literatos

arqueólogos

ENCUENTRO

antropólogos

historiadores

CON EL

CARIBE FRANCÉS

Un encuentro entre literatos, historiadores, arqueólogos y antropólogos de Haití,Guadalupe, Martinica y Puerto Rico.

Fundación Cultural Educativa Inc. - Instituto de Cultura Puertorriqueña

ENCUENTRO
CON EL CARIBE FRANCÉS

Un encuentro entre literatos, historiadores, arqueólogos y antropólogos de Haití, Guadalupe, Martinica y Puerto Rico.

FCE

INSTITUTO de CULTURA PUERTORRIQUEÑA

Este encuentro ha sido organizado por la Fundación Cultural Educatión Inc.

Todos los derechos reservados.
La adaptación, reproducción total o parcial, por cualquier medio, queda estrictamente prohibida sin autorización previa del autor o del Instituto de Cultura Puertorriqueña. El material contenido en esta publicación puede ser citado siempre que se dé el crédito correspondiente.

El contenido y estilo de los artículos es responsabilidad de sus autores. No significa que el Instituto de Cultura Puertorriqueña se solidariza con los puntos de vista expuestos por el autor.

© 2010 Instituto de Cultura Puertorriqueña

CRÉDITOS

JUNTA DE DIRECTORES
Instituto de Cultura Puertorriqueña

Dr. Rafael Colón Olivieri
Presidente Interino

Dr. José Alberty Monroig
Vicepresidente

Dr. Gonzalo Córdova
Secretario

Dra. Loretta Phelps de Córdova
Dr. Rodolfo Lugo Ferrer
Prof. Manuel Álvarez Lezama
Junta de Directores

Prof. Mercedes Gómez Marrero
Directora Ejecutiva

Arqla. Laura Del Olmo Frese
Directora del Programa de
Arqueología y Etnohistoria

PRODUCCIÓN EDITORIAL
Arqla. Laura Del Olmo Frese
Editora

Edna Isabel Acosta
Diseño y Diagramación

JUNTA DE DIRECTORES
Fundación Cultural Educativa Inc.

Dr. Sebastian Robiou Lamarche
Presidente

Prof. Angel Olmeda
Vicepresidente

Profa. Grisselle Merced Hernández
Secretaria General

Sr. Jorge Maisonet
Tesorero

Fundación Cultural Educativa Inc.
P.O. Box 9403
San Juan, PR 00908

CONTENIDO

8 **Introducción**
Dr. Sebastián Robiou Lamarche - Presidente, Fundación Cultural Educativa Inc.

13 **Mensaje**
Ricardo E. Alegría

14 **Mensaje - André Malraux y la metamorfosis del imaginario antillano**
Hon. Dr. Marc Jean Bernard - Cónsul Honorario de Francia en Puerto Rico

Historia

28 **El Caribe francófono, el antillanismo y el(hispano)americanismo en la era de las revoluciones.**
Dr. Antonio Gaztambide - Puerto Rico

46 **Intraislas: historiografia, y presencia francesa en el Caribe (siglos XVIII y XIX)**
Dra. Libia González - Puerto Rico

Literatura

54 **A modo de presentación. La cultura del Caribe desde variadas perspectivas: Diálogos sobre hispanidad, negritud, creolización, género, identidad y otredad**
Profa. Grisselle Merced - Puerto Rico

56 **Negritude, feminidad y creolización: reflexiones sobre la narrativa femenina de Martinica y Guadalupe y la conceptualización de la identidad**
Dra. Mayra Nadal - Puerto Rico

66 **Literatura e invención del Caribe**
Dra. Carmen Rita Centeno Añeses - Puerto Rico

78 **Les enjeux de la Creolite**
Ernest Pepin - Guadalupe

Arqueología

86 **La construcción del Caribe desde la perspectiva arqueológica**
Arqlo. Miguel Rodríguez - Puerto Rico

96 **Los Caribes de las Antillas Menores: teniendo en cuenta la historia**
Dr. Henri Petitjean-Roget - Guadalupe

104 **Intersecciones históricas entre Puerto Rico y las Antillas Mayores y en tiempos precoloniales**
Dr. Reniel Rodríguez - Puerto Rico

Antropología

118 **El cementerio como centro de investigación multidisciplinaria**
Dr. Ignacio Olazagasti - Puerto Rico

128 **Bioarqueología en restos humanos precolombinos en el Caribe insular**
Dr. Edwin Crespo - Puerto Rico

138 **Calibán en el espejo del Quimbois**
Dr. Rafael López Valdés - Puerto Rico

148 **El simbolismo ritual de la cohoba**
Dr. Osvaldo García-Goyco - Puerto Rico

162 **Conferenciantes**

165 **Auspiciadores**

Introducción

Dr. Sebastián Robiou Lamarche
Presidente, Fundación Cultural Educativa Inc.

Palabras de la Ceremonia Inaugural del Encuentro con el Caribe francés.
Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, jueves, 10 de marzo de 2010.

Buenas noches, amigas y amigos. Esta es una noche maravillosa. Una noche que culmina un esfuerzo extraordinario de varios meses para poder celebrar este *Encuentro con el Caribe francés* junto a todos Uds.

Bienvenidos a la noche inaugural de este simposio dedicado al Dr. Ricardo Alegría por su decidido interés en la documentación histórica del Caribe. Don Ricardo tiene una vasta ejecutoria cultural. Entre otros tantos logros, fue el fundador y director por años del *Instituto de Cultura Puertorriqueña* y de este *Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe*. Como lee la carta que le entregamos en enero de este año:

De esta manera reconocemos su esfuerzo en múltiples investigaciones, ediciones y publicaciones de documentos y libros de esta área geográfica, entre los cuales resalta *Crónicas francesas de los indios caribes* (1981) *y Crónicas de las poblaciones negras en el Caribe francés* (1996). Ambas publicaciones se fundamentan en la traducción al español de las crónicas en francés del siglo XVII relativas a las Antillas Menores, lo cual ha permitido el acceso a estos raros documentos a los investigadores de habla hispana. Asimismo, estas atinadas investigaciones han permitido ensanchar nuestra visión en el tiempo y el espacio del Caribe.

Ante todo, conviene dar un vistazo a la historia del Caribe insular, de las Antillas Mayores y Menores en particular, para de este modo presentarles el programa del simposio. En cuanto a nuestra historia precolombina, mal llamada prehistoria, ésta resulta ser el resultado de un complejo proceso de unos 8,000 años, según afirman los arqueólogos. En ese lapso de tiempo, se documentan los restos de diversas migraciones de seres humanos provenientes de Centro y Suramérica, cuyas interacciones culturales en el tiempo y el espacio insular culminaron en los llamados taínos y caribes encontrados por los europeos. Esa mirada al lejano pasado, proyectada al presente y al futuro, será el tema de las interesantes conferencias de la *Sección de Arqueología y Antropología* que aquí se ofrecerán el próximo sábado durante todo el día.

En relación a nuestra historia colonial, cabe recordar que luego del fortuito descubrimiento español del llamado Nuevo Mundo, que de nuevo no tenía nada, el Caribe se convirtió en el centro de atracción de los principales imperios europeos. Desde principios del siglo 16, Francia, Inglaterra y Holanda buscaron compartir las riquezas de España en las nuevas tierras. Por su estratégica posición en el Mar Caribe, Puerto Rico se llamó la "llave de las Indias". Desde antes de finales de siglo, San Juan se convirtió en un "presidio", es decir,

una plaza militar con asignación permanente de soldados. A partir de entonces y durante cientos de años, la ciudad capital fue amurallada y se construyeron fortificaciones como el Morro, San Cristóbal, y el Escambrón. Sin embargo, este esfuerzo no evitó que San Juan fuera atacada a través del tiempo por poderosas flotas navales inglesas (1595, 1598, 1797), holandesas (1625) y finalmente por los norteamericanos (1898). Acaso por todo ello, el espíritu y carácter del criollo y luego del puertorriqueño que surgió en todo ese proceso histórico se afianzó en las raíces culturales hispánicas.

Durante el siglo 17, España perdió la hegemonía que tenía en el archipiélago antillano. Desde principios de siglo, Inglaterra y Francia comienzan a colonizar las pequeñas Antillas, islas relativamente olvidadas por España, pues las consideraba "islas inútiles" por no poseer oro. La colonización francesa en las Antillas Menores se formaliza con el ascenso del sagaz Cardenal Richelieu como principal ministro de Luis XIII. En consecuencia, en 1626 se crea de la *Compañía de la Isla de San Cristóbal*. Años después esta compañía mercantilista sería reestructurada bajo el nombre de *Compañía de las Islas de América* (1635), hasta 1664 cuando fue sustituida por la *Compañía de las Islas Occidentales*. Así las cosas, hacia mediados de siglo Francia ya consolidaba su colonización en las islas de Martinica y Guadalupe, islas que lograrían una gran producción azucarera basada en el desplazamiento y aniquilamiento de los caribes que las habitaban y en la importación y explotación de esclavos africanos.

Mientras tanto, Jamaica pasaba a manos de los ingleses en 1655 y la pequeña isla de la Tortuga, localizada al norte de La Española, se convertía en una pieza clave de la expansión francesa en el Caribe-insular. Allí se fueron radicando bucaneros, piratas y colonos franceses en busca de riqueza. La situación se agravó cuando las autoridades de Santo Domingo decidieron despoblar la costa norte de La Española para tratar de evitar el negocio y contrabando de los colonos españoles de la zona con dichos aventureros. Como se dice, el remedio fue peor que la enfermedad. Pues la decisión conllevó la progresiva ocupación de la costa norte y la parte occidental de La Española por colonos franceses. A la larga, el esfuerzo militar de los españoles para erradicar a estos colonos no dio resultado. Por lo tanto, España terminó cediendo esa parte de la isla a Francia en 1697. Durante todo el siglo 18, la colonia francesa de Saint-Domingue logró convertirse en una rica productora de azúcar debido a la mano de obra esclava. Hacia finales de siglo, la rebelión de los esclavos culminó en la llamada Revolución Haitiana y en el surgimiento de la República de Haití en 1804.

A todo esto, es necesario resaltar que el inhumano tráfico de esclavos africanos al Caribe iniciado desde las primeras décadas del siglo 16, daría paso a una verdadera transculturación en las Antillas. A un mestizaje tanto biológico como ideológico, que hoy día constituye la esencia, el denominador común del Caribe. De este proceso histórico surge la rica cultura *creole*, tema que desde la perspectiva literaria será tratado el viernes en la *Sección de Literatura* dirigida por la profesora Grisselle Merced.

Por otro lado, la *Sección de Historia* del jueves, dirigida por el Dr. Francisco Moscoso, nos ofrece temas de gran interés. Allí se tratará el Caribe-insular como un todo histórico,

geográfico, político y económico. De la aportación de los franceses a la industria del café en Puerto Rico y de los orígenes históricos de la problemática haitiana. Asunto, este último, de marcada actualidad por el destructor sismo ocurrido en ese país caribeño y cuyo estado de pobreza debería ser la vergüenza de su rico vecino del Norte.

Debo reseñar brevemente cómo se originó la idea de efectuar este *Encuentro con el Caribe francés* y a quienes debemos la celebración del mismo. Resulta que en verano del 2009 fui invitado a la Martinica por el *Musée Départemental d' Archéologie et de Préhistoire* con el propósito de ofrecer varias conferencias sobre la cosmovisión de los caribes, tema de mi tesis doctoral. Nunca había estado en las islas francesas del oriente antillano, antiguo territorio de mis queridos caribes. Tuve una grata estadía en Fort-de-France, gracias a las amables atenciones de la Dra. Cécil Celma, directora del mencionado museo. Cuando tomé el avión de regreso para un vuelo de apenas hora y media, realicé que ese Caribe francés estaba geográficamente cerca, pero lejos de nuestro diario vivir. En otras palabras, tan cerca, pero tan lejos…

A mi juicio, se trata de un relativismo geográfico. De una geografía imaginaria, pues para muchos Nueva York o Boston queda más cerca que Martinica o Guadalupe. Esas llamadas "fronteras elásticas" que nos alejan de nuestros vecinos caribeños, son el resultado de la colonización europea y norteamericana que a través del tiempo nos han impuesto fronteras políticas, económicas e idiomáticas. Fue por ello que Juan Bosch llamó al Caribe "frontera imperial", ya que las luchas y las fronteras entre los imperios colonizadores se han reflejado y se reflejan en nuestra realidad.

Días después de mi regreso prendió la idea. Pensé que a través de la *Fundación Cultural Educativa*, una fundación que presido con mucho nombre pero sin recursos económicos, podíamos organizar un simposio multicultural con los colegas del Caribe francés y los colegas del patio. Para lograrlo, había que hacer magia, es decir, convertir una buena idea en realidad. Hoy estoy convencido que la magia existe, si existen personas dispuestas a luchar.

El proceso que culminamos esta noche lo iniciamos en junio de 2009. El historiador Ángel Olmeda se entusiasmó originalmente con la idea y nos brindó varias recomendaciones. Desde un principio contamos con la participación de la profesora Grisselle Merced, estudiante doctoral en Literatura en esta institución. El simposio poco a poco, de reunión en reunión, se fue convirtiendo en un encuentro entre historiadores, literatos y antropólogos caribeños. Debo decirles que la celebración de este simposio debe mucho a Grisselle por su dedicación, esfuerzo y capacidad organizativa. Entre otras cosas, consiguió la decidida participación del señor Jorge Maisonet, quien logró un donativo económico que nos permitió seguir con el proyecto. A ambos estoy personalmente muy agradecido.

Es necesario reconocer los colaboradores que este proyecto ha tenido en sus diversas etapas. Del *Centro de Estudios Avanzados*, el arqueólogo y Rector Miguel Rodríguez, la Dra. Elizabeth Crespo, Decana Académica, y Lizzette Carrillo, Directora de Administración. Debemos mencionar la expresa participación de los Dres. Jaime Rodríguez Cancel, Antonio

Gaztambide e Ignacio Olazagasti, maestro de ceremonias y quien dedicó cuatro de sus programas en *Radio Universidad* al evento. Nuestra especial gratitud a los señores Luis Gautier de *El Nuevo Día* y a Ismael Nieves de *Radio Isla*, por su importante auspicio promocional. Agradecemos el valioso endoso de *EF Tours* para la celebración del simposio. El Dr. Marc Jean-Bernard, Cónsul Honorario de Francia, y el Lcdo. Antonio J. Molina, del *Centro de Cultura UNESCO*, nos han brindado su apoyo y participación desde los inicios. Asimismo, debemos reconocer la asistencia de *Lighthouse Translations* y la colaboración de *Burger King*.

En particular, hemos contado con la franca y decidida cooperación de la arqueóloga Laura Del Olmo Frese, directora del Programa de Arqueología y Etnohistoria del *Instituto de Cultura Puertorriqueña*, y del Dr. Carlos Pérez Merced de ese organismo cultural. Laura ha conseguido los fondos necesarios del *ICP* para la publicación de las ponencias, lo cual merece nuestra mayor gratitud. A la vez, personalmente reconozco la ayuda de mi hija Claudia, diseñadora del afiche promocional, y el apoyo brindado por mi esposa Mary.

Y no por último menos importante. Queremos expresar las gracias a los invitados de Guadalupe y Martinica por su meritoria participación. Nuestros saludos de bienvenida a los historiadores y arqueólogos Henri Petitjean Roget y Benoit Berard, así como al reconocido literato Ernest Pépin. Lamentamos que por motivos de salud el Dr. Jacques Adélaïde tuviera que suspender su viaje. A todos ellos, sin olvidar a cada uno de los conferenciantes locales incluidos en el programa, les agradecemos su desinteresada colaboración.

Sólo nos resta exhortarlos a participar en estas actividades libres de costo y que con tanta dedicación hemos organizado para beneficio de la cultura puertorriqueña.

Hoy el Caribe francés está más cerca que nunca.
Muchas gracias.

Ricardo E. Alegría
XXXXXXXX XXXXXXX XXXXX XXXX

Le agradezco mucho la distinción y que me hayan recordado; más los 88 años pesan y se dejan sentir. Lamento no poder estar esta noche con ustedes.

Los felicito por su interés en el estudio de nuestras relaciones arqueológicas, históricas y culturales en general, con las Antillas Francesas.

Desde los años 40, cuando era estudiante de la Universidad, fundé la Revista Caribe y establecí relaciones intelectuales con los estudiosos de Haití, como Price Mars y Dante Bergard. Más tarde, con el I.C.P., participé con el Padre Pinchón en la organización de las Conferencias de las Antillas sobre la arqueología, junto a Edgar Clard, Mattioni, Petite Jan Roget (padre), Tiery L'Etang y otros arqueólogos y antropólogos.

Es mucho lo que aún se puede hacer y estoy seguro que estudiosos del Centro de Estudios Avanzados como Sebastián Robiou, Gaztambide, Pedro Reina, Jaime Rodríguez Cancel, Miguel Rodríguez y otros, habrán de estrechar nuestras relaciones culturales (con) las Antillas Francesas.

Adelante.
Ricardo E. Alegría

André Malraux y la metamorfosis del imaginario antillano

Hon. Dr. Marc Jean Bernard
Cónsul Honorario de Francia en Puerto Rico

«No hay arte grande sin una parte de infancia, y quizás ningún gran destino.»
André Malraux, *Le Démon de l'absolu*[1]
«... ¡Ah, motivos tengo de loa! ¡Oh generosa fábula, oh mesa de abundancia!»
Saint John-Perse, *Elogios*, Para celebrar una Infancia, V (1911)[2]

He elegido hablarles de la *metamorfosis del imaginario antillano* en el prisma de la figura de André Malraux. A modo de preludio al *Encuentro con el Caribe Francés*, escogimos de antemano conferir a la idea misma de acercamiento cultural a lo caribeño francés un alcance no solamente *antropológico,* sino también *filosófico* y *ético*. André Malraux como escritor, pensador-artista de las artes, ministro de la cultura y hombre político, concibió en efecto las ideas de *metamorfosis* y de *imaginario* como categorías dotadas de una poderosa capacidad generatriz teórica y de infinita trascendencia epistémica.

Prólogo: Anti destino y Anti memorias de la Condición Antillana

Caracterizaremos por lo tanto la emergencia y ramificación estructural de la *singularidad Caribeña* como A*nti destino* y *Anti memorias* de la *Condición humana,* según el juego imprevisible de dos conceptos seminales en la obra de Malraux. Ahora bien, guardémonos de limitar nuestro campo de acción (*scopus)* al horizonte *teorético* de la antropología, cuando hemos de abarcar la compleja esfera vital antillana y pensar el *archipiélago conceptual de la cultura caribeña*. En efecto, si nos limitásemos a la búsqueda de un paradigma *hermenéutico abierto* para pensar el Caribe en su devenir, hubiésemos podido con igual pertinencia enfocar por ejemplo las grandes contribuciones de Alfred Métraux, de Michel Leiris o de Claude Levy Strauss, o igualmente, con rigurosa pertinencia, las figuras carismáticas del Caribe que hicieron una obra de auténtica *creatividad conceptual*. Las figuras del pensamiento antropológico que acabo de mencionar cruzaron precisamente de manera decisiva la obra y la entera gesta de Malraux en su diálogo con los actores de la gesta caribeña. Dotado de fulgurante intuición problemática, nunca Malraux posó como *filósofo* ni consideró jamás la suma monumental que representan sus escritos sobre el Arte y las culturas, como una mera contribución *teórica* de índole meramente *estética* ni mucho menos *histórica*. La obra de Malraux es una, y los diversos estilos de su pensamiento y de su escritura desde *Lunas en Papel* (1921) hasta *El Hombre precario y la Literatura* (1977), entrelazan de manera indisociable la escritura narrativa, el ensayo

estético, las Anti Memorias y la oratoria. Esta polifonía rigurosa de la entera obra parece exponer en diversos registros el tema del imaginario y del *llamado de las formas vitales* a la manera de un *cantus firmus*. Si bien la narrativa de Malraux es famosa por saber dotar a sus personajes de genialidad filosófica y a sus diálogos de epigramática persuasión, si con elocuencia su estética involucra y domina la entera problemática del *método* y del *filosofar,* el propósito de Malraux como escritor y ensayista nunca fue otro que el de *comprender, ilustrar* y siempre *fundar* la condición humana. Este propósito no solamente fue asumido en primera persona desde una perspectiva filosófica de índole *discursiva*, sino desde el pensar que surge *in actu*, en el itinerario de la aventura, de la ficción, del arte, de la política, del viaje y del Árbol, en contacto agónico con las potencias de la Muerte y del Destino. La imperante inspiración investigativa que ha orientado el itinerario de Malraux, desde el imaginario surrealista hacia las *Metamorfosis de los Dioses* y finalmente hasta el *Espejo de los Limbos,* es la búsqueda de lo absoluto. Esta búsqueda es la que habita, en diversas modalidades semióticas opuestas, la multiplicidad de las culturas. Malraux reconoce semejante trascendencia en todas las culturas.

Más allá del propósito teórico de construir una problemática hermenéutica de la historia cultural, Malraux acentuó la necesidad vital de la metamorfosis en su filosofía del arte y la exigencia de esperanza y de comunión en su acercamiento a la *estancia ontológica* del *hombre precario*. Buscar en la historia intelectual y personal de Malraux el origen de dicha problemática resultaría singularmente privado de sentido. De igual manera carecería de pertinencia atribuir a su entusiasmo juvenil para las artes plásticas del mundo entero el acento apasionado y en cierta medida *vitalista* de su conceptualismo estético. Malraux profesaba no solamente un escepticismo completo hacia las reducciones *biográficas* del gesto artístico, en las huellas de Proust contra Sainte-Beuve, sino también hacia toda *explicación* del fenómeno artístico y humano en términos *causales y deterministas*. Malraux tematizó así la *metamorfosis* cultural, en su entero pensamiento del arte, en su interpretación filosófica del legado plástico del mundo3, en su comprensión de la lucha del arte contra el destino y mediante la idea de una metamorfosis del mundo material en *Intemporal*. Representándose a la vez como un *anti Proust*, Malraux fraseó en sus *Anti memorias* la temporalidad político-cultural de sus acercamientos casi hipnóticos a la vivencia afro-antillana y la expresión artística inconfundible de su incesante contrapunteo con Europa.

Génesis de un Imaginario en Archipiélago

Sabemos por cierto gracias al *Espejo de los Limbos* y *Lo Intemporal* que la fiebre de conocimiento estético cultivada por el joven Malraux en el *Salón de Otoño*, el *Louvre* y el *Museo Guimet* a finales de la primera guerra mundial, representó una experiencia ecléctica esencial para sus indagaciones ulteriores a través de todos los museos del mundo -vivida a modo de *juego con la eternidad*-, y para la conceptualización del *Museo imaginario:* con cuatro mil años de metamorfosis de las obras y de los dioses. La *resurrección de lo Invisible* en que se expresa el *Museo Imaginario*, lo *Sagrado*, lo *Sobrenatural* y lo *Irreal*

en que radica la esencia del Arte, se anunciaron primordialmente para el joven Malraux en las expresiones artísticas de otros continentes, explicitándose luego en ocasión de los precisos viajes del escritor y del Ministro en las Antillas, en África, en América Central y América del Sur. El acercamiento comparativo a las culturas antillanas, a la especificidad y unidad de las formas de vida y de arte caribeñas -de las cuales Malraux fue un intérprete sutil y luego un ferviente defensor oficial-, ha sido a la vez temprano y metamórfico en sí. En su itinerario, el acercamiento al Caribe no fue una vigencia regional de la teoría del *Museo Imaginario*, ni de alguna *doctrina de la metamorfosis* en el proceso de las civilizaciones, sino una manera de *fractal* en el que integra en espiral las diferentes dimensiones de su pensamiento, y expone el quiasma ontológico y cultural tejido entre la estancias caribeñas, europeas y africanas. Malraux expresó en múltiples estilos su credo comparativo sin ceder a las tentaciones *estructuralistas*. Así lo traduce claramente en su *Discurso de Niamey* en dos momentos retóricos dignos de la gran tradición de la elocuencia francesa. El primero plantea la necesidad de ultrapasar los límites de las totalizaciones aditivas para penar la multiplicidad cultural:

> «Tengamos presente que no es de una yuxtaposición de los conocimientos que somos los primeros herederos. Las estatuas africanas o las de las altas épocas, que entran al lado de las estatuas griegas en nuestros museos y nuestros álbumes, no son unas estatuas griegas más. No se trata de rivalidad. La estatua africana no es mejor ni menos buena: es otra. Ésta pone en tela de juicio nuestra noción misma del arte, como la entrada en escenario casi simultánea de todas las culturas pone en causa nuestra civilización. La metamorfosis lleva su propia creación.»

El momento ulterior y complementario del razonamiento, abre el horizonte de la *cultura común,* más allá de las maquinas contemporáneas de sueños:

> «Nuestra cultura común, es lo que escogemos para permitir a nuestra civilización luchar contra estas fábricas de sueños; es lo que permite fundar el hombre cuando ya no está más fundado en Dios. Así, su función en nuestra civilización aparece claramente. Y con ella la absurdidad del problema que se plantea desde hace cincuenta años, el de las rivalidades entre culturas vivas. Resulta sin interés averiguar si debemos preferir la cultura Francesa a la Inglesa, la Americana, la Alemana o la Rusa. Porque podemos conocer -debemos conocer- otras culturas que la nuestra; pero no las conocemos de la misma manera.»

Nos corresponderá por cierto situar dicha doble exposición efectuada en ocasión de la *Conférence des Pays Francophones à Niamey*, 17 de febrero de 1960, dentro del contexto general del acercamiento ontológico y cultural al *otro* que enmarca tanto el diálogo intelectual entre Malraux, Césaire y Senghor como por ejemplo la dialéctica entre Malraux y Nehru acerca del hinduismo, cuyos escenarios reconstituyeron las *Anti memorias*[4] (1958-1965) en modo narrativo. En este momento de nuestra meditación, podemos situar el acercamiento de Malraux a las culturas que definen la polifonía y poli rítmica antillana en términos de estancia *ontológica* y cultural, según modalidades comparativas, hasta cierto punto análogas a las categorías que Césaire y Senghor usan para definir la *Negritud*. Con todas las diferencias filosóficas que hemos de tomar en

cuenta, los categoriales mediante los cuales Malraux se acercó a la diversidad cultural resultan afines con las exposiciones del *ser en el mundo* manejadas por Merleau Ponty y Lévinas desde Heidegger, y con la ciencia de las esferas abierta de la *estancia* propuesta actualmente por Peter Slöterdijk, en particular desde sus *Sphären II y III*.[5]

Articulando lo Mismo con lo Otro sin asimilarlos, el pensar filosófico consiste en esencia en el *diálogo*. El horizonte teorético donde se tematizan las identidades no tiene por lo tanto que privilegiar alguna *universalidad* de índole *ontológica*, sino una infinita disponibilidad participativa hacia la *alteridad*. Dicha puesta en presencia de culturas alusivas a un parentesco fundamentado en evidencias textuales e históricas, no es un viaje con retorno a una propia identidad cerrada o *ipseidad*. El *acercamiento infinito al Otro* referido en nuestro análisis de los fenómenos culturales que evidencian un diálogo ininterrumpido en la cultura Caribeña entre el genio cultural hispánico y Francés, no se limita tampoco en tematizar algún sistema de *objetividades* ni de estructuras *psicocosmológicas*, sino la trascendencia mítica de la *metamorfosis* cultural, lo que podríamos llamar la propia *morfogénesis cultural*.

1.1 Mitologías del viaje y gramáticas de la civilización

La inquietud existencial del *pensar* y luego del *filosofar* se ha caracterizado *metafóricamente* –quizás paradigmáticamente- mediante la imagen del *viaje*. Una baudeleiriana *Invitación al Viaje* caracterizó así diversamente el deseo, la aventura y la *orientación* del pensar. En cierta medida, la gesta de Malraux como viajero y escritor *reiteró críticamente*, y *más allá del exotismo*, la de los carismáticos viajeros y cronistas, en su escritura misma. En Asia como en las Antillas, mediante el ensayo y luego en su primera trilogía narrativa, Malraux tematizó las condiciones mismas del descubrimiento cultural, las hazañas trágicas y emblemáticas de los *Conquistadores* en las cuales se reconstruye la obra cultural y política de la metamorfosis.

Ahora bien, la poesía y la definición primordial del imaginario antillano se componen desde el variado corpus textual de los conquistadores, eclesiásticos, científicos y escritores que analizaron sistemáticamente la geografía, y las estructuras sociales, religiosas y culturales en general de los caribeños. Los primeros cronistas que describieron el *Caribe Francés*, después de Colón y Las Casas, ostentaron temprano un conocimiento detallado de las estructuras de lenguaje *y de pensamiento de los Caribes, incluyendo en ciertos casos observaciones que reflejan la perplejidad que conllevaba la perspectiva cultural del supuesto mundo civilizado. Dicha perplejidad* será esencial, como lo vamos a ver, en el proceso de creación semántica del término inicialmente francés de *Civilización*. Si no usan el término de *civilización*, los primeros *Relatos del Establecimiento de los Franceses en las Antillas,* recurren con frecuencia y constancia al vocablo antónimo de *Barbarie*. La descripción de los hechos se declina *ab initio* mediante perfiles morfológicos de la estancia humana. Entre los principales autores de libros o manuscritos dedicados a las Antillas Francesas desde el siglo XVII que mencionamos encontramos naturalmente

numerosos eclesiásticos y hermanos Jesuitas, Capuchinos y Dominicos, frecuentemente filósofos y teólogos, tales como el Padre Jacques Bouton (1592-1658), Pacifique De Provins, Mathias Du Puis, Maurille De Saint Michel, Pierre De Pelleprat, Andre Chevillard, Jean Baptiste Dutertre, le Sieur de La Borde, o el Padre Jean Baptiste Labat.

Entre los autores de libros mencionados se destacan, por su extensión y su énfasis heurístico, la *Historia Natural y Moral de las Islas Antillas de América* de Cesar De Rochefort, la *Historia General de las Antillas* de Jean Baptiste Dutertre, la *Relación* de La Borde y los *Viajes* del Padre Labat6. De todos los autores dedicados a la descripción de las Antillas Francesas, el Físico y Químico Jean Baptiste Thibault De Chanvallon, de la Academia de Burdeos, es el único criollo, perfecto representante del ideal científico y religioso del humanista Antillano. Hemos de poner en relación el texto autobiográfico de Labat con la didáctica *Historia de Santo Domingo* de Pierre François Xavier de Charlevoix, para medir la fuerza de las sucesivas imágenes del Reino de Francia en América, Canadá y el Caribe.

1.2 Tentaciones del Occidente

La literatura de viajes añade sin embargo una vigencia a la interrogación *hermenéutica ante litteram*, con el viaje de otro Padre, el Abate Raynal, relatado en su *Histoire philosophique et Politique des Etablissements et du Commerce des Européens dans les Deux Indes*.7 Tanto la reflexión relativista y autocrítica del Abate Raynal como la de Montesquieu en las *Cartas Persas*, de Voltaire en los *Cuentos* o de Rousseau desde los primeros *Discursos*, enuncian diversa pero nítidamente el principio del *círculo hermenéutico*, no sin dejar de privilegiar un acercamiento que Malraux ha justamente calificado de *conquistador* en *La Tentación de Occidente*.[8]

El espacio filosófico-literario entre el Caribe y Europa, singularmente entre el Caribe y Francia, se abre con la crisis de consciencia ética y política que marc;o la introducción en 1750 en el léxico Francés del término *civilización*, como si fuese destinado a conjurar su antónimo, la *barbare*, en el ejercicio de sus propias misiones educativas y evangélicas. De igual manera se inició un debate filosófico y político interno al corpus filosófico francés que expandieron en contextos sociopolíticos apremiantes los pensadores antillanos del siglo XIX, notablemente en Puerto Rico, desde Manuel Corchado y Juarbe y Alejandro Tapia y Rivera hasta Eugenio María de Hostos y Ramón Emeterio Betances.

Tanto la noción de *Metamorfosis* como la de *Imaginario* son categorías *críticas* versus las tentaciones historicistas y epistémicas del occidente. El origen de la categoría de *Metamorfosis* en la idea nietzscheana de *eterno retorno de lo mismo* sella un parentesco que perfilará en la obra y la vida de Malraux una exigencia metafísica de *no resignación* frente a la dimensión trágica de la existencia. Su *Psicología del Arte*, o *Psicología del Cine* (1939), la cual no es psicología en ninguno de los sentidos reductores -clásicos o psicoanalíticos- que asociamos al término escogido por Malraux desde 1939, abarcaba el arte como gesto comprensivo, que llamaré hermenéutico en sentido amplio.

1.2.1 Encantación y contrapunteo del ser Caribeño

Mientras la literatura de viaje ofrecía una doble invención, poética y científica, de la geografía y del *Socius* de las Antillas, sobre fondo de debate moral y político, los últimos fuegos del Antiguo Régimen y el surgimiento de las Luces de la Revolución Francesa iban a ser el teatro de un violento despliegue antagónico que contraponía el discurso filantrópico al de los códigos morales racistas. En lugar de tematizar el debate alrededor de la problemática de la esclavitud desatado en Francia y en Europa, prefiero citar esta noche una figura a la vez menos estudiada y de alta relevancia para nuestro tema, la de Joseph de Bologne, el Chevallier de Saint Georges, compositor Francés de Guadalupe muy afamado en la corte de Luís XVI, violinista prodigio, respetado virtuoso de la esgrima y brillante estratega militar. Joseph de Bologne había nacido, en la noche de Navidad de 1745 de los amores de George de Bologne de Saint-George, un rico hacendero y de una joven esclava, Anne alias Nanon, de origen senegalés. La carrera brillante del Caballero de Saint Georges, llamado *el Mozart Negro* por algunos y con más idoneidad *el Voltaire de la Música* por el Abbé Grégoire, fue el más centellante ejemplo del imaginario ilustrado de Francia, y singularmente de la Filosofía moral desarrollada por sus amigos Condorcet y Brissot, en los tiempos del monstruoso *Código Negro* promulgado desde Colbert. Con sus numerosas óperas, sinfonías, conciertos para violín y obras de música de cámara vocales e instrumentales, admiradas por las cortes europeas y en particular por la Reina María Antonieta, el Chevallier de Saint Georges había sido designado por Luis XVI para dirigir la prestigiosa *Academia Real de Música*, es decir la más alta institución en cuanto a la Ópera en el Reinado de Francia. Las cábalas que impidieron su nominación por prejuicio racial, fueron motivo de indignación para los músicos y los filósofos ilustrados.

Los contextos políticos contrastados de la Revolución misma y las decisiones del Imperio versus la esclavitud, relegaron en el olvido su obra, que se distingue por el original refinamiento de su estética preclásica y sigue representando, al más alto nivel de escritura, un ideal casi pictórico de la evocación musical. El Chevallier de Saint Georges defendía, junto con Condorcet, las ideas de su amigo Jacques Pierre Brissot de Varville, el fundador de la «Société des Amis des Noirs» (1788), la *Sociedad de los Amigos de los Negros*, que abogaba incansablemente por la abolición de la Esclavitud. Para comprender la modulación del imaginario antillano, y desde luego la interpretación universalista de la *Declaración de los Derechos del Hombre* en el umbral de la Revolución -con sus consecuencias en las Antillas Francesas-, resulta de múltiple relevancia histórica la consideración de las connotaciones políticas de la estética musical y en particular del mundo *operático*, desde Rameau, Pergolesi, Rousseau y Campra hasta Mozart y Gossec. En 1789, Saint Georges estrenaba una ópera compuesta sobre un libreto de Madame de Genlis, «L'Amant anonyme», una «Comédie en deux actes melée de ballets». Después de la Declaración de 1789, venía la recepción de los Diputados de Santo Domingo y Haití en la Asamblea de Diputados y en fin la creación de un cuerpo de infantería y artillería compuesto por Afroantillanos y encabezado por Saint Georges, la «Légion Franche des Américains et du Midi». He mostrado en un ensayo dedicado a Leopardi y Michelet cómo Brissot defendió en política, junto con Condorcet como filosofo, un exigente concepto

ético opuesto a las ambigüedades raciales de la tradición ilustrada de Voltaire, Rousseau y Kant. La lucidez de Brissot en cuanto a la sinceridad de Condorcet, las ambigüedades de Raynal y la mediocridad filosófica de Robespierre, le valieron el perder su cabeza. Tanto el talento militar del compositor y estratega Saint Georges frente a la traición de Dumouriez y su genio musical le destinaron primero a la gloria del héroe y finalmente al olvido. Recordar el escenario estético-filosófico de un genio antillano como Saint Georges permite situar la crítica de la *perfectibilidad* ilustrada, la defensa de la esencia estética y ética del gesto filosófico que simbolizarán diversamente Leopardi, Lamartine y Hugo, y la apología de un pensar poético en el espíritu de la música cumplida, o por Nietzsche.

Citando a Lao Tseu acerca de la música, Malraux designó un día la dimensión secretamente musical de su propio estilo y de su acercamiento a la Muerte, al Destino, a la Metamorfosis y a la Esperanza. La consideración de la consciencia rítmica y melo-poética del artista africano u antillano es un motivo insistente en sus textos dedicados a la apertura del arte occidental, a *las artes africanas* y a la especificidad de la creación artística en las Antillas, cíclicamente desarrollado en *Las Voces del Silencio9* (*La Moneda del Absoluto, II y III*). La mutación estética introducida en la cultura occidental, a modo de nueva fundación de sentido, por la receptividad fascinada hacia estas formas de arte africano y oceánico, se interpretaría así como una expresión irreductible de una *civilización de la ansiedad* (IV, 825). En el contexto de una discusión de la gran resurrección de las formas empezada en el siglo XIX con la llegada a los museos europeos de las esculturas romanas o sirias y de las artes consideradas como bárbaras o salvajes, Malraux evocó la seducción que sintió el Surrealismo en su afán de crítica radical de la civilización. Es menester señalar el bautismo surrealista efectuado tanto por los primeros textos de ficción escritos por Malraux (*Lunes en Papier y Royaume Farfelu*) como por sus primeros artículos sobre la pintura cubista. En el mundo del Surrealismo, se define la liberación y metamorfosis radical del Imaginario Antillano, tanto en París como en Martinica, Guadalupe, Haití y Cuba.

2. El imaginario cultural de las Antillas Francesas y la eclosión de la singularidad Antillana

En el ambiente cultural de libertad estética que representaba el Surrealismo definido por el *Primer Manifiesto del Surrealismo* de Breton en 1924, se desarrolló un *surrealismo antillano,* por medio del cual se radicó la nueva mirada de la *intelligentsia* antillana y se amamantó su imaginario literario, plástico, filosófico y político. Mientras los intelectuales y artistas de la generación anterior, figuras de refinado estilo tales como Pierrotin Duquesnay y luego Daniel Thaly, aspiraban a una perfecta plasmación del espíritu antillano con los modelos de París y anhelaban un plenario y justo reconocimiento de los derechos civiles y artísticos del Francés de las Antillas, la generación de los jóvenes poetas y pensadores como Étienne Lero, René Ménil, Pierre Yoyotte o Jules Monnerot vieron en el Surrealismo la posibilidad de una profunda liberación de de la consciencia

antillana. Dicha liberación era a la vez, psicoanalítica, literaria, estética y política. En el primer y único número de la revista titulada *Legítima Defensa* en referencia a Breton, constatamos el amplio despliegue de los estilos y géneros de la creación artística de los artistas negros, sean escultores, músicos de jazz o escritores. Entre 1935 y 1936, mientras Malraux regresaba del Yemen y tomaba la defensa de la cultura en el *Congreso Internacional de los Escritores*, Aimé Césaire y Leopold Senghor, ambos estudiantes en Paris en estos *años ardientes*, publicaban cinco números de una nueva revista, *l'Etudiant noir,* donde se elevaba un elogio de la africanidad y en la cual se definía filosóficamente una *identidad negro-antillana*. Malraux conceptuaba claramente el concepto de *herencia cultural* e iba a combatir *de facto* por la humanidad en España, mientras Senghor y Césaire profundizaban el sentido ontológico de la condición del hombre negro. Desde el inicio de los años treinta, París era el teatro de la *Exposición Universal* donde triunfaba una polifacética moda de la música, de la escultura y de las danzas *negras*. La literatura irrumpió de igual manera en el mundo del arte francés: fue la época en la cual Morand publicó *París-Tombouctou* y *Magia Negra*, en que Gide publicaba *Regreso del Tchad*, y que René Maran, autor de origen antillano, recibió el *Premio Goncourt* por una verdadera *novela negra* titulada *Batouala*. Leopold Senghor le brindó un vibrante homenaje por haberse revelado como precursor de la *Negritud* en francés y haber logrado expresar el *Alma* del Negro - en estilo negro y en francés.

Aimé Césaire, africanidad y Negritud

Si bien consideró que siempre el sentimiento de la *negritud* lo habitaba desde la adolescencia, Leopold Senghor reconoció sin ambigüedad que el nombre y el concepto de *Negritud* fueron articulados por su amigo Aimé Césaire, profundizando el hecho de la *négrité* en la experiencia radical de la *negritud*. Por vez primera, cabe decirse que la consciencia del hombre negro accedía, en el lenguaje filosófico entonces revolucionario de Bergson, a sus datos inmediatos y su propia energía creadora. Frente al *carácter discursivo* del Hombre Blanco se afirma la *intuición* del hombre Negro, y su *racionalidad* propia. Filosóficamente, la *Negritud* rompió con cierto cartesianismo (si no con Descartes) y se plasmó tanto con Bergson como con el tomismo de Jacques Maritain y, en cierta medida, con la empatía pre reflexiva de la consciencia *fenomenológica*. Malraux asociará naturalmente esta ontología, que es una estética y una ética política, a su pensamiento *comparado*, vigente desde *La Tentación del Occidente*. La negritud no fue, sin embargo, el programa de dos -sino de tres- intelectuales: Césaire, Senghor y su común modelo: Damas.

> «Nunca olvidaré Damas, escribía Césaire, porque lo he conocido muy joven, y en el momento en que Senghor y yo estábamos todavía en los anfiteatros de la Universidad, preparando diplomas. Damas era ya para nosotros el poeta, el poeta que nos intrigaba, el poeta maldito, porque se había liberado antes de todo el mundo. Damas, si yo tuviera que definirlo: Todavía lo veo, tal como era en la época y no tal como se ha transformado después de su larga enfermedad, a la vez dandy y burlón, enamorado de música, de música de jazz que conocía perfectamente y prendado de la lengua inglesa que hablaba más frecuentemente que el Francés.»

Para Césaire como para Senghor, con el imaginario metafísico, estético y político definido por la Negritud, no se trataba de posar al filósofo: la Negritud es para ambos *una idea fuerza*, una vocación y *un estilo existencial*. Además, se trataba de construir: Para Césaire, construir las Antillas dentro de la *Ley de Asimilación,* promulgada el 19 de marzo de 1946 y puesta en aplicación el 1ero de enero de 1948, que hacía pasar la Martinica, Guadalupe, la Guyana y la Reunión del estado de colonias al estado de *Départament* Francés. Para Senghor, se trataría de construir como Presidente un nuevo Senegal independiente.

El diálogo de Césaire y Senghor con Malraux

Malraux, admirador de Césaire, encontró al poeta en el marco de su visita ministerial en 1959, concebida como una misión del General De Gaulle. Las *Anti memorias* cuentan como Malraux dialogó con Césaire en calidad de Ministro delegado por De Gaulle, es decir en político y pensador de la cultura, y luego con el Presidente Senghor, como Ministro de la Cultura. Más allá de su común inspiración antigua en el Surrealismo, se realizaron los diálogos más míticos y densos, algo sagrados, que se hubiesen podido establecer entre tres escritores. El diálogo entre Malraux y Césaire, quien era entonces Alcalde de Fort de France, no abría solamente una nueva época cultural y política, sino también una manera de *invención a dos voces de la perpetua metamorfosis antillana Francesa* según el timbre de un imaginario casi sagrado, compuesta indivisiblemente entre los dos amigos escritores. El mismo *ostinato* diferenciado y el mismo culto de la imprevisible *armonía* cultural se desarrollaría poco tiempo después conversando en Casamance, y en el Congreso de Dakar. La narración casi novelesca de las *Anti memorias* sitúa el plano político lejos de las tentaciones peligrosas de la doctrina, en el contexto de la antillanidad francesa que comparten ambos pensadores de la identidad cultural:

> «El Referéndum implicaba la entrada de nuestros departamentos de ultramar en la Comunidad o su independencia. Los Prefectos eran pesimistas. Aimé Césaire, diputado de Martinica y Alcalde de Fort de France, todavía no había tomado posición. Las manifestaciones públicas eran extremadamente agitadas, los adversarios del Si , entre los cuales los comunistas y muchos entre los más eminentes intelectuales, disponían de una sólida audiencia (...) El General De Gaulle, quién no podía entonces viajar fuera de Francia, me encargó de representarle.
> - ¿Por qué ir a Guyana, le pregunté, ya que el *Prefecto* afirma que está perdida?
> *- Es la última tierra Francesa en América…y hay que ir porque es desgarrador.*
> Lo escuchaba emplear esta palabra por primera vez, y debía comprender pronto por qué la había utilizado.»[10]

En virtud de una regla de vida- que fue regla y modalidad de estilo, el fraseo de este fragmento, permite verificar como nunca Malraux dejó de escribir sus memorias ni de escribir variaciones sobre el tema de sus propias vivencias, en Shanghai con *Los Conquistadores y La Condición Humana*, en Toledo para *La Esperanza*, en Guadalajara, en Fort de France… En sus *Anti memorias*, el relato de su embajada ministerial en Martinica, Guadalupe y

Guyana cobra para nosotros un sentido propiamente *cultural* que sitúa con rigor el ámbito de sus precisas resonancias políticas. La descripción del viaje a Guyana y la crónica de los intercambios, en sí altamente literarios, con Césaire, indivisamente poeta y futuro Prefecto de Martinica, vibra de incisivas anotaciones líricas, de visiones de luz y de latidos de la vitalidad Caribeña. Césaire lo comparaba por su parte a Chateaubriand, quien tenía también la mano en el siglo, cuando se felicitaba que el autor de *La Condición Humana* fuera precisamente el representante de Francia con ocasión del *Referendum11*. Malraux exaltaba la necesidad de dar alcance a los mitos vectores de la humanidad. Rehacer el alma de Francia, como Scholscher et l'Abbé Grégoire lo querían, ilustrando el genio de las Antillas, requería la fraternidad de los que, efectivamente, combaten para la dignidad humana y como tales sólo dejarán memorias entro los vivos.

Eso es lo que nos une, Señor Alcalde, concluía Malraux. Eso explica por qué nuestras divisiones no cuentan. ¡La fraternidad! ¡Pero la fraternidad en el esfuerzo y en la esperanza!

2.3 Lo sagrado y la ofrenda a lo invisible

La escritura narrativa, que Malraux retomó casi textualmente de su manuscrito, conforma una manera de responsorio de la memoria y de la Historia en diálogo con los cantos de la acción y de la ficción, con cierta reverencia libre a Chateaubriand, Lamartine y Lawrence. Con 92 % de los sufragios triunfó el *sí* a la nueva Constitución y al mensaje del Presidente y Malraux interpretó el acontecimiento como una afirmación metamórfica del imaginario de Francia, notable al escuchar la *Marseillese* cantada por la entera audiencia al fin de su discurso:

> «Era el aullido de la libertad negra, aquel de los combatientes de Toussaint Louverture y de la eterna *Jacquerie*, inextricablemente mezclado con la Esperanza revolucionaria, la fraternidad física. Sólo lo había conocido una vez, hacía casi quince años, y en una cárcel. Césaire y yo descendimos de la estrada en la multitud oscura de la cual sólo distinguíamos el remolino, todavía cegados por los proyectores que cruzaban sus barras de luz en el podio, los árboles y los «No». La primera copla reanuda su desarrollo solemne: *« Allons enfants de la patrie...»* Nadie dejaba su sitio, todos escandían el canto de guerra, con un pataleo lento que lo acompañaba a la manera de un tam-tam sordo, y lo unía a la tierra como los cantos de los remadores están unidos al río. «L'étendard sanglant est levé! ». Jamás había escuchado un coro de veinte mil voces, ni este pataleo que parecía atestiguar la tierra: las Danzas europeas se deslizan en el suelo, no se martillean. Césaire y yo avanzábamos uno al lado de otro en la sendera que atravesaba la plaza, y ésta se vaciaba detrás de nosotros, una parte de la multitud tratando de atravesarla oblicuamente para volver a encontrarnos de paso, y otra siguiéndonos.»[12]

Ninguna disidencia ética y cultural atenuará esta fraternidad de combatientes, este é*thos* irreductible a las ideologías, entre Malraux y Césaire, entre el pueblo de los Departamentos Franceses del Caribe y los Departamentos de la Metrópolis. Otra ocasión de fraternidad

infinita sellará el triunfo de la negritud sobre la *falsa consciencia discursiva* de la totalidad ilustrada, cuando Malraux celebrará la consagración de la negritud por parte del jefe de Estado Senegalés, Leopold Senghor en la ceremonia inaugural del 30 de marzo de 1966:

> «Nos encontramos así en la Historia...Por vez primera, un jefe de Estado que toma entre sus manos perecederas el destino espiritual de un continente.»

Imaginario cultural y Politheia

A tenor con la interpretación de Malraux, y recordando sus múltiples conversaciones con el autor de la Condición Humana, Césaire estableció una conexión estrecha entre la dimensión de lo sagrado y la perspectiva revolucionaria de la negritud y de la criollismo:

> «Somos hombres de lo Sagrado. No soy un iniciado, soy iniciado por la poesía, si usted quiere, y creo que soy un hombre de lo sagrado. Lo sagrado Martiniqués, lo sagrado Antillano existen por supuesto; pero fue prostituído, ha sido ocultado, ha sido ignorado y a veces terriblemente desnaturalizado hasta el punto que los Antillanos mismos no lo entienden o lo infravaloran, pero creo que está aquí, fundamental.»

Recordando una conversación con Malraux en Casamancia, Césaire, interpretó la sorpresiva metamorfosis del significado que la cultura africana y la cultura antillana asignan a las máscaras de los iniciados: La misma máscara en ambas culturas contrastan y corresponden a connotaciones opuestas; sus valencias simbólicas han logrado oponerse de manera absoluta: símbolo de abundancia y constelación de conocimientos en África y símbolo del demonio en Martinica. En esta derivación del imaginario sagrado radicaba para Césaire el drama de la historia Antillana. Volver a encontrar lo sagrado consistía en estas condiciones para el poeta a volver a brindar su energía a lo sagrado, es decir, a conferirle la dimensión revolucionaria en sentido propio.

Del mismo modo que después de su amigo Walter Benjamin, Malraux vituperaba las artes de *abastecimiento* (*assouvissement*), Césaire denunciaba en consonancia la *profanación* folklorista y populista de lo sagrado, que sólo el arte puede restituir en su esencia comunitaria y transformadora, metamórfica. El *Discurso de Diamey* al cual hicimos anteriormente referencia, y el cual traduce claramente la política cultural de Malraux, entra en resonancia con la sacralidad creativa de Césaire y la ontología senghoriana de la negritud. La *Créolité* de Édouard Glissant prolongará sin contradicción teórica la inspiración visionaria y poética que Malraux, Senghor y Césaire han compartido desde la conceptualización de la Negritud. Con la ocasión del Festival citado, Malraux evocaba nuevamente la *música* –clave secreta de toda su obra- como *símbolo de esperanza,* en eco a las evocaciones poéticas de Senghor, que radican el abandono de la concepción mimética del arte, la *Physeos Mimesis* - después de dos mil años y gracias a Picasso y Apollinaire. Según sus observaciones acerca de la escultura griega, Malraux incluye ésta en la sacralidad que trasciende el naturalismo y confirma la convicción de ambos escritores: El *Museo Imaginario* existe para todos los artistas (V, 496).

3.1 Ultimo Viaje a Haití y metamorfosis del Museo Imaginario

En *Lo Intemporal*, Malraux muestra como el *Museo Imaginario* reemplazó al *Museo de la Imaginación*, la metamorfosis del arte mundial y las ultimas mutaciones del Museo imaginario. Tras haber analizado la fuerza primordial de lo sagrado africano como lo *absolutamente otro*, en su escultura de iniciación, Malraux sigue la metamorfosis del *imaginario afro antillano* en el surgimiento del *genio del color* en Haití. En *Port au Prince*, que contaba ya unos ochocientos pintores nativos, en *Cap Haitiane*, en Jacmel, Malraux observó que aun si Rousseau "El Aduanero" se imaginaba que pintaba como Ucello, la imitación no es el horizonte del pintor de Haití. El Paraíso de Saint Vil difiere en esencia de los de Rafael. Antes del encuentro entre Breton y Hector Hippolite, André Pierre había pintado ya santuarios vudú. Malraux señaló que la pintura haitiana no sufre de ninguna influencia occidental, que destruiría el cuadro si se añadiese. La exposición del 1972, presentando obras alejadas tanto del arte naif como del occidental, acentuó su análisis del psicodrama que representa *Saint Soleil*. Para comprender esta pintura, descartemos el Museo, que se parece a ella. Malraux es sensible a la dulzura de la isla y a la oscura presencia de los Reyes de la tragedia, Toussaint, Dessaline, Christophe… Malraux recuerda el recurso a la *Voluntad de expresión*, *Kunstvollen*, y reafirma que nunca el inconsciente freudiano o jungiano restituye ni revela la calidad de una pintura. El acercamiento meditativo a la intencionalidad no reductible condujo lógicamente a Malraux a una nueva interrogación de lo audiovisual (XI, 975), intensa metamorfosis fiel a sus primeros análisis de juventud. Numerosas frases de Malraux, pronunciada o atribuidas, han circulado en la nebulosa glosemática de la historia como armónicos naturales de su obra narrativa, de sus *Anti memorias* y de su declamatoria presencia -*filosófica* en sentido estricto- en los senderos de la *Polis*. En las *Memorias* de la sobrina de Louise de Vilmorin, Sofía de Vilmorin, la lucidez de Malraux, frecuentemente solicitada por los políticos en sus relaciones con jefes de Estado tales como Mao Tse Tung, viene así resaltada con una frase que parece enmarcar las relaciones entre ambos y la misión de Malraux en sus últimos viajes: "Hay que despertar en los hombres la conciencia de la grandeza que ignoran tener." La indagación de las culturas del Caribe Francés como las de la gesta y obra de Malraux han alcanzado, lejos de las apologías serviles que puede sembrar la historia, la apología que dictó la declamación de su voz lírica para celebrar la vigilancia de Argos en la noche Ateniense, el triunfo sobre la muerte y la barbarie fascista legado por Jean Moulin, el *don de lo invisible* de *Saint soleil* y este mismo encuentro con el Caribe que nos reúne en la noche de San Juan, donde se celebra la metamorfosis y la altura del Hombre en la belleza elocuente de sus rostros imprevisibles.

Notas

1. Malraux, André., *Le Démon de l'absolu*, V. *La Loi du Désert, XLII, Oeuvres Complètes, II. Bibliothèque de La Pléïade*, Editions Gallimard, Paris, 1996

2. Saint-John Perse. *Elogios*, *Para celebrar una infancia, V*. in *Anábasis y otros poemas*. Traducción de Jorge Salamea, Ediciones Orbis, S.A. Barcelona, 1983, p. 22

3. Malraux, André. Discurso de Niamey, 17 de febrero de 1969 *(Discours prononcé par Monsieur André Malraux, Ministre d'État chargé des Affaires Culturelles, à l'occasion de la Conférence des pays francophones, à Niamey, 17 février 1969»)*.

4. Malraux, André. *Le Miroir des Limbes. I. Antimémoires*, III, *Oeuvres Complètes*, III, *Bibliothèque de la Pléïade*, p. 244-279

5. Slöterdijk, Peter. *Esferas*, II, *Globos*, 8. La última esfera. Para una historia filosófica de la globalización terrestre, p. 695 sg. *Esferas* III, *Espumas*, *Esferología plural*, p. 237-374, Biblioteca de Ensayo Siruela, 2004, 2006.

6. *Histoire générale des îles Saint-Christophe, de la Guadeloupe, de la Martinique et autres de l'Amérique* (Paris, 1654), *Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique avec un vocabulaire caraïbe* (1658), *La Vie de Sainte Austreberte* (1659) et *Histoire générale des Antilles habitées par les Français* (IV volumes, 1667 – 1671).

7. Raynal. Guillaume, Thomas. *Histoire philosophique et Politique des Etablissements et du Commerce des Européens dans les Deux Indes,* Londres : 1792

8. Malraux, André. *La Tentation de l'Occident*, Editions Gallimard, Bibliothèque de la Pléïade, París, 1989, pp. 90-103

9. Malraux, André. *Les Voix du Silence, II & III, Les Métamorphoses d' Apollon, IV La Monnaie de l' Absolu, Écrits sur l' Art I. Oeuvres Complètes, IV,* Editions Gallimard, *Bibliothèque de la Pléïade*, Paris, 2004, p. 373 s., 428 s. 825, s.

10. Malraux, André. *Le Miroir des Limbes*, *Antimémoires*, II, 4 1958-1965, *Oeuvres Complètes, III,* Editions Gallimard, *Bibliothèque de la Pléïade*, Paris, 1996, p. 117

11. « El Destino, he aquí una palabra que usted quiere, yo lo sé. Para nosotros, el destino significa todo lo que sufren las Antillas, y hasta ahora esta dificultad de ser que las caracteriza. El destino es, para nosotros, todos nuestros impedimentos naturales: El relieve atormentado, la selva primitiva, la violencia de las lluvias, las inundaciones, el maremoto anual, el volcán. Y sobre todo, más aún, esta formidable acumulación de obstáculos que, a lo largo de los siglos han acumulado ante nosotros la injusticia y la rapacidad de los hombres. Un pueblo sediento de justicia, de reconocimiento y de dignidad. Un pueblo de campesinos bonachones y de artesanos laboriosos, que ha conocido la deportación, la esclavitud, la opresión y la humillación, durante dos siglos, rebajado al nivel de la bestia y de la cosa. Yo sopeso su circunspección ante el porvenir

- Malraux : *Peso la Francia del General De Gaulle, quiero decir esta aptitud francesa a la fraternidad, como durante las noches oscuras de la Resistencia; como en los maquis de Dordoña o de Corrèze ! La Francia que supo unir las pasiones en la resurrección fraternal. Libres pero fraternales, ricos de nuestras cualidades diversas pero mezcladas en el crisol nacional, ustedes, los de la Disidencia, nosotros de la Resistencia. El General de Gaulle es la encarnación, la Traducción activa de esta unión de las diversidades, como antaño en la tenacidad dolorosa de los maquis o en la marcha victoriosa de los combatientes de la Brigada Alsacia-Lorraine que nos ha reunido codo a codo. Es porque puedo pesar, también como Usted, este aire incorruptible e impiadoso en sus costas y sus montes.»*

12. Malraux, André. *Le Miroir des Limbes*, *Antimémoires*, II, 4 1958-1965, *Oeuvres Complètes, III,* Editions Gallimard, *Bibliothèque de la Pléïade*, Paris, 1996, p. 122-123

El Caribe francófono, el antillanismo y el(hispano) americanismo en la era de las revoluciones.[1]

Dr. Antonio Gaztambide - Puerto Rico

Las identidades nacionales e internacionales emergieron de las revoluciones socio-políticas en el Mundo Atlántico. Comenzando en 1776, con la Revolución de Independencia de las Trece Colonias de Norteamérica, y culminando con las guerras de independencia hispanoamericanas hasta 1825, se fueron forjando los estados-naciones contemporáneos y, con ellos, el nacionalismo que los justifica y sostiene hasta nuestros días. Los imaginarios que emergieron de esa "Revolución Atlántica" también fraguaron nuevas maneras de mirar, ya no sólo el Mundo Atlántico sino también el resto del globo.

Este texto explora la maduración de algunas identidades nacionales e internacionales en América durante esa época. Si bien las ideas antillanistas antecedieron a la idea de una América Latina, la formulación de la idea de "Hispanoamérica" fue anterior, al menos en la región, a las primeras, en tanto definidas como los diversos proyectos para una federación o una confederación de las Antillas, sobre todo de las Mayores. La idea de "las Antillas" como subregión de América era muy antigua, pero los primeros proyectos para una federación o una confederación de las Antillas datan de fines del siglo XVIII, y entonces sólo en Europa. La primera formulación americana apareció en 1811 en una solicitud del cubano José Álvarez de Toledo al gobierno de Estados Unidos.

El texto aborda particularmente el rol del Caribe francófono en el proceso por el cual el antillanismo se gestó y desarrolló como un pensamiento geopolítico. La Revolución Haitiana es clave para entender la debilidad de los movimientos independentistas y de los proyectos federacionistas en las Antillas durante la primera mitad de siglo. No faltaron los esfuerzos independentistas de las Antillas Mayores en Cuba, Puerto Rico y hasta la parte española de La Española. Entre éstos, se destacan los del propio Álvarez de Toledo y otros para la independencia de Cuba y los del puertorriqueño Antonio Valero de Bernabé para las expediciones liberadoras neograndinas.

El hispanoamericanismo tomó vuelo con las guerras de independencia y sobre todo los proyectos integracionistas y americanistas de Simón Bolívar. Los imaginarios nacionales e internacionales de este proceso, sin embargo, fueron variados, cambiantes y, a menudo, contradictorios. Desde la "Carta de Jamaica" de 1815 hasta su muerte, pasando por la convocatoria y celebración del Congreso Anfictiónico de Panamá de 1826, Bolívar fue articulando un imaginario que fluctuaba entre el americanismo y el hispanoamericanismo.

Se utiliza el concepto de identidad, no en el sentido de "idéntico," sino en el de "identificación," que puede ser externa o interna, o "sentido de pertenencia," que siempre es interno. Según Miguel Rojas Mix:

> En el entramado de esta relación se puede hablar de identidades nacionales y continentales, de filiaciones regionales, de grupos sociales, de clases ... Y no falta quien crea más en ésta que en la otra. ... Se puede decir también que existen identidades atribuidas e identidades reivindicadas, ambas asociadas a la imagen. Atribuidas son las impuestas al Nuevo Continente, y a través de las cuales se busca legitimar una política colonial o establecer una hegemonía.[2]

De las identidades nacionales, una vez establecido que no se está hablando de esencialismo, no hace falta mucha aclaración, por ahora. Sí debemos distinguir, cosa que no hace Rojas Mix, entre las identidades internacionales y las *transnacionales*. Las segundas son expresiones multinacionales de las múltiples identidades de género, clase y sectores etnoculturales que la llamada democracia de masas estimuló al interior de esas sociedades. Las mujeres, los trabajadores y los indígenas, por mencionar sólo los más generalizados, articularon luchas y solidaridades que se tradujeron en identidades que ahora llamamos transnacionales.[3]

Estas son tan antiguas como, por ejemplo, las asociaciones internacionales de trabajadores del siglo XIX. Pueden —como aquellas— organizarse en unidades o representaciones de tipo nacional. Pueden también limitar sus relaciones a compartir experiencias y problemas comunes y cierto grado de solidaridad. Algunas identidades transnacionales de hoy, sin embargo, tienen una fuerte dosis de globalidad que trasciende aquellas limitadas e inconsistentes solidaridades.

Las identidades internacionales, por su parte, agrupan estados-naciones o territorios en una parte del globo. No todas, sin embargo, son continentales o regionales en el sentido de un grupo de estados contiguos.[4] La Liga Árabe, por ejemplo, reúne a todos los países que tienen ese como idioma oficial, mientras que la identidad hispanoamericana pretende unir a las sociedades que usamos el español.

Hay también algunas identidades internacionales algo ambiguas, aunque siguen agrupando estados-naciones o territorios. Tal es el caso, por ejemplo, de la tercermundista, originada en el contexto de la Guerra Fría y los imaginarios del desarrollo económico y la descolonización. La idea de un Tercer Mundo pretendió unificar a todos los países que procuraban una tercera vía entre el capitalismo y el socialismo, a la vez que se asumió como identidad de aquellos "subdesarrollados."

I. Antillanismo e (hispano)americanismo en la Era de las Revoluciones

Las primeras formulaciones sobre una federación o una confederación de las Antillas datan de fines del siglo XVIII, y entonces sólo en Europa. Según las investigaciones del antillanista francés Paul Estrade, la más antigua la hizo el británico Arthur Young en su

obra "principal" de 1792, *Travels in France (1787-1788-1789)*:

> Sería bueno que todos los países abrieran sus colonias al mundo entero, en conformidad con los principios liberales; sería mejor aún que se diese un paso más, que no existiese ya colonia alguna. *Las islas azucareras de todas las naciones, en las Indias occidentales, incluida la gran isla de Cuba, son bastante considerables para formar una nación independiente y libre*; y no faltan los argumentos para mostrar que la existencia de semejante nación sería mucho más benéfica para los ingleses, los franceses y los españoles que la posesión colonial de esas islas.[5]

La segunda formulación corresponde a un francés, Dominique Georges de Riom de Prolhac de Fourt de Pradt, barón de Pradt. En *Les trois âges des colonies* (1801-1802), el Barón, quien firmaba "Abate de Pradt," fue el primero, según el propio Estrade, que: "organizó idealmente el mapa político de la América independiente varios años antes de las sacudidas de 1808-1810. Contempló la creación de catorce nuevos Estados. Entre ellos el de las islas antillanas."6 Según de Pradt:

> *Todas las colonias de las Antillas, con la salvedad de Trinidad y Curaçao, deben ser reunidas en un solo y mismo Estado, y no formar sino un mismo cuerpo*: por harto tiempo éste ha sido mutilado, víctima y objeto de la ambición y los intereses ajenos, nunca de los suyos. La riqueza de aquellas islas, su importancia, su población son bien conocidas [...][7]

Este libro, del que se nutrió el Libertador Simón Bolívar al proyectar el futuro de Hispanoamérica, añadía:

> El estado colonial está (sic) tambaleando, sus dos bases principales —el exclusivismo y la esclavitud— están desmoronándose. ¿A qué remedio acudir para enfrentar tal desorden? [...] Sí, hay que decirlo, no hay ya sino la independencia, no hay ya sino la separación de la Europa débil y díscola, no hay ya sino *la reunión de todas esas islas en un solo cuerpo de Estado que puedan aún salvarlas para ellas mismas y para Europa*. [...] Entonces aún habrá Antillas para Europa, y unas Antillas mil veces más florecientes de lo que fueron bajo el yugo de los europeos.[8]

Muy diferente a los autores antes citados fue la postura sobre las Antillas del llamado "Precursor" de las independencias hispanoamericanas, Francisco de Miranda. El "Acta de París" firmada en 1797 por Miranda y otros patriotas disponía que:

> *Respecto de las islas que poseen los hispano-americanos en el archipiélago americano, la América Meridional sólo conservará la de Cuba, por el puerto de La Habana, cuya posesión —como la llave del Golfo de México — le es indispensable para su seguridad*. Las otras islas de Puerto Rico, Trinidad y Margarita, por las cuales la América Meridional no tiene interés directo, podrán ser ocupadas por sus aliados, la Inglaterra y los Estados Unidos, que sacarán de ellas provechos considerables.[9]

Obsérvese que en ese documento, por cierto, Miranda aparece también entre los precursores de la adopción del término "hispano-americanos." Así, dirigió también una proclama en 1801 "A los pueblos del Continente Colombiano (alias Hispano-América)."

Según Rojas Mix:

> Con el proceso emancipatorio termina por imponerse el nombre de 'americano.' Y, si bien para referirse al continente se habla de "América Meridional," *el término retenido será el de "Hispanoamérica*." Esta denominación se difunde entrado el siglo XIX, pero había sido acuñada antes de la independencia.[10]

Según John Lynch, intelectuales mexicanos de la segunda mitad del siglo XVIII "empleaban términos como 'la nación,' 'la patria,' 'nuestra nación,' 'nuestra América," 'nosotros los Americanos.' *La Gaceta de Literatura* hablaba de "nuestra Nación Hispano Americana" ya en 1788."[11]

Es importante subrayar esta coexistencia con el término "americano." Alexander Von Humboldt observó que: "*Los criollos prefieren que se les llame americanos;* y desde la Paz de Versalles, y especialmente desde 1789, se les oye decir muchas veces con orgullo: 'Yo no soy español; soy americano,' palabras que descubren los síntomas de un antiguo resentimiento." De acuerdo a Rojas Mix: "En el siglo XIX se reservó la denominación [Hispanoamérica] sobre todo al continente cultural, combinándola con la de "americano" para señalar la identidad personal. En el hecho, se guardará el patronímico americano, hasta que de él se apropien los Estados Unidos ..."[12]

Esta fluidez en las identidades se reflejó en el cubano José Álvarez de Toledo, el primer americano en formular en 1811 la idea de una confederación de las Antillas, en una solicitud al gobierno de Estados Unidos. Según Carlos Trelles y Govín, Álvarez de Toledo dirigió una carta a James Monroe, entonces Secretario de Estado, el 16 de noviembre de ese año, "participándole que tenía importantes informes que comunicarle y que no se atrevía a confiarlos al correo, por lo cual pedía una entrevista, que después de repetidas dilaciones, llegó a efecturase a fines de diciembre." En la reunión:

> ...le participó que la Gran Bretaña, tenía el proyecto de apoderarse de Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico, y que las Cortes españolas se inclinaban a aceptar la realización de ese plan. *Le informó también de que en dichas islas se tramaba llevar a cabo una Confederación Antillana Independiente y que solicitaban para ello el auxilio de los Estados Unidos*.[13]

José Luis Álvarez Toledo Dubois había nacido en La Habana el 14 de mayo de 1779, hijo de un oficial naval sevillano y una jerezana. Enviado a estudiar a España, había alcanzado el grado de Teniente de Navío desde al menos 1808, cuando comenzó servicios en las guerras de España.

Fue electo Diputado suplente a las Cortes de Cádiz, entre siete cubanos que allí estaban, para representar a Santo Domingo. Participó en las sesiones desde el 24 de septiembre de 1810, destacándose en la defensa de las proposiciones que reclamaban, entre otras cosas, igualdad de representación.[14] En discurso del 11 de enero de 1811, dijo:

> Señor, aunque todo cuanto diga será repetir lo que han dicho ya mis dignos compañeros, sin embargo, *soy americano* y quiero decir mi modo de pensar. Señor, he visto que todos los señores preopinantes convienen en que es preciso establecer

> una *entera igualdad entre los españoles americanos y los europeos*; mas he notado con dolor, que los últimos se oponen a esta justa medida. ... Yo convengo con algunos de los señores que me han antecedido, en que es indispensable adoptar medidas enérgicas y fuertes para contener los extravíos de *la América* ...[15]

Alegadamente perseguido por los ministros cuya destitución reclamaban los "Diputados americanos," huyó en julio, con la ayuda del Cónsul de Estados Unidos, llegando a Filadelfia en septiembre de 1811, desde donde envió una autodefensa a Santo Domingo y comenzó las gestiones antes mencionadas. Mientras tanto, publicó en Filadelfia, el 10 de diciembre de 1811, un *Manifiesto o satisfacción pundonorosa á todos los buenos españoles europeos, y á todos los pueblos de América.*16 Después de defenderse de los cargos que se le habían imputado y de impugnar las gestiones de las Cortes hasta ese momento, culminó con una exhortación a los "Americanos, los que habitáis las Islas y el inmenso Continente que sometió a su Imperio la antigua España," a adoptar "el Gobierno federal" y a labrar su independencia y a afirmarla sobre la base de principios republicanos.[17]

Al final del célebre *Manifiesto,* Álvarez de Toledo exhortó al "Pueblo de Santo Domingo, cuyos derechos he reclamado en vano" a "preferir la libertad á la servidumbre, la felicidad á tan penosos males, y la gloria á una ignominia eterna." Pasó entonces a lo que también publicó como "Proclama" a los "Habitantes de la Isla de Cuba, y tu Pueblo de la Havana..."

> sois los objetos preferentes de mi amor ... ... La España ya no existe para vosotros ... ¿seréis la presa de la ambición extrangera [sic], o una parte de (la) indemnización en las transacciones políticas que deben poner término á la guerra entre dos naciones rivales? ... *Proveed en tiempo á vuestra seguridad, y afianzad los destinos de una Isla que puede ser independiente, y figurar entre los más poderosos y felices Estados de la America. ... Estos son los votos de mi corazón y oxalá [sic] que sean tambien los de todos mis hermanos en la Isla de Cuba, y en la vasta extension del hemisferio americano.*[18]

Al enterarse de las pocas posibilidades de un levantamiento en o expedición a Cuba, Álvarez de Toledo se puso desde 1812 al servicio de la causa independentista mexicana, fungiendo de General en Jefe del "Ejército del Norte" de 1813 a 1815. A fines de ese período, dirigió una "Representación al Rey" que terminó ganándole su indulto en 1817, cuando también sometió una *Memoria sobre la pacificación de las Américas Españolas,* y posteriormente terminó su vida en el servicio diplomático de la monarquía española.[19]

Aunque hubo muchas otras actividades independentistas en las Antillas hispanohablantes, la Revolución Haitiana es clave para entender la debilidad de los movimientos independentistas y de los proyectos federacionistas en las Antillas. La historiografía europea y norteamericana, y aún buena parte de la propia hispanoamericana, han subestimado el impacto de este acontecimiento socio-político, entre los cuatro de esta "era de las revoluciones." Pero no sólo eso, un historiador tan integrador como Eric Hobsbawm desconoció (u obvió) la importancia de la Haitiana en la propia Revolución

Francesa, la venta del territorio de Luisiana por Napoleón a Estados Unidos y otras dinámicas de la época.[20]

La Revolución Haitiana fue, por mucho, el acontecimiento que más inmediata, profunda y perdurablemente impactó el área del Caribe al menos hasta 1898. Durante la era de las revoluciones, precisamente, se produjo y estimuló la apertura de Cuba y Puerto Rico a la economía de plantación azucarera esclavista que tanto había beneficiado a las demás potencias en el Caribe insular. Estimuladas por el colapso en la oferta del azúcar de *Saint Domingue* (y libres todavía de la competencia de la de remolacha) y por la inmigración europea y de refugiados ambas partes de La Española, las elites de las dos Antillas difícilmente se arriesgarían a perder la protección metropolitana contra una sublevación de esclavos.

Sorprende, entonces, que un antillanista como Paul Estrade escriba:

> Los gigantescos enfrentamientos bélicos relacionados con la Revolución Americana, la Revolución Francesa, el Imperio napoleónico, la ocupación de España y la emancipación hispanoamericana, *no se tradujeron por trastornos considerables en el Caribe*. Fuera de Haití cuya independencia no hizo émulos victoriosos en el archipiélago, sólo se produjeron reajustes entre metrópolis ... Los nuevos Estados, tanto el de la América septentrional como los de la América meridional, no aprovecharon la coyuntura para extender al conjunto antillano el movimiento libertador del que eran portadores, por inferioridad naval, por intereses encubiertos *o por miedo a los negros*.[21]

Y es que el "miedo a los negros" sería, primero, sólo el mayor de los "trastornos considerables" producto de las revoluciones en todo el Caribe, y, segundo, el principal factor en desestimular las independencias de Cuba y Puerto Rico. Y el "miedo a los negros" no fue sino el mayor impacto de la Revolución Haitiana por toda la región y, hasta cierto punto, el hemisferio.

Otros historiadores reconocen la importancia de la Revolución Haitiana y la magnitud de los "trastornos" ocurridos en la región.22 Todavía hay colegas, sin embargo, que enfatizan sólo consideraciones geopolíticas y políticas para explicar la debilidad de los movimientos independentistas en las Antillas. Uno de los que discute los proyectos independentistas puertorriqueños, por ejemplo, enfatiza en este tipo de consideraciones. Según Mario R. Cancel, "el problema histórico" de ese y otros proyectos de la década de los ochocientos veinte:

> era que maduraban en un momento en el cual las ideas panamericanas de Bolívar comenzaban a resquebrajarse ante la realidad de los nacionalismos continentales, y ante las presiones crecientes de los Estados Unidos que aunque no era todavía una poderosa potencia, dejaban oír su voz en la región.[23]

Simón Bolívar, al resumir en septiembre de 1815 la lucha simultánea que se libraba en el "Nuevo Mundo" concluyó con una muy citada observación: "Las islas de Puerto Rico y Cuba ... son las que más tranquilamente poseen los españoles, porque están fuera del contacto de los independientes. Más, ¿no son *americanos* esos insulares? ¿no

son vejados? ¿no desearán su bienestar?"[24] Se trata de su famosa "Carta de Jamaica" escrita justamente en el momento de mayor debilidad de la guerra independentista en Venezuela. El Libertador utilizaba entonces el Caribe como retaguardia militar.

Increpaba a la "Europa civilizada, comerciante y amante de la libertad," por permitir "que una vieja serpiente, por sólo satisfacer su saña envenenada, devore la más bella parte de nuestro globo?" Al mismo tiempo, Bolívar interpuso una distancia ambigua con "nuestros hermanos del norte" por mantenerse "inmóviles en esta contienda."25 Ante esto, adoptó el discurso del mestizaje como enseñaza hispanoamericanista, al mismo tiempo reconciliada con un discurso americanista:

> no somos indios ni europeos, sino *una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles;* en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado; no obstante que es una especie de adivinación indicar cuál será el resultado de la línea política que la América siga, me atrevo aventurar algunas conjeturas ...[26]

Así, se expresaba deseoso "más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riquezas que por su libertad y gloria." Después reseñó el proyecto de M. de Pradt de dividir "sabiamente la América en quince a diez y siete estados independientes entre sí" pero criticando que propusiese monarquías en todos. Procedió a explicar, detalladamente, por qué, por el contrario, convendría una diversidad de formas de gobierno a los diversos territorios. Y concluyó:

> Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un sólo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión debería, por consiguiente, tener un sólo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse; *mas no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes dividen a la América.* ¡Qué bello sería que el istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! *Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto congreso de los representantes de las repúblicas, reinos e imperios* a tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra con las naciones de las otras tres partes del mundo.[27]

Aunque pareciese referirse sólo a Hispanoamérica, Bolívar se refería a todo el hemisferio, a "todo el Mundo Nuevo." Significativamente, este texto ilustra la relatividad con que se utilizaban otros términos, como el de "imperio," al añadir más adelante: "¿No es la unión todo lo que se necesita para hacerlos capaces de establecer *un imperio poderoso*, con un gobierno libre y leyes benéficas?"[28] Finalmente, el apoyo que no obtuvo de Gran Bretaña o de Estados Unidos lo consiguió en 1816 del presidente de Haití, Alexandre Pétion. De allí salieron las dos expediciones de *Les Cayes*, y utilizó el archipiélago para reagrupamiento y reabastecimiento.

II- El (hispano)americanismo de Bolívar y la independencia antillana

Cinco años después de la deserción de Álvarez de Toledo y la "Carta de Jamaica," los destinos de las independencias hispanoamericanas habían cambiado dramáticamente. La "Revolución de Riego" de 1820 precipitó la independencia conservadora e imperial de México y selló las victorias de la guerra independentista en la Nueva Granada. Poco después entró en escena Antonio Valero de Bernabé.

Antonio Vicente Miguel Valero Pacheco de Bernabé nació en Fajardo, Puerto Rico, el 26 de octubre de 1790. Como Álvarez de Toledo, lo enviaron a España a estudiar en la Academia Militar y sirvió en las guerras de España, ascendiendo a altos cargos. Embarcó para América el 30 de mayo de 1821, como Ayudante General de Juan O'Donojú, rumbo a México. Premiado por Agustín de Iturbide por su apoyo al "acuerdo de independencia," decidió sin embargo irse a Venezuela motivado, de una parte, por la declaración de la independencia de Santo Domingo por José Núñez de Cáceres en 1821 y mucho más por la coronación de Iturbide como emperador en julio de 1822.[29]

Llegó al puerto de La Guaira "hacia mayo de 1823" después de una significativa "parada" (y posible prisión) en La Habana y por vía de Nueva York. Casi inmediatamente después de su llegada, sometió un *"plan para la independencia para Puerto Rico"* fechado en Caracas el 24 de mayo de 1823. Dicho plan fue pospuesto por el general Francisco de Paula Santander porque "el momento no era adecuado" ya que el tesoro se hallaba comprometido con la campaña del Perú, a donde le envió Bolívar. Dicha decisión se reafirmó en 1824, cuando Valero aprovechó la llegada de una comisión cubana procedente de Nueva York para reiterarlo, añadiendo a Cuba.[30]

Entre los cubanos que hicieron gestiones con Valero se encontraban sobrevivientes de la llamada "conspiración de los Soles y Rayos de Bolívar," por el nombre de la logia masónica que la organizó, abortada en agosto de 1823.[31] Viajando en el propio año de 1824, los cubanos José Agustín Arango y Agustín de Las Heras, se unieron a las tropas de refuerzo que Valero dirigía hacia el Perú y lograron en Lima, a comienzos de 1825, una audiencia con el propio Libertador, quien reiteró que "tenía resuelto ... esa misma medida de echar a los españoles de Cuba y Puerto Rico ..."[32] No obstante, las dificultades que ya se percibían en la consolidación de la independencia continental le habían llevado a considerar semanas antes que se "intimase a España que si en tanto tiempo no reconocía la independencia de Colombia y hacía la paz, estas mismas tropas irían a la Habana y Puerto Rico. Más cuenta nos tiene la paz que libertar esas dos islas ..."[33]

Tiene razón en ese sentido Mario Cancel, al afirmar que las Antillas eran vistas —tal como Francisco de Miranda décadas antes— como un apéndice de Hispanoamérica y "como un elemento que podía y debía usarse para negociar acuerdos con las potencias europeas aun a espaldas de los intereses antillanos." El Libertador, sin embargo "demostró en ese período un vivo interés por resolver diplomáticamente el asunto de las Antillas,"[34] haciendo coincidir en el Congreso de Panamá, que ya había convocado el año anterior, a los cubanos José Agustín Arango —Secretario de la delegación peruana

...— y Fructuoso del Castillo ... con el General puertorriqueño Valero ..."[35]

Aún antes que Bolívar y su Carta de Jamaica, el "Precursor" Miranda había adoptado un proyecto federativo en el contexto de la identidad hispanoamericana. El "Acta de París" de 1797, antes citada, presuponía la integración de "la América Meridional" y al año siguiente Miranda redactó un "Proyecto de Constitución para las Colonias Hispano-Americanas" que abarcaba desde el Río Mississippi hasta el Cabo de Hornos, y que también excluía a las Antillas, salvo Cuba. Así mismo, junto a la proclama de 1801, antes citada, preparó un "Proyecto de Gobierno Federal."[36]

Simón Bolívar había comenzado las gestiones para reunir el congreso que bautizó "anfictiónico" desde 1821, cuando ocupaba sólo la presidencia de Colombia la Grande. Tomó dicho adjetivo del ejemplo histórico de los antiguos griegos, que acostumbraban celebrar asambleas con participación de "un conjunto de ciudades o repúblicas hermanas, unidas por el idioma y la cultura comunes alrededor de un santuario u otro lugar notable."[37] Convocó formalmente el 7 de diciembre de 1824, cuando ejercía también como presidente del Perú. Comenzaba su carta: "Después de quince años de sacrificios consagrados a la libertad de América ... es tiempo ya que los intereses y las relaciones que unen entre sí a las repúblicas americanas, antes colonias españolas, tengan una base fundamental que eternice, si es posible, la duración de estos gobiernos." Cónsono con el imaginario de 1815, cerraba proclamando: "Parece que si el mundo hubiese de elegir su capital, el Istmo de Panamá sería señalado para este augusto destino, colocado como está en el centro del globo, viendo por una parte el Asia, y por la otra el África y la Europa."[38]

Su pensamiento, sin embargo, había evolucionado bastante desde la Carta de Jamaica. Tres temas, que no parecían preocuparle mucho en 1815, son parte de las comunicaciones del Libertador en torno a los objetivos del Congreso. Primero, quería evitar la disolución de la integración lograda hasta el momento. Segundo, ahora temía la amenaza a la cohesión y la armonía por los conflictos etno-culturales (raciales). Y tercero, le preocupaba la seguridad de las nuevas repúblicas frente a los imperios europeos e incluso Brasil.[39]

Por una parte, en enero de 1825 le escribió a Francisco de Paula Santander, vicepresidente a cargo del ejecutivo de Colombia la Grande, urgiéndole a aceptar la invitación pues veía "la guerra civil y los desórdenes volar por todas partes." Ante esto, "vuelvo, pues, a mi primer proyecto como único remedio *la federación*."[40] Por otra parte, unos apuntes sobre el "Congreso de Panamá" fechados en los "meses iniciales" de 1826 abordaban los otros dos temas. De diez consecuencias del Congreso previstas por Bolívar, dos resultan muy elocuentes sobre la segunda preocupación:

8o.- La diferencia de origen y de colores perdería su influencia y poder.

9o.- La América no temería ya a *ese tremendo monstruo que ha devorado a la isla de Santo Domingo*; ni tampoco temería la preponderancia numérica de los primitivos habitadores.[41]

Finalmente, la décima consecuencia era la más reveladora de la poca cohesión y fortaleza militar prevista para el Congreso: "La reforma social, en fin, se habría alcanzado bajo los santos auspicios de la libertad y de la paz, pero *la Inglaterra debería necesariamente tomar en sus manos el fiel de esta balanza*." Las siete "ventajas" para "la Gran Bretaña" listadas a continuación en los apuntes reflejan porqué el Libertador pensaba invitar sólo a "los representantes de la América y un representante del Gobierno de Su Majestad Británica." Al final, expresaba como objetivo de algunos americanos "constituidos en el rango más elevado" que el Congreso fuera "la ocasión de consolidar *la unión de los nuevos estados con el Imperio Británico*."[42] El Libertador proyectaba, entonces, lo que años después se calificaría de "protectorado" británico al Congreso Hispanoamericano. Los resultados del Congreso, al que Santander decidió invitar —en acuerdo con México y Guatemala (Centroamérica)— a Estados Unidos de Norteamérica y al imperio del Brasil, fueron tan modestos como la asistencia. Sólo llegaron a tiempo los delegados de esos tres gobiernos y los de Perú a las sesiones celebradas entre el 22 de junio y el 15 de julio de 1826. Bolívar había confiado a Santander que ni siquiera los peruanos, a quienes "presidía," estaban inclinados a "una federación muy estrecha" y menos a participar en una expedición para libertar a las Antillas, pues tenían sus propias prioridades geopolíticas hacia el sur.[43]

Efectivamente, el Congreso de Panamá concretó acuerdos de poco impacto inmediato, aunque algunos de éstos constituyeron primicias en las relaciones internacionales. Tal fue el caso del "Tratado de Unión, Liga y Confederación Perpetua" entre las repúblicas participantes. El artículo segundo especificaba su principal propósito:

> ...El objeto de este pacto perpetuo será sostener en común, defensiva y ofensivamente si fuese necesario, la soberanía e independencia de todas y cada una de las potencias confederadas de América contra toda dominación extranjera; y asegurarse desde ahora para siempre los goces de una paz inalterable y promover al efecto la mejor armonía y buena inteligencia, así entre sus pueblos, ciudadanos y súbditos, respectivamente, como con las demás potencias con quienes deben mantener o entrar en relaciones amistosas...[44]

Contrario a lo acordado entonces, nunca se reanudaron las sesiones en la Villa de Tacubaya, cercana a Ciudad de México, por lo que el tratado citado no entró en vigencia. Por otra parte, el Congreso consolidó la identidad hispanoamericana y la imagen de Bolívar como su gran paladín. Finalmente, aunque estaba en agenda, si el Congreso dispuso del "asunto de las Antillas" fue sólo para dejarlas en manos de España por el resto del siglo.

Para ese momento, las actividades independentistas en las Antillas hispanohablantes no se habían detenido. Una vez supieron de la imposibilidad en 1824 de una expedición grancolombiana, los independentistas cubanos acudieron al gobierno de México, en donde se fraguaban desde 1823 posibles expediciones "contra La Habana," conjuntas con Colombia la Grande, y en donde constituyeron la "Junta Promotora de la Libertad Cubana" en julio de 1825. Los avanzados planes para tal expedición, entre esa fecha y

la celebración del Congreso de Panamá, se pospusieron para que el cónclave considerase el asunto, presuntamente por la oposición del gobierno de Estados Unidos.[45]

La delegación de Colombia presentó la conveniencia de una expedición de todas las repúblicas, cónsono y en acuerdo con las instrucciones de Bolívar a los delegados del Perú:

> Como mientras las islas de Puerto Rico y Cuba pertenezcan al Gobierno español, tendrá éste un medio para mantener la discordia y fomentar turbulencias en diferentes puntos de América, procurarán ustedes hacer que el Congreso resuelva sobre la suerte de dichas islas. Si el Congreso ...creyera conveniente libertarlas, celebrarán un tratado en el cual se señalen las fuerzas de mar y tierra y las cantidades con que cada Estado de América debe contribuir ...[46]

Sobre este tema, el Congreso ni siquiera se pronunció, nuevamente -según uno de los independentistas de la época- no sólo por la oposición estadounidense, que ya había hecho pública el presidente John Quincy Adams más temprano en ese año, sino también la del gobierno británico.[47]

Aunque la geopolítica de las potencias era un factor considerable en esta dinámica entre las independencias continentales y la Antillana, nuevamente debemos tener presente el impacto de la Revolución Haitiana y de la esclavitud en este caso. Haití, recordemos, había sido excluido del Congreso de Panamá. En el mismo año de 1826, Alexander Von Humboldt publicó una segunda edición de su *Ensayo político sobre la Isla de Cuba* e incluyó, según Paul Estrade, la tercera de las formulaciones europeas que sugerían un "reordenamiento del archipiélago."

Con un propósito abolicionista y por tanto más, según Estrade, "como fantasma repulsivo" que como proyecto atractivo, decía Humboldt:

> Si la legislación de las Antillas y la situación de la gente de color no experimentan sin dilación unos cambios saludables, si se sigue discutiendo sin actuar, la preponderancia política pasará a las manos de quienes disponen de la fuerza del trabajo, la voluntad de emanciparse y el valor de aguantar largas privaciones. Esa catástrofe sangrienta tendrá lugar como necesaria consecuencia de las circunstancias y sin que intervengan para nada en ello los negros libres de Haití, sin que renuncien al sistema de aislamiento en el que se han mantenido hasta hoy. ¿Quién se atrevería a predecir el influjo que tendría una *Confederación africana de los Estados libres de las Antillas,* colocada entre Colombia, América del Norte y Guatemala, en la política del Nuevo Mundo?[48]

El fantasma de la esclavitud gravitaba entonces, no sólo sobre las independencias antillanas, sino sobre la cohesión hispanoamericana. Y también el de Haití, por más que Humboldt se refiriera a que ese gobierno no mostraba inclinaciones expansionistas, luego de ocupar en 1822 la parte este de La Española y de obtener el reconocimiento diplomático de Francia.

A pesar de todo lo señalado, hubo todavía un amago de expedición a las Antillas a comienzos de 1827, ante la coyuntura de una supuesta guerra que había estallado entre

España e Inglaterra. Aprovechando para alejar al general José Antonio Páez de las tendencias que amenazaban con separar a Venezuela de Colombia la Grande, Bolívar dispuso que se preparara una expedición a Puerto Rico al mando del primero para la que Santander ofreció el batallón Girardot al mando del general Valero, quien lo había dirigido desde Perú a Panamá el año anterior.[49]

El pronto desvanecimiento de ese plan se vio en la respuesta del Libertador al cubano José Aniceto Iznaga, con quien se entrevistó en febrero de ese año y a quien le manifestó que la oposición declarada "de los Gobiernos de Inglaterra y los Estados Unidos" era un obstáculo insuperable. Según Iznaga, Bolívar expresó cuánto tenía que ver el asunto con la solidaridad como con su propia seguridad: "Libres Cuba y Puerto Rico, Colombia no tendría que temer de las armas españolas y estaría tranquila, reduciría su ejército considerablemente y establecería un plan de economía que disminuyese los gastos ..." Añadió que, sin embargo, sólo una proclamación de independencia dentro de Cuba permitiría su apoyo.[50]

Los diversos autores citados, sin embargo, han asignado igual peso a la oposición británica y la estadounidense, e incluso un peso mayor a la segunda. Pasan por alto que Estados Unidos era todavía una potencia de tercera categoría a la que Gran Bretaña había dado una paliza en la Guerra de 1812 y la que pasaría casi un siglo sin poder hacer valer la "Doctrina de Monroe" (que tampoco llevaba ese nombre, todavía) salvo para arrebatarle a México la mitad de su territorio en 1848. La principal "amenaza externa" que blandirían, incluso, hasta la Guerra con México sería precisamente la británica.

Es cierto que el Estados Unidos que enfrentaban no era aquél que permitía a Miranda proyectar una federación desde el "Mississippi hasta el Cabo de Hornos." Con la compra al imperio napoleónico del territorio de Luisiana en 1803 -un beneficio inesperado, por cierto, de la Revolución Haitiana-, Estados Unidos había duplicado su territorio respecto al reconocido en su independencia, cuadruplicando el que ocupaban las trece colonias en 1783, y se había convertido en vecino del imperio español también en el oeste, pues ya lo era en "las Floridas" por el sur. Apenas comenzaban, sin embargo, a ocupar ese territorio, sobre todo en el sur, y no eran ni una sombra de "Su Majestad Británica," a la que llamó Bolívar "el Príncipe más poderoso del Universo."[51]

El Libertador entendía las complejidades de la geopolítica atlántica, como demuestra en una carta de justa y temprana desconfianza de los estadounidenses, cuando éstos prometían en 1820 el apoyo que no habían ofrecido hasta entonces porque ya habían obtenido la cesión de las Floridas con el Tratado "Transcontinental."[52] Entendía, por tanto, no sólo la duplicidad de la elite gobernante de Estados Unidos, sino las rivalidades y tensiones entre las dos potencias anglófonas y la superioridad estratégica de los británicos. Y mientras más temía por la viabilidad de las jóvenes repúblicas ante la disolución de Colombia la Grande y la falta de cohesión hispanoamericana, más se inclinaba a depender de soluciones autoritarias y de la protección británica.

Ese es el contexto en el que expresó al gobierno británico su disposición a importar un monarca europeo, como haría años después la oligarquía mexicana, y usó una muy citada

frase sobre Estados Unidos. Es así que le escribió en 1829 al coronel Patricio Campbell, embajador británico ante Colombia la Grande, reaccionando al proyecto de monarquía iniciado por el Consejo de Gobierno de Bogotá. Antes de sugerir que aceptaría un monarca europeo si fuera con el apoyo "de la Inglaterra y de la Francia," escribió:

> No sé qué decir a Vd. sobre esta idea, que encierra mil inconvenientes. Vd. debe conocer que, *por mi parte, no habría ninguno*, determinado como estoy a dejar el mando en el próximo congreso, mas ¿quién podrá mitigar la ambición de nuestros jefes y el temor de la desigualdad en el bajo pueblo? ¿No cree Vd. que la Inglaterra sentiría celos por la elección que se hiciera de un Borbón? ¿Cuánto no se opondrían todos los nuevos Estados americanos, *y los Estados Unidos que parecen destinados por la Providencia para plagar la América de miserias a nombre de la libertad?* Me parece que ya veo una conjuración general contra esta pobre Colombia (ya demasiado envidiada) de cuantas repúblicas tiene la América.[53]

Bolívar reiteraría su oposición a la monarquía durante su último año de vida e iría también resignándose a la disolución de Colombia la Grande pero, una semana antes de su muerte a fines de 1830, se despidió, haciendo votos por "la Unión."54 Como hemos visto, —y como tal vez previó desde la Carta de Jamaica— la unidad hispanoamericana resultó, entonces, un vano esfuerzo por salvarnos de nosotros mismos y de las amenazas europeas, bajo la protección de Gran Bretaña. Su empecinada utopía, al mismo tiempo, consolidó una identidad hispanoamericana y también la imagen de Bolívar como su gran paladín. El destino de las Antillas españolas, a su vez, siempre estuvo sujeto a la convulsa geopolítica de esta era de las revoluciones, desde el inmediato, profundo y perdurable impacto de la Revolución Haitiana, pasando por la emergencia de Estados Unidos en el tablero internacional, hasta el peso de un Mundo Atlántico —y crecientemente global— dominado por una violenta "Pax Británica."

Notas

1. Esta ponencia se titulaba "El Caribe francófono y la cooperación regional." El autor decidió, sin embargo, publicar sólo la parte correspondiente a lo que presentó en el evento y dejar para otra ocasión la parte correspondiente al Siglo XX.

2. Miguel Rojas Mix, Los cien nombres de América: Eso que descubrió Colón. 2da. ed. (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1997), pp. 20-21.

3.Daniel Mato, "Procesos de construcción de identidades transnacionales en América Latina en tiempos de globalización" en Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe, Coord. Daniel Mato (Caracas: UNESCO/Ed. Nueva Sociedad, 1994), pp. 251-261.

4. Mato (Ibíd., p. 252) las llama "pannacionales" para distinguirlas de las regionales en el sentido de partes de países.

5. Arthur Young, Voyages en France (1787-1788-1789), Traduction, introduction et notes de Henri Sée, 2 vols. (Paris: Armand Colin, 1976), vol. II, p. 913, citado y traducido por Estrade, "El archipiélago antillano en el pensamiento político europeo a comienzos del siglo de las nacionalidades," Conferencia en Casa de Velázquez, Madrid, 2007, p. 5. Énfasis añadido.

6. Estrade, "El archipiélago antillano...," p. 5.

7. Abate de Pradt, Les trois âges des colonies, ou de leur état passé, présent et à venir (Paris: Giguet, 1801-1802), 2 vols., p. 426, citado y traducido por Estrade, "El archipiélago antillano...," pp. 5-6. Énfasis añadido.

8. De Pradt, Les trois âges des colonies ..., vol. II, pp. 432-433, citado y traducido en Ibíd., p. 6. Énfasis añadido.

9. Francisco de Miranda, José del Pozo y Sucre, y Manuel José de Salas, Artículo 11 de "Cuerpo de bases para la independencia y la unidad de los pueblos y provincias de la América Meridional - Acta de París," París el 22 de diciembre de 1797," en Francisco de Miranda, América espera (Caracas: Biblioteca Ayacucho,1982), p. 197. Énfasis añadido. Le debo la pista de este documento a Estrade, "El archipiélago antillano...,", p. 2.

10. Francisco de Miranda, "A los pueblos del Continente Colombiano (alias Hispano-América), América espera, pp. 263-271. Rojas Mix, Op. cit., p. 64, en donde menciona el documento de Miranda. Énfasis añadido.

11. Lynch, Las revoluciones hispanoamericanas, Traducción del inglés por Javier Alfaya y Barbara McShane. 4ta. ed. (Barcelona: Editorial Ariel, S.A., 1985), p. 45.

12. Alexander von Humboldt, Ensayo político sobre el reino de la Nueva España, 4 vols. (México: s.e., 1944), vol. II, p. 118, citado por John Lynch, Op. cit., p. 9. Rojas Mix, Loc.cit.

13.Trelles y Govín, "Un Precursor de la Independencia de Cuba: Don José Álvarez de Toledo," Discursos Leídos en la Recepción Pública del ... (La Habana: Academia de la Historia de Cuba, 1926), pp. 15-16. Énfasis añadido. Llama la atención, por una parte, que el autor se refiera al canciller como el "célebre Jacobo Monroe" y por otra, que en la bibliografía aparezca el "Proyecto de Confederación Antillana ideada para independizar a Cuba, Santo Domingo, y Puerto Rico, y presentado a Mr. Monroe, Secretaría de Estado," fechado en 1813.

14. Ibíd., pp. 8-10.

15. Citado por Trelles y Govín (p. 11), según reproducido en el Patriota Americano (La Habana, 1811, t.1, p. 117.) Énfasis añadido.

16. Trelles y Govín, pp. 12-13 y 16-17. El Manifiesto aparece como Apéndice II, pp. 50-87, y la portada y página final en facsímil en las pp. 14-15.

17. Ibíd.,pp.17-18. Citas del Manifiesto, p. 82 del Apéndice.

18. Ibíd., pp.18-19 y 22. Citas del Manifiesto, pp. 77-79 (78 y 79 en facsímil en las pp. 20-21) y 83-84 en el Apéndice. Énfasis añadido.

19. Ibíd., pp. 27-45.

20. Eric Hobsbawm, The Age of Revolution: 1789-1848 (Nueva York: The New American Library, 1962).

21. Estrade, "El archipiélago antillano...," p. 2. Énfasis añadido.

22. Véase, por ejemplo, Lynch, p. 40; Trelles y Govín (pp. 22-27), quien resume las actividades independentistas en Cuba en esos años y sugiere el aumento en la población esclava como el principal factor desestimulante; y Johanna von Grafenstein Gareis, Nueva España en el Circuncaribe, 1779-1808: Revolución, competencia imperial y vínculos intercoloniales. (México: UNAM, 1997).

23. Mario R. Cancel, "Puerto Rico y el proyecto independentista de Antonio Valero," en Antonio Valero de Bernabé: Soldado de la Libertad, 1790-1863. Editor Héctor R. Feliciano Ramos (San Germán:Universidad Interamericana de Puerto Rico - Fundación Puertorriqueña de las Humanidades, 1992), p. 122.

24. "Contestación de un Americano Meridional a un Caballero de esta Isla [Henry Cullen]" Kingston, 6 de septiembre de 1815, en Doctrina del Libertador, Prólogo por Augusto Mijares, Compilación, notas y cronología por Manuel Pérez Vila (Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1979), p. 50. Énfasis añadido.

25. Ibíd., pp. 50-51.

26. Ibíd., p. 53. Énfasis añadido.

27. Ibíd., pp. 58-59, 61. Énfasis añadidos.

28. Ibíd., p. 62. Énfasis añadido.

29. Mario R. Cancel, pp. 114, 122-124.

30. Ibíd., pp. 125-131. Véase también: Héctor R. Feliciano Ramos, "Antonio Valero De Bernabé, Luis G. Ducoudray Holstein y la Independencia de Puerto Rico," en Antonio Valero de Bernabé, pp. 146-170, sobre todo 159 y ss.

31. Roque E.Garrigó, Historia Documentada de la conspiración de los Soles y Rayos de Bolívar (Obra premiada en el concurso de 1827), Tomo I (La Habana: Academia de la Historia de Cuba, 1929).

32. Sergio Guerra Vilaboy, América Latina y la Independencia de Cuba. (Caracas: Ediciones Ko'eyú, 1999), pp. 28-31. Bolívar citado por José Aniceto Iznaga, "Peregrinación patriótica a Colombia," en Emilio Roig de Leuchsenring, Bolívar, el Congeso Interamericano de Panamá y la Independencia de Cuba y Puerto Rico (La Habana: Oficina del Historidor de la Ciudad, 1956, p. 146), citado por Guerra, p. 31 (nota 31- p. 58).

33. Carta a Francisco de Paula Santander," 20 de diciembre de 1824,"citada por Guerra Vilaboy, nota 33, p. 59.

34. Mario R. Cancel, pp. 131-133. Figueroa Mercado, Loida. "Puerto Rico y el sueño bolivariano respecto a la América Latina". Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan, Puerto Rico, XXVI, núm. 87 (1985): 48 50.

35. Guerra Vilaboy, p. 44.

36. Francisco de Miranda, América espera, pp. 194-199; 208-210 y 288-292.

37. "M.B.P." (¿Mario Briceño-Perozo?), "Congreso de Panamá," Diccionario Multimedia de Historia de Venezuela, Caracas: Fundación Polar, s.f. (adquirido en 2003).

38. "A los Gobiernos de las Repúblicas de Colombia, Méjico, Río de la Plata, Chile y Guatemala," Lima, 7 de diciembre de 1824, en Doctrina del Libertador, pp. 151-152..

39. Así se desprende de la "Carta a S.E. el Gran Mariscal de Ayacucho Antonio José de Sucre," Magdalena, 12 de mayo de 1826, Escritos políticos, 3ra. ed. (Madrid: Alianza Editorial, 1975), p. 150. Esta carta está inexplicablemente ausente en Doctrina del Libertador.

40. "A S.E. el general F. de P. Santander," Lima, 6 de enero de 1825," en Doctrina del Libertador, p. 155. Énfasis en el original.

41. "Un pensamiento sobre el Congreso de Panamá. (Magdalena) 1826," en Ibíd., p. 184. Énfasis añadido

42. Ibíd., pp. 183-184. Énfasis añadido. Véase también: "A S.E. el general F. de P. Santander," Cuzco, 25 de junio de 1825," en Ibíd., p. 167.

43. "A S.E. el general F. de P. Santander," Magdalena, 21 de febrero de 1826, en Ibíd., pp. 185-187. ("No quieren ir a La Habana, porque tienen que ir a Chiloé que les pertenece y pueden pagar a Chile con aquella isla ..." - p. 186.)

44. Citado en "Congreso de Panamá," Diccionario Multimedia de Historia de Venezuela.

45.Guerra Vilaboy, pp. 32-43.

46. Ibíd., p. 44; cita de Bolívar en nota 63, p. 64.

47. Ibíd., p. 45, citando a Iznaga (nota 66 - p. 64), "Peregrinación patriótica a Colombia," en Roig de Leuchsenring, p. 148.

48. Essai politique sur l'Ile de Cuba, 1826, p. 45 (según la reproducción facsímil de la segunda edición por las Ediciones Erasme, París, 1989), citado y traducido por Estrade, "El archipiélago antillano...," p. 7. Énfasis en el original. Estrade señala, además, una reveladora "errata" en la traducción al español de 1827 que lee "Confederación americana" en lugar de "Confederación africana." (p. 7.)

49. Guerra Vilaboy, pp. 46-49. Véase también Mario R. Cancel, pp. 135-136, 140-141.

50. Testimonio y citas de Iznaga, "Peregrinación patriótica a Colombia," en Roig de Leuchsenring, , pp. 150-151), citado por Guerra, p. 51 (nota 79- p. 66).

51. Carta a Sir Robert Wilson, Caracas, 30 de abril de 1827, en Doctrina del Libertador, p. 212.

52. "Carta a José Rafael Revenga, Ministro De Relaciones Exteriores (de Colombia)," 25 de mayo de 1820, en Ibíd., pp. 124-126.

53. "Al señor coronel Patricio Campbell, Encargado de Negocios de Su Majestad Británica," Guayaquil, 5 de agosto de 1829 en Ibíd., pp. 251-250. Énfasis añadidos.

54. "A los pueblos de Colombia," Santa Marta, 10 de diciembre de 1830, en Ibíd., pp. 276-277.

Referencias bibliográficas mínimas

Antonio Valero de Bernabé: *Soldado de la Libertad, 1790-1863*. Editor Héctor R. Feliciano Ramos. San Germán:Universidad Interamericana de Puerto Rico - Fundación Puertorriqueña de las Humanidades, 1992.

Bolívar, Simón. *Doctrina del Libertador.* Prólogo por Augusto Mijares, Compilación, notas y cronología por Manuel Pérez Vila, Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1979.

_____. *Escritos políticos,* 3ra. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1975.

Estrade, Paul. "El archipiélago antillano en el pensamiento político europeo a comienzos del siglo de las nacionalidades." Conferencia en la Casa de Velázquez, Madrid, 2007.

Giménez, Lulú. *Caribe y América Latina*. Caracas: Monte Avila Editores/Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG), 1990.

Grafenstein Gareis, Johanna von. *Nueva España en el Circuncaribe, 1779-1808: Revolución, competencia imperial y vínculos intercoloniales. México, UNAM, 1997.*

Hobsbawm, Eric. *The Age of Revolution: 1789-1848*. Nueva York: The New American Library, 1962.

Lynch, John. *Las revoluciones hispanoamericanas*, Traducción del inglés por Javier Alfaya y Barbara McShane. 4ta. ed. Barcelona: Editorial Ariel, S.A., 1985.

Miranda, Francisco de. *América espera*. Caracas: Biblioteca Ayacucho,1982.

Rojas Mix, Miguel. *Los cien nombres de América: Eso que descubrió Colón*. 2da. ed. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1997.

Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe, Coord. Daniel Mato. Caracas: UNESCO/Ed. Nueva Sociedad, 1994.

Trelles y Govín, Carlos. "Un Precursor de la Independencia de Cuba: Don José Álvarez de Toledo," *Discursos Leídos en la Recepción Pública del* ... La Habana: Academia de la Historia de Cuba, 1926.

Intraislas: historiografia, y presencia francesa en el Caribe (siglos XVIII y XIX)

Dra. Libia González - Puerto Rico

El trabajo que les presento son sólo algunas reflexiones sobre el tratamiento de nuestra historiografía al tema de la inmigración francesa a Puerto Rico y el Caribe. Al repasar la historiografía sobre el Caribe encontramos temas constantes en los que se destacan los tránsitos e intercambios de comercios legales e ilegales, el tráfico de mano de obra y el de las migraciones trasatlánticas y entre islas.

Entre islas e intraislas es y ha sido el movimiento de inmigrantes de tránsito o de estadías prolongadas que hemos experimentado a lo largo de nuestra historia agraria, comercial y poblacional en el Caribe. Las Antillas, por lo tanto mantienen las huellas en su memoria de trayectorias y rutas precolombinas recorridas por Tainos, Caribes, esclavos, cimarrones, piratas y corsarios. Como por canarios, franceses, corsos, mallorquines y menorquines, jamaiquinos, santomeños, gente de Santa Cruz, Cuba, Haití y República. Dominicana, entre otras islas. De manera que el Caribe, como otros mares y archipiélagos, ha sido escenario de puertos, de partidas y llegadas.

Los franceses en el Caribe

Cómo la historiografía ha examinado algunos de estos temas en relación a los franceses en el Caribe es lo que quisiera examinar en este ensayo. No es nuevo que la historiografía existente para el Caribe y especialmente para Puerto Rico, la presencia francesa ha sido analizada e investigada como agentes de riqueza, transformación económica y hasta estética.

La presencia francesa en la zona se ha abordado desde ángulos diversos tanto para destacar la competencia por el poder económico y político entre las metrópolis como para documentar una historia progreso en donde éstos aparecen como protagonistas y agentes de cambio en el área. De igual modo no son pocos los trabajos sobre los efectos de La Revolución de Haití para los ciudadanos franceses, su papel en el tráfico de esclavos en las plantaciones azucareras de Saint-Domingue y de otras colonias francesas. La historiografía local ha destacado la fuerte presencia francesa en la región como parte de la lidia por el control de los puertos, los mares, las rutas y las riquezas transitadas por estos mares desde el siglo XVII. Los trabajos de Arturo Morales Carrión, *Puerto Rico y the non hispanic Caribbean,.A Study in the Decline of Spanish Exclusivism*(1971); de Eugenio Fernández Méndez, *Los franceses en el Caribe y otros ensayos de Historia y antropología*(1983; de Juan Bosch, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro, El Caribe frontera imperial* (1979), de Eric Willians,

From Columbus to Castro: The History of the Caribbean 1492-1962 (1984) e *Histoire des Antilles Françaises XVII-XX siècle* (2002) de Paul Butel, entre otros, abordan claramente estos temas. Para éstos como para los historiadores locales los franceses aparecen intrépidos, aventureros, sagaces contrabandistas, esclavistas y comerciantes. Pocos trabajos, sin embargo, han explorado otros temas, si tomamos en cuenta que en el siglo XIX, los franceses están el Caribe no sólo en el lucrativo negocio de la caña de azúcar sino entre los principales comerciantes de maderas y exportación de café a Europa.

En la historiografía puertorriqueña sobre el siglo XIX es quizás donde mayor énfasis encontramos sobre el papel de los franceses en la transformación económica y social de la Isla. Los historiadores del siglo XX que estudiaron el siglo anterior crearon una estructura ascendente y vertical trabajando la prosperidad en Puerto Rico como vector de la historia. Delinearon una narración de enlace con loa movimientos ilustrados europeos y a ello debemos que parte de nuestro conocimiento del siglo XIX se narre desde las visiones que sobre Puerto Rico realizaron Fray Iñigo Abbad y Lasierra, André Pierre Ledrú y el Mariscal Alejandro de O'Reylly. Las relaciones y memorias de estos viajeros en el Caribe, sirvieron a los locales a idear un futuro de abundancia para las entonces desordenadas y pobres islas Caribeñas. Eugenio Fernández Méndez es uno de los historiadores aludidos que en su obra sobre los franceses en el Caribe introduce su trabajo citando al Padre dominico francés, Jean Baptiste Labat, quién durante sus 11 años en Martinique mientras evangelizaba, creó el Tren Jamaiquino, importante tecnología para la fabricación de la caña de azúcar.[1]

Al destacar esta línea del progreso, en el mismo libro este historiador dedica uno de sus principales capítulos al "Progreso y luces, el siglo XVIII en Puerto Rico". En el mismo destaca cómo con la llegada de los Borbones al trono español, se introdujeron "costumbres e ideas nuevas" que chocaban con "los viejos usos y costumbres de los españoles".[2] Fernández también apuntaba que en la administración de Puerto Rico y las colonias americanas de España, la familia real francesa llevó a cabo medidas favorables para la economía y el comercio.

Una historiografía más reciente entre los años 1970 al 1990 en sus ensayos de historia social, se utiliza, como en Fernández, este punto de partida desde el cuál el siglo XIX abre con la exitosa Real Cédula de Gracia de 1815. La Cédula se destaca como la llave que da apertura a la importante inmigración blanca a Puerto Rico entre los que se encuentran europeos, entre ellos los franceses que huyen de Haití, a quienes debemos no sólo la imprenta, sino el desarrollo de la industria azucarera y cafetalera además de ciertas costumbres europeas y sus apellidos.

Inmigración francesa y "prosperidad" en Puerto Rico

La historiadora puertorriqueña, María Dolores Luque de Sánchez, en un documentado artículo leído en la Alianza Francesa de Puerto Rico en 1987, titulado *Con pasaporte francés en el siglo XIX 1778-1850,* si por un lado presenta las objeciones y resquemores

de algunos cabildos a la inmigración francesa buena parte de su trabajo lo dedica a destacar el papel de los franceses en el proceso de modernización de la agricultura, la producción y exportación de la caña de azúcar. Al respecto señala:

> Las múltiples ocupaciones que desempeñaron los inmigrantes franceses ejercieron indudablemente un poderoso impacto socio-económico....

Es incuestionable que la presencia de los corsos fue abrumadora en estas actividades en los municipios de Yauco, San Germán, Guayanilla y Ponce. A éstos siguieron los franceses de las Antillas y dentro de este grupo sobresalieron los de Saint-Domingue en las categorías de agricultores, labradores y hacendados. Estos se establecieron preferentemente en Mayagüez, Guayama, Ponce, Patillas. Pero en la de mayordomos fueron los de la Francia continental los que se destacaron, principalmente los que provinieron de Burdeos, que acudieron a las ciudades de Mayagüez y Ponce.[3]

En el mismo artículo, Luque destaca que los inmigrantes tenían experiencia, conocimiento técnico y capital para "hacer fructificar sus labores".[4] Curiosamente en un artículo publicado más tarde, la misma Luque señala que es importante volver al tema desde otras fuentes y con nuevas preguntas sobre la inmigración europea en el siglo XIX.[5]

De forma similar a Luque en el primero de sus ensayos, el historiador puertorriqueño Guillermo Baralt subraya que la aportación corsa a la industria del azúcar, café y de algodón en Puerto Rico fue relevante desde principios del siglo XIX. Cuenta que en el pueblo de Yauco, fueron los corsos quienes inventaron la máquina para desmontar algodón y la de pulir y limpiar el café, además de figurar entre los hacendados y comerciantes más ricos de esa zona. Sobre su papel en el desarrollo de la industria cafetalera Baralt apunta:

> A pesar que continuaron las emigraciones, creemos que las primeras fueron las más importantes porque cuando la industria cafetalera comenzó a desarrollarse a gran escala (1870-1880), ya estaban, como hemos apuntado, sólidamente establecidos en Yauco los dueños de las futuras y más prósperas haciendas cafetaleras. Evidentemente los corsos no llegaron con el café: estaban ya establecidos desde antes.[6]

Francisco Scarano, historiador puertorriqueño también vincula la bonanza azucarera en la Isla a la llegada de estos "expertos y diestros inversionistas en el azúcar". Sobre este tema apunta:[7]

> ...deseamos subrayar la necesidad de concebir a las primeras generaciones de la burguesía azucarera a uno de los sectores más poderosos de la clase dominante de la colonia, como hijas de un proceso de creación de nuevos grupos sociales hegemónicos a base de la inmigración...

Con respecto a la industria azucarera indica que por lo menos tres cuartas partes de los hacendados ponceños durante la primera etapa del azúcar eran inmigrantes y entre ellos el grupo más numeroso era el de los franceses metropolitanos o coloniales.[8]

No cabe duda que la experiencia, las conexiones en el extranjero, sus capitales fueron determinantes en la época inicial de los monocultivos. Pero en la historiografía existente

quizás porque el primer rastro de los inmigrantes todavía se vincula a la Cédula de Gracia de 1815, se tiende a destacar la bonanza y no los avatares de los cuales los inversionistas franceses particularmente corsos no estaban exentos principalmente después de la abolición de la esclavitud y durante los diversos momentos en el siglo de auge y decadencia del negocio del azúcar y del café. Ello quizás se debe a que seguimos insistiendo en la Real Cédula de Gracia de 1815 como una efemérides sobre la base de la cuál descansa nuestra ilusión sobre "la prosperidad" en el siglo XIX y que con este relato la inmigración europea es sinónimo de progreso y la Real Cédula de blancura vinculada a riqueza.

Esta manera de enfocar el principio del siglo XIX en la Historia del Caribe y especialmente de Puerto Rico, ignora la trayectoria de muchos de estos inmigrantes, las subordinaciones entre los propios grupos de inmigrantes, sus dependencias, fragilidades y hasta la naturaleza del comercio y del negocio de exportación, controlado principalmente por acreedores de diversas nacionalidades.

Veamos algunos casos especialmente entrado el siglo XIX, luego de la primera capa inmigratoria que es la principalmente estudiada por la mayoría de los historiadores. Utilizo mi estudio sobre el desarrollo del café en Ciales a partir de 1880.[9]

El desarrollo de las haciendas de café a partir de la década de 1880 fue rápido. Durante esos años se establecieron unas 14 haciendas en Ciales que eran mayormente empresas de españoles. Una de ellas pertenecía al francés Gerónimo Luis Lafaye y Lavignac, el único extranjero en ese pueblo durante ese período y otra pertenecía al criollo Juan Montes Núñez. En torno a estas haciendas de café giró la sociedad rural de la zona durante las últimas dos décadas del siglo XIX. No obstante, a pesar de sus bonanzas durante algunos años, estos negocios estuvieron subordinados a acreedores y a los altos costos de producción que conllevaba la producción cafetalera. Un hacendado mallorquín y el mayor productor de café en ese municipio de la montaña, en carta al Ayuntamiento de Ciales expresaba en 1894 lo siguiente:

> Sabido es que las haciendas de este grano suelen comprender grandes extensiones de terreno, casi siempre quebrado y desigual y costísimo cultivo, que cuanto más extenso e importante son sus plantaciones, menor es relativamente su producto, pues la madurez uniforme del fruto a un mismo tiempo hace imposible su total aprovechamiento y su pérdida es siempre mayor en relación a su mayor extensión del cafetal. Todas éstas circunstancias unidas a los costos del cultivo reducen a una mínima expresión que pocos, muy pocos son los hacendados de café que a pesar de los precios asombrosos y nunca vistos a que hoy se cotiza este grano logran cubrir con sus productos los gastos de refacción, y muchos, los que sólo a dichos altos precios deben verse libres de la ruina.[10]

La gestión de este hacendado no era distinta de la del francés Luis Lafaye, establecido en el pueblo desde 1884 donde adquirió más de 400 cuerdas de tierras e invirtió en maquinarias, almacenes, casas y en un sofisticado sistema para el aprovechamiento de las aguas. Lafaye contrajo hipotecas con comerciantes franceses y españoles y para

saldar tuvo que ir vendiendo sus fincas hasta que finalmente les fueron embargadas y perdió totalmente su negocio.[11]

Como Lafaye, para otros hacendados corsos de Adjuntas su nacionalidad y lazos de parentesco con sus compatriotas no significó la prosperidad de sus familias ni de los pueblos donde se establecieron. El antropólogo Carlos Buitrago Ortiz en su libro sobre las haciendas cafetaleras y los terratenientes en el Puerto Rico del siglo XIX, también lo demuestra al destacar las complejidades del negocio de la agricultura y de la exportación del café y cómo muchos de estos inmigrantes franceses llegaron hasta la ruina familiar y personal debido a sus deudas.[12]

Coyunturas paralelas: Los franceses en el Caribe español

Mientras en Puerto Rico los inmigrantes franceses son exaltados como portadores de la modernización y la riqueza en el siglo XIX, en las encrucijadas del cambio de siglo, en Santo Domingo se levantaban voces que advertían-- desde finales del siglo XVIII--, los peligros de ceder esa parte a los franceses. Los habitantes de esa zona denunciaban el problema del absentismo entre los franceses ricos, quienes controlaban sus negocios desde la metrópoli. Según los españoles, los productores, mayordomos, gerentes y administradores de sus capitales eran emisarios que en nada aportaban al progreso de la parte española. Muy por el contrario, de frente a la inestabilidad que le provocaron las revueltas de Saint-Domingue y al mismo tiempo que los franceses planificaban el desarrollo industrial y social de Saint-Domingue, los criollos y españoles habitantes de esas tierras donde ya los franceses traficaban con café y maderas, manifestaban su incertidumbre y pesares por el cambio de soberanía y porque consideraban que Francia había fomentado la barbarie en Haití.[13] El siguiente fragmento de una carta enviada por los miembros del Ayuntamiento de Santo Domingo a la Corona Española recoge en parte la percepción de los dominicanos que se describían como "cándidos, tranquilos y fieles", sobre la presencia francesa en sus tierras:

> Las intenciones de prudencia y sabiduría del Superior Gobierno de la Francia, no es posible que quiera que en tal época y a esos pretensores se verifique la entrega de esta parte mediante tantas críticas circunstancias y evidentes males en la beneficencia de Su Majestad Católica y su real amor a estos fieles y leales vasallos adaptaría que sin embargo de aquellas mismas circunstancias vigentes separe al vecindario súbitamente al extremos de que dejando sus leyes no sepan cuáles son las que les han de gobernar, y que luego se vean víctimas participantes de los temibles y horrendos estragos que diariamente se han repetido y siguen con fomento entre los negros y gente de color habitadores de la parte francesa de esta Isla, y víctimas del odio que ellos ejercitan contra los blancos de que son claras pruebas sus continuas emigraciones a esta ciudad por vivir seguros; y siendo aquellos mismos negros y gentes de color con cuales resultaría efectuada la toma de posesión y dominación, inundando de sus sistemas y continuadas revoluciones a estos sanos partidos, lugares y poblaciones.[14]

La misiva de los vecinos de Santo Domingo se daba a raíz de la cesión de la parte española a los franceses en virtud del Tratado de Basilea en 1795. De la misma manera que los dominicanos imaginaban su futuro bajo la soberanía francesa, los franceses igualmente proyectaban una nueva era de dominación mediante un proyecto modernizador basado en la apertura de caminos, aumento de población, la fundación de poblados y el desarrollo de un comercio especializado en la exportación. Estos eran los elementos predominantes en la nueva era de Francia en el Caribe incluso antes de la Revolución Haitiana. En un interesante documento redactado por uno de los miembros de la expedición francesa encargada de recorrer la parte española de Saint-Domingue en 1798, se detalla la virginidad de los suelos del territorio y sus posibilidades de desarrollo:

> Es en estas comarcas sedientas de habitantes, donde convendría tal vez verter este excedente de población, que fue y será siempre fuente inextinguible de las conmociones políticas, y que, en las naciones civilizadas se compone del número demasiado considerable ociosos, de vagabundos, de intrigantes que afluyen a las grandes ciudades y que concluyen casi siempre por el bandolerismo.[15]

Como se ha observado, el tema de la inmigración francesa a Puerto Rico y Saint Domingue a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX se ha abordado entre progreso y barbarie. No obstante, lo que sí nos plantea este manejo es un paralelismo cuyo eslabón, más que económico es de consideración racial. Esto es, a Puerto Rico los franceses vinieron a blanquear, mientras que en Santo Domingo, el temor de los vecinos era porque iban a ennegrecer.

A manera de conclusión

El tema de la inmigración y la presencia francesa en el Caribe se nos presenta fértil para la investigación y nuevas preguntas deben aflorar sobre la manera en que construimos nuestra historia. A mi modo de ver, para Puerto Rico hemos exagerado el tema de los efectos de la inmigración europea a raíz de la Real Cédula de Gracias y por lo mismo considero que este énfasis merece ser revisado. Me pregunto si el predominio comercial y agrícola del grupo francés estuvo aliado al tema de la esclavitud ¿qué pasó después de la abolición?. ¿Cuán vulnerables fueron los hacendados y comerciantes franceses ante los avatares del crédito, las enfermedades, los huracanes, las alzas y bajas de los precios en el mercado, las plagas en sus fincas, el retiro, las sucesiones, las traiciones y rencillas entre compatriotas, las revoluciones tecnológicas.?

Hemos visto cómo en el mercado del café, los corsos como los criollos y los mallorquines compartieron las incertidumbres de los mercados, la escasez de mano de obra y la puesta en escena de nuevas formas de crédito y las exigencias de la nueva industria aseguradora a partir de 1898. Aunque no pocos hicieron fortunas que disfrutaron en su retiro en Europa, para los que se quedaron la vida vinculada al café no fue tan próspera. A ello de debemos la nostalgia y las fotos de las haciendas en ruinas del destacado

fotógrafo Méndez Caratinni y quizás el insistente afán de los yaucanos de recordarnos su herencia corsa y que allí se habló francés. ¿Qué sabemos de otros franceses en el Caribe que no ejercieron como comerciantes, ni terratenientes? ¿Los fotógrafos, los maestros, los artistas por ejemplo?

La ilusión de Francia en Puerto Rico, como lo han llamado Enrique Vivoni y Silvia Álvarez Curbelo, dejó huellas en la arquitectura, pero también en la lengua, en los nombres de lugares, en los apellidos y también en las ciencias, la literatura, las artes plásticas y musicales, pero la aportación francesa en nuestra isla no fue mucho más que en otras latitudes americanas.

Notas

1. Eugenio Fernández Méndez, *Los Franceses en el Caribe y otros ensayos de historia y antropología*, San Juan, Ediciones El Cemí, 1983, p.10.

2. Ibid., p.52.

3. María Dolores Luque de Sánchez, "Con pasaporte francés en el Puerto Rico del siglo XIX (1778-1850), *Op. Cit. Boletín del Centro de Investigaciones Históricas,* San Juan, Universidad de Puerto Rico, Facultad de Humanidades, núm. 3, 1987-88, p.112.

4. Ibid.

5. Luque de Sánchez, "Aportaciones y apropiaciones extranjeras: Los inmigrantes en la historiografía puertorriqueña", ***Op. cit,*** núm.4, 1988-89, p.77.

6. Guillermo A. Baralt, *Yauco o las minas de oro cafetaleras(1756-1898)*, San Juan, Oficina de Preservación histórica, s.f., ps.30-31.

7. Francisco Scarano, *Inmigración y clases sociales en el Puerto Rico del siglo XIX* , San Juan, Huracán, 1989, p.37.

8. Ibid., p. 37.

9. Libia M. González López, *Agricultores y comerciantes en la última frontera del café: Ciales 1880-1898,* tesis de Maestría, Universidad de Puerto Rico, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia, 1988.

10. Ibid., p. 87.

11. Ibid., p. 97.

12. Carlos Buitrago Ortíz en su libro *Haciendas cafetaleras y clases terratenientes en el Puerto Rico decimonónico*, San Juan, Editorial de la Universidad, 1982.

13. Emilio Rodríguez Demorizi, *La era de Francia en Santo Domingo, contribución a su estudio*, Academia Dominicana de la Historia, 25 Aniversario de la era de Trujillo, Editora del Caribe, República Dominicana, 1955, p. 27.

14. Ibid., p.26

15. Ibid, p.59.

A modo de presentación. La cultura del Caribe desde variadas perspectivas: Diálogos sobre hispanidad, negritud, creolización, género, identidad y otredad

Profa. Grisselle Merced - Puerto Rico

La literatura caribeña presenta una recurrencia en el proceso creativo, así como en su temática diversa: la identidad. Por lo tanto, este "Encuentro con el Caribe francés" se transformó en un espacio pertinente para acercarnos a otro espectro de nuestras fibras que nos identifican como caribeños.

La elección de un grupo de académicos que lograran, en breve espacio y tiempo, comunicar asuntos esenciales sobre ese otro Caribe, poco conocido para nosotros los puertorriqueños, quienes hemos vivido fragmentados por fronteras políticas e idiomáticas, fue revelador. Descubrir y reafirmar que no somos solamente un Caribe 'hispano', que no somos un engendro de la asimilación, sino más bien, que nos ha hecho reconocer que pertenecemos a un entorno amplio en lo que consideramos nuestra caribeñidad. Entonces, este acercamiento literario hizo que la reflexión se tornara en un despertar de conciencia hacia la importancia de optar por superar esas barreras que impiden un acercamiento para nutrirnos de esa buena literatura. El ejercicio de vernos como seres caribeños diversos, pero con percepciones dirigidas por el mundo literario, es un asunto significativo que se expuso durante la exposición de conferencias.

La literatura caribeña conforma una concepción interesante en el que los cuerpos, las acciones, frustraciones, mestizajes, migraciones y toda una gama de temas logran lo que otros campos del saber todavía cuestionan o investigan: las concomitancias. Los escritores tienen la capacidad de transformar las experiencias que parecen imposibles. Este Caribe tan nuestro y tan ajeno se convierte, entonces, en el gran papel en blanco que permite que se trace nuestra realidad de manera dinámica. La escritura en el Caribe es una opción para exponer la sensibilidad de todo este entorno. Sin embargo, el acercamiento crítico que le brinda el estudioso de la literatura manifiesta una composición distinta, que como banda elástica acercan el análisis certero a todo aquel que tiene la oportunidad de escucharlo. Es el verdadero poder de la palabra.

Entendernos y acercarnos a la literatura de ese Caribe francés no es cuestión de unas simples palabras o intentona, más bien, es un compromiso que se logra cuando se comienza a derribar las fronteras que limitan el diálogo. Ese reconocimiento permitirá una mayor comprensión de su gente, eliminando el miedo y permitiendo que el motor de la traducción acerque lo que concebimos como otredad.

Por lo tanto, conocer y leer la obra de escritores como Aimé Césaire, Maryse Condé, Nicole Cage-Florentiny, Hanétha Vété- Congolo, Raphaël Confiant, Ernest Pépin entre otros, nos

puede llevar a una mejor comprensión de su gente y cultura, que son parte de este Caribe tan complejo. Asimismo, el análisis panorámico de un Caribe hispano permite una imagen familiarizada hacia elementos en común. Podría ser, pues, que este encuentro con la literatura del Caribe francés sugiera una continuidad, una extensión sin reparos ni limitaciones, para conceptualizar el verdadero propósito de lo más preciado para nosotros: nuestra identidad. Estas ponencias prodigan imágenes que permiten una interpretación participativa sobre la literatura del Caribe francés e invitan a despertar el interés por ese mundo de ficción.

Negritude, feminidad y creolización: reflexiones sobre la narrativa femenina de Martinica y Guadalupe y la conceptualización de la identidad

Dra. Mayra Nadal - Puerto Rico

"Escribir para inventarse existencias"; esta cita de la narradora de Guadalupe Gisèle Pineau, de su novela *L'exil selon Julia*, recuerda la constante función del texto literario como reclamo de vida e identidad. Toda literatura es afirmación vital, pero en el contexto de las sociedades coloniales o postcoloniales, el asunto toma un cariz aún más trascendental. Y al tratarse del ámbito del Caribe, aparecen dimensiones de amplitud insospechada. Región de hibridez, dinamismo, sinuosidad y multiplicidad, el planteamiento sobre la identidad, tanto individual como colectiva, surge en medio de abundantes pliegues y repliegues. Y ésta ha sido precisamente la obsesión de todas las literaturas antillanas desde su aparición.

En los últimos tiempos, observamos en ese continuo debate cambios enormemente significativos. De una visión monolítica, que pretendía fijar una identidad caribeña única y estática, se proponen ahora conceptos dinámicos, que se analizan en términos incluyentes y que permiten variación y transformación. Nociones que ahora se juzgan limitadas como la hispanofilia o negritud, dan paso a criterios que valorizan la diferencia, lo impredecible, la raíz múltiple, incluso el caos[1]

En este marco general, quisiera proponer unas reflexiones sobre la conceptualización de la identidad tal como se produce en el Caribe créol-francés, particularmente en Martinica y Guadalupe, y hacerlo a través de la obra de narradoras destacadas de ambas islas. Podría parecer que es complicar aún más la ecuación, el añadir el asunto del género. Ésa es precisamente la intención.

La pregunta clásica desde la perspectiva crítica postcolonial, ¿puede el subalterno hablar?[2], se desdobla en una insolencia mayor; ¿puede el subalterno escribir? Tomar la palabra, para el esclavo, para el siervo, para el colonizado, es un acto de liberación que nunca se ejecuta fácilmente. Añado entonces otra pregunta. ¿Y si ese acto transgresor lo acomete una narradora?

La invisibilidad contra la cual lucha el colonizado en su acto de afirmación es doble al tratarse de una mujer. No sólo enfrenta la visión negativa del amo, sino que en su propio ámbito es relegada a planos inferiores que la perpetúan en unos roles fijos y la someten a una mirada objetivizada. La inclusión del género en la discusión no pretende reemplazar, trascender o minimizar los aspectos de etnicidad y clase, sino complementarlos y completarlos al añadir esa otra dimensión ineludible.

Por los condicionamientos sociales de sobra conocidos, las mujeres llegan usualmente tarde a la literatura. Se encuentran entonces con prácticas, géneros, estilos y estéticas ya creadas, con un discurso literario construido, glosado y definido desde la perspectiva masculina. Contra esos cánones y tradiciones se les mide y juzga. La escritora tiene entonces que "negociar" su relación con esa realidad literaria ya establecida, proponerse decir su verdad reinventando los recursos creados por otros y convertir la escritura en un vehículo de expresión de libertad personal.

Intentar comprender ese proceso de afirmación en la narrativa femenina de Martinica y Guadalupe es la propuesta de estas reflexiones. En primer lugar conviene precisar. Por razones obvias de los límites de este trabajo, centraré mi atención en dos autoras de Guadalupe, Maryse Condé y Gisèle Pineau y dos de Martinica, Suzanne Dracius y Fabienne Kanor. Seleccioné estas autoras no sólo por un deseo de simetría, dos de cada isla, sino porque ofrecen posibilidades interesantes de estudio. Presentan un arco generacional bastante amplio, diferentes vivencias y origen social. Condé y Dracius nacieron respectivamente en Guadalupe y Martinica, Pineau y Kanor, en Francia, hijas de la emigración. Las cuatro están activas, escriben, participan en debates públicos y obras colectivas, su presencia en los medios es notable. Kanor es también cineasta, Condé y Dracius profesoras de literatura (Condé ya retirada), Pineau es enfermera siquiátrica. Entre todas tienen una obra vasta, conocida, premiada, bastante traducida (sobre todo al inglés) y frecuentemente polémica. Condé es la decana, Kanor la más joven del grupo.[3]

De ellas me interesará sobre todo entender qué voz (o voces) usan para expresar su condición de mujer y de antillanas. Cómo los personajes de sus obras retan los roles tradicionales asignados a la mujer en nuestro contexto cultural, particularmente desarmar el paradigma feminidad-domesticidad que se les impone socialmente. Y finalmente, repasar sus posturas ante las concepciones de la identidad tradicionales en el Caribe créol-francés. Sin ninguna pretensión de ser exhaustiva, usaré como referencia las novelas: *Hérémakhonon* de Condé[4]; *L'exil selon Julia* de Pineau[5]; *L'autre qui danse* de Dracius[6]; y *D'eau douces* de Kanor[7]. En todos estos textos los personajes femeninos tienen un protagonismo absoluto y el abanico temporal es relativamente amplio, desde *Hérémakhonon*, publicado en 1976 y ya un texto "canónico" en la literatura antillana, a *D'eaux douces*, en 2004, obra de una autora novel.

Parto de la hipótesis de que a través de la escritura el "yo" se enuncia como sujeto y trata de devenir "agente", "actuante"; que la importancia y el peso de ese gesto en el esclavo, el colonizado y especialmente en la mujer que es (o fue) también las anteriores es doblemente difícil y presenta dimensiones particulares. Y quiero además transferir el acento al proceso, a la búsqueda. Los resultados no serán siempre exactos o sistemáticos, no creo deseable que lo fueran, pues lo que importa es el gesto que inicia y continúa la exploración de la identidad colectiva y personal.

Tomando prácticas de lectura de distintas perspectivas teóricas, me gustaría también trazar unos paralelos, forzosamente muy generales, con la obra de autoras puertorriqueñas.

Estoy convencida de que intentar este tipo de ejercicio es indispensable en el diálogo que queremos establecer entre nuestras islas y nuestras literaturas. Los planteamientos que siguen obedecen a esa intención.

"*Etre femme et Antillaise, c'est un destin difficile à dechiffrer*".[8] M. Condé.

Ser escribiendo. La primera dificultad de la narradora es legitimar su escritura. Significar sus juicios y opiniones construyendo un discurso propio que inevitablemente será cuestionado y minimizado precisamente por ser femenino. En un manifiesto del 10 de mayo de 2008 publicado en Internet[9] y en varios medios antilllanos, un grupo de escritoras e intelectuales encabezado por Hanétha Vété-Congolo, reclama respeto para las escritoras de Martinica y Guadalupe. Recuerdan el trabajo de tantas que en las décadas convulsas de los 30, 40 y 50 publican obras que también preparan la vía y la voz de esa emergente literatura. Sin embargo, dicen, "la memoria sólo les ha reservado la nada del olvido o peor aún, la indiferencia". Quizás sea éste el reto mayor, hacerse escuchar, determinar qué estrategias permiten penetrar hasta el espacio del reconocimiento; escribir de manera que no se les pueda ignorar. "Quieren que seamos anónimas", respondía Rosario Ferré a críticas sobre lo explícito y provocador de su escritura. Sus compañeras de otros puntos del Caribe entienden perfectamente la situación. ¿Explica esto el gesto agresivo, el lenguaje violento y feroz, el desafío? El discurso contundente, para algunos irritante, obedece a la necesidad de establecer sin ambajes su condición de creadoras. Previo a la consideración de cualquier problemática sobre la identidad nacional, la escritora tiene que dejar clara la suya como mujer que se apropia de la escritura.

Las dimensiones subjetiva y colectiva de la identidad entran así en un juego dialéctico. No se trata de escindir estos aspectos, sino de constatar cómo ambos interactúan y permiten a la narradora construir una voz propia frente al discurso patriarcal masculino, que ha devenido parte del imaginario social, y que ya le ha impuesto una mirada y asignado unas definiciones. El peso de esas imágenes fabricadas es extraordinario. ¿Cómo escapar del clisé? Y más importante: ¿cómo evitar reconstruir otros igualmente alienantes?

Una manera de enfrentarse a este dilema es con una escritura fragmentada e interrumpida que más que ratificar o establecer premisas, interroga y plantea el diálogo. Esto implica un fraccionamiento temporal que altera la narración lineal. Dos novelas, respectivamente de Condé, y Kanor, sirven de paradigma al respecto, cada una reescribiendo el tópico clásico del *bildungsroman* o novela de aprendizaje. Véronica en *Hérémakkonon*, y Frida en *D'eaux douces* rememoran sus infancias, adolescencias y experiencias pasadas en un constante ir y venir dialógico con el presente oficial del relato. Asistimos a la construcción de un yo que se configura armando diferentes piezas que no siempre encajan. "Confesión trunca, abortada", "escritura mosaico" son términos que se han utilizado para definir este particular registro narrativo.

Es fácil reconocer aquí similitudes con las puertorriqueñas Rosario Ferré, Ana Lydia Vega, Mayra Santos-Febre, Magali García-Ramis, Mayra Montero, Yolanda Arroyo Pizarro entre otras. Textos de estas autoras nos remiten a sus congéneres de Martinica y Guadalupe

en el intento de recapturar la memoria, individual y colectiva, y la imposibilidad de hacerlo valiéndose de un relato lineal y racional. Igualmente observamos el lenguaje provocador, el discurso retante que quiere trastocar los estereotipos, el estilo osado que reclama atención. Otra señal común será la insistencia en el cuerpo, como realidad física y tangible y como metáfora privilegiada de la búsqueda de identidad. El Caribe comparte un imaginario de la corporalidad femenina que sus narradoras se empeñan en deconstruir y reconstruir continuamente.

La imagen tradicional de la mujer/tierra/patria, para comenzar, presenta dimensiones adicionales desde una perspectiva textual femenina. Si el cuerpo femenino es la tierra -fértil, hermosa, inspiradora- también es el objeto de la violencia. La tierra conquistada y saqueada se duplica en la mujer violada y explotada por el amo. Se emprende entonces en las narrativas una exploración/reapropiación del cuerpo que es inescapable, porque significa retomar el control y angustiosa, porque implica redefinir la relación con el otro y consigo misma. Las protagonistas de las obras aludidas inician este proceso. Y todas las vejaciones y sufrimientos que puede soportar un cuerpo femenino se desgranan en los textos: violaciones, incesto, maltrato, mutilaciones, golpes... El catálogo de humillaciones parecería excesivo si olvidamos que implícitamente el cuerpo de la mujer es metáfora del país mismo. Insistir en el dolor físico y psíquico del personaje es una manera de invocar el pasado traumático que el discurso colonialista pretende negar, disfrazar o justificar.

Al intentar retomar el control corporal, estos personajes asumen forzosamente su erotismo. Se observa entonces una narrativa altamente sexualizada; los dos textos ya indicados sirven una vez más de ejemplo. Al saltar sobre los prejuicios sociales y religiosos inculcados por las madres y otras figuras de autoridad, las protagonistas entran en un mundo nuevo, que provoca sensaciones que no pueden silenciar. Se inicia así una exploración erótica indiscriminada y en ocasiones errática, afirman el control corporal dentro del marco de un completo descontrol emocional. La situación se complica pues el escoger compañero para una mujer negra y antillana presenta una dimensión ideológica, incluso política, que rebasa el aspecto de una pareja consensual. Permea en todo momento la temida acusación de traición, atreverse a salir del grupo racial evoca las recriminaciones de Fanon, el fantasma de Mayotte Capécia, escritora convertida en icono de la mujer que reniega de su raza.

La cuestión identitaria incluye entonces inevitablemente el manejar las dimensiones ambiguas del deseo y el conflicto sexual. El sociólogo puertorriqueño Manolo Guzmán acuñó el término "sexilio", para referirse al que abandona su país para vivir libremente una vida sexual que escapa las convenciones del lugar de origen.[10] Aunque lo utiliza principalmente en situaciones de orientación distinta a la heterosexual, creo que es posible adjudicarlo a las heroínas de estos textos. Es en la metrópoli, o en África, o en Estados Unidos donde pueden vivir una sexualidad autónoma que sería tabú en la isla natal. Pero el proceso las coloca en posiciones equívocas e incómodas. Se ha visto incluso[11] en el deseo descontrolado expresado en narrativas como las de Condé, y añado,

como las de Kanor, una descripción subliminal de las fuerzas de dispersión de la diáspora colonial. La mujer "sexiliada" reproduce todos los traumas del proceso emigratorio y las frustraciones que provocan tanto el lugar de origen como la metrópoli. Una contra-lectura interesante y divertida de esta coyuntura es el cuento "*Pollito chicken*" de Ana Lydia Vega. Se revierte la noción de "sexilio" pues el viaje es ahora a la inversa. La niuyorican regresa de vacaciones a la isla buscando el tópico exótico del amante antillano y el final de la historia parece apuntar, al menos momentáneamente, a una liberación erótica.

Por otra parte, la vida de los personajes se cobija bajo el omnipresente recuerdo del trauma originario, el rapto, la travesía infame, la violación. La barbarie de la trata y el pasado esclavista adquieren un matiz especial en el cuerpo de la mujer, objeto de vejaciones particulares. La carga de ese pasado es entonces casi imposible de superar. Conscientes de que sus historias se fundamentan sobre los sacrificios y humillaciones de sus antepasadas, las protagonistas de las obras mencionadas se sienten incapaces de actuar, dudan, cometen errores que obstaculizan esa afirmación de identidad que tanto se desea. Los relatos no ofrecen soluciones fáciles, tampoco finales contundentes. Contrario al *bildungsroman* clásico donde el héroe alcanza la madurez moral y sicológica tras superar un arduo proceso de aprendizaje, la autoformación en estos textos parece lejos de completarse.

En contraste con la seriedad de estos conflictos, el tono narrativo es casi siempre irónico, incluso sarcástico. Los personajes se transforman en caricaturas en ocasiones ridículas. El humor iconoclasta es una manera de retar los estereotipos que impone el discurso dominante. La auto-burla es también una especie de empoderamiento que permite hablar de lo prohibido y de lo doloroso con cierta distancia. Sabiendo que se mofarán de ella, la protagonista se adelanta y marca el tono. Esa máscara oculta la angustia que producen los acontecimientos que jalonan la vida de estas mujeres. Una sucesión de rupturas, desventuras, desaciertos y disparates que efectúan y perpetúan, llegando incluso, al crimen. Es aconsejable acompañar la lectura de estas obras con la de los cuentos de Ana Lydia Vega, de Santos-Febre, de Rosario Ferré o Marta Aponte Alsina, para un panorama bastante abarcador de la ironía narrativa en las letras antillanas.

Si las relaciones con el "otro" nunca están exentas de conflicto, la situación se agudiza al encarar esa otredad en el propio cuerpo. Me refiero a la aceptación del mestizaje, de la hibridez racial. En todos los textos se mencionan los términos usuales en las Antillas créol-francesas para clasificar a las personas por su color de piel o textura capilar; *chabine, caprêsse, négresse kongo*... Los rasgos físicos son el recordatorio constante de la mezcla racial, de la certeza de que el pueblo antillano nace del rapto. Este hecho puede significar el lamento infinito que nunca se supera o la aceptación del mestizaje, creolización se diría también, que es enriquecedora.[12] Aquí es paradigmática la novela de Suzanne Dracius, *L'autre qui danse*. Dos hermanas viven de manera completamente distinta el exilio y la afirmación de la identidad y sienten y expresan el dilema en sus propios cuerpos. Lo que muchos han llamado el *mal-être du métissage* (el malestar del mestizaje) impide a Rehvana entender y aceptar su herencia mixta. Su cuerpo lo traduce

en dolor y abuso físico, que culmina cuando muere de hambre en las afueras de París. Matildana, por el contrario, feliz en su piel, baila en un colectivo integrado por personas de África, las Antillas y Francia. Como lo apunta Hanétha Veté-Congolo en un excelente ensayo[13], el cuerpo de Matildana es el vehículo de fusión de todas las tierras, creando una geografía triangular que se expresa a través de la danza.

Ese cuerpo femenino que se explora y metaforiza a través de los textos, es también un cuerpo en exilio. Ninguna reflexión sobre el Caribe puede obviar la dificultad primaria que plantea la emigración: determinar dónde está la "casa"; el viaje físico de un lugar a otro se traduce paradójicamente en un vacío espacial en cuanto a la localización del yo. En la *Poética del espacio*[14], Gaston Bachelard llama a la casa, el hogar, el "*espace heureux*", el espacio feliz, que permite al individuo formar su identidad sin fragmentaciones. El exilio negaría entonces toda posibilidad a esa feliz integración.

En este sentido se me ocurre contrastar los textos seleccionados con la novela *Cuando era puertorriqueña* de Esmeralda Santiago[15], que desde su título plantea con crudeza la disyuntiva de mantener la identidad caribeña en otro contexto. En la introducción, la autora matiza: "*no quiere decir que he dejado de serlo* (puertorriqueña)" pero admite que el exilio bifurca la ruta y la lleva a convertirse en "*una híbrida entre un mundo y otro*".

El relato *L'exil selon selon Julia* de Gisèle Pineau comparte muchos de los elementos de *Cuando era puertorriqueña*. Ambas niñas protagonistas, desarraigadas por decisión familiar, buscan refugio en la escritura para encontrar sentido a su mundo fragmentado. Cobran relevancia suprema los olores, colores, sabores, sonidos y sensaciones de la isla anhelada, en ese deseo de concretizar un lugar de pertenencia y aprisionar los recuerdos amenazados por la dislocación del exilio. Importa sobre todo encontrar las palabras adecuadas que traduzcan esas vivencias, en un complejo dilema lingüístico. Esmeralda deja atrás el español, pero siente el inglés incapaz de expresar mucho de lo que quiere decir. La pequeña Gisèle tiene que escribir en el francés de la escuela el fascinante mundo créol que le detalla su abuela. Tanto el lugar de localización espacial, la "casa" física, como el de la articulación de la palabra, el "hogar" de la lengua, se han dislocado.

¿Al final no será la escritura la manera de crear ese espacio desde el cual enunciar el sujeto? El texto literario como lugar privilegiado para ensayar la articulación de paradigmas de identidad. El hecho de que muchas historias queden inconclusas, que sus protagonistas permanezcan en encrucijadas, puede interpretarse como el deseo de no renunciar a continuar formulando posibilidades. Abrazar lo impredecible, lo errático, abordar la conceptualización sobre la identidad como un proyecto en perpetua construcción y reconstrucción.

En entrevistas y ensayos las autoras explican y matizan sus opiniones frente a las propuestas tradicionales sobre la identidad en las Antillas créol-francesas: la negritud, la antillanidad y la creolización. Todas señalan el fuerte acento masculino de la "negritud", que se articula en paradigmas sexualizados y fijos: la "*femme noire*" encasillada en su rol de musa, es objeto privilegiado de la lírica del poeta/profeta, pero no habla ni actúa

por sí misma. En ese contexto se ha propuesto el término "feminitud", que pretende contrarrestar esa masculinidad excluyente. Aunque aparece bastante en estudios sobre literatura de las Antillas y se le atribuye en ocasiones su autoría a Dracius, el vocablo se asocia principalmente con la autora camerunense radicada en Francia, Calixte Bélaya[16]. Ésta lo propone como una fusión de negritud y feminismo y lo maneja como un concepto extremo que pretende mostrar la superioridad de la mujer negra sobre el hombre negro. Todo indica sin embargo, que es en el contexto de la literatura francófona africana que el uso crítico de esta categoría es más recurrente. Las autoras antillanas se remiten a su propia escritura.

Aunque se ha empleado el término de feminitud para englobar su obra, Dracius prefiere hablar de *"métissage-marronage littéraire"* (mestizaje-cimarronaje literario) para describir su estilo híbrido que fusiona todas las raíces culturales de las cuales se siente heredera. Define a la escritora como "cimarrona", resaltando el aspecto transgresor, e insiste en la inclusión de la diáspora en cualquier acercamiento al debate sobre la identidad.

Condé, por su parte, escribe frecuentemente sobre las conceptualizaciones de la identidad desde una perspectiva crítica, pero rechaza cualquier intento de categorización. Insiste en que su rol es el de instigadora, no el servir de modelo ni el de proponer soluciones. No en balde los críticos señalan que en su obra de ficción se deconstruyen sin tregua todos los paradigmas sobre la identidad antillana.

Kanor se declara próxima a la posición de Condé y se distancia de la intención que considera excesivamente historicista del grupo de la *creolité*. A pesar de eso, reconoce que entre todos los escritores antillanos existen unos lazos importantes que desea mantener. Gisèle Pineau en cambio se expresa más cómoda en cuanto al asunto. En su contribución a la obra colectiva *Penser la Creolité*[17], afirma la riqueza de consignar a través de la escritura la multiplicidad racial y cultural.

A manera de conclusiones

Comencé estas reflexiones preguntando cómo expresan la conceptualización de la identidad algunas narradoras relevantes de Martinica y Guadalupe. En lugar de referirme en abstracto a su obra en general, preferí ceñirme a unos ejemplos concretos de posibles ramificaciones del tema. Ser mujeres y antillanas. Insertar sus vivencias íntimas en el contexto mayor del entorno social. La posibilidad de armonizar todas las piezas no es siempre evidente, como lo expresan los relatos. Reclamar su voz como autoras es el primer paso, para desembocar en una reapropiación textual/corporal que integra los temas del erotismo, la violencia, el condicionamiento social y el exilio como realidades inevitables del espacio antillano.

Señalé al inicio que no esperaba encontrar sistematizaciones absolutas y me reitero en ello. Creo que lo que plantean estas escritoras es precisamente la posibilidad de utilizar el espacio textual para continuar esa búsqueda. En otras obras de su misma autoría

se apreciarán otras alternativas, diferentes maneras de pensar la identidad antillana incluso contradictorias con las aquí examinadas. Cabe esperar que continúen retando los estereotipos que persisten en nuestro imaginario colectivo.

Mi interés principal ha sido sobre todo llamar la atención e invitar a la lectura de unos textos que aquí en Puerto Rico prácticamente desconocemos, pero que en realidad nos retratan de forma tan exacta. Por esa razón añadí unas breves pinceladas sobre autoras puertorriqueñas, en una especie de lectura complementaria a la que deberíamos acostumbrarnos. Para eso necesitamos por supuesto buenas traducciones, amén de iniciativas como ésta que nos obliguen a mirar a nuestro entorno, que ayuden a entender ese mundo caribeño "*saturado de mensajes*", esa "*sopa de signos, fuera del alcance de cualquier disciplina en particular y de cualquier investigador individual*", como lo advierte Antonio Benítez Rojo en *La isla que se repite* [18].

Por el momento, sigamos leyendo textos de todos los puntos del Caribe, de todos los autores y autoras, cada uno colaborando a su manera para que algún día ser mujer, u hombre, antillanos, no sea un destino tan difícil de descifrar.

Notas

1.Ver: Bernabé, Jean, Chamoiseau, Patrick y Confiant Raphël *Éloge de la créolité*. *In praise of Creoleness*, (edición bilingüe francés/inglés, M.B. Taleb-Khyar traductor). Paris: Gallimard, 1993; Confiant, Raphaël. *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle,* (edition revisée). Paris: Écritures, 2006; Glissant, Edouard. Introducción a una poética de lo diverso. Barcelona: Ed. del Bronce, 2002.

2. Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press: 1999, (incluye la versión definitiva del texto ´Can the Subaltern Speak?´).

3. Para más información, datos biográficos y bibliografía actualizada de las autoras consultar: http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/.

4. Condé, Mryse. *Hérémakhonon*. Paris: Robert Laffont, (última edición) 2008.

5. Pineau, Gisèle. *L'exil selon Julia*. Paris: Stock, 1996.

6. Dracius, Suzanne. *L"autre qui danse*. Paris: Seghers, 1989.

7. Kanor, Fabienne. *D'eaux douces*. Paris: Gallimard, 2004.

8. "Ser mujer y antillana, es un destino difícil de descifrar".

9. Ver Manifiesto en: http://www.bondamanjak.com/monde/65-a-la-une/4813-paroles-pour-le-respect-des-mots-its-des-femmes-de-martinique-et-de-guadeloupe-.html.

10. Guzmán, Manolo. *Gay Hegemony/ Latino Homsexualites (Latino Communities: Emerging Voices - Political, Social, Cultural and Legal Issues)*. London & new York: Routledge, 2005.

11. Consultar por ejemplo: Cottenet-Hage, Madeleine & Lydie Moudileno (eds.), *Maryse Condé: une nomade inconvenante*: Guadeloupe, Ibis Rouge, 2002; Kalisa, Marie-Chantal. *Violence in Francophone African and Caribbean Women's Literature*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009; y Mehta, Brinda. *Notions of Identity, Diaspora, and Gender in Caribbean Women's Writing*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

12. Para toda esta temática ver: Murdoch, H. Adlai. *Creole Identity in the French Caribbean Novel*. Gainesville: University of Florida Press, 2001 y Nesbitt, Nick. *Voicing Memory: History and Subjectivity in French Caribbean Literature (New World Studies)*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2003.

13. Vété-Congolo, Hanétha. "Rehvana's 'Negritudism' or Mat(h)ildana's Métissage-Marronage in Suzanne Dracius' *L'autre qui danse* and *L'âme soeur*". In *Postcolonial Text*, Vol 3, No. 1, (2007).

14. Bachelard, Gaston. *La Poética del Espacio*. México D.F. FCE. 1975.

15. Santiago, E. *Cuando era puertorriqueña*. Nueva York: Vintage Español, 1994.

16. Para información sobre la autora: Martinek, Claudia. "Calixthe Beyala". *The Literary Encyclopedia*. first published 10 January 2005.

[http://www.litencyc.com/php/speople.php?rec=true&UID=5874, accessed 10 August 2010.]

17. Condé, Maryse y Cottenet-Hage, Madeleine (editoras). *Penser la créolité*. Paris: Karthala, 1995.

18. Benítez Rojo, Antonio. *La isla que se repite*. Barcelona: Editorial Casiopea, 1998.

Literatura e invención del Caribe

Dra. Carmen Rita Centeno Añeses - Puerto Rico

If the notion of the Caribbean continues to have salience and resonance, this is because of the sense of shared history and culture and shared characteristics in the relationship with metropolitan powers and metropolitan capital.
The Persistence of the Caribbean, Norman Girvan

Los estudiosos de la cultura caribeña han señalado que la noción de Caribe ha sido una invención que emerge como fruto del dominio del mundo anglófono en la zona. En un principio el término apareció utilizado en las cartografías imperiales, aunque no tenía la relevancia del concepto antillanía que le adjudicaron los pensadores nacionalistas del siglo XIX,[1] como puede apreciarse, entre otros, en los textos de Ramón Emeterio Betances, Eugenio María de Hostos y José Martí. Es en el siglo XX cuando éste toma mayor vigencia a partir de la Guerra Hispanoamericana con la presencia del mundo norteamericano en el aspecto geopolítico. (Antonio Gaztambide, *Tan lejos de Dios*..., p. 40)

Antonio Gaztambide precisa que en la actualidad se reconocen cuatro nociones geográficas del Caribe: la del Caribe insular, el cual comprende las Antillas; el Caribe geopolítico, el cual se compone de las Antillas y Centroamérica; el Gran Caribe, que es conformado por este último junto a países que poseen costas caribeñas como México, Venezuela y Colombia; y, por último, el Caribe cultural integrado por las zonas de plantación en el Nuevo Mundo, lo que incluye a Brasil, partes de Estados Unidos como Nueva Orleáns y ciertos sectores del sur. (pp. 41-56) El jamaiquino Norman Girvan, destacado estudioso de la región, concuerda con esta visión a la vez que observa que el hecho de que "los historiadores, los antropólogos, los economistas y los escritores continúan reconociendo al Caribe como un marco de referencia nos habla de un sentido de identidad común que contradice su fragmentación política y económica". (Girvan, *The persistente of the Caribbean*) De acuerdo con éste, la idea de una realidad caribeña debe ser el marco de referencia para el trabajo intelectual que se desarrolle en la zona.[2] De igual forma, agregamos, los estudios que intenten explicar su cultura no pueden apartarse de su simbiosis, de la barroca hibridez que caracteriza a su imaginario y a sus expresiones literarias, y que son para algunos pensadores elementos seminales de la caribeñidad.

¿Cuáles son los principales constituyentes que articulan la construcción de este concepto que resulta problemático por la complejidad de las culturas que representa? ¿Qué idea del Caribe surge en diversos textos de la zona hispánica? El término no aparece en todas las producciones discursivas literarias, puesto que la fragmentación de las islas a causa de sus

sistemas políticos, y muy a pesar de la unidad idiomática, impidió el desarrollo pleno de la idea de pertenencia a una zona común a partir de la ruptura con el mundo español en el 1898. Puerto Rico se convirtió en colonia de los Estados Unidos, mientras que Cuba rompió con su dominio tranformándose en un país independiente como República Dominicana. Puede decirse que en muchos escritos la palabra Caribe es una ausencia patente y que no todos los escritores han elaborado de forma sistemática una visión caribeñista de la cultura.[3] Por otra parte, como ha observado el argentino Claudio Maíz en su análisis de la obra de Pedro Henríquez Ureña, la intención de insertarse en la cultura hispanoamericana y de reconocerse como miembros de la cultura occidental, creó exclusiones en muchos autores que convirtieron al Caribe en una figura ausente y abonaron a la invisibilidad del mundo afrocaribeño. (Claudio Maíz, "Revisión del mestizaje en la obra de Pedro Henríquez Ureña...", p. 13)

Antonio Benítez Rojo también ha consignado que el pluralismo lingüístico, la falta de una consistencia étnica, su diversidad política, unidos a la dificultad de establecer con claridad sus fronteras geográficas han socavado el sentido de una identidad común a toda el área. (Benítez Rojo, *La isla que se repite*, pp. 388-389) Arcadio Díaz Quiñones avala esta visión al señalar que el hecho de que la historiografía moderna haya estado más atenta a las discusiones de la nación ha opacado la noción de Caribe. (Arcadio Díaz Quiñones, *Sobre los principios*, p. 20)

No obstante, en la literatura del Caribe hispano se ha dado un proceso de criollización y de invención del Caribe paralelamente a la emergencia de organismos que han buscado unificar las economías caribeñas. Si bien el primero se viene produciendo desde la época colonial española, ha transformado su cariz como fruto de las relaciones que han propiciado la globalización y la ruptura con el eurocentrismo. Mientras la criollización se definía anteriormente desde una perspectiva que privilegiaba lo blanco, en fechas recientes ha resurgido la idea de una cultura criolla mulata que es emblemática de lo caribeño. En este sentido, el mestizaje no ha dejado de ser del todo un signo utópico que representa la amalgama de culturas que se fusionan en las islas, distinto a la connotación homogeneizadora y a la vez excluyente que han criticado tanto intelectuales latinoamericanos como caribeños.[4]

¿Pero, cómo se ha elaborado una concepción caribeñista en la literatura del Caribe hispánico? Para contestar esta pregunta tenemos por fuerza que aludir a los procesos identitarios surgidos en el Caribe durante los años veinte, treinta y cuarenta que buscaron reivindicar la presencia negra como componente articulador de lo nacional. Durante este periodo hubo una eclosión de escritos y manifiestos que definían la negritud, término que remitía a lo antillano y que se ha tomado en muchas ocasiones como elemento esencial de lo caribeño**.** La genealogía de la caribeñidad en la literatura no puede trazarse sin tomar en cuenta a este movimiento iniciado en el Caribe francés. El concepto, gestado por el martiniquense Aimée Cesaire, tendría una gran repercusión en las Antillas y fuera de las mismas a pesar del carácter esencialista que tuviera en un inicio como viera René Depestre. (*Buenos días y adiós a la negritud,* 1985)

Tampoco puede ignorarse que la poesía negra del Caribe hispánico abrió de forma semejante las puertas a nuevas definiciones de lo antillano y de lo que en el futuro constituiría lo caribeño. El puertorriqueño Luis Palés Matos tendió una mirada de conjunto al Caribe en su obra, aunque no es éste el término que predomina en su poesía sino el empleado por los separatistas del siglo XIX. "Las Antillas, mis Antillas, sobre el Caribe mar aupadas todas", expresa en su poema "Mulata Antilla", que es ícono de su propuesta de identidad mestiza. Mas, es necesario precisar que el Caribe representado por Palés es el insular, que a su vez forma parte importante del geopolítico, denominado así por su trascendencia para los poderes imperiales. Las islas cobran entonces una centralidad en su poesía. En Cuba, Nicolás Guillén, como Palés Matos, representó al mestizaje como igualador de las razas en su obra poética sin olvidar tampoco la relevancia geopolítica de este espacio, como lo expuso en *West Indies Ltd*. Por su parte, el dominicano Manuel del Cabral exaltó la presencia del negro en una sociedad que la rechazaba como ente conformador de la identidad. La elaboración que hicieron estos autores del mundo negro, sin embargo, no ha estado exenta de problematizaciones.[5]

En este periodo también surgieron dos libros significativos para la representación futura de lo caribeño. En 1933 Alejo Carpentier publica *¡Ecué –Yamba- O!* y en el 1949 *El reino de este mundo*. En ambas obras el lugar de enunciación es el de la religiosidad afroantillana, hecho con el que abonan a la formulación de una historia no eurocentrista al narrar desde una cosmovisión alterna que el autor legitima. En la segunda, mediante la focalización de la revolución haitiana a través de las percepciones del personaje de Ti Noel, Carpentier presenta el pensamiento que sostiene la revuelta que liderara Mackandal, figura histórica y mítica. Con ello instala a los lectores en la creación de un nuevo canon antieurocentrista que incluye lo no occidental como rasgo destacado de la cultura caribeña.

Ha sido, sin embargo, el género ensayístico uno de los espacios desde los cuales se han moldeado con mayor claridad las nociones de lo que es lo caribeño, como se aprecia en los textos de Juan Bosch, José Luis González, Antonio Benítez Rojo y Marcio Veloz Maggiolo. El primero de ellos, el dominicano Juan Bosch, se encuentra entre los artífices más destacados de la invención del Caribe tanto mediante su famoso texto histórico *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: El Caribe, frontera imperial*, publicado en 1970, como en varios de sus ensayos. En el primero define el espacio caribeño como esa zona que "está entre los lugares de la tierra que han sido destinados por su posición geográfica y su naturaleza privilegiada para ser fronteras de dos o más imperios". (Bosch, *De Cristóbal Colón*.., p. 11) De esta forma presenta al Caribe como la tierra disputada y codiciada, el otro asediado por los poderes hegemónicos. "La idea de lo que es el Caribe en tanto hecho geográfico y concepto político es en muchos casos confusa hasta lo increíble: confusa no para gente de otras partes del mundo o de América, sino para gran parte de los nacidos, criados y educados en algunos países de esa región", comenta en el texto "Centroamérica y el Caribe", (Juan Bosh, *Antología personal*, p. 210) en el que defiende una definición geográfica que no se limita a las Antillas.

En Puerto Rico, en la década del ochenta comienza a emplearse con mayor frecuencia el término Caribe. Al final del ensayo *El país de cuatro pisos*, publicado en 1981, el escritor José Luis González expone su ideal de "una independencia caribeña mestiza, popular y democrática". (*El país de cuatro pisos,* p. 42) Este rechazó las visiones que disminuyeran la presencia de la negritud y al desarrollo de lo criollo a partir de su existencia, lo que resaltó al defender la formación afroantillana de la cultura puertorriqueña. Un factor había incidido en la importancia que fue obteniendo la noción de caribeñidad. En su *Nueva visita al cuarto piso*, señala Yolanda San Miguel, "se presenta la inmigración cubana y dominicana como una instancia que acentúa la caribeñización de Puerto Rico". (San Miguel, *Caribe Two Ways,* p. 111) Este es el aumento en el flujo de emigrantes, la convivencia tanto en suelo puertorriqueño como en el de Estados Unidos de ambas diásporas: la dominicana y la cubana. En gran medida son el viaje y el exilio los que, al abonar al desarrollo de una gran emigración caribeña, han contribuido a su vez al intercambio entre las culturas del área, ya sea desde su enclave en los Estados Unidos o mediante su presencia en las otras islas como es el caso de las poblaciones nombradas.

Antonio Benítez Rojo ha sido sin duda uno de los más destacados teóricos de lo caribeño. Este resaltó al súper sincretismo como un rasgo definidor del Caribe en su libro *La isla que se repite,* el cual viera la luz en el 1989. Arcadio Díaz Quiñones ha examinado el modo en que este autor cubano imagina al Caribe en su ensayística y resalta la presencia de lo utópico en su cartografía caribeña mediante el relieve otorgado a las islas. "La Plantación y la Utopía son los temas principales de sus ensayos", señala. (Díaz Quiñones, "Caribe y exilio", p. 2) Para Benítez Rojo la esclavitud y el cimarronaje resultan elementos fundamentales a los que privilegia, junto a la literatura y la música, desde una perspectiva que no deja a un lado el profundo conocimiento historiográfico. Al respecto ha señalado Díaz Quiñones:

> *Esa afirmación utópica de las islas cuenta con una larga tradición literaria en el Caribe. Apelar al poder de la danza, del canto, y de ciertas imágenes contra la muerte es exactamente lo que habían hecho algunos poetas contemporáneos, como se afirma en el Tun tun de pasa y grifería del puertorriqueño Palés Matos y en el motivo del ave fénix que cierra su poema "Mulata-Antilla". (p. 4)*

No es extraña la afinidad. Palés Matos había sido lector de Fernando Ortiz, como evidenció en la lista de lecturas que incluye como fuentes en su libro de poesía negra *Tun tun de pasa y grifería*. Benítez Rojo por su parte dedica su libro a Ortiz otorgándole mayor relevancia a la religiosidad afroantillana, como observa Díaz Quiñones. En el libro, aunque marcado por el exilio como también destaca su comentarista, entrevió al Caribe en su carácter rizomático, tanto por su pluralidad idiomática y cultural como por su unidad y coherencia, desde el signo de la cultura no occidental representada primordialmente por el mundo negro. Son el contrapunto y la polifonía los demarcadores de una cultura que no se ciñe a un espacio sino que se repite en sus diásporas diseminadas a lo largo del mundo. Pero, a pesar de que entrevió la porosidad de fronteras y la dificultad de establecer los bordes del Caribe cultural, la lectura de Benítez Rojo se centra mayormente en las islas, nuevamente en el Caribe geopolítico y literario de Palés.

Es imprescindible destacar que aunque hace un mayor énfasis en los aspectos danzarios y literarios, el autor de *La isla que se repite* nos propone una visión de lo caribeño centrada en saberes de origen africano al plantear que los esclavos contribuyeron a la formación de cultos súper sincréticos tanto como influyeron en otros campos del saber y de la vida pública. Así expresa lo siguiente:

> *…las creencias africanas no se limitan a rendirle culto a un grupo dado de deidades, sino que constituyen un verdadero cuerpo de prácticas socioculturales que se extiende por un laberinto de referentes tan diversos como son la música, la danza, el teatro, el canto, el vestuario, el tocado personal, la artesanía, la literatura oral, los sistemas de adivinación, la botánica medicinal, la magia, el culto a los antepasados, la pantomima, los estados de trance, las costumbres alimentarias, las labores agrícolas, las relaciones con animales, la cocina, el intercambio comercial, las observaciones astronómicas, el comportamiento sexual, e incluso las formas y colores de los objetos. La religión en el África negra no es cosa que pueda separarse del conocimiento, de la política, de la economía, de lo social o de la filosofía; no es posible siquiera distinguirla de la historia, puesto que ella misma es la historia; se trata de un discurso que permea toda la actividad humana e interfiere en todas la prácticas. (pp. 190-191)*

Su exégesis de la cultura africana le lleva a afirmar que el estudio científico de las sociedades caribeñas no puede pasar por alto las creencias desarrolladas a partir de las africanas, hecho que no ha sido suficientemente destacado. Este influjo se tradujo en un sinnúmero de alzamientos en la zona y en el surgimiento de líderes que invocaban a los loas o deidades de origen africano como el propio Toussaint Louverture, según destaca.

Benítez Rojo redime también al vodú y el papel que éste cumplió en la Revolución Haitiana continuando el pensamiento de Jean Price Mars en *Así habló el Tío*, libro en el que su autor hace una defensa de éste como religión. No se puede prescindir del vodú en los modelos historiográficos, científico-sociales y científico-políticos, afirma Benítez Rojo, que se propongan estudiar el nacionalismo y la revolución haitiana. Al exponer su razonamiento sobre las raíces rizomáticas de la cultura afroantillana en el Caribe, rebasa el aspecto puramente artístico, la danza y las letras, es decir, lo corporal y el lenguaje, para plantear la profundidad de dicha cultura y el *interplay* entre ella y todos los referentes de la vida caribeña. Para éste las creencias afrocaribeñas se organizan en una red discursiva que se conecta con muchos otros discursos disciplinarios y de forma semejante se instala en el poder político. (p. 195)

La novela de Mayra Montero *Tú, la oscuridad* ejemplifica con claridad desde la narrativa las aseveraciones de Benítez Rojo. La cultura no occidental domina este relato en el que vemos como las creencias de origen africano constituyen una manera de entender el mundo y, de forma semejante, el sincretismo cultural que reina en ese cronotopo que es Haití, resaltado con anterioridad por Alejo Carpentier en *El reino de este mundo*. Un personaje, Emile Boukaka, médico y herpetólogo es igualmente un conocedor del vodú, "el Sacerdote de los Símbolos y las Rúbricas, el Dueño de los Yesos, el Trazador de las Marcas". (Mayra Montero, *Tú la oscuridad",* p. 170) Su conocimiento de la cultura de la secta

abakuá que se iniciara en Cuba a fines del siglo XVIII y que tuviera también presencia en la antigua isla de Saint Domingue le configuran como un hombre de dos mundos, un hombre de cultura sincrética semejante a "los psicólogos, farmacéuticos naturalistas, sociólogos y antropólogos que se han iniciado en las creencias afrocaribeñas", ya sea por ser creyentes o por adquirir conocimientos ignorados por el mundo científico. (Antonio Benítez Rojo, *La isla que se repite,* p. 195) "Las poblaciones criollas del Caribe español no pudieron romper con su metrópoli siguiendo la fórmula latinoamericana", comenta Jean Casimir en su texto *La invención del Caribe*, acentuando su carácter diferenciado.

Otro de los escritores del Caribe hispano que ha abordado la idea de la caribeñidad ha sido el puertorriqueño Edgardo Rodríguez Juliá. Pero**,** ¿qué elementos articulan para este autor el imaginario de lo caribeño? ¿Cómo define Rodríguez Juliá ese Caribe que es fruto de su reflexión no sólo en sus ensayos de *Caribeños* sino también en su texto *San Juan, ciudad soñada* y que aparece sobre todo en sus novelas detectivescas de forma más abierta? El tema ha estado presente de manera implícita desde sus primeras obras, en su énfasis en la existencia de una cultura mulata, en el asedio a las expresiones de la religiosidad afroantillana como lo hace en *El entierro de Cortijo*, en la mirada a la existencia de una cultura distinta a la europea y en la fragmentación racial. Atravesado por la nostalgia de un pasado señorial contemplado en ocasiones desde una óptica utópica y una modernidad asumida de forma conflictiva, como ha observado Rebeca Franqui, (*Caribeños y la nostalgia de un Caribe perdido*, p. 3) Rodríguez Juliá ofrece una compleja interpretación del Caribe en la que la añoranza nutre su mirada tanto como la segmentación social que contempla. "Esas ruinas de lo señorial eran parte de mi melancolía", afirma en su texto sobre San Juan repitiendo la nostalgia que ya había expresado en ensayos anteriores. Mientras en *Caribeños* se aproxima a intelectuales del Caribe como Aimée Cesaire, a la geografía dominicana y a la simbología trujillista, y al Gran Caribe mediante su ensayo dedicado a Venezuela, en *San Juan, ciudad soñada* se dedica a contemplar el espacio urbano puertorriqueño desde su inserción en el mundo caribeño.

Sus observaciones nos permiten apreciar ese Caribe heterogéneo en su composición en el cual convergen una gran gama de moldes estéticos, sociales y culturales que van conformando sus abigarrados escenarios citadinos, su ordenamiento y que componen signos que aluden a pasados lejanos e imperiales. Si en su crónica *El entierro de Cortijo* prevalecen sus descripciones de sujetos y modos de celebrar la muerte en la marginalidad puertorriqueña del caserío, en este libro privilegia la arquitectura, la cual convierte en foco de observación para analizar la forma en que se revela el sincretismo cultural en la construcción de estos espacios, tanto los de alto nivel socioeconómico como los marginales. Así aborda el ámbito letrado universitario, el que también se ha instalado en el cruce entre culturas que caracteriza al Caribe.

> *Pasábamos de la arquitectura Spanish revival, o renacimiento español -concebida de vanguardia en su época, durante los años veinte y treinta- a la arquitectura horizontal, gregaria y tropical de Henry Klumb. Si la torre de la Universidad marcaba una jerarquía superior de nobleza intelectual y de propósitos, salpicada con tejas y ornamentos moriscos como para subrayar el exotismo de dichos menesteres en estas tierras caribeñas,*

Henry Klumb propondría una arquitectura funcional y de ventilaciones cruzadas, más pendiente al entorno tropical que a privilegios simbólicos. (p. 49)

En otra parte nos ofrece una definición más clara de lo que percibe como territorio caribeño, aquel en el que predomina otra composición racial y social. En el apartado nombrado "Una calle larga y caribeña" el escritor conceptualiza al Caribe en su espacio citadino recargado y caprichoso "de más rótulos y cemento, menos romántico y pintoresco". (p. 36) No es éste el exotismo de las palmeras ni la ensoñación a la orilla del mar sino una ciudad caribeña desvastada por el mercado, reconstruida en función de poderes que ignoran su ecología y, en este sentido, explotada por nuevos colonizadores. Es también la zona de la otredad en la que conviven otros caribeños de piel más oscura.

En esa novela, Mujer con sombrero panamá, me propuse describir la Calle De Diego, su marginalidad proletaria, esas casas de dos pisos que albergan hospedajes para hombres solos, construidas entre los años cuarenta y cincuenta por la mano genérica de maestros de obras oncológicas grises en su arquitectura, los incontables garajes de mecánica, la placita a mitad de camino entre el ventorrillo y el colmado, la farmacia preferida por los asaltantes, la gomera y el taller para el alineamiento del tren delantero, el vecindario dominicano chancletero y ruidoso, la fonda de mondongos turbios y sabatinos (…) Es vida enteramente proletaria, a un paso de la desesperación del tecato o la astucia del tirador. Y me pregunto si importa a la civilización occidental esa calle tan imposible de narrar. (p. 39)

Mas, la ciudad del *mambo y el cha cha cha* tiene pasajes que evocan otras tierras lejanas y que recuerdan rebeldías liberadoras. Tal vez por eso el rostro de la negritud está arrinconado en los centros urbanos, acordonado por la fragmentación social. El tránsito de la cultura mulata al ámbito afrocaribeño está marcado por el enfrentamiento a la marginalidad.

Es un paso necesario, esta subida Calle Providencia arriba desde la playa y el caserío hasta la Eduardo Conde; es como pasar del mulataje a la memoria de un Puerto Rico más negro, más afrocaribeño, cimarrón y orillero. Fue justo la actualidad de esa vivencia mulata y su ancestral memoria histórica lo que intenté captar en El entierro de Cortijo. (p. 161)

Es necesario puntualizar que Rodríguez Juliá distancia lo criollo de lo que considera auténticamente caribeño, definiéndole de manera más conflictiva y ambigua. Al describir la zona adinerada de Miramar como espacio criollo similar al Vedado en la Habana, le separa de aquellas que él caracteriza como de carácter más popular y caribeñas.

Por su parte, el novelista y ensayista Marcio Veloz Maggiolo, oriundo de República Dominicana, ofrece una visión integradora del Caribe a pesar de todas las diferencias existentes. Al hablar del Caribe, señala,

…pensamos en una zona en la que la diversidad es el elemento clave, pero además, en la que las historias coloniales son comunes, los sistemas de explotación similares y los ricos resultados del mestizaje, un importante modelo que se manifiesta casi globalmente en los objetos de su prehistoria, en sus artes, en sus fenómenos naturales

cíclicos, en sus mezclas raciales y culturales, en sus variantes paisajísticas, en sus colores, en su fauna, en su flora, muchas veces endémica… (Mestizaje, identidad y cultura, p.70)

Para Veloz Maggiolo el mestizaje es un eje vital de las culturas caribeñas. Según éste, al igual que observara Edward Said, la formación de éstas obedece a un proceso de hibridación. En el Caribe el mestizaje ha sido elemento clave no sólo durante la colonización sino que también conformó las culturas indígenas que en él habitaban en tiempos precolombinos. Caracterizó igualmente a la población española, mixta, heterogénea y plural que llegó a las nuevas tierras, aunque la homogeneización impuesta por Castilla tendió un velo de uniformidad sobre los colonizadores. "Se diría", señala Maggiolo, "que el mayor de los grandes resultados de esta historia resultó ser el mestizaje, la mezcla racial, la tendencia a la construcción de una sociedad en principio mulata". (p. 50)

Para Veloz Maggiolo el mestizaje no es lo que sería para los intérpretes culturales como Antonio S. Pedreira y Manuel Zeno Gandía en Puerto Rico; Peña Batlle y Joaquín Balaguer en República Dominicana o Ramiro Guerra en Cuba. (Arcadio Díaz, p. 338-339.) Estos, imbuidos de las conceptualizaciones raciales del positivismo, consideraban la fusión de razas como la degeneración biológica de la población. Por el contrario, el autor del texto *Mestizaje, identidad y cultura* considera la hibridez como consustancial al desarrollo humano y propone que en el mismo puede darse un equilibrio social.

Los elementos de la cultura mestizada están dados por una visión integradora en la cual se aceptan ambas raíces, bajo una misma lengua y dentro de modos y valores en los cuales predominan elementos étnicos diferentes. En vez de andar tras una separación de valores entre "lo blanco y lo negro", deberíamos tomar los ejemplos de cierta literatura antillana que nunca nos habló de la "negritud" total proclamada con razón para Martinica y Guadalupe por Aimée Cesaire y para las Antillas directamente nacidas de la racialidad esclavista (…) Si el país natal puede ser África para todos los negros de la tierra, el país natal de los mulatos tiene dos vertientes, una hispánica y la otra africana, ahora en mezcla creciente por los efectos de la globalización. Nuestro proyecto cultural es y debe ser un proyecto criollo basado en nuestra condición de mestizos, consolidación de una identidad que desde tiempo atrás ya era nueva (p. 78)

Desde este punto de vista el mestizaje es una arcadia, un lugar para la utopía, como señaláramos anteriormente. Es también por esta visión que Veloz Maggiolo aborda la poética de Palés Matos y alaba su propuesta de una cultura mulata en las Antillas.

Con respecto al proceso de criollización, Veloz Maggiolo distingue el conformado por las clases pudientes y el de los explotados, pues entiende que la cultura hispánica sufrió transformaciones tan pronto llegaron los primeros colonizadores al igual que sucedió con los africanos. Ninguno mantuvo la pureza de sus culturas originales a la vez que sostuvieron relaciones interdependientes sin las cuales es imposible hablar de sincretismo. Su percepción de lo criollo es más cercana a la de Carpentier, quien también definió lo criollo en su ensayo "La cultura de los pueblos que habitan en las tierras del Mar Caribe".

En éste expuso que los criollos eran los nacidos en el nuevo continente "bien mestizo de español e indígena, bien mestizo de español y de negro, bien incluso sencillamente indios nacidos pero conviviendo con los colonizadores, o negros nacidos en América, es decir, no negros de nación".

Los autores estudiados, con la excepción de Juan Bosch, nos remiten mayormente a las islas como zona caribeña. Aunque Rodríguez Juliá incluye a parte de Centroamérica y Bosch ofrece horizontes más amplios, todos destacan a las Antillas como ámbito caribeño en el que la negritud y el sincretismo poseen un gran peso en sus respectivas culturas y en la definición de la caribeñidad. La interdependencia a la que Veloz Maggiolo se refiere como el fenómeno que permite una simbiosis cultural fue ejemplificada por José Luis González en su defensa de un primer piso afroantillano en la formación de Puerto Rico y de una cultura mulata, así como en su visión de las relaciones entre pobladores negros y campesinos blancos pobres. Esta es en parte similar a la conceptualización de Edouard Glissant en su poética de la relación. Sus mayores diferencias radican en el concepto de lo criollo, término más claramente elaborado por Veloz Maggiolo quien dialoga con los proponentes de la *creolité*. Al igual que Benítez Rojo, éste alaba la poesía de Palés, pero más que por sus aspectos danzarios y festivos, por su teorización de una cultura mulata. En todos vemos, como ha expresado Norman Girvan, que la historia compartida y la relación con los poderes imperiales y las metrópolis otorgan a la zona un sentido de identidad que mayormente definen como lo entrevió Palés, en su polifonía y "su ardiente sangre ñáñiga".

Notas

1. A estos nacionalistas como Hostos, Gómez, Betances, Maceo, Martí, y otros les debemos el colocar la producción intelectual caribeña en lo que en la década del noventa en el siglo XX sería una cultura trasnacional, según señala Silvio Torres Saillant en su obra *An Intellectual History of the Caribbean*. En este sentido, junto a la idea de la Confederación Antillana, abrieron el camino para la futura conceptualización unitaria de la región. (*An Intellectual History of the Caribbean*, pp. 144-145)

2. A la construcción de esa unidad han abonado también las diversas entidades creadas para otorgarle cohesión tras las luchas nacionales por la independencia. Entre ellas se encuentra CARICOM, organismo que se fundara en el 1973 y que tuviera antecedentes en las décadas del cincuenta y del sesenta, así como la Asociación de Estados Caribeños fundada en los años noventa. Esto también se produce como consecuencia de la declaración de independencia de diversas islas: Jamaica y Trinidad en el 1962, Guyana y Barbados en el 1966, Bahamas en el 1973, Grenada en el 1974, Surinam en el 1975, Dominica, San Vicente y Santa Lucía en el 1979, Antigua y Belice en el 1981; y Saint Kitts y Nevis en el 1983.

3. Este es el caso del escritor jamaiquino Stuart Hall quien, según Silvio Torres Saillant, debe su prestigio a su relación con los estudios culturales. Por el contrario, Kamau Brathwaite posee una obra volcada en descifrar el Caribe.

4. El término mestizaje es considerado esencialista en América Latina, ya que ha sido empleado para presentar una visión homogénea de lo racial que invisibiliza a las poblaciones indígenas. En el Caribe éstas desaparecieron temprano en la colonización, lo que no quiere decir que el concepto no tenga implicaciones racistas y de exclusión en ciertos contextos, como lo comprueban las historias de Haití y República Dominicana. Pero, la discusión sobre su sentido debe producirse a la luz de la historia de los países caribeños y de sus especificidades sociales y raciales.

5. Néstor Rodríguez señala en su libro *Escrituras de desencuentro en la República Dominicana* que, en la serie *Compadre Mon en Haití*, Del Cabral demoniza lo africano uniéndose a la reafirmación de la teoría indianista y a la hispanofilia. Esto quiere decir que su poesía no presentó siempre una visión liberadora de la cultura negra. Sobre la poesía de Palés Matos y su representación del negro ha habido diversas controversias, la más importante de ellas la provocada por Isabelo Zenón en su libro *Narciso descubre trasero*.

Bibliografía

Benítez Rojo, Antonio. *La isla que se repite.* Barcelona: Editorial Casiopea, 1998.

Bosch, Juan. *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: El Caribe, frontera imperial*. Santo Domingo: Editora Corripio, 2000.

Carpentier, Alejo. "La cultura de los pueblos que habitan en las tierras del Mar Caribe". En: *Los pasos recobrados*. La Habana: Ediciones UNION, p. 147.

Casimir. Jean. *La invención del Caribe*. San Juan, Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995.

Depestre, René. *Buenos días y adiós a la negritud*. La Habana: Casa de las Américas, 1985.

Díaz Quiñones, Arcadio. "Caribe y exilio en *La isla que se repite* de Antonio Benítez Rojo", *Orbis Tertius*, 2007, XII, p.3."

_____ *Sobre los principios. Los intelectuales y la tradición*. Buenos Aires: Universidad de Quilmas, 2006.

Franqui, Rebeca. *Caribeños y la nostalgia de un Caribe perdido*. San Jaun, Puerto Rico, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 2008.

Gaztambide, Antonio. *Tan lejos de Dios.. Ensayos sobre las relaciones del Caribe con Estados Unidos*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones Callejón, 2006.

Girvan, Norman. "The Persistente of the Caribbean". Conferencia ofrecida en la Universidad de Puerto Rico, 25 de octubre de 2007.

Maíz, Claudio. "Revisión del mestizaje en la obra de Pedro Henríquez Ureña, armonías selectivas, omisiones y humanismo en una teoría cultural". ALPHA, núm. 27, diciembre 2008, pp. 9-28.

Montero, Mayra. *Tú, la oscuridad*. Barcelona. Tusquets, 1995.

Rodríguez, Néstor. *Escrituras de desencuentro en la República Dominicana*. Santo Domingo, República Dominicana: Editorial Nacional, 2007.

Rodríguez Juliá, Edgardo. *Caribeños*. San Juan, Puerto Rico: Editorial del Instituto de Cultura, 2002.

_____ *San Juan, ciudad soñada*. San Juan, Puerto Rico: Editorial Tal Cual, 2005.

Torres Saillant, Silvio. *An Intellectual History of the Caribbean*. New York: Palgrave, 2006.

Veloz Maggiolo, Marcio. *Mestizaje, identidad y cultura*. Santo Domingo, República Dominicana: Editorial Búho, 2006.

Les enjeux de la Creolite

Ernest Pepin - Guadalupe

Tout grand poète est un astre solitaire qui a su s'arracher à la pesanteur de son temps pour faire exister un ciel que nul avant lui n'a eu le génie d'inventer. Est-il soumis à devoir d'inventaire? Doit-on d'un œil avide poser la question de l'héritage? L'œuvre est là qui témoigne comme le plus beau des tombeaux et le meilleur berceau. Elle nous regarde encore tremblante d'avoir pris son siècle à la gorge avec toute la fureur d'un impossible combat. Elle offre en des mots durables le chant d'une conscience bêchée jusqu'à l'extrême et ce qu'elle nous laisse est tout ce qui résiste aux circonstances, à l'éphémère, comme un noyau dur de l'histoire de l'humanité. En ce sens tout grand poète recommence la parole première, pose la première pierre d'une cathédrale que nous pressentons inachevée et totale. A quel ombre se vouer devant tant de lumière? A quel partage et à quel testament?

Aimé Césaire fut assurément une voix de secours, ruée contre les malfaçons, les édits coloniaux, les certitudes difformes d'une part de la pensée occidentale. Sa raison fut toute de déraison dans un monde où le discours cartésien et celui des marchands engendrait la tragédie des peuples et la mort de la diversité. Un monde figé dans l'imposture des «*vainqueurs omniscients et naïfs*». Un monde qui avait fabriqué de toute pièce l'essence noire comme une caricature publicitaire et comme objet de toutes les dominations et de toutes les damnations.

L'Afrique, terre conquise, martyrisée, dépecée, exploitée, dépouillée, devenait ce non-lieu, cette chose, où l'homme se devait de déserter l'humain afin de légitimer l'arrogance des prédateurs et la bonne conscience des pillards. Et c'est d'une petite île qu'on dit Martinique que jaillit la dénonciation, le procès, la mise en accusation de la falsification de l'humanisme au nom de l'humanisme vrai. C'est cela le premier héritage : de nous avoir enseigné la déconstruction des philosophies de la colonisation et par-delà de toutes les formes insanes de la domination. Bien sûr, l'Europe avait Marx et le surréalisme mais elle était ignorante de ses failles intellectuelles et de sa faillite suicidaire dans les tranchées de la première guerre mondiale ou dans les camps de concentration de la deuxième. Dire qu'Hitler n'était pas un accident c'était dire qu'il y avait dans la pensée européenne le squelette des génocides.

Là est l'héritage!

Dans l'obligation de traquer en tout acte et en toute parole le germe de la barbarie et de la déshumanisation. Comprendre cela c'est comprendre que la négritude ne fut pas une affaire de nègres mais un levain pour tous les damnés de la terre y compris ceux de l'Europe.

Et pour en arriver à cette insolence salvatrice, à ce réquisitoire implacable, à cette démesure de l'imaginaire, il fallait un socle, un point d'appui, et ce fut cette descente impitoyable dans ce qu'il est convenu d'appeler la condition existentielle de l'homme noir. Descente du moi dans le ça freudien. Descente mais descente en armes qui convertit le désespoir en lucidité, la blessure en sacralité, la soumission en rébellion, le sens de l'histoire en histoire du sens, et la folie du racisme en libération mentale.

Là est l'héritage!

De découvrir qu'il n'est point de destin ni d'anti-destin et qu'il y a dans toute situation une liberté qui ne demande qu'à fleurir. Sous la peau (la soi-disant peau !) la condition n'est pas le fruit d'une donnée naturelle et immuable elle est le résultat d'une histoire. Questionner cette histoire jusqu'au sang des mots, visiter son *historicité*, exhiber sa face cachée, l'habiter dans tous ses compartiments, oblige le colonisé à sortir de sa tanière pour rechercher l'oxygène de la connaissance de soi et par conséquent de la connaissance de l'autre. Autrement dit de la connaissance tout court.

C'est cela l'arme miraculeuse!

Non point passion, ni même émotion et encore moins pulsion mais lisibilité qui fonde une légitimité à dire, à faire, à combattre. Cette légitimité là, il nous appartient de la conquérir dans le chaos de notre XXIème siècle.

Au nom de quoi devons nous parler?

Non pas au nom de la négritude mais au nom de tous les écrasements, de tous les égarements, de tous les crachats où l'être humain s'ensauvage. Lorsqu'un homme se met debout face à un tank, il y a dans cette scène une part de négritude qui se lève. Lorsqu'un peuple se fait massacreur, il y a dans ce contexte une part de négritude qui se nie. Libérer l'autre de ses démons, l'amener à exorciser ses contradictions et lui faire comprendre que lui aussi n'est qu'une construction idéologique et qu'il doit se défaire de sa « peau » idéologique. Tel est le grand défi! Et il en coûte de le relever pour se relever soi-même. Cela Aimé Césaire nous l'a enseigné et nous ne pouvons pas l'oublier. La conscience se fait méthode et la méthode permet d'illustrer *un point de vue* (un lieu d'où l'on voit) anthropologique, philosophique et moral.

Il est de bon ton de nos jours de se gausser de la morale comme d'une sorte de vieillerie tout juste bonne à être vendue au marché aux puces. C'est oublier que la morale est l'un des piliers de l'être humain. Il suffit de désarmer la morale pour ouvrir la voie à l'injustice, à la cruauté, au cynisme et à la violence. Cependant la morale n'est pas une abstraction. Elle se concrétise dans des rapports, des relations, des liens.

Et c'est cela aussi la belle leçon d'Aimé Césaire!
De rechercher constamment le point de vue de la morale. Je veux dire de la justice. Sous sa plume la colonisation est immorale et injuste. Pis, elle est injustifiable ! Les colonisations d'aujourd'hui ne concernent pas seulement des territoires, elles s'en prennent également à l'esprit, à l'imaginaire, à l'intelligibilité et même à l'intimité. Elles ajoutent à la domination une *obscénité* d'autant plus insupportable qu'elle est voilée.

C'est à ôter tous les masques que Césaire nous a convié.
Les masques de l'histoire. Les masques de l'idéologie. Les masques des hypocrisies. Les masques des mystifications. Epouser notre nudité, notre rectitude en refusant le masque de tous les masques : le dogme accoucheur de haine.

Le noir n'est pas l'ombre du blanc! Le blanc n'est pas la lumière du noir! La question des couleurs impose un dépassement dont le terme est l'homme dans sa diversité et dans son altérité. D'ailleurs, il n'a jamais été question de couleur mais de négation et d'omni-niant crachat, d'esclavage avec toutes les conséquences que cela suppose. Précisément le refus du droit à la différence! C'est-à-dire l'imposition du même, de l'UN pour parler comme Edouard Glissant. Toute civilisation élabore sa représentation du même et par conséquent construit sa machine à exclure l'autre. Comment casser ce mécanisme? Là est toute la question. Aimé Césaire la pose en toute innocence et en toute pertinence. Ce que nous nommons aujourd'hui *diversité* est déjà contenu dans la *différence*. A ce détail près, la diversité multiplie alors que la différence isole. Donner droit de cité à la différence c'est postuler la diversité. Cette diversité nous en sommes comptables, responsables. Nous sommes les gardiens de nos frères par-delà les différences. En creux une solidarité nous oblige. Une fraternité nous appelle. Naïveté dira –on! Lorsque toute l'histoire humaine est jalonnée d'actes *infraternels*. Utopie chrétienne! Mensonge républicain! Peut-être mais l'exigence de fraternité, la plus haute des exigences, soude l'humanité en un tout-monde interdépendant et solidaire. Homme cafre, homme hindou de Calcutta, homme de toutes les différences, femmes de toutes les douleurs, enfants de toutes les souffrances, en reconnaissance réciproque et en relation ouverte, en chair du monde toujours à refaire.

J'appelle cela un héritage de consanguinité et d'horizontalité ou si l'on préfère un héritage d'équivalence. La pointe aiguë de la poésie a dessiné pour nous cet héritage en brisant les fausses hiérarchies et les échelles truquées.

Mais il est un héritage dont je voudrais parler c'est l'héritage de nous-mêmes!
Nous-mêmes débarrassés de cette part écrasée de nous comprenant mieux la geste de Toussaint Louverture, la tragédie du Roi Christophe, le martyr de Patrice Lumumba, le rêve de Martin Luther King, l'acier de Malcom X, le combat de Nelson Mandela, le «yes we can» de Barack Obama, non pas pour nous seuls mais pour tous. Oui la lutte est longue et

le génie d'Aimé Césaire c'est de l'avoir condensée en un *trou noir* capable d'absorber les forces de l'universel. Ce mot fait peur aujourd'hui ! Alors parlons des forces du diversel. Cet héritage là est peut-être plus lourd à porter que les autres.

En ce XXIème siècle naissant où les foudres de la technologie, les prétentions des manipulations génétiques, les passions religieuses, les faillites du libéralisme, les tropismes de l'émigration, les fragilités de l'écosystème, les instabilités boursières, les effervescences guerrières, les émergences imprévues, bousculent toutes les formes de stabilités connues, il y a lieu de nous adapter pour donner au monde la meilleure part de nous-mêmes. J'entends la part d'un imaginaire où nous ne serons plus l'autre, ni la monstruosité, ni le folklore du monde, ni les colonies de vacances, ni les laissés-pour-compte, ni les assistés ou les étranglés du FMI, ni le carnaval des autres, ni les repoussoirs, ni les repoussés, mais tout simplement partie prenante du monde, bâtisseurs d'un autre possible du monde, respectueux de nous-mêmes et des autres.

Nous? Que l'on n'entende pas les noirs ou les nègres mais les *hommes* noirs, les *femmes* noires, les hommes et les femmes tout simplement.

Reste l'héritage de la question de la culture. A l'heure où la culture est devenue une marchandise, un produit de consommation, il semble important de souligner la *valeur* (humaine) de la culture. Le tout-culture fut une illusion lyrique. Cependant nul ne peut nier qu'Aimé Césaire a fait de la notion de culture -telle qu'il la concevait- l'expression même de la liberté.

Il nous lègue ce primat de la culture et nous devons l'accepter en admettant tout de même que la culture n'est pas un en-soi secrété par on ne sait quelle identité immuable.

Notre XXIème siècle tend à privilégier jusqu'à l'indécence la culture médiatisée, c'est-à-dire la non-culture. De ce fait la question demeure ouverte. Quelle culture pour ce siècle? Et pour finir quelle poésie pour ce siècle? C'est à nous de répondre ! Juché sur les épaules d'Aimé Césaire, nous pouvons mieux embrasser les perspectives et apprendre à questionner les questions de notre temps. Savoir oser les bonnes questions est certainement l'héritage majeur d'Aimé Césaire. Alors, gardons *la foi sauvage du sorcier* et devenons: 1. Homme d'initiation, 2. Homme de terminaison, 3. Homme de proue!

En ce siècle désaccordé où la parole est brouillée par tant de parasites nous avons mission d'inventer l'harmonie (qui n'est pas l'uniformité) de notre temps. Contre quoi se rebeller? Les lignes de fractures n'ont plus la netteté du passé. Les détecter sera toujours notre héritage.

Les Amériques dans tout cela? La Caraïbe dans tout cela? Revenons à l'ouverture du Cahier d'un retour au pays natal et comprenons. Comprenons que nous habitons des possibles assassinés. Nous habitons aussi des possibles en gestation. Comprenons que nous nous sommes emparés des idéaux de la révolution française (alors même qu'elle s'est souillée et trahie avec Napoléon Bonaparte!) pour revenir aux sources d'un droit imprescriptible :

le droit à la liberté! Comprenons qu'en ce XXIème siècle, nous ne sommes plus le brouillon ni le décalque de l'Europe. Nous sommes notre monde dans le monde. Comprenons que l'héritage consiste à nous accepter et à nous dépasser. Césaire parlait de *remontée jamais vue* moi je parle de création incessante de soi enjambant les fragmentations géographiques, les barrières linguistiques, les diversités politiques. Je parle d'une émancipation qui va à tâtons et qui sait où elle va. Je parle des Amériques et de la Caraïbe comme d'une alternative aux cécités antérieures. Je parle avec Derek Walcott d'une unité sous-marine. Je parle d'un nègre qui est métis, d'un métis qui est créole, d'un créole qui est le dernier né du monde. Je parle aussi d'un blanc qui depuis longtemps n'est plus européen parce que lui aussi est créole. Je parle enfin de combats à venir. La tache de l'homme n'est pas finie! Ai-je puisé tout cela dans l'héritage d'Aimé Césaire? Pas tout à fait. J'affirme néanmoins que sans cette formidable poussée initiale, je ne l'aurais pas trouvé.

L'héritage de Césaire? Disons plutôt *les héritages* de Césaire! Entre compassion et révolte, l'immense amour de l'avenir! *La force de regarder demain*!

Et cette langue qui m'énonce, me dénonce et m'accouche traversant la langue française pour faire entendre le jazz de mon vagissement. Cri nègre! Que non pas! Que non plus! Cœur syncopé de mes boutures multiples me faisant multipliant et plus certainement la belle roue de l'arbre du voyageur de mon siècle.

Lorsqu'il advint à Jean BERNABE, Patrick CHAMOISEAU et Raphaël CONFIANT d'écrire **Eloge de la Créolité** en 1989, il y eut beaucoup de remous de bruits et de fureurs.

Comment s'écria t'on! Qu'est-ce que c'est que ce néologisme? D'évidence la créolité ne pouvait qu'être suspecte d'un péché mortel, dans la mesure où le mot «créole» n'évoquait pour les antillais franco-créolophones que deux réalités, toutes deux honteusement assumées: celle de la langue créole et celle de l'ethno-classe «békés» ou «blanc-pays».

N'y avait-il pas là imposture, falsification ou pour le moins trahison à l'égard des racines, reniement malvenu des origines? N'était ce pas là régression coupable vers la maladie infantile de l'exotisme au rebours des fulgurances telluriques, volcaniques d'un Aimé CESAIRE ou des salutaires et thérapeutiques analyses d'un Frantz FANON? L'antillanité telle que définie par Edouard GLISSANT, ne suffisait-elle pas à dire «l'en-bas du plus profond de nous-mêmes».

Et puis surtout n'avions nous pas, avec la négritude, proposé l'indépassable théorie de notre identité?

Car c'est de cela qu'il s'agit pour nous autres, peuple bâtard au visage brouillé par d'inédits métissages, peuple déporté à l'esprit taraudé par de multiples aliénations, peuple en gestation dont l'aller se perd dans de sinueuses combinaisons, si sinueuses et si combinées, qu'elle prend la forme d'un retour obligé vers la transparence perdue de nos pays natals.

A en croire les signataires de l'Eloge il est question de «réenclencher notre potentiel créatif » de «retrouver une expression plus juste» et «une esthétique plus vraie», d'arpenter

«l'écologie et le champ antillais», de saborder nos tropismes d'extériorité (extériorité d'aspirations (l'Afrique), de l'expression de la révolte (le Nègre), d'affirmation de soi (Nous sommes des africains) en une phrase de «comprendre ce qu'est l'antillais»)

Généreux postulats pour atteindre le dévoilement d'un réel recouvert par toutes les cendres de nos errances et par toutes les scarifications de nos marronnages!

Mais comment faire?

Toute pensée suppose des assises et nécessite des leviers, propose des démarches, des procédures, des procédés élucidants.

Eh bien voilà! La « vision intérieure», «l'acceptation de soi» sont les leviers.

«Réapprendre à visualiser nos profondeurs. Réapprendre à regarder positivement ce qui palpite autour de nous». Voilà la démarche!

«La vision intérieure défait d'abord la vieille imagerie française qui nous tapisse et nous restitue à nous mêmes en une mosaïque renouvelée par l'autonomie de ses éléments, leur imprévisibilité, leurs résonances devenues mystérieuses».

Il s'agit en clair de revenir à notre imaginaire de décoloniser notre imaginaire et d'assumer notre richesse bilingue.

Mais dira t- on, la négritude n'a jamais dit autre choses et de surcroît elle a l'incontestable mérite de l'avoir dit la première!

Longtemps l'identité s'est décliné sur le monde l'Un. Une langue, un territoire, une religion, une histoire, une racine unique. Multiculturels nous en venons à une approche polycentrique où il est question d'identité-mosaïque confortée par des langues, des langages, des lieux, des systèmes de pensée, des histoires se fécondant et dénouant l'imprévisible. Une identité de cohabitation s'impose à nous en nous suggérant de rejeter les exclusives de l'Un et ses exclusions militantes. C'est de ce terreau là que vient la créolité non pas comme une anti-négritude mais comme un élargissement de la trouée initiale à notre monde tel qu'il est, comme un éclairage révélateur de notre réalité composite.

En littérature, la créolité exhume l'oralité enfouies (contes, chants, proverbes, jeux de mots) porteuse de contre-valeurs et de contre-culture. Elle s'arc-boute sur la mémoire vraie en urgence d'un cheminement plus adéquat à notre espace-temps (en revisitant les systèmes de datation, de positionnement dans l'espace, de lisibilité de l'obscur) et tout cela en divergence d'avec les chroniques coloniales.

Elle renifle l'existence en situation (marchés, veillées, lewoz, lolos, croyances, approches de séduction, etc.…) pour y déceler la trace du projet contrarié voire étouffé..

Elle plonge dans la modernité «créolisée» du monde et s'appuie sur le bras créateur de la langue créole.

«Le poète créole, le romancier créole, d'expression créole, devra dans le même allant, être le récolteur de la parole ancestrale, le jardinier des vocables nouveaux, le découvreur de la créolité du créole».

Ceci suppose que notre rapport à la langue prenne en compte l'esprit des langues dans une dynamique créatrice et hors tout fétichisme réducteur.

Par ce rapport aux langues qui vaut aussi pour la relation aux cultures la créolité redécouvre une autre histoire du monde conjuguée au pluriel : ce sont les créolités antérieures «égyptiennes, grecques, chinoises, hindous, africaines» qui ont accouché du monde. Ce sont les créolités d'aujourd'hui qui mettent en chantier le monde de demain.

Ceci étant compris, comment cela s'épelle t-il dans la création littéraire?
Le monde antillais vécu comme invalide et anormal prit tout soudainement non pas une logique mais une intelligibilité. Nos cases, nos mornes, nos hauteurs, nos croyances, notre parler, nos langages en un mot notre présence au monde, revisitée par «la vision prophétique du passé» reprirent densité et éloquence.

On ne peut comprendre la littérature de la créolité sans intégrer l'apport et le support d'Edouard GLISSANT.

Si l'on prend «Texaco», on s'aperçoit qu'il y a la proposition d'une nouvelle lecture de l'histoire et surtout de l'organisation de l'espace et de la sédimentation sociale.

Il nous propose une nouvelle lecture des filiations historiques allant des mornes à l'enville.

Toute une résistance en travail, toute une stratégie de cohabitation, de maîtrise des lieux et de sa sociologie d'où émerge une créativité ou une création humaine tout à fait remarquable. Bien sûr cela mobilise une transcription littéraire inédite et une mise en scène du discours originale.

Il en va de même chez Raphaël CONFIANT où par exemple « Le nègre et l'Amiral » décode et encode le vécu martiniquais de la période de l'Amiral Robert. Là encore, à travers le récit, c'est la culture créole qui est la matière première du roman.

Il s'agit en fait de sonder notre imaginaire, notre relation aux notions de fatalité, de destinée, de réalité, de surréalité et surnaturalité à travers un jeu complexe de va et vient entre réel et irréel, tradition et modernité.

«L'Homme-au-bâton», par exemple, tente de mettre à nu le discours de l'imaginaire créole comme construction compensatoire aux manques du réel mais aussi comme projection d'une identité mosaïque.

L'enjeu littéraire de la créolité est fondamentalement de revisiter la langue, l'esthétique du récit, l'orchestration des évènements et des lieux à partir du postulat plurielle de l'identité et partant de revaloriser les pistes fragiles tracées par l'ingénieuse et subtile architecture née de l'esprit créole.

Mais tout cela ne se limite aucunement à la littérature. C'est un chantier ouvert aux données économiques, sociales et politiques. Il s'agit en fait de valider et de faire fructifier toutes les stratégies bricolées par nos peuples pour répondre aux exigences de leur histoire spécifique.

Que pouvons-nous faire aujourd'hui avec la manière créole d'aborder l'économie?

Que pouvons-nous faire avec la manière créole d'aborder les relations sociales?

Que pouvons-nous faire avec la manière créole d'aborder la politique?

Quel monde devons-nous bâtir en tenant compte de ces données, voilà je crois l'enjeu de la créolité.

La construcción del Caribe desde la perspectiva arqueológica

Arqlo. Miguel Rodríguez - Puerto Rico

Introducción

Decía un destacado ensayista dominicano que por ser un proceso traumático y diverso, la búsqueda histórica de nuestras identidades caribeñas se ha convertido en *"una aventura espiritual de angustiosa definición en el tiempo y en el espacio"* (Mateo, 2007). Y a pesar del esfuerzo todavía no surgen definiciones aceptables que permitan desenredar y esclarecer el mosaico que ha sido nuestro Caribe de todos los tiempos.

Como región nos deslinda y a la vez nos une, la geografía, el medioambiente, la historia, las etnias, la política, la música, el colonialismo, la lengua, las creencias religiosas, la literatura, y hasta la meteorología. Hay tantos Caribes como criterios de análisis: el Caribe insular, el gran Caribe, el Caribe hispano hablante, el Caribe inglés, el francés, el holandés, el de las Antillas Mayores, y el de las Menores, el venezolano, el Caribe de las Guyanas, el brasileño, el de la Florida, el colombiano, el panameño y el centroamericano, el Caribe afrocaribeño y también el indígena. Al Caribe lo desmontamos en pequeñas unidades de estudio y luego lo reconstruimos como una gran metáfora mitológica.

Para los arqueólogos también existe un Caribe precolombino, amerindio, prehispánico, por lo menos siete veces milenario. Es el fundamento de nuestras respectivas identidades isleñas y sigue vivo a través de la arqueología, la herencia biológica, las expresiones culturales y el ideario nacional. Y es a este Caribe y a los pueblos que lo habitaron, al que como arqueólogo y estudioso de su historia, quiero dirigir mi atención en estos momentos.

El Caribe de la Conquista

La forma de pensar y concebir el Caribe precolombino ha pasado por diversas etapas a través de la historia. La primera de ellas fue el Caribe de los conquistadores. Caribe como vocablo fue una de las primeras aportaciones lingüísticas de los pueblos que Colón encontró en nuestras islas en su primer viaje transoceánico. Y es de los propios conquistadores y de los tempranos cronistas de Indias, tanto españoles como franceses, que tenemos las primeras definiciones de la región y de los pueblos que las habitaban. Son expresiones extremadamente simples, a veces contradictorias, salpicadas con el prejuicio y el etnocentrismo de la época.

Pero sus relatos son importantes y no se pueden subestimar y menospreciar. En algunos de sus escritos se asoma un genuino esfuerzo de ser portavoces de aquellos que dentro del

Fig 1. Tainos de las Antillas Mayores (grabado antiguo).

proyecto imperial del momento, no tenían una voz que les permitiera expresar su propia realidad y la de sus pueblos. **Fig. 1**

La visión tradicional colombina le presenta al mundo un Caribe muy fácil de entender y de explicar, compuesto fundamentalmente por dos grandes grupos humanos en constante lucha. Por un lado los taínos de las grandes Antillas, descritos como buenos servidores, inocentes, ingeniosos y fáciles de convertir a la fe cristiana. Por el otro, sus enemigos tradicionales, los llamados caribes de las pequeñas Antillas y otras zonas periféricas. Los caribes eran guerreros, malvados, caníbales, en los cuales no se puede confiar y por lo tanto deben ser objeto de una *guerra santa* ejemplarizante.

Los taínos son a su vez vistos como un solo pueblo, aunque con algunas mínimas variaciones entre islas (Fernández de Oviedo, II, 1959:107). **Fig. 2**

Fig. 2. Caribes de las Antillas Menores (grabado antiguo).

Los tiempos del mestizaje

Llegamos a una segunda etapa, a los tiempos del mestizaje de los pueblos precolombinos con los europeos y africanos. Los funcionarios civiles y eclesiásticos, así como viajeros y científicos, tanto criollos como extranjeros, describen un mundo caribeño dinámico y creativo. A pesar del aparente exterminio físico de los pueblos autóctonos, la herencia indígena permeaba el diario vivir de los que poco a poco fueron poblando, repoblando y transformando la región.

Traigo la atención a la *Historia Geográfica, Civil y Natural* de Fray Iñigo Abbad, publicada en 1788, que aunque escrita por un español, se considera como la primera historia de Puerto Rico. El erudito fraile, que visitó todos los rincones de nuestro país, asegura que no quedaba ningún testimonio arqueológico digno de destacar pertenecientes a los antiguos pobladores de la isla. Sin embargo conoció muy de cerca la vida cotidiana y doméstica de sus habitantes. Y es en ese mundo sencillo de la población más humilde y rural de Puerto Rico a finales del siglo, donde el autor observa que sobreviven las formas más variadas de la vida indígena.

Símbolos heroicos

Para el siglo XIX se desarrolla una tercera visión del mundo precolombino y de sus sociedades, a tono con las luchas de afirmación e independencia de nuestras naciones islas. De la pluma de grandes escritores nacionales surge la imagen rebelde del indio taíno y de sus más reconocidos caciques, que cual héroes trágicos, lucharon hasta el sacrificio personal, contra la conquista.

El rescate de unos símbolos políticos de libertad y amor patrio, capaz de llegar hasta la inmolación por una causa noble y sobrehumana, es encarnado en figuras épicas como los legendarios caciques Guarionex, Agüeybaná el Bravo, Anacaona, Hatuey y Enriquillo. Algunos de ellos protagonizan poemas, novelas, ensayos, obras de teatro y hasta óperas, una literatura romántica muy hermosa que lamentablemente ha sido casi olvidada en nuestros países.

La investigación arqueológica

Finalmente arribamos al mundo de la investigación arqueológica en la región del Caribe, que comienza para finales del siglo XIX como un rescate de objetos y lugares que testimonian un pasado histórico perdido y oculto bajo la tierra, en cuevas y cavernas.

Coleccionistas y aficionados llenan de valiosas piezas sus gabinetes y archivos privados. Esta primera fase también atrae investigadores y arqueólogos, en su mayoría europeos y norteamericanos, que inician excavaciones de carácter científico bajo los auspicios de museos e instituciones de sus países de origen.

La interpretación que del mundo precolombino se presenta en esta primera etapa de la arqueología antillana está basada en la lectura de los cronistas y en las comparaciones etnográficas. Sven Loven, en su libro *Origins of the Tainan Culture* publicado en Suecia en 1935, difunde la idea de una cultura taína homogénea y única.

Predomina en algunos de estos primeros arqueólogos un propósito clasificatorio tradicional. En otros un espíritu coleccionista e imperialista, ya que las piezas excavadas o rescatadas son transportadas a Estados Unidos y a Europa, donde la mayoría se almacenan, algunas se venden y muy pocas se exhiben.

Nuevas visiones del pasado

Pero el surgimiento en la segunda mitad del siglo XX de una nueva generación de arqueólogas y arqueólogos profesionales, algunos autodidactas y bien adiestrados y otros con una sólida preparación académica, cambia radicalmente la visión precolombina del Caribe. Se recrea su antigua historia, se excava y se promueve su riqueza cultural, se analizan sus sociedades y se valoriza su indiscutible contribución a la formación de nuestras propias identidades nacionales y regionales.

Surgen figuras claves como Ricardo Alegría, Marcio Veloz Maggiolo, Mario Sanoja, Iraida Vargas, Manuel García Arévalo, Luis Chanlatte Baik, Ernesto Tabío, Estrella Rey, y José M. Guarch, en las Antillas Mallores, así como Edgar Clerc, Mario Mattioni y Jaques Petitjean-Roget en las Antillas Menores, en particular las islas francesas, que establecen las bases para la construcción de un nuevo Caribe precolombino inimaginable, mucho más dinámico y complejo, y ciertamente más relevante para nuestros pueblos. La Asociación Internacional de Arqueología del Caribe (IACA-AIAC), cuya sede oficial es la isla de Martinica, es la organización profesional que logra armonizar el conocimiento arqueológico de toda la región del Caribe. **Fig. 3**

La moderna arqueología ofrece datos que permite intentar reconstruir el pasado lejano, mucho más antiguo que el que conocieron los cronistas al momento de la Conquista. Y no sólo se trata de la recuperación metódica y sistemática de la cultura material de los pueblos precolombinos antillanos.

También se analizan osamentas humanas, se reconstruyen dietas y actividades económicas y de subsistencia por medio de estudios zooarqueológicos y paleobotánicos, se enfocan los aspectos tecnológicos de sus herramientas y se recurre al DNA mitocondrial para análisis genético. Algunos se aventuran a ofrecer interpretaciones del carácter de estas sociedades y se rescatan antiguas creencias religiosas y tradiciones artesanales como herencia patrimonial.

Antigüedad y diversidad cultural

El quehacer arqueológico describe para la prehistoria de nuestros pueblos, un panorama social sumamente variado, cuyos inicios se remontan, por lo menos, hasta el séptimo milenio antes del presente. En términos muy generales se describen unas sociedades tempranas, arcaicas, caracterizadas por un modo de vida recolector y cazador; luego unas ocupaciones protoagrícolas y agrícolas tempranas, que dan paso a sociedades tribales de tipo aldeano igualitario; y finalmente, para el momento más cercano a la conquista y colonización europea, sociedades agricultoras y jerárquicas con un modo de vida cacical.

La Edad Lítica

Desde el punto de vista cronológico los siete milenios, hasta el momento reconocidos, de actividad humana en el Caribe, se ha subdividido en cinco grandes períodos de tiempo. La más antigua es la llamada Edad Lítica, que comenzando para el 5 mil antes de Cristo, representa la primera migración humana al Caribe insular proveniente de cuatro o más puntos continentales, América Central, Yucatán, Florida y América del Sur, cuyos orígenes y rutas no son necesariamente excluyentes.

Son bandas de cazadores y recolectores las que introducen la utilización y elaboración de artefactos de piedra tallada, luego de piedra pulida y un nivel de actividad agrícola

Fig. 3. Símbolos de los primeros 16 Congresos Internacionales de Arqueología del Caribe

incipiente. Estos pueblos, clasificados como Paleoindios por los arqueólogos, se agrupan en dos series de pueblos y culturas: casimiroides, los que vienen del oeste y ortoroides, los que vienen del sur.

La Edad Arcaica

El segundo período es la llamada Edad Arcaica, y se estima que comienza para el 2 mil antes de Cristo. Estas activas sociedades caribeñas, llamadas también Mesoindias, amplían sus ajuares artefactuales para incluir herramientas de piedra pulida y de la concha de moluscos marinos. Explotan a su vez zonas de manglares y nichos costeros y viven tanto en cuevas como en sitios abiertos. Los pueblos arcaicos entierran de forma extendida sus difuntos, reflejo de prácticas mortuorias basadas en ritos y creencias mágico-religiosas.

La Edad Cerámica

La Edad Cerámica representa el tercer gran período cronológico y cultural del Caribe antiguo. Comienza para el 500 antes de Cristo, con la segunda migración humana al caribe insular de pueblos provenientes de las tierras bajas, y posiblemente también, de la zona andina de América del Sur.

Estos nuevos pobladores introducen la alfarería y la agricultura, y mantienen extensas redes de intercambio con sus lugares de origen para la obtención de materias primas exóticas en la fabricación de cuentas y amuletos. Los pueblos de la Edad Cerámica entierran a sus difuntos en posición acuclillada y le colocan ofrendas funerarias.

Los arqueólogos clasifican y dividen la cerámica que elaboraron estos grupos humanos en dos grandes conjuntos o subseries, llamados en inglés Cedrosan y Huecan, por los dos lugares arqueológicos donde primero se identificaron: Cedros en Trinidad y La Hueca en la isla de Vieques.

A su vez estas dos subseries agrupan 24 diferentes estilos cerámicos locales, que por espacio de poco más de un milenio caracterizan los restos arqueológicos descubiertos entre la isla de Trinidad hasta la costa este de la República Dominicana.

La Edad Formativa

Para el año 600 después de Cristo, aproximadamente, finaliza la Edad Cerámica y comienza la Edad Formativa, donde los antiguos habitantes desarrollan unas culturas propias, adaptadas a los diversos ambientes caribeños. Las sociedades pretainas y tainas, particularmente las que poblaron las grandes islas, construyen recintos y estructuras en piedra, ostentan un alto grado de ceremonialismo y desarrollan un sistema de jefaturas políticas llamada cacicazgo.

Fig. 4. Culturas y Zonas de Influencia inter-islas.

En cuanto a su cerámica, la misma se agrupa en cuatro subseries cuyos nombres en inglés son: Ostionan, Elenan, Mellaican y Chican. Estas cuatro grandes divisiones a su vez se subdividen en 46 estilos locales que en ocasiones abarcan varias islas o se desarrollan en sus costas opuestas.

La Edad Formativa es interrumpida en 1492 por la conquista y colonización europea, iniciándose un periodo extenso de intercambio, mestizaje y transculturación que van conformando con el tiempo una nueva cultura indo-afro-hispana. Esta se va desarrollando, con una diversidad de variantes, en lo que hoy conocemos como culturas criollas o caribeñas.

Islas vs. Zonas de Influencia

Un factor importante en cuanto a la distribución geográfica de los pueblos y culturas precolombinas del Caribe, es que las unidades culturales y sociales, no responden necesariamente a los límites puramente geográficos de las propias islas. Irving Rouse y otros, han establecido por ejemplo, que los estilos cerámicos asociados a las culturas pretaínas y taínas, y por ende las propias culturas, abarcan las costas opuestas de los canales y pasajes marítimos que dividen las propias islas.

La geografía y la arqueología se han unido para crear zonas de influencia inter islas, como la del Canal de la Mona, el Pasaje de Vieques, así como la zona de Influencia del Paso de los Vientos, que abarca zonas del oeste de La Española, el extremo este de Cuba y posiblemente la isla de Jamaica. **Fig. 4**

Fig.5. Panorama lingüístico del Caribe previo al 1492.

Lenguas y dialectos

Expertos que han estudiado las lenguas que se hablaban en el Caribe para el 1492, han proyectado un complicado y dinámico panorama lingüístico, incluso dentro de cada una de las grandes islas.

Los arqueólogos Granberry y Vescelious, se basan en los escritos, particularmente de las Casas y Pané, para proponer cuatro lenguas principales al momento de la conquista: taíno, eyeri/kalíphuna, macorís y ciguayo, pertenecientes a su vez a tres familias lingüísticas: arawakan, waroide y solana. Al menos dos de esas cuatro lenguas están divididas a su vez en dialectos regionales, por lo menos en La Española: la lengua taína en dos: taíno clásico y taíno ciboney; y la lengua macorís en tres: alto macorís, bajo macorís y guanahatabey. **Fig. 5**

Divisiones políticas

Las divisiones políticas dentro de las islas son mucho más complicadas que lo que jamás imaginamos. Así lo establece la diversidad de culturas, estilos, series y subseries, así como la cantidad de sitios precolombinos descubiertos e identificados por los arqueólogos en nuestras islas. Por ejemplo en Puerto Rico existe un registro de casi 2000 yacimientos precolombinos. Los documentos de la conquista, bien estudiados y analizados, también lo confirman.

El Caribe: muchos y uno

Con sólo algunos ejemplos creo haber podido establecer mi hipótesis, que también ha sido presentada de diversas maneras por algunos colegas antillanos y caribeños. El Caribe precolombino, al igual que el Caribe de la conquista y colonización, el Caribe de las formaciones nacionales y el Caribe del siglo XXI, guardan una similitud asombrosa, en cuando a la diversidad de sus pueblos, etnias, culturas y lenguas, así como por la multiplicidad de exilios, migraciones, interacciones, conflictos, rebeliones y revoluciones. Somos muchos Caribes ahora, y fuimos muchos Caribes en el pasado precolombino también.

Bibliografía general

Fernández Méndez, Eugenio
1995 *Crónicas de Puerto Rico (1493-1955)*. Ediciones El Cemí, San Juan.

Fernández de Oviedo, Gonzalo
1959 *Historia General y Natural de las Indias I y II*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

Las Casas, Fray Bartolomé
1959 *Historia de las Indias*. Biblioteca de Autores Españoles; Madrid.

Loven, Sven
1935 *Origins of the Tainan Culture*

Mateo, Andrés L.
2007 El Caribe y la dominicanidad. *Textos Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM)*; Año 1, Núm. 4:97-101.

Robiou Lamarche, Sebastián
2003 *Taínos y Caribes, las culturas aborígenes antillanas*. Editorial Punto y Coma; San Juan, Puerto Rico.

Vega, Bernardo
1980 *Los cacicazgos de La Española*. Ediciones Museo del Hombre Dominicano.

Los Caribes de las Antillas Menores: teniendo en cuenta la historia[1]

Dr. Henri Petitjean-Roget - Guadalupe

Al regreso de su primer viaje, el Diario de Cristóbal Colón prometía el descubrimiento de riquezas de importancia tal, que desde el 1493 el papa Alejandro VI concedió a los españoles mediante la Bula "Inter Coetera" los territorios recientemente reconocidos. Los tratados firmados en Tordesillas en 1493 y 1494 entre españoles y portugueses bajo la autoridad del papa, dividían el mundo para el beneficio sólo de los españoles y los portugueses. Se dice que el rey de Francia Francisco primero pidió examinar "*el artículo del testamento de Adán que otorgaba la mejor parte a españoles y portugueses.*"[2]

Desde principios del siglo XVI los franceses, alejados de las islas por la presencia española, deciden establecerse en Brasil. Enseguida se conocen en Europa los viajes de Colón, pero la primera traducción al francés de la "Carta de Colón" aparece sólo en el 1553. Mártir de Anglería es el primero que escribe una historia del Nuevo Mundo. En París en el 1532, se publican en francés sus "*Décadas de Orbo Novo*". En el año de 1536 en París, *Jean Poleur* traduce *La Historia Natural y General de las Indias, Islas y Tierra Firme del Gran Mar Oceánico,* de Oviedo.

Hasta la primera mitad del siglo XVII, regresarán a Francia barcos franceses cargados de madera roja[3] para las tintorerías de *Rouen* y *Dieppe* y de mercancías trocadas con los indios. Los viajes franceses hacia Brasil y los contactos con los tupís, explican el origen del nombre "Caribe" que remplazó el verdadero nombre de los "Calinagos"[4] de las Antillas Menores, así como la presencia de numerosas palabras tupís en su lengua que permanecieron en francés.

Un poco de historia de Francia

Para ubicar mejor la acción de los navegantes franceses dentro del contexto de las luchas entre naciones por la apropiación del espacio americano recién descubierto, es necesario un breve recuento de los reyes franceses que se sucedieron entre 1498 y 1654. Durante dichos años Francia tuvo ocho soberanos y dos regencias. Estas son las de Catalina de Médicis, esposa de Enrique II y madre del rey Carlos IX; de 1560 a 1564 y la de María de Médicis, esposa de Enrique IV y madre del rey Luis XIII; de 1610 a 1617. A partir de los tratados de Tordesillas, los reyes de Francia fomentaron los viajes de navegantes y comerciantes en dirección al Nuevo Mundo. Era preciso descubrir tierras que disputarle a españoles y portugueses.

Los soberanos franceses: 1498 a 1643

Luis XII, rey de Francia de 1498 a 1515
Francisco Primero, rey de Francia de 1515 a 1540
Enrique II, rey de Francia de 1547 a 1559
Francisco II, rey de Francia de 1559 a 1560
La regencia de Catalina de Médicis, esposa de Enrique II; de 1560 a 1564
Carlos IX, rey de Francia de 1564 a 1574
Enrique III, rey de Francia de 1574 a 1589
Enrique IV, rey de Francia de 1589 a 1610
Regencia de María de Médicis de 1610 a 1617
Luis XIII, rey de Francia de 1610 a 1643
Regencia de Ana de Austria, infanta de España y esposa de Luis XIII; de 1643 a 1654
Luis XIV, rey de Francia; de 1654 a 1715

Los franceses en América

Con el propósito de preparar un informe a Francisco Primero, los hermanos *Verrazzano*[5] exploran las costas de Norte América en el año 1523 y la Florida y las Antillas Menores en 1528. Los calinagos asesinan y devoran a *Girolamo*. El drama se desarrollaría probablemente en Guadalupe[6]. Entre el 1534 y el 1542 *Jacques Cartier* hace tres viajes en dirección a las costas norteamericanas con el aval de Enrique II, rey de Francia. Bajo el reinado de Carlos IX, *Ribault* explora la Florida en 1562. Luego *René de la Laudonnière*, intenta a su vez establecerse en el año 1564. En 1603 *Samuel de Champlain*, bajo Enrique IV, se halla en Canadá. El período que concierne al espacio antillano en particular se extiende desde el descubrimiento de Brasil hasta la instalación oficial de los franceses en las islas de Martinica y Guadalupe en el año 1635.

Los franceses en Brasil en el siglo XVI: el surgimiento de un exotismo americano

Alejados de las islas por la presencia española, los franceses vuelven hacia el continente, en particular a Brasil. Se sabe que de modo paralelo a las expediciones que fueron el objeto de relatos o informes a sus comanditarios,[7] también se llevaron a cabo numerosos viajes de interés comercial. En su ruta de regreso todos los navegantes hicieron escala en las Antillas Menores para evitar las islas españolas. Desde 1504 *Paulmier de Gonneville* había tocado tierra en Brasil. Trajo consigo a *Essomericq*, el hijo de un jefe indio carijo. Al no poder repatriarlo con los suyos como había prometido, lo adopta y lo casa con una de sus sobrinas. (*Deschamps* 1891: 5). En 1519, *Denis de Honfleur* regresa a Rouen con "*siete salvajes brasileños*" (*Deschamps* 1891: 6). En 1522 un rico e importante naviero de nombre *Jean Ango*, decide organizar en el año 1522 un viaje en dirección a Brasil. Toma como compañero en esa expedición comercial a *Denis de Honfleur*. Este último, que ya había viajado a Brasil tres años antes, poseía una experiencia que a Jean Ango pareció digna de tener en cuenta.

La idea de ocupar los territorios que se dividieron los españoles y portugueses se impone poco a poco en los franceses. En 1531 un centenar de franceses intentan instalar un fuerte no lejos de Recife en la isla de Saint Alexis. Al cabo de algunos meses, los portugueses logran terminar esa tentativa de inserción extranjera en su territorio. En 1546 una flota francesa compuesta de 18 navíos sale para Brasil del puerto de *Le Havre*. Cuatro años antes, en *Rouen*, sobre las riberas del Sena, tuvo lugar la reconstitución de una suntuosa fiesta brasileña con indios, árboles de la Amazonia y animales exóticos. (Vidal 2008: 23). A la misma asistieron Enrique II y Catalina de Médicis acompañados por su corte. Dicha fiesta sirvió para convencer al rey Enrique II de fomentar los viajes a Brasil. En 1556 envía al cartógrafo Havrés *Le Testu*,[8] para que prepare un mapa de sus costas.

Bajo las órdenes de *Coligny*, el almirante calvinista; *Nicolas Durant de Villegaignon*, parte en 1555 a establecer una colonia protestante que instala en una isla de la bahía de Guanabara, actual bahía de Rio de Janeiro. Esta tentativa de colonización francesa se logra en 1560.

El fraile franciscano *André Thevet*, que había acompañado a *Villegaignon,* vivió un año en Brasil y escribió una relación de su estadía y encuentro con los indios que fue publicada en París en el año 1557.[9] Puesto que *Thevet* ya había abandonado la colonia protestante, Calvin, para ayudar a *Villegaignon*, confrontado con numerosas desavenencias en el seno de la colonia; le había enviado algunos protestantes de los cuales uno de ellos fue *Jean de Léry*, un calvinista de fuertes convicciones. *De Léry* desembarca en 1557 y permanece allí diez meses. El relato de su estadía, "*Historia de un viaje hecho a la tierra de Brasil*" se publicó en el año 1578. Otro intento de colonización francesa en Brasil tuvo lugar en la región de *Ibiapaba-Ceara* entre los años 1590 y 1604. Enrique IV había decretado en 1604 que el dedicarse al comercio marítimo no iba en contra de la ley. Todo noble podría dedicarse a ello sin perder sus títulos o categoría social. Tal decisión tenía como finalidad el desarrollo de viajes con propósitos comerciales.

En 1604, *Daniel de la Touche de la Ravardière* lleva a cabo una expedición a Guyana para encontrarse con una expedición francesa que ya se había establecido en *Oyapock*. A su regreso en el año 1605, el rey le había concedido "*las islas y tierras de Marañón y comarcas adyacentes*". Dicho territorio correspondía a aquel donde anteriormente el almirante de *Villegaignon* había intentado establecer su colonia protestante hacía cincuenta años. Toda la esperanza francesa de establecerse en la región de *San Luis de Marañón* se desvanece entre los años 1612 a 1615, en el momento de la expedición dirigida por *Daniel de la Touche de la Ravardière,* que esperaba fundar la "*Francia equinoccial*". Estuvo acompañado por el monje franciscano *Yves d'Évreux*. De regreso a Francia, *d'Évreux* obtiene la autorización de Luis XIII para hacer público el relato de su viaje "*Las Particularidades de la Francia Antártica",* que se publica en 1557. La obra se embarga y se destruye por razones políticas.[10] En 1615 se le autoriza la publicación de la segunda parte de su relato, "*Continuación de la historia de las cosas memorables acaecidas en Marañón en los años 1613 y 1614*".

Las primeras relaciones de los viajes contribuyen poco a poco a cambiar la mentalidad y el gusto de la época[11]. En 1547 un alemán, *Hans Staden*, parte con unos marinos hacia Brasil. Hace un segundo viaje durante el cual, capturado por los tupís, permanece prisionero nueve meses y estuvo a punto de que le comieran. El relato de Staden, publicado en alemán en el año 1557[12], reveló por primera vez la realidad de la antropofagia de los tupinambas. Dicho relato gozó de un éxito increíble. A principios del siglo XVII se amplió la influencia de los viajes a Brasil. Ésta se manifiesta en una fuerte admiración por los objetos exóticos y un afán por adquirirlos. Montaigne, quien empleaba a un criado que había servido de intérprete en Brasil, relata: "*Puede verse en algunos lugares -en mi casa entre otros- la forma de sus lechos, de sus cordones, de sus espadas y brazaletes de madera con los que cubren sus muñecas en los combates y de grandes bastones abiertos por un extremo cuyo sonido sostiene el ritmo de sus bailes.*"[13] Las publicaciones de los relatos de los viajes a Brasil terminaron por establecer comparaciones de la vida de los salvajes con una edad de oro. "*El buen indio parecerá reunir en sí todas las virtudes antiguas y cristianas, se soñará con América y las islas, y con los abundantes relatos de viajes en los que Rousseau se inspira.*" (Chinard 1934: 7).[14]

Los relatos de los misioneros

Los misioneros acompañaron a los primeros emigrantes. Son ellos quienes en el siglo XVII, contribuyeron a que se conocieran las islas y sus habitantes. De otra parte, como lo ha recalcado Chinard "esos sacerdotes eran al mismo tiempo hombres *cultivados y algunos eruditos; en todo caso, casi todos ancianos profesores…. Su ideal de vida no es puramente cristiano, es clásico o antiguo al mismo tiempo, y los salvajes americanos van a parecerles con rasgos de los romanos de la República; ellos les atribuirán la gravedad y elocuencia de Catón o de los personajes de Tito-Livio*..." (Chinard 1934: 6). Jesuitas, capuchinos, dominicos o laicos redactaron sus "*Relatos*" teniendo presente en su pensamiento un deseo de satisfacer la necesidad de exotismo del público francés mediante la descripción detallada de sus viajes, las plantas y los animales que vieron y de los "salvajes" que frecuentaron.

La influencia de los contactos entre los indios tupis de Brasil y los franceses sobre los calinagos

Luego de los primeros intentos de establecerse en Brasil, los franceses logran arraigarse de modo permanente en América bajo el reinado de Luis XIII. En 1620, Richelieu logra que el rey le otorgue el cargo de Maestro y Superintendente de Navegación y Comercio de Francia. Para el año 1625, un filibustero francés, *Pierre Belain d'Esnambuc*, se refugió en la isla de Saint Christophe en el norte de las Antillas Menores. Los españoles abandonaron la isla y los ingleses y calinagos la ocupan. Ingleses y franceses se las arreglan entre sí para dividírsela, poniendo a distancia a los salvajes de modo brusco. Desde el 1626, Richelieu funda, en acuerdo con el papa (Urbano VIII), la Compañía de Saint Christophe. En el 1627 el cardenal crea la Compañía de Indios de América, siguiendo el modelo de la Compañía de las Indias fundada en los Países Bajos en el año1621. Uno de los propósitos reconocidos de esas compañías fue el de fundar colonias y "*mantener la religión católica y excluir a todas las otras*" (Deschamps 1891: 79). *Charles Liénard de l'Olive* y *Jean du Plessis d'Ossonville* toman posesión de Martinica el 25 de junio del 1635 en nombre del rey de Francia. La escena se desarrolla en *Fonds Laillet*, no lejos del pueblo actual de *Belle-Fontaine*, delante de un grupo de calinagos.[15] Espantados por unas serpientes, los franceses se reembarcan precipitadamente hacia Guadalupe para desembarcar el 28 de junio.

Más de cien años de contactos entre los franceses y los tupís en Brasil, y posteriormente entre los calinagos y los franceses, dejaron huellas en la cultura calinago. Estas son perceptibles sobre todo en la lengua caribe, con palabras que se han conservado en el francés y el creol. En el campo de la cocina, el "*migan*", que fue en su origen una especie de puré de batatas y yuca en el cual los tupís diluían las cenizas de sus parientes difuntos, se convierte en las antillas en una preparación a base de la fruta del árbol de pan (*Artocarpus altissima)*, especias y cerdo. Al "*coui*", una calabaza cortada en dos que es un envase o un achicador para vaciar el agua de los botes, se le llamaba "*atagle*" en el caribe insular. "*Manioc*" es la palabra tupí para designar la raíz que los calinagos

consumían bajo el nombre de "*kiere*" y que para los taínos era la "*yuca*". La palabra "*tapioca*" es tupí. "*Ouassou*" designa en tupí a un cangrejo grande de río. La palabra permaneció en el creol de Guadalupe para denominar a un cangrejo de gran tamaño con pinzas impresionantes (*Macrobrachium Holthuis*). El "*carbet*", la vivienda de los hombres, es "*taboui*" en caribe. El nombre "*agouti*", con el que se denomina a un pequeño roedor que se puede encontrar en la isla de *Désirade*,[16] siendo más raro en la costa bajo el viento de *Basse Terre* en Guadalupe; es tupí. Suplantó a la palabra "*picouli*" en caribe insular. "*Giraumon*", una especie de calabaza (*Cucurbittacea sp.*), es tupí. "*Maringouin*" un mosquito y "*sarigue*" (*Didelphis marsupialis*) una zarigueya;[17] también son tupís. La expresión hacer un "*caouinage*", que se encuentra en los relatos de los cronistas del siglo XVII para designar las fiestas mayores durante las cuales los calinagos bebían grandes cantidades de cerveza de yuca, el "*ouicou*"; viene del tupí. Por último, es otra palabra tupí: "*caraïbe*", la que designaba al chamán, que por confusión con la palabra caribe utilizada por los españoles y "carib" en inglés, llevó a que se llamase "caribes" a los calinagos. No debe sustituirse el nombre calinago por aquel de caribe en las crónicas españolas anteriores al descubrimiento de Brasil.

Finalmente, en los años 1618 a 1620 se lleva a cabo una de las expediciones tardías hacia Brasil bajo la dirección de cierto capitán Fleury. La misma da origen al relato más antiguo conocido sobre los caribes. Al final de numerosas peripecias y con un barco en estado lastimoso, los franceses van de regreso a Francia más pobres que cuando de allí partieron. Hambrientos y exhaustos arriban en la isla de Martinica, donde encuentran acogida en una aldea de caribes. Entre la tripulación del barco se encontraba un erudito, quien relató su viaje en la crónica que llevaba. Fue así como describió en detalle la vida cotidiana de los habitantes de la aldea en la que permaneció durante diez meses. Dicha estadía ocurrió quince años antes de la llegada a Martinica del padre *Raymond Breton*. *Jean Pierre Moreau* descubre este "*Relato de un viaje desafortunado hecho en la tierra de Brasil*" -cuyo autor no se identifica- en los manuscritos de la biblioteca *Imguibertine* de Carpentras, en Francia. Lo publicó en el año 1987 con el título de "*Un filibustero francés en el mar de las Antillas en los años 1618 al 1620*."

Me ha parecido interesante evocar los lazos comerciales y culturales que unieron las islas de las Antillas Menores a Brasil en los siglos XVI y XVII como resultado de los merodeos de los viajeros franceses. Las descripciones de los amerindios brasileños, aún cuando su cultura sea diferente a la de los caribes, aportan información importante que contribuye a aclarar aspectos sobre creencias y prácticas de los caribes insulares narradas por los cronistas que las frecuentaron.

Notas

1. Traducción del francés de Tamara Escribano.

2. Deschamps 1891: 19

3. Pau-Brasil, madera de Pernambouco, (*Caesalpinia echinata)*.
(N. de la T.: El Pau Brasil es el árbol nacional de Brasil llamado también *Bois rouge*; madera roja)

4. El padre Raymond Breton en su diccionario Caribe-Francés dice lo siguiente sobre la palabra *Callinago*: "es el nombre verdadero de nuestros caribes insulares.˝ (Breton 1666: 105)

5. Mollat du Jourdin, Michel. Habert Jacques. *Giovanni y Girolamo Verrazano, Navegantes de Francisco Primero*. Imprenta Nacional: París ,1982.

6. Mollat de Jourdin...1982: 124.

7. N. de la T. Socios en una empresa que comparten derechos y responsabilidades.

8. N. de la T. De la ciudad francesa de *Le Havre*. Lleva el mismo nombre su importante puerto, con una extensa historia de actividad marítima internacional durante los años de la "conquista y colonización" de América.

9. André Thevet. *Brasil y los Brasileños: Los franceses en América durante la segunda mitad del siglo XVI*. Selección de textos y notas por Suzanne Lussagnet. Prensas Universitarias de Francia, 1953.

10. De este relato sólo se conoce un ejemplar que por suerte fue conservado por François de Razilly, quien había participado en la expedición.

11. "Fue Rabelais con la publicación de *Pantagruel* en el 1552, quien más refleja el pensamiento de los franceses de la época. Sólo conoció las exploraciones portuguesas y españolas y las primeras exploraciones francesas. Mártir de Anglería, Oviedo, los relatos de Colón, Vespucio, y Jacques Cartier fueron poco más o menos sus únicas fuentes de información." (Deschamps 1891: 22)

12. Staden Hans, *Historia verdadera y descripción de un país habitado por hombres salvajes, desnudos y antropófagos , situado en un nuevo mundo llamado América, desconocido en el país de Hesse antes y después del nacimiento de Jesucristo*. Hans Staden de Hombourg, en Hesse, lo conoció por experiencia propia y lo dio a conocer en la actualidad a través de la impresión. *Marbourg*, en *André Kolben*, 1557. Traducción francesa. Ediciones AM Métaillé: París, 1979.

13. *Ensayos* 1. 31, citados por *Deschamps* 1831: 37

14. Chinard, Gilbert. *América y el sueño exótico en la literatura francesa en los siglos XVII y XVIII*. París: Librería E. Droz, 1934.

15. Un cuadro del pintor Théodore Gudin (1802-1880), ha evocado de modo muy romántico la escena de la toma de posesión de la isla, con un fondo de cocoteros (*Cocos nucifera*) a la orilla de la playa. Los cocoteros se importaron a las Antillas a comienzos del siglo XVII.

16. N. de la T. En el archipiélago de islas de Guadalupe.

17. N. de la T. Mamífero parecido a la rata.

Bibliografía

1934 Chinard, Gilbert. *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII et au XVIII siècle*. Paris: Librairie E. Droz.

1904 De Dampierre, Jacques. Essai sur les sources de l'histoire des Antilles françaises (1492-1664): Mémoires et documents publiés par la société de l'École de Chartres VI. Paris. A picard et fils, Éditeurs.

1891 Deschamps, Louis. Histoire de la question coloniale en France. Plon: Paris.

2003 Gannier, Odile. Les derniers indiens des Caraïbes; Images mythe et réalité. Ibis rouge éditions.

1618/1620 Moreau, Jean-Pierre. Un flibustier français dans la mer des Antilles en. Manuscrit inédit du début du XVII siècle publié par Jean-Pierre Moreau. Éditions

1987 Jean-Pierre Moreau. 56 rue Emmanuel-Sarty, 92140: Clamart.

1982 Mollat du Jourdin, Michel et Jacques Habert. Giovanni et Girolamo Verrazano navigateurs de François I er. Imprimerie nationale. Paris.

1979 Staden, Hans. Nus féroces et anthropophages. 1557. Éditions A. M. Métailié. Paris.

Traducción de Tamara Escribano ©2010

Intersecciones históricas entre Puerto Rico y las Antillas Mayores y en tiempos precoloniales

Dr. Reniel Rodríguez - Puerto Rico

Introducción

El patriota puertorriqueño, Eugenio Maria de Hostos, tuvo como una de una de sus más anheladas metas el que se articulara una confederación entre los habitantes de las grandes antillas las que, según él, se encontraban hermanadas por lazos históricos, culturales y geográficos. Esta visión de integración antillana, compartida por otros como José Martí y Eugenio María de Hostos, tenía como propósito la agenda de aunar esfuerzos materiales, intelectuales y morales para garantizar la existencia de las islas como naciones soberanas.

Aunque esta propuesta tenía como punta de lanza las Antillas hispanoparlantes, la misma también hacia un llamado de unidad a Jamaica y Haití, mientras que las Antillas Menores continuarían eventualmente su trayectoria por la ruta trazada por las Antillas Mayores en sus luchas de emancipación y sus respectivos esfuerzos de integración. Lamentablemente, dichos anhelos de unión antillana no tuvieron el resultado esperado y, al día de hoy, las distancias que nos separan social y culturalmente de las Antillas Menores rebasan por mucho las que nos separan geográficamente. De hecho, en Puerto Rico existe un desconocimiento generalizado en torno a todo lo que respecta a las Antillas Menores, las cuales saltan vagamente a nuestra vista cada vez que nos amenaza un huracán o los polvos del volcán de Souffière hacen su entrada en la isla. Los efectos de esta desconexión con nuestras islas vecinas se han notado claramente en la práctica de la arqueología, como evidencia el limitado diálogo que ha existido históricamente con colegas que trabajan en las Antillas Menores, cuyas investigaciones arqueológicas han pasado en gran parte desapercibidas por nosotros en Puerto Rico y viceversa.

Empero, esta fragmentación que existe hoy día dista mucho del tipo de dinámica registrada en tiempos precoloniales, cuando los habitantes de Puerto Rico mantuvieron nexos milenarios con los de las Antillas Menores. Estos lazos históricos entre los habitantes pretéritos de nuestras islas sirvieron como base para establecer el sustrato del Caribe plural y polivalente que existe al presente. En este trabajo, se presentará evidencia de las dinámicas de interacción establecidas entre los habitantes indígenas de Puerto Rico y los de las Antillas Menores y se discutirá cómo las dinámicas sociales sobre las que se conformaron dichos nexos cambiaron a través del tiempo.

Cabe destacar que, aunque el presente volumen enfatiza las intersecciones históricas, sociales y culturales entre Puerto Rico y el "Caribe Francés", la presente contribución

no puede ser atemperada a este enfoque por la falta de agarre heurístico que dicho constructo geohistórico tiene para abordar procesos precoloniales. Aunque se han realizado notables estudios en la arqueología colonial que utilizan la categoría de un Caribe Francés como unidad de análisis geohistórico (e.g., Kelly 2010; artículos en Kelly [ed.] 2004), este constructo carece de capacidad analítica para tratar procesos que datan previo a la invasión europea de las islas. Por lo tanto, en este trabajo se enfocaran procesos de interacción entre los habitantes de Puerto Rico y los de las diversas islas que constituyen las Antillas Menores.

Las Interacciones Originarias (4000 a.C. – 500 a.C.)

Las primeras evidencias concretas de interacción entre los habitantes de Puerto Rico y los de las Antillas Menores nos vienen desde tiempos "pre-arahuacos" (ver Rodríguez Ramos 2007, 2008, 2010 para una definición de este término). Dichas evidencias se reflejan tanto en las materias primas movidas en los circuitos de intercambio articulados por estas sociedades pretéritas como por la presencia de artefactos ideotécnicos, los cuales atestiguan que dichos contactos también envolvieron procesos de orden ritual.

Entre los materiales tramitados por estas sociedades se destaca el pedernal, materia prima que fue movida a largas distancias entre las islas. De particular importancia durante este periodo lo fue el pedernal obtenido de la isla de Antigua, cuya fuente principal de este material en dicha isla durante este periodo lo fue la de Long Island, un islote ubicado al norte de Antigua. En esta fuente se pueden identificar a nivel superficial una gran cantidad de núcleos laminares, navajas, desechos de talla y material nodular descartado. Desde este contexto de producción, los materiales eran movidos para su consumo a otros yacimientos de Antigua como, por ejemplo, Jolly Beach y Deep Bay (Davis 2010). El predominio de materiales tallados asociados a la técnica laminar (i.e., *blade production*) en estos yacimientos ha sido empleada por varios investigadores como indicativa de la asociación cultural de sus habitantes con la serie Casimiroide, manifestación cuyos orígenes han sido trazados a la Península de Yucatán, desde donde eventualmente se proyectó hacia las islas de Cuba y la Española (*sensu* Rouse 1992).

Este pedernal constituyó un bien de intercambio de suma importancia en otras islas durante este periodo, evidenciándose en yacimientos tanto al poniente como al sur de Antigua. La evidencia de mayor antigüedad del movimiento de este tipo de pedernal fuera de la isla de Antigua ha sido registrada en el yacimiento de Maruca, ubicado al sur de Puerto Rico (Febles 2004, citando a Jeffrey B. Walker; Rodríguez López 2004). En este yacimiento, se han encontrado varias lascas de pedernal de Antigua producidas mediante la técnica de la percusión directa siguiendo un formato de reducción multidireccional (**Fig.1**). Estas lascas comprenden una porción ínfima de dicha colección, la cual se encuentra dominada por pedernales y rocas meta-volcánicas obtenidas de fuentes del occidente de Puerto Rico. Por tanto, el movimiento hacia Puerto Rico de pedernal de Antigua parece haberse insertado en otros circuitos transaccionales existentes a nivel

Fig.1

Fig.2

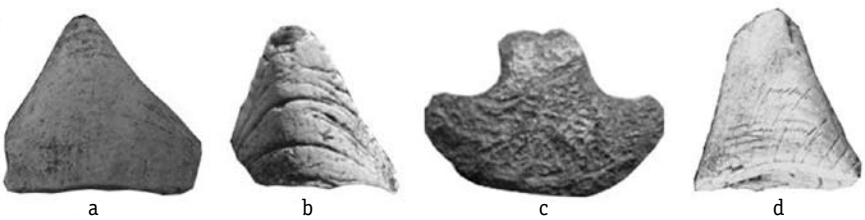


Fig.1 Lascas de pedernal de Antigua recuperadas de Maruca, Ponce, Puerto Rico (cortesía de Miguel Rodríguez López).
Fig.2 Trigonolitos recuperados de contextos pre-arahuacos (a-b, Puerto Ferro; c, Baie Orientale [de Bonissent 2008]; d, River Site [tomada por Jim Petersen (q.d.p.); cortesía de John Crock]).

intra-isla que envolvían el movimiento de esta materia prima desde fuentes de esta roca silícea ubicadas tanto al sudoeste (Cabo Rojo, Lajas) como al noroeste (Moca, Lares, San Sebastián) de Borikén. Por ejemplo, se ha documentado el movimiento de pedernal del noroeste de Puerto Rico hasta yacimientos pre-Arahuacos tan lejanos como el de Puerto Ferro, el cual anida en la isla de Vieques (Chanlatte 1991), a unos 170 Km. de distancia de las fuentes más cercanas de este tipo de material (Rodríguez Ramos 2010). Por lo tanto, es durante este periodo que se comienzan a articular los primeros vectores de distribución marítimos de materias primas a largas distancias, los cuales continuaron sirviendo como rutas de intercambio en periodos posteriores, como veremos a continuación.

El movimiento de pedernal desde la isla de Antigua también se ha documentado en las Antillas Menores, en islas como Anguila (Whitehead's Bluff; Crock 1995), San Kitts (Sugar Factory Pier I; Goodwin 1979) y Saba (Plum Piece; Hofman et al. 2006). En estas islas, el pedernal obtenido de Antigua se ha documentado en la forma de lascas producidas mediante formatos de reducción multidireccionales así como por el lascado bipolar, como ha sido observado de forma particular en el sitio Plum Piece de Saba en donde constituye la vasta mayoría de las rocas silíceas identificadas (Hofman et al. 2006). El movimiento de pedernal a nivel inter-isla durante este periodo temprano parece haberse concentrado en el pasaje de Anegada, en donde se articuló una esfera de interacción pre-arahuaca de amplia extensión vertical y horizontal.

Otro aspecto que evidencia la articulación de nexos transaccionales entre los habitantes tempranos de Puerto Rico y los de las Antillas Menores en tiempos pre-arahuacos lo es el reciente descubrimiento de trigonolitos en algunos de estos contextos tempranos (**Fig.2**). Tradicionalmente, se ha asumido en la arqueología antillana que estos artefactos objetifican elementos religiosos derivados de la zona amazónica, llegando a las Antillas como parte del ajuar cultural asociado a la migración Saladoide que se proyectó a las islas desde Orinoquia. Empero, evidencia reciente recuperada de los yacimientos Puerto Ferro en Vieques (Rodríguez Ramos 2007, 2010), Baie Orientale en San Martín (Bonnisent 2008) y River Site en Barbuda (John Crock, comunicación personal 2010) indica que dicho tipo de artefacto comenzó a ser producido por los habitantes originarios del Caribe insular. Además, su presencia en contextos pre-arahuacos de Puerto Rico y las Antillas Menores norteñas indica que las interacciones que se estaban generando durante este periodo temprano iban mas allá de la mera tramitación de materiales utilitarios, envolviendo también la negociación y consumo de una gramática ritual que rebasaba los limites territoriales de las islas y que muy probablemente sirvió como base para el complejo superestructural que se desarrolla posteriormente en las Antillas.

Otro elemento que resulta sumamente interesante es el hallazgo de cerámica en contextos pre-arahuacos, dentro de lo que hemos denominado el horizonte ceramista pre-arahuaco (Rodríguez Ramos et al. 2008). Aunque estos hallazgos se han dado de forma más marcada en Puerto Rico, La Española y Cuba, es muy probable que este horizonte ceramista temprano se haya extendido hasta o desde las Antillas Menores. De hecho, se ha encontrado cerámica temprana en el yacimiento Deep Bay en Antigua con fechas de 1390 a.C. (Murphy n.d.), así como en Banwari Trace en la isla de Trinidad (William F. Keegan, comunicación personal 2009). Lamentablemente, la baja incidencia de hallazgos de esta cerámica temprana en Puerto Rico y las Antillas Menores se debe en gran manera a la consideración de la misma como intrusiva cuando se encuentra en contextos pre-arahuacos, los cuales se entiende que no deben contener este tipo de material al ser considerados como "pre-cerámicos". Tal ha sido el caso del hallazgo de cerámica en sitios como Cueva Gemelos (Dávila Dávila 1981) y Angostura (Ayes 1989) en Puerto Rico, así como Krum Bay y Gramokola en Santo Tomas (Bullen y Sleight 1963; Lundberg 1989), por mencionar algunos.

Otra línea de evidencia de marcada importancia que ha sido recuperada recientemente es la presencia de prácticas agrícolas en, al menos, algunos de estos grupos. Los estudios de residuos de almidón obtenidos de herramientas líticas de contextos tempranos de Puerto Rico demuestran que cultivos como la yuca, el maíz, la batata y los frijoles habían sido introducidos a las islas mucho antes de lo pensado originalmente, con fechas que llegan a 2800 a.C. (Pagán Jiménez 2005). Evidencias de fitolitos y de estudios paleoambientales realizados en Puerto Rico y Vieques también han indicado la introducción de cultivos y la alteración antropogénica del paisaje asociada con prácticas de cultivo como la roza y quema con fechas de hasta 3300 a.C. (Burney et al. 1994; Siegel et al. 2005). Aunque al momento no se han encontrado evidencias de estas prácticas fitoculturales en las Antillas Menores, entendemos que estudios futuros

podrán confirmar si las interacciones entre las sociedades pre-arahuacas de Puerto Rico y dichas, incluyeron también la translocación de plantas, paisajes botánicos, prácticas de cultivo y tradiciones culinarias entre sus habitantes

La Intensificación de los Circuitos de Intercambio (500 a.C. – 500/700 d.C.)

La tramitación de bienes y tradiciones que se comienza a dar durante tiempos pre-arahuacos se intensifica a partir de 500 a.C., cuando se comienzan a registrar nuevos movimientos poblacionales a las islas así como nuevos desarrollos culturales. En concomitancia con este proceso, se documenta un marcado énfasis en el tráfico de adornos personales hechos sobre rocas semi-preciosas y hachas de roca verde, particularmente entre Puerto Rico y las Antillas Menores, en asociación con las manifestaciones culturales conocidas como Huecoide y Saladoide.

Uno de los artefactos que continúa moviéndose a través de las rutas previamente establecidas por los habitantes pre-arahuacos de las islas, es el pedernal obtenido de la isla de Antigua. Esta esfera de interacción establecida en el Pasaje de Anegada por las sociedades pre-arahuacas continuó en operación durante este periodo, incrementando en importancia y amplitud espacial, conformando una de las esferas de intercambio de mayor importancia y longevidad en el Caribe insular. En Puerto Rico se ha identificado la presencia de pedernal de Antigua en contextos Huecoides como los de La Hueca en Vieques y Punta Candelero en Humacao (Rodríguez Ramos 2001, 2010), así como en depósitos Saladoides como los de Hacienda Grande en Loiza y Sorcé en Vieques (Knippenberg 1999; 2006). Hacia el sur, la distribución de este tipo de pedernal se amplió drásticamente en este periodo, encontrándose en San Kitts (Sugar Factory Pier; Walker 1985), San Martín (Hope Estate; Haviser 1991, 1999), Monserrate (Trants; Crock y Bartone 1998), Guadalupe (Morel, Le Cathedrale; Bèrard 2008) y Martinica (Vivé; Knippenberg 2006). A diferencia de lo observado en contextos pre-arahuacos en los que las lascas eran los bienes intercambiados, el énfasis durante este periodo parece haber estado concentrado en la distribución de nódulos para su reducción a nivel local siguiendo los formatos de lascado multidireccional, así como en la técnica bipolar, la cual se ha asociado a la producción de herramientas compuestas (i.e., guayos para el rallado de vegetales y granos) (Rodríguez Ramos 2002).

Como se indicara anteriormente, durante este periodo se enfatizó además el movimiento a larga distancia de hachas pulidas sobre rocas verdes. Entre estas rocas se destacan la radiolarita, la serpentina y la jadeitita. La radiolarita es un tipo de roca de orogénesis sedimentaria cuya fuente se circunscribe a la Formación Pointe Blanche de San Martín (Knippenberg 2006; **Fig.3**). Este tipo de roca de color verde fue utilizado exclusivamente en la producción de hachas, las cuales parecen haber sido manufacturadas en diversas localidades de la isla de San Martín, siendo exportadas de forma terminada a otras islas (Haviser 1991; Knippenberg 2006). En el caso de Puerto Rico, hachas de este

Fig.3 Hachas de radiolarita de Anse a la Gourde, Guadalupe (cortesía de Sebasitaan Knippenberg).

tipo de material han sido documentadas en los contextos Huecoide y Saladoide de La Hueca-Sorcé y Punta Candelero (Knippenberg 1999, 2006; Rodríguez Ramos 2001, 2002). Además, un fragmento proximal de un hacha de radiolarita fue obtenido del contexto pre-Arahuaco tardío (circa 90 d.C.) de Paso del Indio, ubicado al norte de Puerto Rico, lo que puede representar un intercambio tardío entre grupos pre-arahuacos y Saladoide/ Huecoide luego del seis siglos de la llegada de dichos grupos a la isla (Rodríguez Ramos 2007, 2010). Estas interacciones entre sociedades pre-arahuacas y grupos posteriores, pudieron haber promovido también procesos de transculturación, en los que elementos rituales existentes en tiempos pre-arahuacos fueron negociados con los de los grupos posteriores, resultando en la génesis de nuevas tradiciones súper-estructurales en las islas. Este es el caso de los trigonolitos y los esferolitos producidos originalmente en sitios pre-arahuacos, los cuales eventualmente se encuentran en contextos posteriores de Puerto Rico y las Antillas Menores.

Otro tipo de roca verde empleada en la producción de útiles pulidos lo es la serpentina, cuya fuente originaria se encuentra en la parte sudoeste de Puerto Rico asociada a las formaciones de Sierra Bermeja. Se han identificado hachas de esta materia prima en sitios como Hacienda Grande en Loíza y Maisabel en Vega Baja (Rodríguez Ramos 2007, 2010). Hasta el momento, no se han identificado hachas de serpentina en las Antillas Menores, lo cual parece indicar que el empleo de esta materia prima para la producción de estos implementos se remitió a la isla, a diferencia de su movimiento a largas distancias para la producción de adornos personales, como será discutido a continuación.

a b c d e f

Fig.4 Adornos personales (a, cornalina, Morel, Guadalupe; b, calcita, Morel; c, amatista, Morel; d, git, Morel; e, jadeitita/nefrita, Tecla 1, Puerto Rico; f, serpentina, La Hueca-Sorcé, Vieques) (a-d, cortesía de Knippenberg; e, Centro de Investigaciones Arqueologicas, UPR-RP; f, de Chanlatte y Narganes 2005).

Un hallazgo interesante durante este periodo lo es la presencia de la jadeitita, un tipo de roca de origen metamórfico compuesta en su mayoría del mineral jadeíta. Hachas y azuelas producidas sobre este tipo de materia prima han sido documentadas hasta el momento en Puerto Rico, Islas Vírgenes y Antigua, lo cual muestra la amplitud espacial de las cadenas de intercambio que promovían su movimiento (Hardy 2008; Harlow et al. 2006; Rodríguez Ramos 2007, 2010). Estudios petrográficos de difracción de rayos x y de espectrografía tipo Raman, entre otros, han identificado como la fuente más probable de esta material prima la identificada en el Valle de Motagua en Guatemala (Harlow et al. 2006). Esta ha sido descrita como la fuente de mayor importancia en Mesoamérica, siendo explotada durante milenios por los Olmecas, Mayas y Aztecas, entre otros grupos. En Centro América, este material fue un bien de intercambio a larga distancia que fue exportado desde Guatemala hacia el sur hasta Costa Rica, Panamá y Colombia. Empero, el reciente descubrimiento de fuentes de jadeitita en Cuba y la Española ha llevado a argumentar a algunos colegas que algunas de estas piezas pudiesen haber sido obtenidas de estas islas (García Casco et al. 2009; Maeresch 2010). No obstante, la evidencia disponible no sustenta dicha posibilidad debido a que no se ha documentado la explotación de este tipo de materia prima en Cuba ni en la Española en contextos previos al 800 d.C., ni tampoco existe evidencia al momento de la presencia de grupos Huecoide o Saladoide (y las tradiciones de lapidaria y lítica asociadas a éstos) en dichas islas.

Uno de los elementos de la cultura material que mejor caracteriza los nexos existentes entre Puerto Rico y las Antillas Menores durante este periodo, es la distribución a larga distancia de adornos personales brillantes producidos sobre rocas semipreciosas. Entre las rocas que han sido identificadas hasta el momento se encuentran la jadeitita, cornalina, aventurina, ágata, lapislázuli, cristal de cuarzo, calcita, turquesa, nefrita y *git*, entre otras. (**Fig.4**) En algunos yacimientos la presencia de algunas de estas materias primas

es tan conspicua, que se ha planteado la existencia de centros de producción de adornos personales. Este ha sido el caso de yacimientos como La Hueca-Sorcé y Punta Candelero en Puerto Rico, Prosperity en Saint Tomas, Trants en Monserrate, Vivé en Martinica y Pearls en Granada, entre otros (Cody 1991; Rodríguez López 1991). En algunos de estos sitios se ha enfatizado la reducción local de diversos tipos de materiales que se encontraban disponibles localmente y/o que eran importados para su transformación local en artefactos que eventualmente eran exportados a otras localidades. Tal es el caso de La Hueca-Sorcé y Punta Candelero, en los que se ha documentado el importe de serpentina jabonosa del sudoeste de Puerto Rico para producir cuentas y pendientes. Por su parte, en el yacimiento de Morel se transformaba la cornalina en cuentas tubulares y discoidales, mientras que en Pearls se procesaba localmente la amatista (Cody 1991). Esto parece indicar la presencia de especialización a nivel comunitario con el propósito de producir bienes que le permitieran a algunos grupos participar activamente de estas redes de interacción con el fin de crear alianzas con propósitos de seguridad, para asegurar el acceso a productos escasos y necesarios, o a parejas para matrimonio (modelo *lifeline*; ver Hofman et al. 2008; Watters y Scaglion 1997). En otros casos, estos intercambios pudieron haber tenido un propósito ceremonial, como ha sido argumentado por Boomert (1987) para el movimiento de muriaquitas en Amazonía.

Cabe destacar que los nexos transaccionales establecidos en este momento no se limitan a Puerto Rico y las Antillas Menores, sino que también se expandían a los continentes circundantes, particularmente al área Istmo-Colombiana que se extiende entre el noroeste de Venezuela y Costa Rica. Esto se observa a través de las concomitancias iconográficas y estilísticas observadas entre las Puerto Rico y las Antillas Menores con el área Istmo-Colombiana contextos contemporáneos (para una discusión detallada de estas evidencias, ver Rodríguez Ramos 2007, 2010, 2011; Rodríguez Ramos y Pagán Jiménez 2006; Sued Badillo 1979). Indicadores materiales de estos tipos de contactos nos vienen además del importe de bienes de dicha región encontrados en las islas como, por ejemplo, el hallazgo de un fragmento de una lámina martillada de guanín o tumbaga, obtenida de un contexto fechado cercano a los 100 d.C. en el yacimiento Maisabel ubicado al norte de Puerto Rico (Siegel y Severin 1993). Hasta donde sabemos, este tipo de aleación era producido exclusivamente en el área istmo-colombiana durante esta fecha, particularmente en el territorio de Colombia (Cooke 2005; Fernández 2005). Otros productos de origen continental como los colmillos de jaguar y pécari, así como el importe de perros y de la jadeitita mencionada previamente, entre otros elementos, indican la amplitud espacial de algunos de estos nodos interactivos establecidos y, por tanto, el carácter multivectorial de las interacciones que se estaban registrando durante este periodo en el Gran Caribe.

El Proceso de Nucleación (500/700 d.C. – 1000/1200 d.C.)

Alrededor de 500/700 d.C. se nota un marcado cambio en las esferas de interacción articuladas entre Puerto Rico y las Antillas Menores. A partir de estas fechas se observa

un drástico descenso en las cadenas de interacción que promovían el movimiento de adornos personales brillantes entre las islas, mientras que el movimiento hacia Puerto Rico de la radiolarita de San Martín también comienza a desaparecer. Estos cambios vienen acompañados por una marcada diversificación en los estilos cerámicos producidos tanto en Puerto Rico como en las Antillas Menores. Se notan además cambios en los patrones de asentamiento, ya que los sitios se comienzan a encontrar en contextos ambientales mas diversos y, con algunas excepciones (e.g., Lujan en Vieques, Anse a la Gourde en Guadalupe), se comienza a notar un movimiento de la construcción de casas comunales a nucleares (Curet 1998, 2005; de Waal 2006).

Aunque hay algunos paralelos en los cambios que observan en Puerto Rico y las Antillas Menores, también existen marcadas diferencias en los procesos que se dan en ambas áreas. Por ejemplo, aunque para este momento se nota una interrupción en las cadenas de intercambio que promovían el movimiento de hachas de radiolarita a Puerto Rico, la distribución de este material se intensifica durante este periodo en las Antillas Menores. Por ejemplo, mientras que en el periodo anterior la producción de hachas de este material se limita a la isla de San Martín, durante este periodo se observa que nódulos de radiolarita eran movidos a islas como Anguila, Saba y San Kitts para ser procesadas, desde donde eran luego exportadas al sur hasta Martinica (Knippenberg 2006). Tal es el caso también del pedernal de Antigua, el cual virtualmente desaparece en los contextos arqueológicos de Puerto Rico, mientras que en las Antillas Menores continua siendo distribuido a largas distancias (Knippenberg 2006).

Esto no implica una completa interrupción en los circuitos de interacción entre Puerto Rico y las Antillas Menores. Por ejemplo, durante este periodo se nota un marcado incremento en la distribución de la jadeitita tanto en Puerto Rico como en las Antillas menores. En Puerto Rico, este material ha sido documentado en los yacimientos Tecla II (Guayanilla), Río Tanamá (Arecibo), Monserrate (Luquillo) y la Mina (Vieques), entre otros (Rodríguez Ramos 2010). En las Antillas Menores ha sido documentado en las Islas Vírgenes (e.g., Coakley Bay en Santa Cruz), Guadalupe (Anse a la Gourde), San Eustaquio (Golden Rock) y Santa Lucía (Balemouche), entre otros (Rodríguez Ramos 2011). Ya que a partir de 800 d.C. se comienza documentar la presencia de la jadeitita en contextos dominicanos, es muy probable que a partir de este entonces, las fuentes antillanas de este material comenzaran a reemplazar la jadeitita centroamericana como materia para la producción y distribución de hachas hacia Puerto Rico y las Antillas Menores.

En Puerto Rico, durante este periodo se comienza también a notar la presencia de contextos que evidencian un énfasis en la producción local de hachas. Ejemplos de estos son los observados en el sitio Praderas de Gurabo y la Gallera en Ceiba, en los que se observa toda la secuencia de reducción de este tipo de pieza en asociación con una baja incidencia de productos terminados, lo que indica su producción para ser exportadas a otras localidades (Rodríguez Ramos 2010). Este incremento en contextos que evidencian la producción de hachas para su exportación parece haber estado asociado con un énfasis en la tramitación de productos de madera durante este

a b c d

Fig.5 Trigonolitos de Puerto Rico y Guadalupe (a, limonita, Paso del Indio, Puerto Rico; b, calcie rudite (piedra cemí), Paso del Indio; c, mármol, Paso del Indio; d, piedra cemí, San Martín).

periodo. Esto se hace ver de forma indirecta, no sólo por el incremento en énfasis en la circulación de hachas y azuelas, sino también por cambios observados en las tradiciones líticas en las que se comienza a enfatizar la producción de lascas masivas por percusión directa, las cuales tienden a asociarse con el procesamiento de materiales duros o semiduros como la madera. Este cambio se nota no sólo en Puerto Rico, sino también en las Antillas Menores (Allaire 1985; Knippenberg 2006), lo cual podría estar indicando que la madera comenzó a ser un bien de intercambio de mayor importancia tanto en las Antillas Mayores como en las Menores.

Otro tipo de producto que comienza a ser enfatizado como bien de intercambio es el trigonolito. Este tipo de artefacto comienza a ser producido sobre diversos tipos de roca, entre las que se destaca la piedra cemí (i.e. *calcie rudite*) obtenida de la isla de San Martín (**Fig.5**), la cual fue empleada exclusivamente en la producción de trigonolitos (Knippenberg 2006). La piedra cemí fue distribuida ampliamente hacia islas al sur de San Martín (Knippenberg 2006). La evidencia disponible indica que la materia prima era obtenida en la isla de San Martín desde donde era movida a la isla de Anguila para la producción de dichos trigonolitos. Desde esa isla, los trigonolitos eran movidos a otras localidades en las Antillas Menores, documentándose tan al sur como la isla de Martinica. Empero, el tráfico hacia el oeste de San Martín de este tipo de material parece haber sido más limitado, ya que hasta el momento, el único contexto donde se ha documentado un cemí de *calcie rudite* es Paso del Indio en Puerto Rico, en un contexto con fechas de aproximadamente 900-1000 d.C.

El Desarrollo de la Tainidad y su Negociación Inter-Isla 1000 d.C. – 1500 d.C.)

Los procesos de diversificación en Puerto Rico comienzan a tomar otro giro a partir de 1000 d.C., cuando se observa un alineamiento en los patrones decorativos de la cerámica, así como en la producción de una parafernalia ritual que contiene una serie de códigos que se reproducen, aunque de formas variadas, en diversos tipos de materia prima y contextos. Aunque los contactos con las Antillas Menores no se interrumpen en su totalidad, si se nota un incremento en los indicadores de interacciones registradas

entre Puerto Rico y las Antillas Vírgenes con las Antillas Mayores, mientras que las islas menores al sur del Pasaje de Anegada se continúan intensificando dichas interacciones entre ellas y con el noreste de América del Sur (Hofman et al. 2008; Rodríguez Ramos 2002). Esto se nota en el intercambio de productos como la piedra cemí y la radiolarita, las cuales no se observan en Puerto Rico, mientras que en las Antillas Menores continúan siendo tramitadas de forma marcada. El contacto entre las Antillas Menores con el noreste de América del Sur se evidencia además por el importe de productos como el cariapé, un atemperante de fibras utilizado en la producción cerámica de origen continental encontrado en algunos contextos arqueológicos de la Antillas Menores sureñas (Hofman et al. 2008a).

Empero, se han logrado documentar elementos derivados de la ideología que surge y se desarrolla en las Antillas Mayores en contextos tardíos de las Antillas Menores. Entre estos artefactos, se incluyen objetos como las guayzas, espátulas vómicas, dujos, trigonolitos y aros líticos, entre otros. Evidencias de guayzas hechas de conchas de carrucho muy similares a las producidas en la República Dominicana han sido descubiertas en las islas de La Désirade, Anguila, Marie Galante, Carriacou e Ile de Ronde (Mol 2007). Por otro lado, espátulas vómicas e inhaladores "de cojoba" han sido documentados en Saba, Nevis y Guadalupe, mientras que trigonolitos muy similares a los producidos entre Puerto Rico y el este de la República Dominicana han sido descubiertos en Anguila, Dominica y Carriacou (Hofman et al. 2008a). Fragmentos de aros líticos han sido recuperados de las islas de Saba, San Martín (Oliver 2008), San Eustaquio y Guadalupe (Sued Badillo 2007), mientras que la presencia de bateyes ha sido documentada en las Islas Vírgenes y Antigua (Rouse y Farber Morse 1999).

Esta evidencia ha sido empleada por algunos investigadores para argumentar que grupos Taínos migraron hacia las Antillas Menores, estableciendo enclaves en algunas de ellas. Tal es el caso del sitio Kelby's Ridge 2 en la isla de Saba (Hoogland y Hofman 1993) (**Fig.6**), el cual ha sido considerado como un reflejo de la expansión de los "Tainos" hacia las Antillas Menores. Empero, la mera existencia de una etnia Taina ha sido puesta en entredicho debido a la gran pluralidad que se ha notado en la cultura material (cerámica, tradiciones líticas), patrones de asentamiento, indicadores ideológicos, e incluso, lenguajes para las fechas en que se supone que dicha etnia Taina estuvo en existencia (Curet 2003; Rodríguez Ramos 2007, 2010; Oliver 2009). Esto nos ha llevado a argumentar que muchos de los elementos que han sido utilizados como indicadores de la existencia de dicha etnia Taina se limitan a aquellos de orden ritual y/o de poca accesibilidad en los yacimientos, los que a su vez conforman una parte ínfima del ajuar artefactual que se encuentra en contextos tardíos tanto de Puerto Rico como del resto de las Antillas Mayores. Por lo tanto, hemos establecido que este conjunto de elementos, en vez de representar una unidad étnica como se ha planteado tradicionalmente, lo que indica es una reserva simbólica que servía como una gramática a nivel ritual, que le permitía a los diversos grupos interactuar mientras a su vez retenían sus diferencias a nivel cultural, biológico y lingüístico.

Fig.6 Cerámica estilo Boca Chica, Kelbey's Ridge, Saba (cortesía de Corinne Hofman).

Es por las anteriores razones que hemos argumentado que, en vez de haber existido una etnia Taina, lo que existió fue un espectro de Tainidad que se remite principalmente a elementos del orden superestructural, los cuales se negociaron y se consumieron de forma muy variable entre los diferentes agentes y colectividades sociales que participaban continua y activamente en su estructuración (Oliver 2009; Rodríguez Ramos 2007, 2010). Es por tal razón que, por el mero hecho de encontrar artefactos asociados tradicionalmente con "los Tainos" de las Antillas Mayores en las Antillas Menores, no significa que se movieron físicamente como colectividades a establecer asentamientos, sino que los habitantes de las diversas localidades se encontraban activamente interactuando y negociando. En algunos casos estas negociaciones pudieron haber envuelto tanto procesos de intercambio, como parece haber sido el caso de las guayzas, mientras que en otros pudieron haber envuelto a su vez relaciones hostiles (e.g., el roo, como se demuestra por trigonolitos "decapitados" provenientes de las Antillas Mayores en las Antillas Menores). En otras ocasiones, estas interacciones pudieron haber envuelto la emulación competitiva, con el ánimo de objetificar localmente algunos de los preceptos de la Tainidad, como es el caso del dujo recuperado en una cueva de la isla de Dominica, el cual presenta atributos muy similares a los identificados en las piezas gran antillanas, particularmente de Puerto Rico (Honeychurch 2001), mientras que fue producido de Courail, una madera disponible localmente.

Siguiendo esta línea, tratar de establecer si los indígenas de las diversas islas pertenecen a la etnia Caribe o Taína no conduce a mucho, porque ambas designaciones étnicas son problemáticas. Mientras que los Caribes han sido señalados como una invención de los españoles para justificar la esclavitud y/o matanza de indígenas sublevados (Sued Badillo 2007), se ha asumido invariablemente la real existencia de una etnia Taina en las Antillas Mayores (Alegría 1978; Sued Badillo 2007). Empero, como hemos argumentado en este trabajo, no se puede establecer la existencia de una etnia Taina regente en las Antillas Mayores porque toda la evidencia arqueológica disponible apunta a un paisaje cultural plural sumamente dinámico y polivalente durante la historia precolonial tardía de las islas, en el que diversos elementos culturales, sociales, lingüísticos y biológicos eran negociados y continuamente reformulados por los habitantes del archipiélago, resultando en el mosaico cultural y étnico que caracterizó el Caribe en el periodo de contacto indo-europeo y que lo continúa caracterizando en el presente.

Comentarios Finales

Como hemos establecido en este trabajo, la evidencia arqueológica apunta a la presencia de nexos históricos milenarios entre los habitantes precolombinos de Puerto Rico y las Antillas Menores que datan desde los inicios de la ocupación de nuestro archipiélago. Lamentablemente, muchas de estas interacciones no han sido abordadas en detalle debido a la falta de integración que existe en la arqueología de nuestras islas. Empero, tanto esta como las otras contribuciones en este volumen demuestran las semejanzas dentro de las diferencias culturales, sociales e históricas que existieron y todavía existen entre las islas que componen el arco antillano. Las gentes que habitaban Puerto Rico y las Antillas Menores en tiempos precoloniales, interactuaron constantemente durante milenios, independientemente de las diferencias que pudiesen haber existido en aquel entonces. Por lo tanto, como antillanos, debe ser nuestra agenda retomar esos lazos que fueron entramados por los habitantes pretéritos de nuestras islas, con el ánimo de reconstituir los nexos que unieron y que continúan uniendo las diferentes gentes de nuestro archipiélago.

Referencias

Alegría, Ricardo
1978 *Apuntes en torno a la mitología de indios taínos de las Antillas Mayores y su origen sudamericano*. San Juan, Puerto Rico: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.

Bullen, Ripley P. y Frederick W. Sleight
1963 *The Krum Bay Site: A Preceramic Site on St Thomas, United States Virgin Islands*. American Studies Report No. 5. William L. Bryant Foundation, Orlando.

Davis, Dave D.
2010 *Jolly each and the Pre-ceramic Occupation of Antigua*. Yale University Press, New Haven.

Lundberg, Emily R.
1989 Preceramic Procurement Patterns at Krum Bay, Virgin Islands. Unpublished Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of Illinois, Urbana.

Sued Badillo, Jalil
1978 *Los caribes: Realidad o fábula*. Río Piedras, Puerto Rico: Editorial Antillana.
2007 Guadalupe: ¿Caribe o Taína? La Isla de Guadalupe y su Cuestionable identidad Caribe en la época pre-colombina: Una revisión etnohistórica y arqueológica preliminar. *Caribbean Studies* 35(1):37-85.

El cementerio como centro de investigación multidisciplinaria

Dr. Ignacio Olazagasti - Puerto Rico

Introducción

El ensayo que se presenta a continuación es parte de la tesis doctoral ***Catolicismo y Masonería en la Iconografía Funeraria de Puerto Rico, siglos XIX al XX*** que se presentó y fue aprobada en junio de 2007 por un tribunal académico de la escuela graduada del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe para optar por el titulo de Doctor en Historia de Puerto Rico y el Caribe.

La Muestra

El trabajo de tesis presentaba una investigación de más de cinco años sobre la presencia de los símbolos de la Religión Católica y la Sociedad Francmasónica en 47 municipios y 67 cementerios de la isla de Puerto Rico. La muestra representaba una gran cantidad de los cementerios de los pueblos más antiguos e importantes tomando en cuenta las categorías de aspectos económicos, políticos, religiosos y de logias masónicas establecidas.

La Pregunta Básica: la Iconografía Funeraria

La tesis tenía como un propósito inicial analizar la información que se podía obtener de la llamada ornamentación o decoración asociada a la diversidad de tumbas y formas de enterramientos en los cementerios de la isla. El tipo de análisis es lo que se conoce como iconografía, o estudio del significado de los símbolos materiales creados por los seres humanos que su importancia cultural y su sentido religioso los convierten a través del tiempo y el espacio en los llamados iconos.

Los Sistemas Simbólicos del Estudio

Los sistemas de símbolos bajo estudio, pertenecen a dos sociedades o instituciones que están en el tiempo histórico de nuestra Civilización Occidental. De un lado tenemos la religión de mayor cantidad de fieles en Occidente, la religión Católica Apostólica Romana. Esta religión no será la más antigua, pero en escasos dos mil años, es la que mayor cantidad de seguidores tiene en el mundo de Occidente. Es la que más imágenes o textos visuales ha creado como vehículo de transmisión de información de su dogma y sistema de pensamiento vertido a través de sus textos sagrados.

De otro lado, la Sociedad Secreta de la Francmasonería, es la sociedad secreta más antigua activa en Occidente y en otros espacios de Oriente. Su origen tiene fechas imprecisas, lo que la rodea de un halo de misterio y secretismo sobre sus inicios concretos en el tiempo y espacio.

Ambos sistemas, una religión formal y estructurada y una sociedad secreta, son parte del comportamiento cultural de las sociedades humanas de Occidente. En ambos casos, trabajamos con elementos de tiempo, espacio y materiales, tres categorías básicas del trabajo y pensamiento antropológico – histórico.

En el proceso de investigación y análisis de cementerios como la lectura de literatura relacionada al mismo en diversidad de tópicos, este espacio especializado construido socialmente se constituyó en un importante centro de investigación multidisciplinario por la cantidad de información que ofrecía. Debido a que la tesis tenía unos parámetros establecidos en cuanto a los tópicos de investigación, hubo una gran cantidad de información que se recopiló y se guardó para posteriores trabajos de investigación.

El contenido de este trabajo es parte de ese temario que no se incluyó en la disertación original. El mismo refleja la riqueza y variedad de información que ofrece el cementerio como un centro de investigación multidisciplinario. Presenta además el cementerio como un espacio que puede ser objeto de estudio y análisis por diversas escuelas teóricas de acuerdo al tipo de investigación que se lleve a cabo.

El enterramiento o la disposición del cuerpo humano, es el rito de paso final cuando la muerte o el ciclo de vida de un individuo terminan. Para este momento, el enterramiento y el espacio que se destina al cuerpo, el cementerio en la mayoría de los casos, se convierten en el último y quizás más duradero espacio de un individuo en el Mundo Occidental y en otros espacios del Oriental. El término cementerio procede del griego y significa literalmente, lugar donde me acuesto.

Una vez que la presencia física de un individuo termina, este se integra al vasto mundo humano de los recuerdos, a la tradición histórica familiar y dependiendo de su rol en la familia, se convierte en símbolo del pasado para mantener el presente y el futuro del grupo social. Pasa a ser parte de la memoria colectiva de un grupo familiar, comunidad o poblado, dependiendo de los roles que ocupó en vida.

Los Temas de Investigación

A continuación presentamos algunos de los temas de investigación que se asocian al estudio multidisciplinario, holístico y sistemático de los cementerios. Para preparar esta lista hemos utilizado los modelos de investigación, análisis y teoría de la Arquitectura e Ingeniería Histórica, Antropología Cultural, Antropología Simbólica e Interpretativa, la Arqueología Cognoscitiva, la Historia Cultural, Historia del Arte y de las Religiones, entre otros.

1. Arquitectura / ingeniería / urbanismo

Cuando visitamos un cementerio, una asociación normal que hacemos en nuestra mente, es la relación entre espacio construido por los seres humanos y los elementos arquitectónicos y decorativos que se encuentran en los mismos. Es común en el visitante en los momentos antes o después, o durante la estadía en el cementerio, el caminar y ver, observar la variedad de construcciones y elementos decorativos que se encuentran en este espacio que también se le llama la ultima morada, la casa final y hasta en forma metafórica, la otra ciudad. Los griegos clásicos lo llamaron Necrópolis, que literalmente significa, ciudad de los muertos. En varios espacios europeos y del mundo americano continental, el nombre correcto o técnico del cementerio es, Necrópolis.

Como parte de mi trabajo de campo, al preguntar por el cementerio, un informante en el pueblo de Adjuntas me respondió a su vez con otra pregunta. ¿Qué si estaba buscando *el barrio de los acostaos*? Esta es la forma coloquial que en el campo se refieren al cementerio. También aprendí una lección en cronología de cementerios. Me preguntaban que cual estaba buscando, *el viejo – viejo, el viejo – nuevo, el nuevo – viejo o el nuevo – nuevo*. El *viejo – viejo* responde a los cementerios originales de tempranos del siglo XIX o los españoles como también le llaman. El *viejo – nuevo* responde a los cementerios tardíos del siglo XIX. *El nuevo – viejo* responde a los establecidos a principios del siglo XX cuando los anteriores se llenaron. *El nuevo – nuevo* responde a los establecidos en la segunda mitad del siglo XX y los que también llamamos de grama. En esta ultima categoría caen las ampliaciones y arreglos de los gobiernos municipales a los previamente establecidos, no importante el momento histórico.

En Puerto Rico el cementerio era uno de elementos constitutivos de un pueblo al momento de su planificación y construcción en el siglo XIX. Los edificios básicos eran la Casa del Rey o Alcaldía, La Iglesia y la Casa Parroquial, la Plaza Mayor o de Armas, la Carnicería, el Matadero, los puentes de conexión y el Cementerio. Junto a estos edificios se sumaban las casas del pueblo alrededor de estos edificios institucionales.

El estudio de los cementerios nos ha llevado a crear unas clasificaciones o categorías que responden a los espacios que le son dados y a los organismos que los auspician o generan.

De esta manera encontramos:

1a. Cementerios en Campo Abierto

Son el tipo más antiguo, establecidos por las sociedades humanas más antiguas. Como ejemplo de esto tenemos los cementerios de los diversos grupos indígenas de nuestro pasado aborigen. Este tipo de cementerio está usualmente asociado a poblados indígenas que como producto de las investigaciones arqueológicas se descubren en diversos espacios de la isla. En esta misma categoría se encuentran los de los primeros núcleos españoles en el Caribe.

1b. Cementerios en el Interior y la Periferia de Templos Religiosos

En la tradición cristiana, los templos tanto en los exteriores como en el interior, van a

ser el espacio preferido de enterramiento de cientos de personas. Un ejemplo de esta práctica y muy cerca de nosotros son los nichos dedicados a varios obispos, arzobispos en las paredes de la Santa Iglesia Catedral Metropolitana de San Juan.

En esa misma iglesia se encuentra un magnifico monumento funerario al primer gobernador y conquistador de nuestra isla, Don Juan Ponce de León. Tanto en esta iglesia, como en la de San José y San Francisco, se han encontrado criptas funerarias de familias y personas de gran importancia política, económica y religiosa que fueron enterradas en los interiores de la iglesia. Estas personas estaban relacionadas a los orígenes de la ciudad o las diversas posiciones de poder institucional.

Por problemas de espacio y salubridad, la práctica de enterramiento en los interiores se prohíbe en el siglo temprano XIX y se ordena establecer los cementerios fuera de la ciudad, los llamados cementerios extramuros que se reconocerán por ser un espacio cercado.

Un ejemplo inicial será el famoso cementerio de Santa Magdalena de Pazzis conocido también como el Cementerio Viejo de San Juan. Paralelo a este cementerio reconozco como uno de gran importancia arquitectónica y monumental el de Los Paules en Ponce.

Los cementerios tal y como los conocemos en Puerto Rico desde el siglo XIX, son una construcción arquitectónica que obedece a criterios de planificación, diseño, elementos de sanidad y salubridad pública que están regidos y regulados por varios organismos gubernamentales tanto de la época de las administraciones españolas y estadounidenses desde 1898.

Dentro de estos espacios, tanto rurales como urbanos, se encuentran a la vez una serie de construcciones físicas. Empezamos por los diversos tipos de verjas, en un principio de plantas de maya, luego cercas de madera y posteriormente en muros de ladrillos y/o piedras recubiertos de enlucidos de cal o cemento. Posterior a estas construcciones del siglo XIX y principios del siglo XX, las verjas se harán de muros de bloques y rejas de metal. El tipo de material estructural utilizado en la construcción de las verjas de perímetro nos permitirá establecer el periodo cronológico y la tecnología al momento de la construcción del cementerio.

Dentro de los cementerios se encuentran una serie de construcciones físicas como tumbas torres, paredes de nichos o columbarios, panteones, mausoleos, criptas familiares y capillas con sótanos de enterramiento. Estas construcciones están acompañadas a su vez por elementos decorativos en forma de placas, tarjas, columnas, estatuas completas, bustos, perfiles y otros elementos tridimensionales en donde se plasman docenas de símbolos con una multiplicidad de significados.

El cementerio tenía un formato establecido que respondía al patrón urbano que España trae al Nuevo Mundo como parte de un sueño imperial del control y uniformidad de los elementos construidos en los nuevos territorios. Este patrón urbano de organización, planificación y ornamentación se ampara a su vez en el antiguo mundo urbano impuesto por el imperio romano en su desplazamiento por Occidente.

1c. Cementerios Públicos o Municipales
Aquellos operados por municipios o ciudades que son de acceso al pueblo. Desde 1492, el proceso de conquista y colonización en el mundo hispanoamericano estaban unidos al proceso de evangelización y catequesis de la Iglesia Católica Romana Apostólica. Esto le daba a la Iglesia como institución el control de los ritos o ceremonias de las exequias y dictaba la pauta de quienes se podían o no podían enterrar en los cementerios.

1d. Cementerios Privados, No Sectarios y de Religiones No Católica;
Luego de la Revolución Gloriosa en España en 1868, en donde se declara la tolerancia a las religiones Protestantes, aparecen en el panorama nuevos tipos de cementerios. El cementerio municipal o público va a ampliar sus espacios, se van a crear extensiones de terreno y se van a separar para "los difuntos fuera de la fe católica". Esto incluye a protestantes, suicidas, masones y ateos.

1e. Lotes Familiares
Una práctica europea común era la de enterrar a los miembros de la familia en un sector de la propiedad de terreno. Esto dio paso a espacios cercados en donde se encuentran las tumbas o diversas formas del enterramiento de los miembros de una familia, tanto del nivel consanguíneo como el político.

1f. Cementerios, Panteones, Tumbas y Monumentos Masónicos
La Sociedad secreta de la masonería es en Puerto Rico el otro cuerpo filosófico que mayor cantidad de simbología presenta. Por medio de tres cementerios masónicos, Sabana Grande, San Germán y Yauco, docenas de panteones, cientos de tumbas y monumentos masónicos, se recogen los símbolos primarios como la Escuadra, el Compás, la Letra G y la Biblia.

1g. Cementerios Étnicos
Aunque no tenemos la evidencia física por múltiples razones, la tradición oral nos identificó varios espacios que respondían a cementerios de negros esclavos y libertos. Estos cementerios fueron destruidos en las primeras décadas del siglo XX por el proceso de la agricultura intensiva y extensiva, la industrialización y el desarrollo urbano.

1h. Tumbas Masivas
Siguiendo la tradición europea, en caso de enfermedades catastróficas como la peste y el cólera morbo, diferentes pueblos de la isla se vieron forzados a la construcción de espacios dentro y fuera de cementerios destinados al entierro masivo, en ocasiones sin identificar. Esto en ocasiones ocurrió en los barrios aislados de ciertos pueblos de la isla.

2. Simbología Religiosa
La religión es la institución cultural creada por el ser humano de mayor impacto y relevancia en la sociedad. Un elemento de gran importancia en el desarrollo de las religiones ha sido la cantidad de elementos simbólicos que crea. Este mundo simbólico se convierte en un sistema de comunicación, no solo de los conceptos y dogmas de

la religión, si no de aquellos elementos de la misma cultura que la religión regula o establece pautas del comportamiento.

Todas las religiones, no importa el nivel de complejidad, animistas, shamánicas, politeístas, monoteístas, por medio de formas animales (zoomorfa), humanas (antropomorfa), compuestas de animal – humana (antropo– zoomorfa), representaciones de la naturaleza, utiliza los símbolos como un medio de comunicación, transmisión y enseñanza de los principios, dogmas e historias asociados a la religión.

En el caso de Puerto Rico, los cementerios han heredado el espacio privilegiado de las antiguas catedrales románicas y góticas del mundo europeo medieval. En ese largo y amplio período histórico en que la religión era el poder supremo en la tierra, había un alto nivel de analfabetismo y a la vez el pueblo común no manejaba ni el latín y griego, idiomas oficiales de la Iglesia Católica Apostólica Romana, estas grandes construcciones, eran Biblias en Piedra. A partir del siglo XIX, los cementerios tienen entre su catalogo de arte religioso el grueso del mundo simbólico que antes se encontraba dentro de las iglesias y templos católicos.

3. Simbología Masónica

El otro gran mundo simbólico representado en el cementerio es el asociado a la Sociedad Secreta de la Masonería o Francmasonería. La simbología masónica en su diversidad de templos y construcciones funerarias, recoge el rico sincretismo del mundo religioso católico y otras corrientes simbólicas como la egipcia y otros espacios del oriente medio. Todo esto ha forjado un rico vocabulario visual con complejos niveles de interpretación. Esta interpretación y el conocimiento que está detrás del simbolismo, es parte de lo que el masón aprende en su desarrollo espiritual y personal a través de los grados y posiciones que ocupa en su vida dentro de la logia.

4. Simbología Variada

Aparte de los dos grandes sistemas de símbolos mencionados previamente, también encontramos símbolos políticos, económicos, de organizaciones cívicas, políticas y religiosas. Usualmente los grupos o asociaciones con temas específicos, construyen panteones o criptas para albergar a sus miembros y mantenerlos juntos hasta en la muerte. Esto incluye los grupos como Kiwanis, Leones, Club Exchange, Fraternidades tanto de hombre como de mujer, Boy Scouts of America y Ramas Militares entre otros.

5. Historia y Técnicas del Arte

El arte y todas sus manifestaciones esta íntimamente ligado al mundo funerario. Desde el comienzo de los enterramientos, los cuerpos fueron acompañados de pequeñas piezas artesanales, objetos rituales, complejos ajuares arqueológicos y finalmente los diversos

tipos de construcción arquitectónica. Dependiendo de la complejidad de la construcción arquitectónica, también era la complejidad o variedad de las manifestaciones artísticas. Estas podían ser, esculturas en piedras, tallas en maderas, vitrales, mosaicos, pinturas de todo tipo y metalurgia, entre otros. El cementerio es un gran espacio construido socialmente, en donde el arte y sus variaciones de estilos, son un elemento intrínseco a la construcción del espacio y sus componentes.

6. Arqueología

La arqueología obtiene mucha información de los enterramientos humanos que se encuentran aislados en yacimientos arqueológicos o en cementerios. Los enterramientos pueden de diversas épocas y espacios y permiten obtener información muy valiosa de la sociedad que se estudia. En Puerto Rico los arqueólogos precolombinos o que trabajan con sociedades indígenas al igual que los arqueólogos históricos, pueden obtener importante información de los enterramientos, los espacios construidos alrededor de los mismos y el material cultural o ajuar arqueológico que acompaña a los individuos.

7. Antropología Lingüística

Las tarjas de los cementerios contienen información lingüística sobre los nombres de los ocupantes, espacios de origen geográfico, piezas literarias relacionadas a la persona en forma de epitafios, dedicatorias y segmentos de piezas literarias. En ocasiones encontramos nombres y términos en las formas arcaicas del lenguaje.

8. Antropología Física

El antropólogo físico por medio de su preparación y metodologías de estudio e investigación puede obtener valiosos datos de los restos esqueletales bajo estudio. Lo primero que obtiene es el periodo histórico al que pertenece el individuo bajo estudio. Adicional a esto, se obtiene el sexo, la edad al momento de la muerte, la etnia, el nivel de nutrición, las enfermedades que sufrió la persona, accidentes que sufrió y la causa de la muerte. Este inventario de datos se suma a los que se obtienen por medio del material que se obtiene en otras partes del yacimiento arqueológico. La combinación de datos, información y objetos ayuda a la reconstrucción cultural de las sociedades pasadas. Todos estos datos complementan los que se obtienen por medio de la demografía.

9. Demografía

El estudio demográfico de un cementerio puede ayudar a conocer las estructuras poblacionales de comunidades pasadas o desaparecidas. El análisis de la información relacionada a las fechas de nacimiento y muerte por períodos, nos permite establecer los llamados años de expectativa de vida por generaciones o sectores poblaciones. De

la misma manera se puede obtener datos a la expectativa de vida de los infantes y sus fechas de mortalidad infantil, junto a las estadísticas relacionadas al conjunto de la población por generaciones.

10. Genealogía

La genealogía es el estudio sistemático del origen de las familias y su movimiento espacial en el tiempo y el espacio. Los nombres y apellidos de un grupo de personas en la medida que se combinan con otros, crea una importante red de las formaciones sociales y culturales de una comunidad. Las tarjas se convierten en el fichero de la familia enterrada en ese sitio y la conexión a los posibles orígenes de pueblos, comercios y movimientos migratorios de grupos humanos.

11. Folklore

El cementerio es un espacio en donde se recogen una cantidad de tradiciones de pueblo que no encontramos en otros espacios. Esto incluye poesías, anécdotas de personas y formas de referencia. En nuestro trabajo de campo, nos identificaron al cementerio como "el barrio de los acostaos". De la misma manera, cuando preguntaba por una persona, me indicaban y decían, "el que busca está allí sembrao".

De otro lado no falta un cementerio que tenga un episodio de aparecidos, fantasmas, casos de muertes trágicas que luego aparecen en ciertas noches bajo ciertas condiciones. El cementerio por el ser el espacio de la muerte, lo grotesco de la descomposición, es un espacio de miedo, temor, cuentos extraños.

12. Migración

En Puerto Rico hemos encontrado inmigrantes de diversas partes de Europa que se han establecido y muerto en el país. La tumba señala el país o pueblo de origen, en ocasiones la información está en el idioma original, francés, catalán, inglés o alemán. De la misma manera encontramos símbolos o elementos decorativos de la cultura de origen.

13. Étnico / Etnicidad

Cuando un grupo es lo suficientemente numeroso como tener su propio cementerio o tener un espacio separado dentro de los cementerios establecidos, esto es lo que se conoce como un cementerio étnico. Las formas de enterramiento responden a las características culturales de grupo étnico y representan su idioma, símbolos religiosos, políticos y culturales junto a la forma de presentación de los datos del que ocupa la tumba. Los cementerios étnicos son de gran importancia para la antropología cultural por la cantidad de información cultural que pueden brindar al investigador.

En países donde hay diversidad de grupos inmigrantes, es común ver el desarrollo de cementerios que responden específicamente a personas de una nacionalidad común. Ese espacio de terreno se convierte en una extensión de la patria dejada por efectos de la migración. El cementerio es el nuevo espacio de reunión final de los miembros de una comunidad étnica y se vuelve a la vez en un nuevo espacio de la memoria social de las personas.

Un ejemplo casi mundial son los cementerios judíos. A raíz de las diásporas históricas del pueblo judío, se han establecido cementerios judíos en los nuevos espacios de poblamiento. Los mismos responden a las características antes mencionadas en cuanto a lo étnico y a la migración.

Conclusiones generales

1. Los cementerios son espacios de la memoria familiar, regional y nacional.

2. Los cementerios son espacios construidos especialmente que recogen y reflejan características del mundo construido por los vivos.

3. El cementerio es el centro de encuentro de gran cantidad de los símbolos creados por diversas comunidades humanas como la religión, política, el mundo económico, sociedades secretas y cívicas.

4. El cementerio es un espacio de estudio sobre los materiales de construcción en cada período tecnológico.

5. El cementerio es un espacio de estudio de los gustos y estilos arquitectónicos de la sociedad. En ocasiones los estilos están fuera del periodo cronológico del momento, pues se evocan estilos del pasado por el significado intrínseco que estos tienen.

6. El cementerio es un espacio de gran importancia para los estudios antropológicos en todas sus ramas, Antropología Cultural, Antropología Física, Antropología Lingüística y Arqueología.

7. El cementerio es un espacio de gran importancia para estudios de demografía, genealogía, migración y etnicidad de una comunidad.

8. El cementerio es un espacio de importancia para el estudio de sociedades tradicionales o folclóricas.

Bibliografía

(Esta bibliografía es una muestra mínima de la utilizada en la elaboración de la disertación. Para mayor información se pueden referir a la disertación que se encuentra accesible en la biblioteca del Centro de Estudios avanzados de Puerto Rico y el Caribe).

Curl, James Stevens
2001 *The Victorian Celebration of Death*, Sutton Publishing, England.
2002a *Death and Architecture*, Sutton Publishing, England.
2002b *The Art and Architecture of Freemasonry,* Overlook Press, New York.

Goberman, David
2000 *Carved Memories, Heritage in Stone from the Russian Jewish Pale*, Rizzoli, New York.

Meyer, Richard
1993 *Ethnicity and the American Cemetery*, Bowling Green State University Popular Press, Ohio.

Midgley, Magdalena
2005 *The Monumental Cemeteries of Prehistoric Europe*, Tempus, Great Britain.

Olazagasti Colón, Ignacio
2007 *Catolicismo y Masonería en la iconografía funeraria de Puerto Rico, siglos XIX y XX,* Tesis doctoral inédita del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, San Juan.

Ragon, Michel,
1983 *The Space of Death, A Study of Funerary Architecture, Decoration and Urbanism*, University press, of Virginia, Charlottesville.

Rodwell, Warwick
1989 *The Archaeology of Religious Places*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Toynbee, J. M. C.
1996 *Death and Burial in the Roman World*, John Hopkins University Press, Baltimore.

Yalom, Marilyn
2008 *The American Resting Place, Four Hundreds years of History Through Our Cemeteries and Burial Grounds,* Houghton Mifflin Co., Boston.

Worpole, Ken
2003 *Last Landscapes, The Architecture of the Cemeteries in the West*, Reaction Books, London.

Bioarqueología en restos humanos precolombinos en el Caribe insular

Dr. Edwin Crespo - Puerto Rico

Introducción

Si bien se han presentado diferentes definiciones del término bioarqueología (Buikstra y Beck, 2006; Larsen, 1997). Podemos definir a la misma como el estudio integral de restos humanos que proceden de contextos arqueológicos, ya sean estos precolombinos como históricos. Este estudio permite obtener valiosa información que va desde aspectos relacionados con las prácticas mortuorias o funerarias, perfil biológico de la población, así como sobre las condiciones de salud y alteraciones corporales intencionalmente inducidas (deformación cefálica), que han dejado sus huellas en huesos y dientes. En este trabajo expondremos una síntesis de la información relacionada con las costumbres mortuorias o funerarias, condiciones de salud y la práctica de la deformación cefálica intencional observada en restos humanos procedentes de varios sitios arqueológicos en el archipiélago antillano.

Costumbres mortuorias o funerarias

Cronistas hispanos como francófonos realizaron descripciones sobre las costumbres mortuorias o funerarias de los antiguos habitantes de las Antillas mayores y menores.

La primera descripción que tenemos sobre la práctica de enterramiento procede de Gonzalo Fernández de Oviedo. Aunque no fue testigo ocular, el cronista describe los ritos funerarios del cacique Behechio en la isla de Santo Domingo, señalando lo siguiente:

> *E así acaesció en esta isla, cuando murió el cacique Behechio (grad señor, como se dijo en su lugar), que dos mujeres de las suyas se enterraron con él vivas, no por el amor que le tenían, mas porque de enamoradas dél no lo hacían de su grado, forzadamente e contra su voluntad las metieron en la sepoltura vivas, y cumpliendo estas infernales obsequias por observar la costumbre. La cual no fué general en todas la isla, porque otros caciques, cuando morían, no tenían esta forma; sino después que era muerto, le fijaban todo con unas vendas de algodón tejidas, como cinchas de caballo, e muy luengas, y desde el pié hasta la cabeza lo envolvían con ellas muy apretado, e hacían un hoyo e allí lo metían, como en un silo, e poníanle sus joyas e las cosas que él más presciaba. Y para esto, en aquel hoyo donde había de ser sepultado, hacían una bóveda de palos de forma que la tierra no lo tocase, e asentábanlo en un duho (que es un banquillo bien labrado), y después lo cubrían de tierra por sobre aquel casamento de madera e rama. E turaban quince o veinte días las endechas que cantaban sus indias e indios hacían, con otros muchos de las comarcas e otros caciques principales que venían a los honrar (Fernández de Oviedo, 1959:119, Tomo I).*

Sobre la descripción que da Fernández de Oviedo en cuanto a la preparación del cuerpo, la forma del receptáculo mortuorio y la colocación del cuerpo, nos sugiere, que lo que describe el cronista es un entierro primario amortajado, indirecto y colocado en posición sedente.

Por otro lado, en una serie de documentos correspondientes a las Crónicas Francesas de los Indios Caribes (Cárdenas, 1981) se describen las prácticas funerarias de los grupos Caribes que habitaron las Antillas menores. El primero de estos documentos, es un manuscrito anónimo del año de 1647, que señala lo siguiente:

> *Hacen una fosa redonda de una profundidad de tres piés, y esto dentro de un bohio con el fin de que esté cubierta. Lavan su cuerpo, lo embijan por todos lados, le frotan los cabellos con aceites y se los peinan tan apropiadamente como en sus grandes festines. Lo envuelven en una cama de algodón nueva y después lo meten en una fosa casi en la misma posición que tiene el niño en el vientre de la madre; no tumbado ni tampoco con la cabeza vuelta hacia tierra, sino derecho, los pies abajo, la cabeza en alto apoyada sobre sus rodillas; y cubren el agujero con una tabla (En Cárdenas, 1981:200)*.

El segundo documento corresponde a la obra del Hermano Manuel Du Puis, *Relation de l'Establissement d'une colonie François dans le Gardeoloupe, Isle de L'Amérique, et des Moeurs des Sauvages*, publicada en el año de 1652, en la misma relata lo siguiente:

> *Cuando el salvaje muere de muerte violenta o natural, excavan una fosa redonda en la tierra, lavan el cuerpo y lo embijan, le frotan la cabeza con aceite y le peinan los cabellos; se le envuelve después en una cama [hamaca] nueva, y se le baja a la fosa y se le acomoda de tal manera que su postura es parecida a la de un niño en la matriz. Al final se le cubre con madera (En Cárdenas, 1981:228)*.

El tercer documento corresponde a la obra de el padre André Chevillard titulada, *Les Desseins de Son Eminence De Richelieu Pour L'Amérique: Ce qui s'y est passé de Plus remarquable depuis l'Etablissement des Colonies. Et un ample Traité de Naturel, Religion et Moeurs des Indiens Insulaires et de la Terre Ferme*, publicada en el año de 1658, y en la que describe lo siguiente:

> *Una vez que un salvaje ha expirado, los vecinos entran en su choza y perfuman y engalanan su cuerpo, o bien le hacen prontamente otra choza de un largo mayor que los palomares de Francia; allí estas mujeres le amortajan en una hamaca o cama de algodón toda nueva, y una vez hecha la fosa, los otros bárbaros de los carbets, que han sido avisados, no faltan jamás de darse cita en la sepultura de su compatriota; donde, al llegar, los más ancianos entran en la choza y los otros la rodean; entre tanto las viejas salvajes entran, toman el cuerpo, lo colocan en su sitio en la fosa sentado sobre los talones y los dos codos en las palmas de las manos, y la banqueta sobre la que se sentó durante su vida se la ponen sobre su cabeza (En Cárdenas, 1981:279)*.

Continúa Chevillard indicando que:

> *Aplacados estos lamentos, se cubre la fosa con tablas elevadas dos pies por encima del cuerpo, y habiendo arrojado mucha tierra sobre estas tablas, ponen allí todos los muebles del difunto, como arcos, flechas, bastón, pequeños cestos, hibichets y otras labores de los caribes, y matan a sus esclavos si tenía alguno (En Cárdenas, 1981:280)*.

Fig. 1

Los últimos dos documento, en estas crónicas francesas, en que se describe un ritual funerario, es en la obra de César de Rochefort, titulada *Histoire Naturelle et Morale des Iles Antilles de L'Amérique*, publicada en el año de 1665 y en la obra de Jean Baptiste Dutertre, titulada *Histoire Generale Des Antilles Habitées Par les Francais*, publicada en el año de 1667. En ambas obras se repite casi en forma literal lo dicho en los anteriores documentos aquí señalados (Cárdenas, 1981:418-419, 487-488).

La evidencia bioarqueológica indica diferencias presentes en las prácticas mortuorias o funerarias entre los grupos arcaicos (pre-agroalfareros) y los agroalfareros, las cuales se mencionan a continuación y que han sido reportadas en importantes sitios arqueológicos en Cuba (Guarch, 1996; La Rosa y Robaina, 1995; Tabio y Estrella, 1985), Jamaica (Allsworth-Jones, 2008), República Dominicana (Luna Calderón, 1976), Puerto Rico (Crespo 2000, 2002), Islas Vírgenes Estadounidense (Righter, 2002), Guadalupe (Delpuech, et al., 2001; Hoogland, 2000), Saba (Hoogland, 1996) y Aruba (Versteeg, et al., 1990).

Arcaicos (pre-agroalfareros) -Se distinguen por ser entierros primarios en su mayoría y en ocasiones secundarios. Enterrados en su mayoría directamente en el suelo en espacios abiertos, de igual manera se han reportado el hallazgo de entierros en cuevas. En cuanto a la colocación del cuerpo se observa el decúbito dorsal (boca arriba) y/o el ventral (boca abajo) con los miembros inferiores extendidos, aunque se han reportado en algunos sitios entierros flexionados. No se han reportado entierros colocados de forma sedente (sentados).

Agroalfareros -Se distinguen por ser entierros primarios en su mayoría y se incrementan la práctica de entierros secundarios. Enterrados en su mayoría directamente en el suelo en espacios abiertos, de igual manera se han reportado el hallazgo de entierros primarios y secundarios en cuevas. Algunos entierros de niños en urnas se reportan asociados con grupos Saladoides tempranos. En cuanto a la colocación del cuerpo se observa el decúbito dorsal (boca arriba), ventral (boca abajo) y lateral (derecho o izquierdo) con los miembros inferiores flexionados en su mayoría (**Fig.1**), aunque se han reportado en algunos sitios uno que otro entierro extendido.

Condiciones de Salud

Durante el análisis de los restos humanos se pueden detectar huellas de algunas de las enfermedades (patologías) que aquejaron a los antiguos habitantes de las Antillas, mismas que dejaron huellas en sus huesos y dientes. A continuación se mencionan aquellas condiciones que afectaron a nuestro antepasados indígenas reportadas en varias investigaciones realizadas principalmente en el Caribe insular (Crespo, 2008, Rivero de la Calle, 1987; Luna Calderón, 2001, Santos et al., 2002; Vento y González, 1996).

Patologías bucales -Entre estas se distinguen las caries, absceso periapical, sarro, periodontitis, perdida de piezas dentales antemortem, hipoplasia del esmalte y desgaste dentario.

Desordenes hematológicos -Entre estas sobre sobresalen la hiperostosis porótica y criba orbitalia, mismas que se asocian con la deficiencia de hierro y que producen anemia en el individuo.

Procesos infecciosos no específicos -Como respuesta a una condición infecciosa se han detectado procesos inflamatorios como la periostitis y la osteomielitis.

Procesos infecciosos causados por bacterias -Se han reportado casos con lesiones en el hueso causadas por treponematosis (sífilis), en restos humanos precolombinos en las Antillas. **Fig. 2**

Traumatismos -Se han identificado traumas (fracturas) que fueron provocados antes de la muerte (antemortem), donde se aprecia no solo la curación del mismo sino la realización de tratamiento terapéutico. Por otro lado, la presencia de traumas ocurridos en o cercanos al momento de la muerte (Perimortem) ha sido de igual manera reportada en algunos restos humanos precolombinos antillanos. Dichos traumas se asocian en mayor grado con eventos relacionados con la actividad física y con menor grado asociada con conflictos interpersonales.

Cabe señalar que la presencia de estas condiciones varía en su distribución y frecuencia entre los grupos arcaicos (pre-agroalfareros) y agroalfareros, como lo sugieren algunas investigaciones que se han llevado a cabo (Crespo, 2008, Rivero de la Calle, 1987; Luna Calderón, 1993, Vento y González, 1996).

Fig. 2

Alteraciones corporales intencionalmente inducidas (deformación cefálica)

Los primero reportes que se disponen sobre la presencia de la práctica de la deformación cefálica intencional de las poblaciones aborígenes del nuevo continente, proceden precisamente de las crónicas antillanas del siglo XVI. El primero de estos relatos fue realizado por el propio almirante Cristóbal Colón, quien al realizar una descripción sobre algunas particularidades físicas de los habitantes de la isla de la Española resalta la misma:

> *Esto indios aunque no muy altos, eran de una estatura regular y proporcionada; tenían la cabeza aplastada porque desde niños sus madres se la ponían muy apretada entre las manos ó entre dos planchas de madera como en una prensa; de donde provenía que doblado el cráneo, y criándose más espeso con este artificio, se volvía el casco tan duro que los españoles hicieron pedazo más de una vez sus espadas; queriendo descargar el golpe de tajo sobre la cabeza de estos infelices. Esta mala conformidad de la cabeza y frente les agradaba mucho; y si se junta á eso, que tenían las narices muy abiertas [...] todo este conjunto de facciones contribuía mucho á este aire salvaje, y feroz que se observaba en aquellos pueblos (Cristóbal Colón en De la Vega, 1826:172).*

Como se aprecia en la cita anterior, Colón no solo se limitó a señalar la presencia de la misma, sino que de igual forma menciona el dispositivo técnico utilizado para provocar dicha deformación, el cual consistió al parecer de dos planchas de madera, a manera de prensa, colocadas sobre las cabezas de los niños. **Fig. 3**

De igual manera, Otros cronistas hispanos como Fray Bartolomé de las Casas (Las Casas, 1967:177-179) y Fernando González de Oviedo (Fernández de Oviedo, 1959:64, Tomo I) resaltan la presencia de esta particular práctica en los antiguos habitantes de las Antillas. Ahora bien, ¿quién introduce esta práctica en las Antillas? y ¿cuál era la función que la misma tenía en los antiguos habitantes de las Antillas?.

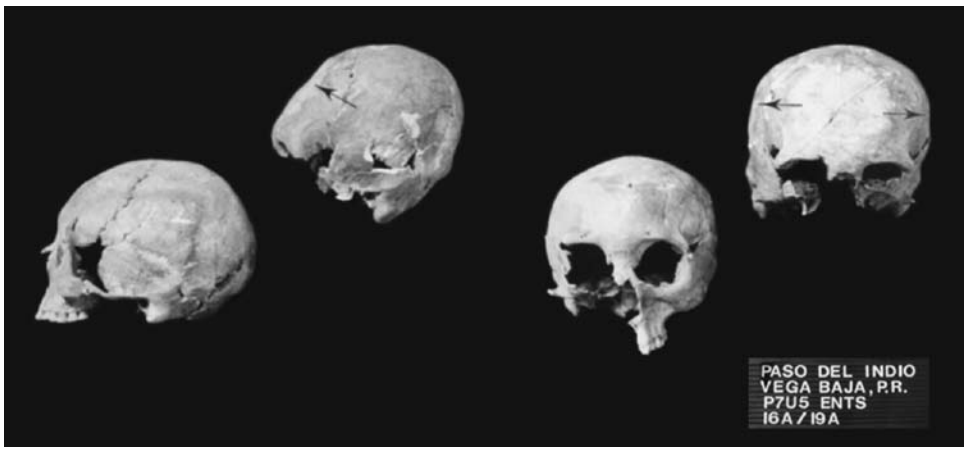


Fig. 3

Algunos autores habían indicado que esta práctica fue introducida por grupos de afiliación aruacas provenientes de Sur América específicamente de la región del Orinoco (Pina: 1972:18) y que la función de la misma era estética (Dacal y Rivero de la Calle, 1986:124). Sin embargo, a partir de nuestras investigaciones (Crespo, 2000; 2005) hemos postulado hipótesis alternas para contestar estas dos preguntas. Sobre la primera pregunta, sostenemos que esta práctica fue traída por uno de los dos grupos culturales agroalfarero que se introducen a las Antillas, los Huecoides (200 a.C.), ya que en el segundo grupo denominado como Saladoides (etapa temprana) y no se ha detectado esta práctica en sus restos humanos. Esta relación fue originalmente señalada por Jean-François Durand y Henry Petitjean Roget (1991) cuando detectan la presencia de deformación cefálica intencional en un entierro descubierto en el sitio arqueológico de Morel en la isla Francesa de Guadaluope y donde no solo vincula a los Huecoides con esta práctica sino que la misma es tomada como un elemento distintivo para distinguirse de los grupos Saladoides tempranos los cuales no presentan la misma, como lo señalan en la siguiente cita:

> *L'étude du squelette, quand elle sera effectuée de façon plus approfondie, pourra peut-être mettre en évidence des différences significatives avec des squelettes Saladoides. Selon un médecin, le squelette au collier, de Morel serait celui d'une femme adulte. Le crâne malheureusement incomplet présente une remarquable déformation du front à partir de la ligne des arcades sourcilières. Cette déformation nous semble plus prononcée que celle que l'on connait chez les saladoïdes. Les déformations crâniennes étant par essence du domaine de la culture, la mise en évidence d'un écart significatif entre la forme de ce crâne et celles des crânes saladoïdes, serait une autre forte présomption pour attester la présence à la Hueca et à Morel d'un groupe huecoïde, non saladoïde (Durand y Petitjean, 1991:56)*.

Fig. 4

Por otro lado, Un amuleto distintivo del grupo cultural Huecoide presenta a un ave identificada como el cóndor andino que sujeta entre sus garras una cabeza humana donde se aprecia lo que aparenta ser el aplanamiento frontal visto de norma lateral. Fig. 4

Conclusión

Hemos querido presentar la información obtenida a partir de investigaciones bioarqueológicas realizadas en restos humanos procedentes de diferentes sitios arqueológicos de las Antillas. Información sobre las prácticas mortuorias o funerarias, condiciones de salud y alteraciones corporales intencionales, presentes en los antiguos pobladores precolombinos de la Antillas han sido mencionadas. Futuras investigaciones bioarqueológicas a ser desarrolladas en esta región geográfica confirmarán o modificaran lo mencionado en esta breve presentación.

Referencias

Allsworth-Jones, P. 2008. *Pre-Columbian Jamaica*. Tuscaloosa, Alabama: The University of Alabama Press.

Buikstra J.E. y L.A. Beck., eds. 2006. *Bioarchaeology. The Contextual Analysis of Human Remains*. New York. Academic Press.

Cárdenas R.M. y R.E. Alegría. 1981. *Crónicas Francesas de los Indios Caribes*. Editorial Universidad de Puerto Rico/ Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.

Crespo, E. 2000.*Estudio comparativo biocultural entre dos poblaciones prehistóricas en la isla de Puerto Rico: Punta Candelero y Paso de Indio*. Disertación doctoral inédita. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Crespo, E. 2002. Nuevas interpretaciones en torno a las creencias sobre la muerte y las prácticas funerarias de los indios de Boriquén. Puerto Rico: *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña*. Año 3. Núm. 5 (segunda serie) enero – junio., pp. 83-94.

Crespo, E. 2005. La cultura huecoide y su conexión con la introducción de la práctica de la deformación cefálica intencional en las Antillas. En: *La Cultura Huecoide*. Museo de Historia, Antropología y Arte. Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras., pp. 57-65.

Crespo, E. 2008. La enfermedad en los indios de Boriquén vista a través de sus restos humanos. *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña*. Año 8. Número 16 (enero-junio)., pp. 3-15.

Dacal, R. y M. Rivero de la Calle. 1986. *Arqueología Aborigen de Cuba*. La Habana: Editorial Gente Nueva.

De la Vega, M., ed. 1826. *Cristóbal Colón, Historia del Descubrimiento de la América Septentrional*. México: C.M. de Bustamante; p. 172.

Delpuech, A., C. Hofman y M.L.P. Hoogland. 2001. *Un pueblo amerindio del año 1000 en Guadalupe: Anse à la Gourde (Saint – François)*. Santo Domingo, República Dominicana: Ediciones del Banco Central de la República Dominicana, pp. 231-240.

Durant, J.F. y R.H. Petitjean. 1991. A propos d'un collier funeraire a Morel Guadeloupe: Les huecoide sont-ils un mythe?. En Robinson LS (ed.): *Actas del Duodécimo Congreso de la Asociación de Arqueología del Caribe*. Martinique: AIAC, pp. 53-72.

Fernández de Oviedo, G. 1959. *Historia General y Natural de las Indias*. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Guarch, J.M. 1996. La muerte en las Antillas: Cuba. *El Caribe Arqueológico*. Cuba: Taraxacum/ Casa del Caribe, pp.12-25.

Hooglan, M.L.P. 1996. *In Search of the Native Population of Pre-Columbian Saba (400-1450 A.D.), Part Two: Settlement Site in Their Natural and Social Environment*. Disertación doctoral inédita. Departamento de Arqueología. Universidad de Leiden. Holanda.

Hooglan, M.L.P. 2000. Rites Funéraires Amérindiens Dans La Région Circum-Caraïbe. *Bilan Scientifique de la Région Guadeloupe*, pp.63-65.

La Rosa, C.G. y J.R. Robaina. 1995. *Costumbres Funerarias en Aborígenes de Cuba*. La Habana, Cuba: Editorial Academia.

Las Casa, B. 1967. *Apologética Historia Sumaria*. Tomo I y II. Edición de Edmundo O'Gorman. México: UNAM/IIH.

Larsen, C.S. 1997. *Bioarchaeology. Interpreting Behavior from the Human Skeleton*. New York: Cambridge University Press.

Luna, C.F. 1976. Informe preliminar del Cementerio indígena del El Atajadizo, República Dominicana. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, Diciembre, pp.67-95.

Luna, C.F. 1993. Paleopatología de los grupos taínos del Española. En *Las Culturas de América en la Época del Descubrimiento. La Cultura Taína*. Colección con motivo del quinto centenario. España: Turner.

Pina, P.P. 1972. Las deformaciones intencionales del cuerpo humano en las Antillas. Santo Domingo: *Boletín del Museo del Hombre Dominicano,* 1:9-19

Righter, E., ed. 2002. *The Tutu Archaeological Village Site. A Multidisciplinary Case Study in Human Adaptation*. London: Routledge.

Rivero de la Calle, M. 1987. Paleopatología de los aborígenes de Cuba. En Saenz ME y Lizarraga CX (eds.): *Estudios de Antropología Biológica*. México: UNAM, pp. 475-498.

Santos, A.L., P. Allisworth-Jones y E. Rodríguez. 2002. Pathological Evidence in the Pre-Columbian Human Remains from Lee Collection (Jamaica). *Antropologia Portuguesa* 19: 121-138.

Tabío, E.E. y E. Rey. 1985. *Prehistoria de Cuba*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.

Versteeg, A.H., J. Tacoma y P. Van de Velde. 1990. *Archaeological Investigations on Aruba: The Malmok Cemetery*. Amsterdam: Publication No. 126. Foundation for Scientific Research in the Caribbean Region.

Calibán en el espejo del Quimbois

Dr. Rafael López Valdés - Puerto Rico

Ante todo agradezco a un dilecto amigo y colega, el Dr. Sebastián Robiou Lamarche, Presidente de la Fundación Cultural Educativa, por su amable invitación a participar en el presente encuentro. Considero de suma importancia este nuevo puente de comunicación académica que ahora se tiende entre las Antillas Francesas y Puerto Rico y sería altamente deseable que continúe propiciando futuros intercambios.

Acaso la única virtud del modestísimo trabajo que ahora se expone a la consideración de ustedes sea el tratar del Quimbois, una manifestación de la religiosidad popular caribeña que ha permanecido prácticamente desconocida fuera de su escenario original en Martinica y Guadalupe. Aparte de algunas ideas originales, el presente trabajo se basa en las fuentes bibliográficas disponibles.

Cuando se busca una bibliografía de referencia sobre el Quimbois se pone de relieve la escasez de fuentes y en opinión del que escribe estas líneas, todavía no se ha emprendido un estudio que de forma medular, abarcadora y objetiva trate sobre el mismo.

El título de mi presentación es Calibán en el espejo del Quimbois. En el mismo se acude a un motivo que originalmente inspiró La Tempestad de William Shakespeare y que fue genialmente retomado y recreado por el poeta martiniqués Aimé Césaire (1) bajo el mismo nombre -La Tempestad-. Sus personajes centrales, Próspero y Calibán, reflejan posiciones antitéticas irreconciliables, toda vez que Próspero simboliza al colonizador blanco/europeo y Calibán, al nativo –aborigen de la América o de Africa- sometido a la explotación y a la férula del primero.

Calibán en el espejo del Quimbois parte del supuesto de que cada sistema religioso popular - como lo es el Quimbois entre los sistemas religiosos neoafricanos del Caribe- contiene y refleja las distintas facetas de la vida, las inquietudes vitales y el pensamiento de las capas sociales más humildes -Calibán-, aquello que para la gente del pueblo es más significante, que entonces se vuelca en el imaginario colectivo en que se entremezcla lo sobrenatural -esfera a la que se acude en busca de explicar y solucionar sus problemas- con lo existencial de la vida cotidiana.

Durante la segunda mitad del siglo XVI fueron franceses los primeros que comenzaron a establecerse en las islas en las que España había proclamado su soberanía (2). Probablemente se trató de aventureros hugonotes que escapaban de las guerras de religión que se libraban por esos años en Francia. Fue San Cristóbal /actual St. Kitts/ el objetivo inicial de los esfuerzos de colonización y un aristócrata aventurero, Pierre Belain,

Sieur D'Esnambuc quien llegó a dicha isla en 1625, el que intentaría poner en marcha la citada empresa. Para tal fin se constituyó en Francia la Compagnie de Saint Cristophe, en la cual el Cardenal Richelieu fue su principal accionista. Debido a que la compañía no trajo consigo el éxito esperado el emprendedor Cardenal la reorganizó bajo el nombre de Compagnie des Iles de l'Amerique, bajo cuyos auspicios el Chevalier D'Esnambuc viajó en 1635 desde Francia con un grupo de 100 colonos para establecerse en Martinica y fomentar el cultivo de la caña de azúcar. D'Esnambuc fue el primer gobernador francés de la citada isla. Ese mismo año de 1635 colonos franceses se establecieron en Dominica y en Guadalupe y en 1640 alcanzaron la Isla Tortuga, al noroeste de la Española. En 1643 se produjo la llegada de colonos franceses a Santa Lucía y en 1648 pasaron a la isla de San Martín y de los Santos. Esto es que los franceses, de forma agresiva, comenzaron a llenar el vacío dejado por los españoles en las que despectivamente llamaran "islas inútiles".

En sus inicios los colonos franceses obtenían esclavos a través de traficantes holandeses pero muy pronto -desde 1633- comenzaron a constituirse compañías francesas para el tráfico de esclavos desde el continente africano. En efecto, comerciantes de Rouen y Dieppe obtuvieron la concesión por 10 años de la trata desde Senegal, Gambia y Cabo Verde que años más tarde quedaría a cargo de la Compañía de Senegal.

En 1722 el Padre Jean Baptiste Labat mencionaba la existencia de dos compañías encargadas del abastecimiento de esclavos con destino a Martinica, Guadalupe y otras, siendo las mismas la de Guinea y la de Senegal, además de los introducidos mediante compra a mercaderes ingleses, holandeses o daneses.

Durante el siglo XVIII y la primera mitad del XIX, las fuentes abastecedoras de esclavos se ampliaron a territorios situados en lo que es hoy la República de Benin y otros de Africa Ecuatorial, entre la actual República Popular del Congo (Congo/Brazzaville) y Angola.

En líneas generales la composición étnica de los africanos que fueron introducidos en Martinica y Guadalupe fue semejante a la de Haití, lo cual explica la existencia históricas de ciertas afinidades religiosas en términos de observarse una ofiolatría y de una especie de vudú en Martinica durante el siglo XVIII -quizás introducido desde Haití- que por cierto fue perseguido por las autoridades de la colonia hasta supuestamente conseguir su erradicación. Por consiguiente, no cabe suponer que en las mencionadas islas se hayan dado históricamente las mismas influencias étnicas que tuvieron por marco a la Antillas bajo colonización inglesa (3), que en ellas sirvieron de antecedente para la práctica de ese sistema religioso neoafricano que es el Obeah.

La fuerza de trabajo esclava garantizaba una producción de alto valor económico: azúcar, café, índigo -entre otras producciones-. La producción esclavista de Martinica fue tan importante para Francia que cuando dicha isla fue ocupada por los ingleses en 1762 cedió a Gran Bretaña sus derechos sobre Quebec a cambio de su devolución.

A pesar de las semejanzas con Saint Domingue, hubo importantes diferencias. Un factor condicionante fue la reducida extensión territorial de Martinica (684 km2) y Guadalupe (1106 km2) en comparación con la parte francesa de La Española (27,750 km2). Tales

condiciones influyeron en el control ejercido sobre las dotaciones de esclavos y la represión eficaz de la rebeldía.

Por otra parte, desde el punto de vista religioso la influencia ejercida por el catolicismo sobre los esclavos fue incomparablemente mayor en Martinica que la que tuvo por escenario a Saint Domingue, como puede advertirse de la lectura de las cartas y el diario de Pierre Dessalles, un importante plantador esclavista de Martinica (4). Dessalles manipulaba a sus esclavos regulándoles el acceso a la misa, a los sacramentos o la inhumación de difuntos en tierra consagrada por la Iglesia, lo cual evidencia la importancia que para ellos había llegado a significar la ritualidad católica.

Otra de las manifestaciones de las influencias católicas está dada en la importancia que se atribuye a una entidad maléfica, la cual asume una diversidad de formas -incluyendo las de género: diablos y diablesas- todas ellas capaces de influir sobre la vida de los humanos.

El énfasis que se concede al diablo en las creencias populares observadas en Martinica, no guarda comparación con ninguno de los sistemas religiosos neo-africanos del Caribe, en los que apenas se reconoce la existencia de una entidad de exclusiva naturaleza malévola. En ellos no se experimenta la necesidad de una tal entidad debido a que las deidades no son paradigmas de perfección sino que ostentan un carácter ambivalente, benévolas y también malévolas (5).

Por último, otra de las influencias emanadas del catolicismo es la que se refiere a reconocer los poderes de santos y vírgenes, a los que hay que acudir con rogativas y ofrendas para atraer su favor.

En lo que respecta al propio término Quimbois, existe una explicación repetida una y otra vez, que atribuye al Padre Jean Baptiste Labat (1663-1738), quien vivió por muchos años en Martinica y Guadalupe, el haber puesto en circulación el uso de "Tiens Bois", "toma el palo", refiriéndose a la exhortación a los esclavos de ingerir bebedizos de trozos de la corteza del árbol de la cinchona, de comprobada eficacia para atenuar el efecto de la malaria. Este efecto, derivado de una substancia conocida como quinina, era conocido por los indígenas Quechuas del Altiplano, de quienes los jesuitas tomaron dicho uso. El supuesto es de que de "Tiens Bois" pasaría a "Quimbois" en lengua creole, aludiendo al uso extensivo de plantas característico de las prácticas curativas y religiosas de los africanos y sus descendientes, que son parte sustancial del llamado Quimbois (6).

Del término Quimbois se deriva el sustantivo quimboiseur que se aplica al oficiante o sacerdote, encargado de las acciones rituales correspondientes. El quimboiseur o séancier se considera dotado de ciertos dones que habrá de desarrollar con los conocimientos litúrgicos aprendidos de otros quimboiseur más experimentados.

En este contexto de esclarecimiento del origen del término Quimbois desearía aludir a ciertas similitudes con otros términos en uso, en particular en un sistema religioso caribeño que es el llamado Palo Monte. El Palo Monte ha sido conocido en Cuba bajo

distintos nombres: Mayombe, Briyumba y Kimbisa (7). Específicamente la semejanza se da con el término Kimbisa. Adviértase la similitud fónica entre Quimbois y Kimbisa y entre quimboiseur y kimbisero.

El origen del término Kimbisa se ha explicado etimológicamente signicando "el que comprende, entiende, aprende, enseña [el conocimiento del bien]" (8). En opinión del que escribe estas líneas –sin pretensiones lingüísticas- es que el término Kimbisa se asocia a los vocablos del Ki-Kongo ki-imbi: cadáver, féretro, lugar donde se dispone del cadáver y ki-mbi: investigación de hechicería, esto es, el uso de los procedimientos sacro-mágicos mediante los cuales se establece el posible origen sobrenatural de determinadas dolencias, desgracias o infortunios ocasionados a una persona o familia (9).

El Quimbois es una religión de las llamadas populares, como lo son los sistemas religiosos neoafricanos del Caribe, a pesar de la opinión en contrario sustentada por ciertos autores como Fernández Olmo y Paravisini-Gebert (10):

"Quimbois is not a religión, but a set of practices related to magic and sorcery with roots in African religiosity").

Entre las características de las religiones populares se halla el no estar estructuradas de acuerdo a una jerarquía vertical sino el hecho de que los sacerdotes/sacerdotisas disfrutan de una ilimitada autonomía funcional y constituyen el centro al cual acuden los creyentes en busca de solucionar sus problemas. Otra de sus características es que los sacerdotes/sacerdotisas se consideran dotados de ciertos dones que los hacen proclives a jugar un tal papel. El aprendizaje del conocimiento ritual lo obtienen a partir de las enseñanzas que reciben de otros sacerdotes/sacerdotisas, de la propia praxis litúrgica y de su imaginación creativa. Las religiones populares poseen un extraordinario dinamismo, creando e incorporando creencias y prácticas de manera permanente.

Una parte importante del conocimiento litúrgico se refiere a las cualidades de las plantas, tanto aquellas que son portadoras de propiedades curativas como las que se usan por la fuerza sacro-mágica a ellas asociadas.

De forma semejante a otros sistemas religiosos afrocaribeños el Quimbois se caracteriza por su antropocentismo como función fundamental. Por tanto, el quimboiseur puede intervenir en la solución de una amplísima gama de problemas de la vida cotidiana y también se acude a ellos para aplacar determinadas situaciones que se consideran de naturaleza sobrenatural. Con tal propósito eventualmente puede invocar la ayuda de ciertos santos católicos que se considera portadores de peculiares cualidades y fortalezas, ayuda que generalmente es recompensada mediante el sacrificio de animales, con frecuencia aves de corral.

Otro de los medios a los que acude el quimboiseur consiste en la preparación de ciertos trabajos rituales puestos en función de un efecto determinado. Es frecuente el hacer unos envoltorios de tela, tipo sachette, u otro tipo de paquete, en cuyo interior se colocan los

ingredientes sacro-mágicos: fragmentos de huesos humanos o de animales, semillas como las de maíz, tierra del cementerio y otros semejantes, que son objeto de una consagración ritual (11). Tales elementos materiales que reciben el nombre genérico de quimbois, pueden ser empleados para ocasionar daño a una persona, con fines de protección, conjurando un peligro potencial, o sirviendo para contrarrestar todo tipo de influencia sobrenatural, incluyendo la que se atribuye a las entidades satánicas.

El quimbois concebido de la manera descrita guarda una notable similitud con lo que en la religión de los Ba-Kongo se conoce como los nkisi. De acuerdo a Wyatt MacGaffey (12) un nkisi es:

> *"a personalised forcé from the invisible land of the dead; this forcé has chosen, or been induced, to submit itself to some degree of human control effected through ritual performances. The initiated expert who conducts the ritual is the nganga (operator of priest) of the nkisi".*

Más adelante el autor citado describe sus características materiales: consiste en algún tipo de contenedor, que es como el "cuerpo" del nkisi, que puede ser un calabazo, una bolsa, una caja hecha de corteza de árboles, un recipiente o concha de molusco pero también puede ser una figura en la cual se inserta la llamada "medicina" -el bilongo-. El contenedor permite mantener juntos los ingredientes sacro-mágicos que son la carga del nkisi, puesto que si se desagregan pierde su eficacia.

Uno de los casos relatados en su libro por Mességué y Gayot fue el hallazgo por una persona a la puerta de su casa de un paquete a la manera descrita, envuelto en papel rojo (13). De inmediato procuró el auxilio de una anciana quimboiseur que acudió presta a neutralizar el hechizo. Ante todo regó sal en abundancia alrededor del envoltorio y frotó en sus manos un puñado de cierta hierba. Con un bastón trazó signos misteriosos alrededor del objeto, luego de haber recitado una suerte de oración en un lenguaje inintelegible. Por último, se agachó y desbarató el paquete. Al ser desarmado se volvió inoperante y podía ser tocado sin temor, a pesar de lo cual ninguno de los presentes se atrevió a hacerlo. En su interior se halló la mitad de una botella partida en cuyo interior se hallaba una figurina con sus miembros amarrados usando de un cordón rojo. En un trozo de papel cuadriculado, ejecutada con una escritura laboriosa, el apellido de la dueña de la casa, en contra de la cual se dirigía el quimbois.

Distintas referencias sobre Martinica (14) aluden al uso de quimbois cuyo recipiente es una pequeña caja de madera a manera de féretro. Semejante quimbois se emplea cuando se trata de ocasionar daño, como puede ocurrir como resultado de la rivalidad entre personas, concurrentes en una actividad competitiva como el pequeño comercio. **Fig. 1**

Se puede inferir que el quimbois descrito tiene su antecedente en los nkisi de los Ba-Kongo, influencia que debió ejercerse tanto durante la época del tráfico de esclavos como posteriormente, cuando fueron introducidos unos 25 mil Ba-Kongo en Martinica en calidad de trabajadores libres.

Fig. 1. Quimbois a la puerta de un comerciante de Fort-de-France para hacerle perder la clientela. (Foto tomada de Mességué, Maurice & Gayot, André. Ce soir, le diable viendra te prendre. La Sorcellerie aux Antilles. Robert Laffont, Paris, 1968).

Con frecuencia, la cruz es un elemento simbólico asociado al quimbois por ser evocadora del sepulcro y la muerte. Un caso reportado a la policía fue el hallazgo por el propietario de un vehículo de una gran cruz de tierra sobre el bonete de su carro, sobre la cual se advertía un puñado de sal, una pequeña cruz de madera y un clavo de gran tamaño, del tipo usado en los féretros.

Algunos quimboiseur tienen fama de ser poderosos, consiguiendo ocasionar la muerte por encargo. Tal fue la notoriedad que alcanzó el que fue conocido con el nombre de "Gran-Zongle", quien se suicidó en 1965. Junto a su cadáver una nota en la que reconocía haber causado la muerte a 402 personas, de lo cual se arrepentía e imploraba el perdón de sus víctimas (15).

En otros casos son conocidos por atraer el favor de determinadas deidades, como la del mar -la llamada "Maman de l'eau", con forma de sirena- imprescindible para los pescadores en el logro de una buena pesca. En tal sentido existen testimonios en los que se pone de

relieve el secuestro de niños pequeños para ser ofrendados a la divinidad del mar en aras de conseguir semejantes resultados (16).

En el imaginario de Martinica al parecer abundan los relatos de hombres sin cabeza que se pasean por las calles, del galope de un caballo de tres patas, de entes diabólicos que vuelan por el cielo, de ruidos misteriosos en ciertas casas embrujadas, que no dejan dormir a sus vecinos o de piedras que golpean su techo. Algunos de ellos pueden atribuirse a pactos diabólicos incumplidos o al efecto de los zombis, nombre que en Martinica se usa en aplicación a ciertos espíritus que vagan sin descanso. En todos ellos el quimbois supuestamente es el medio de conseguir su neutralización y aún más, de establecer su origen causal, como puede ser la venganza de un vecino o la intervención de una mujer tratando de recuperar el favor de su antiguo marido. Por consiguiente el sacerdote quimboiseur puede hacer uso de ciertos procedimientos adivinatorios, como la interpretación del movimiento de la llama de una vela o la forma que adquiere la cera derretida. En cualquier caso el trabajo de un quimboiseur puede ser neutralizado por el de otro quimboiseur. Aunque en ocasiones se acude al sacerdote católico para que efectúe un exorcismo, en los casos relatados se pone de manifiesto que se atribuye un mayor poder a la labor del quimboiseur.

También, como se dejó dicho, el conocimiento botánico de los quimboiseur hace que a ellos acudan personas enfermas en busca de la curación de sus dolencias, lo cual en términos legales los puede convertir en reos de delito por intrusismo profesional.

Algunos elementos materiales pueden proveer una parafernalia al uso en el Quimbois, como el aceite usado como combustible en lámparas, que suele ser objeto de preparación especial por el hechicero, para ser usado con determinados propósitos de acción sobrenatural. Otro tanto ocurre con el agua bendita, la que según se afirma escasea en los templos, pues los feligreses la llevan para con ella protegerse del quimbois. **Fig. 2**

Un procedimiento bastante extendido son los baños (17), de los cuales se distinguen dos tipos, el *bain demarré* y el *bain de la chance*. El primero, el *bain demarré,* persigue el propósito de limpiar a la persona de las malas influencias. En el agua de un recipiente adecuado se echan distintas hojas de plantas y flores. Según se afirma es necesario verter el agua nueve veces sobre la cabeza. En una de sus versiones durante el baño se invoca el poder de Satanás que lo mismo pone que quita las malas influencias.

El *bain de la chance* tiene como propósito atraer la suerte. Entre sus variantes está el tomarlo en el mar o en la casa, debiendo entonces mezclarse agua del mar, del río y de lluvia, a la que se agregan ciertas yerbas aromáticas.

Como puede apreciarse de lo expuesto, el Quimbois incorpora distintas creencias y prácticas que parten de una religiosidad de origen africano, a la que se han sumado otras derivadas del cristianismo, muy en especial del catolicismo. No se trata aquí de juzgar la veracidad de creencias y prácticas que siempre será objeto de polémica, sino de darle contenido a un imaginario colectivo en donde las fuerzas y entidades sobrenaturales van

Fig. 2. Altar de quimboiseur; en primer plano una cabeza de carnero, rodeada por recipientes que contienen ingredientes tales como "polvo de luna" y "vinagre de los cuatro ladrones". (Foto tomada de Mességué, Maurice & Gayot, André. Ce soir, le diable viendra te prendre. La Sorcellerie aux Antilles. Robert Laffont, Paris, 1968).

a estar imbricadas con lo que resulta significante en su cotidianidad para el hombre y la mujer del pueblo.

Referencias

(1) Césaire, Aimé. A Tempest. Based on Shakespeare's The Tempest. Adaptation for a Black Theater. Transl. From the French by Richard Miller. TCG Translations, New York, 2002.

(2) Datos históricos sobre Martinica tomados de: López Valdés, Rafael L. Africanos de Cuba.

(3) Fernández-Olmos, Margarite & Paravisini-Gebert, Lizabeth. Creole Religions of the Caribbean. An Introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo. New York University Press, 2003.

(4) Forster, Elborg & Foster, Robert (Eds.), Sugar and Slavery, Family and Race. The Letters and Diary of Pierre Dessalles, Planter in Martinique, 1808-1856. The Johns Hopkins University Press, 1996.

(5) López Valdés, Rafael. El Reino de este Mundo: Las religiones neoafricanas del Caribe desde una perspectiva estructural. En: La Ruta del Esclavo. Comisión Nacional Dominicana de la Ruta del Esclavo. Santo Domingo, R.D. 2006.

(6) Entre los que aluden al citado origen del vocablo Quimbois se encuentra Alexis, Gerson. Vodou et Quimbois. Les Editions Fardin, Port-au-Prince, 1976.

(7) Para muchos autores se trata de distintos "sub-credos" o variantes del Palo Monte. En mi opinión, luego de casi medio siglo de contactos con paleros, se trata de nombres diferentes para un mismo sistema religioso neo-africano.

(8) Fuentes Guerra, Jesús & Schwegler, Armin. Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe. Dioses cubanos y sus fuentes africanas. Ed. Vervuert Iberoamericana, Madrid, 2005:33.

(9) Laman, K.E. Dictionnaire Kikongo-Français. Brussels, 1936.

(10) Fernández-Olmos, Margarite & Paravisini-Gebert, Lizabeth. Op. Cit. New York University Press, 2003: 150.

(11) Esta información y el grueso de los casos citados se mencionan en el libro de Méssegué, Maurice y Payot, André. Ce soir, le diable viendra te prendre. La sorcellerie aux Antilles. Ed. Robert Laffont, Paris, 1968.

(12) MacGaffey, Wyatt. Art and Healing of the Bakongo. Folkens Museum- Etnografiska, Stockholm and Indiana University Press, 1991:4.

(13) Messegué y Payot, Op. Cit. Paris, 1968:104-107.

(14) Referencias en la obra mencionada de Méssegué y Payot.

(15) Méssegué & Payot, Op. Cit. Paris, 1968: 13-20.

(16) Méssegué et Payot. Op. Cit.Paris, 1968: 91-93

(17) Citado por Fernández-Olmos y Paravisini-Gebert.

El simbolismo ritual de la cohoba

Dr. Osvaldo García-Goyco - Puerto Rico

El behique o chamán indoamericano

Dentro del seno de las sociedades tradicionales hay unos individuos reconocidos como poseedores de poderes mágicos y capaces de comunicarse con las ánimas de los dioses y los difuntos. Estos se conocen en la antropología como chamanes u hombres medicina. La palabra chamán o shár-man procede del lenguaje de los evenkis, un pequeño grupo de cazadores y pastores de renos de la rama tungusa de la Siberia (Vitebsky 2006:6) Entre los taínos de Las Antillas Mayores se llamaban behiques o buhitis, boyés entre los caribes antillanos, wishiratu entre los warao del Delta del Orinoco, machi entre los araucanos de Chile y Argentina, piai, payés y otros nombres entre las tribus selváticas tropicales. La profesión de chamán, que se sigue practicando hoy día, es una aprendida ya sea de parte de un maestro chamán vivo, uno muerto o un espíritu que se le manifiesta al novicio. Es practicada esencialmente por los hombres, aunque se han reportado chamanes mujeres entre los araucanos y los arahuacos guajiros del Noreste Colombiano.

Fray Ramón Pané (1498) nos narra que:

> *"Cuando alguno está enfermo, le llevan el behique, que es el médico sobredicho. El médico está obligado a guardar dieta, lo mismo que el paciente, y a poner cara de enfermo… Es preciso que se purgue como el enfermo; y para purgarse toman cierto polvo llamado cohoba, aspirándolo por la nariz, el cual les embriaga de tal modo…. y así… afirman que han hablado con los cemíes, y que éstos les dicen que de ellos les ha venido la enfermedad" (Pané 1974:35)*.

El relato de Pané narra la ceremonia de curación de un behique taíno, la cual vamos a resumir. Después del ayuno mencionado, que tienen que guardar el médico y el paciente, el behique, con la cara pintada de negro con hollín de las ollas, entra a la casa del enfermo junto con "uno o dos de los más principales". A la luz de una antorcha toman un jugo hecho de hojas de güeyo y zacón, probablemente la alga weya "Mourera fluvialis" (Pané 1974:74, nota de Arrom) y el tabaco "Nicotiana tabacum Linnaeus", que usan como vomitivo. Después de aspirar la cohoba junto con el enfermo el behique palpa y chupa al enfermo por el cuerpo y temblando por el trance, escupe en la mano alguna substancia que alega haber sacado del cuerpo del paciente. Si es de piedra le pide al paciente que la guarde porque ayudan a hacer parir a las mujeres e indica que a estas piedras hay que darles comida como hacen con los cemíes. Dirigiéndose a la salida de la casa invita al espíritu o cemí que ha causado la enfermedad a marcharse a la montaña o al mar (Pané 1974:35-37).

Nos dice el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo (1535) sobre los *buhití*,

> *"buhití, que servían de aurícspices, o agoreros adivinos… Estos, por la mayor arte, eran grandes herbolarios e tenían conoscidas las propiedades de muchos árboles e hierbas; e como sanaban a muchos con tal arte, teníanlos en gran veneración e acatamiento, como a sanctos" [Fernández de Oviedo 1959:112]*.

Entre los desana, grupo tukano de la Amazonía colombiana el kumú, sumo sacerdote y también payé, oficia en el centro de la maloca con la espalda hacia el poste central, que es el sitio más sagrado, con un poder derivado directamente de la luz del sol y el Dios del Trueno. El gumú, madero horizontal que sostiene el techo en esta parte, simboliza el viaje celeste en una canoa-anaconda que realizó Pamurí-mahsë, el primer chamán humano, cuando transportó a los primeros tukanos desde el Ahpikondiá, paraíso ubicado en la base de la Vía Láctea, hasta el río Vaupés. El gran tambor hueco que se ubica frente a la entrada de la maloca simboliza y se convierte en Pamurí-gahsíru "fermentar placenta", la canoa-anaconda que transportó al primer chamán y a los progenitores de los clanes animales y humanos hasta el sitio de aterrizaje [Reichel-Dolmatoff 1974:26]. Entre los taínos Guahayona, héroe mitológico similar y probablemente primer chamán humano, salió de la cueva Cacibajagua con todas las mujeres en la oscuridad en la primera canoa y las dejó en Matininó, la isla de las Amazonas. Luego hizo el amor a Guabonito, la Diosa de las Aguas, en la mítica isla de Guanín Los hijos abandonados por sus madres junto a un arroyo se quedaron llorando, diciendo toa, toa, con gran deseo y muy despacio y fueron transformados en animalitos a manera de rana llamados tona (Pané 1974:23-25). Según la versión de Pedro Mártir este suceso ocurrió en primavera, que anuncian las ranas con su canto, lo que ha sido asociado con el mito de la aparición de la constelación de las Pléyades, que como niños ruidosos anuncian el comienzo de la temporada de lluvias en la costa de Venezuela (Robiou 1983). El nombre para el gran tambor de los desana es toá-toré, de toá, sonido onomapoético y toré "cavidad, tronco hueco". Los palos con que se toca, "toá-toré-padigë" representan "el pene del Sol" y las hendiduras en la madera representan la vagina. Cuando los payés tocan el tambor para convocar a los vecinos, es la voz del útero que llama a los miembros de los clanes. (Reichel-Dolmatoff 1974:114). Es probable que el mito taíno estuviera narrando el origen del clan de la rana, asimilando el sonido onomatopéyico "toa" como un tamborileo percusivo.

El vuelo místico en espíritu

Una parte importante del ritual del chamán consiste, según las creencias generalizadas, en su capacidad de abandonar su cuerpo físico y volar con las alas de un pájaro en jornadas sobrenaturales que lo llevan al paraíso, al mundo de los muertos o a los lugares sagrados donde habitan los dioses y espíritus auxiliares (Métraux 1973: 74, Eliade1982:154, García Goyco 2007). Este vuelo del chamán se lograba en Las Antillas y en las selvas neotropicales mediante una combinación de ayuno, ingestión de humo y jugo de tabaco, vómitos y aspiración del polvo alucinógeno de la cohoba *(Anadenanthera peregrina)*, llamada vihó entre los tukanos de la Amazonía colombiana. Otro alucinógeno

utilizado frecuentemente entre los indios amazónicos es el ayahuasca o yajé, bebida sacada de la liana "Banisteriopsis caapi". El árbol de cojóbana y sus parientes *"Piptadenia macrocarpa", "Anadenanthera colubrina var. cebil"* y *"Mimosa hostilis",* pertenece a la familia *Leguminosae*. Fue probablemente introducido desde Sudamérica a Las Antillas por los arahuacos antecesores de los Taínos durante la migración saladoide y también por los huecoides, de acuerdo a la presencia de vasijas inhaladoras tempranas (Chanlatte y Narganes 1983). Su uso es muy extenso y antiguo, pues además de utilizarse en las selvas del Norte y Centro de Sudamérica se ha identificado como la vilca o huilca del Sur de Perú y el cebíl del Norte de Argentina. En las cuevas de la región Puna del Noroeste de la Argentina se han documentado pipas con semillas de cebíl de 4,500 años de antigüedad (Schultes et. al. 2001:120).

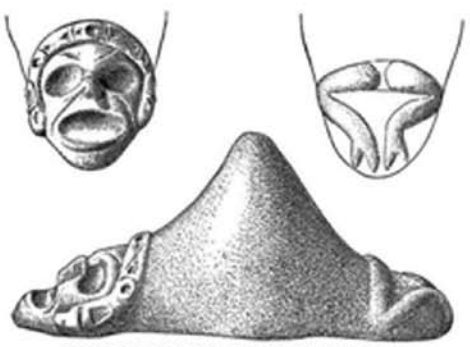
Según el etnobotánico Richard Evans Schultes los alcaloides responsables de su acción dentro del sistema nervioso central son derivados triptamínicos entre los cuales se encuentran: Dimethyltrypamine (DMT), y el 5-hydroxydimethyltryptamine o bufotenina (Ibíd.: 116-123). Este último alcaloide se encuentra también en las glándulas venenosas del sapo "*Bufo marinus*", que no era parte de la fauna autóctona antillana, y en la piel de algunas ranas venenosas. Se sabe que algunas tribus amazónicas se intoxican con pequeñas cantidades del veneno de ranas y sapos para inducirse trances extáticos (Op. cit.). La pareja ancestral de dioses en Caguana, Utuado y en Jácana, Ponce tienen patas de rana. **(1a y 1b).** Es probable que esta asociación con la rana sea una tradición ancestral relacionada con el alucinógeno presente en los batracios mencionados, cómo vínculo al mundo de los ancestros. En los mitos de las Guayanas el chamán recibe la fórmula mágica de sus encantamientos de una diosa de las aguas similar a Guabonito, que entre los taínos le otorga a Guahayona el collar de cuentas y los aretes de oro guanín, símbolo de estatus social y posible envestidura cacical (Sued Badillo 1978). En el mito yekuana del Orinoco, Wanadi obtiene el collar de cuentas del espíritu acuático Kaweshawa que toma la forma de una mujer-pez de vagina dentada. Para transformarla en su esposa utiliza el pico de la garza blanca para romper los dientes de la vagina (Civrieux 1970:61, Alegría 1978). Los huesos huecos de las patas de las garzas son utilizados entre los chamanes amazónicos para elaborar los canutillos dobles para inhalar el yopo o cohoba (Gus 1989:238 cit. por Roe 1991:320).

Donde se ve más clara la asociación de los espíritus femeninos acuáticos con la cohoba en la iconografía taína, es en los trigonolitos con patas de rana y cara antropomorfa, ya que los mismos asemejan una figura acostada sobre el vientre con una joroba en la espalda, apéndice que en el mito taíno es un vientre fecundado **(1c)**. Según el mito de Pané el gemelo cuádruple mítico Deminán Caracaracol obtuvo el alucinógeno ritual de su abuelo Bayamanaco cuando este le escupió un salivazo lleno de cohoba en la espalda, por lo cual le salió una joroba, que fue abierta con un cuchillo de piedra por sus hermanos y de la cual le salió una tortuga hembra que fue primera madre del clan. De esta manera la cohoba, bien cultural que pasa de los dioses a los hombres, mezclado con la mucosidad que produce, es una especie de semen, que conecta a los humanos con sus dioses ancestrales.

1a

1b

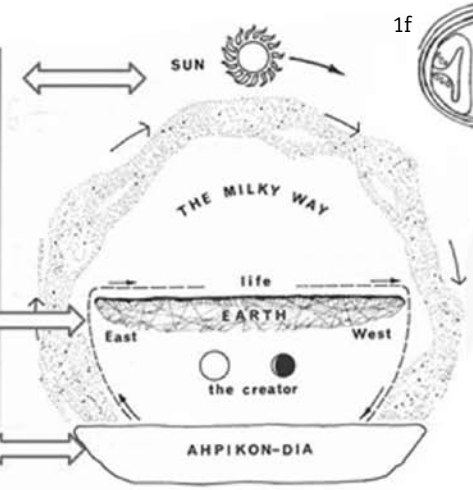
1c



THREE-POINTED STONES OF THE FIRST TYPE, PORTO RICO (BERLIN MUSEUM)

1d

1e



The Structure of the Desana Cosmos

1f

1g

Los instrumentos del chamán y su simbolismo

El uso de alucinógenos se utiliza como medio de adivinar o interpretar la creación y lleva a los chamanes a niveles de éxtasis que se manifiestan en visiones. Estas son en forma de escenas alucinatorias complejas. En la cueva del Hoyo de Sanabe en la República Dominicana hay una pictografía donde se ven dos behiques sentados en sus duhos aspirando la cohoba. Encima de uno de ellos se ve un ave, que probablemente simboliza su vuelo místico. **(1d)** Otras alucinaciones se perciben como imágenes geométricas y son percibidas como reales por los indios en general. Los científicos catalogan estas últimas como fosfenos o imágenes subjetivas que son consecuencia de la auto iluminación del sentido de la vista que crean agentes químicos presentes en los polvos (Reichel-Dolmatoff 1973:111, Oster, 1970, cit. por Alcina 1981). El efecto de los alucinógenos afecta los sentidos a nivel subconsciente y crea una realidad alterna. En este mundo paralelo los participantes participan de escenas mitológicas recitadas por el chamán y de experiencias individuales y colectivas fuera de su cuerpo físico. La interpretación que los chamanes le dan a los símbolos que perciben en los diseños del cuerpo de los animales y las plantas o los lugares sagrados que visitan en éxtasis es una parte importante de su herencia cultural y se pasa de generación en generación por medio de la tradición oral.

Los cronistas y etnógrafos mencionan la parafernalia asociada a los behiques antillanos y suramericanos. Esta se compone entre otros de: el majador y la mano de mortero con que se muelen los polvos, las cucharas, la bandeja, la vasija inhaladora, el Cemí de la cohoba, las espátulas vómicas, los inhaladores, los instrumentos musicales, los amuletos y adornos corporales y por último los banquillos rituales. Todos estos artefactos son por lo general decorados con los símbolos de los fosfenos o alucinaciones geométricas que produce la cohoba. Según los etnógrafos que han participado en el ritual la proporción de los objetos cambia y se produce un estado de macropsia en el cual los objetos portátiles pueden lucir gigantescos (Reichel-Dolmatoff 1975). Esto es importante en cuanto al viaje en espíritu del chamán amazónico, en el cual la casa comunal donde este oficia se convierte en la Bóveda Celeste, la puerta de la maloca en la boca de la Diosa Madre, la maloca en un útero cósmico y el poste central en el "Axis Mundi" o eje que conecta los distintos planos cósmicos que conforman el universo. Este eje cósmico simboliza al Dios Creador, que se llama Go'á-mee, que se deriva de go'á "hueso" y mëe "estado potencial y poder de producir algo". Este hueso hueco en forma de tubo es también un pene que une y fertiliza los niveles cósmicos al conectar éstos con el Ahpikondiá, paraíso uterino ubicado en el inframundo y la Vía Láctea (Reichel-Dolmatoff 1974:48-49). El eje por donde sube y baja el chamán en espíritu es también una reminiscencia del Árbol Cósmico, que según los mitos unía el Cielo con la Tierra y que fue cortado por los dioses convertidos en pájaros carpinteros en el mito Yekuana, que se conservó mas simplificado entre los taínos (Civrieux 1970:119-120, Pané 1974:28).

La asociación de los Caracaracoles con la cohoba y el sexo nos lleva a considerar que los cemíes de la cohoba, que se presentan como una figura masculina sentada, arrodillada o en cuclillas con un plato en la cabeza que a veces le sale de la espalda, siempre tienen el pene erecto. Los payés tukanos llevan un cilindro de cuarzo llamado abé yerú "pene del Padre Sol" y que representa el semen (Reichel-Dolmatoff 1974:129). Cuando cae un rayo, lo que

se considera una eyaculación del Sol, el payé amazónico recoge los cristales de cuarzo que caen del cielo para introducirlos en su maraca ritual. Cuando agita su maraca en posición vertical, el palo que la sostiene se convierte en el eje que une los planos cósmicos y que permite que los espíritus ancestrales bajen. La jícara de resonancia se convierte en un útero donde se manifiestan los espíritus en los seminales cristales de cuarzo (Op.cit., Wilbert 1993:137). En tukano el palo se llama ye'-gë, derivado de yeru "pene" ye'éri "copular",-gë sufijo masculino. Se considera que el sonido de la maraca es la voz del clan o la voz de payé, como representante de su grupo (Ibid: 113). Otros instrumentos del payé amazónico son las flautas tipo pan y el pequeño tambor de concha de tortuga. Las flautas, que se tocan frente a las lianas de yajé previo a la preparación del alucinógeno, son hembra y macho, y tocarlas está directamente relacionado con el acto sexual y el crecimiento de los pelos púbicos en las mujeres. El tambor de concha de tortuga, cubierto con cera de abeja, se aguanta debajo del brazo izquierdo y se frota con la palma de la mano derecha. Su nombre peyú vári "tortuga rascar" simboliza la vagina y el clítoris de Abé-Mangó, hija del Sol con quien su padre cometió incesto al principio de los tiempos (Reichel-Dolmatoff 174:112-113). A esta diosa se le atribuye la invención del fuego, el hacha de piedra, el yajé y el uso de plantas mágicas para la caza (Ibid: 167). Volviendo al estado de macropsia inducido por la cohoba, el objeto más grande de dicha ceremonia entre los taínos es el Cemí de la cohoba, que al lucir gigantesco probablemente se convertía en un dios celeste que trascendía los planos cósmicos. De esta manera el palo que a veces le sale de la espalda al Cemí de la cohoba probablemente simbolizaría el "Axis Mundi" por donde sube y baja el chamán y el plato redondo encima de la cabeza la Bóveda Celeste. **(1e)** Entre los tukanos amazónicos el Dios de la Cohoba o vihó se llama Vihó-Massë, quien en estado alucinatorio perpetuo vaga y reside en una zona azul en el camino de la Vía Láctea. Toda comunicación entre el chamán y los demás dioses, incluyendo Vaí-Massë, el Dueño de los animales y la caza, y su habilidad de tener visiones, se da a través de este dios intermediario Vihó-Massë. El Sol Creador, quien también vive en la Vía Láctea, es considerado el primer payé y quien inventó el uso de alucinógenos, la maraca y el banquillo ritual (Reichel-Dolmatoff 1974:36,128). La Vía Láctea, nuestra constelación, se ve desde la Tierra en forma de herradura y ese es precisamente el fosfeno de la vagina cósmica y el arco iris, que son las plumas de colores de la anaconda, canoa zoomorfa en la cual viaja el chamán Pamurí-Massë. La forma de herradura se repite en algunos aros líticos taínos y al lado de una tortuga que le sale de la espalda en una estatua de Deminán Caracaracol procedente de una cueva en República Dominicana. **(1f y 1g)** Los caribes insulares y sus esposas de habla arahuaca reconocían varias constelaciones circumpolares que se visualizaban en la Vía Láctea, y que representaban a sus ancestros mitológicos. Llamaban a la Vía Láctea con el epíteto "el camino de la tortuga" (Robiou 2003:217, 2010).

Los payés amazónicos reportan la acentuación de los colores y la aparición de los espíritus antropomorfos y zoomorfos durante sus rituales alucinatorios. El animal más común son las serpientes de colores, que se enroscan alrededor de los postes de las malocas (Reichel-Dolmatoff 1975:32). Entre los taínos las serpientes de colores son los guardianes protectores de los behiques (Pané 1974:40). La relación de las serpientes y los behiques se entiende al comparar las creencias de los waraos del Delta del Orinoco, quienes consideran que el Axis Mundi o eje que sostiene el Cielo tiene enrollado en su base a cuatro serpientes entrelazadas

2a

2b

2c

2d

2e

2f

con las cabezas hacia abajo y las colas hacia arriba (Wilbert 1993: 239). Esto nos lleva a las espátulas vómicas taínas, algunas de las cuales toman forma de figuras de serpientes en cuyo cuerpo se representa el llamado "ojo capá", que es el fosfeno del útero fecundado. **(2a)** Otras conforman una figura ancestral con ojos descarnados sentada en cuclillas al extremo de la paleta vómica. **(2b)** Es también común el motivo de las aves con el sigmoide del huracán tallado en sus alas. Todos estos conceptos están relacionados con el vuelo místico del chamán entre los planos cósmicos y el Dios del Trueno del cual deriva su poder, ya sea por medio de la canoa-anaconda emplumada o mediante las alas de los pájaros.

Los morteros y los banquillos rituales

La semilla de la cohoba se muele en un majador y se mezcla con cal para liberar los alcaloides. Entre los indios amazónicos el mortero es símbolo del útero y la mano del mortero del pene. Moler la semilla es un tipo de acto sexual fecundador. La cal se saca del caracol molido y quemado al fuego y la espiral que lo conforma es el fosfeno del incesto. Las manos de morteros taínas culminan a veces en caras antropomorfas y zoomorfas. Se distingue la imagen del búho o lechuza, animal asociado a los espíritus de los muertos, a los cementerios y a los árboles huecos. **(2c, 2d y 2e)** El canto del búho se asocia con la voz del trueno y tiene un principio seminal relacionado con los rayos que diseminan los cristales de cuarzo utilizados por los chamanes (Reichel-Dolmatoff 1974:52). En la cueva de la Mora en Comerío, Puerto Rico, hay una imagen de un behique con tocado de búho. **(2f)** Los chamanes amazónicos se transforman en búhos para ver en la oscuridad (Métraux 1973).

Los banquillos amazónicos que usa el payé durante su trance alucinatorio evolucionaron en los duhos que usaban los caciques, behiques y nitaínos. De acuerdo a los tukanos, cuando se sienta el payé en su banquillo en forma de armadillo, animal que excava huecos, las patas de éste se conectan con el Ahpikondiá en la Vía Láctea, para beneficiase del poder seminal y la sabiduría de los dioses residen allí (Reichel-Dolmatoff 1974:110-111). En el Amazonas los banquillos a veces toman forma animal, como el tucán, el jaguar, al caimán y el armadillo entre otros. Se dice que una de las cualidades del payé amazónico es su habilidad de convertirse en jaguar u otro animal. Entre los taínos hay algunos duhos zoomorfos y otros antropomorfos. Las formas zoomorfas más comunes de los duhos taínos representan perros **(3a)** y tortugas **(3b y3c)** Según Miguel Rodríguez y Peter Roe (1997), el perro parece ser una transferencia mitológica del jaguar y por ende se puede asociar al behique. Entre los indios amazónicos la tortuga es un símbolo uterino asimilado a la forma de las malocas redondas y a la bóveda celeste (Oliver 1998, García Goyco 2008). Entre los taínos la tortuga nació de un salivazo impregnado de cohoba que escupió Bayamanaco, dios chamán. Según los tukanos Vaí-Mangó o Boreká Mangó, un espíritu acuático que toma forma de mujer-pez aracú, es la hija de una vaí-nomé mujer-pez y Vaí-Massë, el Dueño de los Animales. Ella inventó los encantamientos rituales para el baño de hierbas y tabaco después del parto, la siembra de la mandioca y el exprimidor que le saca el veneno. Es la madre ancestral y la primera que cohabitó con los tukanos. Entre los wayana-apalai-upuli de las Guayanas el término kuliputpëimë que indica un tamaño descomunal y un orden sobrenatural, se deriva de kuliputpë, el nombre de una

especie de tortuga (Magaña 1987:58). Los payés tukanos invocan a las tortugas de río de distintos colores para que con su caparazón y sus dientes los protejan del ataque de las bestias malignas (Reichel-Dolmatoff 1974:263). Algunos duhos antropomorfos taínos tienen incisiones que denotan las costillas, el ombligo y figuras de manos triangulares que se tocan las quijadas. Se acentúan estos símbolos desde el ombligo pasando por el plexo solar. **(3d)** Las costillas parecen reflejar el estado esquelético de los chamanes creado por sus prolongados ayunos. El énfasis en las manos podría estar relacionado con la cualidad del chamán suramericano de disparar contra sus enemigos espinas y dardos por las palmas de sus manos mágicas (Métraux 1973).

Los tubos para inhalar y los Cemíes de la cohoba

La alusión al ombligo, que aparece a menudo en las imágenes representado en forma similar al fosfeno del útero fecundado, parece estar relacionada con el cordón umbilical, que es un tubo que conecta al recién nacido con el vientre de su madre. Según los taínos las opías, espíritus de los muertos, no tenían ombligo, sino un hueco en el vientre (Pané 1974:32). De igual manera los inhaladores son tubos mediante los cuales pasa el polvo alucinógeno hasta los orificios de la nariz. Un inhalador taíno de la República Dominicana probablemente representa un murciélago pescador con ombligo exagerado y alter ego de pez **(3e)** Vista la figura por detrás se notan varios fosfenos de úteros fecundados que suben por su columna vertebral **(3f)** Esto es reminiscente de que la cohoba era percibida como una especie de semen que fecundaba por medio de algunos de los orificios del cuerpo. Un cemí de la cohoba antropomorfo tiene un palo que le sale de la espalda y que remata en la plataforma redonda. El palo tiene fosfenos de úteros fecundados similares a los que se aprecian en la columna vertebral del inhalador en forma de murciélago. **(3g)** Ya que el inhalador se coloca encima del Cemí de la cohoba, se indica una continuación de úteros fecundados que une la espina dorsal con sus costillas, que simbolizaría una escalera o el eje cósmico, el espíritu ancestral, representado por el murciélago, y los orificios de la nariz. Según los tukanos el Sol guardaba el vihó dentro de su ombligo, pero las mujeres se lo rascaron y obtuvieron el alucinógeno para dárselo a sus parientes (Reichel-Dolmatoff 1974:126). Esto nos lleva nuevamente a los inhaladores amazónicos elaborados de los huesos huecos de las patas de las garzas. Un Cemí de la cohoba de Jamaica conjuga algunos de los conceptos mencionados. El mismo presenta una yaboa o garza cangrejera "Nictanassa violácea" posada sobre una tortuga que le sirve de base, a la cual alimenta por el pico. El soporte que simula las patas de la garza atraviesa su cuerpo y sale por la espalda formando un eje que sostiene el plato donde se colocaban los polvos. Las alas tienen el símbolo del sigmoide de huracán. **(3h)** Las aves alimentan a sus crías por regurgitación y los búhos vomitan los huesos de sus presas, lo que puede tener una relación con la costumbre taína de inducir el vómito previo a la ingestión de la cohoba. En realidad las yaboas se comen a las tortuguitas marinas recién nacidas durante toda la temporada de huracanes. En el Amazonas comer es sinónimo de fecundación femenina y el pico del ave es símbolo del pene (Reichel-Dolmatoff 1974: 51, García Goyco 2008:71). Según los yekuana, Wanadi, avatar y primer chamán, toma forma de ave y su despedida de la Tierra fue durante un ritual de yopo en Maipures, donde su alma se convirtió en mariposa

3a

3b

3c

3d

3e

3f

3g

3h

(Civrieux 1970:95). Esto parece alusión a los arahuacos maipures kurripakos colombianos, que se distinguen por sus aretes de cobre en forma de mariposa (Reichel-Dolmatoff 1975).

Los animales voladores que se alimentan de néctar, como colibríes, mariposas y abejas son considerados como espíritus protectores de los chamanes (Op.cit.), es lícito pensar que entre los taínos ocurriera algo similar. Lo cierto es que Pané menciona que Guahayona se llamó luego Guanín, que además del oro mezclado, es el nombre con el cual se conoce al colibrí en Cuba (Arrom 1975). Por otro lado Bayamanaco es el "abuelo" que le escupe la cohoba en la espalda a Deminán Caracaracol, esputo que lo insemina y le produce una joroba de la cual le sale una tortuga. Esto me hace postular que Bayamanaco debe tener una transformación en yaboa o garza cangrejera, ave que se representa en el Cemí de la cohoba mencionado. Este abuelo poseedor de la cohoba, el cazabe y el fuego para cocinarlo, debe ser una deidad similar a Vihó Massë entre los tukanos, quién por vivir en la Vía Láctea, podría ser además una constelación similar a Lukúni Yábura "La Canoa de la Garza Cangrejera". La salida heliacal de esta constelación, la cual conocemos como la Osa Mayor, anunciaba la temporada de huracanes entre los caribes antillanos (Robiou 2010:182-183). Así como los huracanes y trombas marinas forman un tubo que succiona el viento, los chamanes devotos del Dios del Trueno aspiraban la cohoba por los canutillos huecos elaborados de las patas de las garzas, probable alusión a la mencionada constelación circumpolar y al eje celeste por donde asciende el chamán con las alas de un ave en su viaje místico.

Reflexiones

Se desprende de este análisis que el ritual de la cohoba es uno cargado de simbolismo y que no basta una descripción etnohistórica para poder profundizar en su significado religioso. Hemos postulado que el mismo debe ser analizado en contexto con el fenómeno del chamán amazónico-orinoscense, que es un individuo con poderes sobrenaturales que, según las creencias generalizadas, es capaz de adoptar forma animal y viajar por los distintos planos del universo. El análisis del behique taíno utilizando únicamente las fuentes etnohistóricas de la conquista nos deja con un panorama incompleto y simplifica su imagen, describiéndolo solamente como un médico brujo con conocimientos en plantas medicinales. De esta manera, al utilizar el método comparativo de estudio entre distintas etnias que tenían un origen común en las cuencas del Orinoco y Amazonas, podemos percibir la complejidad y el simbolismo que rodea el ritual de la cohoba, que gira en torno a este ser misterioso capaz de comunicarse con los dioses y espíritus ancestrales. El análisis de la parafernalia ritual del behique taíno en contexto análogo con la rica simbología presente en las creencias de los indios amazónicos nos permite interpretar los posibles significados de los objetos en sí y de toda su decoración, como producto de una realidad alterna que produce la cohoba y otros sicotrópicos. El parecido de estas prácticas chamanísticas y su mitología asociada en Las Antillas Mayores y en la selva neotropical también hace patente la persistencia de las creencias a través del tiempo y el espacio, lo que valida la etnología como herramienta científica que nos permite desenterrar nuestras primeras raíces culturales que trajeron los arahuacos que emigraron al Caribe hace más de 2000 años.

Bibliografía

Alcina Franch, José.
1982. "Religiosidad, alucinógenos y patrones artísticos taínos". *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*: 17-103-118. Santo Domingo.

Alegría, Ricardo.
1978. *Apuntes en torno a la mitología de los indios taínos de Las Antillas Mayores y sus orígenes suramericanos.* Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y El Caribe. San Juan.

Arrom, José Juan.
1975. *Mitología y artes prehispánicas de la Antillas.* Siglo XXI Editores S.A. México D.F.

Berch, Fátima et. al.
1977. *Taíno. Pre-Columbian Art and Culture from the Caribbean*. Museo del Barrio. The Monacelli Press, New York.

Chanlatte Baik, Luis e Ivonne Narganes.
1983. *Vieques Puerto Rico, asiento de una nueva cultura aborigen antillana*, Impresora Corporán, Santo Domingo 1983.

Civrieux, Marc. De.
1970. *Wattuna: mitología maquiritare*. Monte Ávila Editores C. A. Caracas.

Eliade, Mircea.
1982. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis***.** Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Fernández Méndez, Eugenio
1972. *Art and Mythology of the Taino Indians of the Greater West Indies*. El Cerní, San Juan.

Fewkes, Jesse Walter
1907. *The Aborigines of Porto Rico and.Neighboring Islands.* 25th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1903-04. Government Printing Office, Washington, D.C.
1922. *A prehistoric Island Culture of America.* 34th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1912-13. Government Printing Office, Washington, D.C.

García Goyco, Osvaldo
2001. Paso del Indio, un asentamiento multicomponente de los arahuacos de Puerto Rico: yacimientos y religión. Tesis doctoral Inédita. Departamento de Antropología y Etnología de América, Universidad Complutense, Madrid.
2007. "The Mapa de Cuauhtinchán No. 2 and the Cosmic Tree in Mesoamerica, the

Caribbean, and the Amazon-Orinoco Basin". *En: D. Carrasco, Sessions S.(Ed.), Cave, City, and Eagle's Nest; An Interpretive Journey through the Mapa de Cuauhtinchan No. 2. 357-387*. University of New Mexico Press. David Rockefeller Center for Latin American Studies. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.
2008. "Nemotecnia y mito: posibles mitemas en el arte rupestre antillano". *5to. Encuentro de investigadores en arqueología y etnohistoria*. Instituto de Cultura Puertorriqueña. San Juan.
2009. "El simbolismo de los fosfenos en el arte taíno". *7mo. Encuentro de investigadores en arqueología y etnohistoria*. Instituto de Cultura Puertorriqueña. San Juan.

Goldman, Irving.
1948. "Tribes of the Uaupes-Caqueta Region". *Handbook of South American Indians: The Tropical Forest Tribes*. Edited by Julian Steward. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Vol. 3:763-798. Washington.

López Baralt, Mercedes.
1976. *El mito taíno: Raíz y proyecciones en la Amazonía Continental. Ediciones Huracán, Río Piedras*.

López de Gómara, Francisco.
2004. *Historia general de las Indias*. Likgua Ediciones S.L. Barcelona.

Magaña, Edmundo.
1987. *Contribuciones al estudio de la mitología y astronomía de los indios de las Guayanas*. Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, Num. 35, Dordrecht.

Métraux, Alfred.
1973. *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Aguilar S.A. de Ediciones, Madrid.

Montás, Onorio, Pedro Borrell y Frank Moya Pons.
1983. *Arte Taíno*. Banco Central de la República Dominicana. Santo Domingo.

Oliver, José.
1998. *El Centro Ceremonial de Caguana, Puerto Rico: simbolismo iconográfico, cosmovisión y el poderío caciquil Taíno de Boriquén*. Bar Internacional Series 727. Archaeopress, Oxford.

Pagán Perdomo, Dato y Antonio García Arévalo.
1980. *Notas sobre las pictografías y petroglifos de las Guácaras del Comedero Arriba y el Hoyo de Sanabe, República Dominicana*. Museo del Hombre Dominicano, Boletín 14, Año IX: 13-56, Santo Domingo.

Pané, Fray Ramón.
1974. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. J. J. Arrom Editor. Siglo XXI Editores, S.A. Mexico, DF.

Reichel-Dolmatoff, G.
1974. *Amazonian Cosmos*. The University of Chicago Press. Chicago.

1975. *The Shaman and the jaguar, a Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*. Temple University Press, Philadelphia.

Robiou- Lamarche, Sebastián.
1983. "Del mito al tiempo sagrado: un probable calendario agrícola-ceremonial taíno, en Museo del Hombre Dominicano, Boletín 11 (18):117-140. Santo Domingo.
2003. *Taínos y Caribes. Las culturas aborígenes antillanas*. Editorial Punto y Coma, San Juan.
2010. *Caribes, creencias y rituales*. Editorial Punto y Coma, San Juan.

Roe, Peter.
1997. "Just Wasting Away: Taíno Shamanism and Concepts of Fertility", en *Taíno, Pre-columbian Art and Culture from the Caribbean*. Editado por F. Betrch, E.Brodsky, J. Farmer and D. Taylor. El Museo del Barrio. The Monacelli Press. New York.

Schultes, Richard E.
1972. *"Hallucinogens in the Western Hemisphere"* en *Flesh Of The Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*: 3-54. Editado por Peter T. Furst. Praeger Publishers, Inc. New York.

Schultes, R. E. y R. F. Raffauf.
2004. *Vine of the Soul: medicine men, their plants, and rituals in the Colombian Amazonia*. Synergetic Press. New Mexico.

Sued Badillo, Jalil.
1978. *Los caribes: realidad o fábula*. Editorial Antillana, Río Piedras.

Steward, Julian.
1948. "The Wittoan Tribes", en *Handbook of South American Indians: The Tropical Forest Tribes*. Editado por Julian Steward. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Vol. 3:749-762. Washington

Vitebsky, Piers
2006. *Los chamanes*. Duncan Baird Publishers LTD. Singapore.

Wilbert, Johannes.
1993. *Mystic Endowment, Religious Ethnography of the Warao Indians*. Harvard University Center for the Study of World Religions, Cambridge, Massachusetts.

Dr. Sebastián Robiou Lamarche -Historiador graduado del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe (CEA). Es autor de libros como Taínos y Caribes: las culturas aborígenes antillanas (2003) y Caribes, creencias y rituales (2009). Fundador y Presidente de la Fundación Cultural Educativa, Inc. (FCE)

Grisselle Merced Hernández -Maestría en Literatura Puertorriqueña del CEA, donde cursa su doctorado. Profesora de Literatura. Secretaria General de la FCE.

Dr. Paul Latortue -Profesor y Director de la Facultad de Administración de Empresas de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Ha publicado sobre temas relacionados con la economía de Haití, Puerto Rico y el Caribe.

Dra. Libia González -Doctorado de la Universidad de París. Profesora de Humanidades en la Universidad de Puerto Rico, recinto de Río Piedras y de Historia y Francés en el CEA.

Dr. Antonio Gaztambide -Doctorado en Historia Contemporánea de Estados Unidos en la Universidad de Princeton. Se desempeña como Catedrático de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras y del CEA.

Dra. Mayra Nadal -Profesora de Francés de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Cayey. Es una especialista de Literatura Comparada entre el Caribe multilingüístico.

Dra. Carmen Centeno Añeses -Profesora de Literatura en el Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe y en la Universidad de Puerto Rico, recinto de Bayamón. Su más reciente publicación es una colección de ensayos titulada *Desde el margen y el Caribe* (2009).

Dr. Benoit Berard -Doctorado en Arqueología. Profesor de Historia y Arqueología en la Université des Antilles et de la Guyane, recinto de Martinica.

Dr. Henri Petijean Roget -Doctorado en Historia. Arqueólogo e Historiador de Guadalupe. Presidente de la Asociación Internacional de Arqueología del Caribe (A. I. A. C.). Investigador y protector del patrimonio amerindio, colonial e histórico de las Antillas.

Arqlo. Miguel Rodríguez -Rector del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe. Miembro de la Asociación Internacional de Arqueología del Caribe (A. I. A. C.). Maestría del CEA e investigador arqueológico del patrimonio cultural de Puerto Rico y el Caribe.

Dr. Edwin Crespo -Doctor en Antropología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de Ciudad de México. Antropólogo físico y forense; profesor en el departamento de Ciencias Sociales en la Universidad de Puerto Rico y del CEA. Investigador del Centro de Investigaciones Arqueológica de la UPR-RP.

Dr. Reniel Rodríguez -Doctorado en Antropología. Profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Utuado. Investigador de la Facultad de Arqueología de Leiden University en Los Países Bajos (Netherlands).

Dr. Ignacio Olazagasti -Profesor en el Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, así como en la Universidad Sagrado Corazón. Especialista en cursos de Humanidades, Historia, Antropología y Ciencias Sociales.

Dr. Rafael López Valdés -Doctorado de la Universidad de Moscú. Especialista en las religiones afrocaribeñas. Profesor de Historia y Antropología en el Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.

Dr. Osvaldo García Goyco -Doctor en Antropología de América con concentración en Arqueología de la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de la UPR y del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe. Especialista en la mitología y el simbolismo taíno.

AUSPICIADORES

Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe
Consulado Honorario de Francia
El Nuevo Día
Centro UNESCO de Cultura
Lighthouse Translations
Instituto de Cultura Puertorriqueña
Fundación Puertorriqueña de las Humanidades
Nacional Endowment for the Humanities
EF Tours
Radio Isla

Instituto de Cultura Puertorriqueña
Programa de Arqueología y Etnohistoria

Antiguo Edificio de Beneficencia,
frente al Cuartel Ballajá, Viejo San Juan
Apartado 9024184, San Juan, Puerto Rico 00902-4184
787 723.2524 | www.icp.gobierno.pr