

DEL GRITO A LA PALABRA: LA NOCIÓN DE OPACIDAD DE ÉDOUARD GLISSANT

Cultura

Luciana Salazar Plata*



Resumen

¿Cómo reconocerse en “una” historia que fue escrita bajo el yugo colonial? En su famosa obra *Discurso Antillano* (1981) Édouard Glissant (se) cuestiona sobre la identidad, la lengua y la literatura del archipiélago caribeño,

y para responder a esta pregunta nos ofrece una herramienta crítica de su andamiaje filosófico: la noción de opacidad.

Palabras clave: opacidad, lenguaje, *créole*, *Discurso Antillano*, Martinica.

Quiero empezar este artículo con una cita de Édouard Glissant, que me parece es una invitación por parte del escritor martiniqueño, al iniciar una ponencia de las muchas que com-

* Licenciada en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Realizó un Máster en Literatura Francófona en la Sorbonne Nouvelle París 3 y es Maestra en Literatura General y Comparada por la misma universidad. Doctorante en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Líneas de investigación: literatura y la filosofía del Caribe francófono. Es miembro del Comité Ejecutivo de la Asociación Mexicana de Estudios del Caribe y del Grupo de Trabajo de CLACSO “Pensamiento crítico y decolonizador caribeño”.

ponen su famoso *Discurso Antillano*¹ (1981), y a partir del cual trabajo la noción de opacidad.

Desde el punto de vista del método, esta ponencia tal vez esté marcada por la pasión y la afectividad, que, me parece se cuentan entre los componentes del problema. Puede ser también que parezca oscura, cosa que no me disgustaría, si ustedes aceptan ser mis cómplices en la oscuridad (Glissant, 1981:264).

¿De qué oscuridad habla Glissant? De una oscuridad que empieza con el barco negrero que arranca a los africanos de su matriz. Un viaje que obsesiona al caribeño tanto por las condiciones de la llegada como por las posibilidades de un regreso. De la oscuridad de la esclavitud “como combate sin testigo, del que tal vez nos venga el gusto por la repetición de las palabras” (Glissant, 1981:265); de la oscuridad que conlleva “la pérdida de la memoria colectiva” (1981:265) que mide el tiempo en catástrofes naturales pero “no supone ninguna linealidad” (1981:265). Y del traumatismo de la liberación de los esclavos, de una ley impuesta para esconder la resistencia de los cimarrones o de todos aquellos que pelearon para liberarse, antes de que les fuera *otorgado* su derecho a la libertad.

Por esto Glissant nos dice que la única claridad “fue la de la presencia del [...] colono o del administrador” y junto con ella, su transparencia, la cual, desde el inicio, fue “mortalmente propuesta como modelo” (Glissant, 1981:265). La palabra es un acto de rebeldía en un contexto prohibitivo y cruel como el de la plantación azucarera al interior de la cual la persona que hablaba y nombraba era el amo, el terrateniente, *el Béké*.² En un contexto como éste, se emite un grito que traduce el enojo, el estruendo, el fastidio que viene desde lo más

profundo del cuerpo que ha sido poseído, cosificado y esclavizado.

Debió pasar un tiempo para poder relatar el trauma primero: el de la trata esclavista, y así poder pronunciar “La palabra como incertidumbre, como susurro, ruido, reserva sonora con la noche del silencio impuesto” (Glissant, 1981:266). Forjar la palabra entonces se convierte en una necesidad “anclada en el surgimiento de los pueblos” (Glissant, 1981:16) y es también una nueva medida de tiempo para ellos.

Édouard Glissant escribe que:

Fue la mujer quien murmuró o gritó: “*Manje té, pa fé yich po lesclavaf*” [“Coman tierra, no tengan hijos para la esclavitud”]; la tierra para ser estéril; la tierra para morir. Así, a veces fue la mujer la que se negó a llevar en su vientre el beneficio del amo (Glissant, 1981:92).

El vientre de la mujer esclavizada era la pieza clave de la re/producción de la plantación. Dado que la integración económica y social de la población negra fue simultánea al surgimiento de una sociedad de plantación basada directamente en este violento proceso, se requería un mínimo de reglas para la cohabitación entre colonos y esclavos. Es así que en 1685, Luis XIV promulga el Código Negro para regir la vida cotidiana en las islas francesas. Dicho código estaba constituido por sesenta artículos, y ponía énfasis en el *producto de las relaciones* entre propietarios blancos y esclavos. En el artículo 12 se señalaba: “Los niños que nazcan de los matrimonios entre esclavos serán esclavos y pertenecerán a los amos de las mujeres esclavas y no a los de sus maridos, si el marido y la mujer tienen amos diferentes”.

Asimismo, en el artículo 13 hay un apartado en el que se precisa que “si el padre es libre y la madre esclava, los hijos serán esclavos por igual”.

¹ En el presente trabajo se utiliza la traducción al español realizada por Aura Marina Boadas y Amelia Hernández (2005) como un pequeño homenaje a su trabajo en la difusión del pensamiento de Édouard Glissant.

² *Béke* es como se denomina a los amos blancos de las plantaciones de las islas francófonas. Después de la abolición de la esclavitud siguieron siendo la clase privilegiada en las Antillas.

Por lo tanto Glissant sostiene en el *Discurso Antillano* que:

La historia de la institución familiar en Martinica se apuntala con este rechazo. Es la Historia de un enorme aborto primordial; la palabra que se queda en la garganta con el primer grito (Glissant, 1981:92).

Para Glissant, parte del trabajo de forjar la palabra se relaciona con la necesidad de la repetición. Sobre esto argumenta que el susurro es parte de la lengua *créole* así como su repetición, por lo que en la mayoría de sus trabajos encontramos un eco del susurro y del grito poético. Un ejemplo de ello es el libro *Introducción a una poética de lo diverso* (1996) donde Glissant continúa trabajando la idea del grito. En dicho ensayo expone que “la épica es [...] el grito, que tradicionalmente, necesita emitir una comunidad para contrarrestar la amenaza de inseguridad que pesa sobre su identidad” (Glissant, 1996:38).

El grito del pueblo martiniqueño fue un grito desgarrador, no fue un grito poético como aquel de las comunidades atávicas,³ y que está contenido en *La Ilíada* y *La Odisea*, *Los Nibelungos*, el *Cantar de Roldán*, las sagas islandesas, el *Popol-V'uh* o el *Chilam Balam*.

Ambos gritos son paradójicos, pues el primero, el del pueblo martiniqueño, proviene de la ambigüedad entre la gestación de un hijo que desde el vientre está condenado a la esclavitud, y cómo la negación de esa filiación es una posibilidad liberadora.

La paradoja de las comunidades atávicas reside en que su grito poético “reúne los elementos constitutivos de la comunidad y excluye los ajenos a ella” (Glissant, 1996:37). Además, Glissant señala que esta literatura épica narra “una conciencia en un estadio de ingenuidad, previo al estadio político” (Glissant, 1996:37),

³ Glissant llama así a las “comunidades constituidas hace milenios [...] basadas en la idea de una Génesis, es decir, de un acto de creación del mundo y la idea de una filiación” (Glissant, 1996:37-38).

lo que nos lleva a reflexionar una vez más sobre el primer grito desgarrador dado por una mujer: “Coman tierra. No tengan hijos para la esclavitud”. ¿Es, acaso, un grito que reclama el derecho a la opacidad?

En el grito de la mujer encontramos una primera toma de conciencia, y como resultado de este grito empieza un *cimarronaje gestacional* en el más amplio sentido del término. Dicho de otra manera, la *concepción* de aquellos que se niegan a aceptar la esclavitud que permite un *nacimiento* de una liberación de la plantación azucarera. La supervivencia dio paso entonces a la fuga y así se transformó en un acto político ejecutado por los esclavos. “Una política y una poética de la liberación no pueden sugerirse sino brotar”, señala Glissant (1981:88).

En la narrativa antillana, la historia y la literatura parecieran transgredir sus saberes o *creolizar* sus conocimientos. Ambas disciplinas son primordiales para Glissant, quien sostiene que: “[...] la historia y la literatura se encuentran primero en el mito, pero la historia como presentimiento del pasado y la literatura como memoria del futuro” (Glissant, 1981:131-132).

Para ejemplificar esta idea, cito el siguiente párrafo del *Discurso Antillano*:

Sabemos que los esclavos de 1848 no se dejaron agarrar en la trampa de las bellas palabras,⁴ que la proclama de finales de marzo no logró impedir las revueltas de mayo que dieron lugar a que se promulgara el decreto de la abolición antes de que llegara debidamente rubricado (Glissant, 1981:44).

Por lo tanto, me parece necesario hablar de un personaje importante de la identidad Martiniqueña como lo es Lumina Sophie que forma parte de las historias opacadas de la Martinica. Lumina Sophie, hija de una antigua esclava, nace el 5 de noviembre de 1848 y al nacer en pleno periodo de abolición es liberada. Es co-

⁴ Pequeña ironía de Glissant. No confundir con la idea de “belle parole” que se aborda más adelante, de ahí parte de *su* ironía.

nocida por ser una de las principales dirigentes de la insurrección del sur de la Martinica de 1870. Durante esta insurrección, mil campesinos aproximadamente se sublevan para poner un alto al racismo y terminar con el poderío de los *Békés*. Un dato muy importante es que ella estaba embarazada cuando dirige la insurrección. El 28 de septiembre es detenida y después de tener a su hijo, en abril de 1871, en la prisión de Fort-de-France, se lo quitan y el bebé muere 14 meses después. El 8 de junio de 1871 es condenada a perpetuidad por haber incendiado varias plantaciones. El 8 de diciembre de 1871 la llevan a Guyana y muere 8 años después, el 15 de diciembre de 1879. Su frase más conocida es la siguiente: “*Si Dios tuviera una choza en la tierra, yo la quemaría ya que Dios es seguramente un viejo béké*”.

Cuando Glissant hace énfasis en ciertos acontecimientos históricos, se detiene en el uso de las palabras para señalar cómo la escritura transparente de éstos encubre las resistencias del pueblo, y es en esa zona de opacidad, que se produce un proverbio, una canción o un cuento que han podido subsistir en la memoria histórica gracias al imaginario. Lo anterior nos permite acercarnos a la profundidad de la siguiente formulación: “Y pese a tantas luchas heroicas y oscuras libradas por el pueblo martiniqueño, queda por realizar el acto inicial o iniciador de esta política” (Glissant, 1981:88-89).

La carencia de estas historias debe ser re/cognocida por el pueblo martiniqueño, ya que:

Es reasumiendo el pasado como uno escapa, en nuestros países, a la ambigüedad traumática de los rechazos y las repulsiones inconscientes. En estos países donde la historia ha sido y sigue siendo una lucha sin testigos (Glissant, 1981:87).

Sobre este punto me parece importante citar a Margarita Vargas:

Dos vertientes preocupan, particularmente, al escritor: la dimensión

política y la lingüística; en ambas subraya la necesidad de construir los procesos que den lugar a su nacimiento, es decir, ninguna de ellas existe *per se*, hay que crearlas. La novelística glissantiana tiene como responsabilidad fundamental ayudar a construir estos procesos a través de la escritura (Vargas, 2014:112).

Sin embargo, Glissant permanece con “las angustias de lo escrito”.⁵ Cabe señalar que *lo escrito* en la memoria colectiva ha sido un tipo de trampa dictada desde la metrópoli. Desde los tiempos de la esclavitud y su abolición, la primera referencia a lo escrito es el Código Negro, cuyo contenido enumeraba las reglas y los castigos que rigieron las relaciones asimétricas entre amos y esclavos, reglas y castigos escritos en una lengua desconocida para el hombre africano esclavizado, sometándolo a una vida de vejaciones bajo unas leyes que no entendía, contenidas en un libro al cual no tenía acceso.

La abolición de la esclavitud vino también de la metrópoli. Sobre esto Glissant analiza en el apartado “La desposesión” (1981:45-47) cómo Louis Thomas Husson, Director Provisional del Interior de la República Francesa, anuncia a los esclavos, con una felicidad desbordante: “¡La Libertad llegará! ¡Valor, hijos míos, se la merecen!”, pero “hasta entonces, hay que trabajar de conformidad con las prescripciones de ley en beneficio de los amos”. Este personaje, que confía y defiende los valo-

⁵ *Lo escrito venido de arriba*
(*Lo escrito es la ley. Es también sentencia*)
La función de estado civil.
(*Desnaturaliza el ser nombrándolo imperativamente*)
Lo escrito “graba” la representación jerarquizada.
(*Es el privilegio de los maestros y –en resonancia– de la élite. No es sino privilegio*)
Lo escrito es transversalidad ilusoria.
(*A través de lo escrito “nos superamos”*).
Lo escrito como alienación.
(*Mediante lo escrito, logramos el olvido*)
Ese “nos” es elitista. Es indiferenciado. Se anula al expresarse.
(*Pero el creciente papel de la radio y la televisión hace que, hoy día, la alienación a través de lo escrito se constituya como lugar de resistencia, ineficaz y persistente*)
Las cursivas y los paréntesis son del autor (Glissant, 1981:211).

res de la República Francesa, muestra la manera en que después se contará este acontecimiento histórico. Glissant entonces “desmenuza” esta trampa “liberadora” o más específicamente esta trampa discursiva que entra en una zona de transparencia. Esta vez, el modelo impuesto detrás del feliz discurso de Husson es la familia, “para alimentar y cuidar porque así todo el mundo tendrá la obligación de trabajar cuando todo el mundo sea libre” (Glissant, 1981:47). Y cuando estos futuros hombres libres tengan dudas sobre el trabajo y el casamiento, Husson les aconseja preguntarle al cura pues “la religión es la que propugnó primero la libertad en la época en que los propios blancos no eran libres” (Glissant, 1981:47).

Frente a esto Glissant responde, varias páginas después, que un acontecimiento es “un hecho que se ha producido en otra parte sin nuestra presencia y que repercute, sin embargo (por eso mismo), aquí en nosotros” (1981:95).

Lo que pudiera percibirse como una obsesión por el pasado se vincula a la necesidad de proyectar un futuro. Re/conocerse en las historias es una manera de actuar en el presente y restablecer una cronología que es dolorosa.⁶

El pasado, nuestro pasado padecido, que para nosotros todavía no es historia, sin embargo aquí nos obsesiona. La tarea del escritor es explorar esta obsesión “revelarla” de forma continua en el presente y lo actual (Glissant, 1981:126).

La Historia cuenta las maravillas de la Revolución Industrial pero omite el costo de la misma, cuyo peso fue cargado por la población africana al plantar, cortar y cargar la caña de azúcar en sus espaldas hasta el molino diariamente, bajo el látigo del amo y del sol. A pesar

⁶ Como el tiempo antillano fue estabilizado en la nada de una no-historia impuesta, el escritor debe contribuir a restablecer su cronología tormentosa, es decir, a develar la fecunda vivacidad de una dialéctica reactivada entre naturaleza y cultura antillanas (Glissant, 1981:126).

de esto, hubo quienes se negaban a aceptarlo como destino. Y así recordaban en la oscuridad, los cuentos y las canciones venidas de otro lugar, escapaban para formar palenques,⁷ fingían no entender la lengua del amo para en la astucia del tartamudeo crear una lengua nueva. Glissant le responde al amo:

Tú quieres reducirme al tartamudeo, yo voy a sistematizar el tartamudeo, ya veremos si logras entender. Así, el creol⁸ sería la lengua que en sus estructuras y su poética, habría asumido a fondo lo irrisorio de su génesis (1981:30).

Para Glissant, el discurso colonialista es un mecanismo que reduce “al colonizado como irresponsable” (1981:38) de sí mismo y de su realidad, al esconder que el mismo mecanismo le ha hecho creer que es un irresponsable a través del relato de la Historia, como el ejemplo de Husson. Este mecanismo dice Glissant, “debe ser desmontado” (1981:38), idea sobre la cual regresaré más adelante.

En el *Discurso Antillano* (1981) encontramos un estudio antropológico e histórico de su isla. El cuestionamiento identitario pasa forzosamente por la revisión de la historia de la isla, la cual ha sido atravesada por el sistema de plantaciones basado en la esclavitud hasta la departamentalización de la isla. Al cuestionar qué hay detrás de las fechas, las leyes, los monumentos, Glissant nos invita a entrar en una zona de oscuridad.

Así el discurso antillano no se ofrece de golpe. Pero el mundo en su unidad fragmentada ¿no requiere acaso que cada cual se esfuerce hacia la opacidad reconocida del otro? Esta es una parcela de nuestra opacidad (Glissant, 1981:11).

⁷ “Al norte del país, el enlazamiento de verdes oscuros aún no penetrados por las carreteras. Los cimarrones juntaron allí sus refugios y lo que opones a la evidencia de la Historia. La noche a pleno sol y el tamiz de las sombras” (Glissant, 1981:17).

⁸ En el texto así lo escriben las traductoras, yo prefiero la palabra “créole” y cursivas. Las dos grafías son aceptadas.

El escritor martiniqueño usa siempre la fórmula⁹ “lo que yo llamo” o “llamo” para enunciar las nociones propias de su pensamiento archipiélico-rizomático-relacional. Es así que desliza la siguiente noción:

Llamo poética forzada, u obligada, a toda tensión colectiva hacia una expresión que, al plantearse, queda entonces opuesta a la carencia que la hace imposible, no en tanto tensión, siempre presente, sino como expresión, nunca cumplida (Glissant, 1981:224).

Es importante señalar que esta noción de poética forzada o contrapoética aparece únicamente en el *Discurso Antillano*. Al buscar bibliografía sobre este punto tuve el grato placer de encontrar el artículo de Celia Britton, “Cacher à l’autre, cacher à soi-même: l’obscurité du langage dans l’oeuvre d’Édouard Glissant” (2013), donde escribe sobre este tema y con quien coincido absolutamente, tanto en el análisis de la contrapoética como en el análisis de la opacidad. Por esta razón, me permito traducir el siguiente párrafo de dicho artículo en relación con ésta última cita de Glissant:

Es porque la contrapoética es también un lenguaje oscuro. Sin embargo ya no es a partir de una voluntad de esconder el sentido a los oídos del otro (del amo), sino porque la contrapoética no logra expresar fácilmente y “naturalmente” lo que el sujeto quiere decir; el sujeto no logra dominar completamente su lenguaje.¹⁰

⁹ “Si lengua es un medio, la palabra es un fuerza, es decir, un poder que nosotros tenemos para cambiar el mundo. Pero para hacerlo, la palabra debe convencer y entonces enunciarse en fórmulas breves”. Del original en francés: *Si la langue est un moyen, la parole, elle, est une force, c’est-à-dire un pouvoir que nous avons de changer le monde. Mais pour ce faire, la parole doit se convaincre et donc s’énoncer en formules brèves*. Me permito citar lo anterior para hacer una referencia al eco del creol en la obra de Glissant que es parte de lo que recoge al defender los imaginarios pero también en ciertos casos de transformarlos (Pouillet y Telchid, 1994:187). La traducción de los fragmentos de esta obra citados en el artículo es de mi autoría.

¹⁰ Del original en francés: *C’est pourquoi la contre-poétique est aussi langage obscur. Cependant ce n’est plus à partir d’une volonté de cacher le*

En Martinica conviven dos lenguas, el francés y el *créole*, la primera sirve para camuflar y la segunda para aclarar,¹¹ esto puede parecer confuso e incluso contradictorio, sin embargo, siguiendo la argumentación del escritor martiniqueño sobre las implicaciones jurídicas expresadas en la lengua del colonizador, se puede dilucidar que expresarse a través de la lengua del desvío, es decir el *créole*, de manera colectiva se convierte en un acto político. Glissant enfatiza:

El paso de lo oral a lo escrito, considerado hasta ahora en el contexto de la civilización occidental como una promoción que no puede evitarse, sigue perturbando. El *créole*, lengua todavía no fijada, manifiesta esta perturbación en y a través de su producción tradicional (1981:225).

Y un ejemplo de dicha producción es el *conteur*¹² y el cuento¹³ *créole*. Desde la puesta en escena en la que el *conteur* lanza unas frases¹⁴ para que el público participe en el relato. Pues, cito una vez más a Glissant con su análisis sobre este tema:

sens aux oreilles de l’autre (du maître), mais parce que la contre-poétique n’arrive pas à exprimer facilement et “naturellement” ce que le sujet veut dire; le sujet n’arrive pas à maîtriser complètement son langage (Britton, 2013:175).

¹¹ “La ‘bella palabra’ tendría así dos componentes: una orientada alrededor de la noción de la verdad, de la conformidad, expresando una adecuación entre la realidad y la expresión de esta realidad (por la imagen, la analogía, la deducción, la argumentación, la retórica”. Del original en francés: *La “belle parole” aurait ainsi deux composantes: -l’une axée autour de la notion de la vérité, de la conformité, exprimant une adéquation entre la réalité et l’expression de cette réalité (par l’image, l’analogie, la déduction, l’argumentation, la rhétorique* (Pouillet y Telchid, 1994:190).

¹² Cuentacuentos, cuentero.

¹³ “La bella palabra, es frecuentemente la del cuento haciendo del cuentero *créole* verdadero maestro de la palabra”. Del original del francés: *La belle parole, c’est souvent celle du conte faisant du conteur créole le véritable maître de la parole* (Pouillet y Telchid, 1994:184).

¹⁴ “La palabra *créole* toma una multitud de aspectos siguiendo el contenido, es decir su sentido profundo o la imagen que ella divulga; su aspecto estará igualmente en función de su sonoridad, e incluso algunas veces de aquel que la emita”. Del original en francés: *La parole créole prend une multitude d’aspects suivant son contenu, c’est-à-dire son sens profond ou l’image qu’elle colporte; son aspect sera également en fonction de sa sonorité, et parfois même de l’intonation de celui qui l’émet* (Pouillet y Telchid, 1994:183).

Lo oral, [es al contrario], inseparable del movimiento del cuerpo (1981:225) [mientras que] lo escrito supone el no-movimiento; el cuerpo no acompaña el flujo de lo dicho (1981:225).

Tomar la palabra en toda la extensión de su significado es entonces una práctica del desvío a la humanidad (arrancada) por parte de ese ser despojado (ahora bautizado como esclavo) dentro de un sistema que tiene nombre y apellido: el colonialismo francés.

En el apartado llamado “En el corazón de las palabras” Glissant escribe:

He aquí entonces lo que está en juego para nosotros: una voz que se escribe, una lengua que se esfuerza, una medida que profundiza en el corazón de la desmesura. Un acto mismo desde el fondo de lo borrado (1981:212).

¿Cómo se concilia entonces este escritor con ambos registros? ¿Cómo un escritor puede no defender lo escrito? El nudo a deshacer de esta pregunta reside en que el escritor defiende las opacidades de donde surgen los escritores de su entorno. Y anticipa la manera en que los imaginarios son necesarios para la construcción de un lenguaje. Cabe recordar que para Glissant el lenguaje es “el modo de expresión, la actitud colectiva respecto de la lengua utilizada” (1981:225).

Y como si respondiera a mi pregunta expresa: “[...] creo aquí en la producción de textos ‘opacos’. La opacidad se da y no se justifica. Decididamente combate las alienaciones de la transparencia” (Glissant, 1981:251).

Si bien algunos apartados del *Discurso Antillano* son difíciles de desvelar, es por que reclaman el derecho a la opacidad, “con el cual nuestra tensión enérgica en existir alcanza el drama planetario de la Relación: el impulso de los pueblos anulados que hoy oponen a lo universal de la transparencia una multiplicidad sorda de lo diverso” (1982:9), responde Glissant.

La palabra es una nueva duración que no es la misma que mide el tiempo lineal occidental, ya que este último pertenece a una medida de tiempo propia del universal generalizador, en este caso de la Historia que borra las historias de los pueblos. El desafío de la nueva palabra es dar cuenta del camino recorrido del imaginario colectivo desde la oscuridad de la esclavitud a la nictalopía del cimarronaje cultural, para evitar la tentadora trampa discursiva de la zona de transparencia que anula los imaginarios.

(Dejar el grito, forjar la palabra. No es renunciar a lo imaginario ni a las potencias subterráneas, es asumir una duración nueva, anclada en el surgimiento de los pueblos)¹⁵ (Glissant, 1981:16).

¿Por qué es fundamental para Glissant la transformación de los imaginarios? Porque es a través de ellos que se construye un lenguaje, es a través de ellos que se cuestionan los sistemas de pensamiento. Y si estos se cuestionan, se pueden permanecer críticos ante modelos reductores que privilegian la transparencia.

“Desmontar el mecanismo es combatir el discurso” (1981:38), reivindica Glissant. Por ello, para el escritor martiniqueño la creación literaria es parte de un acto político ya que puede contribuir a seguir ciertas pistas históricas que al mismo tiempo permiten/permitirían un despertar colectivo para pasar de la descolonización de los imaginarios a la descolonización política. Como un ejemplo de esto y de la apropiación de la palabra como medida de tiempo, quiero citar el siguiente párrafo:

La palabra poética de Césaire y el acto político de Fanon nos han llevado a alguna parte, permitiendo por defecto retornar al único lugar donde los problemas nos acechan [...] Las líneas de la negritud y de la teoría revolucionaria de *Los condenados de la tierra* resultan generalizadas. Siguiendo el contorno histórico

¹⁵ Los paréntesis son del autor.

de la descolonización que llega a su final en el mundo. Ilustran y demuestran el paisaje de otro lugar compartido (Glissant, 1981:34).

Aunque encontremos una crítica discreta a sus compatriotas, Glissant reivindica, de alguna manera, la acción poética y política desde Martinica que se realiza también en un lugar compartido: África. Recordemos que para Glissant, Fanon es el “único en haber pasado al acto”.¹⁶ En la nota a pie de página, a manera de pista, escribe que “ese otro lugar” para los martiniqueños son las Antillas “pero no lo sabemos. Al menos de forma colectiva” (1981:34).

Al final del *Discurso Antillano*, a partir del cual he presentado la mayor parte de mi argumentación, Glissant agradece “haber escuchado” y ¿qué es lo que escuchamos en este discurso? Pues los silencios, las ausencias y los vacíos a los que fueron condenados esos hombres, mujeres y niños que fueron trasplantados en otra tierra. Hemos escuchado a un “practicante de la oralidad”. Cabe recordar que el *Discurso* es un conjunto de conferencias y de ensayos que asumen una duración nueva a través de la palabra.

Escuchamos el grito de las voces de una comunidad que sometida al colonialismo, y a pesar del mismo, ha conservado un imaginario que trata de entrar en Relación. “La Relación, compleja, ardua, imprevisible, es la llama más fuerte de las poéticas por venir. El grito del mundo se vuelve palabra” (Glissant, 1981:11). Es decir, que las voces de todas las comunidades sean pronunciadas y escuchadas. Escuchamos a un escritor que lanza el desafío de encubrir o develar con su palabra, que asume que la historia no es una disciplina reservada a los historiadores. Glissant decide hurgar en la memoria histórica, de cuestionarla y de preguntarse “si la huella escrita es ‘suficiente’ para los archivos de la memoria colectiva” (1981:126). Si bien el objetivo de este artículo

era *solamente* exponer la opacidad, al ser ésta una noción relacional del pensamiento rizomático glissantiano, resulta imposible arrancarla de las otras nociones.

El poeta, ensayista y novelista martiniqueño entrelaza de esta manera, la memoria histórica, la conciencia antillana y el tiempo antillano sin perder de vista la dimensión lingüística. Por lo mismo, la *bella palabra*, la oral y la escrita, la francesa y la *créole* reclama: “Acordar tu voz con la duración del mundo” para ser cómplices en el reclamo al derecho de opacidad nacida desde *aquel* primer grito.

Bibliografía

GLISSANT, Édouard (1981), *Le Discours Antillais*, Caracas, Monte Ávila, traducción de Aura Marina Boadas y Amelia Hernández.

GLISSANT, Édouard (1996), *Introduction à une poétique du divers*, Barcelona, Editorial del Bronce, traducción de Luis Pérez.

BRITTON, Celia (2013), “Cacher à l’autre, cacher à soi-même: l’obscurité du langage dans l’oeuvre d’Édouard Glissant”, en Valérie LOICHOT (coordinadora), *Entours d’Édouard Glissant*, *Revue des sciences humaines*, núm. 309.

POULLET, Hector y Sylviane TELCHID (1994), “*Mi bèl paròl mi!* Ou Eléments d’une poétique de la langue *créole*”, en Ralph LUDWIG, *Ecrire la “parole de nuit”*. *La nouvelle littérature antillaise*, Paris, Editions Gallimard.

VARGAS, Margarita (2014), *Martinica, tras las huellas de la antillanidad*, México, CIALC, UNAM.

¹⁶ “[...] él es el único de los intelectuales antillanos francófonos que realmente pasó al acto” (Glissant, 1981:34).