

Caribe interior excéntrico: un asomo a un espacio wayuu

Juan Duchesne Winter

Más allá de la isla

El campo de los estudios literarios y culturales hispanocaribeños se estructura en torno al paradigma de la isla. Se pensaría que no puede ser de otra manera, dado que el archipiélago más grande del hemisferio recorre como una vértebra esta subregión del espacio latinoamericano. Pero hay que preguntarse qué necesidad existe de suplementar la abundancia de islas concretas con una maqueta operativa de la isla que genera tropos y dispositivos de poder. Como si el accidente topográfico no bastara, se generan metáforas y compartimentaciones que sobre-determinan y subsumen el espacio geocultural e inciden en el propio campo discursivo caribeñista. ¿Cuál es la productividad específica del modelo isla en el sistema geocultural colonial/neocolonial que define al Caribe y a la América Latina?

No me propongo contestar aquí esa pregunta, pero sí adelantar algunas consideraciones mínimas que inciden en su respuesta. Un repaso somero de recientes ejercicios interpretativos ofrece algunas claves al respecto.¹ Aquí

enfoco un ejemplo notable. El ensayo muy bien titulado *La isla que se repite*, de Antonio Benítez Rojo, nos ofrece la culminación e hipóstasis del insularismo caribeño. Ahí se nos dice que el Caribe es isla sobre todas las cosas y que la isla es omnipresente. La multiplicidad ya proverbial de la gran cuenca pelágica donde comenzó la colonización de Abya Yala se reduce así a la isla ideal que, como sacada de un diálogo platónico, es todas las islas y no es ninguna: una sola isla que se repite: “Ese origen, esa isla-centro, es tan imposible de fijar —advierte Benítez Rojo— como aquella hipotética *Antilia* que reaparecía una y otra vez, siempre de manera furtiva, en los portulanos de los cosmógrafos” (v).

Es de sobra conocido que la figura de la isla, de antigua genealogía, ha plasmado el imaginario colonialista de occidente. En dicho imaginario la isla del lejano sur sirve de maqueta en miniatura para el proyecto de colonización. Por eso, en la literatura y la iconografía occidental toda isla, sea habitada o no, se traduce en isla desierta, en pantalla disponible para la proyección del deseo del sujeto occidental. El imaginario occidental procede por desertificar la figura de la isla para habilitarla como hipó-

1 En su ya clásico ensayo de 1971, “The Caribbean as a Socio-cultural Area,” donde define el Caribe como ámbito estrictamente insular, Sidney Mintz confina esa área “societal” a las islas comprendidas entre las Bahamas y el litoral marino de Venezuela. Dara Goldman (2008) examina la proliferación del tropo isleño en los discursos literarios y metaliterarios caribeños.

tesis de sus conquistas.² A ello contribuye, por supuesto, la inherente segmentaridad rígida de dicha figura. Como se sabe, el poder coloniza por segmentación, división, exclusión del otro, desterritorializa lo múltiple para reterritorializar en función de lo uno y lo mismo. La tierra aislada, segmentada rígidamente por el perímetro acuático, funciona como dispositivo ideal de exclusión de los cuerpos no deseados. La isla fortaleza excluye al otro hacia afuera, mientras la isla prisión lo excluye hacia adentro. Fortaleza y prisión pueden ser, además, indistinguibles. Aún el utopismo se vale de la figura de la isla, como vemos en el relato de Tomás Moro. Por más intuiciones igualitarias que tuvieran las utopías europeas no debemos olvidar que participaron de un imaginario centrado en la exclusión del otro “no civilizado”, considerado como exceso impermissible; por eso la isla de Utopía en la obra de Tomás Moro tiene la forma de un cuarto de luna creciente, o casi de un útero que se perfila como espacio cerrado sobre sí mismo, regulado e higienizado con precisión neurótica sobre la repetición de su mismidad. Así, aún cuando se admite al otro supuestamente no civilizado, primero se le higieniza como buen salvaje y se le despoja de toda otredad cual ocurre en varias de las islas fabuladas por la literatura occidental. Basta recordar al Friday de *Robinson Crusoe*, y cómo en *La tempestad* de Shakespeare, Próspero domestica e higieniza al nativo Calibán antes de permitirle continuar habitando su propia isla, que pasa a ser regida por el mago renacentista.³ Dara Goldman muy bien señala que en el discurso caribeño y caribeñista la isla constituye un tropo de hegemonía, es decir, de configuración discursiva del poder estatal (y yo añadiría colonial), que demarca los límites del discurso cultural de la región (17). Ella, además, anota que el tropo de la isla desierta va de la mano con el proyecto de civilización en general (11). Aparte del aspecto estrictamente discursivo de la hegemonía, también la isla, más que ser un tropo, se articula, dadas sus dimensiones y límites geológicos, como dispositivo de control biopolítico de los cuerpos,

2 Sidney Mintz alcanza a tomar en cuenta el hecho de que la insularidad caribeña contribuye tanto geográfica como “psicológicamente” a que los colonizadores actúen “as if the Antilles were empty lands”; además cita el lúcido análisis de Mannoni sobre las visiones literarias europeas fascinadas con la isla desierta concebida como tierra sin seres humanos (“the lure of a world without men”) y agrega: “This scourging of the human landscape enabled the Europeans to set the terms of their future colonialism in the Caribbean in ways very different from those available to them in densely occupied areas of the non-western world,” (23).

3 Para un análisis topológico pionero del imaginario colonialista específicamente *insular* contenido en *The Tempest* ver Octave Mannoni (1956). Ver además, en Duchesne (1996: 179-202) una lectura postestructuralista en torno a la oposición Calibán/Ariel.

según ilustra el rol que ha tenido Puerto Rico, para dar un ejemplo, en cuanto colonia de Estados Unidos, como laboratorio para técnicas de control de población, para la guerra química y la industria de organismos genéticamente modificados. En Puerto Rico se probó por primera vez en masa la píldora anticonceptiva, el agente naranja y ahora se amplía uno de los más grandes campos secretos de la corporación Monsanto para la experimentación con productos agrícolas genéticamente modificados. También en Puerto Rico se ha proyectado establecer uno de los más grandes laboratorios de experimentación bioquímica con primates, equivalente a un campo de concentración. En los documentos atinentes a estos proyectos se menciona la idoneidad de este país en cuanto es una isla.

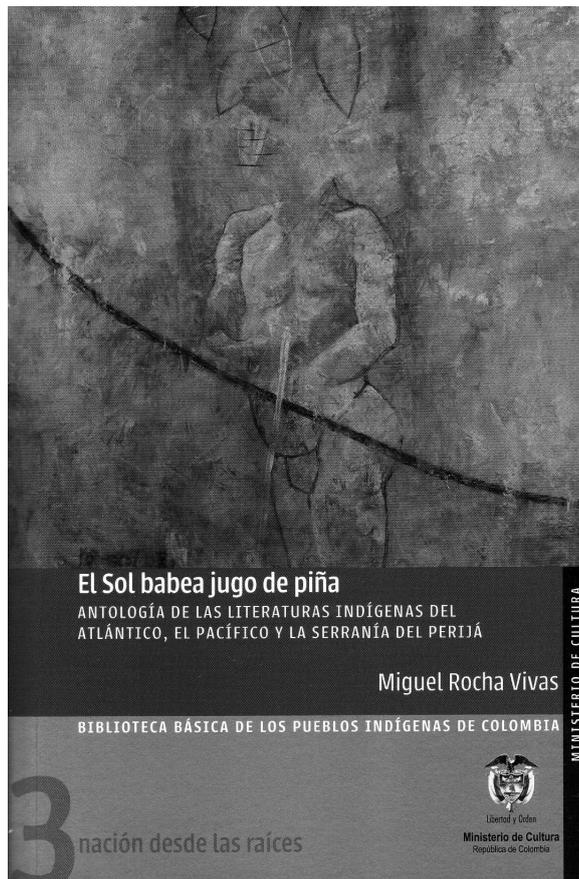
La jerarquía epistemológica prevaleciente en los estudios literarios y culturales del Caribe hispánico se configura como una serie de anillos concéntricos. En el centro del primer anillo está Cuba, en el segundo anillo, las antillas puertorriqueña y “dominicana” (entre comillas, pues se tiende a excluir a Haití); y en un tercer anillo apenas manejado, radican los espacios literarios y culturales que corresponden a las costas caribeñas de Venezuela, Colombia y Centroamérica. Este tercer anillo queda casi cancelado por el tropo dominante de la isla.⁴ A pesar de que importantes historiadores han postulado una concepción ampliada de la región Caribe,⁵ que se podría denominar como Circuncaribe, Gran Caribe, Cuenca del Caribe (Gaztambide), o Golfo-Caribe (von Grafenstein), no se debe subestimar el predominio de la reducción insularista, cual quedó constatado cuando en el 37º Congreso de la Asociación de Historiadores del Caribe, celebrado en Cartagena de Indias en el 2005, se anunció en varias ocasiones como si tal cosa que por primera vez dicha asociación se reunía en una ciudad fuera del Caribe (Bassi). Se cita, además, que en los congresos de la International Association for Caribbean Archeology (IACA), celebrados entre 1963 y 1994, el 98% de las ponencias se refirieron exclusivamente al Caribe insular (Rodríguez, 23). El arqueólogo puertorriqueño Reniel Rodríguez Ramos refiere el importe geopolítico nada casual que ha determinado la perspectiva insularista. Cita la gestión iniciada con el proyecto Puerto Rico Survey hacia 1914, a cargo de destacadísimos antropólogos como Franz Boas, Jesse W. Fewes e Irving Rouse. Bajo esta gestión científica se establecieron los lineamientos teóricos de la insulari-

4 Aún un panorama crítico relativamente inclusivo como el compilado por A. James Arnold (1994), responde a esta jerarquía.

5 Cf. Germán Arciniegas y Juan Bosch.

zación y la “atlantización” del Gran Caribe prevalecientes en el siglo veinte. Se desvinculó al archipiélago de sus referencias sociohistóricas y antropológicas a Mesoamérica y a gran parte de Suramérica, incluyendo la Amazonía, los Andes y la Araucanía. Sólo el llamado Corredor del Orinoco se admitió como nexa exclusivo, estrictamente arqueológico, de un Caribe reducido al arco de islas que va de las Bahamas a Trinidad. Es curioso que las únicas franjas continentales admitidas en ese exclusivo club Caribe correspondieran a jurisdicciones no hispanoparlantes: Belice y las Guayanas. Como señala Antonio Gaztambide, era muy importante para los Estados Unidos emergentes de la guerra hispanoamericana de 1898, deshispanizar y deslatinoamericanizar lo más posible a su recién adquirido “mare nostrum”. Por lo que cabría profundizar aún más en la geopolítica insularista del Puerto Rico Survey que Reniel Rodríguez Ramos describe y refuta con la evidencia de sus hallazgos arqueológicos testimoniantes de una zona Caribe intensa y profusamente vinculada a las sociedades amerindias de Mesoamérica y Suramérica (Rodríguez, 19-23).

Hemos enfocado a Benítez Rojo porque teoriza con extraordinaria nitidez *desde* el síntoma y representa la ten-



dencia prevaleciente.⁶ Su caso exhibe justo la manera en que el tropo de la isla sirve para reproducir la epistemología occidental dentro del campo de los estudios caribeños. En primer lugar, la isla ideal que se adopta como metáfora de todo el Caribe

es una abstracción que no por nada “se repite”. Benítez Rojo no tiene reparo en sostener que las múltiples experiencias de los pueblos caribeños son repeticiones de una sola isla. Apuntala así una epistemología basada en la reducción de las diferencias a un modelo abstracto único. En segundo lugar, esa *Antilia* inasible que supuestamente está en todas partes y en ninguna, como entidad omnipresente, abstrae tópicos sociohistóricos de una isla muy particular que se erige implícitamente en paradigma central de la región. Cuba es, a fin de cuentas, la isla que se repite en todo el Caribe, según la propuesta de Benítez Rojo. Ello queda claro desde el primer capítulo de su libro, que propone la plantación esclavista cañera como máquina de modelación social y cultural, y levanta el caso de Cuba como principio modelador aplicable a la región, al detentar ésta, según él, el más completo desarrollo de rasgos definidores de lo caribeño, como la multiculturalidad, el mestizaje o sincretismo, la asimilación a Occiden-

6 Excepción notable es el libro de Silvio Torres-Saillant, *Caribbean Poetics. Toward an Aesthetic of West Indian Literature* (1997), que, como apunta Goldman, no recurre para nada al paradigma de la isla. Goldman considera inexplicable esta ausencia del modelo isla en el trabajo de Torres-Saillant, pero a mí me parece cónsona con la búsqueda de este autor de una teoría gestada por los propios caribeños, lo menos dependiente posible de esquemas eurocéntricos.

te, la sociedad de plantación, la africanidad y la borradura de lo indígena. Es significativo que el país del Caribe que más se ajusta, pese a las obvias asincronías y desencuentros, al modelo eurocéntrico de civilización y de hegemonía, se convierta en paradigma de la región entera.⁷ No es necesario documentar aquí la gran cantidad de ensayos de interpretación, de compilaciones y actas de congresos académicos cuyos índices y contenidos reflejan la centralidad del modelo cubano en las aproximaciones a distintas vertientes de la realidad sociohistórica, cultural y literaria de la región. Ciertamente es de esperar que la mayor Antilla, y aquella donde con mayor densidad se implantó una formación capitalista-colonial moderna y se asimiló y homogenizó a grandes segmentos de población dentro de los axiomas civilizatorios eurocéntricos, ocupe un lugar preponderante en los estudios caribeños. Lo que cabe cuestionar es el costo epistemológico de tal centralidad a la hora de calibrar la potencia de las sociedades y pueblos de la región para ser otra cosa que repeticiones perpetuas del modelo dominante.

Ejercicios interpretativos como el de Benítez Rojo adolecen de obvias sobredosis de “cubanocentrismo” (Duchesne 1991), pero la perspectiva nacional particular que pueda deformar una hermenéutica no es aquí el factor determinante. Lo importante es el problema epistemológico de fondo. Aún un ejercicio interpretativo tan cuidadosamente plural e inclusivo como el recogido en las actas de la conferencia pancaribeña convocada por el extinto Instituto de Ideologías y Literatura de la Universidad de Minnesota en 1983, impone un modelo de análisis eurocéntrico que reproduce el insularismo hegemónico y biopolítico prevaleciente en los estudios caribeños. Los editores del volumen (Rodríguez y Zimmermann), al hacer un pormenorizado y amplio balance de rasgos sociohistóricos y culturales que, según ellos, definen al Caribe como objeto de estudio, traducen los rasgos seleccionados en principios metodológicos reduccionistas. Esgrimen principios como el de totalidad y dominancia (20, 38 y *passim*), tomados de un marxismo occidentalista que aplica plantillas conceptuales propias de la realidad europea con el resultado de encasillar y reducir la rica e indeterminable realidad caribeña a unas cuantas fórmulas. Practican así el conocimiento como colonización del

otro. Según ellos, por ejemplo, todo estudio de las formas culturales y literarias del Caribe debe regirse por las tendencias y elementos dominantes, y sólo a partir de éstas se puede considerar cualquier variante o diferencia. Ello, por supuesto, redundará en un insularismo epistemológico, no muy diferente del que propone Benítez Rojo. Si en el marco de una situación sociopolítica dada dominan, es decir, aparecen como constantes y determinantes, ciertas formas de acumulación de capital, ciertos modelos de poder y regímenes retóricos, entonces se les erige en punto de partida para sólo desde ahí considerar cualquier desvío o variable, es decir, se coloca a *lo mismo* en el centro de la causalidad, lo que redundará en excluir, suprimir o marginar lo variable, lo presuntamente indeterminable o indeterminante, en fin, la diferencia. Si, por ejemplo, la tendencia dominante es la establecida por las formaciones biopolíticas y hegemónicas prevalecientes en Cuba, tales como el mestizaje como puente de asimilación occidentalista o la africanidad como expediente de *desindigenización* y la insularidad como segmentación rígida de los flujos corporales e imaginarios, se dejan así afuera, como meras variantes inconsecuentes y no determinantes, a los acontecimientos que producen segmentaciones sutiles y apuntan a otras realidades o posibilidades de la experiencia caribeña. Asumir una visión de un campo dado que privilegia la *totalidad en dominancia* reduce o aniquila la diferencia y condena la praxis hermenéutica al imperio de lo mismo. La visión propugnada por Rodríguez y Zimmerman, en el congreso de 1983, permanece, no obstante la seriedad y amplitud de su ejercicio hermenéutico, en lo que Deleuze y Guattari han llamado la “ciencia de estado” (361 y ss.).

No podemos sino coincidir con el antropólogo venezolano y estudioso de los pueblos de la Orinoquia caribeña, Esteban Emilio Mosonyi cuando plantea no detenerse en lo “obvio” caribeño, es decir, en el impactante mestizaje, la preponderancia generalizada de lo occidental-europeo (y en modo subordinado, de lo afro y específicamente lo afrocubano). Mosonyi postula ir más allá de esas obviedades, señalando, por ejemplo, cómo, si bien el aporte afrocaribeño al que se le ha conferido merecida atención, y falta por acentuar aún más, provee una indudable vertebración unitaria al mosaico del Caribe, existen los sustratos indígenas, soslayados por la ideología del mestizaje, que proveen aperturas de heterogeneidad y diferencia e incrementan la complejidad de la región, abriéndola y exponiéndola a conexiones profundas con lo mesoamericano, lo andino y lo amazónico. Para Mo-

7 Refuta el paradigma plantacionista la compilación de Alberto Abello Vives, *Un Caribe sin plantación* (2006), donde se da cuenta de un Caribe colombiano históricamente poblado por afrodescendientes, comunidades indígenas y mestizos involucrados en una variedad de modalidades socioeconómicas, con significativa presencia de la producción independiente vinculada al contrabando.

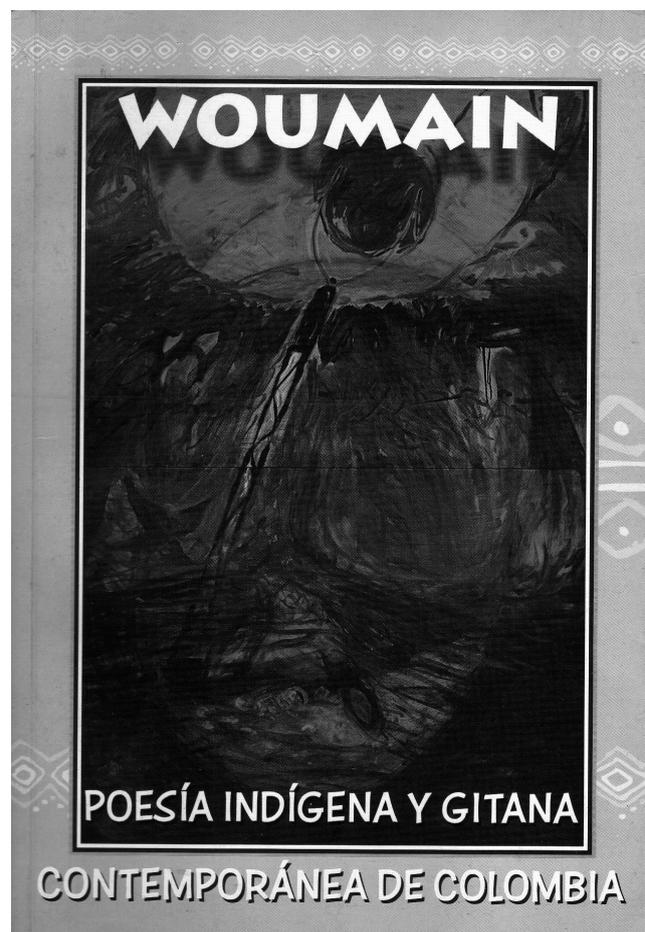
sonyi la experiencia indígena caribeña y su resistencia contra lo que él llama el *mestizaje compulsivo*, constituye un poderoso expediente de testimonio y resistencia activa contra los proyectos estatales de mestizaje compulsivo, presuntamente modernizador.⁸

Caribe interior

En sintonía con el planteamiento de Mosonyi y en respuesta al insularismo concéntrico antes expuesto, propongo un Caribe excéntrico, excesivo; que sea suma abierta y no totalidad; expuesto a secuencias conjuntivas (y...y...) no sometido a la disyunción (o...o...) ni a la subordinación conceptual; un Caribe donde el *fuera de lugar* anuncia el acontecimiento, la excepción traza los caminos por conocer y todos los niveles de realidad son equiparables; donde ningún dato es de por sí más positivo ni objetivo que otro. Cabe aproximarse, así, al Caribe como objeto de un pensamiento salvaje, de un pensamiento que no se domestique en función del rendimiento y acumulación de resultados positivos, un Caribe distinto al objeto-isla de la ciencia *teorematizada* que asume sólo las constantes del fenómeno y desecha las variables.⁹ Ese Caribe halla su fondo imaginario en la apertura al legado indígena que los colonizadores pretendieron reducir a una borrada, la cual las epistemologías colonizadoras reproducen. Un *hinterland*, un *interior* marginal amerindio acecha al Caribe convertido en isla desertificada y prome-

8 Ver, en especial, pp. 22-26 y cap. II. Por su parte, Ben A. Heller, si bien no pretende problematizar el paradigma insularista tipificado por Benítez Rojo, de hecho, apuntaría a este otro espacio caribeño sugerido por Mosonyi, en su sugerente exégesis de expresiones vinculadas al pueblo marikitaré (también conocido como ye'kuana y so'to) del Orinoco y los guaimíes (o gnöbe) de Panamá.

9 Aludo a las reflexiones de Eduardo Viveiros de Castro en torno al llamado *pensamiento salvaje* en su introducción a Pierre Clastres, *Archeology of Violence* (26-27).



te reocuparlo, rearticulándolo como un Caribe tan tierra adentro como mar adentro. Este interior marginal antecede a la oposición exterior/interior, por lo que constituye, paradójicamente, un exterior a la cultura dominante, desplazado por el modelo insularista. Reniel Rodríguez Ramos ha postulado el carácter *reticular* del espacio caribeño (25). De hecho, podríamos añadir que la red, más bien entendida como *rizoma*, sugiere una topología donde las nociones de interior y exterior se volatilizan, pues no instala un área segmentada por bordes o fronteras, sino cruzada por vasos comunicantes donde cada nexo es frontera y es relación abierta de interioridad/exterioridad, sin posibilidad de contener un centro. Una suerte de *re-indigenización* del imaginario caribeño nos conduciría a ese interior/exterior dinámico del cual la segmentación imperial ha separado a los pueblos de la región. Predominan los intérpretes que plantean la *des-indigenización*, la erradicación casi total del legado indígena, como uno de los rasgos de la caribeñidad contemporánea. Pero una hermenéutica de la sospecha cuestionaría este trámite tan expedito de borrada. Existen comunidades indígenas en el Caribe que testimonian, además de una supervivencia, una alternativa a la segmentación, desarraigo y dispersión colonizadora. Podemos referirnos a: 1) los ga-

rífuna de Belice, Honduras y Guatemala, descendientes de los caribes rebeldes de San Vicente emparentados con negros cimarrones; 2) los miskitos de Nicaragua; 3) los pueblos indígenas de la costa atlántica sur de Costa Rica; 4) los kuna, gnöbe y embera de Panamá; los maya de Yucatán; 5) los pueblos de deriva lingüística caribe, arawak, tupi-guaraní e indeterminada de la Orinoquia; 6) los caribe de las islas de San Vicente y Dominica, a los kogi, aruaco y wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta y a los wayuu de la Guajira, entre otros. Todos respiran las brisas del Caribe y poseen literaturas que son caribeñas. Éstas proliferan tanto en la amplia práctica de la textualidad y oralidad amerindia,¹⁰ como en el marco restringido de la literatura occidental. Como han señalado ya importantes antropólogos, todos los indígenas caribeños remiten a matrices continentales mesoamericanas y suramericanas de las cuales nunca se desprendieron, conformando un continuo cultural.¹¹ En suma, con este desplazamiento de coordenadas, de lo concéntrico isleño a lo excéntrico continental, pretendemos desbloquear el imaginario insularista, compartimentado rígidamente a base de las prioridades de las potencias europeas, correlativo al hecho de que los pueblos caribeños modernos, a diferencia de la red de nexos y corredores transcontinentales precolumbinos, sólo coexistan hoy día como burbujas aisladas y enchufadas *en directo* al consumo cultural occidentalista sin conocerse en absoluto entre sí.

Espacio wayuu

Propongo la literatura wayuu de la península caribeña de La Guajira como caso para un imaginario alternativo, excéntrico, de la región. Los wayuu son un pueblo extranacional, palabra con que traduzco el término *outernational* empleado por Paul Gilroy para ubicaciones que no sólo rebasan lo nacional, cual lo transnacional o internacional, sino que se constituyen como fuera de lugar con respecto a la forma misma del estado-nación

10 Se plantea la literatura americana indígena como fruto de una *gramatología compleja* y una *textualidad integral* que abarca formas verbales, sonoras, gráficas y textiles en una contextualidad performativa densa, en Gordon Brotherston (75-78 y passim).

11 Aún los caribes, íconos de la insularidad silvestre, testimonian densos vasos comunicantes con matrices suramericanas y específicamente amazónicas. Sobre la falacia de la insularidad de los caribes, dice Neil Whitehead: "First, the Island Carib were, and are, part of a continental context, and cannot be analyzed as if they were solely an insular population"; y más adelante recalca la existencia de "...continuities across the Island Carib/Arawak (or Taino) conceptual frontier, the plurality of ethnic affinity and prescription in the pre-Columbian Antilles and the symbiosis of these 'island' populations with continental South America..." (12, 15).

(16-17). Se puede mirar en el mapa cómo el territorio ancestral del pueblo wayuu, la península de la Guajira, atraviesa Colombia y Venezuela y penetra el mar Caribe como un falo ritual. Más caribeño no puede ser en términos geográficos. Los wayuu poseen una literatura oral tan rica como las de otros pueblos indígenas del hemisferio y además han creado un corpus literario en el sentido del término restringido a la escritura alfabética, que suplementa su acervo tradicional. Existe un elenco de escritores wayuu con obras publicadas que remontan a la segunda mitad del pasado siglo. La mayoría de estas obras se han publicado en español, si bien existen ediciones bilingües en wayuunaiki/español y monolingües en wayuunaiki. Varios escritores wayuu han seguido la estrategia de publicar ediciones bilingües de sus obras que, más que traducciones, constituyen textos bisagras, articulados para crear un espacio interlingüístico e intercultural que amplía el registro de lo literario al ofrecer puntos de pasaje entre la tradición oral y la escritura literaria convencionalmente entendida. La versión en cada lengua hace mucho más que traducir a su contraparte y en tal sentido duplicarla; realmente no duplica el texto acompañante sino que le suma otra faceta a la obra. Además, el conjunto de la obra escrita en dos versiones se convierte en bisagra capaz de articular el arte verbal tradicional con la escritura alfabética afín a las convenciones occidentales de lo literario. Esto es así porque el autor wayuu persigue, más que asimilarse al sistema literario moderno occidental, entablar relaciones horizontales, descolonizadas, con el mismo. Importantes intelectuales wayuu apuestan, no sólo a crear un público lector wayuu de textos literarios modernos escritos desde su proceso de cambio cultural, según lo propondría un proyecto de modernización tal cual, sino a que los nexos o intercambios establecidos por estos textos amplíen el espacio vital del arte verbal wayuu, cuyo principal componente reside en la oralidad. Existe una conciencia en la intelectualidad wayuu de que la mayor fuerza de la afirmación de su pueblo reside en la persistencia y transformación creadora de sus múltiples artes verbales, y que la práctica escritural convencional actúa como una dimensión complementaria de éstas, hasta cierto punto ancilar. Esta conciencia informa el título del primer poemario de autor wayuu dado a la imprenta:

*Contrabando sueños con alijunas cercanos.*¹² El *alijuna*, en la lengua wayuunaiki, es el sujeto “civilizado”, ajeno no sólo al pueblo wayuu, sino al mundo amerindio. El poeta Vito Apüshana funda con este texto una escritura *en diálogo*, según Gabriel Alberto Ferrer, o podríamos decir también, una escritura que se mueve entre dos posiciones de enunciación: 1) primero, del rapsoda que habla hacia adentro, para su pueblo, no como autor moderno entretenido con una expresión individual de vivencias incidentales, sino como actualizador del espacio tradicional de participación constituido por las voces múltiples de su gente; 2) segundo, como alguien que escribe hacia afuera, en cuanto “asume el papel de vocero de su comunidad para iniciar otro tipo de contacto, diferente al que históricamente ha marcado la pérdida de identidad de su pueblo” (Ferrer y Rodríguez 1998: 120). Como apunta Ferrer, esta práctica produce una enunciación *bivocal*, en cuanto...

...el recurso a la combinación de dos lenguas no cumple una función metalingüística, de simple traducción de la palabra; las dos formas, en wayuunaiki y en español, pertenecen a la estructura significativa del poema y están llamadas a reafirmar una realidad que es doblemente nombrada, es decir, que posee doble existencia en el universo wayuu y en el alijuna; de esta manera el poeta reconcilia los dos mundos (116).

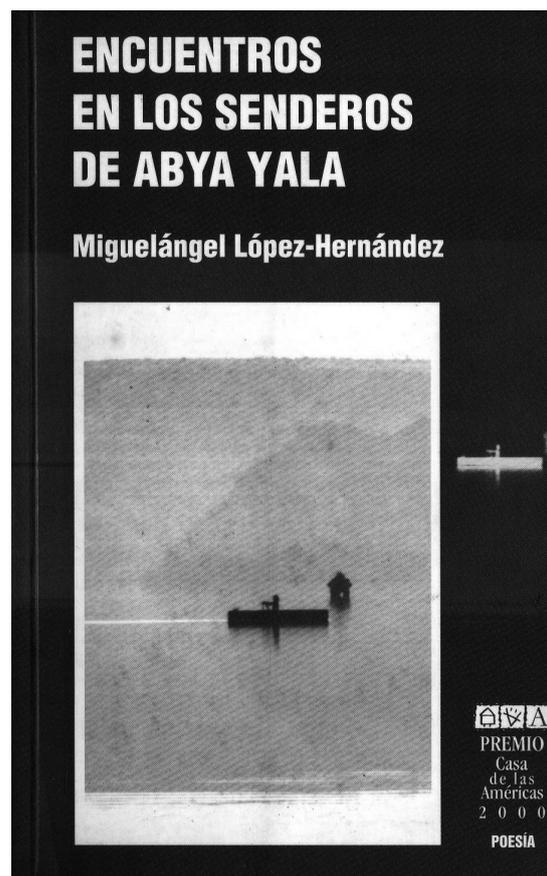
Esta doble existencia se manifiesta en la cara de Jano de la enunciación poética cual la plantea Apüshana, que mira hacia adentro y hacia afuera. Si bien, como señala Ferrer, el poeta “reconcilia” así los dos mundos, ello no supone una fusión ni un mestizaje, sino una articulación que mantiene la pluralidad como activo potencial. En el notable poema “Culturas” se emplazan las dos posiciones de enunciación a que nos referimos:

Tarash, el jayeechimajachi de Wanulumana, ha llegado para cantar a los que le conocen...
 su lengua nos festeja nuestra propia historia,
 su lengua sostiene nuestra manera de ver la vida.
 Yo, en cambio, escribo nuestras voces
 para aquellos que no nos conocen,
 para visitantes que buscan nuestro respeto...
 Contrabando sueños con alijunas cercanos.¹³

12 Vito Apüshana, *Contrabando sueños con alijunas cercanos*, *Woomainpa*, núm. 2, Riohacha: Secretaría de Asuntos Indígenas / Universidad de la Guajira, 1992. Vito Apüshana es uno de los heterónimos literarios de Miguel Ángel López Hernández. Otro heterónimo de López es Malohe. Los juegos onomásticos de López son el punto de partida para el estudio de Adriana María Campos Umbarilla (2010), el más abarcador, hasta la fecha, sobre este autor wayuu.

13 Compilado en Miguel Rocha Vivas (372).

El contrabando y los sueños no son metáforas, más bien denotan un movimiento y una redimensionalización propios de la experiencia histórica y existencial de los wayuu. El pueblo wayuu, que se precia de no haber sido conquistado por los españoles (Rocha, 189), mantuvo históricamente sus fueros y territorios gracias, entre otras prácticas, al contrabando de bienes globales vinculados al Caribe, Suramérica y Europa, que aprovechó las contradicciones entre potencias imperialistas (Inglaterra, Francia y Holanda vs. España) para agenciar un espacio de acción autónoma en que el tráfico camuflado, el nomadismo, el continuo movimiento en las márgenes del espacio estatal y de la ley permitieron crear un espacio su-



til, no estriado, multidimensional e invisible para el alijuna, que se convirtió en interior inexpugnable, tanto en el sentido geográfico como cultural y psíquico. La paradoja es aparente: gracias a sus vínculos con un Caribe exterior o excéntrico, los wayuu forjaron un Caribe interior, una *retaguardia* de resistencia anticolonial que rebasó el modelo de insularidad.¹⁴

Parte de esa retaguardia es el espacio de los sueños elaborado por los wayuu. Los sueños no sólo son para los wayuu visiones o vivencias que ocurren en la videoteca íntima de la psiquis individual, sino eventos colectivos que transcurren en lo que Michel Perrin llamó el “mundo otro” habitado por este pueblo. Según Yolanda Rodríguez resume esta idea de Perrin, el mundo otro, llamado *pūlasu* en wayuunaikí, es “una clase de cara oculta y poderosa, complementaria y esencial para el mundo de aquí, que nunca equivale a lo imaginario, por cuanto su rango real es incuestionable” (Ferrer y Rodríguez, 27). Vale enfatizar que esta definición del *pūlasu* no se ciñe a la noción occidental moderna de lo fantástico, pues corresponde a un real otro. El *pūlasu* sólo es extraño o insólito para el wayuu en cuanto impacta de modo extraordinario al mundo éste de la vida ordinaria, pero no en el sentido occidental de la “fantasía” como producto de ocurrencias psíquicas individuales. El sueño da acceso al espacio-tiempo del mundo otro, que alberga su propia serie de acontecimientos, ligada de modo muy complejo, con mediación de asincronías, reversiones causales, sustituciones y desplazamientos de identidad a la serie del mundo éste. Explica Michel Perrin:

El mundo [así concebido] está formado por dos partes complementarias, o por dos series entre las cuales constantemente se establecen relaciones. [...] En el mundo otro está la verdad de este mundo que se somete al mundo otro. Todo sucede como si hubiera un desfase temporal entre estos mundos. El mundo otro anticipa este mundo, y es supuestamente su doble —su alma, su sombra (*sa'ain*)—, como me dijo alguien un día (71).

“Los sueños son para los wayuu una presencia cotidiana. Ordenan el pasado, deciden el futuro” —concluye categóricamente Perrin, tras convivir largos años con los

“practicantes de sueños”. Las conversaciones matutinas, las despedidas nocturnas, la vida cotidiana toda se permea en esta tradición de narraciones e interpretaciones de los sueños, hasta el punto que los soñadores, por posible efecto de condicionamiento cultural, comparten sueños, se encuentran mutuamente en ellos y convierten esas coincidencias en anécdotas compartidas. El sueño se convierte en otro espacio de reunión, socialización e interacción al que se acude cotidianamente, donde se dirimen conflictos, se evade o se cae en trampas, y se realizan gestiones de todo tipo. Se puede virtualmente citar al prójimo a encontrarse en los sueños para tal o cual propósito (Perrin, 73-87).

En suma, cuando el hablante del poema de Apūhana declara, “Contrabando sueños con alijunas cercanos”, insta un lugar de enunciación que no subsume la voz del *jayeechimajachi*, es decir, el rapsoda o cultivador del acervo oral,¹⁵ sino que la complementa con el contrabando, con el trasiego *salvaje*, en el sentido de no inscrito en el “estado civilizador”, de bienes del mundo otro, o mejor dicho, de mundos otros pertenecientes a los wayuu o a otros pueblos indígenas, así como a los *alijuna*. Este contrabando trasegaría tanto los bienes del soñar wayuu (los cantares o *jayeechis* y otras artes verbales y simbólicas y las experiencias que en ellas se plasman) como los bienes del soñar alijuna (la literatura en su sentido letrado restringido). El poema propone una manera más de apuntalar el espacio sutil, liso e invisible (para el alijuna) del vivir wayuu, que establece nexos con los otros, con la modernidad ajena, alijuna, y comunica las experiencias propias, sin que ello implique adoptar los modelos de mestizaje del proyecto estatal-civilizador, es decir, por mor de abrirse a la diferencia y a la pluralidad como elementos de coexistencia y reconciliación, para reivindicar la autonomía y la agencia propia, no para cederla. Un poema no representa a una literatura, pero sí puede proporcionar una entrada a ella. Estos versos de la primera edición impresa de un poemario de autor wayuu salida hace dos décadas, invitan a pensar otro Caribe, a acceder a un imaginario desbloqueador, alternativo, frente a las limitaciones del modelo insularista hoy dominante. Se trata,

14 Cf. Miguel Rocha Vivas (188); además: Eduardo Barrera Monroy y José Polo Acuña. Dice José Polo Acuña (2005: 81-123): “Al final del siglo dieciocho, los españoles ya se habían retirado de La Guajira, y la república sólo se circunscribe a Riohacha y sus alrededores. Cuando culmina el proceso de independencia y la lucha militar por los territorios, los Wayúu controlaban el 99 por ciento de sus tierras, la república no tenía efectivamente acceso ni control sobre esas zonas”. Sobre la noción de “retaguardia” ver Duchesne (2010).

15 El *jayeechi* constituye un arte verbal extremadamente complejo que incluye el canto en su sentido musical, la instrumentación, la ejecución, la composición, la narración, elementos de versificación lírica y artes de modulación de la voz, la respiración y la prosodia que trascienden el concepto ordinario de canto musical. Ver la sugerente investigación del joven Miguel Ángel Ramírez Ipuana, tesis galardonada por el Programa de Filosofía de la Universidad del Externado de Colombia: *Los jayeechimajanas: poetas de la oralidad wayuu. Una aproximación hermenéutica del sentido poético y lírico del jayeechi*.

en resumen, de concebir un espacio de multiplicidad no compartimentado por la rígida razón de estado moderna, occidental; un espacio que sirva de corredor a un sentido de la tierra diferente del impuesto por la territorialidad colonizadora, que rebasa la isla cerrada del imaginario racionalista y se abra a un interior paradójicamente constituido como exterioridad y *fuera de lugar*. **A**

Bibliografía

- Abello Vives, Alberto (2006). *Un Caribe sin plantación*, Cartagena de Indias: Universidad Nacional Sede Caribe/Observatorio del Caribe).
- Apūshana, Vito [Miguel Ángel López Hernández] (1992). *Contrabando sueños con alijunas cercanos, Woomainpa*, 2, Riohacha: Secretaría de Asuntos Indígenas / Universidad de la Guajira).
- Arciniegas, Germán (1945). *Biografía del Caribe*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Arnold, James (1994). *A History of Literature in the Caribbean*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins).
- Barrera Monroy, Eduardo (2000). *Mestizaje, comercio y resistencia (La Guajira en la segunda mitad del siglo XVIII)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Bassi Arévalo, Ernesto (2010). "La importancia de ser Caribe: reflexiones en torno a un mal chiste" en *Caribania Magazine*. <http://caribaniamagazine.webcindario.com/a2010oct/impcaribe.htm>.
- Benitez Rojo, Antonio (1989). *La isla que se repite*. Hanover, New Hampshire: Ediciones del Norte.
- Bosch, Juan (1970). *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: El Caribe, frontera imperial*. Madrid: Editorial Alfaguara.
- Brotherston, Gordon (1997). *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Campos Umbarilla, Adriana María (2010). Pūchikalū Anachonwaa: Diálogo y reafirmación en la obra de Vito Apūshana (Bogotá: Mecanoscrito de Tesis, Pontificia Universidad Javeriana).
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari (1987). *A Thousand Plateaux: Capitalism and Schizophrenia*. Trad. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Duchesne Winter, Juan Ramón (1991). "Europa habla, Caribe come", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XVII: 33.
- (1996). *Política de la caricia. Ensayos sobre corporalidad, erotismo, literatura y poder*. Río Piedras: Libros Nómadas/ Universidad de Puerto Rico.
- (2010). "Literary Communism, A Manifesto of the Rearguard," *Journal of Latin American Cultural Studies*, 19:3.
- Ferrer Ruiz, Gabriel Alberto y Yolanda Rodríguez Cadenas (1998). *Etnoliteratura Wayuu: Estudios críticos y selección de textos*. Barranquilla: Universidad del Atlántico.
- Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Goldman, Dara (2008). *Out of Bounds. Islands and the Demarcation of Identity in the Hispanic Caribbean*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Heller, Ben A. (1997). "Multiculturalism, Caribbean Space, and Identity at the Margins: Two Cases", *Research in African Literatures*, 28:4.
- Mannoni, Octave (1990) [1956]. *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mintz, Sidney (1971). "The Caribbean as a Socio-cultural Area," in Michael M. Horowitz, ed., *Peoples and cultures of the Caribbean. An Anthropological Reader*. New York: The Natural History Press.
- Mosonyi, Esteban Emilio (2006). *Reflexiones críticas en torno al Caribe*. Caracas: Ministerio de Educación y Deportes.
- Perrin, Michel (1997). *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu*. Caracas: Monte Ávila.
- Polo Acuña, José (2005). *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira 1700-1850*. Bogotá, Universidad de los Andes / Observatorio del Caribe colombiano.

- Ramírez Ipuana, Miguel Ángel (2012). *Los jayeechimajanas: Poetas de la oralidad wayuu. Una aproximación hermenéutica del sentido poético y lírico del jayeechi*. Bogotá: Mecanoscrito de Tesis, Universidad Externado de Colombia.
- Rocha Vivas, Miguel, ed. (2008). *El sol babea jugo de piña. Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá*. Bogotá: Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia, 2008.
- Rodríguez Ramos, Reniel (2010). "What is the Caribbean? An Archeological Perspective". *Journal of Caribbean Archeology*. Special Publication #3.
- Rodríguez, Ileana y Marc Zimmerman, eds. (1983). *Process of Unity in Caribbean Society: Ideologies and Literatures*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature.
- Torres-Saillant, Silvio (1997). *Caribbean Poetics. Toward an Aesthetic of West Indian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). "The Untimely, Again" en Pierre Clastres, *Archeology of Violence*. Los Ángeles: Semiotexte.
- Whitehead, Neil, ed. (1995). *Wolves from the Sea: Readings in the Anthropology of the Native Caribbean*. Leiden: KITL Press.