

# Jamaica Kincaid y la diáspora antillana: mujeres, islas y jaulas\*

**LARISA PÉREZ FLORES\*\***

## RESUMEN

Partiendo de la obra de la escritora antiguano/estadounidense Jamaica Kincaid, se desarrollará una reflexión interseccional en torno a la identidad antillana. Por una parte, se intentarán rescatar los elementos que construyen dicha identidad como identidad diaspórica, marcada por una migración forzada en sus inicios y luego por otras migraciones, aparentemente voluntarias, de las antiguas colonias a las viejas metrópolis y los nuevos imperios. Por otra parte, se intentará poner sobre la mesa la significación cultural y epistemológica del fenómeno diaspórico. El artículo sostiene que los procesos migratorios han sido y son la condición de posibilidad de dos orientaciones ineludibles para las ciencias sociales actuales, a saber, las teorías poscoloniales —o decoloniales— e interseccionales, cuyo contenido básico se desplegará.

El objetivo es mostrar que la discusión a la que nos confrontan las desconocidas mujeres de Jamaica Kincaid es la discusión fundamental a la que se enfrentan las ciencias sociales hoy en general, y el feminismo en particular. Más allá del caso de estudio, y siguiendo el eco de otras voces migrantes antillanas, se intentará dar cuenta del modo en que la condición migrante, racial, económica, genérica o sexual intersectan en la identidad.

## PALABRAS CLAVE

Antillas; diáspora; interseccional; poscolonial; identidad.

**\*\*Larisa**

**PÉREZ FLORES,**

Investigadora

FPU en el

Departamento

de Historia y

Filosofía de

la Ciencia, la

Educación y el

Lenguaje de la

Universidad de la

Laguna



## TITLE

Jamaica Kincaid and the West Indian diaspora: women, islands and cages

## ABSTRACT

An intersectional reflection about West Indian identity will be developed, taking as its starting point the work of the US/Antiguan writer Jamaica Kincaid. On the one hand, this paper will try to highlight the different elements that make this identity a diasporic identity, which was marked by a forced migratory process in its origins, and then by other migrations —which were apparently free— from the former Caribbean colonies to the old European mother countries and the new empires. On the other hand, this paper will attempt to draw the attention to the sociocultural and epistemological significance of the diaspora phenomenon. It is here argued that migratory phenomenon is the condition of possibility of the two unavoidable guidelines of current Social Sciences: post-colonial and intersectionality theories, whose core content will be displayed.

The aim of this paper is to show that the discussion that Jamaica Kincaid's unknown women make us face is the main discussion that nowadays social theory, in general, and feminism, in particular, has to deal with. Far from a case study, and following the echoes of other West Indian migrants' voices, the study will provide a detailed analysis of the way in which migrant, racial, economic, gender or sexual condition intersects in identity.

## KEYWORDS

West Indies; diaspora; intersectional; postcolonial; identity.

\* El actual artículo se enmarca en el Proyecto I+D "Justicia, ciudadanía y género: "Feminización de las migraciones y derechos humanos" (FFI2011-24120) de la Universidad de La Laguna. Una versión inicial del mismo fue presentada como comunicación para la "International Conference: Gender and Migration: Critical Issues and Policy Implications" en Estambul (11-13 May 2013), organizada por el Londres Centre for Social Studies (LCSS), the Gender Institute de la London School of Economics (LSE), el Centre for Migration Policy Research en la Universidad de Swansea y el Departamento de Sociología de la Universidad de Marmara.

## Introducción

*¿Y qué pregunto yo? ¿Cuál es la pregunta que yo puedo plantear?  
Yo no poseo nada, yo no soy un hombre.  
Jamaica Kincaid<sup>1</sup>*

Este artículo es una aproximación a la obra de la autora antiguana/estadounidense Jamaica Kincaid, que deriva en una reflexión acerca de la identidad antillana y en un análisis del fenómeno de la diáspora. Escribo una barra entre las nacionalidades “estadounidense” y “antiguana” porque sería incompleto poner solo una de las dos, pero sería también incompleto poner un guión —“estadounidense-antiguana”—, porque da una falsa idea de continuidad. Kincaid está atravesada por una migración de una pequeña isla del Caribe a los Estados Unidos de América, y esta grieta en su pecho, fecunda y dolorosa, es el punto de partida de nuestro análisis.

Jamaica Kincaid nace en St John’s, la capital de Antigua, en 1949. Viaja a Estados Unidos con 17 años para trabajar como *au-pair*, y se queda allí hasta el día de hoy —vive entre Vermont y California—. No envía remesas ni cartas, ni regresa en mucho tiempo, porque quiere estar lejos de su madre, y del *Small Place* del que viene<sup>2</sup>. Su historia está disfrazada en las historias de sus personajes, su nombre real no es ese. ¿Quién es entonces Jamaica Kincaid? Es una mujer negra cuyo nombre es el nombre de una isla del Caribe. Podría haberse llamado a sí misma Vermont, pero no lo hace. Quiere romper con su pasado y protegerse de acusaciones —sus historias son demasiado autobiográficas—, pero quiere atarse a un territorio. Elige J-A-M-A-I-C-A. Isla. Caribe.

Jamaica Kincaid es antillana, y esta mera definición geográfica será la clave de su producción literaria y de su vida. Pero, ¿qué son las Antillas? Las Antillas son islas entre dos aguas. Entre el profundo y frío océano azul cobalto oscuro y el lisonjero mar caliente verde turquesa arrecife. Las Antillas son un arco, una media luna acunando mitos antiguos y mitos no tan antiguos. Son un archipiélago, un archipiélago de archipiélagos de otros archipiélagos cuyas pequeñas islas nadie conoce. Fueron las primeras tierras descubiertas por Cristóbal Colón y quizá recibieron ese nombre porque los cartógrafos de la época citaban una isla llamada Antilia. Antilia viene del portugués *antilha* —anti-isla—, que algunas voces afirman se refería a las islas que fueran las antípodas de Portugal. Las Antillas son las Antípodas de lo conocido. Son lo contrario de todo lo que es norma.

Los libros afirman que Cristóbal Colón descubrió América y que los conquistadores llevaron la civilización. La verdad es que los conquistadores llevaron barbarie y que Cristóbal Colón no descubrió nada. Estaba equivocado y la historia ha entronizado su error. Las Antillas

<sup>1</sup> KINCAID, Jamaica, *Autobiografía de mi madre*, Txalaparta, Nafarroa, 2007, p. 110, [Traducción de Alejandro Pérez Viza]

<sup>2</sup> En 1985, tras veinte años en el extranjero, Jamaica vuelve a Antigua, pero no encuentra los cambios que espera. Recibe, en cambio, una prohibición informal de visitar la isla que dura siete años. Desde su partida y hasta hoy, Jamaica escribe artículos, novelas, ensayos y cuentos. Su novela *Lucy* (1990) narra la experiencia de emigrar siendo joven a un país extranjero, continuando de algún modo la narración de *Annie John* (1983), la niña que al final se marcha a Inglaterra. Publica también una colección de cuentos, *At the Bottom of the river* (1983), y de ensayos, *A Small Place* (1988), ambientados en su tierra natal, llevándonos de la poesía al manifiesto. En 1996 publica su genial obra *The Autobiography of my mother*, y también muere en Antigua uno de sus hermanos, lo que provocará nuevos retornos y la publicación de otra novela, *My brother* (1997), netamente autobiográfica. La emigración y los regresos de Jamaica Kincaid serán fundamentales para contextualizar estas obras, que citaremos a lo largo del presente artículo.



no son las *West Indies*, ni en ellas había “indios”. Pero en Inglaterra o Estados Unidos la gente hoy dice “indias occidentales”, y es normal que nadie se sienta ridículo al decirlo. Al fin y al cabo son eso, la India, lo lejano, lo Otro, pero al oeste.

### 1. La Verdad Trasatlántica

Toda la poesía y el misterio acerca de las islas del Caribe, con sus caníbales, sus piratas y sus mulatas calientes, forma parte de una antigua y seductora mitología de “lo Otro”. Si queremos superarla tenemos que cerrar los libros, apagar los televisores, voltear los cuadros y aterrizar. Entonces, sobre el terreno, tenemos que preguntarnos: ¿dónde estamos? En una tierra caliente llena de cuerpos oscuros en el Oeste del Océano Atlántico.

Las coordenadas espacio-temporales son fundamentales. Cada cuerpo es una equis en el mapa y en la historia, y hay que seguir su movimiento como en una cartografía de la diáspora, como sugiriera Avtar Brah<sup>3</sup>. Para el caso que nos toca, las razones de la colonización y el modo en que esta fue y continúa siendo ejecutada están obviamente ligadas a la situación geográfica. Las Antillas fueron la puerta de entrada a la conquista de América y después la base de operaciones más importante del imperialismo de EEUU en América. Estos aspectos determinan la construcción de una sociedad, y por tanto de la identidad.

Pero también el clima y la extensión son elementos fundamentales ligados a la construcción identitaria. En la literatura poscolonial, las autoras y los autores se vieron obligados a crear un lenguaje nuevo porque la poesía y la prosa de la metrópoli no respondían al espacio —ni al tiempo— de los territorios colonizados. Derek Walcott expresó esta tarea así: “We were blest with a virginal, unpainted world / with Adam’s task of giving things their names...”<sup>4</sup>. Esta tarea adánica de nombrar por primera vez es el único modo, según Walter Benjamin<sup>5</sup>, de dar con la verdad. Pero no se trata de dar con algún tipo de Verdad con mayúsculas, de volver a una vieja Verdad Trasatlántica, porque ésta es sólo la verdad de quiénes vencieron, con sus respectivas ideas de lo que es el tiempo o el espacio<sup>6</sup>.

Se trata de dar con un discurso “propio”, de avanzar a partir del hallazgo posmoderno-poscolonial más fundamental: no hay ninguna verdad “transoceánica”<sup>7</sup>. La correlación entre

<sup>3</sup> BRAH, Avtar, *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2011.

<sup>4</sup> “Fuimos bendecidos/as con un mundo sin pintar, virgen/ con la tarea adánica de darles a las cosas sus nombres” [Traducción de la autora]. Citado por JAMES, Louis, *Caribbean Literature in English*, Londres, 1999, p. 101.

<sup>5</sup> Ver BENJAMIN, Walter, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1991.

<sup>6</sup> Con el término “Verdad Trasatlántica” quiero aludir a una concepción eurocéntrica del conocimiento que presupone universalidad a un conjunto metafísico y epistemológico fraguado en la modernidad. El término “Verdad” alude a una concepción trascendental del conocimiento —sea este religioso, filosófico o científico—. El término “Trasatlántico” alude específicamente al papel que tuvo el “otro lado” del Atlántico en la construcción de un sistema que, en términos de Ramón Grosfoguel, podríamos dar en llamar “imperialista/ occidentalocéntrico/ capitalista/ patriarcal/ moderno/ colonial”. Para atender a esta definición ver GROSFOGUEL, Ramón, “Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality” en *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1, nº 1, 2011. Resulta asimismo fundamental recurrir al concepto de “colonialidad” de Aníbal Quijano en su ampliación del alcance del término “colonialismo”, así como a la reflexión acerca de la relación entre género y colonialidad de María Lugones. Ver QUIJANO, Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social” en Santiago Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007 y LUGONES, María, “Colonialidad y género” en *Tabula Rasa*, Bogotá, nº 9, julio/diciembre de 2008.

<sup>7</sup> Utilizo el término “posmoderno”, a pesar de la amplia discusión en torno al mismo, en el mismo sentido en el que uso el término “poscolonial”. En ningún caso implica señalar el fin de la condición moderna o colonial del presente,

la felicidad y la primavera quizá sea una verdad inglesa, pero no antiguana. Los sonidos, los colores, las texturas y los olores son diferentes; las ideas, en consecuencia, también. Cuando Jamaica Kincaid se detiene en la percepción sensorial relatando las infancias de sus personajes —Lucy, Xuela, Annie John, ella misma— no está tratando solo de hacer justicia a la condición de infante. Como el resto de voces literarias antillanas, está tratando con una suerte de “condición tropical” que obliga a nuevas formas de expresión. Y lo hace inevitablemente por comparación, en referencia a una especie de canónica “condición templada” de la que su propia lengua viene.

En las Antillas hay otro tiempo, otro “ritmo” de las cosas, presente no solo en el clima, sino en las acciones cotidianas de las personas. Muchas escritoras y escritores poscoloniales han hecho el esfuerzo consciente de intentar reproducir en la escritura el ritmo de la conversación, de los cuentos que se cuentan, de los géneros musicales o de la naturaleza. En Jamaica Kincaid encontramos una marcada predilección por lo oral en sentido amplio, un juego constante de asonancias, aliteraciones, y sobre todo de repeticiones que da lugar a un tejido indisociable de imágenes y sonidos.

El poeta Kamau Brathwaite, nacido en Barbados, afirmó lo siguiente acerca de la poesía antillana: “the hurricane does not roar in pentameters”<sup>8</sup>. El pentámetro de la poesía inglesa expresa un espacio y tiempo concretos, un espacio y un tiempo que no tienen que ver con la condición ciclónica, por ejemplo, del Caribe. Quizá sirva para definir la caída de las hojas en otoño, pero no el huracán. El pentámetro es un símbolo de lo colonial. Y el espíritu colonial consiste, como veremos, en controlar la naturaleza. Inventar un reloj y regular todo lo demás según sus agujas. Importarlo. Decidir que la escuela debe comenzar a las 7h y acabar a las 17h —y que el uniforme debe cubrir todo el cuerpo para evitar la tentación— a pesar del calor asfixiante de permanecer en un aula a cierta hora. Xuela, protagonista de *La autobiografía de mi madre*, declara:

“Hay siete días en una semana, por qué, no lo sé. Si alguna vez me viera en la necesidad de contar con ese tipo de cosas, días y semanas y meses y años, no estoy segura de que fuera a organizarlas de la misma manera en que las he encontrado”<sup>9</sup>.

Este fragmento tan simple es de una gran provocación. El mundo de quiénes deciden satisface a sus herederos poderosos, pero no a los desposeídos ni mucho menos a las desposeídas. Sus principios “físicos” fundamentales, forman ya parte de la estafa, que se presenta como única alternativa posible, como se nos presenta hoy de incuestionable el tardocapitalismo<sup>10</sup>.

---

sino un cuestionamiento de estos sistemas de conocimiento y práctica. Coincido además con la crítica de Enrique Dussel referente a la imposibilidad de conjugar posmodernismo y poscolonialismo, dado que lo “posmoderno” es un fenómeno europeo-estadounidense. El poscolonialismo tiene que responder críticamente tanto a la Modernidad como a la Posmodernidad como fenómenos eurocéntricos. Ver DUSSEL, Enrique, *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*, UAM-Iz, Ciudad de México, 2005.

<sup>8</sup> “El huracán no ruge en pentámetros” [Traducción de la autora]. Citado por INNES, Lynette, *The Cambridge introduction to postcolonial literatures in English*, Cambridge Univ Press, Cambridge, 2007, p.107.

<sup>9</sup> KINCAID, Jamaica, *Autobiografía de... op.cit.*, p.110.

<sup>10</sup> Sin duda, uno de los más poderosos azotes al orgullo que se le puede hacer a la sociedad neoliberal es poner en cuestión su organización del tiempo. Las reflexiones acerca del uso del espacio no parecen hacer cuestionar el modelo de explotación masiva destinado a la obtención de beneficios. Pero, ¿y si te dijeran que trabajas como un/a idiota todo el día a pesar de tener a tu disposición todo tipo de tecnologías destinadas supuestamente a reducir el trabajo? Cuando la antropología cultural se dio cuenta de que aquellos “pueblos vagos” que aun no



Este diagnóstico poscolonial marca un antes y un después, también para los creadores y las creadoras de las Antillas. De entre ellas y ellos, un sector se propuso el objetivo poscolonial de quitarle el blanco polvo a sus tesoros negros. Recoger el habla criolla, el Calipso, los cuentos de la abuela, los rezos prohibidos, el sonido de las alimañas en la noche caliente. Todo forma parte de la misma apasionante tarea, la tarea de la creación artística — se quiera o no dignificadora, y por tanto política en un cierto sentido—. Aquí es donde aparece la frescura de contar de modos nuevos cosas que quizá nunca se habían contado; la frescura que mantiene a las producciones metropolitanas en decadencia y a las poscoloniales en auge; la frescura de una voces solapadas por el mito que se abren camino entre la selva, con su guadaña nueva.

## 2. Un corazón diaspórico

Aparte de la “condición tropical” existe otra característica espacial que resulta ineludible: la insularidad. ¿Qué son las islas? Las islas son pedazos de tierra rodeados de agua. Por una parte, son inaccesibles y aisladas, caldo de cultivo de lo endémico y lo secreto. Por otra parte, son territorios manejables, estratégicos, operacionales. Las islas son pedazos de tierra que, debido a este aislamiento y a la vez a su papel activo en la historia de las navegaciones, cuentan con un alto nivel de densidad mitológica. En la literatura, oral y escrita, son utópicas o distópicas, paradisiacas o infernales, y a veces ambas cosas.

Teniendo en cuenta esta especificidad y, al mismo tiempo, su rol fundamental en la historia de las tierras continentales, las islas caribeñas son las musas indiscutibles. El tráfico de cuerpos que ha pasado por ellas persiguiendo mitos, traficando con otros cuerpos para conseguirlos, ha sido tan grande que nos ha dejado el mayor cementerio oceánico de la Historia. Un cementerio sin lápidas. En este sentido, y siguiendo la conocida máxima de Benjamin según la cual “todo documento de cultura lo es a su vez de barbarie”, podríamos decir que “la Verdad Trasatlántica es una fosa común oceánica”.

Aquí el sueño caribeño de playa y cocotero se vuelve pesadilla. La mayoría de los cuerpos que se instalaron en las Antillas tras el genocidio aborigen fueron “importaciones” habilitadas por el mayor exilio forzoso de la historia. No había sólo cuerpos africanos en esta migración, sino europeos y asiáticos, unidos por el hecho fundamental de poseer pocas cosas. Entre estas pocas cosas por supuesto no se encontraban las armas para defenderse de quiénes poseían muchas cosas, incluidos los cuerpos de otras personas. El colonialismo, como expresión del desarrollo capitalista, necesitaba mano de obra para nuevas áreas de explotación, y la esclavitud explícita sería utilizada hasta que fuera preferible el trabajo asalariado —debido a las revoluciones europeas, la devaluación del azúcar de caña frente a la remolacha y otros elementos de la historia del mundo capitalista—. Entonces, cuando los viejos imperios empezaron a necesitar más mano de obra, el flujo migratorio invirtió su dirección, y nacieron las modernas diásporas hacia Europa y los nuevos imperios como Estados Unidos.

La migración no es sólo una característica endémica de la historia de las islas pequeñas, debido al problema del abastecimiento a una población creciente en número y demandas. La

---

había absorbido el colonialismo trabajaban un par de horas al día y después se dedicaban a organizar el “tiempo de ocio” —concepto que por cierto carecía de sentido para ellos— puso el grito en el cielo. Se trató de una inflexión fundamental para el pensamiento poscolonial.

migración, más o menos forzada, es una característica fundamental del imperialismo, en el sentido de que este ha precisado del colonialismo y el colonialismo, a su vez, ha precisado históricamente de un desplazamiento notable de cuerpos. Si no tenemos esto en cuenta, nos perderemos la mitad de la historia, navegaremos en el crucero sin darnos cuenta de los muertos que descansan bajo el agua.

Por otra parte, y teniendo en cuenta que para algunas personas las islas son puertas abiertas al paraíso y para otras son como jaulas, podemos decir que las Antillas son “jaulas de oro”. Son islas soñadas pobladas por cuerpos oscuros con un corazón diaspórico herido latiendo en su interior. Jamaica Kincaid es un cuerpo de corazón diaspórico que dejó las Antillas para alcanzar una nueva vida en los Estados Unidos de América. Lo hizo en un contexto caracterizado por una serie de fenómenos relacionados entre sí: las migraciones masivas tras la Segunda Guerra Mundial, el auge del “*American Dream*”<sup>11</sup>, la explosión demográfica en las Antillas y el apogeo de las dictaduras caribeñas y latinoamericanas —auspiciadas y/o perpetradas casi sin excepción por EEUU—. Y lo cierto es que conocemos a Kincaid porque emigró al imperio. De lo contrario sería una “nadie”, como dice Eduardo Galeano<sup>12</sup>, y ni siquiera se hubiera llamado a sí misma Jamaica. Es escritora porque emigró. Su estilo, así como los contenidos de su trabajo, son inseparables de su desplazamiento.

Kincaid y el resto de voces migrantes antillanas quieren forjar su destino lejos de sus hogares de perdedoras y perdedores, lejos de los pequeños lugares de los que vienen. Estos lugares son la fuente de su devoción al tiempo que el motor de su vuelo. ¿Se trata de una migración forzada? Tomemos otro fragmento de *La autobiografía de mi madre*:

“Su padre era un hombre escocés, su madre pertenecía al pueblo africano, y esta distinción entre hombre y pueblo era una distinción importante, pues uno de ellos desembarcó siendo parte de una horda, ya condenada, la mente vacía de todo lo que no fuera sufrimiento humano, cada rostro idéntico al que tenía a su lado; el otro desembarcó por voluntad propia, ambicionando realizar un destino, llevando en la imaginación la vida de sí mismo con la que soñaba”<sup>13</sup>.

¿Son Jamaica Kincaid y el resto voces caribeñas emigradas a Norteamérica, el padre o la madre? Sus ancestros son los perdedores, pero ambicionan un destino. Sus cuerpos están marcados por un desplazamiento histórico dramático, pero también por desplazamientos recientes, por migraciones en busca de un “mejor futuro”, eso que Aimé Césaire llama un encubierto “genocidio por sustitución”<sup>14</sup>.

Forman parte de una diáspora, aunque varíen los motivos y el lugar y el modo en los que llevaron a cabo su migración. Pero este término, “diáspora”, cuyo éxito en los últimos tiempos ha difuminado los límites de su significado, no deja de ser problemático para el caso antillano. Generalmente, cuando se utiliza se alude a la antigüedad del grupo emigrado, esto es, a la existencia de varias generaciones conviviendo en el lugar de emigración, y a

<sup>11</sup> Entrecomillo “*American*” porque nunca se trató de un sueño americano, ni siquiera norteamericano, sino estadounidense.

<sup>12</sup> GALEANO, Eduardo, *El libro de los abrazos*, Siglo Veintiuno de España, Madrid, 2005.

<sup>13</sup> KINCAID, Jamaica, *Autobiografía de... op.cit.*, p.147.

<sup>14</sup> Ver GLISSANT, Edouard, *Le discours antillais*, Editions du Seuil, París, 1981, p.498.





la persistencia de una identidad compartida del grupo en modo alguno fusionable con la identidad “nacional” del lugar de asentamiento. Para reproducir esta identidad, se presupone un capital iconográfico que conecta el lugar de la “memoria” —sea real o imaginario— con el del presente<sup>15</sup>. Pero claro, cuando hablamos de diáspora antillana, ¿cuál es la identidad compartida resultado de dicho recorrido, cuál es la identidad que relaciona dicho capital?

Por otra parte, últimamente se aplica el término “trasnacional” para referir a comunidades provenientes de las ex colonias cuya migración está integrada en las dinámicas propias del neocolonialismo. Estas dinámicas serían, en palabras de Alejandro Portes: “primero, las necesidades de mano de obra de las economías del Primer Mundo, en particular la necesidad de nuevos suministros de mano de obra barata. Segundo, la penetración en los países periféricos de la inversión productiva, las normas de consumo, y la cultura popular de las sociedades avanzadas”<sup>16</sup>. Una migración donde no hay exilio político o religioso común, dónde no se añora un estado real o imaginario, donde no se trata de una misión común empresarial como en el caso de China o India. ¿No sería acaso preferible tal término para el caso antillano?

Respondiendo a las dos preguntas, aquí se habla de “diáspora” básicamente porque se quiere dar cuenta de la complejidad de las migraciones en el espacio al que referimos, con presencia de exilios, tierras soñadas, flujos económicos neocoloniales, pasado esclavista, discurso poscolonial, etc. Ello no entraría en contradicción con la idea de que actualmente existe una comunidad antillana trasnacional. Y se habla de “diáspora antillana” para referir a una identidad compartida en un intento, más que de renegar de otros términos —como el de “diáspora caribeña”, por ejemplo— de restringir el objeto de estudio. No podemos detenernos ahora en la discusión sobre la identidad “caribeña”, que aúna continentalidad e insularidad, y a la que se ha acusado de estar forjada en el contexto de intereses económicos concretos, netamente neocoloniales, y no en la reivindicación poscolonial<sup>17</sup>. Aquí, más allá del Caribe de la geopolítica, de la entidad turística, del debate sobre límites físicos de la Academia, hemos optado por observar el mapa y seguir el rastro de unas islas y de las voces que emanan de ellas.

Persiste no obstante la dificultad de delimitar una identidad en diáspora cuando no se puede evocar una nación común de procedencia. El concepto de *black diaspora* sirvió en buena medida para paliar tal dificultad, y seguramente buena parte de la migración antillana se sentiría identificada con esa memoria y la iconografía que la acompaña, donde África es la “nación de procedencia” y para algunas personas, incluso, la “tierra prometida”. Pero claro, lo antillano no es lo negro. Este concepto, nacido en el contexto estadounidense, no basta, y la distinción entre sujetos afrocaribeños y afroamericanos no se difumina fácilmente<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Ver BRUNEAU, Michel, “Diasporas, transnational spaces and communities” en BAUBOCK, Reiner y Thomas Faist, *Diaspora and transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2010.

<sup>16</sup> PORTES, Alejandro, “Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities”, Center for Migration and Development, Working Paper Series, WPTC-98-01, Septiembre, 1997, p.5 [Traducción de la autora]: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/portes.pdf>

<sup>17</sup> Para una buena síntesis de la discusión ver ELÍAS CARO, Jorge E., “Integración y fronteras en el Caribe. Nuevas visiones”; SILVA VALLEJO, Fabio, “La libertad en el Caribe: entre ideas y realidades”; y LÓPEZ CIVEIRA, Francisca, “Caribeños o antillanos: los cubanos en la identidad compartida” en SILVA VALLEJO, Fabio y Jorge E. Elías Caro (eds.), *Los mil y un Caribe. 16 textos para su (DES)entendimiento*, Universidad del Magdalena, Santa Marta, 2009.

<sup>18</sup> Ver confrontación en la novela de MORRISON, Tony, *La isla de los caballeros*, Ediciones B, Barcelona, 1993 [Traducción de Mieira Bofill].

Por esto, muchos han referido a lo antillano como lo criollo. El escritor y filósofo martiniqués Édouard Glissant habla de criollización como proceso-resultado de una mezcla no reducible a sus componentes individuales, como un proceso imparable y rico que, en vez de enfocarse desde la óptica del dolor, se enfoque desde una óptica constructiva. El criollismo pasa así de abyección a proyección, un paso adelante en el reconocimiento sin necesidad de univocidad identitaria. Esto no es lo mismo que la *créolité*, teoría que unificaría a los pueblos que hablan *créole* —incluidas colonias como Reunión, en el océano Índico—. Glissant piensa que la *créolité* “adopta lo que nuestra lengua a sufrido —el monolingüismo discriminatorio— e ignora las historias antillanas: lo que nos une a los jamaicanos y los portorriqueños, más allá de las barreras de las lenguas”<sup>19</sup>. Nicolás Guillén, escritor cubano, mulato descendiente de mulatos, habla del mestizaje y recupera un sentimiento de panantillanidad similar al de Glissant. Esto es un fragmento de su *Son para niños antillanos*, de 1947:

“Por el Mar de las Antillas  
anda un barco de papel:  
Anda y anda el barco barco,  
sin timonel.

De La Habana a Portobelo,  
de Jamaica a Trinidad,  
anda y anda el barco barco  
sin capitán.

Una negra va en la popa,  
va en la proa un español:  
Anda y anda el barco barco,  
con ellos dos.

Pasan islas, islas, islas,  
muchas islas, siempre más;  
anda y anda el barco barco,  
sin descansar.

Un cañón de chocolate  
contra el barco disparó,  
y un cañón de azúcar, zúcar,  
le contestó.

¡Ay, mi barco marinero,  
con su casco de papel!  
¡Ay, mi barco negro y blanco  
sin timonel”<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> GLISSANT, Edouard, *Le discours antillais...* op.cit., p.497 [Traducción de la autora].

<sup>20</sup> GUILLÉN, Nicolás, *El son entero*, Biblioteca Virtual Universal, 2003: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/88723.pdf>. [Consultado el 23/08/2013].





El mensaje es claramente integrador. El español va en la proa, dirigiendo el rumbo, y la negra va detrás, pero van juntas las dos dejando una descendencia mulata a un mundo de islas, cacao y caña. Eso son las Antillas: Europa, África y plantación. Aquí se habla de una raza unida, como dijera Bolívar; de una identidad de cruce. Se reivindica un mundo mulato. Y sí, mulato viene de mula, híbrido de burro y yegua. Lo híbrido es un cruce antinatural, una mezcla prohibida que es castigada con esterilidad. Pero la raza criolla es raza fecunda, y la hibrididad es pues un don. Aquí se reivindica el insulto; los perdedores y las perdedoras exhiben con orgullo la historia de su tierra y de su cuerpo, *writing back to the empire*.

Pero hay dos problemas. Primero, este sentimiento “teórico” brilla por su ausencia en el pecho de los cuerpos antillanos, pues la impronta lingüístico-colonial ha dejado muchas fronteras invisibles. En las islas inglesas muchas personas se denominan “caribbean”, en las francesas “antillais” y en las españolas “latinas”, y para entender cada cosa habría que contar una larga historia que ahora no podemos contar. Segundo, esa tierra y esos cuerpos de corazón diaspórico son tan variados, en ellos intersectan tantas opresiones, que no es fácil saber desde qué identidad erigir el discurso. ¿Racial? ¿Nacional? ¿Y la identidad sexual? ¿Por qué la negra va detrás?

### 3. La cuerda floja

Jamaica Kincaid se debate entre el rechazo de su lugar de origen y la no identificación con el lugar de emigración. Se debate entre su herencia en específico como mujer antillana, y las posibilidades que abre la construcción de la feminidad en un mundo nuevo, sin la opresión de la Madre en el sentido amplio, como progenitora y como metrópoli. Derek Walcott, el ya citado escritor nacido en Santa Lucía y referente claro de Jamaica Kincaid, se debate entre su devoción a la herencia literaria británica y su deseo de hacer teatro sobre, por y para la gente de Trinidad. Dany Laférière, nacido en Haití, pero emigrado a Canadá, escribe sobre su retorno para intentar entender si vuelve a casa. En los primeros versos de *L'enigme du retour* recuerda el primer libro de su gran autor inspirador, el martiniqués Aimé Césaire, remitiéndonos al hecho de que es imposible hablar de cualquier desplazamiento antillano —exilio, retorno, o incluso cualquier desplazamiento cotidiano— sin que esté presente “lo colonial” o “lo negro”.

El *Cahier du retour au pays natale* no es poesía del retorno, sino un giro de tuerca teórico que desplaza el orden de las cosas. Está en el origen de la *négritude*, un movimiento orientado básicamente a la autoafirmación de la identidad y la cultura negras sobre el que, como era de esperar, ha corrido mucha tinta. En alguna medida, la negritud coincide con ciertos “prejuicios” europeos acerca de lo negro, pero apropiándose de ellos y reivindicándolos. Lo emocional frente a lo racional, integración y holismo frente a disección y análisis, por ejemplo. Se reivindica otro espacio, otro tiempo; otra metafísica, otra ética, otra estética. El problema es que (1) estas distinciones como mínimo son borrosas y, como se ha dicho, (2) lo negro mete a lo africano y lo criollo en el mismo saco, algo muy complicado para el caso caribeño. Las voces antillanas que aquí citamos se encuentran en el gris de estas oposiciones binarias, bebiendo de la madre metropolitana que nutre de occidentalismo y jugando con estos fluidos para crear una mezcla mucho más compleja que la oposición al sistema racional, analítico, apropiador, dualista —por citar sólo algunos de los términos que le han sido adjudicados— colonial. Y parece que su condena, a la vez que la fuente desbordante

de la que bebe su creatividad, es esta identidad en *trouble*, este vivir *at the crossroads*, como dijera la escritora chicana Gloria Anzaldúa<sup>21</sup>. No se es ni de un lado ni de otro y se pertenece a los dos irrevocablemente.

Este es el verdadero contexto de la mayoría de las migraciones de estas autoras y autores caribeños, no estrictamente forzadas, como las de sus antepasados, pero tampoco “voluntarias”. No estrictamente irreversibles, pero tampoco fácilmente invertibles. El citado Laférière, en exilio político desde 1976, huye de una de las múltiples dictaduras de su país — Haití ha sufrido hasta la actualidad unos 32 golpes de estado— tras el asesinato de un colega. La muerte, en un sentido casi literal, era quedarse. Marcharse es sobrevivir a la opresión, más o menos petrificada en el sistema político, que ejerce sobre una persona el lugar de origen. Marcharse es asumir que se va a cambiar un agujero negro, como dice Xuela en una ocasión hablando del aborto, por otro, desconocido. ¿Cuándo se aborta? Se aborta una situación para la que una ha sido “predestinada” cortando, matando algo, pero para vivir.

Escribir es una forma de salvarse. Laferrière dice que si se hubiera quedado en Haití habría escrito menos, o quizá nada. Jamaica Kincaid dice que de no haber escrito habría puesto bombas. Cuando se relata a sí misma está tratando de salvarse, aunque paradójicamente lo haga en la lengua del dolor. Sabe que las palabras de su inglés han sido impuestas con sangre en las bocas de sus ancestros. Incluso el *patois* —lengua criolla de base francesa—, hablado en varias de las pequeñas Antillas, aparece como un hijo bastardo de la lengua colonial, relegado a lo doméstico, lo vulgar e incluso lo obscuro.

En *La autobiografía de mi madre*, la madrastra de Xuela usa el *creole* para denigrarla en privado, sugiriendo que no merece la lengua del privilegio, sino la de la vergüenza. A su vez, Xuela se reapropia de la lengua bastarda con su marido, representante del dominio europeo, respondiéndole siempre a su inglés amable en un *patois* desenfadado. Todos los movimientos nacionalistas han pasado por este proceso de reapropiación y buena parte de la literatura poscolonial antillana ha oscilado entre el coqueteo con expresiones o vocabulario dialectales/criollos y la escritura plenamente desarrollada en lengua criolla para llevarlo a cabo.

En el caso de Jamaica Kincaid, podemos hablar de una presencia constante de este empoderamiento, llevado a cabo siempre por personajes femeninos. La autora habla de sí misma o sus protagonistas como marginales y rebeldes desde la infancia, incompatibles con la estructura familiar, por una parte, y con las instituciones públicas por otra. En *Lucy*, ficción con grandes dosis autobiográficas, la protagonista criolla tiene una aversión a los narcisos, síntoma a su vez de una aversión a las flores de los poemas metropolitanos. De niña, después de recitar poemas absurdos, después de que todo el mundo aplauda su dicción, Lucy tiene pesadillas en las que los narcisos la persiguen y la sepultan. Por eso se promete a sí misma borrar cada verso, y por eso cuando Mariah, su amiga del otro lado, su amiga blanca y de ojos azules generosos, la quiere conquistar con prados, le dice simplemente esto: “¿se da cuenta de que a los diez años tuve que aprender de memoria un poema sobre unas flores que no vería en la vida real hasta cumplir diecinueve?”<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> ANZALDÚA, Gloria, *Borderlands, the new mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco, 1987.

<sup>22</sup> KINCAID, Jamaica, *Lucy*, Tlalaparta, Nafarroa, 2009, p.26. [Traducción de Maria Eugenia Ciochini].



Aquí no se sabe dónde acaba el drama histórico y dónde empieza el personal. No se sabe hasta qué punto Lucy se descifra en su ser mujer y su ser negra/colonizada. O hasta qué punto el contexto colonial es capaz de generar una patología general. Para Frantz Fanon, psiquiatra martiniqués considerado fundador de la teoría poscolonial, la poesía, y las palabras en general, no tenían nada de inocentes. El lenguaje era la cuestión fundamental en el ámbito de la "identidad caribeña". Como psiquiatra, consideraba que buena parte de las psicosis y crisis de sus congéneres derivaban de la imposición de una lengua extranjera.

Hay que tener en cuenta que para el caso de las Antillas ni siquiera ha habido una lucha entre la lengua indígena y la colonial. En las Antillas hubo un genocidio indígena y una importación masiva de esclavos que no compartían necesariamente la misma lengua. Entonces apareció un idioma que, como algunos señalan, ya nacía como instrumento de los patrones para poderse comunicar con los esclavos en los barcos negreros que cruzaban el océano. Sea esto cierto o no, la lengua criolla es la lengua colonial deformada, y es por tanto la lengua del dolor. Que la sintaxis se corresponda con las de las lenguas nativas de los esclavos, que las y los lingüistas hayan encontrado coincidencias incluso entre el inglés afroamericano y lenguas africanas, poco importa. El criollo antillano lleva inscrito en su origen el sello de lo colonial de una manera doblemente dolorosa. En primer lugar, porque nació en el contexto mismo de la esclavitud; en segundo lugar, porque deriva de una lengua colonial en la que "Negro" ya es un concepto devaluado, ya es la oscuridad, la pura sensorialidad, la niñez perpetua, frente a la luz, el espíritu y la moral. ¿Cómo es hablar una lengua que te denigra como sujeto interlocutor desde el principio?

#### 4. Desplazamientos

En otras palabras, y siguiendo a Gayatri Spivak: "¿puede el (sujeto) subalterno hablar?"<sup>23</sup>. La literatura poscolonial tiene que partir de este interrogante para elaborar cualquier tentativa. Dentro de la subalternidad, habrá quienes emigren y puedan escribir libros y quienes emigren y puedan escribir la lista de la compra y quiénes no puedan hacer ni lo uno ni lo otro. Aparte de esto, está la tarea de desprenderse del pensamiento colonial, inscrito en las palabras y el propio cuerpo. Sólo así se podrá dar con el citado discurso "propio". Pero la tarea adánica no consiste en elaborar un lenguaje nunca antes oído. Las Antillas son cuerpos en medio de naciones, razas, sexos y otros credos. La tarea adánica es hacer equilibrios en la cuerda floja de la identidad, que está dividida.

Nada de lo que relaten estos cuerpos de sí mismos será puro y diáfano como una Verdad Transatlántica. Todo intento de univocidad llevará a la patología. Es cierto que la psiquiatría hoy, ocupada en recetar cantidades ingentes de ansiolíticos, parece no conectar las patologías actuales con "el malestar de la cultura" o conceptos tan trasnochados como el de "alienación". Pero no perdamos de vista el mensaje foucaultiano básico: no hay recodo social sin poder, no hay poder sin hegemonía cultural. Sólo si aceptamos, siguiendo el lema feminista, que lo personal es público, podremos atender al alcance de la subalternidad. Solo si aceptamos que lo poscolonial es neocolonial podremos, primero, hacernos cargo de su dimensión, y segundo, elaborar un proyecto efectivo de descolonización.

<sup>23</sup> SPIVAK, Gayatri, "Can the subaltern speak" en ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth y TIFFIN, Helen, *The postcolonial studies reader*, Taylor and Francis Group, Nueva York/Londres, 2006.

Para esto último resulta muy interesante no solo atender a la impronta colonial europea, sino al papel neocolonial de Estados Unidos en las voces antillanas. En el caso de Jamaica Kincaid, Estados Unidos aparece no sólo como lugar migratorio, sino como potencia imperialista, con su papel específico en las dinámicas culturales y económicas de las últimas décadas. Este papel se despliega en dos obras fundamentalmente: *Lucy*, la historia de una joven *au pair* procedente de Antigua<sup>24</sup> —migración— y *My brother*,<sup>25</sup> la historia explícitamente autobiográfica del regreso de Jamaica Kincaid a Antigua con motivo de la enfermedad de un hermano prácticamente desconocido —retorno—<sup>26</sup>.

En la primera, la relación de amor-odio con el lugar de emigración se despliega magistralmente por medio de la citada relación de Lucy con Mariah, la madre de la familia para la que va a trabajar. Es muy interesante que se trate de una mujer, porque su condición subalterna similar, que se desplegará de diferentes modos por estar ambas insertas en sociedades patriarcales, estará atravesada por una grieta insalvable de clase y raza. En este sentido, Lucy será consciente de su condición subordinada con respecto a esa otra mujer que, paradójicamente, la trata en términos de igualdad y desea incluso introducirla en doctrinas emancipatorias. Se puede decir que la misma brecha que se abrió en el feminismo con las acusaciones de blanco, burgués, colonial o heterosexual están flotando en su relación. Lucy es negra, pobre, viene de una colonia y como mínimo tiene una forma distinta de vivir su sexualidad. Y esta brecha ejemplifica el abismo de dos mundos en contacto por el hecho migratorio. Lucy sabe que lleva sobre los hombros “el manto de un sirviente”, y confronta despiadadamente a la bienintencionada Mariah a esta realidad siempre que puede. Ella, que en realidad no haría daño a una mosca, frente a Lucy se torna verdugo.

Jamaica Kincaid, en su obra autobiográfica *My brother*, refiere al desplazamiento interno que sufre ella misma producto del desplazamiento externo que ha supuesto su emigración. La escritora vuelve a Antigua de su exilio pocas veces interrumpido, y en un punto cualquiera observa que un árbol de fruta de la pasión que su madre adoraba ya no está. En un tono desplazado, en una “privileged northamerican way”<sup>27</sup>, la hija le pregunta con dolor a su madre qué ha sucedido. La madre, sin dramatismo alguno, explica que el árbol empezó a darle problemas y le prendió fuego. A Jamaica le parece un acto salvaje. Antes de hacerlo, la madre de Jamaica intentó eliminar los parásitos con un insecticida importado de Estados Unidos, pero no lo consiguió. Kincaid especifica que era tan tóxico que su venta no se permitía en el lugar de producción. ¿Era mejor el insecticida que el fuego?

El insecticida es en realidad un símbolo poderoso de lo colonial. No sólo es un remedio para un problema tal y como se entiende en la metrópoli, por lo que no funciona en el lugar de aplicación. En este caso, como ha sido expresamente fabricado para “el otro lado”, es venenoso. Los grandes beneficios del libre comercio y la ingeniería antiparasitaria para un territorio “poscolonial” son esos: veneno. Así que en realidad la desapegada madre de Kincaid

<sup>24</sup> KINCAID, Jamaica, *Lucy... op.cit.*

<sup>25</sup> KINCAID, Jamaica, *Mi hermano*, Tlalaparta, Nafarroa, 2008. [Traducción de Alejandro Pérez Viza].

<sup>26</sup> Además, existe un tercer libro donde esta relación se expresa en una especie de ensayo literario-político sobre la realidad de Antigua tras la independencia —retorno—, pero por cuestiones de espacio no puedo detenerme. Ver KINCAID, Jamaica, *A small place*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2000.

<sup>27</sup> “privilegiado modo norteamericano” (traducido por la autora) KINCAID, Jamaica, *My brother... op.cit.*, p.126.



opta por una fórmula más tradicional pero inocua. Barbárica a los ojos del Norte, pero en realidad más civilizada.

Estos ejemplos muestran claramente el modo en que los desplazamientos de los cuerpos y de las cosas están regulados políticamente. Una persona estadounidense llega a Antigua con la misma facilidad con la que llega un producto de una empresa estadounidense. Sin embargo, una persona migrante de Antigua accede a los Estados Unidos con la misma dificultad que un producto de una empresa de Antigua. Esto no es casualidad, como tampoco lo es que la negra del velero de Guillén vaya detrás.

Todos estos los desplazamientos, y las políticas que los regulan, definen la identidad. Esto es algo fundamental para “nuestro tiempo” —occidental—, el de la lucha por el reconocimiento de las “identidades”. Los grupos minoritarios o simplemente subalternos —mujeres, no blancos, etc.— están cambiando el mundo. Cuando la cuestión de la redistribución parecía ser el motor de todas las protestas y las utopías, resultó que la opresión no era un concepto tan simple, no se podía reducir unívocamente. Apareció la palabra identidad en el mapa de la discusión y la igualdad de las democracias de occidente fue denunciada como ciega. Porque, como todo el mundo sabía, no éramos iguales. Éramos distintos y distintas, y en nuestro sistema la diferencia se pagaba cara.

Las teorías poscoloniales se basan en esta asunción. La opresión colonial no es sólo una cuestión de dominio económico, sino cultural, que se despliega en procesos de asimilación diversos, incluidas las prácticas genocidas. Frantz Fanon postuló que las mentes están también colonizadas, y que los cuerpos antillanos o africanos tenían piel negra, pero máscaras blancas<sup>28</sup>. Estas máscaras les hacían verse a sí mismos a través de los ojos del colonizador. Por esto, una de las tareas poscoloniales más importantes era la exploración del hecho de que la identidad es inseparable de esa “colonialidad del poder”, por utilizar un término que recientemente viene empleando el pensamiento decolonial latinoamericano<sup>29</sup>.

Fanon emigró a Europa para estudiar esta conexión y, como otros autores antillanos, llevó a cabo un examen crítico acerca de las verdades “occidentales”. Su desplazamiento, físico y teórico, permitió esta suerte de deconstrucción. En realidad, todas las deconstrucciones tienen que ver con algún tipo de desplazamiento, en el que un binarismo supuestamente natural, con su jerarquía inherente, se revela cómo meramente cultural, y por tanto como reversible. Pero no se trata sólo de un desplazamiento “mental”. Los primeros momentos históricos de deconstrucción del colonialismo fueron desarrollados por personas de todo el mundo unidas por un hecho fundamental: formar parte de la Diáspora global desde las colonias a los viejos y nuevos imperios. Estas personas estaban literalmente desplazadas.

Por otra parte, al mismo tiempo que se alzaban las voces en las colonias —independizadas o no—, en el nuevo imperio algunos grupos empezaron a luchar por sus derechos civiles. Venían también de diásporas explícitamente forzosas, como la africana, o implícitamente forzosas, como la antillana o la chicana, resultado de la ocupación estadounidense de Puerto Rico, República Dominicana o el norte de México. Estos grupos denunciaban que hubiera

<sup>28</sup> Ver FANON, Frantz, *Peau Noire, Masques Noires*, Les Éditions du Seuil, París, 1975.

<sup>29</sup> Este término es usado para señalar la permanencia del pensamiento y las prácticas coloniales independientemente de los procesos de independencia. Para una buena síntesis ver CASTRO GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUEL, Ramón (eds.), *El giro decolonial... op.cit.*

una identidad hegemónica que disfrutaba de los privilegios democráticos y del bienestar, o al menos podía optar a ellos por medio de la lucha, como en el caso de los hombres blancos trabajadores. Las identidades subalternas, sin embargo, ni disfrutaban de los mismos privilegios —aunque oficialmente gozaran del título de ciudadanía, e incluso pudieran votar o vivir desahogadamente— ni sus reclamas estaban incluidas en las luchas.

El feminismo en Occidente en general y la lucha negra en Estados Unidos en particular son dos paradigmas de la reacción a esta situación. Como movimientos por los derechos civiles, reivindicaron la identidad “mujer” y la identidad “negro” como identidades inferiorizadas por la cultura hegemónica, y exigieron reconocimiento para disfrutar de esa ciudadanía plena que las constituciones y las declaraciones de independencia prometían. Dentro de ellos, y de muchos otros, nuevos grupos reivindicaron sus identidades sub-subalternas, como las “lesbianas” dentro de las “mujeres” y las “negras” dentro de los “negros”. Y denunciaron su invisibilidad.

Se trata de un giro de tuerca que cambiaría nuestra manera de entender la teoría social en general y el feminismo mismo<sup>30</sup>. Un giro que vuelve la pregunta de Spivak aún más complicada. Porque el sujeto subalterno puede devenir verdugo —entonces habla por los codos— tanto como puede ser aniquilado por la identidad subalterna asignada —y entonces enmudece irremediabilmente—.

## 5. Mujeres, islas y jaulas

Los anteriores apartados han dejado pendientes varios interrogantes que podemos condensar ahora en uno: ¿Desde qué identidad puede la persona subalterna erigir su espacio de discurso/ lucha? La mayoría de reivindicaciones sociales citadas tienen su origen en cuerpos desplazados, particularmente en cuerpos leídos como “mujeres”. Estas “mujeres” estaban atrapadas en la jaula de lo que sus familias esperaban de ellas —esas “culturas que traicionan”, como dice Gloria Anzaldúa<sup>31</sup>— y los que los hombres y mujeres de Estados Unidos esperaban de ellas —incluidas quienes querían “liberarlas”—. Los estudios interseccionales, como mostró Kimberlé W. Crenshaw, nacieron para dar cuenta de esta encrucijada<sup>32</sup>. Y los retomamos aquí porque creemos que sólo examinando los diferentes factores de opresión que intersectan en un solo cuerpo nos alejaremos de una lisonjera Verdad Trastlántica, y nos acercaremos a una verdad más insular, más particular y a la vez más compleja.

Somos una X en un mapa del mundo y un mapa del mundo es la evidencia de que la misma persona que dibujó las fronteras también decidió cómo, cuándo, dónde y quién puede cruzarlas. Un mapa del mundo es sólo la evidencia del viejo espíritu de conquista y control de las cosas que desembocó en lo que llamamos imperialismo. Y, como se ha dicho, no se trata sólo de imperialismo socioeconómico, sino epistemológico. El espíritu colonial es el de controlar la naturaleza, a cualquier coste. ¿Y qué es la naturaleza? Naturaleza es todo lo que

<sup>30</sup> No había algo así como un “patriarcado universal” o una “lucha de la mujer”, porque no había una “mujer” sino “mujeres”, en condiciones muy distintas. E incluso esto fue cuestionado por los grupos *queer*, en el sentido de que no había “mujeres”, sino cuerpos contruidos como mujeres, de acuerdo con una división médica y jurídica meramente cultural.

<sup>31</sup> ANZALDÚA, Gloria, “Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan” en *Traficantes de sueños* (comps.) *Otras inapropiables*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.

<sup>32</sup> Ver CRENSHAW, Kimberlee, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity, Politics, and Violence against Women of colour” en *Stanford Law Review*, vol. 43., nº 6, Julio, 1991, ps. 1241-1299.





no es el Hombre. ¿Y qué no es el Hombre? Las cosas, las bestias y las mujeres. Desde este punto de vista, todo lo que no sea masculino, pero tampoco femenino, será bestial, desde los maricones hasta las focas. Mediante este binarismo, el hombre define la feminidad por oposición a su propia mitificación de la masculinidad. Y como la masculinidad no es sino una construcción, como la religión o la nación, la definición de lo que es hombre cambiará de acuerdo con distintos intereses de poder<sup>33</sup>. Todo lo que no concuerde con dicha definición será defectuoso, tendrá una sexualidad desaforada —desde los negros a las ateas— o una virilidad dudosa —desde los asiáticos a los bisexuales—, una mente subdesarrollada —desde las mujeres a los discapacitados— o pervertida —desde las bolleras hasta las “trans”—.

Así, en cada espacio y en cada tiempo habrá una separación entre lo que es un hombre y lo que no es un hombre, esto es, entre quienes poseen el mundo y quiénes serán poseídas y poseídos. Fanon propuso una distinción entre la “zona del ser” y la “zona del no ser”, basada en criterios raciales, para ilustrar este proceso<sup>34</sup>. Dichos criterios, que pueden estar basados tanto en el color de la piel como en la cultura o la religión, son según Grosfoguel los que constituyen “la línea divisoria transversal que atraviesa las relaciones de opresión de clase, sexualidad y género a escala global”<sup>35</sup>. Este planteamiento, que privilegia la raza sobre el resto de categorías, resulta fundamental para toda teoría poscolonial al tiempo que cuestionable. Si el discurso sobre el “ser” y el “no ser” lo fija quien tiene el poder, basta echar un vistazo a la historia de Occidente para observar la estructura patriarcal de las distintas sociedades. No fue el “ser humano” blanco quien trazó la línea del ser, ni quien colonizó América y el Caribe. Fue el hombre blanco. Y fue “la otredad” de su “masculinidad blanca” la silenciada por las diversas instituciones, incluida la ciencia<sup>36</sup>.

Esto quiere decir que no se puede entender la raza sin la masculinidad, pero tampoco la masculinidad sin la raza. Todo retrato de poder quedaría incompleto. Pero parece que esto es algo difícil de manejar. Le cuesta al marxismo quitarle protagonismo a la clase, le cuesta al poscolonialismo quitarle protagonismo a la raza. Es el feminismo negro quien ha propuesto acabar con las jerarquías, con el protagonismo, y entender toda opresión como una necesaria intersección de opresiones.

<sup>33</sup> Para profundizar en esta cuestión, ver KIMMEL, Michael, *Manhood in America: A cultural history*, Oxford University Press, Nueva York, 2006. Según este autor, la historia de EEUU es la historia *whasp* —*white heterosexual anglosaxon protestant*— y además el esfuerzo repetido por reconfirmar los límites de la masculinidad en la que este estrato social se define. Desde este punto de vista, la falta de humanidad de los esclavos o las mujeres nunca ha sido otra cosa que falta de “masculinidad”, porque lo masculino ha sido el patrón de lo humano.

<sup>34</sup> Ver FANON, Frantz, *Peau Noire...* op.cit.

<sup>35</sup> GROSFOGUEL, Ramón, “La descolonización del...” op.cit., p.99.

<sup>36</sup> La homosexualidad, por ejemplo, es una “otredad” que ha tenido diversos status a lo largo del espacio y el tiempo. En Europa, con la modernización de las instituciones, su marginación por parte de la moral religiosa se debilita, y es entonces cuando aparece la medicalización de la tendencia sexual. No es la Iglesia o el Gobierno, sino la Ciencia, quien prescribe su condición desviada, quien la patologiza. La clave es que la necesidad heterosexual de afirmar su “nosotros” explora nuevos campos de justificar la “otredad”, porque la “necesita”. Y lo mismo ocurre con la raza. Si examinamos la historia, por ejemplo, de las Antillas inglesas, observamos que con la era victoriana, el prejuicio anti *west-indian* creció. ¿Por qué? Porque el siglo XIX convierte a la raza en una clave epistemológica para entender todo lo demás. En *The West Indian and the Spanish Man*, Anthony Trollope describe a los criollos como una raza degenerada sin lengua, la raza de un *broken english*. El criollo, dice, “posee excepcional fuerza física, pero es ocioso [...], sensual, y se contenta con poco”, citado por JAMES, Louis, *Caribbean Literature in English*, Routledge, Londres, 1999, p. 17 [traducido por la autora]. Esta descripción casi institucionalizada en el *white world* no tiene hoy el mismo peso que cualquiera de las recogidas en los diarios de los primeros colonizadores. Aquellos vivían atrapados en eras de tinieblas y construían mitos delirantes acerca de monstruos deformes. Ahora no es Dios, sino la ciencia, quien ayuda a definir la “otredad”, con las mismas pretensiones de universalidad.

La obra de Jamaica Kincaid ilustra magistralmente esta encrucijada, quizá sin pretenderlo. Lucy, Xuela o la propia Jamaica son cuerpos interpretados como mujeres, cuerpos como islas, como jaulas, en el sentido de que son depositarios de mitologías variadas y milenarias, construidas por hombres, y en cierto modo viven presas de ellas. Simultáneamente, son cuerpos interpretados como negros, depositarios de mitologías también milenarias. Como estas identidades las condenan a vivir entre rejas, la cuestión fundamental es la de cómo liberarse; cómo, evocando a Virginia Wolf, hacerse con una “habitación propia”. Tomaré al personaje de Xuela, la niña que nace en el momento en el que muere su madre, para tratar de responder a esta pregunta.

Xuela empieza por afirmar su cuerpo, que es la encarnación primordial de su jaula. Lo afirma sobre todas las cosas, con sus fluidos, olores, costras y todos los demás síntomas de una niña en semiabandono, de una púber en efervescencia hormonal, de una mujer hecha y derecha. No ama la escuela, porque es demasiado lista para tragarse toda una sarta de mentiras acerca de la historia o de la importancia de redactar cartas formales. Así que no es una niña buena. En cuanto puede deja los estudios. Hará todo lo que no la ate al proyecto oficial. Se pondrá a trabajar vistiendo la ropa de un hombre muerto, y se cortará el pelo, sobrepasando no solo el decoro, sino el género. Después se metamorfoseará en colores chillones y tacones incómodos, pues su camino no será el del amurallamiento monacal —eso va contra el cuerpo, esto es, contra la vida—. Hará el amor con hombres sin intentar atarse a ellos, ni atarlos a ella, y se consagrará a sus propios ardores, desafiando cualquier conducta pudorosa o monógama que de ella se esperara. Encontrará en la sexualidad, como modo por excelencia de devoción al cuerpo, una senda segura para su proyecto. En una ocasión en que la esposa de un amante la insulta y la agrede por la calle, Xuela responde:

“¿Qué es lo que hace del matrimonio algo tan deseable como para que todas las mujeres tengan miedo de no llegar a casarse? ¿Y por qué esta mujer, que hasta ahora no me había visto nunca, a la que no he hecho ninguna promesa, a la que nada debo, me odia tanto? Ella esperaba que le devolviera la bofetada, pero en lugar de hacer eso le dije, también sin odio ni rencor: ‘Considero que pelear por un hombre sería rebajarme’”<sup>37</sup>.

Y si se ata a un hombre al final es sólo porque no le ama. Invertirá los roles, casándose con un hombre blanco, y en vez de ser ella víctima de un doble sometimiento, por esposa y negra, lo somete a él en su veneración, reinando sobre un mundo misterioso y opaco, el de lo negro, al que ella no le dejará acceder. Como performando a la “dómina”, se convierte en una suerte de bruja —acusada de matar a la antigua esposa de su marido— puesto que posee una profunda sabiduría que otras personas —las personas blancas y los hombres en general— no pueden entender. Los eventos mágicos con los que se relaciona desde niña serán censurados por su padre como calumnias, del mismo modo en que el conocimiento colonial desterrará la “superstición” esclava. Pero Xuela se promete ser fiel a lo que ve y lo que siente, y en este sentido no rompe con ese otro lado incomprensible.

Xuela representa en su plenitud la reapropiación, en palabras de Gloria Anzaldúa, de “la Bestia de la Sombra”<sup>38</sup>. Según la autora chicana, la mujer en la cultura, como proyección de los

<sup>37</sup> KINCAID, Jamaica, *Autobiografía de...* op.cit., p.140.

<sup>38</sup> ANZALDÚA, Gloria “Los movimientos de...”, op.cit., ps.72-77.



miedos masculinos, es una suerte de monstruo en la oscuridad, una “otredad” desconocida, y por tanto temible, que hay que mantener bajo control. Hay mujeres que optan por mantener la Bestia en la jaula, aturcidas por la presión de la madre, la cultura o la raza. Hay mujeres que dan un segundo paso, a saber, reconocer la Sombra proyectada sobre nuestra Bestia por los hombres. Xuela parece nacer con este reconocimiento, parece saber desde el principio que todo aquello por lo que se debería sentir mal según está reglado no es más que pura sombra proyectada por los que reglan, que son los hombres. Pero no sólo eso. El tercer paso lo dan las mujeres que despiertan a la Bestia que llevan dentro, y eso hace Xuela, accediendo a todo aquello que le han dicho que es monstruoso.

Como buena bestia y buena bruja, pronto se entrena en el arte del aborto, decidiendo aniquilar toda descendencia de sí y ayudando a otras mujeres, por enemigas que pudieran resultarle, a hacerlo. Este acto, que pudiera resultar monstruoso por excelencia, casi automutilativo, en realidad es la máxima expresión del gobierno de Xuela sobre el futuro. No puede cambiar su pasado, pero enfrenta el presente cada vez más cargada de herramientas en un mundo donde los hombres marcan las reglas, fecundan, violan las reglas, fecundan, cambian las reglas, fecundan, y esperan que las mujeres cumplan las reglas, entre ellas las de cuidar de sus inseminaciones. Xuela no puede amar como debería haberla amado su madre, y por eso no quiere tener hijos ni hijas. Xuela sabe cuidar muy bien, pero se cuidará a sí misma hasta el final. Y lo hará sin nadie que la cuide, como desde el principio:

“El impulso de la posesión está vivo en todos los corazones; hay quien elige vastas llanuras, quien elige altas montañas, quien elige extensos mares y quien elige un esposo; yo elijo poseerme a mí misma<sup>39</sup>”.

Así que, ¿dónde está la habitación propia —o la casa, o el patio, por no proponer algo tan burgués y tan inglés—? Porque “dentro” es el espacio de lo negro, la lengua criolla, las tradiciones precristianas, el paisaje propio. “Fuera” está el mundo colonial, con su revolución sexual y su anonimato. Sin embargo, colonial significa patriarcal, y en el imperio, como mujer, puedes estudiar y abortar en una clínica —si eres migrante tal vez no sea posible—, pero tienes que trabajar también dentro de casa, tienes que cuidar de todo el mundo y tener un cuerpo imposible mientras tanto, y nadie te pagará por ello —al contrario, tendrás que pagar tú—. Puedes cambiar tu nombre pero tu apellido será siempre “mujer negra”. Así que la revolución sexual es cuestionable y el anonimato aún más, porque si no tienes dinero para comprar una máscara blanca o al menos un pene, serás siempre una vagina de piel negra.

¿Dónde está el espacio propio? Ambas tierras, la de origen y la de emigración, son puertas abiertas y jaulas al mismo tiempo, y quiénes sólo ven una parte están tragándose una mentira, una Verdad Trasatlántica, un binarismo estrecho. Como dice la poetisa chicana Berenice Zamora, mezclando intencionadamente las lenguas que la configuran: “You insult me/ When you say I’m/ Schizophrenic/My divisiones are/ Infinite”<sup>40</sup>. Nada en la identidad es monócromo. Como aquí se ha sugerido, no se trata de una categoría trascendental, sino de una cuerda floja en la que hacer equilibrios. Y como dice la filósofa estadounidense Judith Butler, la realidad es *performance* y, por tanto, ilimitada “posibilidad performativa”<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> KINCAID, Jamaica, *Autobiografía de...* op.cit., p.142.

<sup>40</sup> ZAMORA, Bernice y BURCIAGA, José Antonio, *Restless serpents*, Diseños Literarios, Menlo Park, 1976, p.73.

<sup>41</sup> BUTLER, Judith, *El género en disputa*, Paidós, Barcelona, 2001, p.172.

Las jaulas no son de metal, sino que están inscritas en los cuerpos, y están hechas de palabras. Una vez que entendemos el peso de ser una X en el mapa geográfico —en sentido físico y social—, una X vinculada a otras X, cada una viviendo en su jaula particular, podemos escapar. Podemos organizarnos frente a la opresión, eligiendo diferentes identidades subalternas para la lucha. Claro que no podemos dejar la jaula definitivamente, porque la identidad es siempre una prisión, un límite a las infinitas divisiones y posibilidades de nuestros cuerpos. Claro que no podemos hablar de elegir identidades como si de elegir abanicos se tratase, pues toda rebelión conlleva un desgarró. Pero, como Jamaica Kincaid pudiera sugerirnos, si los cuerpos no se nombran a sí mismos serán lo que los demás quieran llamarles.

Más allá de una utopía sin jaulas, más allá de ningún paraíso, tenemos islas como cuerpos, cuerpos como islas, desatando nuevas inscripciones. Cuerpos merodeando sus propios orificios y las puertas abiertas que se encuentran. Saliendo, entrando, desafiando las fronteras. Cuerpos reconociéndose y aliándose, buscando en cada espacio y cada tiempo la casa propia. ■

## Bibliografía

- ANZALDÚA, Gloria, *Borderlands, the new mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco, 1987.
- ANZALDÚA, Gloria "Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan" en *Traficantes de sueños* (comps.), *Otras inapropiables*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth y TIFFIN, Helen, *The empire writes back, theory and practice in post-colonial literatures*, Psychology Press, Londres, 1989.
- BENJAMIN, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1991.
- BLOOM, Harold, *Jamaica Kincaid*, Chelsea House Pub., Nueva York, 2008.
- BRAH, Avtar, *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2011.
- BAUBOCK, Reiner y Thomas Faist, *Diaspora and transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2010.
- BUTLER, Judith, *El género en disputa*, Paidós, Barcelona, 2001.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.
- CESAIRE, Aimé, *Cahier du retour au pays natal*, Editions Présence Africaine, París, 1983.
- CRENSHAW, Kimberlee, "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity, Politics, and Violence against Women of colour" en *Stanford Law Review*, vol. 43., nº 6, Julio, 1991, ps. 1241-1299.
- DUSSEL, Enrique, *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*, UAM-Iz, Ciudad de Mexico, 2005.
- FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Éditions La Découverte/Poche, París, 2002.
- FANON, Frantz, *Peau Noire, Masques Noires*, Les Éditions du Seuil, París, 1975.
- GALEANO, Eduardo, *El libro de los abrazos*, Siglo Veintiuno de España, Madrid, 2005.
- GLISSANT, Edouard, *Le discours antillais*, Editions du Seuil, Paris, 1981.
- GROSFOGUEL, Ramón, "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality" en *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1, nº 1, 2011.



- GROSFOGUEL, Ramón, "La descolonización del conocimiento. Diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos" en *Formas Otras: saber, nombrar, narrar, hacer. Edición de las actas del IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)*, Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB), 26-28 de enero de 2011.
- GUILLÉN, Nicolás, *El son entero*, Biblioteca Virtual Universal, 2003 <http://www.biblioteca.org.ar/libros/88723.pdf>, [Consultado el 23/08/2013].
- INNES, Lynette, *The Cambridge introduction to postcolonial literatures in English*, Cambridge Univ Press, Cambridge, 2007.
- JAMES, Louis, *Caribbean literature in English*, Longman Pub Group, Londres, 1999.
- KIMMEL, Michael, *Manhood in America: A cultural history*, Oxford University Press, Nueva York, 2006.
- KINCAID, Jamaica, *Annie John*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1985.
- KINCAID, Jamaica, *The Autobiography of my Mother*, Vintage, Londres, 1996.
- KINCAID, Jamaica, *My brother*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1998.
- KINCAID, Jamaica, *A small place*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2000.
- KINCAID, Jamaica, *Autobiografía de mi madre*, Txalaparta, Nafarroa, 2007. [Traducción de Alejandro Pérez Viza]
- KINCAID, Jamaica, *En el fondo del río*, Txalaparta, Nafarroa, 2007. [Traducción de Alejandro Pérez Viza]
- KINCAID, Jamaica, *Mi hermano*, Txalaparta, Nafarroa, 2008. [Traducción de Alejandro Pérez Viza]
- KINCAID, Jamaica, *Lucy*, Txalaparta, Nafarroa, 2009. [Traducción de Maria Eugenia Ciochini]
- LAFERRIÈRE, Dany, *L'Énigme du Retour*, Boréal, Montréal, 2009.
- LUGONES, María, "Colonialidad y género" en *Tabula Rasa*, Bogotá, nº 9, Julio/Diciembre de 2008.
- MORRISON, Tony, *La isla de los caballeros*, Ediciones B, Barcelona, 1993. [Traducción de Mireia Bofill]
- PORTES, Alejandro, *Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities*, Center for Migration and Development, Working Paper Series, WPTC-98-01, Septiembre, 1997: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/portes.pdf>
- QUIJANO, Aníbal, "Colonialidad del poder y clasificación social" en CASTRO Gómez, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.
- SILVA VALLEJO, Fabio y ELÍAS Caro, Jorge E. (eds.), *Los mil y un Caribe. 16 textos para su (DES) entendimiento*, Universidad del Magdalena, Santa Marta, 2009.
- SPIVAK, Gayatri, "Can the subaltern speak" en ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth y TIFFIN, Helen, *The postcolonial studies reader*, Taylor and Francis Group, Nueva York/Londres, 2006.
- WALCOTT, Derek, *The sea at dauphin. A play in one act*, University College of the West Indies, 1958.
- ZAMORA, Bernice y José Antonio Burciaga, *Restless serpents*, Diseños Literarios, 1976.

# RELACIONES INTERNACIONALES

Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica  
Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI)  
Universidad Autónoma de Madrid, España  
[www.relacionesinternacionales.info](http://www.relacionesinternacionales.info)  
ISSN 1699 - 3950

 [facebook.com/RelacionesInternacionales](https://facebook.com/RelacionesInternacionales)

 [twitter.com/RRInternacional](https://twitter.com/RRInternacional)

