una entrevista realizada a Chamoiseau: "On peut donc avoir dans un espace un processus de multiculturalité juxtaposé, et on peut également avoir un espace et des mécanismes de *transculturalité* dans lesquels une culture est mise en relation ouverte et active, est affectée, infectée, inquiétée, modifiée, conditionnée par l'autre. On trouve tous ces mécanismes dans les espaces de l'Amérique des



del área Caribe: la economía de plantación y consecuente esclavitud, la eliminación de la población nativa, la pluralidad étnica, etc (Benítez Rojo 1990).

Pendant trois siècles, les îles et les pans de continent que ce phénomène a affectés, ont été de véritables forgeries d'une humanité nouvelle, celles où langues, races, religions, coutumes, manières d'être de toutes les faces du monde, se trouverent brutalement déterritorialisées, transplantées dans un environnement où elles durent réinventer la vie (26).

Según esta postura, la creolidad conforma una totalidad que armoniza lo diverso "Nous sommes tout à la fois" (27), sostienen, y agregan: "Le principe même de notre identité est la complexité" (28). De este modo sus ideas se encaminan en la misma dirección que los estudios de Segalen, quien distingue lo "diverso" con una larga de serie de adjetivos: extraño, insólito, sorprendente, inesperado, misterioso, sobrehumano, entre otros (Segalen 100). Esta calificación ha sido tomada negativamente por la cultura colonialista occidental sin que la definición de cada uno de los términos conlleve ese significado. El acercamiento a lo desconocido y, por lo tanto, diferente: "todo lo que es el Otro", añadiría Segalen, ha sido un reiterado motivo de preocupación. Lo diferente ha sido cuestionado y se ha considerado, según los parámetros occidentales, como una desviación de la normalidad. Por eso, resulta trascendental invertir el significado del que lo "diverso" ha sido dotado y aceptar que el mundo antillano es uno en su heterogeneidad y diversidad. Poder valorizar las diferencias y hacer de ellas el eje unificador es el punto central del movimiento de la creolidad. Como sostiene Glissant: "Le Divers, la totalité quantifiable de toutes les différences possibles, est le moteur de l'énergie universelle, qu'il faut préserver des assimilations, des modes passivement généralisées, des habitudes standardisées" (1990: 42).

En definitiva, se trata de un cambio en la terminología: el mundo créole deja de ser *exótico* para comenzar a denominarse *diverso*. Y si la cuestión del exotismo antillano se inaugura en los diarios colombinos, la actualización en los debates culturales (multiculturalistas, multilingüistas) permite encontrar una nueva denominación. La diferencia resulta mucho más compleja que un cambio de nombres: implica un cambio radical de perspectivas: el exotismo está fundamentado en la mirada extranjera occidental (la percepción del otro) y, en cambio, la diversidad y complejidad en la autorreflexión y propia aceptación para revalorizar una cultura históricamente denostada. Esta distinción se percibe desde el prefijo *exo*, cuyo

plantations, dans la Caraïbe et, bref, dans tous les espaces où il y a eu créolisation" (Peterson 44-45, énfasis mío).

⁸ En este sentido, "naciones tales como *mestizaje* (con toda su historia desde Garcilaso pasando por el siglo XIX, hasta Arguedas en el siglo XX); *heterogeneidad* (Cornejo Polar); *transculturación narrativa* (Rama); *hibridación y sincretismo* (García Canclini); *criollización y poética de la relación* (Glissant)" le proporcionaron a María Julia Daroqui "diferentes ángulos desde dónde leer los textos de narrativa caribeña" para poder, de ese modo, comprender los complejos procesos culturales de la región (Daroqui 9).



significado más general es “lo que está fuera”.⁹ De este modo, mientras que el exotismo representa “lo que está fuera” (así sea tanto en el tiempo como en el espacio, o aún ambas opciones a la vez), lo diverso figura la visión interior. Hallamos, así, un desplazamiento radical de los modos de percepción no solamente de la literatura sino de las prácticas culturales de las sociedades creolizadas, alejadas del “organizado” mundo occidental.

La creolidad llegó como un movimiento superador de la antillanidad así como la antillanidad lo fue de la negritud, por eso, traspasa los límites de una zona geopolítica:

Le concept d'Antillanité nous semble donc d'abord géopolitique. Dire “antillais” ne révèle rien de la situation humaine des Martiniquais, des Guadeloupéens, ou des Haïtiens. Les Créoles que nous sommes sont aussi proches, sinon plus proches, anthropologiquement parlant, des Seychellois, des Mauriciens ou des Réunionnais que des Portoricains ou des Cubains. À l'inverse, il n'y a que relativement peu de choses en commun entre un Seychellois et un Cubain (32-33).

Aunque los autores centren su atención en las Antillas francesas, advierten que la creolidad es un proceso mucho más abarcador que incluye también pueblos africanos, asiáticos y polinésicos. Por lo tanto, proponen establecer dos tipos de solidaridades: con el resto del archipiélago antillano (incluyendo pueblos que no han sido creolizados sino simplemente americanizados) y con las sociedades créoles con las que mantienen “afinidades antropológicas”, no importa la porción geográfica del mundo a la que pertenezcan.

Pocos años después de que el grupo de la creolidad se separe del esencialismo de la negritud y de la aparente estrechez de la antillanidad, Jean Bernabé afirma: “Non pas littérature ethnologique, la littérature de la créolité est une littérature que dévoile l'ici de l'intérieur sans le couper de sa relation avec l'Ailleurs” (Bernabé 37). La verdadera novedad de la creolidad es la relación que establece entre lo universal y lo particular, entre el *aquí* y el *mundo*: bucear en las profundidades de sí mismos valorizando lo diverso no significa para el movimiento créole abandonar el interés por la cultura universal.

En su búsqueda de autodefinición, Bernabé, Confiant y Chamoiseau distinguen tres conceptos fundamentales: americanidad, creolidad y antillanidad. La *americanización* describe la adaptación progresiva de poblaciones occidentales al denominado “Nuevo Mundo”. Su característica es que el contacto entre culturas no fue profundo. La creolización, por otra parte, no es un proceso geográfico porque

⁹ Segalen reflexiona sobre el uso del prefijo en relación con la sensación de exotismo de “estar más allá de la tonalidad mental de cualquier conciencia o cotidianeidad” (38). Segalen distingue entre un exotismo basado en el tiempo, es decir, el pasado, y otro exotismo que se sustenta en el espacio, asociado generalmente a la colonia y al trópico. Por eso, Segalen sostiene que es preciso despojar al término “exotismo” de su única acepción geográfica: “L'exotisme n'est pas seulement donné dans l'espace, mais également en fonction du temps” (41).



implica el contacto brutal entre culturas totalmente diferentes y no puede reducirse a las Antillas, ni siquiera al continente americano: está en Filipinas, en Hawái, en Madagascar, en Zanzíbar: allí donde el encuentro implicó confrontación cultural (en general en lugares donde la economía de plantación fue predominante). La *creolización* engloba y completa el proceso de americanización. Por este motivo, ambos procesos pueden superponerse en una porción geográfica. Por último, distinguen la *antillanidad* como el proceso de americanización en el archipiélago. A diferencia de la creolidad que es un concepto antropológico, la antillanidad tiene una carga geopolítica.

Esta búsqueda en las profundidades de la creolidad debe tomarse como una toma de plena conciencia de la "armonía polifónica" del mundo, esto es, la aceptación de que el mundo es una síntesis de opuestos: lo *racional* y lo *irracional*, lo *unido* y lo *difractado*, lo *terminado* y lo *complejo*.

El manifiesto plantea que el mundo "va en estado de creolidad".¹⁰ La creolidad es la expresión de un mundo complejo en constante movimiento. Contra la estandarización de la globalización los autores alientan la creolización: hallar lo diverso en pequeñas lenguas, pueblos, culturas. La globalización se contradice, según esta postura, con la diversificación.¹¹ Resulta imprescindible, en este sentido, que los pueblos créoles subsistan en la diversidad para desatender el viejo orden del mundo (único y definitivo): "Car nous savons que chaque culture n'est jamais un achèvement mais une dynamique constante chercheuse de questions inédites, de possibilités neuves, qui ne domine pas mais qui entre en relation, qui ne pille pas mais qui échange" (53). *Éloge de la créolité* es, indudablemente, un acto de resistencia frente a la globalización que busca develar una cultura abierta, dinámica y compleja.

¹⁰ Glissant acusa a la creolidad de fundamentarse en el "ser créole" tal como la negritud lo hizo con el "ser negro". Para oponerse a la "creolidad", Glissant elabora el concepto de "creolización", entendida como un proceso infinito que se desarrolla no solamente en las Antillas sino en el mundo entero: "Tout le monde se créolise, toutes les cultures se créolisent à l'heure actuelle dans leurs contacts entre elles. Les ingrédients varient, mais le principe même est qu'aujourd'hui il n'y a plus une seule culture qui puisse prétendre à la pureté" (Gauvin 21). En la misma entrevista, Glissant abre la polémica al acusar a Bernabé, Confiant y Chamoiseau de apoyarse en su trabajo sin comprenderlo completamente: "C'est sûr que les arguments qu'on trouve dans l'*Éloge de la créolité*, deux qui sont cités et ceux qui ne le sont pas, proviennent du *Discours antillais* ou de l'*Intention poétique* ou même de *Soleil de la consciente*, c'est à dire de mes essais, et les signataires du manifeste leur ont ainsi rendu un hommage direct. Mais je crois qu'il y a eu un malentendu parce que dans *Le discours antillais* j'ai beaucoup parlé de créolisation, ce qui a donné naissance à *Éloge de la créolité*. Mais pour moi la créolité est une mauvaise interprétation de la créolisation" (20-21).

¹¹ Nuevamente es preciso atender a Glissant, quien también reflexiona sobre el acortamiento de distancias entre las culturas del mundo en la modernidad y encuentra que "les cultures du monde ont toujours maintenu des relations plus ou moins serrées ou activées entre elles, mais c'est à l'époque moderne seulement qu'un certain nombre de conditions furent décisivement réunies, qui ont précipité la nature de ces rapports" (Glissant 1990:38). En este contexto, Glissant considera a Segalen uno de los primeros poetas de la Relación. Aunque Glissant no se ocupa en esta reflexión específicamente de la globalización sino de un momento anterior, resulta productivo extender su pensamiento a este período.



Asimismo, Margarita Mateo Palmer advierte que el abandono de esencialismos en la búsqueda de la identidad caribeña de las décadas del setenta y ochenta marcó un contraste fundamental respecto de años anteriores ya que ha desplegado una literatura que apunta a consolidarse en “la conciencia de que se es distinto” (607). La pregunta por el “qué somos” se ha modificado y este discurso constituye un modelo de respuesta en el que la variedad cultural resulta elemental. Ya no se trata de una reducción identitaria de tipo esencialista sino de una contestación plural: “ni europeos, ni africanos, ni asiáticos, nosotros nos proclamamos créoles”, y así iniciaban su texto, entendiendo la creolidad como una *summa* que incluye innumerables relaciones entre culturas, lenguas, razas, y que se vincula necesariamente a lo que Édouard Glissant ha denominado una *poética de la relación*. Este modo de pensar la identidad créole elude una caracterización definitiva y absoluta que simula estar en proceso de construcción y actualización permanente; esto es, vivir en “estado de creolidad”.

Los autores se autodefinen finalmente como créoles antillanos. De este modo manifiestan su pertenencia a un tipo de cultura como también a una porción geopolítica. La definición de su identidad créole no se basa en una especificidad cultural. Como afirma Judith Butler: “En los últimos años se ha producido un cambio en el discurso público. De la preocupación por la ‘identidad’ en singular ha emergido un complicado esfuerzo por pensar la pluralidad” (3).

El manifiesto créole, en tanto supera cualquier propuesta estética, puede ser considerado en el marco de las preocupaciones culturalistas, entendiendo *culturalismo* según la definición de Arjun Appadurai: “un rasgo de los movimientos que involucran el proceso consciente de producción de identidades. [...] Es la forma que adoptan las diferencias culturales en la era de la mediación masiva, las migraciones y la globalización” (27-28). El apremiante pedido de integración que realizan los autores en la entonces creciente era de la globalización excede cualquier planificación económica y se amplía al campo cultural en un proceso mucho más profundo. Además de convocar a la creación de la literatura créole el texto es un llamado (y un signo de alarma) a la formulación de políticas culturales que refuercen las identidades creolizadas para defenderse de los continuos procesos homogeneizadores de la cultura. Esta perspectiva culturalista se vuelve predominante en el breve anexo: “Creolidad y política” en el que Bernabé, Chamoiseau y Confiant sostienen que la reivindicación de la creolidad se articula sobre la exigencia de la plena y entera soberanía de sus pueblos. En este marco proponen, además, un proyecto inicial de unión antillana entre los pueblos créoles de colonización francesa que luego contemple los pueblos anglófonos e hispanoparlantes: “sur la route d’une fédération ou d’une confédération caraïbe, seul moyen de lutter efficacement contre les différents blocs à vocation hégémonique qui se partagent la planète” (56). En la tradición de los proyectos de unión regional, esta confederación tiene un perfil continental ya que espera, en una instancia posterior, incluir a las naciones de América del Sur.

De acuerdo con Glissant, y desde esta perspectiva, la propuesta de *Éloge de la créolité* para la creación de la literatura antillana implica cinco puntos fundamentales:



el primero es el enraizamiento en lo oral que revalorice la riqueza de canciones populares, rimas, proverbios, cuentos, etc. El segundo, es una puesta al día de la memoria colectiva verdadera contrapuesta a la historia colonial, por eso diferencian la historia de la colonización en las Antillas de la historia antillana. El siguiente punto alienta a reexaminar la temática de la existencia en la vida cotidiana. “La littérature créole à laquelle nous travaillons pose comme principe qu’il n’existe rien dans notre monde que soit petit, pauvre, inutile, vulgaire, inapte à enrichir un projet littéraire. Nous faisons corps avec notre monde” (39). En esto consiste invertir la mirada extranjera, en aceptar la propia complejidad: explorar los orígenes, valorizar las creencias populares, las prácticas mágico-religiosas, la cocina, los modos otros de vivir los sentimientos, etc. El cuarto punto es la irrupción en la modernidad. Los autores aclaran que volver a las raíces no debe traducirse en reclusión: para estar al día es preciso participar de los debates y producciones literarias y lingüísticas actuales. El último aspecto apunta a la elección de la palabra: el antiguo problema de la lengua. Si los escritores créoles obtuvieron la posibilidad del bilingüismo el mandato es optar ahora por la lengua créole frente al francés.¹² El gran quehacer del escritor créole es hallar el ritmo, la sintaxis, la gramática, el léxico y el alma de la lengua créole para construir la lengua escrita.

Bajo estas premisas el manifiesto se propone fundar la literatura créole que está por venir ya que “La littérature antillaise n’existe pas encore. Nous sommes encore

¹² Este es quizás el punto más débil del texto ya que la argumentación del *Éloge* no se condice siempre con la decisión personal de los autores. Resulta sorprendente leer un manifiesto de la creolidad en el que la escritura aparece en “correcto francés”. Sobre este punto, es necesario tener en cuenta varias cuestiones: toda la obra de Jean Bernabé está escrita en francés. Chamoiseau escribe en francés y trabaja con el créole en su narrativa. Obtuvo el prestigioso Prix Goncourt 1992 por su novela *Texaco*. Confiant comenzó escribiendo las novelas en créole y luego continuó en francés, ayudado por el éxito de ventas. Recogió una gran cantidad de premios en su trayectoria entre los que se destaca el Prix Goncourt 1991 por *Eau de café*. La aceptación de la literatura francófona caribeña en los círculos literarios franceses explica algunas de estas decisiones. Es preciso recordar que los autores acusaron insistentemente a Césaire por escribir en francés. Sin embargo, el propio discurso de Chamoiseau, Confiant y Bernabé fue víctima del mismo reclamo. Así, en un volumen sobre literaturas francófonas americanas, Jack Corzani objeta esta paradoja y evidencia las causas de esa determinación: “non alphabétisés en créole, les créolophones ne peuvent lire ces textes qu’avec beaucoup de difficultés et leur diffusion reste confidentielle” (153). Según Corzani no se trata efectivamente de un manifiesto estético sino de una ideología nacionalista y, como tal, totalitaria. Aunque esta crítica proviene del círculo académico francés, también desde Martinica llegaron las detracciones. Así se defendía Chamoiseau: “Je pense que le texte de *Éloge de la créolité* est moins fermé et moins dirigiste qu’on ne le pense. Il s’agit en fait d’une sorte de cadre esthétique qui fournit quelques balises dans la nuit. Ce n’est pas un manifeste. En Martinique, on nous a très souvent accusés de vouloir régenter la création et d’être des commandeurs de l’esprit, alors que nous avons simplement voulu dire quels étaient nos repères, nos intentions” (Peterson: 46).

Glissant también reflexionó sobre la carencia de una literatura consolidada en las Antillas. Para Glissant, “Il n’y a pas une tradition dont je me réclame, mais ce que je pense, c’est qu’il y a un continuum du discontinu, si on peut employer une formule byzantine, qui fait que nous n’avons pas de littérature accumulée. Nous n’avons que des soubresauts, de sursauts et des sortes de pointes, des chutes verticales dans des abîmes. Nous n’avons pas un continuum littéraire” (Gauvin: 16).



dans un état de pré littérature: celui d'une production écrite sans audience chez elle, méconnaissant l'interaction auteurs/lecteurs où s'élabore une littérature" (14). Aunque la cultura créole tiene siglos de existencia, la literatura, en cambio, transita por un estado de elaboración previa, etapa, sin embargo, imprescindible que los llevará a alcanzar la "verdad" estética.

BIBLIOGRAFÍA

Appadurai A., 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis. Ficha de cátedra "Identidades y diferencias", Literatura Brasileña y Portuguesa, FFyL, UBA, 2000, traducción de D. Klinger y P. Porroni.

Benítez Rojo A., 1990, *La isla que se repite: el Caribe y la perspectiva posmoderna*, Ediciones del Norte, Hanover.

-----, 1997, "Significación y ritmo en la estética caribeña", en L. Fiet y J. Becerra (eds.), *Primer Simposio de Caribe 2000: re-definiciones: Espacio-global/nacional/cultural/personal- caribeño*, Facultad de Humanidades, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.

Bernabé J., 1992, "De la négritude à la créolité: éléments pour une approche comparée", *Études françaises* 28, 2-3, pp.23-38.

Bernabé J., P. Chamoiseau y R. Confiant, 1989, *Éloge de la créolité*, Paris: Gallimard.

Butler J., 1995, "Collected and Fractured: Response to 'Identities'", en K.A. Appiah y H.L. Gates. Jr. (eds.), *Identities*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 439-447. Ficha de cátedra "Identidades y diferencias", Literatura Brasileña y Portuguesa, FFyL, UBA, 2000, traducción de D. Klinger y P. Porroni.

Cipollini R. (ed.), 2003, *Manifiestos argentinos. Políticas de lo visual 1900-2000*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

Cozarni J., L-F. Hoffman y M-L. Piccione, 1998, *Littératures francophone II. Les Amériques: Haïti, Antilles-Guyane, Québec*, Belin, Paris.

Daroqui M.J., 2005, *Escrituras heterofónicas. Narrativas caribeñas del siglo XX*, Beatriz Viterbo, Rosario.

Fanon F. [1952] 2009, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Barcelona.

Figuereido E., 1998, "Patrick Chamoiseau", en *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*, EDUFF, Niterói.

-----, 2002, "Construcciones identitarias: Aimé Césaire, Édouard Glissant, y Patrick Chamoiseau", en A. Pizarro (ed.), *El archipiélago de fronteras externas. Culturas del Caribe hoy*, Universidad de Santiago, Santiago, pp. 33-58.

Gauvin L., 1992, "L'imaginaire des langues: entretien avec Édouard Glissant", *Études françaises*, 28 2-3, pp. 11-22.

Glissant É., 1990, *Poétique de la relation*, Gallimard, Paris.

-----, [1981], 2008, *Le discours antillais*, Gallimard, Paris.



Lüsebrink, H.-J., 1993, "Métissage: Contours et enjeux d'un concept Carrefour dans l'aire francophone", *Études françaises*, 25.3, pp. 93-106.

-----, 1996, "La perception de l'Autre: jalons pour une critique littéraire interculturelle", *Tangences*, 51, pp. 51-66.

Manzoni C. (Sel. y Pról.), 2007, *Vanguardistas en su tinta. Documentos de la vanguardia en América Latina*, Corregidor, Buenos Aires.

Martínez San Miguel Y., 2009, "Poéticas caribeñas de lo criollo: créole, criollo, creolité", en J. Vitulli y D. Solodkow (eds.), *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto "criollo" en las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX)*, Corregidor, Buenos Aires.

Mateo Palmer M., 1993, "La literatura caribeña al cierre del siglo", *Revista Iberoamericana*, LIX. 164-165, pp. 605-626.

Ortiz F., [1940] 1991, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Pantojas García E., 2007, "Integración económica e identidades caribeñas: convergencias y divergencias", *Temas*, 52, pp. 4-12.

Peterson M., 1993-1994, "Patrick Chamoiseau: l'imaginaire de la diversité", *Nuit Blanche, le magazine du livre*, 54, pp. 44-47.

Sancholuz C., 2002-2003, "La construcción del área cultural caribeña: los aportes de Édouard Glissant a partir de *Le discours antillais*", *Orbis Tertius* VIII.

Segalen V., [1901] 2009, *Essai sur l'exotisme, une esthétique du divers*, Livre de Poche, Paris.

Warley J. y C. Mangone, 1994, *El manifiesto. Un género entre el arte y la política*, Biblos, Buenos Aires.

María Fernanda Pampín es Licenciada en Letras e Investigadora Auxiliar del Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, donde tiene radicada su investigación "Los comienzos de una biografía intelectual: José Martí y la tradición emersoniana del hombre natural (Beca de Doctorado de CONICET). Es miembro del Grupo de Estudios Caribeños de la mencionada institución. Obtuvo una Primera Mención en el Premio Temas de Ensayo 2007 (La Habana, Cuba) por su artículo "Los Diarios de Martí y el hombre natural". Publicó la antología de José Martí *Poemas selectos* con selección y prólogo propio y artículos en revistas y volúmenes colectivos.

mfpampin@gmail.com