

CREAR Y CRIAR(SE) EN MEDIO DE LA VIOLENCIA FUNDANTE: CRIOLLIZACIÓN, LENGUAJE Y LITERATURA EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

TO CREATE AND TO GROW UP AMID FOUNDATIONAL VIOLENCE:
CREOLIZATION, LANGUAGE AND LITERATURE IN
LATIN AMERICA AND THE CARIBBEAN



CLAUDIO GAETE BRIONES

Doctor en Humanidades, especialidad Literatura Comparada
Instituto Francés de Chile, Chile
gaetebriones@gmail.com

Resumen. El presente artículo examina comparativamente la cuestión de lo criollo y de la criollización en América Latina y el Caribe, atendiendo a la diversidad histórica y semántica que estos términos han adquirido en los ámbitos hispanoamericano, francófono y anglófono. Se sostiene que lo criollo no puede reducirse ni a una categoría étnica ni a una tipología lingüística, sino que designa procesos históricos atravesados por conquista, esclavización, mestizaje conflictivo, luchas por la legitimidad y reappropriaciones de la lengua. A partir del diálogo entre autores como Édouard Glissant, Kamau Brathwaite, Patrick Chamoiseau, Frankétienne, Derek Walcott y Alejo Carpentier, el estudio propone poner en relación crear y criar(se): las condiciones históricas de formación de las subjetividades inciden en las formas de invención literaria. De este modo, la literatura aparece como espacio privilegiado donde las violencias fundacionales son transformadas en lenguaje, memoria, relación y potencia estética.

Palabras clave: Lo criollo, criollización, literatura comparada, estudios poscoloniales, América Latina y el Caribe

Abstract. This article comparatively examines the question of the creole and of creolization in Latin America and the Caribbean, considering the historical and semantic diversity these terms have acquired in Hispanic, Francophone, and Anglophone contexts. It argues that the creole cannot be reduced either to an ethnic category or to a linguistic typology, but rather designates historical processes shaped by conquest, enslavement, conflictive mestizaje, struggles for legitimacy, and reappropriations of language. Through a dialogue with authors such as Édouard Glissant, Kamau Brathwaite, Patrick Chamoiseau, Frankétienne, Derek Walcott, and Alejo Carpentier, the study proposes to bring into relation creating and raising oneself: the historical conditions in which subjectivities are formed shape the possibilities

of literary invention. Literature thus emerges as a privileged space where foundational violence is transformed into language, memory, relation, and aesthetic power.

keywords: The creole; creolization; comparative literature; postcolonial studies; Latin America and the Caribbean

Recibido: 20/09/2025. Aceptado: 27/04/2026.

La créolisation ne suppose pas de hiérarchie entre les composantes
de l'identité, toutes les composantes sont à égalité.
Françoise Simasotchi-Bronès¹

1. Introducción

Desde el punto de vista de la literatura comparada, el presente artículo combina fundamentalmente dos orientaciones: la de los estudios poscoloniales, que, como es sabido, se originan en el estudio ya clásico sobre la invención europea del Oriente que realizara Edward Said (1978) en *Orientalism*; y la de las relaciones literarias entre lenguas, donde encontramos el multilingüismo, la traducción y la intertextualidad, tal como han sido abordados por la tradición comparatista contemporánea y, de manera destacada, por Claudio Guillén (2005). Nuestro objeto de estudio —lo criollo y sus procesos abiertos de criollización— constituye, en efecto, un fenómeno de formación lingüística y literaria, psicológica y cultural en contextos coloniales, en el que podemos dilucidar lo que George Steiner (2004) llamaba una “gramática de la creación”, es decir, un tipo de matriz que organiza la percepción y la consciencia. Para ello procuraremos distinguir las acepciones y especificidades históricas que encontramos detrás de estos dos términos en la literatura de América Latina y el Caribe, particularmente en francés, inglés y español.

El presente trabajo adopta una forma ensayística de carácter comparatista, en la que la argumentación se construye a partir de la articulación crítica de tradiciones teóricas y literarias más que mediante la aplicación de un modelo demostrativo de tipo empírico. Ello no supone renuncia alguna al rigor, sino la asunción de que el fenómeno literario exige procedimientos de lectura atentos a la historicidad de los conceptos, a la movilidad de las formas simbólicas y a las relaciones que se establecen entre lengua, imaginación y experiencia histórica. En este sentido, el recorrido propuesto privilegia la confrontación de textos, contextos

¹ “La criollización no implica jerarquía entre los componentes de la identidad, todos se encuentran en pie de igualdad”. Traducción propia de palabras de Françoise Simasotchi-Bronès en entrevista para el pódcast Fragnol (Departamento de Idiomas Extranjeros, Universidad de Concepción, mayo de 2025). En adelante, las traducciones al español de citas en lengua extranjera son de autoría propia.

y elaboraciones críticas diversas, buscando hacer visible una constelación de problemas antes que clausurarla en una definición unívoca.

Como una manera de tensar y actualizar el debate antes de entrar en materia, se observará inicialmente el modo en que la noción de criollización ha circulado en ciertos debates franceses recientes, donde el concepto aparece desplazado hacia contextos contemporáneos ajenos, al menos parcialmente, a su matriz histórica original. Ese rodeo permite interrogar hasta qué punto la criollización puede pensarse al margen de las condiciones de violencia colonial que acompañaron su emergencia y sin las cuales corre el riesgo de devenir una metáfora indiferenciada de la mezcla cultural.

La hipótesis que guía este ensayo sostiene que, más allá de sus diferencias nacionales, lingüísticas y regionales, existen elementos comunes en las diversas áreas culturales americanas vinculadas a lo criollo: la persistencia de una violencia colonial fundante, de múltiples mestizajes y de luchas por conquistar legitimidad, autonomía y apropiación de la lengua y de la tradición cultural occidental. A ello se añaden fenómenos como la diglosia, el papel decisivo de la traducción, los choques entre oralidad y escritura, así como los esfuerzos por rebasar las compartimentalizaciones raciales y clasistas heredadas del orden colonial.

La intuición que atraviesa este recorrido —y que queda insinuada en el título del artículo— es que tales modos de crianza histórica, característicos de amplias zonas de América Latina y el Caribe, se traducen en modos de creación literaria y subjetiva; esto es, en formas particulares de producción de humanidad que se encuentran en la base de múltiples realizaciones estéticas: del (neo)barroco, de los conflictos entre lenguaje poético y lengua colonial, y, en suma, de esa *poética de la relación* que reconocemos en buena parte de las literaturas americanas.

A partir de esta perspectiva, el artículo examina, en primer lugar, la historicidad conflictiva de los términos *criollo*, *crioulo*, *créole* y *creole*; en segundo lugar, la distinción entre lengua y lenguaje como clave para comprender la dimensión literaria de la criollización; y, finalmente, algunas configuraciones culturales del Caribe y de América Latina en las que estos procesos adquieren formas singulares. Más que ofrecer una síntesis cerrada, se busca poner en relación distintas maneras de comprender lo criollo para mostrar que, en ellas, la literatura no solo refleja procesos históricos, sino que interviene activamente en la elaboración de mundos posibles.

2. Entrada por Francia: actualidad y disputas de la criollización

Tres referencias al debate público francés —una política y dos académicas— nos servirán de entrada para comprender algunas de las claves que han vuelto pertinentes las nociones de lo criollo y de la criollización al momento de analizar, pero también de afrontar, las transformaciones culturales que atraviesan hoy diversas sociedades.

La primera proviene de una tribuna publicada el año pasado en la que el político Jean-Luc Mélenchon (2024) sostiene que el proceso espontáneo por el cual se formaron las lenguas criollas en las Antillas respondió a la necesidad de forjarse un instrumento de comunicación en medio de una sociedad en formación, compartimentada por las diversas lenguas de origen de las personas sometidas a esclavitud, pero sostiene también —y aquí comienza una extrapolación cuya legitimidad merece ser discutida— que la criollización puede surgir de otros tipos de mezcla sociocultural. Lo ejemplifica con los que a su juicio son tres importantes vectores de cambio en la sociedad francesa contemporánea y, en general, en el mundo europeo: la mutación urbana de la identidad, la emergencia de las mujeres en todas las esferas de actividad, y la elevada inmigración que se refleja en que un cuarto de la población francesa es de procedencia extranjera reciente. “En todos los casos —escribe—, la criollización responde a una necesidad de adaptación cultural sin la cual la vida estaría refrenada” (Mélenchon, 2024).

La segunda referencia forma parte de la conferencia « Entre les langues : traduction et créolisation en Europe », dictada por Tiphaine Samoyault en el Collège de France el año 2021, en el marco de un coloquio bajo cuyo título, “Inventar Europa”, se reúnen colaboraciones en torno a la misma constatación de base de la que parte el político antes citado, esto es, la transformación radical de la composición humana de las sociedades europeas hacia el segundo cuarto del siglo XXI. En dicha conferencia la profesora Samoyault (2021) sostiene que la existencia cultural de Europa depende de las dinámicas contradictorias de la traducción, umbral en que tiene lugar una acogida de la pluralidad, pero también una apropiación unificadora. La traducción criolliza la lengua de llegada. A su juicio, ese es el término adecuado ya que, primero, la criollización expresa el mestizaje de lenguas en una situación política desigual; segundo, la noción de criollización ya no se aplica tan solo a la formación de una lengua nueva, sino también a otras modalidades de mestizaje social y artístico que conducen a una apertura de la identidad; y tercero, esta misma ampliación semántica exhorta a interrogarse “cómo hacer para no vaciar [la criollización] de sentido y de su historia” (Samoyault, 2021, 11:32).

Françoise Simasotchi-Bronès (2025) expresa también su reserva ante el uso indiferenciado y potencialmente irenista del término, subrayando que en las Antillas la criollización siempre “se dio acompañada de sufrimiento”, razón por la cual se trata de “algo orgánico: criollizarse no es una decisión” (Simasotchi-Bronès, 2025, 24:57). Advierte, asimismo, contra el peligro de que la palabra pierda su genealogía y que al usarla se olvide “por qué fue preciso luchar y todo lo que se tuvo que enfrentar para avanzar en esa criollización, porque ella avanza a pesar de todo, pero no es algo ganado en todas partes todavía” (Simasotchi-Bronès, 2025, 25:35).

Estas tres intervenciones permiten advertir un problema decisivo: cuanto más se universaliza el uso contemporáneo del término, más necesario se hace volver

sobre la historicidad conflictiva de sus significados.

A continuación, el análisis se concentra en las principales modulaciones históricas, lingüísticas y culturales de la cuestión criolla en América Latina y el Caribe. Se examina, primero, la historicidad conflictiva del concepto, desde sus desplazamientos semánticos en el mundo ibérico temprano hasta las elaboraciones contemporáneas sobre *créolisation*, atendiendo a las condiciones coloniales de violencia, mestizaje y disputa por la legitimidad que hicieron posible su emergencia. Luego, se aborda la distinción entre lengua y lenguaje, decisiva para comprender cómo las literaturas criollas transforman las lenguas heredadas mediante apropiación, fricción, traducción y reinención estética. Finalmente, se consideran diversas configuraciones culturales en las que lo criollo se manifiesta como poética de la relación, memoria histórica y forma de creación colectiva. Este recorrido muestra que las distintas desinencias de *créole* no dispersan su sentido, sino que revelan la productividad histórica y literaria de una misma experiencia relacional nacida en medio de la violencia fundante.

3. Desinencias de *créole*

3.1 Historicidad conflictiva de lo criollo

Podemos observar, entonces, que la problemática que se abre al momento de traducir la noción de criollización al ámbito europeo reside en la supresión de las características principales del proceso colonial en el que se concibe lo criollo, a través de la violencia y el sometimiento. Sin embargo, un recorrido a través de una selección de perspectivas sobre la cuestión criolla en el Caribe y Sudamérica nos evidencia ya, mucho antes de esta migración del concepto hacia Europa, la coexistencia de significados diferentes y algunos incluso opuestos entre sí. Revisaré a continuación la noción de *créolité* (Bernabé et al., 1989/1993), que no debiera ser confundida con una fijación ontológica, ya que corresponde más bien a una singularidad emergente del proceso de *créolisation* (Glissant, 1981/1997, 1990/2025, 1996); el relevo helénico que se presenta bajo la figura de un *Caribe méditerranéen* (Carpentier, 1981) y de Griegos como Negros del Mediterráneo (Walcott, 1974/1996b, 1990, 1992); la violencia lingüística (Frankétienne, 2005); lo criollo como un proceso relativo a la propiedad lingüística, la lucha por la legitimidad, la resistencia a la asimilación (Ennis y Pfänder, 2013); la investigación en perspectiva historiográfica, rebasando la dicotomía o eventual negatividad del término (Brathwaite, 1971/2005); la interpenetrabilidad lingüística de la relación (Glissant, 2010a). En castellano, el campo semántico de la palabra está gobernado por definiciones anteriores a las francófonas y anglófonas sobre las que volveremos. Cada poeta y ensayista pone un acento u otro según considere la palabra *créole* en tanto lengua hablada y de escritura relativamente reciente, o bien como identidad colectiva, en tanto proceso de transformación cultural en

situaciones de deportación y bilingüismo, o bien como aventura singular, en tanto causa independentista, o bien como movimiento general de la neocolonialidad en el mundo globalizado.

Créole viene del latín *creare*. La palabra habría entrado en el francés y en el inglés ya sea vía el portugués o el castellano, lenguas en las que la palabra (*crioulo*, *criollo*) aparece ya en el siglo XVI. La primera hipótesis propone que *créole* viene del portugués *crioulo*, derivado a la vez de *cria* (Cohen y Toninato, 2010). La segunda la sostienen los autores de la *créolité*, así como el poeta barbadense Kamau Brathwaite: *créole* sería una transformación de la palabra *criollo*, que proviene a su vez del verbo *criar*. Brathwaite (2005) puntualiza lo siguiente:

The word itself appears to have originated from a combination of two spanish words: *criar* (to create, to imagine, to establish, to found, to settle) and *colono* (a colonist, a founder, a settler) into *criollo*: a committed settler, one identified with the area of settlement, one native to the settlement though not ancestrally indigenous to it. (p. XXX)²

Dardo Scavino recuerda también que:

criollo viene del portugués *crioulo*, denominación de los *criados* en, y de, una casa señorial, los domésticos de una *familia* en el sentido romano del vocablo. ... Los criollos ocupan, en este aspecto, la posición de los hijos no reconocidos y, por decirlo así, desheredados, en la perpetua situación de buscar ese reconocimiento y de reclamar una fracción proporcional de los bienes patrimoniales. (como se citó en Ennis y Pfänder, 2013, p. 32)

En el ámbito colonial hispanoamericano el vocablo *criollo* fue usado especialmente para nombrar a los descendientes de españoles nacidos en América. Para Édouard Glissant (1997), sin embargo, la palabra *créole* entraña mestizaje, hibridación cultural, interpenetrabilidad lingüística, de forma que puede considerarse *créole* a todas/todos aquellas/aquellos que, en el contexto de un proceso colonial, nacen en un lugar nuevo, de padres extranjeros o siendo uno de ellos extranjero, así como a su descendencia. Se trata de personas que se identifican con su entorno y así son identificadas por los otros. Pero esto es así,

² “La palabra misma parece haberse originado en la combinación de dos voces españolas: *criar* (crear, imaginar, establecer, fundar, asentarse) y *colono* (colonizador, fundador, poblador), de cuya fusión habría surgido *criollo*: un colono arraigado, identificado con el lugar de asentamiento; alguien nativo de allí, aunque no ancestralmente indígena.”

volveremos a ello más adelante, a contrapelo de un sistema de secciones sociales fuertemente determinadas por la raza y la clase.

Conceptualmente, no habría ningún obstáculo para pensar las mixturas bioculturales de, pongamos por caso, el imperio romano o el imperio inca en sus provincias respectivas en términos de *créolisation* (en nuestra lengua circulan tres versiones del término: criollización, creolización, acriollamiento). No obstante, la palabra se asocia más específicamente al periodo expansionista de los reinos europeos occidentales que comienza hacia fines del siglo XV. Su historia es por consiguiente una historia moderna entre cuyos primeros eventos habría que situar el establecimiento de los portugueses en Cabo Verde en 1462, que crea las condiciones, violentas, para una de las primeras criollizaciones, en este caso afroeuropea. Los caboverdianos no podían ser descritos ni como africanos ni como portugueses, pues un sujeto nuevo había surgido: el *crioulo*.

La *créolisation* es el resultado de las interacciones culturales, religiosas, lingüísticas, económicas, políticas y sexuales entre:

a) los indígenas (cuando hay sobrevivientes; recordemos que la población indígena antillana se vio todavía más reducida que la del continente), cuyos ancestros han habitado en el lugar desde hace tanto tiempo que la vivencia cultural es la de una pertenencia a la tierra —entre los pueblos originarios americanos parece más apropiado enunciar de esta forma las reivindicaciones territoriales, es decir, *nosotros pertenecemos a esta tierra*, antes que el aserto capitalista: *esta tierra nos pertenece* (cfr. estos dos ejemplos: *Recado confidencial a los chilenos de Elicura Chihuilaf* (1999), y *Los ovnis de oro* de Ernesto Cardenal (1992)—;

b) los esclavos deportados o trabajadores subremunerados de las plantaciones y de las empresas coloniales (principalmente africanos e indios en las Antillas, mayoritariamente indígenas y mestizos en Sudamérica); y

c) los colonos, nacidos en los viejos países, psicológicamente anclados allí y paulatinamente hechos a su nuevo entorno.

Como resultado de los procesos de criollización se hablan hoy en el mundo más de ochenta lenguas criollas (Cohen y Toninato, 2010, p. 5), pudiendo reconocerse entonces sociedades *créoles* en un espectro muy variado: Sierra Leona, Nicaragua, Belice, las Guayanas, Cabo Verde, las Antillas y las zonas costeras del mar Caribe, islas Reunión, Mauricio, Seychelles, o Liberia, Nigeria, Brasil, México, Colombia y Luisiana. Esto es lo que lleva a autores como Raphaël Confiant (2001) a homologar hasta cierto punto la *créolisation* y la globalización cultural, sin embargo en este estudio tenemos presente que esa traslación, *créolisation* por globalización, supone desviarnos de los procesos históricos concretos que han servido para caracterizar a la primera. En segundo lugar, también hay que precisar que desde una perspectiva multilingüe sobre el concepto de lo criollo los fenómenos de *créolisation* han de reconocerse también en aquellas regiones de América en que la importación de africanos sometidos a esclavitud fue mínima o inexistente, y

en las que la sociedad no configuró una nueva lengua criolla sino que el proceso de criollización operó, y opera, a nivel de las lenguas originarias y de las lenguas nacionales de proveniencia colonial.

En Hispanoamérica, la palabra criollo experimentó además una mutación decisiva. Si en la colonia remitía a una posición subordinada respecto de los peninsulares, durante las independencias pasó a designar a grupos dirigentes que reclamaban soberanía política y legitimidad histórica. El sujeto criollo aparece entonces escindido: tiene algo de insubordinado frente al imperio, pero también algo de heredero que busca apropiarse de la autoridad europea. La diferencia criolla construye Estado y consolida hegemonía cultural al trasladar a las nuevas repúblicas parte importante del proyecto colonial previo. Desde la perspectiva indígena, muchas veces ello significó no una ruptura, sino la continuidad —e incluso agravamiento— de viejas formas de desposesión.

De ahí que lo criollo no deba entenderse como esencia identitaria ni como emblema

pacífico de mestizaje. Designa más bien una posición históricamente inestable, nacida de la violencia fundante, atravesada por luchas de legitimidad y orientada hacia la apropiación conflictiva de lengua, ley, memoria y herencia. Esa tensión constitutiva no desaparece con el fin formal de la colonia: se desplaza y reaparece en los modos de hablar, escribir e imaginar comunidad. Allí comienza, precisamente, su dimensión literaria.

Esta dimensión puede comprenderse mejor si se atiende al problema específicamente lingüístico abierto por las sociedades coloniales. Daniel Véronique y Alain Kin ofrecen la siguiente definición histórica de lengua criolla: « Créoles (définition historique) : langues apparues entre le seizième et dix-neuvième siècles en conséquence de la conquête du monde par cinq nations européennes : Espagne, France, Grande-Bretagne, Pays-Bas, Portugal » (como se citó en Ennis y Pfänder, 2013, p. 151)³. Édouard Glissant (1996), por su parte, sostiene que el *créole* « c'est un vocabulaire des marins bretons et normands du XVII siècle "accordé" à une syntaxe qui n'a plus rien à voir avec ; probablement une synthèse des syntaxes de la côte ouest de l'Afrique noire » (p. 52)⁴.

Ennis y Pfänder (2013) destacan la extrañeza, la ruptura y la necesidad que caracterizan la aparición de las lenguas pidgin y criollas:

son lenguas desarrolladas a partir de la necesidad de comunicación entre personas que no hablan la misma lengua

³ “Criollos (definición histórica): lenguas aparecidas entre los siglos XVI y XIX como consecuencia de la conquista del mundo por cinco naciones europeas: España, Francia, Gran Bretaña, Países Bajos y Portugal”.

⁴ “es un vocabulario de marineros bretones y normandos del siglo XVII ‘ajustado’ a una sintaxis que ya no tiene nada que ver con ese vocabulario; probablemente una síntesis de las sintaxis de la costa occidental del África negra”.

—por ejemplo, entre los trabajadores de las plantaciones, de diversa procedencia geográfica, en las colonias inglesas o francesas de los siglos XVII y XVIII—. Lenguas extrañas entre sí en un contexto novedoso para todas, en un intercambio abrupto, que rompe con toda familiaridad. (p. 152)

Los pidgins, en sus diferentes niveles de estabilización, acumulación léxica y formas gramaticales concretas, incluso cuando devienen principal medio de comprensión recíproca en una comunidad plurilingüe, se diferencian de las lenguas criollas por cuanto no constituyen lenguas primeras o maternas, habladas por los miembros de la comunidad con sus hijos. El criollo, en cambio —y cabe proyectar esta definición sobre la poética *créole*—, es una nueva lengua mixta convertida en lengua de la comunidad. “A diferencia del pidgin, y del mismo modo que cualquier otra lengua, el criollo tiene un léxico y gramática completos y no está restringido en el uso (salvo por decisiones de orden estrictamente político): todo puede expresarse en buen criollo” (pp. 154-155).

Aquí Stefan Pfänder (2013) retoma el argumento que Rudolf Lenz usara en una carta de 1928 a propósito del caso del papiamento:

Yo entiendo que una lengua en que se puede decir todo lo que piensa el hombre culto, cualquiera que sea su lengua maternal, merece el nombre de *lengua culta*. Si no se pudiera decir en papiamento todo lo que piensa la gente culta (no solo los negros mediocultos) de Curazao, no preferirían *e dushi lengua di Kursao* al holandés y al español para su conversación diaria. ... se puede expresar en papiamento todo lo que se dice en español (como se citó en Ennis y Pfänder, p. 133).

Desde este punto de vista, las lenguas criollas no representan una carencia respecto de las metropolitanas, sino una plenitud expresiva surgida en condiciones extremas. Esa constatación prepara el paso desde la historia social de lo criollo hacia su potencia estética y literaria.

3.2. Lengua, lenguaje y creación de diferencia

Si la historicidad de lo criollo remite a procesos coloniales de violencia, mestizaje y reorganización social, su productividad literaria se vuelve especialmente visible al considerar la distinción propuesta por Édouard Glissant entre *lengua* y *lenguaje*. El lenguaje está constituido por las actitudes, ya sea de relación o complicidad u oposición, que uno toma frente a la lengua de una colectividad, sea esta una lengua materna, impuesta, amenazada o electiva. “La lengua crea la relación, el

lenguaje crea la diferencia”, escribe en *Le Discours antillais* (1981/1997, p. 552). La formulación resulta decisiva para el presente estudio, pues permite pensar la literatura no como simple uso ornamentado de un código previo, sino como intervención creadora sobre las posibilidades históricas de la lengua.

Por ello es que los autores del *Éloge* creen que el lenguaje creol puede y debe transformar la lengua francesa, hasta la aparición incluso de interlectos, especie de intersticios creol-francés. “La lengua creol —afirma Glissant— es una huella que jazzeó en las palabras francesas” (cfr. « L’imaginaire des langues » en el libro homónimo que reúne entrevistas con Lise Gauvin. Ver Glissant, 2010b, pp. 11-34).

Desde esta perspectiva, el problema criollo no se agota en la aparición de nuevas lenguas mixtas surgidas en las sociedades plantacionarias, sino que se prolonga en los modos en que esas lenguas —o las lenguas coloniales en contacto con ellas— son trabajadas por la imaginación literaria. Allí donde la administración colonial buscó jerarquizar idiomas, separar registros y fijar hablas legítimas e ilegítimas, los escritores introducen desplazamientos, mezclas, torsiones sintácticas y ritmos que restituyen experiencias excluidas del espacio normativo. La creación literaria aparece así como una respuesta a la violencia lingüística de la colonia y, al mismo tiempo, como una ampliación de lo decible.

Este desbloqueo de la visión interior antillana es el que harían posible, en el ámbito intersticial francófono-creolófono, obras como *Malemort* de Édouard Glissant (1975), y en el ámbito creolófono, *Dézafi* de Frankétienne (1975), escrituras que sacan esta visión desde su habitual posición secundaria o periférica para reubicarla en el centro de las poéticas *créoles* contemporáneas. Es lo que piensan algunos escritores de la generación posterior a Glissant y Frankétienne, como los tres signatarios del controvertido *Éloge de la Créolité* (Bernabé et al., 1993) en el que revelan la ebullición de una riqueza bilingüe rechazada y mantenida por ello como dolor diglósico.

Los lenguajes de los escritores *créoles* buscan construir sobre la base del plurilingüismo antillano: « aucun créateur créole —escriben los signatarios del *Éloge*—, dans quelque domaine que ce soit, ne se verra jamais accompli sans une connaissance intuitive de la poétique de la langue créole » (Bernabé et al., 1993, p. 44)⁵, a lo que agregan “el conocimiento del español y del inglés caribeños, claves de nuestro espacio” (p. 65).

De aquí a la noción de *interlecto* hay un solo paso. El interlecto viene a ser un intersticio *créole-francés*. Si, como sostienen los autores del *Éloge*, el mundo avanza hacia un proceso generalizado de criollización, también los interlectos tienden a multiplicarse, sin limitarse necesariamente al cruce entre solo dos lenguas. Esto equivale a hablar de escrituras transfronterizas cuyo propósito no es descuidar ni malograr dos o más lenguas, sino más bien hacer legible la

⁵ “ningún creador criollo, en ámbito alguno, podrá realizarse plenamente sin un conocimiento intuitivo de la poética de la lengua criolla”.

complejidad de un campo referencial difractado, no monolingüe, y periférico respecto a las instituciones normativas de la lengua dominante.

De forma casi simultánea se dan en América otras formas de escrituras transfronterizas, como *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* de la escritora chicana Gloria Anzaldúa (1999), el bilingüismo y la autotraducción en Lorenzo Aillapán (1994 y 2003), las canciones de Bob Marley y la poesía dub de Mikey Smith, en particular « Me Cyaan believe it » (Smith, 1985, pp. 13-15). Voces y escrituras en las que un mundo difractado y recompuesto acaba dando de sí una consciencia no totalitaria de la diversidad total y de la gestación intercultural de las comunidades. Se puede decir que son lenguajes que emergen desde la opacidad misma de la traducción social.

Puede comprenderse mejor, entonces, la intuición que atraviesa este ensayo: los modos de crianza histórica producidos por la colonia —desposesión, bilingüismo forzado, mestizaje conflictivo, lucha por la legitimidad— se traducen en modos de creación. Criar(se) en tales condiciones no es un dato meramente sociológico; implica la formación de sensibilidades, memorias y estrategias expresivas que luego irrumpen en la literatura como lenguaje. Crear, por su parte, no designa aquí una espontaneidad desligada de la historia, sino la transformación estética de esas condiciones heredadas.

En esta creación de diferencia se sostiene lo que es propio del arte: « Toute œuvre littéraire est un langage par rapport à la langue dans laquelle elle s'exprime. Le langage, c'est la langue, mais, comme dirait Deleuze, minorée, c'est-à-dire la langue utilisée dans une perspective d'art. » (Glissant, 1997, p. 98)⁶

En este sentido, la oposición entre lengua y lenguaje permite articular el vínculo entre procesos lingüísticos y procesos literarios. La lengua conserva huellas de relaciones de poder, trayectorias migratorias y sedimentaciones colectivas; el lenguaje literario trabaja esas huellas, las subvierte o las reorganiza. Allí reside una de las contribuciones mayores de las poéticas criollas modernas: mostrar que toda lengua contiene conflictos históricos, y que el arte puede convertirlos en formas nuevas de percepción y de comunidad.

Por ello, lo criollo no remite solamente a una genealogía social o a una clasificación etnolingüística. Remite también a una práctica creadora que hace de la heterogeneidad un principio de invención. En vez de lamentar la mezcla como pérdida de pureza, estas escrituras la convierten en potencia formal. La diferencia deja de ser déficit y pasa a ser recurso. La literatura aparece, así, como uno de los lugares privilegiados donde las sociedades nacidas de la violencia fundante elaboran otras maneras de hablar, de recordar y de habitar el mundo.

⁶ “Toda obra literaria constituye un lenguaje respecto de la lengua en la que se expresa. El lenguaje es la lengua, pero, como diría Deleuze, minorada, es decir, empleada desde una perspectiva artística”.

3.3. Configuraciones culturales y poética de la relación

La relación *departamentalizada*⁷ con el francés se expresa doblemente en el mundo *créole* como captura y como otorgamiento, lo que se traduce en extensión, desviación, apropiación, enriquecimiento, preservación y perversión del francés, en una palabra, en su metamorfosis. Una metamorfosis que, de acuerdo con una reutilización subversiva del mismo lenguaje colonial, los autores del *Éloge* describen en términos de *conquista*. Otro tanto hace Chamoiseau (1992) en *Texaco*, novela que él mismo considera una *epopeya pobre* de la *conquista de la ciudad* y del tránsito del campo a la aldea y de la aldea a *En-ville*. « La littérature créole d'expression française aura donc pour tâche urgente d'investir et de réhabiliter l'esthétique de notre langage » (Bernabé et al., 1993, p. 46)⁸.

La definición de *créolité* propuesta por Bernabé, Chamoiseau y Confiant como « monde diffracté mais recomposé » (1993, p. 27) determina una consciencia no totalitaria de una diversidad preservada, lo que los autores expresan con el vocablo *diversalidad*. El concepto de *créolité* remite por tanto a la gestación transcultural y transracial de una comunidad. En otras palabras, la *créolité* constituiría el conjunto de emergencias sociales resultantes del proceso de *créolisation*, un proceso masivo de traslación. Conviene entender aquí la noción de emergencia en un sentido preciso: no como aparición milagrosa ni como simple suma de elementos previos, sino como configuración nueva producida por la interacción sostenida entre componentes heterogéneos. En ese sentido, puede recordarse la formulación de Francisco Varela (2016) acerca de ciertos fenómenos sistémicos, donde propiedades globales surgen de dinámicas relacionales irreductibles a cada parte considerada aisladamente. La analogía no pretende biologizar lo social, pero sí subrayar que una comunidad criolla no preexiste a sus intercambios: se constituye históricamente en ellos. Lenguas, memorias, jerarquías, resistencias y formas de convivencia producen entonces una totalidad contingente, conflictiva y creadora, distinta de los grupos de origen, sin dejar por ello de conservar sus huellas.

La emergencia de la *créolité* implicaría tanto la “adaptación de los Europeos, de los Africanos y de los Asiáticos al Nuevo Mundo” (Bernabé et al., 1993, p. 31), como la “confrontación cultural entre los pueblos originarios y los diferentes pueblos que llegan al seno de un mismo espacio, engendrando una cultura sincrética llamada *créole*” (Bernabé et al., 1993, p. 31). Este doble proceso así formulado por los autores del *Éloge* ha sido estudiado muchísimas veces y abordado por diferentes creadores caribeños, latinoamericanos y norteamericanos, ya sea focalizándolo

⁷ En referencia a la ley de 1946 que convierte las antiguas colonias de Guadalupe, Guayana, Martinica y La Reunión en departamentos de ultramar.

⁸ “La literatura criolla de expresión francesa tendrá, por lo tanto, la urgente tarea de asumir y rehabilitar la estética de nuestro lenguaje”.

en ciertos eventos o discurriendo sobre él como proceso en cuestión, y todavía vigente.

En *El siglo de las luces* Alejo Carpentier (1962/2008) se refiere a esto cuando a propósito de uno de sus protagonistas escribe:

Esteban había aprendido a gustar del gran zumo solariego que por los pezones de sus vides había alimentado la turbulenta y soberbia civilización mediterránea, ahora prolongada en este Mediterráneo Caribe, donde proseguíase la Confusión de Rasgos iniciada, hacía muchos milenios, en el ámbito de los Pueblos del mar. (p. 255)

Y más adelante: “Dando un salto de milenios, pasaba este Mar Mediterráneo a hacerse heredero del otro Mediterráneo, recibiendo, con el trigo y el latín, el Vino y la Vulgata, la Imposición de los Signos Cristianos” (p. 466).

La situación de un archipiélago en medio de tierras americanas se encuentra sutilmente cifrada en el nombre mismo de las *Antillas*, que proviene del castellano *antes* en referencia a las tierras emergidas precisamente antes del continente, y cuya terminación, *illas*, connota el paisaje archipelágico: *illa* es *isla* en occitano, catalán y gallego; también funciona aquí como sufijo diminutivo, más morfema flexivo plural. Decir las *Antillas* equivale entonces a nombrar una multitud de islas, la mayoría relativamente pequeñas, en las cuales comenzó la colonización de América; desde este punto de vista se sitúan no solo geográfica sino también históricamente *antes* del continente americano.

Para Carpentier la diferencia entre las islas del Egeo y las del Caribe reside en el hecho de que los pueblos que llegan a América son “vástagos de las Tribus Extraviadas”:

mezclados, entremezclados, despintados y vueltos a pintar, aclarados un día para anochecerse en un salto atrás, con una interminable proliferación de perfiles nuevos, de inflexiones y proporciones, alcanzados a su vez por el vino que, de las naves fenicias, de los almacenes de Gades, de las ánforas de Maarkos Sestios [‘comerciante greco-romano que contribuyó a la helenización de la cultura romana’ (nota del propio autor)], había pasado a las carabelas del Descubrimiento, con la vihuela y la tejoleta, para arribar a estas orillas propiciadoras del trascendental encuentro de la Oliva con el Maíz. (p. 393)

Resulta interesante notar que varios elementos de esta caracterización que hace Carpentier coinciden con la de (neo)barroco americano. *Créolisation* y barroco en las Américas pueden ser consideradas dos caras de un mismo proceso cultural. Por ello Glissant habla del barroco no como esteta, sino que indaga

en él como si se tratara de un *schibboleth* que da entrada a una ética profunda del Caribe, marcada por las opacidades de una multi-relación y por el choque productivo entre, de un lado, una lengua y unos lenguajes orales, y de otro, una lengua y unos lenguajes escritos. Ética y poética de quienes se han *criado* en la desposesión, así como en la abundancia y supervivencia de las memorias orales⁹.

En un libro de 1979, Walcott daría un testimonio personal, muchas veces citado, de esta renovadora confusión de los rasgos: «I'm just a red nigger who love the sea,/ I had a sound colonial education,/ I have Dutch, nigger, and English in me,/ and either I'm nobody, or I'm a nation» (1996, p. 14)¹⁰. En *Omeros* (Walcott, 1990) la afinidad con esta lectura del paisaje de la cuenca que realiza Carpentier al hablar de un Caribe Mediterráneo, resulta aún más clara, pues este largo poema narrativo reinventa personajes de la *Ilíada*, en particular, Helena, Aquiles y Héctor. Walcott los transforma en caracteres *créoles*: la sirvienta de una familia *béké* y dos pescadores que se disputan por ella. La diferencia principal entre este proyecto poético y el camino tomado por Chamoiseau —salvo en *Biblique des derniers gestes*—, es que el martiniqueño opta por trabajar con personajes enteramente *créoles* y renuncia a inscribirlos en la intertextualidad canónica: Pipi, Congo, Conchita, Solibo, etc., conforme a una vocación de empalme entre el impulso poético, el registro etnográfico y el testimonio político.

El problema, sin embargo, siguió siendo la contracara de los encuentros trascendentales exigidos por la colonialidad. En su *Antología secreta* el poeta haitiano Frankétienne (2005) aborda su propia experiencia de la violencia y de la agonía *esquizófona* —por retomar el término de *L'oiseau schizophone* (1998)—:

Par esprit de vengeance, j'ai violemment bouleversé, déconstruit, massacré et violé la rusée, la belle aristocrate orgueilleuse ... je force sur les parois de mon asphyxie avec le bélier des mots. Si malgré tout, elles ne s'ouvrent pas, un passant entendra la ruée anarchique de mon langage, ou le s.o.s baroque de mon agonie ... la violence langagière est souvent, le plus souvent, une réponse culturelle à une insupportable violence séculaire multiforme et pluridimensionnelle ... les traumatismes et les stigmates d'une communauté laminée par les horreurs et les violences du colonialisme esclavagiste. (pp. 26 y 111)¹¹

⁹ Glissant comentó esta vinculación entre criollización y barroco después de la conferencia de Benito Pelegrín (2008), *Insularité/singularité des écritures : archipel baroque (de Gracián à Lezama Lima)*, que tuvo lugar el 19 de diciembre de 2008 en el marco del seminario del Institut du Tout-Monde titulado *Écritures et pensées en archipel*.

¹⁰ “Solo soy un negro pelirrojo que ama el mar, / recibí una sólida educación colonial, / llevo en mí de holandeses, de negro y de inglés, / así que o no soy nadie o soy una nación”.

¹¹ “Por espíritu de venganza, he trastornado violentamente, deconstruido, masacrado y violado a la astuta, a la bella aristócrata orgullosa ... embisto contra las paredes de mi asfixia con el ariete de las palabras. Si pese a

La violencia de estas formulaciones no equivale a una mera hipérbole expresiva. El gesto de “masacrar” o “violar” la lengua heredada escenifica, en el plano simbólico, una inversión de la violencia histórica que acompañó su imposición colonial. Frankétienne traduce así una pulsión psichistórica de devolución: hacer retornar sobre la lengua dominante una fuerza análoga a la que ella contribuyó a estructurar en las relaciones sociales, en la jerarquización racial y en la interioridad de los sujetos. No se trata, por ello, de destruir el francés, sino de arrancarlo de su investidura aristocrática, descentrarlo y someterlo a una reapropiación conflictiva desde la experiencia haitiana. La « violence langagière » designa entonces una respuesta cultural del trauma colectivo, pero también una operación creadora mediante la cual la asfixia histórica busca transformarse en potencia verbal.

Como Glissant, la visión que Frankétienne (2005) desarrolla de la totalidad del mundo es la del caos. Un caos que funciona, pero cuyas estructuras fundamentales, que no paran de moverse, se nos escapan debido a nuestros déficits mentales, orgánicos, espirituales. La vida es el caos en su potencial de recreación y recombinación infinitas; lo que no es caótico es la muerte, monótona, uniforme (p. 31).

Las formulaciones del poeta haitiano y el poeta martiniqueño implican aproximadamente lo mismo. Frankétienne (2005) escribe: « rien n'est absolu/ et tout est relatif » (p. 38), mientras Glissant (2010b): « rien n'est Vrai, tout est vivant » (p. 13), frase que a su vez nos remite a esta otra afirmación, de Gilles Deleuze (1988) en su ensayo sobre el pliegue barroco: « il n'y a pas universalité, mais ubiquité du vivant » (p. 14)¹². Las formulaciones, digo, implican aproximadamente lo mismo: que la experiencia *créole*, caribeña y latinoamericana en estos casos, se constituye, por definición histórica, a través del encuentro violento de culturas y de lenguas extremadamente diversas, y que de tal confrontación ha surgido sin embargo otro lenguaje y otra lengua, otras formas de belleza, que ponen en entredicho la aplicabilidad absoluta de un determinado saber y sentir literarios. En caso de postular un absoluto, este sería el de la construcción social de la realidad, las relaciones por las que nos constituimos, relativos y vivientes: lo verdadero en minúsculas y por todas partes.

Kamau Brathwaite (1971/2005) cree que la *creolization* es una fuerza oscura que ha llevado a los miembros de la sociedad jamaicana a elaborar un determinado concepto de sí mismos y los ha hecho jugar ciertos roles, ya no en

todo, no se abren, algún transeúnte oír la irrupción anárquica de mi lenguaje, o el s.o.s. barroco de mi agonía ... la violencia del lenguaje es a menudo, muy a menudo, una respuesta cultural a una insoportable violencia secular, multiforme y pluridimensional ... los traumatismos y estigmas de una comunidad laminada por los horrores y las violencias del colonialismo esclavista”.

¹² “nada es absoluto / y todo es relativo”; “nada es Verdadero, todo está vivo”; “no hay universalidad, sino ubicuidad de lo viviente”.

negro y blanco, esclavo y amo, unidades nucleares separadas, sino partes que contribuyen a formar una totalidad, por eso es que las direcciones o posiciones, las suposiciones o ideales asumidos a partir de las variadas bases culturales no tienen nada de fijo ni monolítico: «Although there is white/brown/black, there are infinite possibilities within these distinctions and many ways of asserting identity. A common colonial and creole experience is shared among the various divisions, even if that experience is variously interpreted» (p. 310). Brathwaite se plantea el problema desde la experiencia contradictoria pero común, desde la fricción creativa que da continuidad a la huella: «Mi own idea of creolization is based on the notion of an historically affected socio-cultural continuum» (p. 310)¹³. La obra poética e historiográfica de Brathwaite traza un vector hacia la *descompartimentalización* de las barreras sociales y mentales, de los diques psichistóricos que se encuentran en la base de la negatividad y de la intolerancia.

En una dirección convergente, Glissant (1997) se aparta de la versión sectaria e intolerante de la noción de *región* y prefiere en cambio nociones no territorializantes, como *limo* o simplemente *lugar*, en concordancia con una archipelización de los continentes que hace que « la pensée des continents est de moins en moins dense, épaisse et pesante et la pensée des archipels de plus en plus écumante et proliférante », p. 47)¹⁴. Es precisamente el reconocimiento de las estructuras de poder del espacio literario internacional lo que conduce a una perspectiva supranacional que desmonta la división del mundo en centros y periferias, haciendo valer en esta operación de conexión múltiple un imaginario del Todo-Mundo como rizoma, en diálogo con Deleuze y Guattari (1980).

Entre los posibles de un pensamiento en archipiélago, siempre inacabado, una preocupación común es la búsqueda de una red más grande de flujos escriturales intercaribeños, una *descompartimentalización* antillana, razón por la cual Glissant (1996) considera que la traducción es « une des espèces parmi les plus importantes de cette nouvelle pensée archipélique » (p. 45)¹⁵. Este flujo se corresponde con los tres modos de acción de la lengua criolla, según Georges Voisset (2002):

en franco-créolophonie, le créole fonctionne précisément à la fois régionalement au sens français (comme indice d'un sous-espace de la francophonie) ; régionalement au sens international, c'est-à-dire pancaribéen (c'est Walcott échangeant en créole

¹³ «Aunque existen blanco/marrón/negro, dentro de estas distinciones hay posibilidades infinitas y muchas maneras de afirmar la identidad. Una experiencia común —colonial y criolla— es compartida entre las diversas divisiones, aunque esa experiencia se interprete de distintas maneras». | «Mi propia idea de la criollización se basa en la noción de un continuo sociocultural históricamente afectado».

¹⁴ «el pensamiento de los continentes [sea] cada vez menos denso, espeso y pesado, y el pensamiento de los archipiélagos cada vez más espumoso y proliférante».

¹⁵ «constituye una de las manifestaciones más importantes de ese nuevo pensamiento archipelágico».

avec Chamoiseau dans *Une lettre à Chamoiseau*, 1997) ; et globalement : c'est la question du glissement de la créolité à la créolisation. (p. 9)¹⁶

En efecto, el comparatismo literario actual se inclina hacia la pregunta por las relaciones entre la franco-creolofonía y sus vecinos hispanohablantes y anglófonos especialmente, de estos diálogos son ejemplos el libro editado por Rita de Maeseneer y An Van Hecke (2004) sobre el artista caribeño como *guerrier de l'imaginaire*¹⁷ y el estudio « La créolité antillaise entre postcolonialisme et néo-baroque » de Daniel-Henri Pageaux (2001), quien considera que si bien los teóricos mismos de la *créolité* ponen en primera línea los problemas de lengua, es la preocupación por poner en texto la historia lo que prima. A mi entender, operan a la par ambas intenciones frente a esos problemas: la historización de la situación bloqueada —*The development of creole society in Jamaica 1770-1820* (Brathwaite, 1971/2005, 1978), *Le Discours antillais* (Glissant, 1997)— y la construcción de una poética *créole*, como lenguaje que desbloquea y reinventa la lengua francesa en Glissant, y como reivindicación de un *nation language* en Brathwaite. La historia se puede poner en texto en la medida en que la lengua es capaz de articular los lenguajes que testimonian esa historia. En Glissant, Brathwaite, Chamoiseau y Frankétienne (me refiero a sus textos en francés), la elaboración de las historias sumergidas pasa por una problematización de la lengua, problematización que es descrita como un “choque” de órdenes diversos de sentido, como una “fricción creativa” o una “agonía”, e implicando en cualquier caso el fondo histórico no resuelto de un “intercambio abrupto” que la literatura antillana contemporánea resuelve volver a decir, con sus propias palabras.

Las vertientes hispanohablante y francófona, por otra parte, comparten este desgarró y esta fusión inscritos desde su comienzo en el vocablo *criollo*:

el criollo como síntesis nacional de la casta dominante, los blancos propietarios, descendientes de europeos asentados al otro lado del océano, representantes del impulso civilizador occidental, y el criollo como designación etno-discriminatoria del otro, marginado o desviante (no sólo en el señalamiento de la corrupción de su lenguaje, sino sobre todo también como estrategia de supervivencia), salvaje o primitivo en el cual puede

¹⁶ “en la franco-creolofonía, el criollo funciona precisamente a la vez a nivel regional en el sentido francés (como índice de un subespacio de la francofonía); regionalmente en el sentido internacional, es decir, pancaribeño (es Walcott intercambiando en criollo con Chamoiseau en « Une lettre à Chamoiseau », 1997); y globalmente: es la cuestión del deslizamiento de la créolité a la créolisation”.

¹⁷ La figura del *guerrier de l'imaginaire* forma parte del mundo poético-narrativo y crítico de Patrick Chamoiseau (1997 y 2002), está presente en varios de sus libros, por ejemplo, *Écrire en pays dominé* (ensayo) y *Biblique des derniers gestes* (novela).

observarse la infancia de la cultura desarrollada, revela a su vez líneas de fuerza análogas, movimientos paralelos u opuestos, que se ofrecen como constelaciones propicias para observar la cesura o el desgarró que definen lo criollo al interior mismo de la palabra. (Ennis y Pfänder, 2013, p. 18)

Estos autores entienden que lo criollo designa un fenómeno relacional que a menudo entraña una autodefinición negativa: en la Latinoamérica poscolonial se opone a europeo, pero también pretende marcar distancia respecto a sus otros internos, los trabajadores sub-remunerados sobre quienes carga su peso la estructura de clases de las nuevas naciones. Se entiende entonces que en el sentido histórico, poscolonial e hispanoamericano de hace dos siglos, el sujeto *criollo* tiene algo de *créole* por su insubordinación, y tiene algo de *béké* en su reclamación de una afiliación europea. Glissant ofrece el concepto de *créolisation* (es el verbo que él usa: ofrecer), precisamente como una alternativa crítica necesaria frente al modelo de la identidad-raíz y su violencia “naturalizada” o “políticamente correcta”.

Desde las independencias la palabra criollo abandona esa referencia a España y se convierte progresivamente en un signo de identidad de las nuevas sociedades mestizas, especialmente del mundo campesino, con una memoria oral de mayor alcance en el tiempo, reiterando eso sí una cierta tendencia hacia la esencialización. En el periodo de la *créolité* chilena —la poética criollista de las cuatro primeras décadas del siglo pasado— tiene cabida aún el recurso a una idea centrípeta de *chilenidad* que, como en la épica tradicional, está asociada con campañas militares. Pero, de un modo análogo a lo que ocurre con Chamoiseau, cuya obra amplía la orientación autoconsciente de la *créolité*, tampoco se podría reducir la obra de un novelista como Mariano Latorre (1971) y su intención épica a ese “constante ahondar en las características menudas de la vida nacional” que él mismo asocia a una chilenidad arraigada en el pasado (p. 491). Criollo/a es el hijo/a del país, quien se ha criado allí y a quien la lengua ha permitido ubicarse en el mundo, sin que por ello cese el cuestionamiento sobre la legitimidad de la identidad o, visto desde otro ángulo, la imposibilidad de restablecer un vínculo con una *madre patria* (europea o africana).

La diferencia criolla hispanoamericana construye Estado y consolida así la hegemonía cultural al trasladar a la república independiente la soberanía de un proyecto colonial que, desde la perspectiva indígena, solo se modifica en cuanto al agravamiento de sus términos, en particular durante la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX. El relato de esta *diferencia* oscila permanentemente entre la afirmación y la negación de filiaciones divergentes, entre “el vértigo de una (imposible) asimilación y la angustia de una territorialidad desplazada y un origen perdido” (Ennis y Pfänder, 2013, pp. 217-218).

La hipótesis relacional de *Lo criollo en cuestión* transita desde la lengua de los

criollos hispanoamericanos, con la problemática de su definición y apropiación en el contexto de la formación de los estados nacionales, hacia las lenguas criollas del Caribe, emergidas de otra oscuridad colonial y estudiadas por la lingüística como ejemplo del origen del lenguaje y, con ello incluso, de lo humano. Postula la coexistencia, no la identidad, y el diálogo entre ambas categorías, surgidas de procesos históricos que enfrentan encrucijadas análogas en cuanto a los actos de (auto)definición, apropiación y valoración que implican.

Esta coexistencia y este diálogo entre múltiples formas de concebir lo criollo echan luz sobre la migración de este concepto hacia Europa con la que comenzamos este trabajo. Nudos análogos: mentiras, secretos y silencios —parafraseando el título de Adrienne Rich (1979), *On Lies, Secrets, and Silence*—, pero también verdades oficiales, secretos a voces y gritos mudos, que en lo que toca a América Latina y el Caribe reencontramos en el corazón de nuestra literatura. Sus tensiones y desgastes, sus dichas y endechas, su sonido, sus ritmos, su manera de hablar, lo que ella se permite y lo que no, la escritura que ella se permite y la que no.

La hegemonía criolla en el ámbito hispanoamericano se desarrolla a partir del problema de la legitimidad y del relato sobre el legado, la herencia, la propiedad recibida. “Propiedad y lengua definen el límite entre el ciudadano criollo y sus otros en el Chile de Bello, donde la constitución de 1833 exigía la competencia lectoescrituraria y la propiedad de bienes inmuebles o capitales como requisito para acceder al voto” (Ennis y Pfänder, 2013, p. 31). En la sociedad plantacionaria del Caribe en donde se generan las lenguas criollas de base lexical europea, propiedad y lengua también definirán al sujeto criollo: propiedad patrimonial (« nos Nègres »), impropiedad lingüística (« langage corrompu »):

Tenía un deseo extremo de interrogar a *nuestros negros* acerca de una cantidad de cosas que veía y acerca de las cuales buscaba ser instruido; pero debí privarme de ese placer, porque se trataba de negros nuevos que no hablaban más que un *lenguaje corrompido*, que yo no entendía casi en absoluto, al cual sin embargo pronto nos acostumbramos. (Père Labat, *Nouveau Voyage aux Îles de l'Amérique*, 1705, como se citó en Ennis y Pfänder, 2013, p. 31)

La prohibición del acceso a la lectura y la escritura en la sociedad plantacionaria, así como la disgregación de los miembros de una misma comunidad africana con el objeto de prevenir revueltas, levantan una barrera entre el *créole* y el *béké*, quien viene a actuar como una especie de encomendero. En Sudamérica, en tanto, el criollo, más si era mestizo, también padecía el estigma de los advenedizos, y así esta clase social dentro del sistema colonial casi no tenía acceso a los altos cargos civiles o eclesiásticos.

La imaginación criolla persigue una reapropiación de la lengua y de la ley. En definitiva, esto se halla en la etimología misma de la palabra autonomía, que

apunta a la facultad de crear un sistema de legitimidad-legalidad propios. Resuena también en ella, en esta sombra de diferencia inquietante, parte de la metáfora de la antropofagia y también de la idea de Glissant (1997) sobre la imposibilidad de dar o de recibir la libertad, pues « il faut l'arracher » (p. 71).

En suma, estas configuraciones culturales muestran que lo *créole* no solo nombra un proceso histórico o una forma lingüística, sino una poética de la relación en la que lengua, historia y literatura se co-constituyen, haciendo visible —y audible— la persistencia conflictiva de sus orígenes.

4. Consideraciones finales

El recorrido realizado permite sostener que la cuestión de lo criollo no puede reducirse ni a una categoría étnica, ni a una tipología lingüística, ni a una simple metáfora contemporánea de la globalización cultural. Como se ha mostrado, se trata de una constelación histórica y conceptual atravesada por procesos de conquista, deportación, esclavización, mestizaje conflictivo, luchas por la legitimidad y reinversiones de la lengua. En ese sentido, la productividad crítica del término reside precisamente en su heterogeneidad y en la tensión entre sus diferentes usos hispanoamericanos, francófonos y anglófonos.

Asimismo, la lectura comparada de autores como Glissant, Brathwaite, Chamoiseau, Frankétienne, Walcott y Carpentier, permite advertir que lo criollo designa no solo una memoria histórica de la violencia colonial, sino también una serie de respuestas poéticas frente a ella. La lengua, el lenguaje y la literatura aparecen entonces como espacios privilegiados de elaboración simbólica, donde la herida histórica no desaparece, pero puede ser transformada en relación, ritmo, forma y pensamiento.

Desde esta perspectiva, una de las hipótesis centrales de este trabajo ha consistido en vincular crear y criar: la creación estética no emerge al margen de las condiciones históricas de crianza de las subjetividades, sino en diálogo conflictivo con ellas. Lo criollo nombra así tanto modos de socialización impuestos o disputados como formas de invención capaces de reconfigurar herencias, memorias y futuros posibles.

Queda abierta, por supuesto, la necesidad de profundizar esta discusión en otras direcciones: los vínculos con los mundos indígenas americanos, las criollizaciones sudamericanas no insulares, las escrituras migrantes contemporáneas y las transformaciones actuales del concepto en Europa y América Latina. Más que clausurar un campo, este ensayo busca contribuir a su reapertura crítica.

Interrumpo aquí un recorrido que, como es evidente, no tiene término. La existencia, la gama de posibilidades de un cierto psiquismo histórico-cultural, se despliega en un umbral que comunica lo inconcebible del caos y de la nada con el proceso creativo. El caos rebasa la gramática: es fecundo, pero incognoscible. Toda

concepción se da en un umbral, y es a partir de ella que comienza a configurarse y a entenderse a sí misma una gramática. Como escribe George Steiner (2004), “la creación y la narración poética de la historia son, en última instancia, idénticas” (p. 45).

Las consecuencias de la violencia fundante son en gran medida irresolubles, tanto porque son incalculables como porque son irreparables. Paradojalmente, toda política de la aniquilación o de la exclusión instauro también las condiciones de gestación de una poética de la relación que viene a hacerle frente y a transmitir, a traducir hacia el futuro una nueva “gramática de la creación”. La cuestión de lo criollo, por lo tanto, entraña una dimensión ética y una dimensión estética que resultan inseparables.

Así, la creación social y, más específicamente, la creación literaria, no pueden disociarse del modo en que las subjetividades se crían, lo cual no atañe tanto a los elementos que concurren a la mezcla como a la manera en que se conquista la autonomía, se reconstruye la memoria, se transfigura el dolor, se constituye el arraigo, se conciben las relaciones y se da forma a la cultura y al porvenir.

Referencias

- Aillapán Cayuleo, L. (1994). *Hombre Pájaro*. [Ed. bilingüe mapudungun-español]. Casa de las Américas.
- Aillapán Cayuleo, L. (2003). *Üñümche/ Hombre Pájaro*. [Ed. bilingüe mapudungun-español]. Pehúen.
- Anzaldúa, G. (1999). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (2ª ed.). Aunt Lute Books.
- Bernabé, J., Chamoiseau, P. y Confiant, R. (1993). *Éloge de la Créolité*. In *Praise of Creoleness* (Trad. M. B. Taleb-Khyar). Gallimard. (Obra original publicada en 1989).
- Brathwaite, E. K. (2005). *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*. Ian Randle. (Obra original publicada en 1971).
- Cardenal, E. (1992). *Los ovnis de oro. Poemas indios*. Visor.
- Carpentier, A. (1981). *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*. Siglo XXI.
- Carpentier, A. (2008). *El siglo de las luces* (L. Martul Tobío, ed.). Ediciones Akal. (Obra original publicada en 1962).
- Chamoiseau, P. (1992). *Texaco*. Gallimard.
- Chamoiseau, P. (1997). *Écrire en pays dominé*. Gallimard.
- Chamoiseau, P. (2002). *Biblique des derniers gestes*. Gallimard.
- Chihuailaf, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. LOM.
- Cohen, R. & Toninato, P. (Eds.). (2010). *The Creolization Reader. Studies in Mixed Identities and Cultures*. Routledge.
- Confiant, R. (2001). *Créolité et francophonie : un éloge de la diversité*. <http://www.potomitan.info/articles/diversalite.htm>

- Deleuze, G. (1988). *Le pli. Leibniz et le baroque*. Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Capitalisme et schizophrénie. Minuit.
- Ennis, J. A. y Pfänder, S. (2013). *Lo criollo en cuestión. Filología e historia*. Katatay.
- Frankétienne. (1975). *Dézaï*. Fardin.
- Frankétienne. (1998). *L'oiseau schizophone*. Jean-Michel Place.
- Frankétienne. (2005). *Anthologie secrète*. Mémoire d'encrier.
- Glissant, É. (1975). *Malemort*. Gallimard.
- Glissant, É. (1996). *Introduction à une Poétique du Divers*. Gallimard.
- Glissant, É. (1997). *Le Discours antillais* (2ª ed.). Gallimard. (Obra original publicada en 1981).
- Glissant, É. (2010a). *L'imaginaire des langues. Entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009)*. Gallimard.
- Glissant, É. (2010b). *La terre, le feu, l'eau et les vents. Une anthologie de la poésie du Tout-Monde*. Galaade / Institut du Tout-Monde / Maison de l'Amérique Latine.
- Glissant, É. (2025). *Poética de la Relación* (Trad. C. Gaete, en colaboración con G. Yáñez). Banda Propia. (Obra original publicada en 1990).
- Guillén, C. (2005). *Entre lo uno y lo diverso (ayer y hoy)*. Tusquets.
- Latorre, M. (1971). La chilénidad de Daniel Riquelme. En *Memorias y otras confidencias* (pp. 472-490). Andrés Bello.
- Maeseneer, R. de y Van Hecke, A. (eds.). (2004). *El artista caribeño como guerrero de lo imaginario*. Iberoamericana / Universidad de Amberes.
- Mélenchon, J.-L. (2024, 3 de octubre). La France traditionnelle est une France diminuée. *Le Nouvel Obs*. <https://www.nouvelobs.com/politique/20241003.OBS94458/jean-luc-melenchon-sur-la-creolisation-la-france-traditionnelle-est-une-france-diminuuee.html>
- Pageaux, D.-H. (2001). La créolité antillaise entre postcolonialisme et néo-baroque. En J. Bessière y J. M. Moura (coords.), *Littératures postcoloniales et francophonie*. Conférences du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle (pp. 83-116). Honoré Champion.
- Pelegrin, B. (2008, diciembre). Insularité/singularité des écritures: archipel baroque (de Gracián à Lezama Lima). [Conferencia]. *Écritures et pensées en archipel*, Institut du Tout-Monde, París, Francia.
- Rich, A. (1979). *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose 1966-1978*. W. W. Norton.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- Samoyault, T. (2021, octubre). Entre les langues: traduction et créolisation en Europe. [Conferencia] *Coloquio Inventer l'Europe*, Collège de France, Paris.
- Simasotchi-Bronès, F. (2025, mayo). Entrevista realizada por Claudio Gaete para la revista y podcast *Fragno!*. Universidad de Concepción, Chile.
- Smith, M. (1986). *It a come: Poems by Michael Smith* (M. Morris, Ed.). Race Today Publications.
- Steiner, G. (2004). *Gramáticas de la creación* (Trad. A. Alonso y C. Galán Rodríguez). Siruela. (Obra original publicada en 2001).
- Varela, F. (2016). *Fenómeno de la vida* (3ª ed.). Juan Carlos Sáez. (Obra original publicada en 2000).

Walcott, D. (1990). *Omeros*. Faber and Faber.

Walcott, D. (1992). *The Star-Apple Kingdom /El reino del caimito* (Trad. Á. Rodríguez Torres). Norma. (Obra original publicada en 1979).

Walcott, D. (1996a). The Antilles: Fragments of Epic Memory. En A. Donnell y S. Lawson Welsh (Comps.), *The Routledge Reader in Caribbean Literature* (pp. 400-403). Routledge. (Obra original pronunciada en 1992).

Walcott, D. (1996b). The Muse of History. En A. Donnell y S. Lawson Welsh (Comps.), *The Routledge Reader in Caribbean Literature* (pp. 282-286). Routledge. (Obra original publicada en 1974).



Todos los contenidos de *Acta Literaria* se publican bajo una [Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional](#) y pueden ser usados gratuitamente, dando los créditos a los autores y a la revista, como lo establece la licencia.