

## **SOLIDARIDAD DE CLASE Y POLÍTICA SEXUAL DE LAS RELACIONES ENTRE INDIOS/AFRICANOS EN LA LITERATURA TRINITARIA**

**Sheila Rampersad**  
*University of The West Indies*  
*srampersad@fhe.uwi.tt*

### **RESUMEN**

La población de Trinidad y Tobago es el reflejo de una historia rica en diversidad étnica. El buen manejo de esta diversidad excepcional ha sido uno de los desafíos cruciales del estado en la postindependencia. Particularmente, las relaciones que han surgido entre dos de los principales grupos étnicos, el indio y el africano, se presentan como el asunto primordial de la política, economía y cultura de Trinidad y Tobago. La solidaridad en la clase trabajadora sigue siendo la proposición teórica fundamental para garantizar la solidaridad entre los grupos indio y africano. La propuesta de este artículo consta de dos partes: se recuperan algunas obras literarias poco conocidas que se añaden al grupo de representaciones de esta filosofía en la ficción, y se analizan las intersecciones de clase y género que definen las relaciones étnicas. Para lograr este último propósito, se establecen diálogos entre clase y etnicidad y entre política y literatura que problematizan tratados acreditados acerca de las relaciones entre indios y africanos en Trinidad.

**Palabras clave:** relaciones entre indios y africanos, clase, género.

### **ABSTRACT**

Trinidad and Tobago's population reflects a rich history of ethnic

diversity. Managing this unique diversity has been a critical challenge to the post-independence nation state. In particular, relations between the two major ethnic groups, Indians and Africans, have emerged as the primary political, economic and cultural concern in Trinidad and Tobago. Working class solidarity has been and remains the primary theoretical proposition for Indian/African inter-ethnic solidarity. My project here is two-fold: I recuperate some lesser-known literary works that add to the body of fictional representations of this philosophy and I analyse the intersections between class and gender that define ethnic relations. In fulfilling the latter purpose, I stage dialogues between class and ethnicity and between politics and literature that problematize prominent discourses on Indian/African relations in Trinidad.

**Key words:** Indian/African Relations, Class, Gender

## **RÉSUMÉ**

La population de Trinité-et-Tobago reflète une histoire riche en diversité ethnique. Le bon maniement de cette diversité exceptionnelle est l'un des défis cruciaux de la post-indépendance. En particulier, les rapports qui sont surgis entre deux des principaux groupes ethniques, le indien et l'africain, apparaissent comme l'affaire principale de la politique, de l'économie et de la culture de Trinité-et-Tobago. La solidarité parmi les membres de la classe travailleuse continue à être la proposition théorique fondamental pour garantir la solidarité entre les groupes indien et africain. Cet article est constitué de deux parties : la récupération de quelques œuvres littéraires peu connues, et l'analyse des intersections de classe et de genre qui définissent les rapports ethniques. À fin de réaliser ce dernier but, on établie des dialogues entre la classe sociale et la ethnicité, entre la politique et la littérature, problématisés par des études réputées sur les rapports entre les Indiens et les Africains de Trinité.

**Mots clés:** Rapports entre Indiens et Africains, classe sociale, genre.

La población de Trinidad y Tobago es el reflejo de una historia rica en diversidad étnica. La antigua comunidad, conformada principalmente por pobladores amerindios y españoles, fue renovada durante el siglo XVIII por un grupo de predominancia francesa y africana (Brereton, 1981: 98)<sup>10</sup>, al cual se sumaron, a partir de 1810, venezolanos y pobladores de San Vicente, Granada, Santa Lucía y Dominica (Wood, 1968: 33). La esclavitud y el contrato de aprendizaje trajeron la presencia de africanos e indios, y los experimentos británicos con otras fuentes de mano de obra puestos en práctica luego de la emancipación aumentaron la población con negros traídos de Estados Unidos, África y otros territorios caribeños, blancos provenientes de Escocia, Francia, Alemania y Portugal, así como chinos (Brereton, 1981: 99). Toda esta diversidad sobrevive hoy día en la población de Trinidad y Tobago, junto con una comunidad del Oriente Medio que se incorporó en el siglo XX.

El buen manejo de esta diversidad excepcional ha sido uno de los desafíos cruciales del estado en la postindependencia. Particularmente, las relaciones que han surgido entre dos de los principales grupos étnicos, el indio y el africano, se presentan como el asunto primordial de la política, economía y cultura de Trinidad y Tobago. La historia del país se caracteriza por períodos de intensa rivalidad y hostilidad entre indios y africanos, así como memorables períodos de solidaridad entre ellos. Los períodos de conflicto intenso, evidentes desde 1958 hasta el presente, se asocian casi de manera consistente con la competencia por los cargos políticos. Esto se ha hecho evidente desde las primeras elecciones federales de 1958, hasta la última elección general de Trinidad y Tobago, en 2002.

La solidaridad en la clase trabajadora sigue siendo la proposición teórica fundamental para garantizar la solidaridad entre los grupos indio y africano. La política en Trinidad y Tobago durante gran parte del siglo pasado se ha basado en el compromiso con diversos modelos socialis-

---

<sup>10</sup> Aunque las islas de Trinidad y Tobago conforman una nación, la historia de Tobago se diferencia en gran medida de la de Trinidad. En particular, Tobago no comparte con Trinidad la experiencia del contrato de aprendizaje, por lo que se le excluye en este trabajo, con excepción de las referencias a la nación como tal.

tas de organización y teoría política. En el ámbito internacional, la Revolución Bolchevique de 1917 fue un momento culminante en cuanto a la crítica contra el imperialismo. Ésta sirvió de marco ideológico para la lucha anticolonialista a lo largo de los imperios de Europa; luego la Unión Soviética se convirtió en una alternativa económica y en un socio ideológico. En la Trinidad del siglo XX, la teorización socialista sirvió de marco principal de los disturbios de trabajadores entre 1919 y 1937, y de allí en adelante de los movimientos sindicales, así como del movimiento nacionalista de los 50 y 60, y de nuevo durante el movimiento del Poder Negro de los 70. Esta política de solidaridad en la clase trabajadora ha salvado las diferencias étnicas entre indios y africanos. Especialmente, la política de los años 30 inspirada en las luchas antiimperialistas en otras regiones, India y África entre ellas, resaltó la opresión compartida de estos dos pueblos bajo el imperialismo británico. El éxito de la solidaridad en la clase trabajadora india y africana durante este período es aún celebrado en los registros históricos nacionales (Samaroo, 1985; Brereton, 1981; Reddock, 1994). Su significado aumenta cuando se toma en cuenta que los disturbios de trabajadores, que afectaron toda el área de habla inglesa del Caribe, precipitaron la división racial y la violencia en Jamaica (Shepherd, 1988), pero tuvieron un efecto opuesto en Trinidad (Samaroo, 1985). En Guyana, a pesar de las evidencias existentes de que tanto los indios como los africanos apoyaron al líder sindical Herbert Critchlow en el período entre 1906 y la década de los 20 en la lucha por salarios más justos, mejores condiciones laborales y una jornada laboral de ocho horas, la situación estuvo marcada por una gran tensión entre los grupos étnicos (Jagan, 1967; Cross, 1978).

El tema de la solidaridad entre los miembros indios y africanos de la clase trabajadora ha sido objeto de una representación abierta a lo largo de varios periodos de la historia literaria de Trinidad; de hecho, la mayor parte de la literatura de los años 30, así como muchas de las obras de Samuel Selvon y Merle Hodge y otras representaciones de autores caribeños, como *Of Age and Innocence* (1958) de George Lamming, proporcionan explicaciones ficticias de estas políticas. Sería

conveniente agregar a esta lista dos obras de ficción trinitarias, mucho menos conocidas, que representan las políticas de solidaridad en la clase trabajadora india y africana.

El cuento corto *Boodram*, escrito en 1948 por Louis Caballo, y publicado en Trinidad en la *Guardian Weekly Magazine*, relata la evolución de una relación entre un hombre indio llamado Boodram y una criada africana llamada Leonora. Leonora y Becky, la cocinera de Barbados, son empleadas de los Paynter. Leonora conoce a Boodram en una fiesta y luego se lo describe a Becky diciendo que tiene “only gold teeth! When he smile so you think you in a gold mine. He from San Fernando. He belong to one ah dem rich Indian family down there” (Caballo, 1948). Leonora cuenta que Boodram quiere llevarla con él, y dice que en la fiesta bailaron todas las piezas y que “he say he don’t mind I is a creole, but he like me all” (Caballo, 1948). Luego de la fiesta, fueron a dar un paseo y hubo “romance for so” (Caballo, 1948). Para Leonora, ese momento “was the most important event since Creation” (Caballo, 1948).

A Leonora, enamorada de Boodram y consciente de la riqueza de éste, le da vergüenza decirle dónde trabaja y se pregunta lo que él haría con “a poor servant girl” como ella. Pero resulta que Boodram no es más que un recolector de basura que viaja por todo Puerto España empujando su carrito y limpiando los desechos de las calles de la ciudad. La historia finaliza cuando Leonora descubre que Boodram había pretendido ser lo que no era, tal como ella lo hizo. Ambos sienten la misma vergüenza de su estatus de clase trabajadora y los dos mienten para impresionar al otro.

La raza es un aspecto notable de la historia: Leonora reconoce que Boodram es indio; Boodram, por su parte, reconoce pero desestima el hecho de que Leonora es africana, y un sentimiento de clase superior entre los indios en relación con los africanos ayuda a crear el desenlace dramático en cuanto a la verdadera ocupación de Boodram. Sin embargo, lo que Caballo quiere enfatizar es la vergüenza que sienten las

figuras de la clase trabajadora por su condición y cómo ello se convierte en engaño en ambas partes: hombre y mujer, indio y africana.

El cuento es bastante corto, y aparte del paseo al mercado y del descubrimiento del verdadero estatus social de Boodram, Leonora es quien relata todo lo demás. No se sabe si Boodram creyó la mentira de Leonora de la misma manera que ella creyó la suya, ni tampoco está explícito qué despertó su interés por ella. Obviamente, ella se sentía privilegiada por el hecho de que Boodram la cortejara, no por su condición de indio, sino por su supuesta riqueza y por el estatus más elevado que ésta le proporcionaba. Caballo no explora la intriga del interés romántico interétnico, ni tiene un interés especial en la intriga y el engaño implícitos en la conciencia de clase. Más que nada, la historia trata de cómo el estafador termina estafado, y para lograr ese propósito, Caballo se concentra en el estatus social y usa el tema de la raza para crear la intriga de las clases.

La conciencia de clase que experimentan tanto Leonora como Boodram evoluciona hasta llegar a convertirse en los inicios de una política de solidaridad en la clase social india y africana en contra de la élite colonial blanca, presente en la obra *The Obeah Man* de Ack Ack (pseudónimo usado por Samuel Selvon), también publicada en 1948 en la *Guardian Weekly Magazine*. Esta historia es una de las primeras obras de ficción de Selvon, quien había comenzado a publicar sus trabajos sólo dos años antes, en 1946 (Nasta 1988). Este cuento de Selvon es un primer episodio de su celebración de la cultura popular, la cual se desarrollaría posteriormente en obras tales como *A Brighter Sun* (1952), *Turn Again Tiger* (1958), *The Lonely Londoners* (1956), *Ways of Sunlight* (1957), y *The Plains of Caroni* (1970). En el cuento, un brujo obeah indio llamado Ramlal, charlatán y de estilo Anansi, es convocado por Mrs Bellfent, mujer blanca y pudiente, cuya salud está en continuo quebranto pese a toda clase de medicinas. A pesar de que Mrs Bellfent acepta su ayuda, insiste en que no cree en supersticiones y se mantiene distante y desdenosa hacia Ramlal. De esta manera, se mantiene distanciada socialmente de él, quien está por debajo, y de sus prácticas que reflejan su estatus social inferior.

La primera persona con la que se encuentra Ramlal en la casa es la sirvienta de color (“the dark servant girl”). Ésta, reacciona ante este encuentro diciéndole: “what yuh want hear, coolie?... Dis is wite people house. You better go away from hear” (Selvon 1948). Cuando él se presenta como Ramlal de Fly Village, la sirvienta contesta: “oh ho. Is I that tell she about you. Pass round in de back” (Selvon 1948). La “dark servant girl” lo identifica primero como un *coolie* (de origen indio), un visitante no bienvenido en un hogar de blancos, pero la condición de *coolie* desaparece de inmediato cuando Ramlal revela su profesión. La intención de la sirvienta de ahuyentar a Ramlal y así proteger el hogar blanco de un intruso de clase baja es evidentemente hipócrita, ya que más tarde ella aceptará dos chelines que Ramlal le ofrece a cambio de información acerca de Mrs Bellfent, la cual le servirá para extorsionar a la mujer blanca. Ramlal usa la información que le da la “dark servant girl” primero para demostrarle su fidelidad a Mrs Bellfent, y luego para “ordenarle” de manera autoritaria que se quite del banco en que está sentada debajo del árbol de mango. Es ésta la única forma en que Ramlal, un indio de clase baja en una sociedad colonial, puede ejercer autoridad sobre una mujer blanca. Ramlal y la “dark servant girl” se unen en contra de su enemigo común: la blanca Mrs Bellfent. Hay una clara alianza entre ellos; ambos están al servicio de la distante élite blanca, y los dos saben que se encuentran en la parte inferior de la jerarquía social y económica de la sociedad colonial. Una vez más, igual que en el *Boodram* de Caballo, el énfasis está sobre la similitud de clase y no sobre la diferencia étnica.

Tanto *Boodram* como *The Obeah Man* fueron publicados en 1948 y extraen su optimismo y dirección ideológica de la experiencia de solidaridad en la clase trabajadora india y africana durante los disturbios de trabajadores de los años 30. Estos cuentos, publicados más o menos una década después, prolongan el optimismo de aquel período al tiempo que se sitúan en un ambiente político cada vez más tenso. El historiador trinitario Brinsley Samaroo (1985) sugiere que las relaciones entre indios y africanos ya comenzaban a deteriorarse a finales de los años 30. Él cita a Adrian Cola Rienzi, un líder obrero indio sumamente activo

durante los disturbios de trabajadores, quien a la edad de veintiún años le había dirigido un cable al presidente de la Unión Soviética para felicitar a los rusos por el logro de diez años de éxito gubernamental y para garantizar el apoyo de los trabajadores trinitarios al socialismo mundial. Sobre la cita, comenta que: “a Cola Rienzi se le estaba haciendo cada vez más difícil luchar contra la creciente conciencia separatista negra en el movimiento sindical” (Samaroo, 1985: 89). Samaroo recuenta la renovación de esta conciencia en el período que sigue a la Primera Guerra Mundial y sus efectos sobre las relaciones entre indios y africanos en Trinidad:

El movimiento panafricano que fundó el abogado trinitario Henry Sylvester Williams comenzó la búsqueda de una conciencia negra (africana); a ésto sobrevino el poderoso movimiento de Marcus Garvey “de regreso a África” (“*back to Africa*”) de la era inmediata a la primera posguerra... En los años 30, el Beacon Group impulsó la conciencia africana al hablar del papel del hombre negro y al conducir debates acerca de la supuesta inferioridad de los africanos. Durante esta época, hombres como CLR James y Learie Constantine demostraban que los hombres negros eran iguales a los blancos. En este emocionante resurgir negro mucho se dijo y escribió, lo cual, en medio de la situación general de desconfianza mutua, llevó a los indios a volcarse hacia sí mismos y reforzó los temores de dominación que los grupos minoritarios por lo general experimentan (1985: 88-89).

Samaroo además identifica el debate de 1946 sobre el derecho universal al voto como el error que produjo el deterioro de las relaciones entre indios y africanos (1985: 90). La mayoría europea y africana en el Comité local del Derecho al Voto, que contaba con el apoyo del Consejo Legislativo, insistía en el requisito del idioma inglés, lo que irritaba a los líderes indios (Samaroo, 1985: 90). Ese requisito fue posteriormente removido, pero Samaroo, con base en entrevistas con Rienzi



y otros, cree que el hecho de que se tuviera que forzar a la legislatura a eliminar tal requisito tuvo consecuencias negativas en la relación de solidaridad entre indios y africanos (1985: 90). Las relaciones entre ambos grupos étnicos continuaron deteriorándose durante los años 50, previos la independencia de 1962, cuando parecía que las confrontaciones violentas eran inevitables.

Para los años 70, se realizaban esfuerzos importantes para continuar la experiencia de cooperación entre los miembros de la clase trabajadora india y africana que se había vivido cuatro décadas atrás, con el propósito de promover vías en las que los indios y africanos se unieran y salvaran las divisiones en nombre del color y opresión comunes a ambos grupos. En ese entonces, todavía no se consigue el consenso de cooperación entre indios y africanos, pero hemos localizado algunos textos de escritores indios y africanos que registran el apoyo explícito a la ideología de la clase trabajadora por parte de líderes del Poder Negro. En las publicaciones estudiantiles de la Universidad de las Indias Occidentales (UWI, por sus siglas en inglés) en su núcleo de Trinidad, uno de los centros principales de fermentación política durante los 70, circulaban poemas tipo manifiesto en los que se recalcaba la explotación similar que sufrían los trabajadores indios bajo contrato de aprendizaje y los esclavos africanos. El poema *Lil Sister*, escrito por N. Singh en 1973, es un discurso de un hombre indio refiriéndose a la lucha de su hermana africana. Éste señala cómo se forzó la inmigración de indios y africanos a Trinidad durante el colonialismo, y pregunta:

So what we fighting for?  
It's enough that we have to scratch like corbeau in the labasse to  
make we living  
We real ketching we ass  
isn't that fighting enough that we have to fight between weselves  
too?  
(Singh 1973, 78).

El poeta indio es tajante cuando expresa “you say I racial and I don't

like you because your hair crinkly and mine straight” (Singh, 1973: 78), porque cree que tanto los indios como los africanos sufren la misma opresión de clases por parte del mismo opresor blanco. El poeta enfatiza la similitud de la historia de ambos grupos, similitud que deriva de sus orígenes en Trinidad como obreros en un sistema colonial explotador.

Un año más tarde, Hemraj Muniram escribe *I am coolie, you are black...* (1974), en el que expresa los mismos sentimientos pero en el contexto guyanés. Este poema refuerza las políticas de los 70 en cuanto a que:

Both crawled under the white man’s whip  
Both sacrificed our wives for the White man’s pleasure  
(Muniram 1974, 12).

Además, promueve la hermandad universal:

I am coolie  
You are black  
So what?  
Same germ  
Same earth  
Same nine months embryo  
Before we were born.

To rase with enmity  
I want unanimity  
To fashion a common destiny  
A shackless fraternity  
A steel-like dignity (Muniram 1974, 12).

Por otra parte, el poema hace un recordatorio explícito de los conflictos raciales de los 60 en Guyana:

We once pounded each other with savage revenge

We did churn each other's blood in comic delight  
We burnt each other's house  
We raped each other's spouse (Muniram, 1974: 12).

Incluso, el poeta afirma que “we both suffered at the hands of the white man”, con lo cual identifica a un enemigo común. Estos sentimientos políticos sutilmente escondidos de aquel período también se hacen sentir en *Africindia*, escrito en 1971 por Malik, y en *My brother is an Indian* (1975), de Lansana Kwesi.

La representación de las relaciones de ambos grupos a través del romance entre un hombre africano y una mujer india en el poema de 1975 *First Meeting With Salina*, escrito por Wayne Davis y publicado en Trinidad en *New Voices*, comienza a introducir de manera sustantiva las políticas sexuales como rasgo evidente en la descripción de las relaciones entre indios y africanos:

In the heat and flame of '70  
Salina  
You looked past sandals, beard  
dashiki  
and saw a man.  
The cold winds of hatred, doubt  
and race  
Fanned your face,  
But could not  
Cool the ardour in your eyes.  
'The Indian Iceberg'  
Melted quietly  
In the noonday clamour  
Of heat, dust, crowds and sun  
For suddenly,  
The Revolution of Love  
Has made us one.  
I looked too Salina

Looked past the raging glare and swirl  
Of suspicious faces  
De brudder's faces  
And saw you come towards me.  
And I knew  
That I loved the Revolution  
Even as I loved you. (Davis, 1975: 23).

La representación de Salina como “the Indian Iceberg” fue tomada del título de un artículo del escritor indio Ramdath Jagessar, publicado en *Tapia* (16 de noviembre de 1969), en el cual se sugiere que la población india fue apartada del ferviente radicalismo en ascenso del Poder Negro. En 1974, un año antes de la publicación del poema de Davis, *Fight Racism and Negro Chauvinism*, otro artículo de Jagessar sobre los nacionalismos culturales indio y africano, fue publicado en una revista universitaria. En él, Jagessar desdeña la “baja” cultura africana y aboga a favor de la pura y discreta identidad cultural india: “La cultura india y la ‘creole’ funcionan con diferentes bases y no se pueden mezclar como creen algunos mentecatos” (1974: 17). Jagessar combina la identidad cultural con la biología, de lo que resulta que la interacción cultural entre indios y africanos es una metonimia de la interacción sexual específica entre mujeres indias y hombres africanos. Por su parte, Davis presenta su poema para oponerse a tal conservadurismo y, de hecho, muestra al amor como fuerza revolucionaria capaz de acercar a indios y africanos.

La representación de Davis de la interacción entre los dos grupos étnicos busca llamar la atención sobre la estructura de géneros que tienen las relaciones entre indios y africanos. Esto lo hace al medir el potencial que tiene la revolución para activar la solidaridad entre esos grupos a través de la posibilidad de una unión romántica entre un hombre africano y una mujer india (Salina). No es mi intención obstruir el optimismo que genera el poema en cuanto a la solidaridad entre indios y africanos, pero quiero llamar la atención sobre la resonancia discursiva del poema respecto a la configuración de géneros en las relaciones de

los dos grupos étnicos, configuración que ya para los años 70 estaba establecida en los discursos conservadores, tanto indios como africanos, sobre el nacionalismo cultural.

La teorización política en Trinidad que tuvo lugar entre 1919 y los años 30, durante el nacionalismo de los 50 y 60, y luego durante el movimiento del Poder Negro de los 70, no supo abordar los asuntos de género; por ello, los proyectos de reactivación feminista de finales de los 80 en adelante se han enfocado consistentemente en éstas deficiencias (Reddock, 1994; Wiltshire-Brodber, 1988; Henderson, 1988; Patrick, 1988; Reddock, 1988; Rajack Talley, 1999). El análisis que hace Wiltshire-Brodber de la activación política en el Caribe es ilustrativo de este tema; en él, sugiere que tanto la clase como el género han surgido como “las principales fuerzas organizadoras de la resistencia y el cambio”, porque ambos han organizado por tradición los sistemas de dominación caribeños (Wiltshire-Brodber, 1988: 144). Además, señala que esa circunstancia, aunada al hecho de que en la raza caribeña la clase y el color generalmente trascienden el género, “despojan al tema de las relaciones entre los géneros de toda fuerza que promueva el radicalismo y el cambio” (Wiltshire-Brodber, 1988: 144-145). En un proyecto de activación feminista similar, Reddock descubre que en Trinidad se realizaron esfuerzos significativos para movilizar a las mujeres durante el período entre 1919 y los años 30, en parte facilitados por una ampliación de la aplicación de los conceptos de trabajo y trabajador (1994: 160-161). Sin embargo, Reddock sugiere que la introducción del sindicalismo oficial basado en el modelo británico restringió esta ampliación del uso de los conceptos y terminó reduciendo el porcentaje de participación de las mujeres en el movimiento obrero (Reddock, 1994: 160-161).

Nesta Patrick, quien ha participado en las organizaciones de mujeres en Trinidad desde los años 40, recuerda que:

Los hombres nunca recibieron con simpatía o comprensión nuestra presencia en las reuniones. Si tu esposo no se bur-

laba de ti, sus amigos le aconsejaban cómo encargarse de ti (y eso podía significar cualquier cosa). Había abuso constante, incluso por parte de los calipsonians. Recuerdo cuándo Lord Melody escribió “No quiero que mis mujeres hagan eso”, o cómo en cualquier otra forma se burlaban de nuestra participación. Recuerdo claramente mis días de jovencita saliendo con la Liga de Mujeres Votantes. Éramos objeto de burla y nos tiraban cosas, además de otros viles abusos... Los hombres no estaban preparados para aceptarnos como compañeras que podían pensar y también hablar... Muchas de nosotras tenemos historias de la ira de nuestros esposos y de los problemas familiares a causa de haber seguido involucradas (1988: 363).

La activista feminista y sindical Thelma Henderson, quien se desempeñó como oficial de Educación e Investigación en el Sindicato de Transportistas y Trabajadores Industriales (TIWU, por sus siglas en inglés) hasta su muerte en 1988, comentaba, basada en su propia experiencia en la organización, que a veces la división de mujeres desempeñaba el papel tradicional de mujeres auxiliares sindicales para reforzar los piquetes cada vez que el sindicato estaba involucrado en cualquier disputa industrial (1988: 373). Henderson también participó ampliamente en el movimiento del Poder Negro, y destaca que NJAC, quien lideró ese movimiento en Trinidad en los 70, asumía una postura sumamente masculinista en sus declaraciones sobre los derechos de las mujeres, al punto de hacerlas dudar de que se les discriminaba en el movimiento radical (1988: 368-369). La Unión Nacional de Luchadores por la Libertad (NUFF, por sus siglas en inglés), que nació del movimiento del Poder Negro y que existió entre 1972 y 1974, tampoco logró responder a la cuestión específica de la liberación femenina (Henderson, 1988: 367).

Da la impresión de que la incapacidad de esos movimientos radicales para tratar de manera vanguardista los asuntos relacionados con la identidad femenina y los derechos de las mujeres debió afectar su

potencial para lograr y mantener la solidaridad entre indios y africanos. El período comprendido entre 1919 y los años 30 es importante por las contundentes demostraciones de solidaridad entre los miembros de la clase trabajadora india y africana y por el apoyo brindado por las mujeres africanas y, en menor grado, indias (Reddock 1994; Rajack-Talley 1999). No obstante, para los años 70, la sociedad trinitaria, luego de haber experimentado un feroz antagonismo étnico durante los años 50 y 60, estaba fuertemente dividida en líneas étnicas. Además, la comunidad india, utilizando ciertos rasgos de un sistema de géneros reconstituido, el cual ha sido definido por la historiadora social Pat Mohammed (1998), fortaleció repetidamente durante el período entre los años 50 y 60 ciertas interpretaciones masculinistas tradicionales acerca del hogar y la cultura, de manera de establecer la condición de la mujer india como crucial para su identificación cultural y política. Estas interpretaciones del nacionalismo cultural indio entraron en rivalidad con el nacionalismo cultural *creole*. Con esto quiero decir que el movimiento del Poder Negro de los 70 falló en sus intentos por generar la solidaridad en la clase trabajadora india y africana que había caracterizado el período entre 1919 y 1937. Esto sucedió, no sólo porque los líderes de ese movimiento subestimaron el alcance de las divergencias culturales entre indios y africanos en Trinidad para aquél entonces (La Guerre, 1985), no sólo debido al separatismo étnico decidido de los voceros conservadores indios, y no sólo por lo que Samaroo (1985) y Selvon (1979) describen como “el emocionante resurgir negro” que marginó a los indios, sino también porque la falta de teorías críticas y progresistas referentes a los géneros trajo como consecuencia la alienación de las mujeres activistas africanas e indias y luego resultó en la imposibilidad del movimiento para presentar cualquier marco alternativo que permitiera entender la evolución de las mujeres, especialmente de las indias, en el antagonismo indio-africano.

La inestabilidad y deterioro de la solidaridad entre indios y africanos por causa de las dudas que surgen de los argumentos en cuanto a la sexualidad de las mujeres indias están representados en una novela medianamente conocida, *The Dispossessed* (1992), escrita por el

trinitario Clem Maharaj. La novela narra la historia de una aldea comunal india en la época de los contratos de aprendizaje y de la preindependencia de Trinidad. Es natural asumir que la novela se desarrolla en los años 50, debido a las referencias de los disturbios sindicales por las condiciones laborales en las fincas azucareras y del líder carismático que tiene resonancia histórica en Bhadase Sagan Maraj. La finca azucarera *Highlands* está en declive, como lo están la vida y el sustento de los aldeanos que dependen de ella. Las barracas de la finca, a las que se describe como si han “lived in for over a hundred years, first as the home of African slaves and following them the indentured Indians and their descendants” (Maharaj, 1992: 98), sirven de hogar a una comunidad de clase trabajadora de cortadores de caña, pobres y borrachos, que nos recuerdan a las comunidades ficticias de Harold Sonny Ladoo en *No Pain Like This Body* (1972) y *Yesterdays* (1974). Una de las tensiones centrales de esta novela es la relación entre indios y africanos. En el texto, se evidencia que los aldeanos indios y africanos están tratando de salvar las fronteras étnicas para alcanzar la solidaridad entre los miembros de la clase trabajadora.

En esta novela, la decadencia de la finca azucarera *Highlands* ocasiona el declive de la reputación heroica del hombre indio. Sankar es la figura central, quien se presenta en el primer capítulo titulado “The Working Man”, en el que recibe el estatus heroico de hombre de clase trabajadora que lucha por ganarse la paga diaria. Al final del día, mientras Sankar se baña, el narrador omnisciente describe que: “The sunlight on the water running down his wet skin made him look like a golden statue” (Maharaj, 1992: 5). Con el cierre de la finca *Highlands*, Sankar pierde su trabajo, pero es uno de los pocos sortarios que consiguen trabajo en la vecina finca *Good Intent*, en la que se emplea a indios, mas no a africanos. La tensión que esto precipita entre indios y africanos de la aldea es expresada en la sensibilidad narrativa de la novela como la política de solidaridad de la clase trabajadora:

“It have any Creole wokking on dat estate yet?” asked Eddie as he joined the conversation, checking on Good Intent’s



policy of not employing people of African descent. “Nah, boy, dey eh want all yuh,” said Sankar, “not one Creole does get wok dey.” “De white man know how to divide and keep we apart so one go feel he better dan de odder when all de time none ah we eh really worth a fart,” said Tex (Maharaj, 1992: 51).

Parece haber un sentido político en esto, que identifica y expresa claramente el antagonismo horizontal entre indios y africanos, promovido por las políticas coloniales del beneficio económico.

En *The Dispossessed*, el debate más crudo y encendido acerca de las relaciones entre indios y africanos es marginado. La discusión se desarrolla en una cantina, lo que da un toque cómico y relaja la tensión de la golpiza que propina Rookmin a su esposo, Bodhan, y da, además, una idea de lo estrepitoso de la aldea. La pelea incluye la figura marginada y trastornadora de Madan, y su necesidad de un traguito de ron.<sup>11</sup> Resulta interesante cómo antes de la entrada de Madan se crea un espacio seguro en una sala de apuestas de la cantina, donde la discusión entre indios y africanos se desarrolla entre compañeros de apuestas: Tex, alto y con cara colorada; Calvin, el “*coco panyol*” (de ascendencia española) y el indio Nat (Eddie, quien más tarde resulta ser un *dougl* o producto de la unión entre indio y africano, está presente pero se mantiene fuera de la discusión). El tema de la discusión amigable e insustancial es acerca de quiénes tienen mejores modales entre los “coolies” y los “creoles”. Éste es el espacio que trastorna Madan cuando comienza a meterse con Calvin. La pelea es provocada por algo más que la soledad de Madan y su deseo de ron, los cuales racializa; pero una vez que Madan es controlado, el espacio vuelve a ser seguro para el discurso racial íntimo y amistoso. Tex le habla con compasión a Madan, quien está sangrando en el piso: “Look at what trouble yuh cause yuhself, all because ah some misunderstanding over rum! Like all yuh Indian people

<sup>11</sup> Madan es una figura secundaria en el texto; un buscapleitos que vive en los márgenes del poblado. Madan es, sin embargo, muy importante para la insinuación de homosexualidad presente en el texto, razón que contribuye a su aislamiento por parte de la comunidad. También se encuentra entre los desposeídos de la novela, y termina suicidándose.

does lose all yuh head once yuh taste rum. Come an sit down here an catch yuhself” (Maharaj, 1992: 31).

De esta manera, Maharaj aparta y contiene la invectiva racial, y opta por mostrar a los indios y africanos en su intento por forjar relaciones basadas en la camaradería mutua entre los miembros de la misma clase. Sin embargo, los espacios en los que se establecen estas relaciones los ocupan sólo los hombres, y la política de clase de la obra no logra resolver los conflictos de diferencia étnica que conciernen a las mujeres indias. A pesar de la solidaridad de clase que expresa Sankar y por la que aboga la sensibilidad narrativa del texto, existe un antagonismo devastador entre ambos grupos étnicos generado por las confrontaciones acerca de la sexualidad de las mujeres indias.<sup>12</sup> En este poblado a punto de derrumbarse, las mujeres negocian sus relaciones y su subsistencia económica en un ambiente hostil de hombres. Entre ellas se encuentran las que salen de la comunidad india a buscar una pareja, blanca o africana, lo que suscita la inseguridad sexual y los sentimientos de traición que experimentan los hombres indios.

Sabemos que la primera esposa de Sankar lo deja por “a person of another race”, después del nacimiento de su segundo hijo (Maharaj, 1992: 53). No se nos dice que es un hombre africano, pero gracias a otras referencias del texto, podemos asumirlo. Esto se convierte en la principal causa de la inseguridad de Sankar, y lo paraliza en sus relaciones con otras mujeres, incluso con la desinteresada Suraji, quien cuida de los dos hijos de éste:

The memories of his earlier marriage and the thought of the same thing happening again increased his doubts. He did not blame his wife for running away; the life on an estate was a hard one and few outsiders felt able to endure it. But for her to run away with a person of a different race, that

<sup>12</sup> En el texto, hay una mujer africana cuyo personaje es secundario: Bella, la cocinera de la casa del patrono blanco de la finca. Maharaj representa a Bella como una matriarca negra, segura de sí misma, ingeniosa y estoica. Sin embargo, son las mujeres indias quienes representan el núcleo del antagonismo interétnico en la novela.

was the bit he could hardly face. He felt totally ashamed and humiliated. His wife not only let him down but his whole race. She had broken the ultimate taboo and he took the burden of guilt and remorse for what she had done (Maharaj, 1992: 53).

A través de Sankar y también de Sonny Boy, Maharaj representa la competencia entre la masculinidad india y la africana. Sonny Boy expresa claramente sus inseguridades y las de Sankar, derivadas de la escogencia de compañeros sexuales africanos por parte de las mujeres indias: “Dat ungrateful wretch! All ooman is de same. No matter what you give dem, if yuh doh have a big prick to go wid it, dey go leave yuh” (Maharaj, 1992: 121). Estas mujeres trasgresoras renuncian así a su derecho de identidad étnica india o, como lo expresa Sonny Boy: “Ah telling yuh, boy, no ooman who call sheself Indian would go wid a Creole of her own free will” (Maharaj, 1992: 120).

La identidad masculina de Sankar está tan determinada por su rivalidad con la mítica masculinidad africana, que cuando su segunda mujer lo abandona, empeora su condición. Maharaj simboliza el deterioro de Sankar en su preocupación por tallar un pene de madera de tamaño fantástico que usa para amenazar a Sandwine primero: “One day, ah go give yuh dis and den yuh go understand why she run away. Is dis she did fraid” (Maharaj, 1992: 127) y luego para violarla. Este violento ataque sexual contra Sandwine es el intento de Sankar por reafirmar su masculinidad; él castiga a una mujer india por lo que percibe como el crimen de otra. De la misma manera que ve las acciones de su esposa como una desgracia para todo el colectivo indio, su venganza sobre Sandwine se puede interpretar como un castigo a todo el colectivo femenino indio al cual pertenecía su esposa.

Tanto la madre de Eddie como la de Vernon tienen también relaciones con hombres africanos, y ambas permanecen anónimas en la novela, como sucede con la esposa de Sankar. De esta forma, Maharaj dramatiza la anulación de las mujeres indias trasgresoras. Eddie fue criado

por su madre “who taught him a lot of Indian practices”, y luego de la muerte del padre de Eddie, ella ha regresado y ha “gone back to live like a Indian an she doh have much to do wid me” (Maharaj, 1992: 76). La madre de Eddie había cometido una trasgresión al romper la endogamia racial con un hombre africano; sin embargo, logra reintroducirse en su espacio y ser aceptada de nuevo por la organización comunal a costa de rechazar a su hijo. Por su parte, la madre de Vernon nos recuerda a un desfile de mujeres locas en la ficción caribeña. Ella es el toque cómico de la aldea, “the mad coolie woman” (Maharaj, 1992: 57). Al igual que la madre de Eddie, también se reinserta en la comunidad, pero lo hace como una loca; esta locura evita su total asimilación a la aldea y la protege del interrogatorio y condena de la comunidad.

El ritual obeah que se realiza para librarla del espíritu maligno que supuestamente la posee es, en mi opinión, uno de los eventos más significativos del texto. Suraji trae a Syne, un brujo obeah, para rezarle a la madre de Vernon y sacarle el espíritu maligno a golpes. Esto es lo que literalmente hace Syne: la golpea sin piedad en nombre del reino de obeah, tiene relaciones sexuales con ella y luego se queda como su esposo, de manera de poder combatir al demonio cada vez que reaparezca. Este chamanismo bizarro representa la violencia autorizada que se inflinge a las mujeres indias que han cometido trasgresiones al tener relaciones con hombres africanos. La madre de Vernon continúa, sin embargo, resistiéndose, y aunque finge estar loca, pero menos que antes, aplaude la desobediencia de Suraji y Hitler hacia Sankar.

Es claro que las trasgresiones de estas mujeres no se identifican solamente como exogamia racial. Aunque ésta en sí es inaceptable, la exogamia con hombres africanos es inconcebible. Esto se evidencia en cómo la exogamia racial y la infidelidad de las mujeres indias se interpretan de manera diferente cuando se tratan de hombres blancos. La segunda esposa de Sankar, Latchmin, se va con Sonny Boy; esto aumenta las inseguridades de Sankar, pero la semilla de su inseguridad sigue siendo el mito de la sexualidad dominante del hombre africano.

Sandwine se somete a tener relaciones sexuales con Goddard, el supervisor blanco de Barbados, para que su grupo pueda conseguir trabajo; esto la lleva a la deshonra por haber roto la endogamia racial. No obstante, las consecuencias se expresan de manera diferente en el texto: los hombres indios de la aldea consideran la relación de Sandwine con Goddard como una traición a su raza, y a ella la ven como prostituta. Así parece reflexionarlo Harry, su amante:

In his head he knew what made her visit Goddard, but in his heart, where it hurt the most, he felt she had betrayed not only him, but all men of East Indian origin. She was now stained for life and her status in the village would be destroyed. An Indian woman in appearance only was fair game for anyone of any race' (Maharaj, 1992: 94 my emphasis).

La aventura de Sandwine con Goddard, además de ser una amenaza para la comunidad india, lo es también por la posibilidad que deja abierta: ahora ella es una opción apetecible para cualquier hombre de cualquier raza, y en este contexto la raza temida es sólo la africana. Así, la criminalidad de la relación sexual de Sandwine con un hombre blanco radica en el potencial contacto sexual entre una mujer india y un hombre africano. Debido a ello, y a pesar de que Sandwine no tiene relaciones sexuales con hombres africanos en la novela, es objeto de un brutal castigo de parte de hombres indios. Sandwine tiene un destino similar al de la madre de Vernon; es golpeada y rechazada por Harry, violada por Sankar, por un comerciante, y luego por hombres borrachos en una cantina del pueblo. Se le castiga convirtiéndola en el receptáculo de la ira y la frustración del hombre indio. Una vez que los hombres han vengado sus faltas, Sandwine muere como una mendiga, suprimida y sin nombre.

También es interesante que la relación de Sandwine con Goddard no produzca en Harry los sentimientos de insuficiencia sexual que Sankar tiene en relación con los hombres negros. De hecho, la hombría de Harry

se reafirma, primero, por su propia causa cuando golpea y rechaza a Sandwine, y luego cuando ella misma le refuerza su capacidad sexual:

She compared the performances of the three men in her life. Sadhu demanded subservience from a wife and when that was not forthcoming expected secrecy and an outward show of harmony. Harry, her lover, in spite of being confined to a cramp, smelly latrine over the years, performed entirely to her satisfaction. And now, Goddard, whose only impact was to make her take a bath at an unusual hour (Maharaj, 1992: 73).

La amenaza de insuficiencia sexual en relación con el hombre blanco desaparece.

La novela de Maharaj es una ilustración dramática de la incapacidad de la ideología de clase para intervenir en las políticas sexuales de las relaciones entre indios y africanos. En esta novela se logra la solidaridad de clase pero sólo entre los hombres y en espacios exclusivamente masculinos, y esta solidaridad no resiste el antagonismo que deriva de las relaciones entre mujeres indias y hombres africanos. Maharaj se vincula a estas políticas a través de su conexión con C.L.R. James, en Londres, desde 1967. La sensibilidad narrativa del texto cuestiona esta política socialista de la solidaridad de los dos grupos étnicos a través de su descripción de las relaciones de poder entre los géneros tanto en el caso de hombres y mujeres indios, como entre indios y africanos. La representación de Maharaj también se activa por medio de su consideración de la homosexualidad, la cual introduce en los personajes secundarios de Madan, el *dougl*a Vernon, Billy Jean y Hitler, la mujer masculinizada. La novela de Maharaj sólo insinúa la homosexualidad, pero yo considero que la representación de la vulnerabilidad cultural de las mujeres deriva de la clara compasión que siente Maharaj por estos personajes marginados, que son igualmente rechazados por definiciones masculinistas y heterosexistas de la identidad de género tanto femenina como masculina y de la dualidad masculino/femenino. Es también importante hacer referencia a esto debido a que, aunque esta novela fue publicada en 1992, es sólo ahora cuando comienza a surgir en la literatura del Caribe el enfoque sostenido de la homosexualidad como po-

sible estilo de vida alternativo, en obras como *Aelred's Sin* (1998) de Lawrence Scout, y *Cereus Blooms at Night* (1996) de Shani Mootoo. *The Dispossessed*, publicada en la década de los 90, pero ambientada en los 50, cuenta la historia de este período de tenso nacionalismo desde la perspectiva de las políticas de solidaridad de la clase trabajadora india y africana de los años 30. Mientras que Maharaj identifica ciertos problemas acerca de la identidad de las mujeres indias y de las relaciones entre indios y africanos en el contexto de esta política socialista, y va más allá al señalar, aunque de manera imprecisa, su compromiso con las políticas sexuales de la homosexualidad, no ofrece ninguna alternativa viable. El efecto de la violencia acumulativa es la fragmentación de la aldea comunitaria. Los personajes secundarios homosexuales mueren o desaparecen, las mujeres indias son violadas y tachadas. La finca azucarera cierra y el resto de los miembros de la comunidad se dispersa.

Ciertas obras de ficción posteriores han modificado y expandido desde entonces algunos de esos símbolos, al problematizarlos en un contexto de decadencia social y política, en el que la filosofía de la solidaridad en la clase trabajadora sigue resultando fuerte, duradera y ética.

*St. Augustine, 2006*

(Traducción: Fabiola Reyes)

## REFERENCIAS

- Ack Ack (Samuel Selvon) (1948). 'Obean Man' In: *Guardian Weekly Magazine. Trinidad: The Guardian. February 29<sup>th</sup>*
- Brereton, Bridget. (1981). *A History of Modern Trinidad 1783-1962*. London: Heinemann.
- Caballo, Louis. (1948). 'Boodram', *Guardian Weekly Magazine. Trinidad: The Guardian. August 15<sup>th</sup>*
- Cross, Malcolm. (1978). 'Colonialism and Ethnicity: a theory and comparative case study' in *Ethnic and Racial Studies*, 1 (1), 37-39.

- Davis, Wayne. 1975. 'First Meeting With Salina'. In: *New Voices*. Trinidad: The New Voices, 3 (6), 23.
- Henderson, Thelma. 1988. 'The Contemporary Women's Movement in Trinidad and Tobago', in *Mohammed, P. and Shepherd, C* eds, 1988, *Gender in Caribbean Development*. Trinidad: Women and Development Studies Project, 367-376.
- Jagan, Cheddi. (1967). *The West on Trial: My Fight for Guyana's Freedom*. New York: International Publishers.
- Jagessar, Ramdath. (1969). *The Indian Iceberg, Tapia*. Trinidad: Tapia. November 16<sup>th</sup>
- \_\_\_\_\_ (1974). "Fight Racism and Negro Chauvinism", *Embryo*, 6 (5), 13,16.
- Kwesi, Lansana. (1975). 'My brother is an indian', in Kwesi, Lansana (1975), *Poems of Rebellion*. Trinidad: Lansana Kwesi, 9.
- Ladoo, Harold Sonny. (1972). *No Pain Like This Body*. London: Heinemann.
- \_\_\_\_\_. (1974). *Yesterdays*. Toronto: Anansi.
- La Guerre, John. (1985). *Calcutta to Caroni: The East Indians of Trinidad*. Trinidad: UWI Extra Mural Studies Unit.
- Lamming, George (1958). *Of Age and Innocence*. London: Allison and Busby.
- Maharaj, Clem (1992). *The Dispossessed*. London: Heinemann.
- Malik (1971). *Black Up*. Trinidad: The Free Press, 36-39.
- Mohammed, Patricia. (1988). "The 'Creolization' of Indian Women in Trinidad" in Ryan, S. (1988) *Trinidad and Tobago: The Independence Experience 1962-1987*. Trinidad: UWI Press, 381-397.
- Mootoo, Shani. 1996. *Cereus Blooms at Night*. London: Granta Books.
- Muniram, Hemraj. 1974. 'I am coolie, you are black...' in Muniram, H. (1974), *For the Fighting Front: an anthology of revolutionary poems*. Guyana: PYO, 15.
- Nasta, Sushila (1988). *Critical Perspectives on Sam Selvon*. Washington D.C.: Three Continents Press.



- Patrick, Nesta. 1988. "My Views on Women's Involvement in Organizations in Trinidad and Tobago and the Caribbean" in Mohammed, P. and Shepherd, C. (1988) *Gender in Caribbean Development*. Trinidad: Women and Development Studies Project, 361-366.
- Rajack-Talley, Theresa A. (1999). "'Burying the Myth': Indian Women in the Sugar Cane Industry in Trinidad", in Kanhai, R. (1999), *Matikor: The Politics of Identity for Indo-Caribbean Women*. Trinidad: UWI Extra Mural Studies Unit, 181-193.
- Samaroo, Brinsley. (1985). 'Politics and Afro-Indian Relations in Trinidad' in La Guerre, J. (1972), *Calcutta to Caroni: The East Indians of Trinidad*. Trinidad: UWI Extra Mural Studies Unit, 77-92.
- Scott, Lawrence. (1998). *Aelred's Sin*. London: Allison and Busby.
- Selvon, Samuel. (1952). *A Brighter Sun*. Trinidad and Jamaica: Longman.
- \_\_\_\_\_.(1956). *Lonely Londoners*. London: Allan Wingate.
- \_\_\_\_\_. (1957). *Ways of Sunlight*. London: MacGibbon and Kee.
- \_\_\_\_\_.(1958). *Turn Again Tiger*. London: Heinemann.
- \_\_\_\_\_.(1970). *The Plains of Caroni*. London: MacGibbon and Kee.
- \_\_\_\_\_.(1979). "Three Into One Can't Go: East Indian, Trinidadian, Westindian", in Dabydeen, D. and Samaroo, B. (1987), *India in the Caribbean*. London: Hansib and University of Warwick.
- Shepherd, Verene. (1988). "Indians and Blacks in Jamaica in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries: A Micro-Study of the Foundation of Racial Antagonism". In: *After the Crossing Immigrants and Minorities*, 7 (1), 95-109.
- Singh, N. (1973). 'Lil Sister', Themes IV, 78.
- Wiltshire-Brodber, Rosina (1988). "Gender, Race and Class in the Caribbean" in Mohammed, P. and Shepherd, C (1988), *Gender in Caribbean Development*. Trinidad: Women and Development Studies Project, 144-157.
- Wood, Donald. (1968). *Trinidad in Transition the Years After Slavery*. London: Oxford University Press.