

# LA CUESTION DE LA IDENTIDAD CULTURA Y DIALECTICA DE LA EXPERIENCIA EN EL MEDIO ANTILLANO

---

**Roger Toumson**

Traducción: G. Gavidia y Arnaldo Valero

---

***The problem of identity. Culture and the dialectics  
of experience in the Antilles.***

**ABSTRACT:**

This essay discusses the nature, function and philosophical or scientific status of the concept of identity. What theories of culture or what philosophies of identity give shape to the opinions expressed in the now ubiquitous debate on the determinants of cultural identity? It seems necessary to reconstruct the history of the concepts of "culture" and "identity", tracing back upstream the journey these concepts have travelled in the European philosophical tradition and in the philosophy of decolonization.

**E**ste análisis tiene como objetivo dilucidar un proceso de emergencia, demasiado desconocido y por lo tanto desdeñado: el de una francofonía consciente de sí, de su unidad y de su diversidad. Medir la distancia que separa dos "mundos" y dos "modas" del discurso, dos experiencias del lenguaje, a saber: por un lado, el ámbito de la experiencia lingüística francesa propiamente dicha, circunscrita al hexágono y, por otra parte, el campo de la experiencia lingüística propia a la comunidad francófona, tal es el

objeto de esta reflexión. Asimismo, no se trata de plantear o de replantear la ambiciosa pero falsa pregunta: ¿Qué es la francofonía?" sino, más bien, de escrutar el sentimiento específico de lo vivido que expresa por medio de la lengua francesa la comunidad francófona. El ejemplo concreto que privilegiaremos es el del discurso antillano en la escala del subconjunto lingüístico que forman, con Haití, Guadalupe, Martinica y Guayana.

## I. La cuestión del sujeto

El concepto de cultura es un legado de la filosofía del siglo XVIII y de la antropología de "Las Luces". La noción, desarrollada por el uso latino de la palabra, ha estado sometida a variaciones significativas. Fue en el S.XVIII cuando el concepto de "cultura" se contrapuso al concepto de "civilización". Las innumerables acepciones a las cuales la palabra se presta todavía se derivan de esta oposición. Así, podemos considerar que la historia científica del concepto ha consistido en superar las antinomias.

La mayor dificultad que encuentra toda tentativa de definir la noción se explica por la multiplicidad de sentidos de la palabra. Es necesario entonces tratar de delimitar, según el tipo de figura, de qué cultura se habla. ¿Se trata de la cultura de la "élite", de la cultura que se dirige al "gran público", se trata más bien de cultura "útil", o mejor de paracultura? Por nuestra parte, estimamos pertinente no fijar un límite semántico, de entrada, a la palabra "cultura". La noción de cultura no debe entenderse solamente en el sentido de la expresión latina "**cultura mentis**" ("**cultura del espíritu**"), tampoco debe ser entendida en el sentido restringido de cultura de las "belles lettres" o de cultura de las "bellas artes". La cultura es todo lo que identifica un pueblo y lo hace vivir.

¿Pero no es esto, una vez más, decir mucho y muy poco a la vez? Para mejor entender el complejo significante en toda su extensión, regresemos a la oposición terminológica “**Cultura**” / “**Civilización**”. La palabra cultura designa, en su sentido propio, el trabajo de la tierra, la acción de “cultivar” un vegetal, un producto de la tierra. Es en sentido figurado que la palabra “cultura” vino a designar la “cultura del espíritu”, es decir, la cultura de las letras, la de las ciencias y la de las bellas artes. Notemos que el elemento simbólico de la vida agraria continúa presente en el trasfondo de la palabra “cultura” cuando ésta es utilizada en sentido intelectual. Así se constituye un doble sistema de valores. La productividad social y cultural es pensada en función del esquema teórico suministrado por el arte natural de la cultura, en la oposición de una cultura “instrumental” y de una cultura “espiritual”. Toda comunidad humana se aprehende, en efecto, como una comunidad de fines y de aspiraciones, los cuales sólo tienen una realidad particular, dentro de determinadas condiciones materiales y sociales.

El concepto de cultura moviliza entonces, de entrada, un orden de sociabilidad y un ideal de vida. “Cultura”, es decir, cultura materna, fidelidad a su cuna. El vocablo “cultura” tiene necesariamente un referente rural; así como la palabra “civilización” tiene obligatoriamente un referente político y urbano. ¿Es necesario recordar que “civis” designa en latín al ciudadano y “civitas” al conjunto de los ciudadanos que constituyen un pueblo, un estado o una ciudad? Afectiva e implícita, la cultura está marcada por el sello de la diferencia. Ella existe en la escala de la subjetividad, de la singularidad. Consagrada, por el contrario, a la producción, a la movilidad de las cosas y de las ideas, la civilización está abierta a lo universal.

La cultura viva de cada pueblo conlleva en el terreno de la experiencia la cuestión de su propio origen. Las organizaciones, las actividades y procesos simbólicos, en los cuales la vida de un grupo se expresa, no podrían ser analizados y apreciados fuera de su contexto original. El campo de aplicación del concepto de cultura ha estado históricamente determinado desde el momento en que se cuestionó la universalidad de los criterios de sentido y de valor fundados por el orden de la civilización. Citemos a Philippe Aries: "Llamaré cultura una unidad de tiempo entre dos cambios en un mismo espacio: al interior de esta cultura todo no es igualmente posible. Un comportamiento posible en una cierta cultura no lo será en otra. Las culturas por lo tanto son necesariamente diferentes y le corresponde al historiador asir esas diferencias". El principio de la relatividad rige el funcionamiento del concepto y de las ciencias de la cultura. El concepto de cultura instituye una interpretación relativista de la productividad histórico-social. Ese concepto apunta, en su relatividad, al campo de las características humanas.

Tales son algunas de las observaciones preliminares que exige la noción esencialmente "polémica" de **cultura**. El llamado a la identidad cultural es un proceso contemporáneo que intenta aligerar el lastre político y socio económico. Interesa comprender primero el llamado a la identidad cultural si queremos luego describir esta identidad. La descripción de la identidad cultural antillana supone, es verdad, la utilización de una nomenclatura de características demasiado pesadas para desarrollarla ahora. Nos basta, por el momento, señalar que la identidad cultural es una respuesta a una situación. Esta respuesta es agresiva cuando se inscribe en el contexto de sociedades discriminatorias. Allí donde ellas continúan existiendo, en Martinica, Guadalupe, Guayana, como en otras partes del archipiélago de las Pequeñas y Grandes

Antillas, las estructuras arcaicas coloniales o postcoloniales mantienen todavía coacciones ideológicas tan fuertes que la reivindicación cultural es de una insistencia directamente proporcional a la patología social. Cuando las culturas que coexisten tienen status desiguales, la reivindicación cultural se vuelve desafiante, toma un carácter de antagonismo destructor. Planteada en la escala de las sociedades caribeñas, la cuestión de la identidad cultural consiste en interrogarse sobre las modalidades particulares de su llamado a la identidad cultural.

El florecimiento de la consciencia comunitaria caribeña motiva, hoy más que ayer, una demanda social creciente en el seno de las colectividades insulares, sean francófonas, anglófonas o hispánicas. Esto es evidente de un extremo al otro del Archipiélago de las Pequeñas y Grandes Antillas. El vocablo "identidad" pertenece sin embargo a un discurso ideológico común que toma la forma de una ardiente queja en favor de una cultura injustamente ignorada y minimizada.

West Indies LTD...

Un claro, un claro y vivo

son de esperanza estalla en tierra y océano.

El sol habla de bosques con las verdes semillas...

West Indies, en Inglés. En Castellano,

las Antillas.

Estos versos del poeta cubano Nicolás Guillén, son bien conocidos. Fueron escritos en 1934. Adquieren para esta fecha, un valor emblemático determinante. Tan ferviente es en ellos la reivindicación de la identidad por parte del autor que hace continuar la última línea de su poema con esta inscripción en forma de disposición testamentaria:

“Esto fue escrito por Nicolás Guillén,  
antillano”.

La misma profesión de fe se reencuentra, paralelamente, bajo la pluma de Aimé Césaire, en el **Cahier d' un retour au pays natal**:

“Lo que es mío...

El archipiélago arqueado como el deseo inquieto de negarse, se diría una ansiedad maternal por proteger la tenuidad más delicada que separa una de la otra América; y sus flancos que secretan para Europa el buen licor del Gulf Stream y una de las dos vertientes de incandescencia entre las cuales el Ecuador funambulea hacia Africa...”

Inagotable, una cuestión continúa siendo planteada por todos los escritores antillanos: la de la identidad. Obsesiva, esta interrogante nace, evidentemente de una herida. Todo antillano resiente en sí, en las profundidades de su ser, un dolor que provoca el sentimiento de su atomización.

¿Quién soy?  
Y ¿quienes somos?

Si la cuestión de la identidad es repetitiva, infinita, la búsqueda de la respuesta a esta cuestión no lo es. La respuesta buscada hay que encontrarla en “situación”, en una enunciación de estado, según el movimiento de la experiencia y del sentimiento. Al interrogarse, el sujeto individual —el hombre de experiencia— no retoma los términos de la divisa abstracta de Sócrates sino que dibuja en el vacío, con un gesto siempre inacabado, una moral “actual” del conocimiento de sí.

La cuestión del “sujeto” y, en consecuencia, la de la identidad está presente en el movimiento de conjunto de una filosofía reflexiva que parte del precepto delfico que Sócrates erigió en el principio esencial de su enseñanza. Esta cuestión es así colocada en el principio de un pensamiento especulativo que define el mundo de la representación por el primado de la identidad. Para responder a la cuestión del “sujeto” —dilucidar el mecanismo de la afirmación de sí—, la filosofía especulativa occidental ha intentado durante mucho tiempo, buscando en los hechos el criterio de un “principium individuationis”, representar bajo un mismo concepto la “identidad” y la “diferencia”. En el seno de este sistema de la representación se ha establecido, de una variante de identidad a la otra, una relación de oposición por subordinación, estando la “diferencia” subordinada a la “identidad”. Al codificar la identidad, este pensamiento ha codificado la diferencia y, en el mismo movimiento, se ha venido a superponer la diferencia absoluta a la diferencia relativa, a volverlas sinónimas. Si el pensamiento especulativo occidental es problemático, es sobre todo en esta medida. De la diferencia, deduce la desigualdad. El error de la filosofía, desde Aristóteles a Hegel, ha sido concebir un proyecto humanista de universalidad que permita la proyección, en lo racional, de situaciones de desigualdad.

Así, en el curso de las fases sucesivas de desarrollo, la lógica europea ha erigido en códigos tres diferencias:

- La diferencia racial
- La diferencia social
- La diferencia cultural

El concepto que hace prevalecer la representación europea del mundo de los hombres (“ordo hominum”) y del mundo de las cosas

("ordo rerum"), en la ocasión del descubrimiento de América y durante los tres siglos de la expansión colonial, es un concepto estático de la diferencia y de la repetición que satisface la necesidad lógica de una identificación de la Idea con su representación. Este sistema de la repetición y de la diferencia encuentra un campo privilegiado de aplicación, desde el Renacimiento, entre finales del siglo XV y la segunda mitad del XIX, en el momento histórico en que nace y luego se agudiza el conflicto que opone colonizadores y colonizados. Con el Renacimiento se abre la era copernicana, la de los grandes descubrimientos. La representación del universo cambia y, con ella, la configuración del mapa del mundo terrestre. Digno émulo de Marco Polo, Cristóbal Colón, el genovés, atraviesa el mar océano. Es la invención de la "carrera de las Indias". Pronto comienzan las colonizaciones.

En su obra titulada **La Conquête de l'Amérique, la Question de l'autre**, un analista escribe:

Quiero hablar del descubrimiento que "yo" hace del "otro". El tema es inmenso... A la pregunta: "¿Cómo comportarse frente al otro?" no encuentro otra manera de responder sino contando una historia ejemplar. El descubrimiento de América es el encuentro más asombroso de nuestra historia. Es un encuentro extremo y ejemplar. (1)

La formula es feliz y su alcance puede, con todo derecho ser atribuida a la interpretación que el gran dramaturgo isabelino William Shakespeare dio de las relaciones conflictivas inéditas que instauró el sistema despótico colonial, entre "civilizados" y "salvajes", amos blancos y esclavos de color, amerindios o africanos. ¿Qué cuenta en efecto Shakespeare en **The Tempest**, sino, para retomar



la palabra tan justa de Tzvetan Todorov, una "historia ejemplar"? La prueba es que los personajes que creó Shakespeare, es decir, Próspero, Ariel y Calibán han tomado el rango de tipos literarios y adquirido, cada uno, valor de referencia de un mito ideológico. Shakespeare pone en escena un dispositivo dramático en vistas de un análisis cuyo objeto primordial es plantear, en una perspectiva universalizante, el problema de la presencia humana en el mundo y el de las coordenadas de la conciencia. Las relaciones de desigualdad que Próspero, Ariel y Calibán mantienen, en la isla antillana fantasmagórica —se trata probablemente de las Bermudas— donde Shakespeare sitúa la acción de **The Tempest**, dan materia para una reflexión filosófica. Una dialéctica de las conciencias: tal es el propósito mayor de esta comedia demasiado a menudo reducida a las proporciones de su argumento maravilloso. Al proceder a una descripción del fenómeno de conciencia, Shakespeare plantea un problema de orden ontológico. Es posible estudiar en **The Tempest**, "la presencia de una dialéctica entre el sujeto y el yo", ya que al concebir los personajes de Ariel y de Calibán, Shakespeare reintroduce la cuestión del sujeto en búsqueda de la unidad de su "ego".

El descubrimiento del Nuevo Mundo fue, para los hombres del Renacimiento, un choque. Se toma conciencia, por primera vez, que la tierra es redonda, que el mundo es uno pero se plantea el problema de saber si está poblado por seres semejantes provistos de cuerpo y de razón. En **The Tempest** encontramos un eco de las controversias de que son objeto las islas de América y sus aborígenes, en ese momento. La isla que Shakespeare imagina no tiene nada de la idílica Arcadia. Como "Terra incógnita" ella concibe un monstruo, Calibán. Como no-humano, éste no pertenece a un paradigma antropológico. Su paradigma es teratológico. Su mons-

truosidad reemplaza al significante con su triple diferencia, racial, social y cultural. Es la figura absolutizada del "Otro". En el pensamiento etnocentrista, la naturaleza es pensada como el atributo propio del ser, dicho de otra manera, del "Yo" magistral. El esclavo es, por esta razón, echado fuera de la naturaleza. Calibán tiene el status del monstruo porque sugiere la idea de una desviación antinatural.

Tal ha sido desde el s. XV hasta el s. XIX el contenido del dogma etnocentrista. Ha sido necesario esperar los inicios del s. XX para que se cuestione esta concepción primaria de la identidad.

Al anunciar la muerte de Dios, Nietzsche proclamaba, al mismo tiempo, según la fórmula usada por Michel Foucault (2), la muerte del hombre. La teoría del sujeto se ha visto desde entonces progresivamente descalificada. Este recuento de las etapas sucesivas de la historia moderna y contemporánea de las ideas tiene la utilidad de darnos la idea de los esfuerzos que han sido necesarios en la filosofía, para desconstruir la teoría homogeneizante de la identidad. La contribución de la Negritud a esta vasta empresa crítica no es despreciable. No se ha señalado todavía con bastante fuerza el sentido filosófico de la protesta elevada por la Negritud. Esta apela a una teoría crítica general. Explorando los males que sufre el sujeto dominado, víctima de la segregación racial y social en el medio colonial o neo-colonial, buscando la cura, la Negritud toca todas las cuestiones obscuras colocando el dedo en la llaga de las ideologías y los sistemas. Tiene el mérito de haber significado la culminación de un proceso de tres siglos de subyugación, de describir, con el acceso proyectivo o efectivo del sujeto dominado al dominio de sí, la agonía y la muerte de las teorías de la desigualdad reinantes hasta entonces. Es por haber comprendido la importancia de esta

postura teórica que Césaire se entregó, en su pieza intitulada **Une tempête** y subtitulada: **Adaptation de La Tempête de Shakespeare pour un théâtre nègre**, al ejercicio de evaluación que conocemos. Si **The Tempest** de Shakespeare es un reflejo de las rupturas epistemológicas que afectan el pensamiento europeo, a fines del s.XV y comienzos de s.XVI, en ocasión del descubrimiento de América, la adaptación paródica de Césaire hace el balance de las rupturas que afectan, en los años finales del s.XX, la filosofía de la identidad. Un nuevo concepto de la cultura está en marcha. Pero no se ha ganado la partida. Falta completar en el seno de nuestro propio discurso de rehabilitación cultural y racial, en el campo ideológico de la reivindicación de una especificidad lingüística y psicológica antillana, la crítica del concepto etnocentrista de 'naturaleza humana'.

La interrogante es insistente, la reivindicación de las especificidades se hace más convulsa a medida que, en razón del mestizaje étnico y cultural, aumenta el desamparo de la identidad. Pero hay que conservar la calma. Para comprender el principio de las cosas y desde allí llegar a comprender la naturaleza esencialmente contradictoria del hecho histórico-social considerado, conviene emprender, como lo intentamos aquí, no sin alguna circunspección, una "ontogénesis" de la diferencia caribeña.

Es conveniente economizar los gastos de energía que sólo llevan a playas desiertas, tener cuidado de no invocar diferencias puras que creeríamos liberadas de lo idéntico e independizadas de lo negativo. Una verdad, seguramente desagradable, se impone al análisis: aquí en el espacio cultural caribeño, como en el resto del mundo, todas las identidades son, hoy, simuladas. Ellas son producidas por un "efecto de óptica" que permite a lo "Mismo" subsistir.

La forma de la representación es inédita cuando esposa los exteriores de la negación. ¿Pero lo negativo no regresa a lo “Mismo”? Para disipar las ilusiones que alimentan todas las ideologías de la especificidad y conjurar en el seno del discurso caribeño de la identidad, las resurgencias del pensamiento de la diferencia pura, es necesario cambiar el método de acercamiento. Encontrar el “sí mismo” en la repetición tanto como en la diferencia, ganar la singularidad en lo que se repite. Blanca, india o negra, la repetición caribeña es disimétrica. Cuando, en el hecho cultural caribeño, nos encontramos en presencia de una repetición, ésta toma el aspecto de una diferencia. Ella avanza enmascarada. Cualquiera que sea el factor determinante o el componente, sea europeo, amerindio o africano, la repetición implica desplazamientos, variantes, que llevan lejos del punto de partida. Deriva de Este a Oeste y de Oeste a Este. Sociedades mixtas, se dice. Empleado metafóricamente, y por analogía (metáfora “bio-analógica”), el epíteto se justifica mientras designa lo que hay de aproximativo, de imperfecto, en la repetición. Este calificativo y sus equivalentes semánticos son intrínsecamente impropios. Si se adaptan al uso, es porque el problema de la identidad ha sido mal planteado. El sistema especulativo de la representación continúa prevaleciendo, toda diferencia sigue siendo “una diferencia sin concepto”.

Nos encontramos así ante una interrogante renovada: ¿qué filosofía del sujeto, qué concepto de la diferencia pueden dar testimonio de la particularidad cultural caribeña sin que la diferencia experimentada sea planteada como una diferencia en relación al modelo europeo o africano, ni relacionada con una repetición de uno u otro de estos modelos? ¿Cómo pensar de otra manera el “Mismo” y el “Otro”? Dicho de otro modo ¿cómo pensarnos de otra manera? Dejamos a un lado la pregunta para intentar vaciar de su contenido

el discurso de la alteridad que, oponiendo mutuamente y recíprocamente el “aquí” y el “afuera”, continúa haciendo de nosotros el “Otro” absoluto del “mismo” europeo y, a la inversa, hace del europeo el “Otro” absoluto de un “mismo” caribeño (negro-africano o amerindio) cuyas propiedades se definen por inversión. Es con toda razón que, describiendo el mecanismo binario de esta inversión, René Menil pudo decir de las literaturas del Caribe y de la América Central que son “contra-mitologías”: “mitologías de compensación y de consolución que surgen de manera polémica, contra las ideologías de la colonización (...) son mitologías reaccionales” (3).

En el espacio literario caribeño las imágenes y las palabras han conservado, en efecto, el poder de los mitos. Hay que comprender por qué.

Para una mejor comprensión de la experiencia caribeña de la identidad, en lo que tiene de “a-típico”, es necesario que la alteridad sea pensada como relación (como “correlación”, para ser más precisos) y no como “irrelación”. El discurso antillano es, en sus profundidades, un discurso de la alteridad en la doble dimensión de una presencia en el mundo y de una presencia para sí que totalizan conductas donde el “Mismo” y el “Otro” no cesan de intercambiar sus lugares. La estructura de la experiencia caribeña de la subjetividad ignora los contrarios. No es estática.

## **2.- La Cuestión de las lenguas**

El antillano experimenta la separación de dos conjuntos de comportamientos lingüísticos. Esta dicotomía da forma al rasgo distintivo de la contradicción literaria antillana.

Es con el fin de designar ésta, en su diferencia propia, que se impuso, progresivamente, el uso de la locución "literatura de lengua francesa" y de su equivalente "literatura de expresión francesa". Esta última, aclarando la ambigüedad, significa claramente que los escritores antillanos designados se expresan en una lengua que no es la "materna", la "natal". Así, el francés es caracterizado como la lengua de alta cultura a la cual los antillanos tienen acceso y que terminan por manejar más o menos bien, con una habilidad relativamente grande, gracias a una formación escolar o universitaria. La creación literaria afro-antillana se instaura en una situación donde, podríamos decir, que lenguas y lenguajes se enfrentan. EL conflicto fundamental es el que opone el créole al francés. Este conflicto reviste aspectos múltiples. Sería pertinente distinguir en este contexto, entre cuatro tipos de lenguajes:

- I.- Un lenguaje vernáculo, local, hablado espontáneamente, menos hecho para comunicar que para comulgar, el único que puede ser considerado lengua materna (o lengua natal).
- II.- Un lenguaje vehicular, nacional o regional, aprendido por necesidad, destinado a las comunicaciones de dimensión urbana.
- III.- Un lenguaje referencial, ligado a las tradiciones culturales, orales o escritas, que asegura la continuidad de los valores.
- IV.- Un lenguaje mítico, que funciona como último recurso, magia verbal cuya ininteligibilidad se comprende como prueba irrefutable de lo sagrado. (4).

Así, desde un punto de vista "sociolingüístico", el afro-antillano vive la experiencia de la separación de dos conjuntos de comportamientos lingüísticos. El créole es para él, el lenguaje vernáculo, el

derecho de génesis lingüística... causa y efecto de toda concepción del mundo. (5)

“Lenguaje vehicular”, el francés, es, al contrario, no el lenguaje de la mediación proveniente de lo vernacular y de lo mítico si no de la mediatización que se origina en lo vehicular y lo referencial (6).

La oposición del créole y del francés cuyo campo de operación es el discurso literario afro-antillano remite a la “simple oposición de una lengua alta y de una lengua baja, de una lengua mayor y de una lengua menor, o bien de una lengua del poder y de una lengua del pueblo” (7).

Durante el larguísimo período que vio prevalecer a la economía colonial clásica, rigurosamente asimilacionista, la escuela ahondó la distancia entre el lugar de arraigo de los hablantes y la lengua francesa.

Una lengua es por definición un instrumento de comunicación, una aprehensión de la relación existente entre el hombre y el mundo que lo rodea. Sin embargo ¿no es justamente esta relación del sujeto con su medio lo que por largo tiempo ha negado la imposición del francés? Así se engendró ese complejo del “francés de Francia” contra el que intenta luchar la heroína de André y Simone Schwartz-Bart, Mariotte, en **Un plat de porc aux bananes vertes**:

“No tengo esa pretensión... de hablar el francés de Francia” se indigna ella.

Sólo había un viejo ante el pabellón de los hombres: era el “deportivo”. (..)

Como de costumbre, fingió no comprender cuando le dirigió la palabra en el francés de Francia.

Pero tan pronto como yo misma me traduje en patois, dijo, con júbilo en el rostro “y a bon, y a bon, le sportif apporter missié Moreau (...) (8)

El complejo del “patois” y el del “francés de Francia”, como se ve, no son más que uno. Proceden del mismo traumatismo. El drama que vive Chambord, en **Los bastardos**, en una situación simétrica a la de Mariotte lo prueba ampliamente:

Hablar constantemente en francés era el límite del snobismo; hablar siempre en patois lindaba con el desprecio de ciertos compatriotas que podían imaginar que uno dudaba de su conocimiento de la lengua francesa.

Chambord se expresaba poco en patois local; lo hablaba bastante mal por haber sido educado en Guadalupe (...)

Una vergüenza pueril lo obligaba a encerrarse en la lengua de los blancos (9)

Esta represión de la lengua “materna” por la lengua “cultural” es también la de la palabra por la escritura. El francés funda su autoridad en lo escrito que, al producir un aparato analítico y conceptual, expulsa la oralidad de su ámbito, la hace caer en la incoherencia. El orden de la escuela es justamente el de la escritura que regula los comportamientos. Asignando a cada cosa y a cada uno su lugar, el espacio escolar reproduce la organización social jerárquica, tiende a reproducir naturalezas subalternas, sujetos sin autonomía interior.

Después de la guerra, transformado el clima intercultural, en el que prevalece un nuevo concepto de la cultura y de la lengua, el principio del reconocimiento positivo de la diferencia de las culturas sólo es cuestionado hoy en día por los defensores tardíos del asimilacionismo chato. La comprensión afinada del fenómeno de



las síntesis históricas y antropológicas cuya cima la constituye el archipiélago antillano, permite definir una relación no contradictoria entre razas y clases como entre culturas y lenguas.

### **Notas:**

- 1.- Tzvetan Todorov **La Conquête de l'Amérique. La Question de l'autre** Editions du Seuil, Paris, 1982
- 2.- Michel Foucault escribía: “¿no sería necesario más bien renunciar a pensar en el hombre o, para ser más riguroso, pensar detalladamente esa desaparición del hombre —y el suelo de posibilidad de todas las ciencias del hombre— en su correlación con nuestra preocupación por el lenguaje? (...) Al tomar una cronología relativamente corta y un marco geográfico restringido—la cultura europea desde el S.XV— se puede estar seguro que el hombre es una invención reciente. (...) En efecto, entre todas las mutaciones que han afectado el saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, de las diferencias, de los caracteres, de las equivalencias, de las palabras —en fin, en medio de todos los episodios de esta profunda historia del “mismo”— uno solo, aquél que comenzó hace un siglo y medio y que quizás está a punto de cerrarse ha dejado aparecer la figura del hombre” (**Les Mots et les choses**. París, Editions Gallimard, 1966) Retengamos igualmente esta indicación del autor: “**Las palabras y las cosas**, decía él, era la historia del “Mismo”, de la similitud” y de este período en que el hombre se volvió objeto y sujeto de un saber; “**la Histoire de la folie**, agregaba él, era la historia del “otro” y de la diferencia”.
- 3.- René Menil, **Tracées** Editions Laffont, Paris, 1981
- 4,5,6,7.- H. Gobard, **L'Aliénation linguistique, analyse tétraglossique** (préface de Gilles Deleuze), 1976, p. 34, p.34, p. 35, p. 10
- 8.- S. Schartz Bart **Un plat de porc aux bananes vertes** Paris, Editions du Seuil, 1967. p.4
- 9.- B. Juminer **Les bâtards**

**Jamaica**

Brother Everaldo Brown

**SECRET MISSION**, Oleo sobre cartón, 81.5 X 61 centímetros.

Premio Antonio José de Sucre. V Salón de Arte Popular "Salvador Valero".

Estado Trujillo, Venezuela.

