

# Lo decolonial en *El discurso antillano* de Édouard Glissant<sup>1</sup>

<https://doi.org/10.25058/20112742.n35.05>

FERNANDO LIMERES NOVOA

<https://orcid.org/0000-0002-4660-3312>

*O Itsmo Clacso, Argentina*

[fernandolimeres@yahoo.es](mailto:fernandolimeres@yahoo.es)

Cómo citar este artículo: Limeres Novoa, F. (2020). Lo decolonial en *El discurso antillano* de Édouard Glissant. *Tabula Rasa*, 35, 115-132. <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.05>

Recibido: 12 de diciembre de 2019

Aceptado: 20 de abril de 2020

## Resumen:

¿Constituye el padre de la antillanidad un pensador decolonial? ¿Cómo se manifiesta lo decolonial en su pensamiento?, es decir, ¿desde la perspectiva de la lingüística textual y del análisis del discurso, cuáles son los atributos discursivos de lo decolonial en sus enunciados?, ¿De qué modo *El discurso antillano* supone la formulación de una teoría de la significación decolonial?, ¿Cuáles son los distintos niveles de organización de su sentido?, ¿Refiere a una especificidad lingüística como contexto discursivo de su crítica? En definitiva, ¿constituye en el autor martiniqués el discurso decolonial una metacrítica de la producción de sentido occidental? El artículo analiza las respuestas textuales a tales interrogantes. Para el análisis adoptamos la lingüística del texto de Eugenio Coseriu.

*Palabras clave:* discurso, decolonialidad, colonialismo, antillanidad, metacrítica.

## The Decolonial in Édouard Glissant's *The Antillean Discourse*

### Abstract:

Is the father of Antilleanness a decolonial thinker? How is the decolonial manifested in his thinking?, that is, based on text linguistics and discourse analysis approaches, which are the decolonial discursive traits in his statements?, in which way *The Antillean Discourse* involves formulating a theory of decolonial meaning?, which are the various levels of organization of this meaning?, does it refer to a linguistic specificity as a discursive context encompassing his criticism? All in all, is the Martinican author's decolonial discourse a metacriticism of Western production of meaning? This article analyses textual answers to those questions. Eugenio Coseriu's text linguistics serves as a framework of analysis.

*Keywords:* discourse, decoloniality, colonialism, Antilleanness, metacriticism.

<sup>1</sup> Este artículo ha sido escrito por el autor en exclusiva para este número 35 de *Tabula Rasa* Pensamiento decolonial Afrocaribeño.



**2016 - Belleza negra**  
*Xochilan Rojas*

## O decolonial em *El discurso antillano* de Édouard Glissant

### *Resumo:*

O pai da antilhanidade é um pensador decolonial? Como se manifesta o decolonial em seu pensamento? É dizer, desde a perspectiva linguística textual e desde a análise do discurso, quais são os atributos discursivos do decolonial em seus enunciados?, como *El discurso antillano* supõe a formulação de uma teoria da significação decolonial?, Quais são os distintos níveis de organização de sentido? , refere a uma especificidade linguística como contexto discursivo de sua crítica? Em suma, o discurso decolonial do autor martinicano constitui uma metacrítica da produção de sentido ocidental? Esse artigo analisa as respostas textuais a essas perguntas. Para a análise escolhemos a linguística do texto de Eugenio Coseriu.

*Palavras-chave:* discurso, decolonialidade, colonialismo, antilhanidade, metacrítica.

### **Por una discursividad decolonial**

Édouard Glissant (1928-2011) constituye uno de los intelectuales que más ha reflexionado sobre la naturaleza de la relación de la cultura caribeña con el mundo, y, en particular ha examinado la impronta del colonialismo en su cosmovisión. En el contexto de esta reflexión, sus categorías de análisis son la metáfora del rizoma, la teoría del caos y las poéticas para definir su concepto de Relación. Aunque su labor no se inscribe solo en el género ensayístico sino también en sus novelas, que constituyen una narrativa crítica sobre los efectos del colonialismo en Martinica. Verbigracia: uno de sus temas es la denuncia de la situación política, económica y social de la isla en relación con la metrópoli. Puesta en contexto: la crítica de las consecuencias de la Ley de Departamentalización (1946), así como la doctrina de la llamada Asimilación económica (1975). Son dos de las políticas francesas para los departamentos de Ultramar que desembocan en la organización de luchas de los obreros agrícolas y la formación de sindicatos campesinos (Vargas Canales, 2014, p.17). Por otra parte, su trayectoria evidencia la impronta del activismo político. En 1961 funda el FAGA, Frente Antillano-Guyanés por la autonomía junto con el poeta guadalupano Paul Niger. Sin embargo, sus diversas facetas: novelista, ensayista o activista no suponen compartimentos estancos, por el contrario, refieren facetas complementarias de un compromiso con la liberación de Martinica del colonialismo.

Analizar un texto supone dotarlo de significado, esto es, contextualizarlo. En su primera unidad significante, el título, confluyen diversas funciones, entre las que destaca la denominativo-referenciadora: nombrar funciona en la dimensión

extratextual, distingue el texto de otros; referenciar tematiza en el espacio intratextual, su contenido. En este aspecto, *El discurso antillano* de Glissant nombra contextualizando su naturaleza verbal; en tanto que refiere como su naturaleza situada mediante el gentilicio. Sin embargo, para Glissant la función secundaria del adjetivo no es tal; por el contrario, y esta es la primera subversión que su texto opera: el calificativo adquiere preponderancia sobre la substancia; es decir, su determinación es tan vehemente que constituye el contexto inmediato que posibilita su sentido. Si para Jürgen Habermas el lenguaje se divide en acción comunicativa, por una parte, y discurso, por otra; siendo este último el espacio en el que se realiza un entendimiento metacomunicativo sobre contextos concebidos socialmente sobre lo que se considera comprensible; así el texto no solo deconstruye una formulación de tópicos del dogmatismo lingüístico del colonialismo presentes en la «antihistoria» antillana; sino que postula un propio marco interpretativo en las sugerencias para una praxis futura de liberación. Esto es, la criticidad de *El discurso antillano* postula una interpretación liberadora del pasado, para subvertir su continuidad futura y establecer no solo un camino alternativo, sino, más bien antagónico. En este aspecto, en la tradición de Fanon, Glissant postula que el espacio básico de confrontación entre metrópolis y colonia es el terreno lingüístico en el que se organiza la comprensión de lo real y la asignación de roles sociales. De este modo, el texto encuentra su densidad significativa como discurso contra el poder. Su plenitud enunciativa adquiere legitimidad en tanto se instituye como impugnación contrafáctica sobre la narrativa del imperialismo francés y sus consecuencias que inciden en una autopercepción infravalorativa de los martiniqueses. En consecuencia, el texto funciona en un primer movimiento decolonial al censurar uno de los equívocos más intensos del colonialismo: la adopción por parte del colonizado del lenguaje del colonizador. Esto es, cultura, ideología, valores. En definitiva, una cosmovisión encubridora y alienante que obtura toda proyección alternativa. Porque según el autor no existe lengua sin comunidad, pero tampoco es posible una comunidad sin lengua, es decir, sin un código que enuncia la historia común de modo libre sin los prejuicios de la retórica colonial. Dado que la instauración colonial constituye una imposición política que requiere una formulación lingüística. En la que si enunciar es poder; la enunciación asimétrica y antidialógica ya es disciplinamiento. De modo que el discurso colonial ya no es discurso, se vuelve una ortodoxia que borra toda naturaleza dialógica de la producción de significación. Dispone e impone modos de expresión al tiempo que impone y dispone un sistema económico. Dos dimensiones del borramiento del particularismo martiniqués. Contrariamente, según Glissant:

Este libro es, sin duda, un intento por concebir un discurso característico de las Antillas francesas, que les permite definirse en función de sus contextos regionales y hemisféricos. Ni francesas, ni africanas, ni polinesias: son islas dentro del espacio del archipiélago del Nuevo Mundo, no aisladas, sino parte de un conjunto que constituye un sistema fluido, geográficamente

cimentado de relaciones múltiples. Es, pues, un esfuerzo concienzudo de explorar y no de sistematizar una especificidad caribeña, cuya opacidad resiste a un tiempo la erosión y la comprensión. (Dash, 2015, p.5)<sup>2</sup>

La especificidad caribeña explicita un imperativo: debe ser enunciada, aunque para serlo es preciso trocar el sujeto de la enunciación: los martiniqueños deben pasar de ser objetos de un discurso referido, el colonial, a configurarse como sujetos del propio. Supone constituirse colectivamente a partir de la formulación de una lengua propia que formule su propia experiencia de lo real. No tiene otro sentido la cita de Fanon que abre el texto «Tarea colosal la de inventariar lo real». Condición del imperativo anterior es que una comunidad disponga de una lengua libre, no alienada. Mediante la cual enuncia su propia especificidad histórica. En este sentido, Glissant sostiene como Bajtin la estructura dialógica y polifónica del lenguaje. Lo anterior implica liberar el código de dogmas, prejuicios e imágenes preconcebidas pero fundamentalmente supone diseñar un marco epistémico-cognitivo alternativo y resituar el conocimiento inherente a la palabra poética<sup>3</sup>. De esta manera, los textos que integran *El discurso antillano* abordan múltiples temas, pero en todo caso, atienden a esa especificidad caribeña que funciona tanto como locus enunciativo y también como referente del texto. Por otra parte, el mismo autor declara que:

Los textos que siguen fueron pronunciados o publicados en un periodo de aproximadamente diez años, durante el cual el objetivo de este trabajo no dejó de multiplicarse. Se indican los eventos (coloquios universitarios, publicaciones, etc) insertados en un proyecto global siempre vigente. (Glissant, 2002, p.3)

El primer texto, «A partir de una situación “bloqueada”», puede funcionar en una lectura que lo postule como metonimia del sentido global de toda la obra, como expresión sistemática de su orientación decolonial:

Martinica no es una isla de la Polinesia. Mucha gente así lo cree y, por su manifiesta reputación, desearía ir en viaje de recreo. Ahí conozco a alguien, dedicado desde siempre a la causa antillana, que afirmaba bromeando que los antillanos (se refería a los de lengua francesa) han alcanzado una fase límite de subhumanidad. Un dirigente político martiniqueño imaginaba,

<sup>2</sup> En relación con la afirmación de Dash es pertinente matizar que la especificidad caribeña en el texto constituye una posición crítica en el nivel de la formulación discursiva; de aquí su carácter decolonial como veremos; antes de referir a tal o cual particularidad cultural.

<sup>3</sup> Al respecto, Glissant suscribiría lo expresado en el siguiente párrafo de George Steiner: «Y es precisamente la “objetividad”, la neutralidad moral en que las ciencias se regocijan y con que logran sus brillantes esfuerzos comunes, lo que les priva de tener una relevancia definitiva. La ciencia puede haber suministrado instrumentos y animado demenciales pretensiones de racionalidad a los que concibieron los asesinatos en masa. En cambio, nada dice sobre sus motivos» (Steiner, 2013, p.56).

con amarga ironía que en el año 2100 los turistas serían convidados por publicidad a visitar esta isla y conocer en vivo «lo que era una colonia en tiempos pasados». (Glissant, 2002, p.5)

Si el texto se constituye en el nivel procedimental de su producción de sentido, cuyo punto de partida puede entenderse como un contradiscurso decolonial, es porque en primer lugar señala, como en la cita propuesta, el vacío de sentido del discurso colonial en el que la construcción de los colonizados se organiza a partir de un equívoco, que describe lugares, culturas y pueblos desde una perspectiva denigratoria, por una parte, y autorreferencial por otra. Es decir que su contenido supone una descripción sin análisis y en el fondo una parodia sobre la episteme que lo legitima. En consecuencia, sus referentes, en el marco interpretativo propuesto de esta clase de enunciados coloniales, no censan de ser calumniados en una formulación similar; constante por encima de sus diversos contextos sociohistóricos. Dussel lo denominó «encubrimiento del otro», «contraimágenes antropológicas: la construcción de la otredad inferior», según Osterhammel y Jansen, «impresionantes formaciones ideológicas» que suponen la creencia sobre la necesidad de ser dominados inherente a determinados pueblos, para Said; «lo inhumano» para Victor Segalen, «inferioridad» en Mignolo, «colonialidad del ser» para el «programa de investigación modernidad/colonialidad», «procesos de fabulación», para Achille Mbembe<sup>4</sup>, etc. Sin embargo, la exégesis más completa de la condición que determina las estrategias significantes de estas narrativas coloniales es su maniqueísmo hiperbólico, ya señalado por Fanon: «A veces el maniqueísmo llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente lo animaliza y, en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado es un lenguaje zoológico» (Fanon, 2014, p.37).

En segundo lugar, Glissant, del mismo modo que Fanon, impugna las excrescencias del discurso colonial presentes en el discurso del colonizado. En este contexto, la broma no solo expresa la liberación de tendencias psicológicas reprimidas, el humor como género discursivo permite decir lo prohibido sin la sanción social correspondiente, según la clásica monografía de Freud, *El malestar en la cultura*. En tanto que la broma en el texto, no solo responde a una circunstancia en la que lo decible, por serlo, vence un tabú social, sino más bien representa una carnavalización en términos bajtinianos. Una subversión de la propia subjetividad impuesta por la concepción colonial, porque señala lo absurdo de su propia continuidad histórica como parámetro, que refiere y define la propia comunidad; así en la perpetuación de esta anomalía histórica, la función del colonizado no es menos absurda, ya

<sup>4</sup> «En la manera de pensar, clasificar e imaginar mundos lejanos, tanto en el discurso europeo erudito como en el popular apelaron a procesos de fabulación. Al presentar como reales, ciertos y exactos hechos a menudo inventados, el discurso europeo esquivó “la cosa” que pretendía comprender y mantuvo con esta un vínculo fundamentalmente imaginario, al tiempo que pretendía desarrollar conocimientos destinados a dar cuenta de ella de manera objetiva. [...] Pero si hay un objeto y un lugar en el que esta relación imaginaria y la economía ficcional que la sostiene se revelaron de la manera más brutal, distintiva y manifiesta posible, es justamente en ese signo que se denomina el negro y por añadidura, en ese aparente fuera-de-lugar que se llama África». (Mbembe, 2016, p.40)

que este se objetiva y deviene testimonio de la colonización. Por consiguiente, en el marco de referencia de la broma se encuentra lo absurdo de la situación de Martinica, descontextualizada de la oficial seriedad institucional. Así la broma es subversión permitida contra el poder del discurso instituido. Tal es la razón del anquilosamiento, del bloqueo aludido en el título; la perpetuación de la imagen de la mirada del colonizador en la propia subjetividad del colonizado. La parálisis de una alienación histórica, social y cultural. La que produce un «desasosiego generalizado». La comprobación anterior no es trascendente si carece de un esfuerzo analítico que la supere. De este modo, el sentimiento de cólera debe subordinarse a la racionalidad del análisis, es decir, remontar las consecuencias de la alienación colonial para explicar sus causas. Por lo que el discurso debe volverse plural; dado que asume una responsabilidad ético-social al trascender un silencio histórico. Y, por consiguiente, se vuelve polifónico al volverse permeable a las voces de un discurso confinado históricamente al silencio. En este plano, superar el silencio significa al mismo tiempo descubrir una realidad oculta y volverla inteligible:

Hay que estudiar el discurso de dichas comunidades (la trama oscura donde habla su silencio) cuando se quiere entender a fondo el drama donde lo que está en juego es la Relación mundial, incluso si ese silencio y esta carencia resultan poca cosa ante el temible y definitivo mutismo de los pueblos consumidos y fulminados físicamente por la hambruna y la enfermedad, el terror y la devastación –lo cual no molesta a los países ricos–. (Glissant, 2002, p.11)

En efecto, lo que define al discurso, y esta propiedad imbrica el pensamiento del autor martiniqués con una narrativa decolonial, no es su capacidad de referencia, tampoco el configurarse a partir de una determinada intencionalidad o la voluntad de conformación de un código que caiga en un ensimismamiento cultural, idealismo estéril, y se preocupe por la especificidad lingüística de lo propio, tampoco que enuncie una falsa subversión que troque colonizadores por colonizados, pero deje intacta su cosmovisión axiológica de antivalores; por el contrario, lo que reconfigura los límites del discurso es un imperativo por alcanzar un nuevo pacto de sentido entre emisores y receptores; que redefina el eufemismo de universalidad, mediante la instauración en el discurso de la solidaridad entre aquellos pueblos cuyas existencias han sido omitidas como condición necesaria para que el sistema global prospere en un solo sentido y en una sola dirección:

Pero todo este movimiento arma un bochinche de silencios en nuestras cabezas. Las acrobacias sangrientas del planeta nos dejan estupefactos sin que nos enteremos. Adivinamos que en el mundo tantos pueblos, alertados al mismo tiempo por la misma emoción, quedan librados a esta común condición.

Aquí es, entonces donde concurre todo discurso. No importa si aquí nos agotamos en materias primas, si las multinacionales nos comen crudos, si la contaminación todavía se nos hace leve, si nuestras multitudes no son

ametralladas a todo dar, y si ni siquiera imaginamos las pasmosas técnicas que operan aquí y allá para el provecho y la muerte; lo cierto es que compartimos el desquiciamiento del mundo. Lo irracional mórbido y la necesidad activa nos nivelan con el proyecto global. (Glissant, 2002, p.11)

### **Opacidad, especificidad, antillanidad**

Sin embargo, los postulados anteriores, que funcionan como determinaciones discursivas, no otorgan al discurso una claridad inmanente en sus constituyentes formales. La claridad es un atributo histórico de la escritura del enciclopedismo francés; no solo constituía un atributo, un efecto de sentido, sino la condición que hacía posible su inteligibilidad. Lo señaló Barthes y mostró su continuidad incluso en escrituras antagónicas como la del Marqués de Sade. En consecuencia, la claridad no solo ha constituido históricamente una característica y una condición de la inteligencia, sino una definición de la manifestación de la inteligencia francesa; antes de Voltaire, por ejemplo, Descartes bregó en *El discurso del método* al que podría oponérsele el «Discurso...» de Glissant por la correcta armonía formal, tanto de los períodos discursivos como de la unidades léxicas que conformaban dicha formulación sintáctica, como una propiedad inherente a la expresión del conocimiento. En consecuencia, la claridad textual era para el filósofo sinónimo de inteligibilidad y esta necesariamente es simetría y orden. Foucault asimismo aludió a la simetría de la prosa dieciochesca de la ciencia cuyo ejemplo más elocuente fue la monomanía clasificatoria de biólogos y naturalistas en el trazado de extensas nomenclaturas familiares que organizaban, en similitudes y diferencias, la multiplicidad orgánica. Esta tendencia constituía un esfuerzo formal que replicaba el formalismo de la filosofía francesa, en un esfuerzo por consolidar la dimensión denotativa de todo lenguaje a costa de abolir su connotación, que, de acuerdo con Lacan, determina un metasignificado que va más allá de lo dicho conscientemente y lo recontextualiza. En contraposición, el espacio de significación discursiva del autor martiniqués se construye como un proceso plural (asume una pluralidad de voces), lo que lo convierte en polifónico, acumulativo (no parcela sino que acumula), porque la heterogeneidad es incluso más significativa que la homogeneidad respecto del objeto de estudio, es decir, es una técnica que se corresponde con la dispersión de lo real, iterativo (brega por la repetición de categorías, repetición que imprime opacidad en el lenguaje, el conocimiento también puede suponer contradicción o indecibilidad), y, por tanto, consciente de situarse en las antípodas del modelo discursivo metropolitano (el suyo es un discurso territorializado puesto que implica una voluntad de confundirse con su espacio, las Antillas):

La intención de este trabajo fue acumular a todos los niveles. La acumulación es la técnica más apropiada para develar una realidad que se dispersa a sí misma. Su desenvolvimiento se asemeja a la repetición incesante de algunas



obsesiones que se *arraigan*, ligadas a evidencias que viajan. El trayecto intelectual queda así condenado a un itinerario geográfico, por el cual el «pensamiento» del Discurso explora su espacio y se entreteje con él.

Las Antillas, la otra América. Tocar el tambor sin cesar con las ideas-fuerza que tal vez conducirán a rebanar su espacio en nosotros. Lo repetido de esas ideas no vuelve la palabra más clara, al contrario; tal vez la opaca. Necesitamos esas densidades tercas donde las repeticiones tejen para nosotros un continuo encubrimiento, mediante el cual nos oponemos. (Glissant, 2002, p.13)<sup>5</sup>

Por otra parte, la emancipación de la significación discursiva radica en la crítica al logocentrismo, esto es, la institucionalización de los significados mediante la prevalencia de la escritura sobre la oralidad. Tal prevalencia histórica se constituye en la exclusión del registro oral. La exclusión significa negar cualquier valor cognoscitivo a sus enunciados. Es más, supone también la negación de su entidad discursiva. Si la discursividad antillana asume la responsabilidad del imperativo de una significación colectiva, debe asumir tal confrontación y la recuperación de la oralidad; dado que: «Las historias de los pueblos son el colmo de nuestra poética» (Glissant, 2002, p.11). En consecuencia, no solo se altera la formulación del sentido en el discurso, sino las históricas funciones del acto de comunicación; al impugnar el monopolio del significado discursivo de la logografía no solo se amplían las fronteras del contenido de los mensajes, sino que se reasignan las funciones comunicativas de emisor y receptor. De esta manera, la concepción autoral anclada en el individualismo de raigambre renacentista, avatar del individualismo burgués, garante de todos los sentidos; deviene en autoría plural, compartida, anónima; para despojar al discurso de su anclaje subjetivo y resituarlo en un contexto enunciativo más amplio, que dé cuenta desde el anonimato de una voz plural de una identidad colectiva. Por ende, el discurso se emancipa de su cosificación burguesa, en definitiva, del histórico fetichismo de la escritura como régimen de verdad autoritario y excluyente; así como de las determinaciones del mercado. Por lo que confrontar lo escrito con lo oral, supone en resumen plantear y finalmente otorgar una función social al discurso; socializar todos sus elementos: enunciador, referentes, intencionalidad, contexto y teleología.

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

<sup>5</sup> Las características expresivas del autor martiniqués son posibles ya que opera un cambio de lugar de enunciación: piensa y expresa desde las Antillas. En palabras de Juan José Bautista S. lo anterior significa: «Repensar los conceptos o categorías implica no solamente darles otro sentido, sino también repensar su contenido implícito o presupuesto, para no quedar atrapados en el formalismo de la abstracción, pero asimismo para reconocer el nuevo espacio histórico-social desde el cual se han de repensar las categorías, porque ni somos griegos ni europeos, y tampoco estamos pensando una realidad europea por ello mismo la forma de la reflexión y la formalización no puede ser la misma» (Bautista S., 2014, p.105).

Arriesgarse por la Tierra, atreverse a explorar sus impulsos prohibidos, o ignorados, apuntalando así nuestra propia casa. Las historias de los pueblos son el colmo de nuestra poética. (Glissant, 2002, p.14)

### **Anti/Antillas: de islas paradisíacas a departamentos de Ultramar**

Si en parte el componente decolonial abre el discurso, mediante una reflexión que postula un funcionamiento alternativo, para ampliar tanto los sentidos como los participantes en el acto comunicativo; asimismo es imperativo la crítica de la historia del archipiélago; sin embargo, el análisis no solo delimita su objeto de estudio mediante la impugnación de determinados acontecimientos: la crítica histórica de Glissant se constituye también en una crítica de la modernidad de raigambre decolonial; dado que criticar la instauración, desarrollo y efectos del colonialismo en Martinica y Guadalupe supone que el discurso se construya a partir de un sentido antimoderno<sup>6</sup>. Pero ¿en qué consiste su antimodernidad?: en explicitar el colonialismo, definirlo y examinar sus efectos para territorios como Martinica. En señalar la naturaleza mítica de su discurso en tanto impone roles de funcionamiento social y existencia individual para territorios y ciudadanos, cuyas naturaleza e idiosincrasia no se han comprendido, sino que por el contrario persisten en ser concebidos desde múltiples prejuicios. Por tanto, el resultado es la alienación de las Antillas respecto de su realidad:

Desde el mito persistente de las «Islas» paradisíacas hasta la semblanza de los departamentos de Ultramar, parecía que el destino de las Antillas de lengua francesa fuera el de nunca encajar con su realidad. Era como si estos países nunca hubieran tenido la posibilidad de recuperar su verdadera naturaleza, paralizados como estaban por su dispersión geográfica y también por una de las formas más perniciosas de colonización: la que asimila a una comunidad. En esta materia, son numerosas las oportunidades perdidas por los propios antillanos. El dato brutal es que, desde el siglo XVII aproximadamente, Guadalupe y Martinica soportaron una larga secuencia de represiones consecutivas, de revueltas incesantes y cada vez el resultado solo fuera una renuncia más marcada al *impulso* colectivo, a la voluntad común, lo único que permite a un pueblo sobrevivir en tanto pueblo. (Glissant, 2002, p.19)<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Francia nunca puso atención a este territorio inhóspito hasta que perdió la Guerra de los Siete años y con ella, Canadá, Luisiana e India. Entonces se vio obligada a mirar a las Antillas y a Guyana como zona de aprovisionamiento de estos. (Gómez Nadal, 2017, p.218)

<sup>7</sup> La alienación colonial impuesta en la realidad cultural de las sociedades colonizadas todavía persiste y no es exclusiva del Caribe francófono. La novelista antiguana Jamaica Kincaid lo refleja en sus numerosas novelas en Antigua en relación a la imposición cultural inglesa: «Allá donde iban convertían todos los lugares en Inglaterra; y quienquiera que conocieran lo convertían en inglés. Sin embargo, ningún lugar podía ser Inglaterra, y nadie que no se pareciera exactamente a ellos podía ser inglés, o sea que puedes hacerte una idea de la destrucción de pueblos y tierras que eso trae consigo. En la Antigua que yo conocí, vivíamos en una calle que tenía el nombre de un criminal inglés perteneciente a la Marina, Horacio Nelson» (Kincaid, 2003, p.31).

Si para el historiador Halperín Donghi el colonialismo constituye el acontecimiento fundamental para entender la historia de América. Para Glissant, el colonialismo no solo constituye un acontecimiento para conocer el pasado, sino además el presente y postular un futuro alternativo. De aquí la «torsión» decolonial en su «Discurso...» y de aquí también la crítica del pasado que es la crítica sobre las categorías que dividen lo pretérito, estableciendo un modo de entendimiento interesadamente parcial. De este modo, contextualizar los enunciados, implica para Glissant, examinar la relación dialéctica del colonialismo con el espacio y las subjetividades. Es entender que el colonialismo se apodera primero del espacio; objetivado económicamente como unidad productiva, despojado de sus pobladores autóctonos<sup>8</sup>; en un movimiento de inducción que va de lo general, el espacio, a la construcción de una «altersubjetividad» en el colonizado. Opera en el espacio mediante «la razón instrumental» en tanto que incide en la subjetividad social mediante narrativas autolegitimadoras formuladas con los tópicos de «civilización», «progreso», etc; categorías universales, esto es, eufemismos eurocéntricos de dominación, que en virtud de intereses geopolíticos imperiales delimita fronteras y divide el territorio donde encontró parcialidades y continuidades étnicas y culturales<sup>9</sup>. De esta separación colonial sobre lo inseparable

<sup>8</sup> «El pensamiento occidental ve con frecuencia el espacio como estático o divorciado del tiempo. Esta visión genera formas de entender el mundo como un «reino de éxtasis» bien definido, fijo, sin política. Lo anterior es de especial relevancia en la relación con el colonialismo, dado que el establecimiento de estaciones militares, misioneras o de comercio; la construcción de caminos, puertos y puentes; la tala de bosques y la minería involucraron procesos de marcar, definir y controlar el espacio. Hay un vocabulario espacial específico del colonialismo que puede resumirse alrededor de tres conceptos: (1) la línea, (2) el centro y (3) lo externo». (Smith, 2017, p.112)

<sup>9</sup> René Guenón fue uno de los críticos metropolitanos más lúcidos de las trampas retóricas de la modernidad eurocéntrica y de la capciosa difusión de su ilusión: «Pero lo que es quizás más extraordinario, es la pretensión de hacer de esta civilización anormal el tipo mismo de toda civilización, de considerarla como la “civilización” por excelencia, e incluso como la única que merece este nombre. Como complemento de esa ilusión, está también la creencia en el “progreso”, considerado de una manera no menos absoluta, e identificado naturalmente, en su esencia, con ese desarrollo material que absorbe toda la actividad del occidental moderno. Es curioso constatar cuán rápidamente llegan a extenderse y a imponerse algunas ideas, por poco que respondan, evidentemente, a las tendencias generales de un medio y de una época; ese es el caso de estas ideas de “civilización” y de “progreso”, que tantas gentes creen gustosamente universales y necesarias, aunque, en realidad, son de invención completamente reciente, y aunque, hoy día todavía, las tres cuartas partes de la humanidad al menos persisten en ignorarlas o en no tenerlas en cuenta para nada. Jacques Bainville ha hecho observar que, “si el verbo civilizar se encuentra ya con la significación que nosotros le prestamos en los buenos autores del siglo XVIII, el sustantivo civilización no se encuentra más que en los economistas de la época que precedió inmediatamente a la Revolución. Litré cita un ejemplo tomado de Turgot. Litré, que había devorado toda nuestra literatura, no ha podido remontarse más atrás. Así pues, la palabra civilización no tiene más de un siglo y medio de existencia. No ha acabado por entrar en el diccionario de la Academia más que en 1835, hace un poco menos de cien años... La antigüedad, de la que vivimos todavía, no tenía tampoco ningún término para llamar a lo que nosotros entendemos por civilización. Si se diera a traducir esta palabra en un tema latino, el joven alumno estaría bien apurado... La vida de las palabras no es independiente de la vida de las ideas. La palabra civilización, sin la que nuestros antepasados se entendían muy bien, quizás porque la tenían, se ha extendido en el siglo XIX bajo la influencia de ideas nuevas. Los descubrimientos científicos, el desarrollo de la industria, del comercio, de la prosperidad y del bienestar, habían creado una suerte de entusiasmo e incluso de profetismo. La concepción del progreso indefinido, aparecida en la segunda mitad del siglo XVIII, concurrió a convencer a la especie humana de que había entrado en una era nueva, la de la civilización absoluta» (Guenón, 2003, p.12).

surge para Glissant, la negritud como procura de la «raíz común»<sup>10</sup>. En lo anterior radica también el componente decolonial en el texto, que entiende la dialéctica inherente a dos características históricas: la del colonialismo, como devorador de espacios exteriores y colonizador del espacio interior de las subjetividades, mediante narrativas autolegitimadoras que excluyen la alteridad para instaurar una falsa concepción del ego social; proceso impuesto mediante la violencia<sup>11</sup>.

Al mismo tiempo que se desarrollaban las relaciones de dominación económica entre la metrópoli y su colonia, se afianzaba una doble creencia en las Antillas de lengua francesa; primero que esos países no podían subsistir por sí mismos; luego, que sus habitantes eran franceses de hecho, contrariamente a los otros colonizados que seguían siendo africanos o indochinos. (Glissant, 2002, p.20)

El autor señala la ausencia de un sustrato nacional como causa del proceso de aculturación, y por ende de la perpetuación de una situación colonial, en Guadalupe y Martinica. Así la élite local ayudó a consolidar el régimen colonial francés mediante la aceptación, primero, de sus narrativas legitimadoras, y luego, de la función asignada por la metrópoli. Sin embargo, en contraposición, el pueblo martiniqués es heredero de una «cultura atávica». Lo que supone una «vocación de síntesis», por lo que en la medida en que la examine, en la medida en que analice su propio fondo histórico y se reconozca en las luchas de liberación de Toussaint Louverture, Dessalines y Louis Delgrès y compruebe la solidaridad histórica de los pueblos afrodescendientes del Caribe podrá reconocerse y reconocer a sus enemigos. Reconfigurar en una «dialéctica negativa» su historia. Pero la memoria no solo constituye un movimiento retrospectivo que rescata una narrativa de ejemplaridad positiva sino además una memoria crítica, esto es, la memoria de las defecciones y en particular, el recuerdo de sus causas. En este sentido, vuelven a ser las élites las que primero fueron aculturadas y en consecuencia menospreciaron la cultura autóctona. Rechazaron su antillanidad al creerse franceses y por tanto

<sup>10</sup> Pero en la búsqueda de esa raíz común, por ejemplo, Aimé Césaire encuentra que la muerte es parte consubstancial de la misma, presente en diversos espacios y marcada por la colonialidad y el colonialismo: «Lo que es mío, estos varios millares de moribundos que giran en corro dentro de la calabaza de una isla que también es mía, el archipiélago arqueado como el deseo inquieto de negarse, diríase una angustia maternal de proteger la tenuidad más delicada que separa una América de otra, y sus flancos que secretan para Europa el buen licor de una Gulf Stream, y una de las dos vertientes de incandescencia entre las cuales el Ecuador farandulea hacia África. Y mi isla no cercada, con su clara audacia de pie detrás de esta Polinesia, ante ella, Guadalupe hendida en dos por una raya dorsal y de una miseria semejante a la nuestra. Haití donde la negritud se puso de pie por primera vez y dijo que creía en la humanidad y la cómica colita de la Florida donde se consumía la estrangulación de un negro, y el África gigantescamente reptando hacia el pie hispánico de Europa, con su desnudez donde la muerte siega a grandes hozadas» (Césaire, 2007, p.53).

<sup>11</sup> «La violencia con la cual se ha afirmado la supremacía de los valores blancos, la agresividad que ha impregnado la confrontación victoriosa de esos valores con los modos de vida o de pensamiento de los colonizados hacen que, por una justa inversión de las cosas, el colonizado se burle cuando se evocan frente a él esos valores». (Fanon, 2014, p.38)

jamás propusieron una lucha nacional a las clases populares. En este aspecto, la Ley de Departamentalización de 1946 fue la apoteosis de la claudicación de las élites martiniquesas y la aceptación de la subalternización del país. Sin embargo, para Glissant, pese a que los acontecimientos de la historia antillana revelan su composición como «no-historia», en el presente la situación es diferente:

Hoy día el antillano ya no reniega de la parte africana de su ser; ya no tiene que preconizarla, en reacción, como exclusiva. Tiene que *reconocerla*. Comprende que de toda esa historia (aunque la hayamos vivido como una no-historia) ha resultado *otra realidad*. Ya no se ve obligado a rechazar tácitamente los componentes occidentales, todavía alienantes hoy día, entre los cuales sabe que puede escoger. Se da cuenta de que la alienación reside primero en la imposibilidad de escoger, en la imposición arbitraria de los valores y, tal vez, en la imposición del valor. Concibe que la síntesis no sea una operación de envilecimiento, como se le decía, sino una práctica fecunda con la cual los componentes se enriquecen. Se ha convertido en un antillano.

La idea de la unidad antillana es una reconquista cultural. Nos vuelve a instalar en la verdad de nuestro ser, milita para nuestra emancipación. Es una idea que no puede ser tomada en cuenta *para nosotros, por otros*: la unidad antillana no puede ser manejada a control remoto. (Glissant, 2002, p.23)

Ahora bien, como lo demuestran las citas anteriores, nada más ajeno a *El discurso antillano* que la reflexión teórico-formal sobre la naturaleza lingüística del discurso; si bien la anterior existe y se pronuncia, su naturaleza está subordinada a la praxis; a la realidad de las Antillas y el imperativo de alcanzar un cambio político, que a la vez sea cultural, social y epistémico. Por tanto, la dimensión extraverbal es la que determina contenido y finalidad del discurso, concebido como una entidad en diálogo permanente con sus modos de formulación y su comunidad. Vencer el arraigo secular de la anti-antillanidad es la finalidad que determina sus enunciados y refuerza y legitima su naturaleza apelativa; de aquí su hipercriticismo heterogéneo que subvierte aquel maniqueísmo teorizado por Fanon, vinculado a la dicotomía sarmientina de civilización/barbarie enunciada por Sarmiento en el siglo XIX y de honda tradición en América latina. De este modo, en el texto son ostensibles las intertextualidades que lo vinculan con la tradición de liberación de América Latina; concomitancias textuales que tornan evidente que más allá de los contextos sociohistóricos la lucha de las Américas por su definitiva emancipación colonial se expresa con matices en una unidad enunciativa<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Respecto de la dicotomía civilización/barbarie, los postulados de Glissant pueden vincularse con la afirmación de Leopoldo Zea: «La barbarie está en querer ser como otro, la civilización está en el ser uno mismo y construir a partir de este ser» (Zea, 2015, p.182).

## Retorno y rodeo

Dos conceptos axiales en «El Discurso...» son el «desplazamiento» y el «rodeo». Ambos no constituyen metáforas, sino más bien herramientas para analizar el derrotero histórico del pueblo antillano. Porque no solo son categorías que examinan el pasado, sino que en una doble perspectiva temporal analizan la contemporaneidad. Son consecuencia de la historia del país, es decir de una «renuncia al Ser»; efectos de un borramiento que ha condicionado la historia de los afrodescendientes en las Antillas. Son resultado del esclavismo que gravita hoy en la cultura de las islas<sup>13</sup>. Sin embargo, el borramiento no solo opera como huella histórica; se verifica asimismo en la retórica exculpatoria del pensamiento occidental. Lo anterior presenta una consecuencia:

<sup>13</sup> «La trata de esclavos trasatlántica supuso el mayor episodio de migración intercontinental forzosa de la historia mundial. Entre 1500 y 1867, 10 millones de esclavos fueron enviados a las Américas desde las regiones costeras de África Occidental». (Morgan, 2017, p.23)

para Glissant, la trata, como fenómeno histórico, fue silenciado como «signo de relación», esto es, de categoría que permite entender la interrelación entre pasado y presente y que obliga a los antillanos a impugnar el «juicio de universalidad

generalizadora». Tal impugnación se realiza de diversos modos: en primer lugar, motiva una desacralización del discurso del dominador; una recontextualización que refiere por una parte su carácter absurdo, y, por otra, critica la alienación de la posibilidad según la cual el esclavo se convierta alguna vez en amo. Para Glissant esta mimesis es imposible y constituye una ilusión con la que se construye la alienación colonial. De este modo, el autor practica una hermenéutica decolonial a partir de la formulación de categorías surgidas desde la especificidad histórica antillana, cuya función es la glosa de sus patologías. En este aspecto, examina los efectos culturales del traslado forzado de población realizado por la industria esclavista. Este produce la conversión de un pueblo en otro e instaura una continuidad tenue en rastros de las técnicas de supervivencia practicadas antaño en África. Este condicionamiento define la idiosincracia martiniqueña y la relaciona con otros transplantados por la fiebre esclavista, como, por ejemplo, con los afrodescendientes brasileños. De esta manera:

La trata de negros que pobló en parte las Américas, discriminó entre los recién llegados; el desinterés hacia lo técnico favoreció en las Antillas menores francófonas, más que en cualquier otro espacio de la diáspora negra, la fascinación por la mimesis y la tendencia a la aproximación, (es decir, de hecho, a la denigración de los valores originarios. (Glissant, 2002, p.46)

Así la historia martiniquesa presenta el imperativo para la crítica de «una concepción de lo universal transparente», es decir, una narrativa universal inmaculada, cuya retórica eufemística disimule la tensión de sus contradicciones, desplegadas sin pudor en el fenómeno histórico del colonialismo en el Caribe. En este plano de la crítica, la «Universalidad» remite a la Modernidad y su señalamiento contextualiza

la crítica en los parámetros de una «contra-Modernidad»<sup>14</sup>. En este caso, en contraposición al tradicional logocentrismo occidental. Por lo que el pensador martiniqués invierte los polos de la significación: no es la escritura determinada por las instituciones la que asigna el sentido de la historia sino por el contrario es la praxis histórica la que legitima la formulación teórica.

La categoría de «retorno» permite constatar una «pulsión» social de la población desarraigada a la fuerza; la terminología psicológica le permite al autor enfatizar su carácter iterativo; dado que es una «obsesión». Un anhelo que proyecta una realidad ancestral al presente y que impide asumir el presente como proyecto de futuro. De aquí que la caracterice como «no relación»; un deseo retrospectivo de unidad con lo primigenio que lo convierte en abstracción, en una quimera estéril porque en definitiva constituye una voluntad de incorporarse en los límites de sentido de un contexto artificial. Es así como la pulsión de «retorno» supone un idealismo que desterritorializa el presente y no permite incidir en él. El paralelo con los judíos es evidente; en este caso, el anhelo pudo mantenerse como discurso mesiánico porque como colectivo no se aculturaron, la cultura cohesionó la colectividad y la promesa de retorno los incorporó al presente, mientras que el caso de los antillanos es muy diferente, puesto que la unidad cultural se rompe en la medida en que el desarraigo supone una transformación radical del modo de existencia colectiva. De este modo, fue imposible recrear la cultura comunitaria en la opresión de la pérdida de la libertad.

«El rodeo» se relaciona con la negatividad que define la historia antillana. Esto es, con la reiterada imposición que confina al pueblo antillano a no ser; a no manifestarse mediante la imposición de una cultura dominante y represora de su especificidad colectiva. Afirma Glissant: «No hay rodeo cuando la nación ha sido posible». Cuando ha realizado sus potencialidades latentes mediante la formulación de un proyecto común que se apropia de un destino histórico. En contraposición, «el rodeo» se explica mediante la defeción de una parte de la sociedad, su clase dirigente, que impone un proyecto artificial de subordinación neocolonial a toda la sociedad; en este aspecto, el rodeo es escape, pero en contrapartida es resistencia. Recurre a un discurso camaleónico que traviste mediante eufemismos, circunloquios o paráfrasis imposibles para afirmar lo prohibido, el tabú social porque en definitiva es una estrategia de supervivencia que escabulle la sanción. Sin embargo, el rodeo también es una operación declarativa, implica una formulación discursiva que oculta mediante la exhibición; es decir, verbaliza lo que se condena al silencio con una temeridad naturalizada.

<sup>14</sup> «Contra» es la contra-seña, la taquigrafía de una *contrariedad* interna a la propia Modernidad en la que seguimos estando: una fractura, si se quiere, al interior de una Modernidad cuya crítica radical supone, precisamente, colocarse en el lugar de esa fractura interna, señalándola como aquello que la Modernidad quisiera olvidar o pasar por alto». (Grüner, 2016, p.3)

Porque, en definitiva, es un juego con las formas lingüísticas que postula un sentido recto para las palabras desde la duplicidad y el doble sentido. Se vincula con la exuberancia barroca del creole y supone un modo de resistencia a las restricciones e imposiciones de los modos de nombrar, representar y significar instituidos. Sistematiza las imposiciones mediante una apropiación colectiva de las mismas. Es lo que Marcuse denomina «actitud de escape colectivizada». Así:

El rodeo es el último recurso de una población cuya dominación por el Otro se halla oculta; hay que ir a busca en otra parte el principio de la dominación, que no se evidencia en el propio país: porque el modo de dominación (la asimilación) es el mejor camuflaje, porque la materialidad de la dominación (que no es sólo la explotación, que no es solamente la miseria, que no es solo el subdesarrollo, sino la erradicación global de la entidad económica) no es directamente visible. El rodeo es el paralaje de esa búsqueda. (Glissant, 2002, p.50)

## Conclusiones

Entre los esclavos el que ejercía un enorme poder y gozaba de privilegios era el taita, esta figura correspondía al hombre juicioso, que podía ser o no anciano, y otro elemento fundamental de la organización era el brujo. La figura del brujo traspasaba los límites espaciales de la plantación y de la esclavitud, su influencia se extendía hasta los pueblos e implicase a los libres en sublevaciones. (Laviña, 1996, p.24)

Desde su ejercicio autoral, Glissant puede homologarse a las figuras del «taita» o del brujo, guías históricos de las rebeliones cimarronas, como, por ejemplo, Franswa Makandal en Haití o el negro Guillermo en Venezuela. Una de las funciones que ejercía entre los esclavos, dada su posición preeminente, fue, de acuerdo con los historiadores, la de estimular la pérdida del miedo a los amos blancos como condición necesaria para la rebelión. Del mismo modo actúa la voz del texto: el miedo al amo implica miedo a la libertad; sin embargo, es el convencimiento de las virtudes colectivas para construir una nueva sociedad lo que impele a luchar por la libertad. Pero, asimismo, si es evidente histórica y socialmente la existencia y funcionamiento de narrativas que formulan la colonialidad del ser como legitimidad discursiva del colonialismo y del neocolonialismo. Es claro que, por síntesis dialéctica respecto de los primeros, la existencia de textos cuya práctica de una hermenéutica decolonial también presenta una realidad palmaria. *El discurso antillano* constituye, luego de examinar algunos de sus núcleos de sentido y procedimientos, así como su finalidad extradiscursiva, un ejemplo de lo anterior. Puesto que tanto la enunciación neocolonial, en sus diversos subgéneros discursivos, como su contrapartida enunciativa, presentan una batalla en pos de los significados, o mejor dicho, en pos del derecho al significado. Las



primeras para instaurar la aceptación general de su legitimidad de imposición de su cosmovisión a partir del mito de su superioridad cultural; en tanto que los segundos, mediante el despliegue de estrategias que les permitan su derecho al disenso, a la heterogeneidad, a la rebelión frente a la imposición dogmática de un modo de ver el mundo y de autopercepción alienante y por tanto, falso; dado que extingue en su violencia la propia especificidad, el propio derecho al propio discurso: en este lugar enunciativo se ha posicionado Glissant en su texto y por tanto, plenamente asimilable a los postulados del giro decolonial. Mientras que, en la dimensión lingüística, el concepto de «discurso» remite de acuerdo a la tradición lingüística más consolidada, desde Benveniste a Harris, a la dimensión dialógica del lenguaje, dado que supone el despliegue verbal de la interlocución la que define todo acto comunicativo. El texto lleva esta concepción al extremo, por tanto, el discurso multiplica sus significados y es: apelación, diálogo, crítica y autoanálisis colectivo. Glissant opera desde este marco conceptual, pero con un matiz: sus enunciados no remiten a un «yo» que instaure y disciplina los sentidos textuales, sino a un yo permeable a una multiplicidad de voces que van entretejiendo un enunciado plural hasta alcanzar cierta polifonía colectiva; dado que se opera un rescate, una explicitación de formulaciones históricamente reprimidas y obturadas por la legalidad de la palabra del neocolonialismo. Lo anterior es fundamental, porque si el texto remite a una voz individual, esa individualidad se torna colectiva en las dos dimensiones del discurso en tanto comunicación: en su enunciación y en su apelación a un interlocutor múltiple. De aquí que, en el plano referencial, el texto oscile entre los planos micro y macro como ejes temáticos que otorgan al texto su heterogeneidad y potencian su poder signifiante: de lo social a lo subjetivo, de lo subjetivo a lo social, como partes inmanentes del redescubrimiento de la especificidad antillana. En suma, su crítica a la modernidad y al mito de la universalidad, que imprimen al texto su carácter de contramoderno por una parte, y por otra, a nivel estilístico, procedimientos textuales como la mixtura de géneros en la que conviven lo poético con lo ensayístico, la incorporación del léxico proveniente del registro oral; la consciente oposición al modelo de la prosa francesa, prosa metropolitana, inútil para abordar una realidad compleja y diversa, la crítica histórica, cultural, política y lingüística a lo que Marcuse denominó «cierre del universo discursivo» en este caso, ligado a las diversas prácticas de sentido del colonialismo; así como la denuncia de la asimilación como un avatar neocolonial contemporáneo convierten a *El discurso antillano* en un texto decolonial por contenido, procedimientos y la teleología extratextual a la que apela en sus receptores. Incardinándose así en nuestra contemporaneidad como un clásico que renueva la necesaria reflexión sobre la liberación: un imperativo que revela toda su urgencia hoy.

**Referencias**

- Césaire, Á. (2007) [1942]. *Retorno al país natal*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Dash, M. (2015). Prólogo. En E. Glissant. *El discurso antillano*. La Habana: Casa de las Américas.
- Fanon, F. (2014) *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guenón, R. (2003) [1924]. *Oriente y Occidente*. Palma de Mallorca: José J. De Olañeta Editor.
- Glissant, E. (2002). *El discurso antillano*. Madrid: Monte Ávila.
- Gómez Nadal, P. (2017). *Indios, negros y otros indeseables: capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y el Caribe*. Quito: Abya Yala.
- Grüner, E. (2016). Teoría crítica y contra-modernidad. El color negro: de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para «Nuestra América» y algunas modestas proposiciones finales. En J. G. Gandarilla Salgado (Coord). *La crítica en el margen: hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp. 19-60). Madrid: Akal.
- Halperín Donghi, T. (2013) [1967]. *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kincaid, J. (2003). *Un pequeño lugar*. Navarra: Txalaparta.
- Laviña, J. (Coord). (1996). *Esclavos, rebeldes y cimarrones*. Madrid: Fundación Larramendi.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Ned Ediciones.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Madrid: Planeta-Agostini.
- Morgan, K. (2017). *Cuatro siglos de esclavitud transatlántica*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Bautista S., J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal.
- Smith, L. T. (2017). *A descolonizar las metodologías*. Navarra: Txalaparta.
- Vargas Canales, M. (2014). *Martinica tras las huellas de la Antillanidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Steiner, G. (2013). *Lenguaje y silencio*. Barcelona: Gedisa.
- Zea, L. (2015). *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México: Biblioteca Nueva Cilengua.