



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

TESIS

POSTCOLONIALIDAD Y SENTIDO: DESARRAIGO EN *UNA CASA
PARA EL SEÑOR BISWAS Y UN RECODO EN EL RÍO* DE V.S.

NAIPAUL

PRESENTA

Irene Becerril Arostegui

PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTORA EN ESTUDIOS
SOCIOCULTURALES

TUTORAS

Dra. Blanca Elena Sanz Martín

Dra. Marcela Patricia Zarate Fernández

COMITÉ TUTORAL

Dra. Mayuli Morales Faedo

Aguascalientes, Ags, 28 de noviembre de 2018



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

Aprobado por CEU en su sesión de 1 de agosto de 2016
OF. SA 1588/2016

ASUNTO: VOTO APROBATORIO

DR. JOSÉ LUIS ELOY MORALES BRAND
DECANO SUPLENTE DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
PRESENTE

PRESENTE

Por medio del presente como Tutor designado del estudiante **IRENE BECERRIL AROSTEGUI** con ID 210062 quien realizó la tesis titulada: **POSTCOLONIALIDAD Y SENTIDO: DESARRAIGO EN UNA CASA PARA EL SEÑOR BISWAS Y UN RECODO EN EL RÍO DE V.S. NAIPAUL**, y con fundamento en el Artículo 175, Apartado II del Reglamento General de Docencia, me permito emitir el **VOTO APROBATORIO**, para que ella pueda proceder a imprimirla, y así como continuar con el procedimiento administrativo para la obtención del grado.

Pongo lo anterior a su digna consideración y sin otro particular por el momento, me permito enviarle un cordial saludo.

ATENTAMENTE

"Se Lumen Proferre"

Aguascalientes, Ags., a 7 de noviembre de 2018.


Dra. Blanca Elena Sanz Martín


Dra. Marcela Patricia Zarate Fernández


Dra. Mayuli Morales Faedo



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES**

**CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANIDADES**

Asunto: Conclusión de Tesis
Oficio CCS y H N°. 916

DRA. MARÍA DEL CARMEN MARTÍNEZ SERNA
DIRECTORA GENERAL DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADOS
P R E S E N T E.

Por medio del presente me permito comunicarle a usted que el documento final de la tesis titulado: **“POSTCOLONIALIDAD Y SENTIDO: DESARRAIGO EN UNA CASA PARA EL SEÑOR BISWAS Y UN RECODO EN EL RIO DE V.S NAIPAUL”**, de la **MTRA. IRENE BECERRIL AROSTEGUI ID. 210062** egresada del Doctorado en Estudios Socioculturales, respeta las normas y lineamientos establecidos institucionalmente para su elaboración y su autor cuenta con el voto aprobatorio de su tutor y comité tutorial.

Sin más por el momento, aprovecho la oportunidad para enviarle un cordial saludo.

A T E N T A M E N T E
“SE LUMEN PROFERRE”
Aguascalientes, Ags., 23 de Noviembre del 2018

MTRA. MARÍA ZAPOPAN TEJEDA CALDERA
DECANA

c.c.p. Dr. Salvador de León Vázquez. Secretario Técnico del Doctorado en Estudios Socioculturales
c.c.p. Dr. Francisco Javier Pedroza Cabrera. Secretario de Investigación y Posgrado del CCS y H.
c.c.p. Mtra. Imelda Jiménez García. Jefa del Depto. De Control Escolar
c.c.p. Mtra. Irene Becerril Arostegui. Egresada del Doctorado en Estudios Socioculturales
c.c.p. Archivo



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES**

**CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANIDADES**

**Asunto: Autorización de Tesis
Oficio CCS y H N°. 916**

MTRA. IRENE BECERRIL AROSTEGUI

P R E S E N T E

Con base en lo que establece el Reglamento de Docencia en el artículo 173, le informo que se autoriza el Tema de Tesis: **“POSTCOLONIALIDAD Y SENTIDO: DESARRAIGO EN UNA CASA PARA EL SEÑOR BISWAS Y UN RECODO EN EL RIO DE V.S NAIPAUL”**, así mismo se le designa como asesora a la **Dra. Blanca Elena Sanz Martin** a fin de asignarle fecha para la verificación del Examen de Grado para la obtención del título del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades, deberá cumplir con lo establecido en los artículos 161, 162, 174 y 175.

Con el objeto de dar cumplimiento a este reglamento el paso siguiente será autorizar la impresión de su tesis, toda vez que presente la carta de liberación y/o acuerdo señalado en la Fracc. II del artículo 175.

Sin más por el momento, aprovecho la oportunidad para enviarle un cordial saludo.

**A T E N T A M E N T E
“SE LUMEN PROFERRE”**

Aguascalientes, Ags., 23 de Noviembre del 2018

**MTRA. MARÍA ZAPOPAN TEJEDA CALDERA
DECANA**

c.c.p. Dr. Francisco Javier Pedroza Cabrera. Secretario de Investigación y Posgrado del CCS y H.
c.c.p. Dr. Salvador de León Vázquez. Secretario Técnico del Doctorado en Estudios Socioculturales
c.c.p. Archivo.

Agradecimientos

Esta investigación fue posible gracias al apoyo económico otorgado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT. Agradezco su compromiso y confianza en el programa de Doctorado en Estudios Socioculturales, así como en los estudiantes y académicos que lo conformamos.



Índice

Índice	Pág.1
Resumen en Español	Pág.3
Abstract en Inglés	Pág.4
Introducción	Pág. 5
Capítulo I. Contexto caribeño literario-sociocultural. Naipaul y su obra	Pág. 9
1.1. Caribe y literatura	Pág. 9
1.1.1. Insularidad	Pág. 11
1.1.2. Raza	Pág. 15
1.1.3. Mitos	Pág. 18
1.1.4. Migraciones y viajes	Pág. 20
1.1.5. Música y bachata, baile y choteo	Pág. 23
1.2. Literatura antillana inglesa y sus escritores	Pág. 25
1.2.1. Acotaciones sobre orientalismo	Pág. 28
1.3. Naipaul y su obra	Pág. 30
1.3.1. Apreciaciones sobre la obra de Naipaul	Pág. 31
1.3.2. Naipaul: la escritura y el folklore caribeño	Pág. 32
1.3.3. Naipaul y la relación con su propia obra	Pág. 34
1.3.4. Postcolonialidad y autorrealización en las obras de Naipaul	Pág. 37
1.4. Conclusiones al capítulo	Pág. 38
Capítulo II. Intertextualidad, Postcolonialidad y Semiótica: Puntales teóricos	Pág. 40
2.1. Desarraigo y hogar	Pág. 40
2.1.1. Desarraigo	Pág. 40
2.1.2. Hogar y apego	Pág. 44
2.2. Lectura intertextual	Pág. 47
2.2.1. Intertextualidad, Semiótica y lo social en la novela moderna	Pág. 49
2.3. Postcolonialidad y Multiculturalidad	Pág. 52
2.3.1. Hibridismo cultural	Pág. 54
2.3.2. Identidad	Pág. 55
2.3.3. Identidad y nación	Pág. 58
2.3.4. Migración	Pág. 60
2.4. Semiótica de las pasiones	Pág. 62
2.4.1. Cuerpo percibiente	Pág. 64
2.4.2. Precondiciones al sentido	Pág. 65
2.4.3. Actante y objeto	Pág. 67
2.4.5. Semiótica, cultura y desarraigo	Pág. 70
2.5. Conclusiones al capítulo	Pág. 71
Capítulo III. Contexto y análisis de <i>Una casa para el señor Biswas</i>	Pág. 73
3.1. Recepción de la obra	Pág. 74
3.2. Trinidad	Pág. 76
3.2.1. Sociedad trinitense	Pág. 78
3.2.2. Unidad cultural	Pág. 82
3.3. Biswas y su relación con Trinidad	Pág. 85
3.4. Multiculturalidad en <i>Una casa para el señor Biswas</i>	Pág. 86

3.5. Postcolonialidad en <i>Una casa para el señor Biswas</i>	Pág. 87
3.6. Vivencia del desarraigo en <i>Una casa para el señor Biswas</i>	Pág. 88
3.6.1. La actitud materna y los desconocidos	Pág. 92
3.6.2. Mohun Biswas y su concepto de hogar	Pág. 94
3.7. Conclusiones al capítulo	Pág. 97
Capítulo IV. Contexto y análisis de <i>Un recodo en el río</i>	Pág. 99
4.1. Dictaduras en África	Pág. 100
4.2. Recepción de la obra	Pág. 102
4.3. Multiculturalidad en <i>Un recodo en el río</i>	Pág. 105
4.3.1. Migración y multiculturalidad	Pág. 108
4.4. Pasado y presente de África en el texto	Pág. 109
4.5. Postcolonialidad en <i>Un recodo en el río</i>	Pág. 110
4.6. Vivencia del desarraigo en <i>Un recodo en el río</i>	Pág. 111
4.7. Salim y el proyecto del Gran Hombre	Pág. 112
4.7.1. La clasificación del Gran Hombre	Pág. 115
4.7.2. Construcción de la ideología	Pág. 116
4.7.3. El carisma del Gran Hombre	Pág. 118
4.8. Identidades y su relación con el Gran Hombre	Pág. 120
4.8.1. Identidad individual	Pág. 122
4.8.2. Identidad nacional	Pág. 124
4.9. Salim y su concepto de hogar	Pág. 126
4.9.1. Desarraigo y hogar	Pág. 128
4.9.2. Indar y su concepto de hogar	Pág. 129
4.10. Conclusiones al capítulo	Pág. 131
Capítulo V. <i>Una casa para el señor Biswas</i> y <i>Un recodo en el río</i> : Semiosis en el desarraigo	Pág. 133
5.1. Construcción semiótica del señor Biswas	Pág. 133
5.1.1. Aspectualidades, deseo y objeto semiótico	Pág. 133
5.1.2. Estructura Tulsi y concreción del objeto de valor	Pág. 137
5.2. Construcción semiótica de <i>Un recodo en el río</i>	Pág. 140
5.3. Frustración y desesperación como síntomas del desarraigo	Pág. 143
5.3.1 Frustración	Pág. 143
5.3.1.1. Ira como subproducto de la frustración	Pág. 147
5.3.2. Desesperación	Pág. 150
5.3.2.1. Miedo como subproducto de la desesperación	Pág. 154
5.4. Desarraigo semiótico	Pág. 156
5.5. Conclusiones al capítulo	Pág. 159
Capítulo VI. Conclusiones	Pág. 162
Bibliografía	Pág. 166
Anexos	Pág. 175

Resumen

El presente trabajo de investigación abordará los textos literarios: *Una casa para el señor Biswas* y *Un recodo en el río* del escritor caribeño-indio, originario de la República de Trinidad y Tobago, V.S. Naipaul. En estas obras, los sujetos, Mohun Biswas y Salim, serán estudiados como individuos desarraigados, dado que durante su recorrido narrativo experimentan desapego social, familiar y espacial. A través de una lectura estructural e interpretativa, desde la semiótica de las pasiones y la intertextualidad, y con base en un referente de interpretación postcolonial y multicultural, se intentará demostrar que el desarraigo, al ser una isotopía connotada para ambos textos, es productor y consumidor del sentido.

De manera específica, la investigación indagará en cómo se experimenta la postcolonialidad en las novelas, ubicadas en Trinidad y Tobago y el Congo; detectará cómo afecta el desarraigo a la identidad individual y colectiva; definirá cuál es la noción de apego al hogar en los personajes; e identificará la configuración pasional del desarraigo a nivel del discurso, así como su proyección sobre el nivel semionarrativo con los dispositivos patémicos, desesperación, frustración, ira y miedo, estos dos últimos como subproductos patémicos de los dos primeros.

Palabras claves: V.S. Naipaul, Postcolonialidad, Semiótica, Literatura caribeña, Desarraigo.

Abstract

The present investigation will approach the literary texts: *A house for Mr. Biswas* and *A Bend in the River* by the Caribbean-Indian writer, born in the Republic of Trinidad and Tobago, V.S. Naipaul. In these novels, the subjects, Mohun Biswas and Salim, will be studied as uprooted individuals, given that during their narrative path they experience social, familiar and spatial detachment. Through a structural and interpretative reading, from the semiotics of passions and intertextuality, and based on a reference of postcolonial and multicultural interpretation, I will try to demonstrate that the uprooting, being a connoted isotopy for both texts, is a producer and consumer of meaning.

On a specific note, the research will investigate how postcoloniality is experienced in novels, located in Trinidad and Tobago and the Congo; will detect how the uprooting affects individual and collective identity; will define what is the notion of attachment to the home in the characters; and identify the passionate configuration of uprooting at the discourse level, as well as its projection on the semionarrative level with the pathemic devices, desperation, frustration, anger and fear, the latter two as pathemic byproducts of the first two.

Keywords: V.S. Naipaul, Postcoloniality, Semiotics, Caribbean Literature, Uprooting.

Introducción

La presente investigación analizará los textos *Una casa para el Señor Biswas* y *Un Recodo en el Río* del escritor caribeño-indio, nacido en la República de Trinidad y Tobago, Vidiadhar Surajprasad Naipaul. En los textos, los sujetos, Mohun Biswas y Salim, serán entendidos como seres desarraigados, víctimas de la alienación social, familiar y espacial experimentada a lo largo de sus historias. A través de una lectura estructural e interpretativa, desde la semiótica de las pasiones y la intertextualidad, y con base en un referente de interpretación postcolonial y multicultural, se intentará demostrar que el desarraigo es productor y consumidor del sentido, lo que funciona como una isotopía connotada para ambos textos.

Hay que mencionar que la investigación parte de la siguiente hipótesis: el desarraigo es generador y consumidor del sentido en *Una casa para el Señor Biswas* y en *Un recodo en el río*. Asimismo, tiene como objetivos generales: demostrar que el desarraigo es conformador de sentido, en ambos textos, y también se propone generar un modelo semiótico que explicita la estructura profunda del desarraigo, y que funcione para las dos obras de Naipaul ya mencionadas¹. Además, tiene cuatro objetivos específicos, el primero será indagar en cómo se experimenta la postcolonialidad en las novelas, ubicadas en Trinidad y Tobago y el Congo; el segundo será detectar cómo afecta el desarraigo a la identidad individual y colectiva; el tercero será definir cuál es la noción de apego al hogar en los personajes; y el último será identificar la configuración pasional del desarraigo a nivel del discurso, así como su proyección sobre el nivel semionarrativo con los dispositivos patémicos, desesperación, frustración, ira y miedo, estos dos últimos como subproductos patémicos de los dos primeros.

Las líneas anteriores exponen, de manera general, lo que abordará la investigación, no obstante, es importante aclarar de dónde proviene el interés por realizar un estudio de este tipo. En primera instancia, hay que acotar que los textos² del premio nobel V. S. Naipaul son

¹ Es necesario aclarar que no se pretende crear una metodología para la comprensión del desarraigo más allá de los textos literarios de Naipaul que aquí se trabajan, dado que haría falta más que una investigación de corte literario para validar que, en efecto, se puede entender al desarraigo como generador y consumidor de sentido en otras esferas disciplinares o, incluso, en otros textos literarios cuya temática sea el desarraigo.

² Los textos de Naipaul que aquí se trabajan son traducciones al español de su idioma inglés original. La razón por la cual se utilizan traducciones es por la dificultad que representó conseguir las obras en su idioma. Tras recorrer varias librerías (incluyendo aquellas que venden libros viejos) y bibliotecas en distintas ciudades mexicanas sólo se hallaron los textos en español. *Una casa para el Señor Biswas* se encontró en la librería española *La casa del libro*, y aunque el libro fue comprado y recibido, tuvo lugar un incidente doméstico que destruyó el texto. Es verdad que lo ideal es trabajar con textos en su idioma original, debido a que existen

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

muy poco difundidos en lengua española, quizá, porque el autor escribe en inglés y pertenece a un país caribeño poco conocido, Trinidad. También hay que señalar que pocos investigadores en México dedican sus esfuerzos a la literatura caribeña, siendo más conocida la proveniente de Cuba, con autores como: José Martí, Nicolás Guillén y Alejo Carpentier. Parecería que las otras islas del Caribe se han dejado de lado, aun cuando en ellas habitan y han habitado magníficos escritores de los cuales convendría saber más.

En segunda instancia, se señala que la obra de Naipaul está inundada de significado, tanto si se investiga a nivel semiótico, psicológico o social, siempre se va a encontrar un vasto universo de posibilidades. Para el literato representa un espacio rico para la investigación, gracias a que sus obras ahondan en el sentir del hombre postcolonial, ese que ha visto que su mundo se compone de fragmentos culturales, y de simbiosis sociales que parecen alejarse de las raíces que las vieron nacer, pero que en realidad lo que buscan es transformarse en nuevos fenómenos socio-culturales. El escritor trinitario también es capaz de llegar al alma humana, en donde se gestan las grandes ideas y las emociones, porque su escritura es heredera del realismo y posee personajes sensibles y cercanos al lector, podría decirse que son seres que se hacen parte de uno cuando los ojos van recorriendo las líneas de escritura. Es aquí donde hay que establecer que en la investigación se hablará de lo social dentro de los textos literarios que se están trabajando, dentro de sus propios universos límites, mas no se pretende extrapolar ninguna conjetura al campo de la realidad sociocultural de los países mencionados en las novelas.

Más aún, esta investigación nace de una aspiración multidisciplinaria para el análisis literario de la obra de Naipaul, debido a que sus textos demandan comprender lo que significa la postcolonialidad y la multiculturalidad que se vive en el Caribe y en África, para asimilar la veta de la que proviene el sentir de los personajes, quienes experimentan el desarraigo debido a sus configuraciones socioculturales respectivas. Por otro lado, el empleo de la semiótica de las pasiones ayuda a constituir esos sentires que nacen de la experiencia social e individual. La semiótica se presenta en esta investigación como necesaria dado los intereses

expresiones o intenciones lingüísticas en cada idioma que no se pueden traducir cabalmente. Sin embargo, el trabajo de investigación no tiene la intención de involucrarse en la estilística de Naipaul, para la cual sería imprescindible trabajar con los textos en su idioma original. No obstante, cuando existió la posibilidad se utilizaron otras fuentes de investigación en su idioma, tanto otros textos de Naipaul como teoría y crítica literaria.

por comprender la estructura profunda del desarraigo dentro de las novelas, ese armazón que se articula con elementos específicos que se acercan a una concepción más objetiva del sentir. Quizá resulte discordante utilizar teorías sociales con la teoría semiótica, sin embargo, aquí se considera que ambas pueden trabajar de la mano, una aportando las categorías y las razones sobre la experimentación del desarraigo, mientras que la otra contribuye a fragmentarlo y exponer sus constituyentes puntuales. Es decir, las teorías sociales permiten entender qué factores sociales generan el desarraigo, mientras que la semiótica permite entender cómo se genera el sentido en la obra a partir de la noción de desarraigo. Si de algo sirve la imagen, lo que se pretende aunando las dos metodologías es crear una visión fractal del desarraigo, que permita corroborar que eso mínimo que resulte de la semiótica pueda ser también observado en el gran andamiaje de lo social.

Tras haber expuesto las razones que dieron origen a la investigación, ahora se hará un repaso del contenido de cada capítulo, con la finalidad de indicar al lector cuál será la estructura expositiva del estudio. El primer capítulo, “Contexto caribeño literario-sociocultural. Naipaul y su obra”, dará un breve panorama al Caribe y a su literatura, desde identificar las características de la literatura antillana, hasta ejemplificarla con sus autores y sus obras. No obstante, pondrá el acento en la literatura de habla inglesa, con el propósito de de encausar la lectura hacia Naipaul y su obra. Una vez ahí, se atenderá a la relación que el autor mantiene con sus textos y con su país de origen, así como se expondrá la recepción de los textos de Naipaul por parte de la crítica.

El segundo capítulo, “Intertextualidad, postcolonialidad y semiótica: puntales teóricos”, expondrá los conceptos teóricos que se emplearán a lo largo de la tesis, así como explicará lo que se entiende, dentro de las líneas de la investigación, por desarraigo, por hogar, por apego, por identidad, por migración y por nación. A su vez, se describirá el modelo de hibridismo cultural que sirve para explicar la simbiosis entre grupos sociales que surge en países postcoloniales.

El tercer capítulo, “Contexto y análisis de *Una casa para el señor Biswas*”, será un capítulo que inicia con la descripción de la isla de Trinidad, en donde su sociedad y la unidad cultural serán lo más significativo, ya que permitirán advertir cómo se vive la postcolonialidad y la multiculturalidad en el texto. De ahí se partirá hacia la experimentación

del desarraigo por parte de Mohun Biswas y cómo él desea superarlo a través del apego hacia un hogar.

El cuarto capítulo, “Contexto y análisis de *Un recodo en el río*”, será un capítulo extenso, dado que se ahondará en la polémica que generó la publicación de la obra, así como se hará una exposición de las dictaduras en África, fundamentales para entender la obra. Por otro lado, ya que la identidad individual y nacional se supedita al presidente, se analizará ampliamente a la figura del Gran Hombre. También, al igual que con el señor Biswas, se estudiará la experimentación de la multiculturalidad, de la postcolonialidad y del desarraigo en el texto.

El quinto y último capítulo, “*Una casa para el señor Biswas y Un recodo en el río: Semiosis en el desarraigo*”, centra su atención en la construcción semiótica del recorrido narrativo de ambos textos, enunciando cuáles son las aspectualidades del discurso y cómo se van delineando hasta concretarse los objetos de valor de ambos personajes. Enseguida, atenderá a mostrar la estructura de los dispositivos patémicos: desesperación, frustración y sus subproductos ira y miedo, así como su relación con el desarraigo. Para finalizar, describirá la configuración del dispositivo pasional desarraigo y cómo éste influye en la generación del sentido de ambas novelas.

Por último, las conclusiones estarán orientadas a puntualizar lo que se describió a lo largo de los capítulos y a confirmar la hipótesis, ya que se demostró que el desarraigo es generador y consumidor del sentido en ambos textos de Naipaul, por lo que se argumentará que los objetivos generales y específicos se alcanzaron.

Capítulo I. Contexto caribeño literario-sociocultural. Naipaul y su obra

“La verdad es caótica. No es bonita. La literatura debe reflejar ese hecho. El arte debe contar la verdad.” (Naipaul en Theroux, 2002:56)

El presente capítulo mostrará el contexto literario-sociocultural en donde nace la obra de Naipaul, con el afán de caracterizar a la literatura antillana, sobre todo, a la de habla inglesa; asimismo, se delinearán la obra de Naipaul y la relación que él mantuvo con sus textos y con su vivencia postcolonial caribeña.

1.1. Caribe y literatura

La determinación de una literatura caribeña ha preocupado a teóricos y críticos de la literatura, que no logran establecer parámetros claros para su diferenciación y designación. Esto se debe a que el Caribe es una región de heterogeneidades, es decir, una zona tan vasta de confluencia de razas, de lenguas, de religiones, de costumbres, y de formas de concebir la vida que resulta complicado categorizar su producción literaria.

La literatura caribeña merece una consideración especial al momento de vincularla con el resto de la literatura del continente. Los procesos históricos, políticos y económicos han dado una configuración especial a las Antillas, que las distingue de las naciones americanas continentales; incluso, las distancias se palpan en las fechas de sus independencias, ya que para el siglo XIX los países continentales ya eran considerados libres, mientras que naciones como Antigua y Barbuda logran su autonomía hasta 1981.

Sin duda, instaurar un criterio para un tipo de literatura es complicado cuando se deben tener en consideración no sólo la temática, los estilos o la estética, sino también las condiciones geopolíticas y socioculturales de la zona. Para empezar, hasta determinar la extensión del Caribe ha sido objeto de discusión, ya que algunos investigadores consideran que abarca las costas de algunos países continentales, como Nicaragua, México, Venezuela, Colombia, Estados Unidos, entre otros; mientras que hay quienes quieren limitar a las Antillas a sólo la región de las islas. El debate está abierto, sin embargo, la tendencia apunta a que se consideren algunas zonas del continente, debido a que presentan una influencia cultural innegable del Caribe, o a que han vivido experiencias históricas similares, sobre todo

cuando se considera que fueron áreas de cultivo de caña, algodón y café, además de que recibieron la afluencia de esclavos para el trabajo en el campo.

Esta disputa territorial del Caribe se traslada a la literatura, donde se discute, incluso, acerca de la existencia o no de una literatura antillana; quienes la niegan, como el teórico Ralph Premdas (1997), lo hacen aduciendo a que no es posible determinar una unidad identitaria en el Caribe, que la multiculturalidad de la zona no puede ser condensada en un tipo específico de producción artística. Sin embargo, teóricos como Benítez Rojo (1974), Margarita Mateo Palmer y Luis Álvarez Álvarez (2004), Ileana Rodríguez (1983) o Gabriel Ferrer (2002) sostienen que hay rasgos inherentes a la mayoría de las obras caribeñas, que bien podrían ser consideradas al momento de establecer una tipología literaria antillana.

Al respecto, Ileana Rodríguez propone cinco puntos a revisar para construir un estudio de la literatura caribeña. Primero, considera que el espacio del Caribe es el comprendido por las islas y, como ya se había comentado, algunas zonas continentales. Segundo, insta a revisar los sentidos vertidos en las obras, con el propósito de establecer una totalidad en cuanto a significado. Tercero, asegura que se debe entender que los procesos sociales y literarios que se dan en las Antillas se corresponden. Por tanto, como cuarto punto está el de generar estudios literarios que se apoyen de las disciplinas sociales para ahondar en la literatura caribeña. Por último, el quinto inciso propone pensar al Caribe como un espacio multicultural que, sin embargo, puede contener similitudes sociopolíticas.

Es ese espacio multicultural en donde el discurso literario caribeño, al estar compuesto por múltiples posibilidades de expresión lingüística³, parece carecer de unidad, porque no se puede delimitar en categorías historicistas o constantes para el investigador. Sin embargo, pese a sus dificultades metodológicas, es un discurso en el que dentro del aparente caos muestra patrones de iteración que se pueden rastrear en todas las configuraciones textuales del espacio geográfico caribeño. Estos moldes de la expresividad caribeña ya habían sido descritos por Antonio Benítez Rojo (1998) en *La isla que se repite*, que, como su título

³ El Caribe es una zona interracial, que a lo largo de su historia se ha poblado de europeos, africanos, hindúes, javaneses, hebreos, sirios, árabes y, por supuesto, los habitantes aborígenes precolombinos. En este panorama de múltiples actores “[...] la cultura es, ante todo, un importante, complejo y esencial sistema de comunicación, o para mejor decirlo, un sistema de sistemas de interrelación hombre-naturaleza.” (Mateo y Álvarez, 2004:19), donde los hombres interactúan con el ambiente en el que viven y se relacionan con el resto de los habitantes en un constante proceso de interculturación, que genera sistemas culturales complicados para su análisis y, sobre todo, para encontrar similitudes entre ellos.

indica, trata de un discurso literario fractal, donde cada uno de sus componentes expresa su totalidad en cada región caribeña.

De ahí que Ana Margarita Mateo Palmer y Luis Álvarez Álvarez (2004)⁴ continúan con esta línea de pensamiento al apuntar a seis elementos recurrentes del texto literario caribeño: 1. insularidad, 2. raza, 3. mito, 4. migraciones y viajes, 5. música y bachata, baile y choteo, 6. identidad y tendencia neobarroca. En las líneas de esta investigación se centrará la atención en cinco de las características que señalan los autores para la comprensión del Caribe, dado que la sexta, identidad y tendencia neobarroca (referida a la visión multicultural con la que el escritor caribeño entiende y escribe sobre las Antillas), será trabajada de manera extensa en los siguientes capítulos de la investigación, ya que estos elementos son fundamentales para acercarse a la obra de Naipaul.

1.1.1. Insularidad

El primer elemento, la insularidad, remite a la posición del caribeño en el mundo, no sólo a nivel geográfico, sino en cuanto a las consecuencias sociales, culturales y psicológicas que se desprenden de haber nacido en esas islas que se ubican en ese lugar específico del planeta, porque no da igual ser isleño de Japón que isleño de Trinidad y Tobago, porque sobre esos habitantes pesan historicidades distintas, configuraciones socio-culturales que dan pie a una fracción importante de la identidad. De ahí que Mateo y Álvarez consideren que: “La insularidad es en el Caribe también una conformación de la perspectiva de la identidad. Por ello incluye la visión del mar, de la noche antillana, de la percepción y despliegue de un entorno fulgurante en que las islas y el mar se confunden en un solo paisaje estremecedor.” (Mateo y Álvarez, 2004: 81).

Ese conmovedor paisaje de la tierra que se funde con el mar en el horizonte es el que lleva a los caribeños a ver a la isla como posibilidad infinita o como opresión constante. Desde una perspectiva positiva, Derek Walcott (2008) en su poemario, *Puedo sentirla viniendo de lejos*, muestra un mar capaz de borrar la desesperación y la tristeza, es un océano renovador e infinito en sus posibilidades:

Puedo sentirla viniendo de lejos (fragmento)

⁴ Mateo, A, Álvarez, L. (2004). *El caribe en su discurso literario*. Siglo XXI: Quintana Roo, México.

Puedo sentirla viniendo de lejos, también, Mamá, la marea desde el día ha pasado su vez, pero aún noto que como una gaviota blanca relampaguea sobre el mar, su lado inferior atrapa el verde, y yo prometo usarlo después. La imaginación ya no se aleja con el horizonte, mas no hace sino volver. En el borde del agua devuelve cosas limpias y fregadas que el mar, a modo de basura, ha blanqueado, casto. Escenas dispares. Las casas de los esclavos, azul y rosa, en las Vírgenes bajo los vientos alisios. (2008:17)

La isla es sinónimo de pureza, de abundancia, de delicias sin par que alimentan la imaginación de sus escritores. Sin embargo, también puede ser la pérdida de sus habitantes, quienes cargan la memoria de los años de esclavitud, de injusticias y de la búsqueda por encontrar su lugar en el mundo. Es así que Nicolás Guillén (2003) en *West Indies, Ltd.* escrito en 1934 canta la desesperación de la isla, de sus hombres apenas vivos que sucumben al abandono en medio de una naturaleza tan exuberante como cruel:

Canción de los hombres perdidos (fragmento)

Con las ojeras excavadas,
rojos los ojos como rábanos,
vamos por las calles calladas.

La tripa impertinente hipa,
puntual lo mismo que un casero,
pero nada hay para la tripa.

No hay aguardiente ni tabaco,
ni un mal trozo de carne dura:
sólo las pulgas bajo el saco.

Así andamos por la ciudad,
como perros abandonados
en medio de una tempestad.

El sol nos tuesta en su candela,
pero por la noche la Luna
de un escupitajo nos huela

Somos asmáticos, diabéticos,
herpéticos y paralíticos,
mas sin regímenes dietéticos.

Nos come el hambre día a día,
y van cavándonos los dientes
charcos bermejos en la encía.

Así andamos por la ciudad,
como perros abandonados
en medio de una tempestad.
(2003:13-14)

El hambre que carcome a los hombres a los que canta Guillén es la herencia de la economía de la plantación azucarera, no sólo porque su cultivo es la razón por la que fueron llevados sus antepasados a las islas, sino porque es la que los ha mantenido sin educación y sin oportunidades, subyugados a un sino de pobreza que traspasa generaciones. La vida en la isla se vuelve entonces circular, en ella no hay progreso, sólo una inmovilidad iterativa. Con esta imagen en mente, Mateo y Álvarez mencionan al Sísifo Antillano, que como en el mito griego está condenado a repetir su intento por llegar a la cima con la enorme roca que le fue encomendada, en el caso del caribeño, esa piedra no es más que la isla en la que habita.

Este Sísifo moderno no fue castigado por los dioses, pero sí por la codicia de los hombres, quienes han forzado a otros a trabajar sin descanso y vivir en las chabolas. No obstante, el Sísifo antillano es resiliente, aunque se llame Dinah y sea una prostituta jamaicana, como en el caso de la novela *The Children of Sisyphus* escrita en 1964 por Orlando Patterson, donde aparece un Caribe que atrapa hasta asfixiar, pero donde la esperanza nace hasta en nuevas expresiones religiosas, como la rastafari⁵.

El último aspecto de la insularidad a considerar es el viaje, debido a que es un elemento temático compartido por los escritores caribeños. El viaje puede darse dentro del propio país, puede ser también entre las islas o puede ser más lejano, tradicionalmente, yendo hacia la metrópolis. El viaje que se hace al interior del propio territorio llega a tener un matiz

⁵ El rastafarismo es un movimiento espiritual nacido en Jamaica durante la década de los 30 del siglo XX, sus seguidores consideran que el *ras* (vocablo en amhárico que significa “príncipe”) Tafari Makonnen, más conocido como Haile Selassie I, último emperador de Etiopía, era la tercera reencarnación de JAH (abreviación de YHWH) después de Melquisedec y Jesús. Esta doctrina es creada siguiendo los ideales de Marcus Mosiah Garvey, quien fue un empresario, predicador y periodista jamaicano fundador de la *Asociación Universal para la Mejora del Hombre Negro* (UNIA por sus siglas en inglés), su lema era *One God, One Aim, One Destiny*. Garvey propugnaba por el regreso de los descendientes de esclavos a África, ya que creía que la integración con otras razas era poco probable y que los negros debían tener su propia patria, uniéndose para alcanzar juntos la prosperidad que les había sido negada durante siglos. Durante uno de sus sermones, Garvey menciona: "Miren a África, un rey negro será coronado porque el día de la liberación está cerca", palabras que son retomadas por el rastafarismo como una profecía que se cumple cuando Haile Selassie I es investido monarca. Los rastafaris han sido reconocidos por las rastas (dreadlocks, consideradas sagradas porque imitan la melena del león africano), los colores de su atuendo (verde, amarillo y rojo, por los colores de la tierra etíope), los gorros tejidos (tams) y por la marihuana (fumada con propósitos rituales, ya que creen que induce a la meditación y que es un regalo de Dios para la salud de sus hijos.). (Mateo y Álvarez, 2004:121-123).

de ensoñación, de alegoría o de descubrimiento de la propia identidad, tal es el caso de *Palace of the peacock*, que el guyanés Wilson Harris publica en 1960, donde su narrador en primera persona se identifica como “Dreamer” y narra el viaje que unos expedicionistas multiétnicos del siglo XVI hacen a través de un río, cuyos peligros se van entremezclando con el mito y las creencias de los guyaneses. Harris escribe acerca de una aventura que se vuelve fantástica, aunque al principio pareciera rutinaria, como lo demuestran las siguientes palabras: “It took us three days to take the river again and launch our boat after haling it through the open line we had cut. The rapids appeared less dangerous before and after us. It was Vigilance who made us see how treacherous they still were.” (2013:21).

Por otro lado, el viaje entre islas tiene un cariz distinto, éste es el del reconocimiento de la unidad caribeña, donde sus habitantes viajan para reencontrarse en el espejo del morador de la isla vecina, que puede variar en el color de la piel, o en el idioma que habla, o hasta en el continente del que su antepasado fue traído, pero sigue siendo cercano en la vivencia multicultural y postcolonial que ha impreso en todo el territorio antillano su sello. Muestra de ello son algunos de los escritos de José Martí, quien viajó activamente entre los territorios caribeños, tanto entre las islas como hacia las regiones continentales. Martí hermanó a los caribeños en el dolor de la esclavitud, en la búsqueda de la libertad y en la traición que recibieron de los imperios a quienes servían, de ahí que haya escrito lo siguiente:

Los siglos pasaron.

Las naciones subyugadas habían trazado a través del Atlántico del Norte camino de oro para vuestros bajeles y vuestros capitales trazaron a través del Atlántico del Sur camino de sangre coagulada, en cuyos charcos pantanosos flotaban cabezas negras como el ébano, y se elevaban brazos amenazadores como el trueno que preludia la tormenta.

Y la tormenta estalló al fin; y así como lentamente fue preparada, así furiosa e inexorablemente se desencadenó sobre vosotros.

Venezuela, Bolivia, Nueva Granada, México, Perú, Chile, mordieron vuestra mano, que sujetaba crispada las riendas de su libertad [...]

Las Antillas, las Antillas solas, Cuba sobre todo, se arrastraron a vuestros pies y posaron sus labios en vuestras llagas y lamieron vuestras manos, y cariñosas y solícitas fabricaron una cabeza nueva para vuestros maltratados hombros. (2016:47-48)

Por último tenemos el viaje que se hace fuera del Caribe, ya sea hacia la metrópolis o hacia la búsqueda de las raíces ancestrales, como en el caso de V.S. Naipaul, que viaja hacia India para descubrir la tierra de donde su familia provenía. *An area of darkness* es para Naipaul lo que su nombre indica, un espacio de oscuridad en su vida, que se difumina en el

mito y en las costumbres ya desleídas por el paso del tiempo. Para él India será una zona de choques y de encuentros, una contraposición de elementos entre lo esperado y lo desconocido, así como entre la belleza y la fealdad, tal como la describe:

Kashmir was coolness and color: the yellow mustard fields, the mountains, snow-capped, the milky blue sky in which we rediscovered the drama of clouds. It was men wrapped in brown blankets against the morning mist, and barefooted shepherd boys with caps and covered ears on steep wet rocky slopes. At Qazigund, where we stopped, it was also dust in sunlight, the disorder of a bazaar, a waiting crowd, and a smell in the cold air of charcoal, tobacco, cooking oil, months-old dirt and human excrement. (2002:99)

El viajero caribeño, que se encamina a buscar sus raíces, suele descubrir que no pertenece ni a la metrópolis ni a la tierra de sus antepasados, obligándose a mirar su reflejo para ver dónde encaja. Si bien, en el Caribe muchos escritores, ante este dilema, abrazaron con fervor a las Antillas, reivindicándolas en su calidad de patrias, mientras que otros como Naipaul no supieron ver el potencial que tenían para construir una identidad.

1.1.2. Raza

La raza como elemento temático de la literatura caribeña, como lo mencionan Mateo y Álvarez, no es cuestión de sólo dos componentes, sino que se trata de múltiples integrantes, volviéndose una cuestión interracial. Dentro de esta vidriera de razas ha sobresalido la escritura relacionada con la esclavitud y con la identidad afrodescendiente. En 1827 surge la primera novela que intenta transmitir la posición del esclavo negro, *Hamel, the obeah man*⁶, describe de manera cuidada la figura y las reflexiones de los esclavos, como en el caso de Cuffy, quien es un chico negro esclavo, refiriéndose a él en los siguientes términos:

He was attended by a bare-legged negro boy on foot, dressed in an osnaburg frock and drawers, which, with a glazed hat on his head, formed the whole of his costume. The boy hung on sometimes to his master's stirrup that he might keep pace with the horse; and sometimes, falling into the rear, brought himself up by grasping the animal's long tail; a liberty the beast admitted with an occasional affectation of elevating his croupe and lowering his ears —intimations that he had a right to kick (though he did not at present) as well understood by young Cuffy as expressed by the horse. (1827:3)⁷

⁶ La novela, a pesar de que está en contra del término de la esclavitud y se presenta a favor de quienes poseen esclavos, retrata la situación de los cautivos en la isla de Jamaica. Es un texto anónimo del que se duda que su escritor haya sido jamaicano.

⁷ Recuperado de: http://ufdcimages.uflib.ufl.edu/AA/00/01/21/04/00001/Hamel_the_Obeah_man.pdf

Tras el término de la esclavitud la identidad negra se mantiene en el limbo, si bien ahora son libres, también carecen de oportunidades educativas y de empleo en un territorio que no terminan de reconocer como propio. La vivencia de esta situación desgarradora dará como resultados dos manifestaciones literarias: el *negrismo* y la *negritud*⁸.

El *negrismo* tiende hacia el hecho artístico, exponentes como Nicolás Guillen (Cuba) o Luis Palés Matos (Puerto Rico) escriben, desde distintos frentes, la experiencia del negro en las naciones postcoloniales resaltando su cultura y costumbres. En el caso de Luis Palés Matos, su obra está colmada de ritmos que destacan el juego del lenguaje y la musicalidad de la raza, como queda manifiesto en *Tuntún de Pasa y Grifería*, poemario de 1937:

Danza Negra (fragmento)

Calabó y bambú.
Bambú y calabó.
El Gran Cocoroco dice: tu-cu-tú.
La Gran Cocoroca dice: to-co-tó.
Es el sol de hierro que arde en Tombuctú.
Es la danza negra de Fernando Poo.
El cerdo en el fango gruñe: pru-pru-prú.
El sapo en la charca sueña: cro-cro-cró.

(1993:95)

Este texto, que pertenece a las vanguardias latinoamericanas, pone en la mira a la poesía afroantillana, que, alejándose de los cánones poéticos, acentúa el elemento clave del texto lírico, el ritmo, y lo relaciona con las tradiciones africanas que llegan al Caribe con los esclavos y que son parte de la identidad cultural de la región.

La *negritud* es considerada un movimiento literario tendiente a tratar el problema racial y la lucha por la unidad. De ahí que la literatura de Áime Césaire se reencuentra con sus raíces africanas. Él es el primero en enunciar el concepto de *negritud*, invitando a los antillanos a reconocer su herencia, a sentirse orgullosos de su raza y de sus propias tradiciones:

Yo digo ¡hurra!

⁸ El *negrismo* es considerado un movimiento casi simultáneo en la zona del Caribe, mientras que la *negritud* trasciende las fronteras, se vuelve extracaribeño y llega hasta África de mano de Marcus Garvey y su *Back to Africa* como ideología. En el Caribe angloparlante no se puede hablar estrictamente de *negritud* ni de *negrismo*, como en la zona de lengua española o francesa; quizá sea Claude McKay (Jamaica), quien al ir a Estados Unidos y participar en el movimiento del *Renacimiento del Harlem*, el que haga el rescate de lo literario afroamericano en la zona anglófona de las Antillas.

Era un muy buen negro,
 la miseria le había herido pecho y espalda y habían metido en su pobre
 mollera que una fatalidad pesaba sobre él y que no la puede manejar a su
 antojo que no tenía poder sobre su propio destino; que un señor avieso había
 desde tiempo inmemorial escrito leyes de prohibición en su naturaleza
 pelviana; y ser el buen negro; creer honradamente en su indignidad, sin la
 curiosidad perversa de verificar nunca los jeroglíficos fatídicos.
 Era un muy buen negro. (2017:6)

La literatura de Césaire es también una crítica. En *Cuaderno de un retorno al país natal* (2017), uno de los textos icónicos del escritor, manifiesta el absurdo de las creencias que los colonizadores tenían acerca de los africanos, y que, incluso, llegaban al grado de querer validarlas entre la propia población negra. Sus textos son también un llamado a la recuperación de la identidad de los oprimidos coloniales, con independencia del país o de la raza a la que pertenezcan⁹. Además, sus letras incitan a la apropiación de las islas, a la aceptación de los espacios en donde se ha nacido, y a la unidad de las Antillas.

No menos importante que la negritud y el negrismo, el *Indigenismo haitiano* centra su atención en la recuperación del créole haitiano como lengua integral, que permite a sus hablantes expresarse en todos los niveles artísticos. Émile Roumer y Normil Sylvain fundan en 1927 la *Revue Indigène*, que rechaza los modelos europeos de escritura, defendiendo y patrocinando las creaciones originales de la expresividad caribeña. Por eso en el primer número de la revista incluyen en su programa los ejes rectores de su trabajo:

Trover en dehors de la Politique, pour lous les haitiens de bonne volonté un terrain d'entente et d'union, fire concourir toutes les forces intellectuelles de la Nation à la civilisation de la Patrie commune, les rendre consciente d'elles-mêmes en leur apprenant à mieux se connaître; indique aux générations nouvelles venues dans le monde à une époque de transition, leur mission spéciale qui est de *préparer l'avenir*, de moraliser le peuple par la révélation del'idéal artistique de l'intruire par une initiation graduelle à la connaissance de la langue et de la civilisation françaises obtenue à l'aide de notre dialecte créole [...] (Sylvain, 1927:3)¹⁰

⁹ Partir./Así como hay hombres-hiena y hombres-pantera, yo/ seré un hombre-judío,/ un hombre cafre/un hombre-hindú-de-Calcuta/ un-hombre-Harlem-sin-derecho-a-voto/ El hombre-hambre, el-hombre -insulto, el hombre-tortura/se le podría/ prender en cualquier momento, molerlo a golpes-matarlo/ por completo/ sin tener que rendirle cuentas a nadie. (Césaire: 2017:3). Estos versos, insertos en *Cuaderno de un retorno al país natal*, describen la unión entre razas y pueblos en la que creía Césaire, quien se suma al dolor del explotado, del que ha pasado hambre y su futuro es incierto en manos del que ostenta el poder. Es este el grito y la queja de todas las razas subyugadas.

¹⁰ Recuperado de: http://ufdcimages.uflib.ufl.edu/UF/00/09/59/35/00001/Revue_Indigene_1.pdf

La cita anterior lleva a comprender la importancia que ha tenido el lenguaje de las islas en la forja de la identidad antillana. Como indica Sylvain se encuentran en una época de transición, donde los ideales artísticos de las nuevas naciones deben conocer su dialecto e instruirse para consagrarlo en la escritura.

Hasta aquí se ha visto que la temática de la raza tiende hacia la constatación de la identidad, hacia abrazar lo que se es como antillano y reclamar como propio el lugar al que fueron llevados los antepasados. Es también la aceptación de los siglos de transculturación, que han creado un fenómeno cultural que, aunque puedan reconocerse las partes que lo conforman, sigue siendo esencialmente único.

1.1.3. Mitos

La conquista de América se dio en un siglo en donde el mito era una vía válida para explicar el funcionamiento del mundo. El mito supuso para los primeros europeos, en el nuevo continente, un modo de enfrentarse a lo desconocido desde lo conocido, o, al menos, desde lo imaginado o supuesto; como una táctica psicológica que les permitía eludirse de la realidad para hacerla asequible. Tal como lo mencionan Mateo y Álvarez, el mito en el Caribe cumplió: “un verdadero puente de transición, en un modo de adentrarse —por vía irrealista, que tiene, por momentos, más de literario que de pragmático— en un ámbito que, de otro modo, hubiera habido que considerar por completo diferente y, por tanto, absolutamente desconocido y, entonces, incognoscible a partir de los patrones europeos.” (2004:128).

Por tanto, el mito se convirtió, en los primeros decenios del siglo XVI en la herramienta de aproximación a los nuevos territorios y a sus habitantes. Esta mitologización de América fue el motor para la búsqueda de tesoros o ciudades míticas que se encontraban en el imaginario europeo, y que, al haberse hallado otras tierras, su encuentro parecía plausible, porque el mismo descubrimiento de todo un continente había resultado casi un evento alquímico, haciendo que todo fuera posible. Tanto así que, en 1513 el español Ponce de León se aventura, según cuenta la leyenda¹¹, a buscar la “fuente de la eterna juventud”, descubriendo Florida el 2 de abril, una región en la que las leyendas arawacas situaban la isla de Bimini, la cual poseía una fuente con maravillosos poderes restaurativos. Los propios

¹¹La relación de Ponce de León con la búsqueda de la fuente es posterior a su muerte, esta conexión aparece por primera vez en el texto *Memoria* de Hernando de Escalante Fontaneda de 1575 (Escalante, 2006).

mitos europeos contaban historias similares, ya fueran a través de la pluma del historiador griego Herodoto o del Nuevo Testamento, en el Evangelio de Juan¹², por lo que creer en las historias de los arawacos no les resultó desatinado. Esta leyenda es un ejemplo de la transculturación del mito que se dio en el Caribe, donde confluyeron historias de europeos, aborígenes y africanos.

Desde luego, el mito no permanece sólo en la oralidad, sino que imbuye las manifestaciones literarias del Caribe. Tanto en la poesía como en la narrativa, el mito es un tema frecuente que se liga a la autoafirmación identitaria de los pueblos caribeños. El contenido mítico lo podemos hallar en escritores de distinta procedencia, como en *Palace of the Peacock* escrito en 1960 por el guyanés Wilson Harris, en *Gobernadores del Rocío* de 1944 del haitiano Jacques Roumain, en *Banana Bottom* de 1933 del jamaicano Claude McKay, o en *Paradiso* de 1966 del cubano José Lezama Lima, por mencionar algunos.

En algunos de estos textos el mito es uno con la cotidianidad, no son espacios distintos, sino que cohabitan para conformar la realidad de los antillanos; en otros, se explica el quehacer de las divinidades, se les da una dimensión humana que los identifica con sus creyentes, tal como se puede observar en un pasaje de los *Cuentos Negros de Cuba* de Lydia Cabrera: “Y Ogún, al fin sintió deseos de verla, por saber si era, cómo la veía en el canto: salió, rasgando el tronco, y al mostrársele, Ochún le frotó los labios con la miel (oñí): que Ogún, en su boca aquella dulzura repentina, fue amansado detrás de Ochún, y Ochún cantando, bailando, ofreciéndole la miel.” (1940:29). En el fragmento del cuento se asiste al cortejo entre Ogún y Ochún, dos de las divinidades de la religión yoruba, quienes en la narración se comportan como seres más cercanos a los hombres de lo que tradicionalmente se asociaría con dioses.

En suma, la mitologización transcultural es una faceta significativa de la identidad antillana, que, desde sus inicios, jugó el rol de herramienta de enlace cultural. Si bien, los conquistadores acudieron al mito para explicar lo que no conocían, éste les permitió a los pueblos aborígenes y a los inmigrantes sujetarse a sus raíces y, posiblemente, establecer concordancias con el resto de etnias con las que compartían tierra.

¹² Heródoto, *Historias*. Libro III, XXIII. Evangelio de San Juan, capítulo 5, versículo 1-9.

1.1.4. Migraciones y viajes

En el segmento dedicado a la insularidad ya se había trabajado el tema de los viajes, tanto los que se hacen dentro de la isla, de los interantillanos, así como de los que se hacen fuera del Caribe, sea a la metrópolis o sea a otro país. Sin embargo, se escribió de ellos desde lo que significaba ser habitante de una isla, cuyas cuatro paredes son de agua y el mar es prisión o libertad. Ahora toca el turno de lo que esas migraciones o viajes representan para la identidad antillana y cómo han sido representados sus sentires por los escritores.

Para comenzar hay que referirse a la migración como realidad indiscutible de la conformación caribeña, debido a que son las constantes llegadas, de diferentes grupos a las islas, las que con su interacción van constituyendo a la cultura antillana. Pero mencionar a la migración no sólo es discurrir acerca de la historia del Caribe o del continente americano en general, es considerar el relato de la vida del hombre mismo sobre la tierra, quien hace más de 100,000 años emigró fuera de África buscando nuevos territorios para establecerse. Todo ser humano es producto de la migración, sin embargo, la lejanía o la cercanía en el tiempo de ese peregrinaje influye en la construcción de la identidad individual o colectiva.

Incluso cuando cada persona es producto de los viajes de sus antepasados, la vivencia emocional de la migración determina la posición subjetiva del individuo en el mundo. Esta situación es de especial consideración para el antillano, porque el desplazamiento de sus antecesores fue forzado por la esclavitud, por el secuestro o por la servidumbre escriturada. Tal contexto los hace ponderar su pertenencia al Caribe, a pesar de haber nacido ahí y ser ahora residentes libres.

Esa cavilación sobre quién es uno si el color de la piel, el lenguaje o las costumbres no coinciden con las del vecino, porque resulta que es en otro continente en donde están las raíces, lleva a los hombres a plantearse la migración como una posibilidad para encontrarse. Hay quienes viajan a la tierra de los antepasados, sólo para encontrar que no se encaja del todo, quizá porque sus habitantes nunca han lidiado con el sentirse ajenos a su territorio o porque las prácticas socioculturales, que ahí se realizan, no coinciden cabalmente con las que se intentaron rescatar en las islas. En suma, el antillano que viaja al país de donde salió su

tesis tesis tesis tesis tesis

familia lo hace para descubrir que tampoco pertenece ahí, pero halla una pieza de su identidad, como un rompecabezas que se va armando a medida que viaja y descarta o acepta ciertos elementos culturales de la zona a la que va. Tal como el propio Naipaul hizo en sus constantes visitas a India, donde se enfrenta a la realidad de la pobreza de la zona de Uttar Pradesh de la que emigró su familia, quizá por ello sea constante en su discurso la imagen del “colonizado descalzo”.

Por otro lado, el viaje hacia la metrópolis es también recurrente, no sólo porque representa una oportunidad para elevar el estatus económico de quien lo realiza, sino porque se quiere saber cuál es el papel del colonizado al que, supuestamente, se le ha dado la categoría de ciudadano del imperio. Esto bosqueja una pregunta en la mente del caribeño: ¿será verdad que seré aceptado como un miembro más de su país, que no se me verá distinto por mi ascendencia? Por supuesto, la respuesta no es tan sencilla como un sí o un no, ya que incluye distintas variables, como lo es la percepción de la inmigración en la zona, el nivel de conciencia de los metropolitanos con los que el caribeño se tope, e, incluso, la actitud con la que el propio viajero se enfrenta a sí mismo y al otro. Un ejemplo muy claro se observa en la novela del trinitense Samuel Selvon, *The Lonely Londoners*, publicada en 1956 y que sigue la vivencia de los inmigrantes negros que buscan hacerse un lugar en Londres, sin embargo, el color de su piel es la consigna por la que son juzgados, por ello un personaje del texto se dirige a sí mismo de la siguiente manera:

And Galahad¹³ watch the color of his hand, and talk to it, saying, ‘Colour, is you that causing all this, you know. Why the hell you can’t be blue, or red or green, if you can’t be White? You know is you that cause a lot of misery in the world. Is not me, you know, is you! I ain’t do anything to infuriate the people and them, is you! Look at you, you so black and innocent, and this time so you causing misery all over the world!’ . (2006:77)

¹³ Samuel Selvon toma el nombre de Galahad para uno de sus personajes proveniente del Caribe anglófono. No hay que obviar que el nombre está arraigado en la cultura inglesa, ya que sir Galahad fue uno de los caballeros de la mesa redonda, quien en la serie de libros *Lanzarote-Grial*, del S.XIII, y en los posteriores textos sobre la leyenda artúrica, como en *La muerte de Arturo* de sir Thomas Malory, fue quien halló el santo grial y fue elevado al cielo por su pureza. En el texto de Selvon la ironía de nombrar así a su personaje está en que Galahad fue el hijo bastardo del caballero Lanzarote y la princesa Elaine de Corbenic, mientras que el Caribe anglófono es el hijo no reconocido de Inglaterra con África y con Asia. Este nombre también es una proclama del color de piel, porque sir Galahad fue reconocido por la belleza de su alma, y el Galahad de Selvon es también un hombre bueno e inocente, aunque a los ingleses no pueda parecérselos porque son incapaces de quitarse las gafas del racismo.

El inmigrante de las islas llega a la capital del imperio para constatar que ahí tampoco pertenece, que su color de piel no es aceptado y que el viaje a la metrópoli no era más que una quimera con la que se endulzaba el oído de los desarraigados. Es verdad que muchos escritores caribeños decidieron establecerse en las urbes colonizadoras, pero no por ello cayeron en la ilusión de creer que pertenecían, lo hicieron porque en sus países no existía aún una clase social lectora o editoriales que los publicaran y les permitieran vivir de su trabajo escriturario. La migración se vuelve para ellos el camino menos complicado para hacerse escuchar, para que el mundo sepa que el Caribe existe y dentro de él hay hombres que sienten y viven de determinada forma. El escritor caribeño escribía para el resto de las sociedades, no para la que dejó en el mar de las lentejas, por ello Lamming responde a:

¿Para quién escribimos entonces? [...] el antillano no escribe para ellos, tampoco escribe para sí. Escribe siempre para el lector extranjero. Ese extranjero no es exclusivamente inglés o estadounidense. La palabra *extranjero* significa que no es antillano, con independencia de lo que sea. El escritor piensa que el lector está allí, en algún lugar. No puede decir con precisión dónde se encuentra este lector. Su único conocimiento cierto es que este lector no es la clase media antillana tomada en su conjunto. (2007: 76-77)

Lo anterior no implica la inexistencia de caribeños lectores o un desprecio por las islas por parte de sus escritores, lo que indica es que, al menos, en la primera mitad del siglo XX los antillanos que tenían el hábito de la lectura eran pocos. Esta situación se debía a que la mayor parte de la población luchaba por salir de la pobreza, comenzando a constituir una clase media trabajadora que poco o ningún tiempo tenía para la lectura.

Hasta el momento se ha discurrido sobre el viaje de identidad como constante de la obra caribeña, así como de la migración de corte económico hacia la metrópolis, ahora hay que considerar que también existe un viaje interantillano que guarda las mismas connotaciones de los anteriores, pero sin salir de la zona Caribe. La movilidad entre países caribeños se dio, principalmente, para establecer las similitudes entre los habitantes de las islas, o para buscar trabajos mejor remunerados.

Para ilustrar la primera razón del viaje entre islas, el establecimiento de una identidad caribeña, se tiene a la novela *In the castle of my skin*, publicada en 1953 por George Lamming, donde el autor comienza a esbozar la noción de un área cultural a la que él pertenece, que es más amplia que su propia isla de Barbados. No sólo reconoce la existencia

de un Caribe anglófono cuyos habitantes son similares entre sí, sino que advierte una historiografía que los relaciona a través de la vivencia de sus ancestros y su relación con el imperio.

La segunda razón de la migración interantillana, la búsqueda de empleo, no es tan sencilla como podría aparentar. Es verdad que se viaja a zonas que comparten la misma historia y, en ocasiones, hasta el mismo lenguaje, pero la migración continúa siendo un desarraigo aunque se dé hacia zonas vecinas. Es así que el haitiano Jacques Roumain en *Gobernadores del rocío* destaca la percepción de quienes reciben a un compatriota que ha vuelto después de un largo peregrinaje a otra isla:

—Yo soy de por aquí: de Fonds-Rouge. Hace mucho que me fui del país, espera: en semana santa hará quince años. Estaba en Cuba.

—Ah, sí, dijo ella, calladito. No se sentía tranquila con la presencia de ese extranjero. (2004:134-135)

Aunque el personaje sólo migra hacia otra isla dentro del mismo Caribe, los connacionales con quienes se encuentra lo señalan como distinto, quizá porque el tiempo que se va es largo, o porque su acento ha cambiado. Cualquiera que sea la razón pone un peso sobre el que regresa, porque tiene que redescubrirse como parte de un grupo en un país que ya de por sí lucha por su autoafirmación.

En resumen, la migración y el viaje son piezas constituyentes de la definición de la identidad caribeña. Sin importar el destino o la razón, en la travesía siempre se descubren elementos de la propia personalidad o de la del grupo. El antillano sale para encontrarse y si regresa a su Caribe lo hace con una nueva visión de quién es, haciendo una revisión de su historia y la de su país. Es probable que esta sea una condición esencial para establecer un temperamento distintivo para toda el área antillana.

1.1.5. Música y bachata, baile y choteo

La musicalidad, el humor y la jovialidad caribeña parecen un lugar común cuando se trata de representar a los habitantes de la zona, y los clichés tienen una razón de ser que, aunque no se cumplan en ocasiones, provienen de una reiteración constante de los elementos. Así sucede con este tópico de la literatura caribeña, que, como bien marcan Mateo y Álvarez es ya parte

de la identidad antillana, porque es una expresión de la transculturación y también una respuesta al desamparo en el que se encontraban los habitantes de la isla.

A través de la música se podían conectar esos miembros de las islas, quienes, en apariencia, no tenían más en común que la vida de la plantación. La música se vuelve un desahogo y una comunicación sin lengua, donde la conmiseración existe más allá de la marginalidad y de la violencia. Más aún, el choteo da la vuelta a la dureza de las circunstancias del desposeído, le permite empoderarse, tomar las riendas de su vida y burlarse de la barbarie. Mateo y Álvarez señalan que:

Así, el choteo viene a delinear —como el albur del mexicano continental, que tiene un sentido y una estructura lingüística diferente, pues la atención se centra aquí en la ingeniosidad y no en la desmesura— un modo de expresión que, por su hondo carácter psicosocial, es marca general de la cultura caribeña. El choteo, común en situaciones de comunicación, es la base de la bachata, en que se trata de una relación comunicativa donde solamente priva el exceso del choteador. La bachata, pues, se asocia con la fiesta, aunque no necesariamente tienen que coexistir. La bachata comienza con el choteo y suele desembocar en la fiesta, en la canción y, tal vez, en el baile. Pero la bachata no es una mera fiesta a secas, en el sentido de la festividad. Es, por el contrario, un pórtico para que la desmesura expresiva pase a ser, de ingrediente mesurado, único manjar. (2004:174)

Estas expresiones de la cultura caribeña trascienden el carnaval y se insertan en la literatura destacando los elementos acústicos y rítmicos. En *Tuntún de pasa y grifería*, Luis Pales Matos da un recorrido de los sonidos caribeños, no se centra en su Puerto Rico, sino que hermana a toda el área del Caribe a través de la música, de la fiesta y de las costumbres, tal como aparece en el siguiente poema:

Preludio en Boricua

(fragmento)

Tuntún de pasa y grifería
y otros parejeros tuntunes.
Bochinche de ñañiguería
donde sus cálidos betunes
funde la congada bravía.

Con cacareo de maraca
y sordo gruñido de gongo,
el telón isleño destaca
una aristocracia macaca
a base de funche y mondongo.

Al solemne papalúa haitiano
opone la rumba habanera
sus esguinces de hombro y cadera,
mientras el negrito cubano
doma la mulata cerrera.

De su bachata por las pistas
vuela Cuba, suelto el velamen,
recogiendo en el caderamen
su áureo niágara de turistas.

(1993:87-88)

El texto lírico no es la única expresión literaria en donde se halla la musicalidad, la bachata o el carnaval, sino que también el texto narrativo caribeño los llega a tener como foco de su construcción, ya sea en *La guaracha del Macho Camacho* del Puertorriqueño Luis Rafael Sánchez, publicada en 1976, o en *Doña Flor y sus dos maridos* del brasileño Jorge Amado, también de 1976. La obra literaria caribeña que incluye estas realizaciones culturales transporta al lector a un Caribe distinto, que se aleja de la crueldad y del desarraigo, para llevarlo a una zona de espontaneidad, de franqueza y de hospitalidad.

Por último, queda resaltar que, de acuerdo con Mateo y Álvarez, las categorías de acercamiento a una homogeneidad caribeña vistas aquí no son las únicas, existen otras tantas que permiten dar sentido al área cultural antillana entendida como fractal. Sin embargo, para el propósito de esta investigación, las que se han descrito son suficientes para contextualizar. Ahora, partiendo de lo general a lo particular, se hace imperativa una caracterización del Caribe anglófono.

1.2. Literatura antillana inglesa y sus escritores

La temática de la investigación acota lo que aquí se despliegue sobre los escritores caribeños. Dado que las obras analizadas pertenecen a un Caribe anglófono, es ahí donde se centrarán los esfuerzos para describir a sus autores. George Lamming (2007) en *Los placeres del exilio* integra a los escritores (anglófonos) en un sector poblacional que posee características similares, él insiste en que todos se criaron en ambientes similares: “Por una parte, una masa de personas analfabetas o sin relación alguna con la literatura por ser demasiado pobres o estar demasiado cansados para leer; y, por otra, una clase media colonial educada, al parecer, para el propósito concreto de desdeñar todo lo que crecía o se hacía en su tierra natal.”

(2007:72). Las palabras de Lamming suenan duras, tanto por la descripción del entorno del que procede, como por la desatención que él cree notar hacia las islas por parte de sus escritores.

Lo anterior contrasta con el Caribe hispanohablante, en tanto que sus escritores son vistos como defensores de las identidades isleñas, como José Martí, Nicolás Guillén, Alejo Carpentier, por mencionar algunos. Cabe señalar que Lamming lo que denuncia es la constante migración de escritores, que buscan en las grandes metrópolis un lugar para desarrollarse profesionalmente, como Derek Walcott, V.S. Naipaul, Claude McKay, Valerie Bloom, entre otros. Esto sucedió en la década de los cincuenta del siglo XX, que es también considerado como el periodo del Boom caribeño, hecho histórico que se debió al “‘surgimiento’ de aproximadamente una decena de novelistas en el Caribe británico con unos cincuenta libros en su haber o deshacer y todos publicados entre 1948 y 1958 constituye algo así como un fenómeno. No ha habido ningún suceso cultural comparable en ningún lugar del Commonwealth británico en el mismo periodo.” (Lamming, 2007:54).

El Boom caribeño al que se refiere Lamming se da, en su mayoría, en Inglaterra, en donde se produce un éxodo de escritores que consideran que migrar es la única opción para sobrevivir en su profesión. Es por ello que, para los propósitos de esta investigación y acotando el campo de la literatura caribeña, surge el cuestionamiento: ¿existe una narrativa antillana inglesa con características que la diferencien de cualquier otra producción literaria? El escritor cubano Antonio Benítez Rojo también se lo preguntó en su artículo: “¿Existe una novelística antillana de lengua inglesa?” (1975). La respuesta es afirmativa. Una de las características más importantes de la narrativa antillana es el creole o lengua criolla, que ayudará a unificar a trabajadores de distinta procedencia.

Hay que recordar, como lo señala el historiador Eric Williams (2011), que se trata de países conformados por inmigrantes. En el siglo XVI se recurrió a los siervos blancos, provenientes de Inglaterra, Irlanda y Escocia, personas que llegaban en situaciones precarias, muchos de ellos en contra de su voluntad, debido a las organizaciones de secuestradores que operaban en las ciudades inglesas. Más adelante, la fuerza laboral de las islas se compuso de esclavos negros procedentes de África, y es hasta entrado el siglo XIX que la mano de obra provendrá de India y de China.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Con estos antecedentes en consideración, es posible hacerse una imagen de los retos de comunicación que supusieron para los llegados a las Antillas. Hombres que no se entendían entre ellos, pero obligados a permanecer juntos en interminables jornadas de trabajo. Poco a poco se superaron las barreras del idioma, lo que dio pauta a la creación de una jerga que combinaba palabras y expresiones, reconfiguraciones de las lenguas de procedencia de sus hablantes. Este creole fue retratado en los primeros esbozos de la literatura caribeña. De inicio, expresado en los decires de personajes secundarios, que desarrollaban roles de obreros y campesinos, mientras que los protagonistas se esforzaban por expresarse en inglés de academia. Por fortuna, los escritores antillanos llegaron a la conclusión de que era ese creole tan despreciado el que había unificado a los grupos sociales de las islas, y que, en parte, era el causante de su identificación nacional. El creole pasa entonces a ser un rasgo intrínseco de la literatura caribeña, que ya no es atributo de las clases bajas, sino orgullo de los nativos antillanos que dejarán de esmerarse en imitar la lengua de los antiguos amos.

En este mismo orden de ideas, la narrativa antillana, tanto la escrita en inglés como en otros idiomas, tiene otra característica fundamental para su reconocimiento, la tradición social. Con esto me refiero a lo que Benítez (1975) llama la “mirada hacia afuera”, al considerar que el autor caribeño centra su foco de partida en las condiciones sociales del entorno de los personajes. El protagonista del texto antillano no es un individuo en la búsqueda de resolver las preguntas de la existencia, es un ser social mimetizado con su ambiente, que empieza y termina en el espacio del mundo en donde se encuentra. Reflejará un momento histórico que, a la vez que lo determina, también lo individualiza.

Tras haber desglosado las características de la literatura caribeña —tanto de la inglesa, como la de otras realizaciones lingüísticas—, así como enunciado a sus autores, se puede concluir que cuatro han sido las nociones que nos permiten determinar a la literatura caribeña, la de Ileana Rodríguez, la de Margarita Mateo Palmer y Luis Álvarez Álvarez, la de Antonio Benítez Rojo y la de Gabriel Ferrer, quienes podrían coincidir en que:

La elaboración de un marco histórico fundamentado en imperativos económicos, políticos y sociales, constituye la base para la propuesta de un área del Caribe, la cual argumentaría en consecuencia, la posibilidad de una literatura en diferentes lenguas. Efectivamente, son las bases históricas las que revelan la existencia de una comunidad caribeña unida por orígenes comunes, procesos afines, objetivos compartidos, en medio de la diversidad lingüística, cultural y étnica. Es pues el Caribe una zona de encuentros y desencuentros, de coaliciones y fragmentaciones, de

identidades y diferencias, aspectos que de alguna manera explican la estructura, contenido y lenguaje de su literatura. (Ferrer, 2002:7)

La posibilidad de elaborar una historiografía de la literatura americana, que incluya a la literatura caribeña, no parece tan lejana, si atendemos a los teóricos de las Antillas; sin embargo, se trata de una tarea ardua que permita establecer coincidencias más allá de los estilos y los periodos clásicos. Asimismo, se requiere de un trabajo conjunto entre las disciplinas sociales y la literatura, con la finalidad de ampliar el campo de conocimiento literario que permitiría dar cuenta de los nexos entre el texto literario y las transformaciones geopolíticas y socioculturales. Es por ello que esta investigación se ocupa de analizar tanto a la obra literaria de Naipaul, como a la postcolonialidad en la que se integra. De ahí que sea importante, antes de continuar hacia la obra de Naipaul, hacer algunas acotaciones con respecto a los personajes, a la cultura de la que provienen y a la actitud que ellos mantienen frente a su realidad, ya que la obra de Naipaul ha generado polémica por considerarse de corte orientalista.

1.2.1. Acotaciones sobre Orientalismo

Mohun Biswas de *Una casa para el señor Biswas* y Salim de *Un recodo en el río* son de ascendencia oriental, el primero descendiente de inmigrantes indios llegados al continente americano; y el segundo descendiente de inmigrantes árabes llegados a la costa oriental de África, y él, por su parte, se mueve hacia el corazón del continente. Esto es importante porque los personajes de Naipaul parecen encontrarse en una lucha interna entre su cultura de procedencia y lo que han aprendido de ella a través de Occidente. Podría decirse que ellos sostienen una actitud orientalista sobre el lugar de origen de sus ancestros.

Esta visión orientalista de los personajes surge de la época y del lugar donde nacieron y han habitado toda su vida, es decir, de países que son parte de un imperio, que son colonias cuyos habitantes fueron alejados de su cultura, de su tierra y transportados a otras zonas donde no comparten rasgos culturales con el resto de los habitantes; más aún, fueron conducidos a un territorio al que el imperio da forma, dictando modos de ser y de vivir que se asemejan a los considerados “correctos” para occidente. En estos espacios el colonizador interviene en el conocimiento, en las costumbres, en la religión, en las estructuras familiares e, incluso, en la propia mente y en la imaginación del colonizado.

Lo anterior debe ser tomado en consideración al momento de acercarse a los personajes, porque los textos de Naipaul no tratan de la perspectiva del hombre hindú o musulmán en Oriente, sino del hombre hindú o musulmán colonizado, quien ha aprendido sobre sí mismo y sobre su cultura a través del otro, no por propia experiencia. Aquí cabe recordar que Edward Said (2008) plantea que el orientalismo es el modo de relacionarse con Oriente, desde el lugar especial que éste ocupa para Europa occidental, lo que implica que se “crea” un Oriente que no es necesariamente el real, sino el que acomoda a las intenciones de Occidente sobre él.

Este Oriente de los orientalistas es un signo del poder occidental que ha introducido una serie de textos que establecen una cierta conciencia geopolítica, y dota a Oriente de una “realidad” cultural que es enseñada en sus instituciones académicas y que, en los territorios colonizados, se agrega al saber colectivo de sus pobladores, quienes van gestando en sus mentes la imagen de la cultura de la que provienen, pero matizada por lo que han aprendido del imperio, lo que puede sobrevenir en la confusión de la identidad cultural debido a la parcialidad o tergiversación de la visión occidental, contrapuesta a la realidad de la herencia cultural de sus familias.

Dado que Salim y el Señor Biwas crecen en comunidades orientales, pero con una influencia occidental evidente, es comprensible que mantengan una perspectiva orientalista que choca constantemente con la realidad de su propia familia. De ahí que sea necesario considerar al orientalismo como parte de la orientación literaria en las líneas de esta investigación, ya que como menciona Said: “el orientalismo nos sitúa cara a cara con este asunto; es decir, con el hecho de reconocer que el imperialismo político orienta todo un campo de estudios de imaginación y de instituciones académicas, de modo que es imposible eludirlo desde un punto de vista intelectual e histórico.” (2008:36).

A pesar de que se debe considerar el efecto del orientalismo en la formación de los sujetos, no se debe caer en la actitud textual de la que advierte Said, quien insta a comprender que el texto literario no es copia fiel del lugar; por tanto, no se debe suponer que se puede conocer a la comunidad¹⁴ o al territorio que se relata en sus líneas. Lo que se puede saber del

¹⁴ Llegados a este punto es fundamental aclarar que algunas de las apreciaciones que se harán, dentro del análisis de los textos de Naipaul, podrían traducirse como alineaciones con el discurso colonial o, incluso, de tono

texto funciona para él mismo, para descifrar sus mecanismos de construcción y, en el caso de esta investigación, si estas estructuras son semejantes a las de otros textos. Al haber hecho esta aclaración sobre el orientalismo, se puede proseguir a tratar a Naipaul y a su obra.

1.3. Naipaul y su obra literaria

La obra de Naipaul se integra en la literatura antillana, no sólo porque el autor nació en la isla de Trinidad, sino por su estilo y su temática que, si atendemos a la clasificación de Benítez, aquí expuesta, cumple con los criterios propios de los textos caribeños. Para explicarlo será necesario presentar al autor y a su obra.

Vidiadhar Surajprasad Naipaul nació en Chaguanas, Trinidad, el 17 de agosto de 1932. Pertenece a la segunda generación, en su familia, de los nacidos en la isla, como él mismo lo relata en la siguiente cita: “Nuestra familia abandonó la India en la década de 1880, ¿sabes? Éramos gente de lo más harapienta y miserable del este de Uttar Pradesh, de la región de Bihar caídos en desgracia tras la rebelión de los cipayos y todo lo demás.” (Theroux, 2002:420).

Como se ha citado, la familia de Naipaul llega a Trinidad en calidad de sirvientes escriturados, con el propósito de trabajar en los campos de cultivo de caña. Su migración es voluntaria, pero la situación económica en la que vivían, pese a su calidad de Brahmanes, los obligó a buscar trabajo y asentamiento en el Caribe. Sin embargo, Trinidad no fue para ellos la tierra prometida, ya que los salarios de los obreros eran muy bajos y las condiciones laborales suponían largas horas en el campo, sin posibilidad de realizar cualquier otra actividad que les dejara ganancias personales.

En este clima de pobreza, los indios llegados a Trinidad intentan reproducir las costumbres que trajeron de la India, sufriendo roces constantes con el resto de los grupos sociales que integran la isla. Es por ello que las primeras obras de Naipaul están situadas en la isla y relatan la multiculturalidad de un país compuesto de retazos, donde negros, chinos, indios e ingleses van avanzando hacia lo que Peter Burke (2010) llama la *creolización*, esto pese a las políticas segregacionistas incapaces de detener el paso del sincretismo.

racista, por lo que se debe afirmar que no provienen de una concepción personal o social de los países a los que se alude, sino que son parte de lo expresado en las obras, lo cual debe ser contextualizado sólo dentro de ellas.

Pese a los conflictos raciales y a las paupérrimas condiciones de la mayoría de los indios en la isla, la familia de Naipaul, específicamente su padre, se da a la tarea de cultivar el conocimiento de manera autodidacta. Su padre se abre camino a través del mundo periodístico de la capital, Puerto España, y les trasmite a sus hijos el gusto por las letras. Es por ello que el joven Naipaul logra conseguir una beca para estudiar artes en la Universidad de Oxford. Es entonces cuando Naipaul parte de su natal Trinidad hacia Inglaterra, a los 18 años para no volver a vivir en ella; sin embargo, novelas como *El Sanador Místico* o *Una casa para el señor Biswas*, por mencionar algunas, ubican su argumento en la isla, lo que denota un profundo conocimiento del lugar y de su gente.

Es debido a esa partida hacia Inglaterra, a tan temprana edad, la que ha hecho que Naipaul haya sido llamado desertor, exiliado o, simplemente, lejano a la historia de las Antillas; sin embargo se le considera parte de la narrativa caribeña. Benítez (1975) lo agrupa junto a otros escritores antillanos como: Wilson Harris, Claude McKay, Alfred Mendes, George Lamming, entre otros autores reconocidos del Caribe. Para Benítez (1975) la obra de Naipaul abunda en la desesperanza de la “realidad” postcolonial de las islas, sin rescatar los esfuerzos de sus habitantes por construir una unidad nacional, sin exaltar la belleza de la región y el mosaico de tradiciones que componen a los países de reciente creación, aunque sí da crédito de la mirada profunda de la obra de Naipaul, diciendo que: “hay que reconocer que la obra de Naipaul es extensa, penetrantemente observadora e hija de la realidad, aunque intente expresar ésta a través de un enfoque reducido y pesimista.” (1975: 189).

1.3.1. Apreciaciones sobre la obra de Naipaul

Benítez (1975) advierte un pesimismo en la obra de Naipaul, atribuible a que el autor consideraba que el escritor debía convertirse en un relator de su realidad sin importar lo trágica, lo absurda o lo perturbadora que fuera, debía dar cuenta de ella. Para él adornar el texto literario con descripciones de la belleza natural o consideraciones que mejorarán el contexto social era, según cuenta Theroux (2002), “hermosear” a la literatura, situación que ultrajaba al trabajo escriturario. Naipaul consideraba que el arte literario se debía a la verdad, como si el escritor tuviera la consigna sagrada de transmitirle a su lector realidades austeras y naturales.

En ese mismo sentido, para Naipaul el escritor debía mantener una cierta distancia emocional con su tema, si su pretensión era crear un texto que se considerara bueno. Esta postura no implica que no se deba narrar desde la vivencia propia, sino que se debe superar la sensibilidad, esto a través de la aceptación y no de la lucha de lo que al escritor le haya correspondido experimentar. De acuerdo con Naipaul: “‘‘Todo buen libro [...] da a entender que el escritor, por muy doloroso que sea su tema, ha alcanzado cierto grado de paz interior respecto de , cierta resoluci3n interna, fruto incluso de la ira y la desesperaci3n, aunque esa paz y esa resoluci3n sean temporales. De ese modo sabes qué posici3n ocupa un hombre.’’” (Theroux, 2002:194).

Más aún, sus apreciaciones acerca de lo que es la literatura pueden llegar a ser sombras. Consideraba que era un arte para los hombres fragmentados, para quienes han sufrido y son capaces de apreciar las letras como una constataci3n de su sentir y, quizá, como un bálsamo que les permite continuar viviendo. l creía que: “‘‘La literatura no es para los j3venes. La literatura es para los viejos, los curtidos, los heridos y los baldados, que leen literatura para encontrar en ella ecos de su propia experiencia, además de cierto alivio.’’” (Theroux, 2002:425). Para Naipaul la literatura no es para la juventud porque en esa etapa de la vida no se ha tenido el tiempo suficiente para experimentar el mundo y la realidad, por tanto, la lectura en esos años resulta infructuosa, como un mero ejercicio del idioma.

1.3.2. Naipaul: la escritura y el folklore caribeño

Si bien Naipaul es un escritor antillano —con obras ubicadas en la isla, con temáticas postcoloniales que describen el contexto sociocultural y, algunas, incluyen el léxico trinitense, como en el caso de *Miguel Street* (2002) —, no es posible hallar influencias de otros escritores caribeños en su obra. Su estilo es considerado como nico. Aunque es respetado como un ávido lector, el influjo que pudieran tener otros escritores sobre su obra es indetectable, al menos es lo que ha estimado su amigo y bi3grafo, y también reputado escritor, Paul Theroux, quien menciona que: “‘‘En mi libro sobre él [Naipaul], había mencionado su carácter único, su aparente falta de influencias, y muchos académicos y escritores me criticaron por eso. Quizá deb decir que sus influencias eran mínimas y estaban asimiladas hasta tal punto que resultaban indetectables. Después de un tiempo, Vidia

reconoció la obra de su padre como una gran influencia. Pero siempre decía: ‘Tienes que arreglártelas solo.’” (2002:292-293).

Sin embargo, Naipaul demuestra en su obra un hondo conocimiento de la cultura caribeña. Había leído a los escritores antillanos más significativos de su época, como al guyanés Edgar Mittelholzer, considerado como el primer novelista profesional del Caribe; al trinitario Samuel Selvon, famoso por sus escritos acerca de los migrantes antillanos en Londres; al bardadense George Lamming, cuya obra sobresale en los temas de raza, como en su novela icónica *En el castillo de mi piel*; y respetaba la obra del santaluciano Derek Walcott, quien, al igual que Naipaul, recibió el premio Nobel en 1992 .

El conocimiento artístico de Naipaul no sólo es acerca de los grandes escritores del Caribe, sino que abarcaba todo tipo de producción artística, incluso cuando ésta fuera propia del folklore popular. Naipaul gustaba del calipso, que es una composición musical tradicional en las Antillas, especialmente de la región anglófona y francófona. El calipso se cree originario de Trinidad, y nace de la necesidad de los esclavos negros por crear música y hacer frente a las penas. Al no disponer de instrumentos musicales adecuados, los esclavos comenzaron a usar cubos metálicos, que eran los residuos del transporte de petróleo. A medida que se popularizó la música, también se empezaron a fabricar tambores de acero (steeldrums) que reprodujeran, hasta cierta medida, el sonido que producían los barreños metálicos.

Lo interesante del calipso como género musical no radica en su instrumento, sino en la temática de sus letras. Al haber nacido como un escape a las tragedias de la esclavitud, el calipso¹⁵ refleja el mundo del que parte, lo que convierte en un canto de crítica social y, como la literatura de Naipaul, que muestra a la realidad en todas sus facetas. Theroux afirma que: “Vidia era un entendido en los cantantes de calipso de Trinidad y hablaba del tema con entusiasmo. La cultura sobre la que cantaban era ruda, dinámica, en absoluto sentimental. En *the Middle Passage*, él había escrito: ‘El trinitario sólo afronta la realidad a través del calipso,

¹⁵ El amor, la isla paradisiaca, o la vida en Londres como antillano se reflejan en el calipso, como ejemplo de ello se tiene al trinitario Young Tiger, que en su canción *I was there (at the coronation)* expresa su sentir durante la coronación de la reina Isabel II: I was there/ At the Cornination/ I took up my position at Marble Arch/ From the night before just to see the march/ The night wind was blowing, freezing and cold/ But I held my ground like a young creole/ I was there/ At the Corination (fragmento).

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

un tipo de composición puramente local.’ Era algo importante y característico de las islas que retrataba la vida local en el dialecto local.” (2002:110-111).

De esto se desprende que quien compone calipso debe hacerlo conociendo la cultura a profundidad. En los años cincuenta estos cantautores de calipso se conocían como *calypsonians* y utilizaban nombres extravagantes como: Lord Invader o Mighty Sparrow, sin embargo esta práctica se fue perdiendo, al igual que las guerras de versos que se hacían entre estos cantantes durante los carnavales trinitarios. Hoy en día, permanece la tradición musical, sobre todo en los bailes que se realizan en época de fiesta en las islas.

Contrario a lo que lo anterior haga pensar, si bien Naipaul tenía un extenso conocimiento de las expresiones culturales trinitarias, mantenía una relación paradójica con ellas. En ocasiones parecía admirar y gustar del folklore popular, e incluso llega a insertarlo en varias de sus primeras novelas: *Miguel Street* (2002), *El Sanador místico* (2001) o *The Suffrage of Elvira* (1976), aunque es necesario aclarar que esta inclusión tenía el propósito de retratar un panorama donde hombres mediocres logran, por un pequeño espacio de tiempo y en las situaciones más desopilantes, salir de la pobreza y la desesperación postcolonial. Asimismo, mantenía con la cultura trinitaria una especie de resentimiento, como si la isla no fuera lo suficientemente adecuada para generar arte, de ahí que: “Cuando le preguntaban si sus libros se vendían bien en su isla natal de Trinidad, contestó: ‘Mis libros no se leen en Trinidad. Allí, tocar el tambor se considera una actividad más elevada, más satisfactoria.’” (Theroux, 2002:352).

1.3.3. *Naipaul y la relación con su propia obra*

Resulta oportuno señalar que la historia familiar y su crecimiento en la isla le dejan una marca profunda e indeleble. Textos como *Una casa para el señor Biswas* (2001) o *Los Simuladores* (2009) denuncian las dificultades de encontrar identidad y propósito en la isla. Más aún, en *La pérdida del Dorado* (2009) se narra la convulsión de esa tierra antillana desde la llegada de los conquistadores españoles. Para Naipaul su vida está marcada por una doble colonización, la primera por ser descendiente indio y la segunda por ser caribeño. Él se refería a sí mismo de la siguiente manera:

Yo tenía que entenderlo: había venido de ninguna parte, decía, de la nada. Había sido un “colonizado descalzo”.

“Míralo de ese modo”, añadía y acto seguido plasmaba en el papel, con asombrosa lucidez, su dilema como escritor, sirviéndose de la luz del tiempo para dejarme atisbar su remoto pasado. “Imagina la desesperanza a la que se ve reducido el colonizado descalzo cuando, queriendo escribir, y leyendo los modelos de Tolstói, Balzac y otros, mira hacia su propio mundo y descubre que casi no existe. ¿Hemingway? ¿El colonizado descalzo en París? ¿Dónde está la aventura de Hemingway para él? Trata de entender esto y fíjate en el esfuerzo que supone sacar arte de la miseria y la alienación.” (Theroux, 2002:204-205)

El colonizado descalzo de Naipaul será una figura presente en gran parte de su obra. Sus personajes sueñan con trascender su condición sin lograrlo, cuando atisban la luz ésta parece ser una imitación de lo que anhelaban y, sin embargo, se contentan con ella, porque el isleño no puede alcanzar lo que el colonizador posee. *El Sanador místico* (2001) es un ejemplo de ello, Ganesh Ransumair, al ser un hombre sin muchos méritos, salvo el de ser un lector ansioso, decide apersonar a un sanador místico, vistiéndose como gurú e inventando rituales. Su fama será tan grande que trasciende a la política, llegando a obtener la Orden del Imperio Británico. Lo que destaca de esta obra es la falsedad del trabajo de curandero, la credulidad de la gente y el paternalismo de Inglaterra con su colonia. El personaje de Ganesh termina por creerse su propia farsa y, aunque él soñó con convertirse en un gran hombre por mérito propio, sí obtiene los beneficios de la fama¹⁶, pero nunca se transforma en la persona que había deseado.

De igual manera, otra temática recurrente en su obra es el exilio, *Un recodo en el río* y *Los simuladores* (2009) son ejemplos característicos de este tópico. Naipaul, en sus propias palabras, argumenta que: “‘No tengo un país propio. Nos soy de ninguna parte.’[...] ‘Para mí el exilio no es una figura retórica, sino algo real. Soy un exiliado.’” (Naipaul en Theroux, 2002:294). Es evidente que el exilio es un asunto que lo atañe de manera personal y que se refleja en su obra, cuyos personajes no hallan consuelo en ningún sitio, viajan sin cesar con la esperanza de encontrar un asentamiento que los arraigue, pero ni pareja ni negocios logran el efecto deseado. Un hombre exiliado lo seguirá siendo hasta que no regrese a casa, pero la

¹⁶*El Sanador místico* es la primera novela de Naipaul, fue publicada en 1957, lo interesante de este texto es que expresa la falsedad de las políticas postcoloniales. Por ello el narrador describe la visita de Ganesh al consejo legislativo en los siguientes términos: “Su primera experiencia como miembro del Consejo Legislativo resultó humillante. Los miembros del nuevo Consejo y sus esposas fueron invitados a cenar en el palacio del Gobierno, y aunque un semanario difamatorio recién fundado consideraba la invitación un truco imperialista, asistieron todos los miembros.” (Naipaul, 2001: 642)

tragedia de los personajes de Naipaul es que no pueden regresar a ningún sitio, porque nunca se sintieron identificados con algún lugar.

En efecto, Naipaul no se reconoce con ningún país, no es indio porque su familia salió de India para no volver, aun cuando reproducen religión y costumbres; no es trinitario porque ni sus padres ni él se homogeneizaron con las otras razas que habitan la isla; y tampoco es inglés, aunque haya vivido la mayor parte de su vida en Inglaterra, su pasado y su figura le hacen saber que no pertenece. La historia de su familia es similar a la de *Una casa para el señor Biswas*, si bien se trata de un texto de ficción, parte de un sentir de Naipaul que, a semejanza de Mohun Biswas, desea un hogar. Este deseo lo manifestó innumerables veces con Paul Theroux, quien advierte que Naipaul se obceca con:

La idea de tener una dirección —un espacio propio— le preocupaba a menudo hasta la obsesión. El no poseer una casa le hacía desearla fervientemente. Siempre decía que no tenía hogar, que no tenía nada, que no se sentía de ninguna parte. Yo sospechaba que su satisfactoria, pero caótica niñez —él es el Anand de *Una casa para el señor Biswas*, la novela que narra la crónica de su familia— no le había proporcionado un suelo firme en Trinidad, y a menudo sugería que a los indios les habían arrebatado sus derechos en la isla,

En los remites de sus cartas figuraba, por lo general, la dirección de algún conocido o las listas de correos de editores y agentes. Me entristecía. Durante años vio El Bungaló como una residencia temporal. Soñaba con algo mejor y guardaba la mayor parte de sus pertenencias en un almacén. Pero el tiempo pasaba y él seguía sin casa. Aunque era el Anand del libro, cada vez se parecía más a Mohun Biswas, el protagonista de éste, que anhelaba un lugar que pudiese considerar suyo. (2002:282)

En síntesis, la experimentación del desarraigo de Naipaul se trasluce en sus textos. Su obra, considerada como manifestante de un realismo brutal, es, sin embargo, rica en matices y apreciaciones de la conducta humana. Es ese uno de los pivotes de esta investigación, ya que los personajes que serán Salim de *Un recodo en río* y Mohun Biswas de *Una casa para el señor Biswas*, quienes son entes sociales insertos en una realidad que los modela, de la que querrán salir a toda costa, pero no por eso no podrán vislumbrarla en todo su esplendor. Su historia se enraíza con el instante histórico que les toque vivir.

A manera de precisar lo anterior, hay que identificar los textos aquí investigados. *Una casa para el Sr. Biswas* es parte de la tetralogía de Trinidad que junto a *El Sanador Místico* (2001), *The Suffrage of Elvira* (1976) y *Miguel Street* (2002) recomponen el país que lo vio nacer y le dio las primeras historias que lo llevarían a la cima literaria. Naipaul, en el artículo

de 1983, para la revista *The New York Review of Books*: “Writing ‘A House for Mr. Biswas’”, se refiere a la novela como: “the one closest to me. It is the most personal, created out of what I saw and felt as a child. It also contains, I believe, some of my funniest writing.” (1983:1). Es así como *Una casa para el señor Biswas* se encuentra cercana a su autor, porque en ella deposita el contexto que rodeó su infancia, la lucha tragicómica del padre por construirse una identidad y la lenta, pero progresiva, asimilación de las familias hindúes en el creole trinitense.

1.3.4. Postcolonialidad y autorrealización en las obras de Naipaul

Tras haber asentado el contexto de la obra de Naipaul, una presentación breve de *Una casa para el señor Biswas* y *Un recodo en el río* es necesaria (en los siguientes capítulos se ahondará en las obras), ya que, como se hará notorio, la postcolonialidad y la identidad, de las que se ha venido discutiendo, se entrelazan en la obra.

Una casa para el señor Biswas se desenvuelve en Trinidad, una tierra más de calor en un Caribe que pareciera no pertenecer al continente americano. Mohun Biswas, un indio del este de primera generación, vive luchando contra su contexto, pues emprende un viaje para alejarse del destino, de la tradición hindú, de la familia extendida, pero sobre todo del modelo de sí mismo que le impusieron en su nacimiento. En la búsqueda de su propia esencia en ocasiones sucumbe ante el otro, para levantarse y soltarle golpes, una y otra vez repite el ejercicio de ceder y pelear para ser reconocido. Esto coincide con el sentir del colonizado que: “During the initial stages of cultural colonization, the colonized seem to react by showing a complete surrender of the ‘self’ to the ‘other’, in a bid to win recognition. In this struggle, the colonized often felt that complete self realization is not posible in a society that keeps pulling them back continuously.” (Rao Mohan, 2004: 48). Su vida es un periplo de casa en casa, para al final asentarse en su propiedad que, deforme e incompleta, se yergue como constancia de victoria.

Con respecto a *Un recodo en el río*, obra publicada en 1979, el argumento se centra en Salim, quien narra la transformación de una nación africana a manos de un presidente, en un inicio, carismático, pero que termina posicionándose como un dictador que se mantendrá en el gobierno por décadas. El texto de Naipaul no menciona cuál es el país en cuestión, pero, si se considera el argumento del texto y se compara con datos históricos, el golpe de Estado

en la República Democrática del Congo coincide con lo narrado por Naipaul. El también conocido como Congo Belga, en la década de los sesenta y hasta la década de los noventa, cambió su nombre a Zaire. El Gran Hombre, al que el escritor refiere, podría ser Mobutu Sésé Seko, militar y dictador de Zaire de 1965 a 1997.

Más allá de si el texto documenta acontecimientos reales o ficticios, se puede apreciar la evolución de una ciudad y de sus habitantes a manos de la figura de un solo hombre. Por otro lado, es posible rastrear la construcción de la identidad de Salim, partiendo de un contexto que se reconfigura a lo largo de la narración. Este texto de Naipaul pertenece a una segunda etapa en su escritura de ficción, correspondiente a su literatura de viaje. Conocido por su incansable movilidad, ha recorrido Pakistán, Malasia, algunos países africanos, Irán, Estados Unidos, Argentina, entre otros, y ha escrito acerca de las sociedades que en ellos habitan. Debido a ello, algunos críticos consideran que:

V.S. Naipaul is an important West Indian novelist of the colonial experience. As a postcolonial novelist, Naipaul situates his novels in both colonial as well as ex-colonial societies and gives a perceptive account of the complexities inherent to such societies. The major themes that emerge from a reading of his novels are related to the problems of the colonized people: their sense of alienation from landscapes, their identity crisis, the paradox of freedom and the problem of neocolonialism in the ex-colonies. (Rao Mohan, 2004: 8).

En resumen, la literatura de Naipaul no se limita a relatar el desarraigo en su natal Trinidad, sino que lo encuentra en otras comunidades que, como la de él, han sufrido los efectos de la colonia, y se enfrentan a la reconstrucción de sus identidades en una etapa postcolonial de definiciones políticas, económicas, espaciales, culturales y hasta religiosas. En su pluma se aprecia la realidad sin adornos que, aunque no destaque el gozo de los habitantes libres del Imperio, sí dibuja un panorama palpable tanto en el Congo, como en Trinidad, que son las dos naciones que nos ocupan. Es por ello que se hace necesaria la revisión de los contextos de las dos obras aquí trabajadas, *Una casa para el señor Biswas* y *Un recodo en el río*. Sin embargo, antes de proceder a ello, corresponde revisar los puntales teóricos bajo los que se analizarán las dos obras.

1.4. Conclusiones al capítulo

La literatura caribeña cuenta con características propias que la diferencian del resto de las realizaciones literarias del continente americano. Se distingue a través de sus contenidos temáticos, como: la experiencia postcolonial, el mar como límite o viaje, el desarraigo del

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

migrante y la creolización. Más aún, la literatura caribeña se distingue a través de las distintas lenguas en las que se escribe, incluso cuando las temáticas coinciden, de ahí que se pueda identificar una literatura antillana angloparlante.

Dicho lo anterior, la literatura anglófona del Caribe tuvo un Boom en la década del 50 del siglo XX, sin embargo, la mayoría de los autores migraron hacia Inglaterra o Estados Unidos, unos para estudiar y otros buscando mejores condiciones laborales. Naipaul pertenece al primer grupo, debido a que obtiene una beca de estudios en Inglaterra, a donde se va para no volver a vivir en Trinidad. Su obra ha generado gran polémica por considerarse por algunos críticos como de tendencia orientalista, en otras palabras, se ha dicho que sus textos exaltan al colonizador, demeritando la valía de los individuos que componen el mosaico cultural del Caribe.

Más allá de las críticas que se hagan de sus textos, hay que abonar que su obra es de un realismo que no da tregua, porque él mismo considera que la literatura no se debe “hermosear”(Theroux, 2002:29), sino que debe retratar con la mayor precisión lo que sucede en la vida. Es quizá la razón por la cual los textos trabajados en esta investigación cuenten con pasajes que pueden resultar crueles para el lector o que, en el caso de *Una casa para el señor Biswas*, haya episodios dolorosos que él mismo Naipaul ha identificado como cercanos a su persona.

Capítulo II. Intertextualidad, Postcolonialidad y Semiótica: Puntos teóricos

Poco después de que le contrataran en *The Sentinel*, el señor Biswas fue a últimas horas de la tarde al centro de la ciudad para entrevistar a los sin hogar, familias enteras que dormían casi siempre en Marine Square. <<Ese jeroglífico —el tema de la vivienda—>>, así empezaba el artículo, y aunque el señor Burnett suprimió aquellas palabras, al señor Biswas le encantó su ritmo y no las olvidó. (Naipaul, 2001:541)

El soporte teórico de la presente investigación está dado por una lectura estructural e interpretativa, otorgada por la semiótica de las pasiones y la intertextualidad, además integra a un referente de interpretación postcolonial y multicultural. Es por ello que existe la necesidad de definir los conceptos propios de la intertextualidad, de la postcolonialidad y de la semiótica, además de manifestar qué se está entendiendo por desarraigo y multiculturalidad.

2.1. Desarraigo y Hogar

2.1.1. Desarraigo

Una de las intenciones de esta investigación está en entender cómo el desarraigo se constituye en generador y consumidor del sentido en los textos de V.S. Naipaul, *Una casa para el señor Biswas* y *Un recodo en el río*, para ello es imprescindible puntualizar qué se está entendiendo por “desarraigo” en las líneas generales de este proyecto. A su vez, será necesario explicitar cuáles son las características teóricas y los instrumentos metodológicos de los que se sirve una lectura intertextual. En suma, se advertirá que la intertextualidad brinda a un análisis polisistémico la posibilidad de corroborar que es la isotopía connotada “desarraigo” la que dirige la significación.

El término *desarraigar* posee cuatro acepciones, de acuerdo a la Real Academia Española en su edición del Tricentenario, éstas van desde arrancar una planta desde su raíz, extirpar un vicio o una pasión, hasta expulsar de un sitio a un enemigo o invasor, aunque ninguna de ellas es la que interesa. Sin embargo, también la RAE define al verbo *desarraigar* como: “Separar a alguien del lugar o medio donde se ha criado, o cortar los vínculos afectivos

que tiene con ellos.” (RAE, 2017), quizá la definición más cercana a la concepción que del desarraigo se tendrá en esta investigación.

Por su parte, la psiquiatría relaciona al desarraigo con el Síndrome de Ulises, haciendo referencia al poema épico de Homero, *La Odisea*, cuyo protagonista se mantuvo veinte años fuera de su natal Ítaca. Tal síndrome se presenta en inmigrantes sometidos al estrés de una nueva tierra y todo lo que ella implica, como enfrentarse a nuevas costumbres, a una nueva cultura, o quizá a otro idioma y, por supuesto, a nuevas relaciones sociales. El Doctor Joseba Achotegui define a esta patología en los siguientes términos:

El Síndrome del Inmigrante con Estrés Crónico y Múltiple se caracteriza, por un lado, porque la persona padece unos determinados estresores o duelos y, por otro lado, porque aparecen un amplio conjunto de síntomas psíquicos y somáticos que se enmarcan en el área de la salud mental [...] existirían 7 duelos en la migración: la familia y los seres queridos, la lengua, la cultura, la tierra, el estatus social, el contacto con el grupo de pertenencia, los riesgos para la integridad física. Estos duelos se darían, en mayor o menor grado en todos los procesos migratorios [...] (2005: 39)

Ante la definición planteada por Achotegui, son dos nociones las que me interesa rescatar. Los flujos migratorios como antesala del síndrome por desarraigo, y, por supuesto, el carácter patémico de la vivencia migrante. En cuanto a la primera apreciación, se entiende que los desplazamientos humanos pueden ser causados por diferentes razones, ya sea por causas de seguridad, de guerra, de trabajo, ambientales, o por el simple anhelo de viaje, todos estos pueden ser de índole grupal o individual. Sin embargo, podría decirse que cualquiera sea el origen de la migración, hay dos categorías generales, enunciadas por Jorge Tizón (1993) en su estudio sobre migraciones y salud mental, las migraciones forzadas y las voluntarias.

Estas categorías de movimientos migratorios son importantes porque contienen en sí mismas la intensidad con la que se experimentará el desarraigo, teniendo en cuenta que la psiquiatría considera que es una vivencia inherente a la migración. Aquellos que han decidido por sí mismos migrar blindan, hasta cierto punto, su sensibilidad para no verse afectados gravemente por el choque cultural. En el extremo opuesto, quienes han sido movilizados en contra de su voluntad, no están preparados psíquicamente, quizá ni físicamente, para afrontar el desprendimiento de sus raíces familiares y culturales. Parece entonces que el punto medio se encuentra en quienes han migrado por iniciativa propia, pero obligados por factores externos, como pueden ser: la persecución política, los conflictos armados, los desastres

naturales o las condiciones socio-económicas de sus lugares de origen. Ellos son a quienes se identifica con el término de “exiliados”. Es en este punto donde interesa ahondar, debido a que las familias de los personajes de los textos de Naipaul han dejado su tierra por anuencia, aunque influidos por la precariedad económica.

Precisando de una vez, el *desarraigo*, en los términos de esta investigación, encuentra su ejecución en el *exilio*: “El exilio se entiende como una condición humana específica en la que el ser humano se echa al mar y trata de desvincularse de todas las raíces para ponerse ‘perpetuamente en movimiento’ y sin billete de vuelta a su patria y hogar. Allí no hay lugar ni para *un* lugar ni para *el* lugar. Es la negación de todo lugar y el lugar en sí” (Loudior, 2016:146). Al negar el lugar se niega cualquier apropiación que el migrante pueda hacer del espacio que habita. Por tanto, permanece en una situación de desarraigo prolongado, y, en el caso de los textos de Naipaul que se tratarán en esta investigación, la sensación de no pertenencia se transmite a la descendencia de los migrantes.

La adquisición del sentido de pertenecer al territorio que se habita, del que se ha venido discutiendo, dota de sentido al individuo, quien, a través del espacio y de las relaciones socioculturales que establece en él, va construyendo gran parte de su identidad. Si en el lugar en donde se vive se carece de las interconexiones humanas y culturales, entonces, la identidad se tambalea, y podría decirse que ese territorio se acerca a la concepción de Marc Augé de los *no lugares*, definidos como:

Los no lugares son tanto las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, empalmes de rutas, aeropuertos) como los medios de transporte mismos o los grandes centros comerciales, o también los campos de tránsito prolongado donde se estacionan los refugiados del planeta. Pues vivimos en una época, bajo este aspecto también, paradójica: en el momento mismo en que la unidad del espacio terrestre se vuelve pensable y en el que se refuerzan las grandes redes multinacionales, se amplifica el clamor de los particularismos: de aquellos que quieren quedarse solos en sus casas o de aquellos que quieren volver a tener patria, como si el conservadurismo de los unos y el mesianismo de los otros estuviesen condenados a hablar el mismo lenguaje: el de la tierra y el de las raíces. (Augé, 2000:22)

En el caso de los textos de Naipaul, aquí analizados, el lector se encuentra con personajes que habitan zonas de tránsito, quizá no similares en su función como un aeropuerto o un campo de refugiados, pero sí en cuanto a que se vive en un estado de latencia,

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

siempre esperando a que las circunstancias sean propicias para avanzar a lo que cada actante considera como la verdadera vida. Esto se debe a su condición de migrantes o de descendiente de migrantes (en el caso del Señor Biswas), porque quien ha salido de su tierra, sin importar la causa, lleva en su mente el ideal de lo que espera encontrar en otro sitio o la esperanza de algún día volver, sea una u otra, el migrante suele habitar su imaginación hasta que logra la unión con el ambiente y lo convierte en espacio antropológico¹⁷, o de lo contrario permanece en el no lugar.

Resulta oportuno señalar que la habitación en el no lugar se relaciona con la experimentación del desarraigo, quien a su vez parece encontrar su definición a través de la sensibilidad que impone sobre quien lo sufre, es decir que es a través de sus efectos patémicos que encuentra la plenitud de significado. Es así como en *Reflexiones sobre el exilio* Edward Said se refiere a la nostalgia que prevalece en la vida del exiliado:

Es la grieta imposible de cicatrizar impuesta entre un ser humano y su lugar natal, entre el yo y su verdadero hogar: nunca se puede superar su esencial tristeza. Y aunque es cierto que la literatura y la historia contienen episodios heroicos, románticos, gloriosos e incluso triunfantes de la vida de un exiliado, todos ellos no son más que esfuerzos encaminados a vencer el agobiante pesar del extrañamiento. Los logros del exiliado están minados siempre por la pérdida de algo que ha quedado atrás para siempre. (2005: 179)

Es este “quedar atrás para siempre”, que menciona Said, lo que se esconde en la nostalgia del desarraigado, cuando ha visto su cultura y su tierra irse desvaneciendo en la memoria, mientras él se mantiene en el no lugar. Para quien lo experimenta, no hay más que reproducir lo que aún recuerda y dar cabida a lo nuevo. Considerando lo anterior, se deduce que el desarraigo señala un camino en la existencia del migrante, que delimita su experiencia de los espacios y de las características socioculturales de su nueva morada.

Si bien la lectura de Said permite conocer la experiencia sensible del migrante, la lectura de Augé le da nombre y características al lugar de destino de quien abandona el hogar. De hecho, a través de Augé, se entiende cuál es la diferencia entre el lugar antropológico y el no lugar basándose en la labor primaria para la que fueron constituidos. Por ello se entiende que:

¹⁷ De acuerdo con Marc Augé: “el lugar antropológico, es al mismo tiempo principio de sentido para aquellos que lo habitan y principio de inteligibilidad para aquel que lo observa.” (2000:58)

Por ‘no lugar’ designamos dos realidades complementarias pero distintas: los espacios constituidos con relación a ciertos fines (transporte, comercio, ocio), y la relación que los individuos mantienen con esos espacios. Si las dos relaciones se superponen bastante ampliamente, en todo caso, oficialmente (los individuos viajan, compran, descansan), no se confunden por eso, pues los no lugares mediatizan todo un conjunto de relaciones consigo mismo y con los otros que no apuntan sino indirectamente a sus fines: como los lugares antropológicos crean lo social orgánico, los no lugares crean la contractualidad solitaria. (Augé, 2000:52)

La anterior definición resulta interesante por el grado y la calidad de la sociabilidad que representan ambos lugares. Por un lado, se tiene ese espacio orgánico que da sentido, debido a que en él se congrega la interacción significativa del individuo con otros, así como la integración cultural armónica. Por otro lado, existe el no lugar, cuyos fines están en la utilidad del espacio, en establecer relaciones de tipo comercial o de servicio, pero sin que haya un intercambio profundo y humanizante en el trato. Mientras que el lugar antropológico lleva a la creación de raíces y apego, el no lugar está encaminado hacia la soledad y el desarraigo.

En suma, en esta investigación se definirá al desarraigo como una *pasión* en términos semióticos, —teniendo en consideración los sentidos que se manifiestan en la experimentación del espacio habitado—, dado que constituye un recorrido de significación que es experimentado a través del cuerpo sintiente, y cuya estructura se puede determinar estableciendo los semas que la constituyen y su interacción a lo largo del devenir actancial. Este entendimiento del desarraigo como pasión será explicado tras disponer los conceptos semióticos en este capítulo. Queda entonces establecer, a partir de la obra de Naipaul, cuál es ese universo pasional característico del desarraigo, que, además, pueda ser traspuesto a cualquier individuo que se encuentre envuelto en los procesos migratorios que llevan al desarraigo.

2.1.2. Hogar y Apego

En este punto se hace necesario explicar el significado de la palabra hogar, debido a que el desarraigo está relacionado con esta noción, del mismo modo será necesario diferenciarlo de lo que es, llanamente, la *casa* o la *vivienda* que es: “una estructura física, mientras que un hogar es un conjunto de significados culturales, demográficos y psicológicos que las personas asocian a dicha estructura física” (Pasca, 2014:3). Estos significados que componen el hogar generan y son generados por el afecto, que, de acuerdo a la teoría del Apego, específicamente del Apego al lugar, son centrales para dar forma a la identidad, ya que algunos de los

componentes del “yo” aparecen con las experiencias que se dan en determinados sitios, de ahí que exista una correlación entre el gusto o el disgusto por un lugar, lo que conlleva a un cambio en la personalidad, donde: “The element of variation most frequently mentioned is the one associated with changes occurring in a person’s lifetime, as the person’s well-being demands both the preservation and the protection of his/her self-identity and changes of identity corresponding to transformations of the physical or social world, including changes in the roles played by the person during his/her life-time.” (Giuliani, 2003:154).

Esos cambios en la personalidad, en el caso de los textos que aquí nos ocupan, está conectado con la vivencia de la postcolonialidad y de la multiculturalidad a las que les es propia la migración y el exilio, dado que se habla de un desplazamiento que tiene repercusiones en la constitución misma de la identidad y lo que el individuo podría considerar como “hogar”, tal como menciona el antropólogo Ian Chambers (1996), existe una redefinición del hogar para aquel que migra y debe enfrentarse a otras realizaciones culturales y/o lingüísticas, esto constituye una inevitabilidad que involucra:

Another sense of ‘home’, of being in the world. It means to conceive of dwelling as a mobile habitat, as a mode of inhabiting time and space not as though they were fixed and closed structures, but as providing the critical provocation of an opening whose questioning presence reverberates in the movement of the languages that constitute our sense of identity, place and belonging [...] So, *I* finally come to experience the violence of alterity, of other worlds, languages and identities, and there finally discover my dwelling to be sustained across encounters, dialogues and clashes with other histories, other places, other people. (Chambers en de Toro, 2010: 4-5).

En este tenor, se advierte cómo los encuentros entre prácticas culturales, sociales, históricas y lingüísticas van conformando la identidad del individuo, se vuelcan sobre él para generar una idea de “hogar”, del cómo debería ser su sitio en el mundo, porque va más allá de la forma física para convertirse en la manifestación de la identidad: “ya que forma parte de quiénes son las personas, [es] un símbolo del *self*.” (Pasca, 2014:3). Por tanto, el hogar es una extensión de la individualidad. De ahí que haya quienes consideren que el hogar puede estar en cualquier sitio a donde vayan, sin tener un arraigo cultural; u otros que manifiesten que su hogar está al lado de ciertas personas, sin necesidad de un arraigo territorial; incluso, hay quienes afirman que encontraron su hogar cuando dejaron a los familiares y establecieron relaciones de amistad o de pareja, esto sin tener un arraigo familiar. Como se ve la palabra hogar está envuelta en diferentes realizaciones de la esfera personal.

Asimismo, el hogar puede ser entendido como experimentación de la sensibilidad del individuo, por lo que el: “Home in fact can be considered as the place par excellence, being ‘a relationship or experiential phenomenon rather than the house, place, or building that may or may not represent its current manifestation in built form’.” (Dovey en Giuliani, 2003: 158). Esto hace suponer que el hogar conjuga factores netamente patémicos y vivenciales, ya que la persona necesita identificarse positivamente con otros y con el espacio para considerarlo su hogar. Aquí influyen los sentimientos de arraigo, ya sea hacia otros individuos, hacia el lugar o hacia la cultura que se está experimentando; tienen que haber también sentimientos de alegría, de unión, de compañía, de bienestar, de comodidad y de seguridad. En otras palabras, el hogar es la conjunción de sensibilidades satisfactorias para el establecimiento territorial de un individuo, sea éste temporal o permanente.

Conviene subrayar que el hogar, al ser una construcción subjetiva, acepta la movilidad, ya que no necesariamente implica un vínculo con un cierto lugar, también puede, como ya se indicó, involucrar un lazo con otras personas o con la cultura. No obstante, cuando el significado de hogar para alguien tiene connotaciones territoriales, se crea un apego al lugar: “a positive affective bond between an individual and a specific place, the main characteristic of which is the tendency of the individual to maintain closeness to such a place.” (Hidalgo & Hernández, 2001:274). Esto se debe a que el sitio se convierte en un significativo al que se carga de distintos sentidos que tienen implicaciones a nivel personal.

En contraste con lo que se podría inferir de lo anterior, el apego al lugar no se refiere particularmente a la noción de hogar, sino que, para los fines de esta investigación, se entiende que la construcción patémica del hogar genera un apego al lugar en los personajes, ya que la teoría psicológica del apego al lugar o *Place Attachment* indica que el apego mantiene una estrecha relación con la identidad, ya que el: “place attachment is stronger for settings that evoke personal memories, and this type of place attachment is thought to contribute to a stable sense of self” (Sacannel y Gifford: 2010:2). El sentido del yo, es decir, un conocimiento de quién se es, surge de la integración del pasado y del presente del individuo, donde la memoria es fundamental para establecer la unidad de la persona. En consecuencia, si el lugar es capaz de desencadenar una serie de recuerdos placenteros y

llevarlos a la vivencia presente, surge el apego y es probable que ese sitio tenga el potencial de transformarse en hogar.

2.2. Lectura intertextual

La intertextualidad guía la lectura del texto literario, permitiéndole al investigador detenerse en las significaciones compartidas con otras obras y profundizando en ellas. Para Michael Riffaterre: “La intertextualidad es un modo de percepción del texto, es el mecanismo propio de la lectura literaria. Solamente ella produce, en efecto, la significancia, mientras que la lectura lineal, común a los textos literarios y no literarios, sólo produce el sentido.” (1997: 163). Con esto se entiende que la lectura intertextual debería orientar la investigación literaria, ya que permite rastrear las isotopías sémicas que se presentan de texto a texto. Dado lo anterior, cabe acotar que la investigación estará pautaada por la Intertextualidad, a lo largo de estas líneas se develará al lector el surgimiento del término, así como los conceptos más representativos de diferentes investigadores que encauzarán esta investigación.

Con respecto a la aparición del término, la intertextualidad fue enunciada por primera vez por Julia Kristeva, sin embargo, el concepto ha sufrido una constante transformación a lo largo de su historia, en ocasiones viéndose como una simple correspondencia de fuentes y otras veces deteniéndose en las relaciones explícitas que existen entre textos. Kristeva concibió la intertextualidad desde la noción de que: “todo texto se construye como mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto. En el lugar de la noción de intersubjetividad se instala la de intertextualidad, y el lenguaje poético se lee, por lo menos, como doble.” (1997: 3).

Lo anterior, desde los términos de dos textos literarios encarados, indicaba que el sistema significante transferido representaba una reconfiguración del texto al que se insertaba, cargándolo de un nuevo sentido. Kristeva había ideado el concepto partiendo de las teorías de Mijaíl Bajtín acerca de la ambivalencia, donde el discurso se vuelve dialógico y polifónico. Es dialógico porque existe una comunicación entre la historia, la sociedad en la que se nace y ese sujeto enunciatador del texto, que permite leer al otro. Es polifónico porque parte de que cada sujeto de la enunciación posee su propia voz, y manifiesta un discernimiento particular que es fácilmente diferenciable, como si se tratara de una sinfonía.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Resulta obvio, entonces, que Bajtín estaba sentando las bases para un concepto nuevo, aun cuando él: “no usa la palabra intertexto, sino intersección de distintos tipos.” (Argenot, 1997: 39-40). Es Julia Kristeva quien formulará el término “intertextualidad”, en su obra *La palabra, el diálogo y la novela* (1967), mismo que sería tema de discusión para otros investigadores que lo redefinirían, ampliarían y catalogarían durante años.

La lista de teóricos que se apropiaron del término es larga, si bien son mayormente conocidos los trabajos de Gérard Genette, Roland Barthes, Michael Riffaterre y Lucien Dällenbach, existen otros que no se quedan atrás en sus aportaciones, pero que por razones de traducción de textos y retraso de la información teórica en los países latinoamericanos se han dejado de lado por desconocimiento. En cuanto a Barthes, él consideraba que el intertexto: “es lo que aporta a la teoría del texto el volumen de la socialidad: no por la vía de una filiación localizable, de una imitación voluntaria, sino por la de una diseminación [...]” (Barthes en Ruprecht, 1997: 28). Resulta interesante en cuanto a que retoma las primeras intuiciones de Bajtín sobre la socialidad inscrita en el discurso, además agrega que las relaciones sígnicas intertextuales no responden a la imitación, sino que las ve como propagaciones del sentido; lo que, en el caso de la presente investigación, es importante.

En la misma línea, Paul Zumthor liga a la intertextualidad con la *historicidad* del texto literario, hablando de una *dialéctica de la memoria (mémorable)*, que consistiría en los indicios de otros textos, dentro del orden discursivo, como ecos que ha dejado la transposición de entidades sígnicas. Dentro de esta investigación, este concepto de Zumthor respalda la contrastación isotópica que se hará del desarraigo en *Una casa para el señor Biswas* y *Un recodo en el río*.

Por su parte, Gerald Genette detalló el concepto de *intertextualidad* determinando la existencia de varios tipos, de los que interesa rescatar la: “hipertextualidad [que es] toda relación que una un texto B (que llamaré hipertexto) a un texto anterior A (que llamaré hipotexto)...” (1997:57). Es bajo estos términos que *Un recodo en el río* (1979) de V.S. Naipaul es hipertexto, en relación con *Una casa para el señor Biswas* (1961), que sería el texto que le antecede. Determinar tal relación permite trazar los rasgos del desarraigo que se manifiestan en los personajes, para entender cómo progresa y se asemeja el concepto “desarraigo” de obra a obra.

Si bien Genette da la pauta para nombrar a la correspondencia entre textos, es necesario establecer el campo de operación de la intertextualidad. Se ha mencionado que son grupos sémicos los que se trasladan entre textos, ahora habrá que agregar que sus funciones las realizan en tres planos de la esfera textual:

En el que van a realizarse las diferentes operaciones de los conjuntos sémicos y de las secuencias poéticas. Esas tres dimensiones son: el sujeto de la escritura, el destinatario y los textos exteriores (tres elementos en diálogo). El status de la palabra se define entonces: a) *horizontalmente*: la palabra en el texto pertenece a la vez al sujeto de la escritura y al destinatario, y b) *verticalmente*: la palabra en el texto está orientada hacia el corpus literario anterior o sincrónico. (Kristeva, 1997:2-3).

Es precisamente en la noción de “status de la palabra”, de esta cita de Kristeva, donde yace el centro de la Intertextualidad. Si se entiende al status de la palabra como la unidad mínima de la estructura textual, atendemos a comprender que es precisamente esto lo que se está transfiriendo y transformando en las obras literarias. El espacio del texto está dado en las ya mencionadas tres dimensiones: sujeto-destinatario-contexto, instancias que están constantemente dialogando a través de conjuntos de significación. Es por ello que Kristeva menciona que: “la tarea de la semiología literaria sería hallar los formalismos correspondientes a los diferentes modos de unión de las palabras (de las secuencias) en el espacio dialógico de los textos.” (1997:3). La tarea del investigador, cuya orientación lectora es intertextual, es la de determinar esos semas que se están relacionando, porque de ello depende comprender el texto en su inmanencia y en su contacto con lo que se encuentra más allá de él.

Resulta oportuno, entonces, introducir el término de *paratextualidad*, comprendido como las relaciones que el texto mantiene con instancias fuera de él, en el caso de esta investigación, con la postcolonialidad en Trinidad y con la historia congoleña. Esto partiendo de la premisa de que el sujeto de la escritura desea mostrar el crisol de personalidades y culturas que se han ido entremezclando en el proceso por constituir una identidad nacional y que han servido de influencia a las actitudes de sus personajes. La paratextualidad permitirá identificar cómo los elementos poscoloniales influyen en la isotopía “desarraigo”.

2.2.1. Intertextualidad, semiótica y lo social en la novela moderna

Hechas las consideraciones anteriores, se entrevé que la intertextualidad y la semiótica están estrechamente ligadas, debido a que se ha mencionado la transferencia de conjuntos sémicos

entre textos. Tal traslación de significaciones se da entre sistemas semióticos que guardan una relación entre sí, lo que obliga a que el análisis semiótico se dé, al menos, en dos frentes, esto es en una: “*semiosis polisistémica*: es decir, un proceso de significación que convierte, a partir de sistemas semióticos correlacionados y a través de ellos, formas significantes y prefiguradas [...] en *formantes intertextuales*. Productores de pluri-isotopías.” (Ruprecht, 1997:26). Estos semas cuasi idénticos que se manifiestan entre textos van más allá de la mera coincidencia temática, más allá de la citación o del parafraseo, se tornan en portadores de la significación, constituyendo la base de la investigación literaria a partir de una lectura semiótica.

A manera de delimitar lo expuesto acerca de los formantes intertextuales, en esta investigación se considera al desarraigo como la isotopía central que: “está constituida por el sema o clasema más bajo que domina la mayor cantidad de lexemas del texto.” (Arrivé, 1997:81), en otras palabras, el desarraigo rige la significación, a partir de él se construyen otras organizaciones de sentido que comprenden el esqueleto del texto. En consecuencia, se puede llamar *intertexto* a lo que se transforma de texto a texto, que no es más que la *isotopía connotada*, la isotopía que se manifiesta en la estructura profunda de la obra.

En otro orden de ideas, pero siempre teniendo en consideración al intertexto y a los conjuntos sígnicos, es necesario plantear la relación existente entre una orientación lectora intertextual y el campo de las disciplinas sociales. El texto literario es por sí mismo una entidad sociocultural, que parte de una realidad social del sujeto enunciador y, a su vez, enuncia un contexto social propio, tan variado y complejo como el que existe fuera de sus líneas. Por tanto, dentro del texto literario no se da la existencia de sistemas sociales perfectamente funcionales, carentes de fallas, sino espacios combativos que se modifican por medio de la interacción de sus habitantes.

Lo anterior lleva a suponer que es precisamente en ese campo de luchas sociales y puntos de vista encontrados donde se produce una vasta cantidad de semas diferenciables. Es entonces que: “el campo intertextual del discurso social: no [es] como la armonía relativa de un sistema funcional en devenir, sino como un lugar de interferencia de lexías heterogéneas donde la significación nace de contigüidades que constituyen conflictos.” (Angeot, 1997:48). Esto conlleva a la confrontación de sentidos, que dará nacimiento a nuevas

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

posibilidades de entender el espacio social. Dentro de los textos de Naipaul se encuentra una permanente disputa entre los sujetos de la enunciación y su ambiente, ya que ésta es una de las razones por las cuales se produce el desarraigo.

Esas discrepancias de los sujetos con lo sociocultural llegan a producir estados anímicos patológicos, ya sea locura, desdoblamiento de la personalidad, depresión por desarraigo, entre otros, que modifican la disposición del texto literario. Elementos que tienen, “según Bajtín, una significación más bien estructural que temática: destruyen la unidad épica y trágica del hombre, así como su creencia en la identidad y las causas, y señalan que éste perdió su totalidad, que no coincide ya consigo mismo.” (Kristeva, 1997:18). Se está hablando aquí de seres fragmentados, inarticulados y en búsqueda constante por darle unidad a su existencia, individuos propios de la novela moderna.

Lo interesante de lo anteriormente expuesto radica en que los elementos patémicos no son sólo un mero tema del que el texto literario da cuenta, sino que se trata de conformadores y portadores de recorridos semióticos completos. Como ya se mencionó, al desarraigo se le dará el trato de pasión, desde la semiótica, lo que implica que posee un esqueleto sígnico, así como una serie de funciones que se reflejan en todos los niveles del discurso literario. Más aún, el desarraigo existe en dos espacios de la realidad enunciativa, es una pasión suspendida entre la esfera individual y la esfera sociocultural.

La intersección que supone el desarraigo, entre la esfera individual y la esfera sociocultural, es el reflejo de un escenario que afecta no sólo a los personajes de la novela de Naipaul, sino a un sector poblacional migrante. Estos textos literarios pertenecen a la novela moderna, que pone en diálogo al sujeto, al destinatario y al contexto. Irrumpe en la realidad sociocultural y la desestructura, poniéndola en evidencia, cuestionándola en su ideología, y convirtiéndose en motor del cambio de paradigma. Es así que *Una casa para el señor Biswas*, la que más, y *Un recodo en el río* gozan de esas características que se han mencionado. Si uno se detiene a leer con atención estos textos, encuentra en ellos la seriedad y la desgracia del desarraigo, pero también lo cómico de las situaciones a las que se enfrentan los personajes (en el caso de *Una casa para el señor Biswas*), como si la vida, por sí misma, se compusiera de esos dos extremos que se necesitan, no sólo para contrastarse, sino para completarse y fusionarse al grado de llegar a constituir un equilibrio en la existencia.

Por las consideraciones anteriores, las novelas de Naipaul son estampa social, ponen el énfasis en cómo el contexto influye en la sensibilidad y en la construcción del individuo, haciendo que sujeto y sociedad sean una sola unidad. En este propósito, la presente investigación pone el acento en la lectura intertextual de las dos obras de Naipaul, dado que los elementos sígnicos que contienen anclan sus raíces en la postcolonialidad y en la multiculturalidad, así como en la experimentación del desarraigo, que en los textos se presentan como el producto del encuentro entre lo literario y la sociedad de la que provienen.

2.3. Postcolonialidad y Multiculturalidad

La postcolonialidad y la multiculturalidad atraviesan el plano de la significación y se convierten en tópico intertextual en los textos de V.S. Naipaul, *Una casa para el señor Biswas* y *Un recodo en el río*. Trinidad y Tobago, así como la República Democrática del Congo, son los escenarios en donde el desarraigo da origen a la fragmentación del Yo de Mohun Biswas y Salim, los personajes de las obras del autor trinitense. Ambos actantes se irán reconfigurando a través de su recorrido semiótico dentro de espacios socioculturales postcoloniales y multiculturales. Es por ello que resulta imprescindible delinear a la postcolonialidad y a sus conceptos, además de apuntalar lo que se concibe por multiculturalidad dentro de las líneas de esta investigación.

La postcolonialidad tanto puede referirse a la crítica y teoría literaria, como a un área de los *Cultural Studies* relacionada con los textos producidos en países que antes habían sido colonias. Asimismo, puede aludir a regiones del mundo que consiguieron su autonomía recién terminada la Segunda Guerra Mundial. En la actualidad:

El término se ha empleado de forma menos específica en la teoría literaria y cultural para designar las obras literarias, artísticas y cinematográficas producidas en países colonizados en el pasado y que consiguieron cierto nivel de autonomía de gobierno en el siglo XX. Esta acepción de <<poscolonial>> fue consagrada en 1989 por *The Empire Writes Back (El imperio responde*, cita de un artículo de Salman Rushdie), libro que aplica esta definición a textos literarios de autores africanos, hindúes y caribeños. Entre estos textos se incluyen también los que se escribieron antes de la independencia. (Neri, 2002: 411).

La teoría literaria acoge la postcolonialidad a partir de la década de los setenta, en un inicio como un acercamiento, a través del análisis del discurso, de los textos producidos por escritores provenientes de países que estaban saliendo del colonialismo. Más adelante recibirán un fuerte impulso de los estudios culturales, sobre todo en Estados Unidos. Poco a

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

poco la división de corrientes los va relacionando con el psicoanálisis, con el posestructuralismo, con la deconstrucción y con la posmodernidad, entre otras teorías, pero marcando las distinciones necesarias para enmarcarse en las realidades de las sociedades a las que alude.

En consecuencia, la relación que se extiende entre la teoría postcolonial y la metodología literaria permite que los textos sean analizados desde su contexto sociocultural. Tanto en lo referente a un pasado colonial, como a un presente que rompe con esa historia, pero al mismo tiempo busca hacer las paces con sus raíces. Sandro Mezzadra y Federico Rahola (2008) explican la postcolonialidad desde el tiempo inscrito en ella, de tal manera que parecería tratarse de una intersección entre dos temporalidades aparentemente enfrentadas, aunque dependientes una de otra y que, además, dan forma a sociedades con poco más de medio siglo de existencia. Se entiende entonces que el tiempo de la postcolonialidad: “es aquél en el que la experiencia colonial parece estar, *de manera simultánea*, consignada al pasado y, precisamente debido a las modalidades en las que se produce esta <<superación>>, instalada en el centro de la experiencia social contemporánea —con toda la carga de dominación, pero también con toda la capacidad de insubordinación, que distingue esta experiencia—” (Mezzadra y Rahola, 2008:263).

Esencialmente, esta demarcación de temporalidades, que Mezzadra y Rahola hallan en el texto postcolonial, permite distinguir el influjo de la hegemonía cultural de occidente, misma que es palpable en los países que antes fueron colonias. Quizá por ello, el siglo XX se caracterizó por el surgimiento de literaturas nacionalistas que intentaban combatir la presión de la tradición imperialista, por ello Benedict Anderson considera que: “La ‘última oleada’ de los nacionalismos, en su mayor parte en los territorios coloniales de Asia y África, fue en su origen una reacción al imperialismo mundial de nuevo estilo hecho posible por los logros del capitalismo industrial.” (Anderson, 1993:197).

Estas nuevas realizaciones de la subjetividad de los colonizados intentaban reafirmar la identidad, antaño suprimida o cuarteada por siglos de abuso físico, moral y psicológico. La creación literaria del subalterno —al que alude Ranajit Guha en *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1983), y al que posteriormente se referirá Gayatri Chakravorty Spivak en *Can the Subaltern Speak* (1985)— es la del proletario, la del

campesino, la de esas minorías que constituyen la masa de quienes habían sido acallados por un poder colonial, del que poco a poco se van desprendiendo.

Por tanto, es ese sujeto subalterno quien irá generando textos de lo más variado, unos exaltarán a su colonizador, mientras que otros lamentarán la colonización y la pobreza de sus pueblos, y algunos celebrarán el mestizaje, que es, precisamente, la constitución de nuevas formas del estar-ser social. En este tenor: “el comparatista hindú Swapan Majumdar [...] ha puesto en evidencia que la literatura de un país colonial habitualmente responde a la del país colonizador de dos maneras opuestas: por un lado, los receptores pueden tomar una actitud de elogio servil, rechazando las características de su propia tradición a favor de la adquirida. Por otro lado, se puede producir la reacción, igualmente excesiva, de rechazo total, por consiguiente, de una recaída en las posiciones más conservadora de la tradición autóctona.” (Molls, 2002: 377).

Con respecto a lo mencionado por Nora Molls se puede afirmar que los textos de Naipaul, *Una casa para el señor Biswas* y *Un recodo en el río*, se posicionan como relatores de las consecuencias de la colonización, no toman lugar a favor o en contra, sino que detallan cómo se van constituyendo, en los casos que nos ocupan, las sociedades caribeña y africana. Los sujetos de su obra han sido desarraigados, es decir, arrancados de su cultura y trasplantados en un crisol multicultural. Sin embargo, por desesperanzador que suene la palabra *desarraigo*, si se piensa a detalle, puede ser análoga al vocablo *potencialidad*, porque ¿qué son Mohun Biswas y Salim más que posibilidades de sujetos, emergencias de identidades forjadas en el creole de sus pueblos? Quizás el discurso postcolonial sea el de la faena de lo que puede ser y es la cultura híbrida de países que recién toman las riendas de su destino.

2.3.1. Hibridismo cultural

Es precisamente esa cultura entremezclada lo que lleva a tratar aquí el modelo de Peter Burke (2010) del hibridismo cultural que permite, dentro de los términos de la postcolonialidad, establecer la forma en la que la sociedad trinitense y congoleña se van definiendo. Burke considera al Caribe como el resultado de un collage de múltiples realizaciones culturales, que pueden ser entendidas bajo una epistemología polifónica. Esta cultura caribeña pasa por tres etapas: la imitación, la apropiación y, por último, el mestizaje. En un primer momento, los

distintos grupos se reflejan el uno en el otro, se reconocen y conocen a partir de sus diferencias, para tomar aquello que, del otro, les convenga, a modo de experimentación. Conforme pasa el tiempo, eso que hallaron de adecuado es asimilado para sí mismos, y se reconstruye para parecerse a la sociedad que lo ha acogido. Finaliza con un sincretismo, que combina sin diferenciación los grupos que en un inicio parecían enfrentados, los límites se desvanecen en el creole que genera nuevas formas de figuración social. Esto, al trasladarse al discurso literario:

Tiene su paralelismo en los modelos del mestizaje y de la criollización derivados de realidades de culturas híbridas como la latinoamericana y la caribeña y transmitidos por los mismos escritores que los viven y que los acogen en su discurso literario. Al tratarse de modelos que al mismo tiempo son teoría literaria, especificidades estéticas y estilísticas y figuras existenciales y culturales—es decir, ejemplos de una verdadera ósmosis hermenéutica entre la crítica y la teoría por un lado y las obras literarias por el otro; en definitiva: *poéticas*—, no son frutos de una teoría <<fuerte>> que produce una determinada metodología, y por eso muchos críticos los juzgan como el componente más innovador de los estudios poscoloniales. (Moll, 2002: 371)

Esas realizaciones literarias innovadoras, de los estudios poscoloniales, relatan cómo el grupo emigrado descubre su identidad cuando se para de frente al otro-espejo, al que es diferente, pero lo suficientemente parecido como para explicarme quién soy. En estos textos literarios la idea que se tiene del sí mismo se ve confrontada y, por tanto, modificada en la interacción social y cultural. La belleza del concepto de Burke, llevado a lo literario, radica en que explica cómo la identidad étnica es otorgada a partir del otro —cuestión ya adelantada por Max Weber en *Economía y sociedad*—, asimismo permite entender el proceso que funda a las sociedades postcoloniales.

2.3.2. Identidad

Lo anterior da pie a centrar la atención en otra de las grandes temáticas de la postcolonialidad, la identidad. Las sociedades postcoloniales enfrentan el desafío de determinar su identidad. Descendientes de la colonia, pero con la nueva responsabilidad de la autosuficiencia, navegan entre dos tiempos, el tiempo del amo y el del ciudadano. La independencia, que les deja la separación de los imperios, las obliga a perseguir la soberanía, que debe darse bajo la premisa de saber quién se es en contraste con el resto de las sociedades en el mundo. Establecer lo que las hace únicas —sabedoras de que entre sus habitantes existe un nexo que se remonta a

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

un pasado común, aun cuando sus idiomas, tradiciones, lenguas o religiones no provengan del mismo origen— es quizás el dilema al que se enfrentan las sociedades postcoloniales.

Esos dos tiempos, al que he llamado del amo y del ciudadano¹⁸, son dos realidades en las que navega el sujeto postcolonial. El primero es el del sometimiento, el de la nostalgia de no estar en la patria de los ancestros y ser llevado a una tierra que no se siente como propia y se concibe como hostil. El individuo colonial ha visto su voluntad sometida a la voluntad del amo. Deja de ser dueño de su propia persona y depende de los tiempos y de los intereses del colonizador. Es así que el tiempo del ciudadano se le escurre, porque resulta difícil retomar la independencia, volver a ser propietario de su vida, más cuando los lazos con la tierra de origen se hacen lejanos en el tiempo y en el espacio. Este segundo tiempo, el de la ciudadanía, se construye cuando se toma conciencia de que el sitio en donde se está es la nación de uno, y que es compartida con otros individuos que han participado de una historia de destierro y servidumbre similar, pero que juntos pueden construir un Estado al que llamar hogar.

Es precisamente ese tomar conciencia del lugar al que se pertenece lo que va delineando la identidad de las sociedades postcoloniales. Sin embargo, no es tarea fácil cuando esa identidad se construía en términos del amo, con la existencia supeditada al poder colonial. Como ejemplo se tiene al campesino indio del siglo XIX, el cual es definido por Ranajit Guha como alguien cuya: “identidad consistía en la magnitud de su subalternidad, aprendía a reconocerse no a través de las propiedades y atributos de su propia existencia social, sino desde su reducción, cuando no una negación de la de sus superiores.” (Guha en Mezzadra, 2008:26). Si bien Guha se refiere al trabajador de la India colonial, la situación del indio traído al Caribe no es distinta, al contrario, a ella podría agregársele la particularidad del destierro de su población de origen.

Es este alejamiento de la patria lo que lleva al inmigrado a rescatar lo que le resta de su identidad sociocultural, llámese lenguaje, rituales, religión o costumbres. Existe entonces una búsqueda por afianzarse en los retazos del recuerdo de su país, que poco permite la apertura hacia otro tipo de vivencias en la nueva tierra. Si a ello se le agrega el hecho de

¹⁸ Se debe aclarar que estas dos temporalidades han sido ideadas por mí para explicar el antes y el después de sociedades que fueron colonizadas y se han emancipado.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

haber sido expatriado en términos de servidumbre y verse en la necesidad de compartir con otros grupos sociales distintos, lo que se obtiene es una continua negación del presente. Es decir, que tiende a retraerse hacia su grupo sociocultural en aras de mantener un cierto equilibrio emocional, dentro de los límites de lo conocido. Los estímulos que le provee su situación presente resultan desconocidos e inquietantes, por lo que se sentirá seguro en el espacio de las tradiciones de su propio grupo social, de ahí que esto sea mantenerse en el pasado de lo familiar.

En consecuencia, la postcolonialidad enfrenta al sujeto con el presente, con la urgencia de salir del espacio confortable de lo consabido y dar forma a la identidad. Las nuevas generaciones nacidas tras la colonia van perdiendo el contacto con el punto de origen de sus ancestros, y comienzan a ser consecuentes con la realidad de su propia tierra. Sin embargo, la identificación con el contexto del que forman parte es complicada, como señalan Margarita Mateo Palmer y Luis Álvarez Álvarez (2004), ya que: “El tema de la identidad como proceso de afirmación de una personalidad sociocultural se asienta en el conflicto de que el hombre de estas tierras no puede identificarse cabalmente con ninguno de los componentes primigenios: ni con la realidad cultural de la metrópolis, ni con la realidad cultural de los ancestros amerindios, africanos o asiáticos.” (199).

De hecho, es esa personalidad sociocultural la que se ve escindida en los países postcoloniales, trasluciéndose en un quiebre al interior del individuo. El sujeto postcolonial encuentra dificultades en la integración con los otros. Al sentirse ajeno o diferente, no puede apropiarse de los elementos culturales del espacio en el que habita. Otro punto de vista es el de Héctor Mauricio Mayol (2000), quien define a la identidad en términos de la convivencia con los otros en un determinado marco sociocultural, arguyendo que: “La identidad sería así la cultura internalizada, subjetivada, apropiada bajo la forma de una conciencia de sí en un contexto de significaciones compartidas por otros.” (140). Si la persona no acoge los rasgos distintivos de una determinada cultura, por verse tironeado por dos o más bandos culturales distintos, las relaciones que establezca consigo mismo y con los otros no terminan de afianzarse.

2.3.3. *Identidad y Nación*

No sólo el individuo se ve apremiado para forjar su identidad, sino que es también la idea de “Nación” la que está obligada a definirse. Homi Bhabha (1990) hace un recorrido por los elementos que tradicionalmente podríamos suponer que dan sentido a la palabra “nación”. Cuando se piensa en la palabra, a la mente vienen los términos de raza, lenguaje, religión o territorio, pero quizás estos sólo sean elementos comprendidos en la idea de nación, pero no puede ser definida a través de ellos.

En el orden de las ideas anteriores, una nación puede estar comprendida por distintas razas, como en el caso de las sociedades postcoloniales del Caribe, donde hay una convivencia de afroamericanos, indios, asiáticos y blancos. En consecuencia, pensar a la nación como una cuestión de raza sería reduccionista y equívoco. De igual forma sucede si tratamos de definir a la nación por medio del lenguaje o de la religión. Las sociedades postcoloniales, al ser entidades construidas a partir de la mezcla de distintos grupos sociales, se componen de múltiples religiones y lenguajes. Por otro lado, si pensamos en el territorio, desde la perspectiva geográfica, suele estar determinado por fronteras naturales, o bien por líneas imaginarias que se trazan en los mapas, pero que nada tienen que ver con la integración comunitaria o la identidad de los individuos.

Dadas las condiciones que anteceden, la nación no puede ser catalogada con base en una serie de características que *per se* ya están incorporadas a ella, sino que debe contener un espíritu de unión entre sus sujetos. Bhabha considera que la nación moderna es el resultado histórico de una sucesión de hechos que confluyen. De ahí que enuncie a la unidad que surge por medio de dinastías, a la voluntad de las provincias para congregarse, a la conciencia general de los habitantes, y a la profunda razón de ser social, como los motores que forjan la nación.

Lo descrito por Bhabha, acerca de esa serie de hechos que convergen para crear una nación, es el resultado de un pasado compartido por los ciudadanos, pero también del anhelo de un presente y de un futuro en compañía. En suma, para Bhabha:

A nation is a soul, a spiritual principle. Two things, which in truth are but one, constitute this soul or spiritual principle. One lies in the past, one in the present. One is the possession in common of a rich legacy of memories; the other is present-day consent, the desire to live together, the will to perpetuate

the value of the heritage that one has received in an undivided form. Man, Gentlemen, does not improvise. The nation, like the individual, is the culmination of a long past of endeavours, sacrifice, and devotion. Of all cults, that the ancestors is the most legitimate, for the ancestors have made us what we are. A heroic past, great men, glory (by which I understand genuine glory), this is the social capital upon which one base a national idea. To have common glories in the past and to have a common will in the present; to have performed great deeds together, to wish to perform still more —these are the essential conditions for being a people.” (1990:19).

Sin duda, la definición de Bhabha es profunda y emotiva, en cuanto a ese recuento de gestas heroicas y grandes acontecimientos de sacrificio y devoción. Los individuos que llevan en el recuerdo a los ancestros y a sus batallas se responsabilizan por consagrar la memoria de su pueblo y perpetuar su existencia. Más aún, persiguen el anhelo de permanecer en unidad con los que comparten el mismo sentir, sentando las bases de la nación.

La concepción de Bhabha sobre lo que construye a una nación se complementa con la de Benedict Anderson, quien teoriza acerca del surgimiento de las primeras naciones, otorgándole al lenguaje escrito, a las sucesiones monárquicas y a la distinción entre lo humano y lo divino, un espacio fundamental en el nacimiento de los Estados, Anderson considera que:

[...] la mera posibilidad de imaginar a la nación sólo surgió en la historia cuando tres concepciones culturales fundamentales, todas ellas muy antiguas, perdieron su control axiomático sobre las mentes de los hombres. La primera era la idea de que una lengua escrita particular ofrecía un acceso privilegiado a la verdad ontológica, precisamente porque era una parte inseparable de una verdad. Fue esta idea la que creó las grandes hermandades transcontinentales del cristianismo, el islam y todas las demás. La segunda era la creencia de que la sociedad estaba naturalmente organizada alrededor y bajo centros elevados: monarcas que eran personas diferentes a los demás seres humanos y gobernaban mediante alguna forma de dispensa cosmológica (divina). Las lealtades humanas eran necesariamente jerárquicas y centrípetas porque el gobernante, como la escritura sagrada, era un nudo de acceso al ser y algo inherente a él. La tercera era una concepción de la temporalidad donde la cosmología y la historia eran indistinguibles, mientras que el origen del mundo y el del hombre eran idénticos en esencia. Combinadas, estas ideas arraigaban firmemente las vidas humanas a la naturaleza misma de las cosas, dando cierto sentido a las fatalidades de la existencia de todos los días (sobre todo la muerte, la pérdida y la servidumbre), y ofreciendo, en diversas formas, la redención de tales fatalidades. (1993:61-62)

No obstante, las sociedades postcoloniales, a diferencia de las sociedades europeas o asiáticas a las que se refiere Anderson, están en proceso de autoafirmarse como naciones, su pasado colonial está fresco y las diferencias entre grupos sociales parecen muchas, tantas que

opacan la gloria histórica que hayan podido lograr, si atendemos a Bhabha, y apenas van asentando sus lenguas criollas, si advertimos lo que menciona Anderson. Su presente y su futuro son nebulosos, mientras que el ansia de permanecer juntos se nubla ante los contrastes culturales. Es probable que la línea del tiempo los lleve a la unidad de la que habla Bhabha, triunfando sobre el desarraigo producto de la dominación o de la migración.

2.3.4. Migración

Hechas las consideraciones anteriores, la migración es una pieza clave para comprender el funcionamiento de las sociedades postcoloniales. Los individuos que son llevados al Caribe como trabajadores pierden contacto directo con sus tradiciones, con su religión, con su lenguaje y con sus familias. Cambian de un contexto ya conocido a uno totalmente nuevo, donde, además, deberán vincularse con miembros de otros grupos sociales, con lo cuales no comparten más que el espacio. En ese ambiente buscan la autoafirmación de la identidad social, contrastándola con la alteridad, e incluso, excluyendo lo que representa ese otro.

Significa entonces que los individuos que han migrado están en un proceso de desarraigo y arraigo. Desarraigo en tanto que son alejados de las manifestaciones socioculturales en las que nacieron, cortando el hilo de la ancestralidad. Arraigo desde el enfoque en que se ven en la necesidad de adaptarse al nuevo ambiente, ya sea a través de la constante repetición de sus propias tradiciones, o por medio de la negociación con las costumbres de los habitantes de su entorno. Mayol menciona que este proceso de migración se continúa a lo largo de las generaciones, similar a lo propuesto por Burke, llega un momento en que la hibridación se manifiesta como condición necesaria, ya que:

La gente que se traslada de un lugar a otro del mundo, lleva consigo los valores y creencias que forman parte de sus tradiciones. Estas tradiciones que pueden ser mantenidas a través de reafirmaciones ritualizadas, con el paso del tiempo van alterando su carácter, porque su contexto se vuelve cada vez más remoto y sus contenidos simbólicos van paulatinamente relacionándose con los derivados de los nuevos contextos en los que se reproducen. (Mayol, 2000:141-142)

Son, en efecto, los contenidos simbólicos de los que habla Mayol los que se reconfiguran una y otra vez debido al fenómeno migracional. El sentido de las producciones culturales, entendiendo a la cultura como ente semiótico, se altera por el contacto directo con la alteridad. Esto sucede en todas las elaboraciones que componen a las existencias

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

socioculturales: el lenguaje, la religión, los ritos e, incluso, a la propia raza. El contagio de significaciones es inevitable debido a la convivencia en un espacio territorial determinado. La postcolonialidad es entonces la heredera de los movimientos migratorios que transforman el espacio sónico físico y sociocultural.

De lo anterior se deduce que es también el territorio el que se ve envuelto en esta permutación semiótica, que lo afecta, incluso, en términos geográficos. Los sujetos que migran, forzosamente, buscan asentamiento y, si existen precedentes, se establecerán en zonas con individuos provenientes de su mismo lugar de origen. Con el paso del tiempo, las comunidades de un tipo social específico incrementan su número con el propósito de emular y continuar las costumbres sin alteraciones. Es así como muchas ciudades, a nivel mundial, cuentan con zonas chinas, indias, judías, latinas, africanas, por mencionar algunas, fácilmente identificables en el contexto urbano.

En consecuencia, el territorio se modifica geográficamente debido a las interacciones humanas, y adquiere un cierto significado que emana de las representaciones socioculturales que en él tengan vigencia. Para Achille Mbembe, la postcolonialidad influye en esta transformación del espacio, ya que implica a distintos actores sociales en marcha y para él el concepto de territorio: “Se define en esencia por el conjunto de movimientos que tienen lugar dentro de él. Considerado desde este punto de vista, constituye un conjunto de posibilidades a las que se resisten o que realizan una y otra vez actores históricamente situados.” (2008:169).

Según se ha citado, la definición de territorio de Mbembe pone el acento en los actores históricamente situados. Ellos serán los modeladores del territorio, porque ya no es más una simple fracción de suelo, es una entidad viviente que evoluciona a través del tiempo, que responde a las mutaciones de quienes lo habitan. Sobre su superficie se dan apropiaciones sociales o raciales de los recursos naturales, así como se estipula su distribución y su comercialización. Se habla entonces de una multilocalización de grupos específicos que extienden y delimitan su propio paisaje.

A decir del territorio, en el caso de las sociedades postcoloniales, es la multiculturalidad la que lo demarca. Diversas identidades culturales comparten el mismo espacio, no como una mezcla heterogénea, sino como distintos grupos homogéneos en

colindancia del uno con el otro. Teniendo en mente esta imagen, será sencillo distinguir que el roce entre estas realidades socioculturales es constante. Por tanto, no pueden mantener una pureza completa de sus tradiciones, sino que se van vinculando con otras. Lenta, pero inexorablemente, los límites entre una cultura y otra se desdibujan.

Sin embargo, la dilución de las identidades culturales no es completa, lo que permite distinguir cuáles son las raíces de cada grupo social. En suma, una ciudad no es una estructura unitaria e indivisible, está conformada por un conglomerado de pequeñas ciudades, donde cada partición territorial comporta una cultura diferenciada. Se trata de pequeños universos que desean permanecer impertérritos ante los embates de las demás culturas. Entendiendo esto, Mayol define a la multiculturalidad como: “la expresión de múltiples culturas en el espacio que llamamos urbano. [...] es la convivencia en una misma superficie urbana de varias ciudades, todas ellas configurándose a partir de la presencia de sus nuevos habitantes.” (2000: 137-138). Esto se evidencia en las sociedades postcoloniales que nos ocupan, el Caribe y el Congo, quienes han vivido el ir y venir de distintas culturas dentro de su territorio.

En el marco de las observaciones anteriores, la literatura, que es el eje primordial de esta investigación, está supeditada a esta serie de rasgos postcoloniales que conforman a los sujetos socioculturales: la subalternidad, la migración, el territorio y el forjamiento de una nación; también, es portadora de la voz de la multiculturalidad. Si se considera que la literatura emana de la vivencia y expresividad de sus autores, los textos de V.S. Naipaul se encuentran adheridos a un Caribe postcolonial y, en particular, a un tipo de quehacer literario específico de las Antillas de habla inglesa.

En resumen, la postcolonialidad y la multiculturalidad enmarcan a los textos de Naipaul y los ubican dentro de un sistema de obras con características específicas. Es esto el cimiento de la investigación, lo que dará pie a un análisis semiótico e intertextual de los textos. De ahí que ahora se traslade la discusión hacia la semiótica de las pasiones.

2.4. Semiótica de las pasiones

La semiótica trabaja con elementos textuales de los que se intuye su existencia, son reales desde la perspectiva de que son susceptibles de manifestarse durante la semiosis. Estos objetos semióticos son inherentes al texto, parten de él y sólo pueden ser comprendidos a

través de él, ubicándose en la instancia de la enunciación, por tanto: “El discurso semiótico será la descripción de las estructuras inmanentes y la construcción de los *simulacros* destinados a dar cuenta de las condiciones y precondiciones de la manifestación del sentido y, en cierta medida, del ‘ser’.” (Greimas & Fontanille, 2002:12). Es bajo esta condición que la investigación trabajará al desarraigo como un objeto semiótico, capaz de revelarse por medio de sus efectos e interacciones con los demás elementos de la obra, ya sean de índole social, individual, cultural o narrativa.

La consideración anterior debe ser matizada, debido a que el desarraigo no es una acción atribuida a un sujeto, sino que se trata de un objeto propio de la sensibilidad, lo que lleva a hacer la siguiente distinción entre la semiótica de la acción y la semiótica de las pasiones. La semiótica de la acción, es decir, la semiótica tradicional que expone el hacer de los actantes en su recorrido semiótico, se ve limitada para reconocer las motivaciones que los sujetos tienen para operar, sin embargo, admite que sus impulsos son capaces de ser entendidos como manifestaciones sémicas y, por tanto, analizarse bajo un esquema semiótico especial, la semiótica de las pasiones.

Es así que Algirdas Greimas y Jacques Fontanille se dieron a la tarea de dilucidar el funcionamiento de las pasiones. Partieron de la premisa de que la acción es originada por un sentir, pero que, hasta el momento, sólo se habían enfocado, como investigadores, a hacer explícitas las operaciones de los actantes, dejando de lado un nivel más profundo de significación que provenía de la sensibilidad. Por tanto, determinaron que era necesario un modo de existencia semiótico homogéneo, es decir, que fuera capaz de explicar la sensibilidad que lleva a la acción, de tal manera que todas las esferas del ser actancial fueran tomadas en consideración.

En este propósito, Greimas y Fontanille se cuestionaron acerca de los estereotipos pasionales, como la ira o los celos, intentando comprender cómo era posible que individuos diferentes pudieran identificarse con una sensibilidad específica en todos los casos, de ahí que propusieran que las pasiones se originan en el campo de lo sociocultural. Estas disposiciones pasionales se suman a la lengua, volviéndose prácticas sociolectales y, en lo particular, idiolectales. De ahí que la enunciación sea:

Una verdadera praxis, un espacio en el que se produce un vaivén entre las estructuras susceptibles de ser convocadas y las estructuras capaces de ser integradas; es una instancia que concilia dialécticamente la *generación* —al convocar los universales semióticos— y la *génesis* —al integrar los productos de la historia— las configuraciones pasionales, por no hablar más que de ellas, se sitúan en la intersección de todas esas instancias, ya que, para su manifestación requieren ciertas condiciones y precondiciones específicas de orden epistemológico, ciertas operaciones propias de la enunciación y, por último, ciertas “rejillas” culturales que se presentan, o bien ya integradas como primitivas, o bien en integración en un sociolecto o idiolecto. (Gremias & Fontanille, 2002:13).

Esta distinción de la integración pasional en el sociolecto es clara cuando se piensa en que, culturalmente, sabemos que toda acción individual posee una carga patémica, en otras palabras, un componente emocional que lo moviliza. El sujeto reacciona al medio sólo a partir de una transformación de lo que percibe, es decir que siempre están en contacto el exterior y el interior de la persona, pero no en una convivencia paralela, sino en una constante transformación y personalización de los contenidos de ambas esferas de la existencia.

Sin duda, para los propósitos de esta investigación, la noción de hallar dentro del sistema sociocultural la raíz de las configuraciones pasionales representa un camino a seguir. Debido a que se hace factible buscar dentro de las representaciones postcoloniales, de Trinidad y del Congo, el discurso pasional del desarraigo. A su vez, la lectura intertextual de *Una casa para el señor Biswas* y de *Un recodo en el río* pone de manifiesto que el recorrido semiótico, que imprime el desarraigo, puede revelarse en individuos de distintos estratos sociales, religiosos y espaciales, siempre y cuando cumplan con una historia de migración.

2.4.1. *Cuerpo percibiente*

Es momento de delimitar el análisis semiótico pasional. Primero, se debe considerar que la corporeidad tiene un papel importante cuando hablamos de sujetos que experimentan la pasión. El cuerpo se comporta como un instrumento de mediación entre lo externo y lo interno, como el espacio en donde se da la permutación y la evolución de los contenidos sígnicos; es a través de él que: “el mundo se transforma en sentido —en lengua—, que las figuras exteroceptivas se interiorizan y que, finalmente, resulta posible considerar la figuratividad como un modo de pensamiento del sujeto.” (Greimas & Fontanille, 2002:13). Esta figuratividad no es más que la respuesta sintética del individuo en la realidad, después de haber asimilado los estímulos externos y haberlos procesado a partir de su propia experiencia.

Esta experiencia propia del sujeto se asienta en la noción de la *ipseidad*, que se define como el ser para sí mismo, como la concepción individual que cada uno tiene de su propia persona y que abarca todas las esferas de la vida, constituyendo al sujeto como un ser perfectamente diferenciable. Es la *ipseidad* la que procesa la información del sujeto, la que transforma los estímulos externos y dota de sentido a la realidad, permitiendo que para el sujeto cobren significado las figuras del mundo.

Si bien es cierto que, hasta el momento, se ha hablado de pasión en términos de los sujetos, para la semiótica de las pasiones no se trata de los individuos sino del discurso, debido a que: “Las pasiones no son propiedades exclusivas de los sujetos (o del sujeto), sino propiedades del discurso entero, y que emanan de las estructuras discursivas como consecuencia de un ‘estilo semiótico’ que puede proyectarse, ya sea sobre los sujetos, ya sea sobre los objetos o sobre su junción.” (Greimas & Fontanille, 2002:21). Llegados a este punto se precisa distinguir entre lo que comúnmente entendemos por “sentimiento” con lo que significa una pasión en semiótica. Esta última se trata de un modo de “ser” semiótico, de un discurso que se inserta como guía estructural para los actantes en la enunciación.

Ahora bien, este discurso pasional descansa entre los “estados de las cosas” y los “estados de ánimo”, es decir, en la oposición: mundo/sujeto. Lo exteroceptivo y lo interoceptivo son mediados por lo propioceptivo, facultando al sujeto para accionar dependiendo del encauce que le haya dado a su sensibilidad. Todo ello representa las ondulaciones en el discurso, que no se explican superficialmente, sino que requieren de un análisis de las precondiciones a la acción.

2.4.2. Precondiciones al sentido

Es conveniente, en este enunciar de precondiciones, explicar ciertos conceptos propios de la semiótica de las pasiones, como lo es el término *tensividad*, misma que se puede definir como la proyección de las estructuras de lo discontinuo, siendo una cualidad cardinal del mundo interior del sujeto y que está relacionada con su cercanía al mundo de lo sensible. Por tanto, el sujeto dará sentido a las figuras que componen el mundo y mantendrá la tensividad con ellas en el proceso de reconocimiento de sus estructuras. En palabras de sus autores: “La tensividad no es más que una de las propiedades fundamentales de ese espacio interior que hemos reconocido y definido como el vertimiento del mundo natural en el sujeto, con vistas

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

a la constitución del modo propio de la existencia semiótica.” (Greimas & Fontanille, 2002:17). La tensividad es uno de los axiomas que originan el recorrido semiótico, ya que establece cuál es la relación del sujeto con lo externo antes de que, incluso, se internalicen las figuras del mundo para su transformación.

Para dar continuidad a esta exposición de nociones teóricas, se traslada la atención al nivel del discurso, ya que en él se puede puntualizar la orientación que tienen ciertos bloques de sentido en el texto, es decir, delimitar las características de una cantidad de acciones que se rigen bajo determinados aspectos discursivos, que pueden ser: el “incoactivo”, el “durativo”, y el “terminativo”.

Como se puede entender, el aspecto “incoactivo” indica el comienzo de un proceso discursivo que será continuado a lo largo del texto, sin embargo, no siempre se da la continuidad, ni mucho menos se lleva a término. Mientras que el aspecto “durativo” se extiende a lo largo de la temporalidad sin que parezca haber un avance en la consecución de la empresa que se empezó, es una especie de impase o de suspensión del tiempo. Por último, el aspecto “terminativo” concluye con el objetivo que se trazó en un inicio, dado que puede lograrse la junción con el objeto de valor y el sujeto. Cabe señalar que el discurso narrativo puede o no contener los tres tipos aspectuales, ya que no es condición necesaria para la enunciación que acontezcan todos.

En este tenor, de la tríada aspectual, resalta la incoactividad, debido a que se liga con el comienzo de la sensibilidad que da paso al recorrido generativo del sentido en la semiótica de las pasiones, misma que muestra a: “la sensibilización, como una *fractura del discurso*, como un factor de heterogeneidad; diríamos que como una especie de trance incipiente del sujeto que lo transporta hacia un más allá del sujeto y lo transforma en un sujeto *otro*. Ahí, la pasión aparece al descubierto, como la negación de lo racional y de lo cognoscitivo, y el ‘sentir’ desborda al ‘percibir’.” (Greimas & Fontanille, 2002:19).

Lo anterior constituye un primer encuentro del sujeto con el discurso pasional que dirigirá el resto de la enunciación. Se presenta, entonces, un punto de inflexión en el recorrido semiótico de sujeto y objeto, porque los actos estarán encaminados a satisfacer cualquiera sea la necesidad del discurso pasional, provocando un estado de ánimo en el sujeto similar a la exaltación, que será volcada sobre su objeto de valor. Este estado anímico se conoce como

foria, que es: “esta ‘máscara’ del sujeto de la enunciación, este doblez perturbante.” (Greimas & Fontanille, 2002:20), donde el sujeto se vuelve sintiente y percibiente al mismo tiempo.

Lo interesante de la apreciación previa se encuentra en la relación entre sujeto y objeto. A partir del momento en que el sujeto es desequilibrado por la *foria*, se origina un nuevo recorrido de la significación, donde el sujeto cambia modalmente para acercarse a su objetivo. Estas transformaciones en su existencia estarán en función de la carga modal del objeto, lo que implica que el sujeto reciba una influencia directa del modo de ser del objeto.

Es conveniente explicar que, antes de que sujeto y objeto entren en relación, existe para ambos un modo de ser independiente, ya que están inmersos en un contexto propio, mismo que se va perfilando hasta llegar al punto en el que coincidan los dos mundos. Tanto objeto como sujeto van proyectándose hacia la tensividad que produce su búsqueda, pero sin que esto implique una toma de posición, sin que suponga la definición de los roles actanciales —aunque cabe aclarar que estos tienden a cambiar a lo largo del recorrido semiótico—, en este sentido sólo se puede hablar de: “prototipos de actantes, de cuasi sujetos y de cuasi objetos, de la *protensividad* del sujeto, para emplear el término de Husserl, y de la potencialidad del objeto. Antes de ‘situar’ a un sujeto tensivo frente a valores vertidos en objetos (o en el mundo como valor), conviene imaginar un nivel de ‘presentimiento’ en el que se encontrarían, íntimamente ligados uno a otro, el sujeto para el mundo y el mundo para el sujeto.” (Greimas & Fontanille, 2002:24).

Esta *protensividad* que mencionan Greimas y Fontanille se comprende como un efecto modal que contiene una historicidad de la evolución del sujeto, así como una orientación. El sujeto protensivo será uno que está sujeto a la posibilidad de encontrarse con un objeto, y que, a su vez, está envuelto en la comprensión de la realidad-objetiva. Este sujeto va evolucionando a medida que reconfigura su mundo y, por lo tanto, va perfilando una orientación discursiva.

2.4.3. *Actante y Objeto*

En los términos de esta investigación, los sujetos de los textos de Naipaul pasan por una etapa protensiva en la que intuyen la necesidad de algo que todavía no conocen. Sus vidas están marcadas por una carencia que no pueden definir. Conforme avanzan sus historias, cada uno

va encaminando su vida hacia la obtención de un lugar en el mundo (que se puede identificar como el objeto), para entonces estar supeditados a la tensividad que les implica llegar a la meta. Más profundamente, este sendero que se ha marcado, de protoactante a actante, yace en la estructura impuesta del desarraigo, que es considerada como la isotopía que guía los hilos de la significación y del recorrido sígnico de sujeto y de objeto.

Dadas las observaciones anteriores, cuando sujeto y objeto se encuentran comienza un proceso de resignificación de ambos, ya que el sujeto se hace una idea de lo que vale el objeto, es decir, establece una concepción del valor del objeto que ha sido modificada por su sensibilidad. Esto sucede porque el sujeto, en su búsqueda por darle sentido al objeto y hallar una definición para él, inviste de características, que quizá no posea, al objeto de su deseo. En un segundo tiempo, el sujeto, al terminar de conformar las particularidades del objeto, podrá referirse a él como un “objeto de valor”.

Cabe decir que, cuando se comprende cómo funciona este proceso de apreciación objetual, por parte del sujeto, se desprende que hay un augurio previo del valor del objeto, a esto se conoce, en términos de la semiótica de las pasiones, como *valencia*, que es: “el presentimiento que tiene el sujeto protensivo de esta sombra de valor que, a consecuencia de la escisión fórica, lo envuelve como en un capullo para que se manifieste más tarde bajo la forma más articulada de la incoactividad. En suma, la aspectualidad manifestaría la valencia de la misma manera en que las figuras-objeto manifiestan a los objetos de valor.” (Greimas & Fontanille, 2002:26). Es la valencia lo que suministra al objeto de una estructura, porque su existencia está delimitada por las pretensiones del sujeto, “es” en tanto el sujeto quiere que sea.

2.4.4. *Devenir*

Una vez dadas las condiciones anteriores, el sujeto de lo discursivo inicia su andar a través de la enunciación. Para ello requiere de transformaciones en su propia constitución sígnica, que no son más que estadios de su propia existencia que lo acercan a la junción con su objeto de valor. Para definir el trayecto de los actantes en el discurso, Greimas y Fontanille hacen uso del término *devenir*, mismo que, en primera instancia, fue un concepto propio de la filosofía y explicaba cómo el ser humano pasa por distintas etapas sin concentrarse en una

única forma de ser, sino que es movido por mecanismos, en ocasiones azarosos, que lo van redefiniendo una y otra vez a lo largo de su vida.

En consecuencia, Fontanille y Greimas retoman el concepto de *devenir* debido a su pertinencia para la semiótica de las pasiones. El devenir, en su configuración, es un recorrido generativo que marca el proceso que siguen sujeto y objeto para constituirse en tales, además, delimita las modulaciones del discurso, que más adelante se convierten en la tríada aspectual: incoactivo/durativo/terminativo, que son los estadios que se pueden identificar en los programas narrativos del discurso.

El devenir contiene una historicidad de la evolución de los sujetos y de los objetos; en su corriente se rastrean las etapas del “estar-ser” de los actantes, así como las acciones que constituyen su “hacer”. Además, el devenir es también una orientación del discurso, que permite saber hacia dónde se dirigen los actantes. De igual forma, es el devenir un proyecto de vida, donde sujeto y objeto caminan durante un tiempo en paralelo, con la finalidad de hallarse en algún punto.

De todo esto se desprende que, al haber pasado de la valencia a la constitución del “objeto de valor” durante el devenir, el objeto adquiere las características de un cuerpo otro a través de la intersubjetividad, que permite descubrir en el otro lo que el propio sujeto necesita, esto es, encontrar en los elementos que componen al otro lo que se anda buscando, lo que se espera y se quiere, por lo tanto, la interpretación que del otro se haga estará basada en uno mismo, entablando un diálogo, no con el otro, sino con el propio ser. Es aquí donde se entrelazan todos los fundamentos de un análisis semiótico pasional.

En conclusión, en una estructura pasional la significación se desprende de la tensividad fórica. Sólo cuando hay tensiones hacia la escisión del “ser” del sujeto y la protensividad se delinea como orientación, el sujeto deviene, debido al desequilibrio de la masa fórica. De tal suerte que se puede rastrear su recorrido semiótico, junto a la totalidad de roles actanciales que realice durante la puesta en escena discursiva. En el caso de esta investigación, la pasión, que subyace en la enunciación y que desencadena el sendero del sentido, está identificada con el desarraigo.

2.4.5. *Semiótica, cultura y desarraigo*

Para terminar con este acercamiento semiótico es importante aclarar la relación entre la semiótica de las pasiones y la cultura, así como precisar cómo el desarraigo es comprendido desde la semiótica. Esto debido a que la investigación enlaza al texto literario con el contexto sociocultural donde fue producido, y también considera al desarraigo como una pasión desde la semiótica. La semiótica de las pasiones se suspende en un diálogo entre la cultura y el sujeto. En primera instancia hay que explicar que en lo sociocultural nacen los términos de la emocionalidad, que se traducen en dispositivos patémicos, los cuales son los componentes de la sensibilidad, los constructores de la pasión, es a partir de ellos que se puede analizar la sintaxis pasional.

Cabe aclarar que, comúnmente, los dispositivos patémicos serían confundidos con los sentimientos, pero debido a que es una línea semiótica la que se sigue, lo correcto es comprenderlos como configuraciones que desencadenan un discurso pasional. Se observa con claridad que de la cultura se pueden extraer los sentidos que dotan a las pasiones de su estructura; si se analiza el léxico de una sociedad es posible rastrear las clasificaciones pasionales, así como las categorizaciones y recategorizaciones que se hacen de los sentires, mostrando que la pasión es más configuración que estructura.

Esta configuración pasional es la que se hará del desarraigo, el cual se explica por los componentes patémicos¹⁹ que lo integran, precisa de una serie de sensibilidades que se experimentan a través del cuerpo sintiente y son procesados en la ipseidad²⁰ para alcanzar una plena definición. Asimismo, dentro del desarraigo, se pueden señalar una serie de categorías que atañen a distintas facetas de la vida de quien lo experimenta: la familia, la cultura y el espacio; al tenerlas en cuenta será plausible determinar los sentidos que se vierten en el desarraigo del sujeto, en el caso de esta investigación, en Mohun Biswas y en Salim.

Dado que uno de los intereses es determinar la estructura y funcionamiento del desarraigo en *Una casa para el señor Biswas* y en *Un recodo en el río*, se establece que en estos textos de Naipaul el desarraigo aparece como una metáfora *in absentia*, es decir, una

¹⁹ Componentes de la sensibilidad, son los constructores de la pasión, a partir de ellos se puede analizar la sintaxis pasional, ya que son los productores de ella.

²⁰ El ser para sí mismo, es la concepción individual que cada uno tiene de su propia persona, que abarca todas las esferas de la vida y constituyen al objeto como un ser perfectamente diferenciable.

existencia semiótica que se advierte en el reverso del discurso, que, sin ser enunciada de forma física, permea a la enunciación y construye a la historia; esto se logra a partir del:

reconocimiento de una dimensión autónoma y homogénea, de *un modo de existencia semiótico*, dimensión sobre la cual se sitúan las formas semióticas, que después es posible jerarquizar distinguiendo diferentes estasis: el “potencial”, el “virtual”, el “actual”, el “realizado”; los que, por su orden y su interdefinición, constituirán las condiciones necesarias para la semiosis. Para la semiótica, lo que está en juego consiste, pues, en afirmar esa *praesentia in absentia* que es la existencia semiótica [...] (Greimas & Fontanille, 2002: 12)

En efecto, al examinar la dimensión de la significación, Biswas y Salim revelan su desarraigo y las condiciones en las que éste nace. En el caso de Biswas, se explorará su infancia, la muerte del padre, sus primeras mudanzas y las que acontecen durante su matrimonio, por último, la superación del desarraigo (que se da unas semanas antes de su muerte). Por su parte, en Salim se analizará su *status* familiar y cultural, su mudanza a la ciudad costera²¹, su relación con la política, y su amorío con Yvette, sin embargo, Salim no trasciende el desarraigo, al contrario, lo amplifica cuando se ve en la necesidad de huir del sitio que, por años, ha sido su casa.

2.5. Conclusiones al capítulo

Una lectura intertextual permitirá orientar la lectura hacia cuáles son los sentidos que se están compartiendo entre ambos textos, así como determinar cuál es el tratamiento que da cada obra a esas isotopías. Por esta razón, la intertextualidad es necesaria en los términos de esta investigación para llegar al fin último que es determinar al desarraigo como constructor y consumidor del sentido en los textos.

Por otro lado, la postcolonialidad permite entender el panorama sociocultural en donde se gestaron las obras de Naipaul, que son hijas de la postcolonialidad y que, además, la retratan desde la mirada única de sus personajes. No sería posible llevar a cabo una investigación como la que se ha planteado sin considerar las características de la postcolonialidad, tanto en el texto literario como en la historia de Trinidad y Tobago y el Congo.

²¹ Pese a que Naipaul no menciona el nombre de la ciudad o el país en donde se ubica el texto, Paul Theroux (2002) indica que *Un recodo en el río* podría hacer referencia a la ciudad de Kinsangani en Zaire.

Finalmente, la semiótica de las pasiones permite adentrarse en el esquema de las configuraciones patémicas que construyen la vivencia del desarraigo. Al poder desmenuzar las piezas que componen el desarraigo, se puede determinar su configuración dentro de los textos de Naipaul aquí analizados.



Capítulo III. Contexto y análisis de *Una casa para el señor Biswas*

Los héroes tenían ambiciones rígidas y vivían en países en los que podían albergarse ambiciones, en los que las ambiciones tenían sentido. Él no tenía ninguna ambición, y en aquella tierra de calor, aparte de abrir una tienda o comprar un autobús, ¿qué podía hacer? No obstante, lo intentó, en serio. (Naipaul, 2001:80).

Una instancia narrativa extradiegética y heterodiegética —se sitúa fuera de la historia y en su relación con el personaje participa en las modificaciones de su identidad— es hacedora del proceso de enunciación que, a medida que relata la vida de Biswas, también construye la imagen india de Trinidad. El discurso de *Una casa para el Sr. Biswas*, enunciado por ese narrador, dice que para Mohun sería imposible tener ambiciones, porque en ese país parece que los hombres no sueñan, que se limitan a existir bajo la sombra de lo conveniente. El retrato del indio del Este, que ha tratado de diferenciarse, es triste, él no es un héroe, aunque haya leído cuanta novela heroica haya pasado por sus manos, y no lo es porque no pueda serlo, sino porque su contexto se lo prohíbe.

En efecto, esa imagen del indio trinitense es la que Naipaul describe en *Una casa para el señor Biswas*. Más tarde aclarará en el artículo “Writing ‘A House for Mr. Biswas’”, cuál fue su motivación para crear la novela y el porqué de ser la más próxima a su sentir. En el artículo explica que la obra contiene rasgos similares a la historia de vida de su padre, claro que matizados por la ficción, además resalta el tono tragicómico de la novela, escrita así, quizá, porque lo que duele necesita ser mediado por el humor para que permita vivir. Naipaul menciona que no pudo releer el texto después de terminarlo y corregirlo.

De ahí que tuvieron que pasar veinte años, tras la primera publicación, para que Naipaul pudiera escucharlo leído en la radio BBC en Inglaterra. En ese momento, las lágrimas no paraban de brotar, era tan personal y apelaba a una memoria que temía ser actualizada. Naipaul, entonces, experimenta el: “*Lacrimae rerum*, “the tears of things,” the tears in things: to the feeling for the things written about—the passions and nerves of my early life—there was added a feeling for the time of the writing—the ambition, the tenacity, the innocence, My literary ambition had grown out of my early life; the two were intertwined; the tears were for a double innocence.” (Naipaul, 1983:1). La *Eneida* de Virgilio es de donde se ha tomado la frase latina, para enunciar ese dolor del mundo que rememora un tiempo de

lucha y tristeza contenida en todo lo que existe. Para Naipaul es también la culminación de la lucha paterna que debe ser llorada, y también la absolución para ese niño que soñaba con ser escritor porque su padre le había enseñado que ahí estaba la vida. La historia de Mohun Biswas es el relato de la guerra contra la levedad, contra la intransigencia de una tierra que amenaza con devorar la identidad y que, para él, fue su natal Trinidad.

3.1. Recepción de la obra

Lo anterior se presta para discurrir acerca de la recepción de la obra por parte de los críticos literarios, ya que encontraron que lo que el texto mencionaba estaba arraigado en la concepción que el autor tenía sobre su propia experiencia postcolonial. Entre ellos está Selwyn Cudjoe, quien considera que la trama principal de *Una casa para el señor Biswas* está en la dialéctica entre los orígenes indios del personaje y la experiencia colonial. Cudjoe considera que:

Seen within this context, a purely Western reading of *A House for Mr. Biswas* as a metaphor of futility, nothingness, and absurdity is only a partial reading. Read apart from its Eastern/Hindu origins, the text is rendered incomplete and its meaning is diminished. Mr. Biswas's Hindu origins have defined his position within the capitalist-colonialist world and explain his fear, despair and alienation. As a prose-tragedy, *A House for Mr. Biswas* better explains Mr. Biswas's dilemma in the Wilderness of Trinidad and Tobago. (Cudjoe, 1998:74)

El dilema que menciona Cudjoe es el de la identidad dividida. Por un lado, el señor Biswas ha crecido dentro de una familia profundamente tradicional, cuyos acomodados familiares siguen el esquema hindú, un armazón jerárquico que dicta el destino y la posición del individuo inmerso en él. Por otro lado, al vivir en una sociedad colonizada, con miembros de diferentes culturas y siguiendo una organización social-administrativa general de corte inglés, surge una ambición por acercarse al modelo que supone el imperio, el cual está basado en los méritos individuales para ocupar una posición anhelada en la sociedad. En el caso de la novela de Naipaul, hay un enfrentamiento entre el sistema colectivo indio y el sistema capitalista inglés.

Mohun Biswas está en el medio de un enfrentamiento de sistemas, donde cada uno tiene su manera particular de funcionar dentro de la sociedad y, sobre todo, su modo específico de situar a sus individuos. Cudjoe considera que la tragedia de Biswas se debe a las fracturas de su sociedad, no precisamente a los fallos en el carácter o en la situación

exclusiva del personaje. La historia de Biswas se vuelve analogía de la isla, la narración de una época turbulenta de definiciones colectivas. Al igual que el señor Biswas, los habitantes de Trinidad y Tobago deben enfrentarse a negar partes de su herencia, a conocer otras realizaciones culturales y a integrar modelos que parecen contradecirse entre sí. Todo ello permite la hibridación cultural necesaria para la generación de la identidad individual y nacional.

Antes de alcanzar esa hibridación, cuyo culmen es la aceptación y la relativa paz social, hay un tiempo de enfrentamientos entre los distintos grupos sociales. Sin embargo, lo que interesa rescatar en la historia del señor Biswas es en cómo se afecta la vida personal, en cómo los sentires se descolocan y el hombre va a la deriva sin un ancla que detenga su recorrido. De ahí que Cudjoe centre su atención en el *nosotros* y en el *yo* de los sistemas feudalista y capitalista que se enfrentan en la obra de Naipaul, para Cudjoe:

Mr. Biswas denies all the external practices and internal values of Hinduism (that is, feudalism) and opts for, and subsequently comes to represent, the central moral and spiritual principle of Christianity (that is, capitalism); that is possible to be socially mobile and to reject the static, hierarchical position ordained by Hindu tradition. The major contradiction of the text is rooted in this denial. In renouncing his *dharmā* and following his conscience, Mr. Biswas, damned though he may be, cling tenaciously to the historical dictates of his time and is determined to *be*. (Cudjoe, 1998:71)

Como se ha visto, Selwyn Cudjoe hace una revisión crítica de *Una casa para el señor Biswas* desde una perspectiva social, considerando el contexto en el que transitan los personajes y que se refleja en su existencia. La lectura que hace del texto de Naipaul tiene en consideración la ascendencia oriental y el presente occidental, marcando el acento en los elementos que se enfrentan entre estos dos grandes bloques culturales.

Mientras que Cudjoe sale de los personajes para ver el panorama general y llevarlo de vuelta al interior de los actantes, otros críticos se enfocan en la vivencia del señor Biswas. A ellos les interesa conocer las profundidades del individuo, de ahí que la mayoría de las críticas ahonden en la alienación, en el desarraigo, en la pobreza y en la frustración, unas relacionándolas con el ambiente, mientras que otras sólo con la familia Biswas y Tulsi. Críticos como José Antonio Gurpegui (2002), Deepak Kumar y Shagufta Naj (2013) ponen especial atención en los sentires del señor Biswas y en cómo él intenta salir desesperadamente del control de su familia política, Kumar y Naj mencionan que: “The novel paints a poignant

picture of Mr. Biswas as he struggles to preserve his own identity in an alien environment and tries to forge an authentic selfhood. Besides focusing on his dark world, the novel introduces brief glimpses of ethnic and social history of the marginalized East Indian community in Trinidad.” (Kumar, 2013:36).

La recepción de la novela apuntó con fuerza hacia la búsqueda identitaria por parte del señor Biswas, considerándolo un individuo en constante lucha contra sí mismo y contra la familia Tulsi, incluso Kumar y Noj afirman que “Mr. Biswas is not sufficiently secure psychologically to survive without support and identity offered by a family group, yet he constantly reels against the Tulsi household. He becomes a lonely individual who is trying to get a new social role but fails to find it.” (Kumar, 2013:24).

Es verdad que dentro de la novela hay varios puntos de quiebre en la personalidad del señor Biswas, sin embargo, la explicación de una psicología individualista no es suficiente, porque Mohun Biswas no es un ente aislado, es parte de una maquinaria social compleja. Esto lleva necesariamente a investigar cuál es el contexto en el que el personaje existe, y, por supuesto, cómo influye en él. La crítica que focaliza sus esfuerzos en la experimentación individual deja de lado elementos esenciales para aprehender la realidad del personaje, debido a que un entendimiento de las condiciones socioculturales de Trinidad y Tobago redondea y apuntala lo que se pueda conocer del señor Biswas como persona.

3.2. Trinidad

Las consideraciones anteriores sirven de partida para contextualizar *Una casa para el Sr. Biswas*. Esta obra se inscribe en la postcolonialidad y en la multiculturalidad. El texto de Naipaul permitirá indagar en la historia de Trinidad, en la identidad social, en la llegada de los inmigrantes indios, en la lengua y en la mezcla de tradiciones de distintos grupos. Estos serán los temas relevantes para comprender el espacio en el que se desarrollan las acciones de los personajes. La aceptación por parte de Naipaul de la relación que existe entre el texto, la vida del padre y su propia experiencia, permite establecer puentes más firmes entre la realidad de la isla y la representada en la ficción, sin caer en sobreinterpretaciones que fueren semejanzas donde no las hay.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Es ahora oportuno comenzar con la historia de Trinidad. Kairi, “Tierra de colibríes”, estaba poblada por indígenas caribes y era la isla principal de lo que ahora se conoce como la República de Trinidad y Tobago. En 1498 Cristóbal Colón desembarca en su costa y la nombra “Tierra de la Santísima Trinidad”, pero es hasta 1530 cuando un español, Antonio Sedeño, decide asentarse en la isla en busca del mítico El Dorado. A partir de ese momento se sucederán los intentos por establecer comunidades españolas en la zona, diezmado a los pobladores indígenas, quienes, pese a la política proteccionista de la corona, sucumben en las redadas esclavistas, las epidemias y el despojo de medios de supervivencia por parte de los colonizadores. De esta historia se dice que: “Los indios sucumbieron rápidamente al trabajo excesivo que de ellos se requería, a la dieta insuficiente, a las enfermedades de los blancos y a su falta de capacidad para acomodarse a la nueva forma de vida.” (Williams, 2011:34). Tras casi 300 años de ocupación española, los nativos son casi inexistentes y los pocos son asimilados por los nuevos grupos raciales: blancos españoles y negros africanos.

De manera semejante, la historia de Trinidad es la del resto de las Antillas, islas que fueron sobreexplotadas por los imperios y sus necesidades de producción. Eric Williams (2011) explica la historia de la esclavitud a partir de las relaciones económicas, que surgen desde la colonia y se extienden hasta principios del siglo XX. Las islas caribeñas suponen para los imperios tierra fértil para el cultivo de tabaco, azúcar y algodón. De ahí que, cuando Inglaterra se apodera de Trinidad, lleva trabajadores de su propio país, un variado grupo compuesto por sirvientes, por convictos, por gente secuestrada, así como por disidentes políticos y religiosos.

Esta mano de obra es lo que se conoció en su tiempo como *indentured servants*, quienes viajaban en condiciones de casi esclavitud, con la “ventaja” de que serían liberados de su servilismo en un tiempo determinado. Ellos soportaban mejor que los indígenas la labor del campo, pero significaban pérdidas económicas para los terratenientes. En retrospectiva: “La servidumbre de los blancos fue la base histórica sobre la que se construyó la esclavitud de los negros.” (Williams, 2011:49). Las fincas requerían hombres de probada resistencia física y que, además, no representaran cuantiosos gastos para los propietarios, quienes al continuar con la mano de obra blanca se veían obligados a ceder terreno a los siervos blancos que hubieran cumplido con su servicio.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Como resultado de esa necesidad de mano de obra, África fue el continente hacia el que volteó su mirada Inglaterra, debido a que suponía una veta de recursos humanos fuertes físicamente, pero también libre de ataduras económicas. Los ingleses sabían que: “La fuente de abastecimiento de los indios era, por otra parte, limitada; la africana, en cambio, inagotable. Así, se robaba a los negros de África para que trabajasen las tierras robadas a los indios en América. Los viajes del Príncipe Enrique el Navegante complementaron los de Colón, y la historia del África Occidental se convirtió en el complemento de las Antillas.” (Williams, 2011:36).

En suma, la libertad del Caribe y la de África están emparentadas, ambas son hijas de las relaciones económicas entre los imperios. Para África su libertad comenzó cuando los esclavos dejaron de ser provechosos y constituían un riesgo para el imperio. Para las Antillas su libertad empieza cuando las islas dejaron de ser rentables, cuando la tierra ya estaba agotada y los nuevos modelos de producción, desarrollados en otras partes del mundo, hacían que las islas fueran un lastre para sus propietarios.

Sin embargo, la historia de los trabajadores antillanos no termina con la abolición de la esclavitud, sino que se prolonga hasta el siglo XX. En 1802 la época esclavista está llegando a su fin, por lo que los ingleses se ven forzados a contratar mano de obra barata proveniente de China, Siria, Líbano y, principalmente, de India, que para esos años ya estaba casi completamente dominada por la Corona Británica, que: “Ahora privados de sus negros, recurrían de nuevo a los blancos y luego a los indios, esta vez a los indios de oriente. La India acabó por reemplazar a África; entre 1833 y 1917 Trinidad importó 145.000 indios de Oriente y la Guayana Británica 238.000.” (Williams, 2011:60). Es durante este periodo de inmigración india que llega la familia de Mohun Biswas, contratados como trabajadores de plantación asalariados, pero con pocas oportunidades de superación social.

3.2.1. *Sociedad trinitense*

Trinidad tenía para 1960 (década en la que se publica *Una casa para el Señor Biswas*) 848,479 habitantes, según el Diario Económico Expansión²². Tenía población de ascendencia india afrodescendiente, y una minoría de origen europeo, chino, sirio, libanés y

²² <https://datosmacro.expansion.com/demografia/poblacion/trinidad-tobago>

caribe (los primeros pobladores de la isla, previo a la colonia española). Las religiones que predominaban eran: católica, hindú, protestante, islam y orisha, todas relacionadas con la procedencia de cada comunidad establecida en la isla. El inglés era la lengua oficial del país, aunque lo que se habla es inglés criollo. Por otro lado, los moradores indios utilizaban el hindi dentro de sus vecindades. Los datos muestran la cara de una nación híbrida, que se ha forjado a través de las inmigraciones y ha construido su identidad en el periodo postcolonial, que comienza tras la independencia del país en 1976 (aunque para 1962 ya se consideraba independiente, con la salvedad de que el monarca inglés era su dirigente).

Los datos anteriores provienen del panorama de la década del 60 del S.XX de la isla, pero habrá que precisar que este mosaico sociocultural empieza en el siglo XIX, tanto en Trinidad como en el resto del Caribe. Esa época marca el inicio de una sociedad única, compuesta de retazos que avanzan hacia el hibridismo cultural, pero que, de inicio, no hallan manera de convivir debido a sus diferencias, ya que: “The only binding factor was common residence, which is hardly enough to generate the feeling of oneness which forms the basis of a community. The society of Trinidad was a fragmented one, comprising of heterogeneous people, whose presence in the island was purely an accident of history.” (Rao Mohan, 2004: 11). La vivencia de la multiculturalidad como producto de un accidente histórico se da en Trinidad, pero también como resultado de un largo recorrido de encuentros y desencuentros entre los diferentes grupos que integran la isla.

En tal sentido, la colonia de Trinidad está compuesta de fragmentos, creada por artefacto, con una sociedad que difícilmente puede generar coincidencias. Esto se debe a que la relación que los grupos sociales mantienen con su cultura forma las bases de su identidad, y al ser desarraigados de sus lugares de origen, luchan por mantener viva la tradición que los diferencia de sus vecinos. Sin embargo, la lejanía con su patria va pervirtiendo las creencias al convivir con el creole local. De los dos principales grupos que cohabitan en Trinidad, los negros tienen un pasado de esclavitud y se les ha heredado la religión que, hasta cierto punto, convive con la de los ingleses. Por su parte, los indios, como segundo grupo mayoritario, se diferencian por su historia y por su religión.

Como resultado de la diferenciación entre grupos, los indios sufren presión sobre sus tradiciones. A ello se suma el interés por trascender la condición de peones, que los obliga a

acercarse a las instituciones inglesas que poseen la hegemonía cultural y son, generalmente, católicas, lo que provoca una confusión cultural a la que Naipaul hace referencia en el texto, cuando describe al “dios mayor”, un cuñado del señor Biswas, quien: “llevaba un crucifijo. En la casa lo consideraban un amuleto exótico y deseable.” (Naipaul, 2001: 125). Si se tiene en cuenta el modelo de Burke (2010), se puede considerar que se está en la primera etapa de la hibridación cultural, la imitación, y quizá llegando al límite que da el paso hacia la apropiación, que más adelante en la narración parece haberse completado, cuando el mismo hermano se casa con una muchacha no hindú en un registro civil, anteponiendo el factor económico a la religión.

En el mismo orden de la conservación cultural, la familia de Mohun Biswas mantiene al hindi como lengua materna, así como a las tradiciones indias. Esto lo logran debido a que casi todos los trabajadores de la plantación pertenecían a la misma región de India, conformando una comunidad con prácticas endogámicas que raramente se abría hacia otras culturas. De ahí que: “most of the East Indians of Trinidad, having migrated from the Indian province of Bihar and Uttar Pradesh, shared a common language and tradition. They were thus able to maintain a distinct identity. From the very beginning, the governing power too adopted a policy of separation and division of the two major racial groups: the Negroes and the East Indians.”(Rao Mohan, 2004: 12).

Esto permite recordar el concepto de territorio de Achille Mbembe, donde los movimientos de los sujetos transformaban el espacio físico. En Trinidad la pertenencia a una región particular de la India los ayuda a apropiarse de un territorio. Sin embargo, también existían villas de barrios negros. Esta división espacial afecta, incluso, a las escuelas, que estaban separadas por grupos sociales. Todo para evitar la mezcla racial.

Pero la conservación de la tradición no se limitaba a la geografía, ya que se extendía a todos los ámbitos de la vida social. Como ejemplo están los matrimonios que procuraban ser arreglados, y estaban basados en el sistema de casta²³, con independencia de si los pretendientes contaban con recursos económicos o no. Se daba el caso de muchachas de

²³ Albert Schweitzer (1952) afirma: “Distínguese cuatro castas principales: 1) la de los brahmines; 2) la de los Ksatriyas (guerreros); 3) la de los vaisyas (artesanos y agricultores); 4) la de los sudras (sirvientes). Junto a éstos hay también castas mixtas (parias). Los más bajos en la escala social son los canadas, que descienden de brahmines por el lado materno, y por el paterno, de sudras.” (Schweitzer, 1952: 34).

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

familias adineradas que eran casadas con hombres pobres y/o analfabetas, pero que poseían la casta brahmánica. Las casamenteras continuaban siendo la primera fuente de consulta para encontrar pareja, al igual que tener en consideración los decires de la comunidad acerca del apellido familiar o la bonanza financiera. El propio Mohun será víctima de este sistema. Llega a trabajar a la Casa Hanuman para pintar los carteles de los almacenes, como adolescente que era y por arenga de unos familiares de su edad, busca llamar la atención de la muchacha a la que encuentra más bonita, sin darse cuenta de que está a punto de caer en una espiral de acontecimientos que para nada estarán en su control, sino en el de las modelaciones socioculturales, que en este caso serán impulsadas por la señora Tulsi y Seth, el albacea de la fortuna familiar, quienes acorralan a Mohun y le dicen:

—A ver, chico, ¿te estamos obligando a algo?

—No —dijo el señor Biswas—. No me están obligando a nada.

—Muy bien. Entonces, ¿qué es lo que te preocupa?

La señora Tulsi sonrió al señor Biswas.

—El pobre chico es tímido. *Yo* le comprendo.

—*No* soy tímido y *no* estoy preocupado —dijo el señor Biswas, y lo agresivo de su tono de voz le asustó de tal manera que añadió, más suavemente—: Es sólo que... bueno, es que no tengo dinero para empezar a pensar en casarme. (Naipaul, 2001:92)

De igual manera que la tradición matrimonial se conserva en la comunidad hindú²⁴, será esencial preservar la figura del pandit, quien regía la vida espiritual y hasta familiar de los nacidos en la comunidad. El pandit —al ser un hombre preparado en los sagrados textos védicos, dominar la lengua sánscrita y dirigir los rituales— es respetado como el mensajero de los dioses, por tanto, debe ser tomado en consideración para guiar el camino de cada miembro de la comunidad; su opinión era tan importante que se seguía sin miramientos, como en el caso de la familia Biswas, a quienes el pandit dice lo siguiente:

—Sus estornudos traerán mala suerte. —Se puso a recogerlas alargadas hojas del almanaque—. Gran parte de los males que sin duda traerá este niño se mitigarán si se le prohíbe al padre que le vea durante veintidós días. [...]

²⁴ La distinción que aquí se hace cuando se menciona “indio” es de carácter geográfico, mientras que “hindú”, es una distinción religiosa. “Hindú” es quien pertenece al hinduismo o misticismo Bhakti, que nace en el sur de la India. Considera a Dios como una entidad tripartita, Vishnú, Siva y Brahma, llamada también Trimurti. Tiene como eje a la Piedad Bhakti, que es la entrega absoluta a Dios. A esta creencia principal, se aúna la adoración de distintas divinidades, como el Dios mono Hanuman, Ganesha, Indra “el de los mil ojos”, entre otros. Sin embargo, existen diversas líneas del hinduismo, que pueden tender al monoteísmo, al politeísmo, o a una mezcla de ambos.

—El día vigésimo primero, el padre *debe* ver al niño. Pero no en carne y hueso.
 —¿En un espejo, pandit?
 —Me parecería poco aconsejable. Mejor en un plato de latón. Bien limpio.
 [...]

 —Tienes que llenar el plato con aceite de coco —que, dicho sea de paso, debes hacer tú misma con cocos recogidos con tus propias manos—, y el padre debe ver la cara de su hijo en el reflejo de ese aceite. [...] (Naipaul, 2001:21)

Ese seguimiento estricto de las profecías y recomendaciones del pandit, por parte de la familia Biswas, se debe a la necesidad de la comunidad hindú por mantener sus costumbres. De acuerdo con Mohan: “In addition to the observance of traditional customs and rituals, the East Indians have also retained their belief in preordination.” (2004:58). Es el seguimiento a las tradiciones lo que da pertenencia al grupo, lo que los mantiene unidos entre ellos y a su patria, que cada día está más lejana, pero también más hermosa y paradisiaca de lo que alguna vez fue.

A pesar de los esfuerzos por mantener vivas las creencias, esto es tarea difícil en Trinidad. Muestra de ello es que en India la cremación es la norma, mientras que en la isla lo tienen prohibido por el departamento de salud. Aun cuando se trata de una práctica anclada en su religión, deben acatar la norma y ceder a la fuerza de las demás entidades sociales con las que comparten el territorio. Este ejemplo, así como el del matrimonio civil, permite entender que existe un cambio paulatino en los valores de la comunidad hindú.

3.2.2. *Unidad cultural*

Si bien, como se ha comentado, existe un intento por preservar la unidad cultural, los constantes roces entre grupos sociales recuerdan que, dentro del contexto de la postcolonialidad, es recurrente la dualidad que experimentan los personajes, quienes permanecen anclados a una patria de origen y, a su vez, echan raíces en la tierra a la que llegan. Es ese periodo, entre la renuencia y la asimilación, el que representa una batalla constante para los sujetos, y esto se convierte en: “Otro conjunto temático propio de la literatura de la emigración [...] es el problema de la integración en un contexto étnico-social distinto. Naturalmente este tema adquiere matices distintos según se haga referencia a la experiencia de los inmigrantes de primera generación o a la de sus hijos. Respecto a las fuertes dificultades de integración de los primeros, los segundos, al estar entre dos culturas, construyen su propia identidad sobre bases inciertas.” (Molls en Gnisci, 2002: 385).

Para ilustrar la idea tenemos a Mohun Biswas —perteneciente a los nacidos en primera generación en Trinidad—, para quien las tradiciones se van diluyendo. El contacto que tiene con la literatura inglesa, sus años de estudio en el colegio de la misión canadiense, la relación que mantendrá con algunos extranjeros y, sobre todo, la multiculturalidad que se respira en Trinidad lo alejan de una versión pura de lo hindú. Se resignifica la cultura de la que proviene, se le añaden y se le cercenan elementos, se le pasa por el tamiz de lo trinitense, para dar como resultado una vivencia única del hinduismo. De hecho el señor Biswas, durante una temporada se une a un grupo de hindúes que retan a la tradición, incluso Mohun se siente atraído por la visión de uno de los dirigentes, Pankaj Rai, quien: “Resultaba especialmente eficaz cuando se ponía a ridiculizar las costumbres del hinduismo ortodoxo. [...] Descubrió que estaba de acuerdo con todo lo que decía Pankaj Rai: tras millares de años de religión, los ídolos eran un insulto para la inteligencia humana y para Dios; el nacimiento carecía de importancia; la casta de una persona debía determinarse únicamente por sus actos.” (Naipaul, 2001: 116-117)

Más allá de la religión, otro de los elementos que eluden a la unidad cultural es el collage de lenguas de sus habitantes. Habrá que precisar que en Trinidad la lengua hindi se usa para lo personal y emocional, mientras que el inglés para la formalidad y el creole para la calle, cada una es una dimensión, como muestra se tiene un pasaje de *Una casa para el señor Biswas*, donde al abogado: “Ghany [...] Le desagradaba que las mujeres indias utilizaran el hindi como idioma secreto en lugares públicos [...]” (Naipaul, 2001:47). El hindi constituye el idioma de la confidencia, de lo que se le puede decir sólo a unos cuantos, como si cuando se hablara a través de él la persona quedara solamente expuesta a su interlocutor de confianza. El inglés es para los extraños, para los documentos y para demostrar que uno no es ignorante. El creole, esa mixtura de lenguas, se usa con los vecinos y los empleados, porque uno se puede permitir cierta informalidad cuando no se tiene que demostrar nada. El paso del tiempo va generando nuevas realizaciones lingüísticas, ya que, en las comunidades poliglósicas, el contacto transforma y funde a las lenguas y a los dialectos.

En las mismas circunstancias que el lenguaje oral, el lenguaje escrito es otra característica que refleja a la sociedad de la que proviene. Las sociedades occidentales privilegian la narrativa, en detrimento de la lírica y del drama, mientras que las sociedades

orientales privilegian la lírica. Trinidad es una mezcla de ambos modos de construcción literaria. Durante los años de vida de Biswas, la única forma poética bien vista es el Calypso, ésta es: “the only kind of poetry that finds appreciation in the Street society is the kind contained in the Calypso, a purely Trinidadian song form which deals with local incidents and attitudes.” (Rao Mohan, 2004: 52).

Aunque existe la tendencia hacia la narrativa y hacia la lírica, en Trinidad, la baja escolaridad de la población, aunada a la conflagración de distintas identidades étnicas, dificulta la creación de textos literarios que trasciendan lo regional. Si a ello se agrega que se está en una etapa temprana de la formación de la identidad nacional²⁵, los temas profundos apenas se van gestando, como si de un despertar de la conciencia se tratara. Ya en *Miguel Street* (2002), novela previa a *Una casa para el señor Biswas*, Naipaul denuncia la falta de creación literaria, que limita la inventiva de los habitantes trinitenses, pero será en *Una casa para el señor Biswas* que la carencia de literatura nacional cobre tintes personales para los personajes en el texto. Mohun Biswas sueña con ser periodista, con ser escritor, con narrar historias de héroes y de aventuras que hagan ambicionar a otros, pero, debido a su contexto, la realización de ese deseo no es posible. Serán sus hijos los que disfruten de ese privilegio, porque él es parte de una generación que va arando el camino para asegurar la posteridad de su descendencia.

Esta baja escolaridad y las pocas posibilidades que se tienen en la isla se deben al fenómeno de la migración. Benítez señala que: “entre 1838 y 1917 no menos de cuatrocientos mil indios llegaron del Asia, conjuntamente con decenas de millares de chinos, en calidad de siervos escriturados contribuyendo a poblar principalmente Guyana y Trinidad. Tan elevado número de brazos en el mercado de trabajo provocó que en pleno siglo XX, en 1912, el salario promedio semanal de estos emigrantes fuera de \$1,23.” (1975: 187-188). Esto revela las condiciones económicas de los trabajadores y de sus familias. Poco tenían para vivir o educarse, por tanto, hubo un nacimiento tardío de su literatura. Podría decirse que el propio Naipaul pertenece a la primera generación de indios nacidos en Trinidad que pueden

²⁵ Hay que recordar que, de acuerdo con Anderson (1993), el texto escrito y su comercialización son de especial importancia para la conformación nacional, dado que consagra a las lenguas nacionales y les da un carácter identitario: “[...] la convergencia del capitalismo y la tecnología impresa en la fatal diversidad del lenguaje humano hizo posible una nueva forma de comunidad imaginada, que en su morfología básica preparó el escenario para la nación moderna” (Anderson: 1993:75)

dedicarse cabalmente a la escritura. Asimismo, es Mohun Biswas y sus coetáneos quienes con su esfuerzo siembran el interés por las artes.

3.3. Biswas y su relación con Trinidad

Dadas las pocas posibilidades de escolarización que hay en la isla, Naipaul presenta a un personaje que logra perseverar por su voluntad. Para Mohun Biswas no todo será frustrante en el terreno de lo literario, ya que al final de su vida trabaja como periodista para *The Trinidad Sentinel*, periódico que tiene su sede en Puerto España. Ahí ve realizadas algunas de sus ambiciones, como tener un trabajo digno, estable y que le da un cierto renombre: “El señor Biswas pasó a formar parte del personal fijo de *The Sentinel* con un sueldo de quince dólares quincenales.” (Naipaul, 2001: 320). Aunque no es escribir novelas de aventura, sí es lo más cercano a sus anhelos intelectuales. Por otro lado, logra comprar una casa de cemento, lo que él considera una propiedad superior a cualquier otra construida con madera o adobe. Se conforma con el “casi” de lo que soñó, porque es él quien lo ha construido, quien ha salido de la nada y ha logrado con empeño un patrimonio.

No obstante, la realidad del señor Biswas no es la ideal, existe en el texto una reconciliación con la vida y con el destino, la muerte no llega como intrusa a truncar su camino, sino en el momento adecuado, cuando ya no queda nada por hacer. En un recuento de su vida y de sus pertenencias, el narrador dice que Mohun redimensiona la relación que tiene con los objetos, los aprecia y los integra a su identidad. Sus logros se muestran ante sus ojos: “Pero más grande que todo eso era la casa, su casa. “¡Qué terrible hubiera sido, en aquellos momentos, no tenerla, haber muerto entre los Tulsi, en medio de la miseria de aquella familia enorme, indiferente, que se desintegraba; haber dejado a Shama y a los hijos entre ellos, en una sola habitación, o aun peor: haber vivido sin siquiera reclamar su parte de la tierra, haber vivido y muerto como había nacido, innecesario y desposeído!” (Naipaul, 2001: 15). En estas líneas de Naipaul hay un grito de victoria, en el que se mezcla la desesperanza, la angustia y la alegría de “haberla librado”, es como el respiro que se da tras la tormenta. Esa apropiación de un pedazo del mundo por parte de Mohun es también la realidad de un país, de una comunidad que se ha forjado en el crisol de la multiculturalidad. Biswas es él y todos a la vez.

3.4. Multiculturalidad en *Una casa para el señor Biswas*

La multiculturalidad se trasluce en lo cotidiano, en los elementos que se van asimilando tras la constante interacción con la otredad. La identidad cultural del grupo está basada sobre las diferencias, que se naturalizan para mantener la unidad. Negros e indios, los dos grupos más grandes de Trinidad, intentan mantenerse alejados debido a las discrepancias en cuanto a la lengua, a la cultura, a la religión y a la raza, pero sobre todo, porque los indios poseen el orgullo de haber migrado por su voluntad, mientras que los negros fueron esclavos.

De acuerdo con Rao Mohan (2004), las diferencias culturales entre ambas comunidades se debían a que, para los indios, los negros eran despreocupados, libertinos y brutales con mujeres y niños, debido a su pasado de esclavitud, mientras que los indios se consideraban virtuosos y trabajadores. El comportamiento de los negros se explicaba porque se les había: “Denied of a family life during the days of slavery, the Negroes could only form casual relationships. On the other hand, physical brutality of the strong towards the weak being the basis of the slave system, it was also resorted to by the slave as a means of psychological release and became a common feature of West Indian life” (2004: 52). Lo que tanto detestaban los indios, del comportamiento negro, fue convirtiéndose en práctica cotidiana para su propia comunidad, ejemplo de ello lo encontramos en algunos textos de Naipaul, como en *El Sanador Místico* (2001) o en *Miguel Street*²⁶ (2001).

A diferencia de los textos mencionados, en *Una casa para el señor Biswas* no hay referencias manifiestas a los otros grupos raciales que habitan en la isla, sino que es la cotidianidad la que alumbrá las relaciones entre culturas, ya sea con personas o instituciones, como: el abogado musulmán, la mujer inglesa que apoya al grupo de indios arios (pertenecientes a la corriente hinduista liberal), la escuela de la misión canadiense, o los colegios católicos a los que asisten los cuñados de Mohun. Las influencias que se emanan de estos elementos se van asentando con el tiempo y el hábito. Parecen casi imperceptibles porque se vuelven parte del hacer diario, pero van transformando la vivencia cultural de cada grupo.

²⁶ En *Miguel Street* (2001) Naipaul describe a uno de sus personajes negros, George, de la siguiente manera: “He had his wife and his daughter and his son. He beat them all. And when the boy Elias grew too big, George beat his daughter and his wife more tan ever.” (15).

Al respecto, la mezcla entre culturas no se agota en las prácticas diarias, se filtra en las creencias religiosas, llegando hasta el núcleo de la espiritualidad misma. La religión, vista como una manera de entender el mundo, da soporte a la vida de quienes la practican, sin importar cuál sea su devoción. En India la religión predominante es el hinduismo, que, a su vez, está dividido en distintas ramas, le siguen el budismo, el yainismo, el sijismo, el islamismo y el catolicismo, lo que constituye un mosaico cultural más amplio que el de la isla caribeña. Debido a la población tan numerosa en la India, las relaciones entre religiones no son constantes, lo que permite conservar una identidad religiosa homogénea. Trinidad no cuenta con tantos habitantes, situación que obliga a que las distintas creencias convivan de manera más cercana, promoviendo el contagio de rituales y dogmas. Si a ello se le suma el influjo de los colonizadores sobre la educación y las prácticas culturales, la simbiosis entre creencias se incrementa.

Para agregar a la hibridación cultural, en *Una casa para el señor Biswas*, el narrador nos hace saber que Mohun vive en las distintas casas de los Tulsi durante casi toda su vida adulta, es aquí donde se aprecia el sincretismo religioso. Los hermanos de Shama, en mayor o menor medida, son partícipes del proceso de criollización religiosa. De ahí que en el texto existan pasajes como el que se mostró en líneas anteriores con el hermano de Shama o como el siguiente, en donde ahora una hermana de ella es quien: “Unas veces pronunciaba conjuros en hindi, otras buscaba con una vela en una mano y un crucifijo en la otra; en ocasiones escupía en la palma de la mano izquierda, daba un golpe al escupitajo con un dedo y buscaba en la dirección en la que se había extendido la saliva. Por último, decidió celebrar un juicio con la Biblia y la lluvia.” (Naipaul, 2001: 411). Estos rituales son utilizados en la búsqueda de objetos perdidos, en este caso dinero, lo que importa aquí es que Chinta, hermana de Shama, mezcla distintas creencias: el hinduismo con los cánticos, el catolicismo con la Biblia y la orisha con el escupitajo en la mano. Su intención no es unir los dogmas, sino obtener lo que necesita a través de los medios que ha observado en cada grupo, sin ser consciente de estar generando una mezcla que será repetida por aquellos que la vean y confíen en su efectividad. Pequeños gestos como estos, reproducidos en familia de generación a generación, son los que transforman a la religión, por tanto, en una manifestación de la cultura.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Pero los sincretismos no terminan en la religión, la multiculturalidad se revela en lo habitual en Trinidad: en el calipso como música y poesía, con raíces africanas, pero asimilado por los demás grupos raciales; en el lenguaje, que se adecúa a las necesidades de los hablantes, el inglés para lo formal y el hindi para lo privado; en las costumbres diarias, en los platillos que se preparan; en la legalidad, como acostumbrarse a sepultar a los muertos en lugar de cremarlos, como al padre del señor Biswas: “La incineración estaba prohibida, y a Raghu tuvieron que enterrarle.” (Naipaul 2001:35). Son numerosos los ejemplos que se podrían describir, porque es, precisamente, la reunión entre culturas uno de los elementos que crean identidad nacional, esa aceptación de la alteridad y su potencial mezcla.

3.5. Postcolonialidad en *Una casa para el señor Biswas*

La postcolonialidad en Trinidad se vive en dos frentes de acuerdo al grupo racial al que se pertenezca. Por un lado, los negros recelaban de los ingleses, cómo no hacerlo si habían sido esclavos por siglos. Por otro lado, los indios intentaban ganar el favor del imperio, optaban, cuando había dinero, por mandar a sus hijos a estudiar en academias católicas o protestantes para que aprendieran un inglés correcto y tuvieran la posibilidad de emigrar, como estudiantes, a Inglaterra.

El señor Biswas no tuvo acceso a la educación formal, lo más cercano a ella fue la escuela de la misión canadiense, dirigida por un indio que pasó algunos años en Canadá y hablaba un inglés mediocre. A pesar de sus limitaciones económicas, Mohun Biswas siguió estudiando por su cuenta, compraba enciclopedias y textos literarios, además se inscribió a una escuela por correo para periodistas, que le prometía publicar sus textos en los periódicos ingleses, con el propósito de lograr el reconocimiento imperial. El señor Biswas:

Recibió una carta de felicitación de la Escuela Ideal en la que le decían que sus artículos serían remitidos sin mayor dilación a la prensa inglesa. Entretanto, le pedía que se concentrara en la segunda clase y que escribiera ensayos sobre la noche de San Juan, las supersticiones de la aldea, el encanto de los topónimos (<<Su párroco puede resultar una auténtica mina de información>>), los personajes del bar del barrio. [...] No mucho después recibió un pesado sobre de Inglaterra. Dentro estaba los artículos sobre las estaciones del año que había escrito pulcramente a máquina en papel de *The Sentinel*, tal y como prescribía la Escuela Ideal. Llevaba adjunta una carta impresa. (Naipaul, 2001: 335).

La carta que contiene el sobre es de rechazo, se le informa a Mohun que sus textos no fueron aceptados en la prensa inglesa, pero se le insta a intentarlo en sus medios locales. Si se presta atención al fragmento, salta a la luz que lo que se busca es formar escritores de lo regional, de lo exótico, los temas que se proponen subrayan las diferencias de la isla con el imperio. Mientras los trinitenses soñaban con ser tomados con seriedad y escribir acerca de su país o su sensibilidad, para los ingleses eran una atracción turística, como lo que se hace en la actualidad con las guías de viajes, donde se resaltan los atributos de la zona, las costumbres de los habitantes y unas cuantas palabras para comunicarse en la lengua local. Se simplifica al otro, al grado de hacerlo pasar como menos inteligente, se le subestima y se demerita su cultura.

En la isla caribeña la transición hacia la postcolonialidad aparenta ser pacífica e Inglaterra es vista como modelo. Sin embargo, las condiciones sociales son deprimentes: hay carencia de opciones laborales y educativas, además, los hombres que nacen en una familia campesina o comerciante están destinados a continuar en ese giro. La movilidad social es limitada y pocos son los que se aventuran a buscar suerte fuera de la comunidad. Mohun es parte de una minoría de indios que rechaza su destino. La independencia significa para él el encuentro consigo mismo.

Los hijos de los trabajadores agrícolas tenían como condicionante social seguir los pasos de los padres. Trabajar en la finca era el negocio que normalmente se continuaba de generación en generación. Los hijos serían seleccionados para los distintos empleos del campo de acuerdo con sus habilidades físicas, y se comenzaba el trabajo desde temprana edad. Muchos de ellos jamás pisaban el aula escolar, por lo que vivían en el analfabetismo, que dificultaba aún más romper con la cadena de descendientes dedicados a las labores del campo. El señor Biswas:

Estaba destinado a la cuadrilla de los segadores. Más adelante pasaría a las plantaciones de caña, a escardar, limpiar, plantar y recoger; le pagarían según las tareas que desempeñase, y mediría sus tareas un vigilante con una larga caña de bambú. Y en eso se quedaría. Jamás sería vigilante ni pesador, porque no sabría leer. Tal vez, al cabo de muchos años, podría ahorrar lo suficiente como para comprar un poco de tierra en la que plantar su propia caña, que vendería a la finca al precio que ellos fijaran. Pero esto lo lograría únicamente si tenía la fortaleza y el optimismo de su hermano Pratap. Porque eso fue lo que hizo Pratap. Y Pratap, analfabeto toda su vida, se haría más rico que el

señor Biswas; tendría casa propia, una casa grande, recia, bien construida, muchos años antes que el señor Biswas. (Naipaul, 2001: 27).

Cabe señalar que los trabajos agrícolas en la plantación imponen un triple destino a los indios hinduistas, ya que, aparte de lidiar con las predicciones de su religión y con su condición social, como trabajador estabas destinado a una cierta labor casi inamovible, porque el ascenso laboral, si no sabías leer ni escribir, era imposible, la única salida era, como Pratap, trabajar arduo para sembrar tierras propias y, aún él, estaba sometido a ese destino de la finca, porque nunca podría determinar el precio de su producto, sino que estaría sujeto a lo que dictaran los grandes cañeros.

A esta consideración del destino social hay que sumar que la temporalidad es un sentir postcolonial. Los individuos sienten y están convencidos que estarán por poco tiempo en los lugares en donde viven. Mohun transita de casa en casa, cada sitio es de paso y no intenta hacerlo su hogar, aunque mantiene una dinámica cíclica, que lo lleva inexorablemente a volver con la familia Tulsi. Sólo unos cuantos años previos a su muerte logra hacerse con un patrimonio, que le da la paz y la satisfacción que había buscado a lo largo de su vida.

Esta sensación de temporalidad es propia del inmigrante, quien, al no identificarse a cabalidad con su espacio, se forja en la mente que se está en el sitio sólo por una temporada. Es verdad que Mohun ha nacido en el país que habita, pero, al ser descendiente de extranjeros, no se ha logrado desprender de la sensibilidad que el desarraigo le imprime. Naipaul: “diagnoses the feeling of temporariness to be a typical condition among the displaced people. [...] What Naipaul seeks to convey is that one’s sense of identity is rooted in relationships, the denial of which can only lead to alienation.” (Mohan, 2004: 63-64). Se trata de una emoción propia de la postcolonialidad, relacionada con la identidad cultural, social e individual.

3.6. Vivencia del desarraigo en *Una casa para el señor Biswas*

El recorrido narrativo de Mohun Biswas, en el texto, comienza con su madre, Bipti, embarazada y abandonando la casa que comparte con su marido, Raghu, para ir de vuelta con sus padres. Una primera separación de su casa antes del nacimiento, lejos de su padre, de sus hermanos y del único pedazo de tierra que podría haber considerado como suyo durante la mayor parte de su vida. Parecería que este primer alejamiento de la familia y de la tierra no

es significativo, pero sí tendrá una connotación fuerte para el resto de su vida, ya que es en casa de sus abuelos en donde el Pandit marca la vida del recién nacido Biswas, atribuyéndole ciertas particularidades de acuerdo a su complexión y hora de nacimiento: “—En primer lugar, las características de este desgraciado muchacho. Tendrá buenos dientes, pero serán bastante anchos y con huecos entre medias [...]. El chico será lascivo y manirroto. Posiblemente, también mentiroso. [...] Sus estornudos traerán mala suerte. [...]” (Naipaul, 2001: 21).

Estas predicciones del Pandit, aunadas a la prohibición de que Mohun Biswas debe evitar el agua “en su estado natural”, es decir, lejos de ríos, charcas, lagos o el mar, hacen que su familia le tema al chico y que sus hermanos lo excluyan de los juegos. Raghu, su padre, evita asistir al trabajo si el niño estornuda antes de irse, porque, inevitablemente, una tragedia acontece si él no se queda en casa. Como se revela, la familia de Biswas no cuestiona la naturaleza de las cartas astrológicas que les ha leído el Pandit, lo que provocará una tragedia memorable por su ironía.

Al haberle prohibido al niño acercarse al agua, su misma restricción les lleva a creer que el niño los ha desobedecido, esto hace realidad la predicción de la comadrona, quien advierte a Bipti que: “— Hagáis lo que hagáis, este niño devorará a su madre y a su padre.” (Naipaul, 2001: 20). Raghu, el padre de Mohun, impide que su hijo se acerque al agua para evitar la tragedia, sin embargo, el destino se impone y, de manera indirecta, Mohun mata a su padre: “—¡Ese chico! —exclamó Dhari—. Ha matado a mi ternero y ha devorado a su propio padre./ Lakhnan sacó a Raghu inconsciente. Le hicieron rodar por la hierba húmeda y le sacaron agua por la boca y por las fosas nasales. Pero era demasiado tarde.” (Naipaul, 2001:34). El texto hace creer que el destino se cumple, sólo si la persona se encamina hacia él y hace lo imposible por alcanzarlo.

En lo anterior se advierte cómo la infancia de Mohun, hasta la muerte del padre, genera una primera etapa del desarraigo familiar de Biswas, ya que él no participa de una vida familiar plena debido a las predicciones de su religión, asimismo se entiende que la severidad de los designios del Pandit lo comienza a alejar de esa misma religión que le traza la vida. Sin embargo, es la muerte del padre lo que desencadena las facetas distintas del desarraigo al que se verá sometido Mohun: “Pues pasados unos días [de la muerte del padre], el señor Biswas y Bipti, Pratap y Prasad y Dehuti se marcharon de Parrot Trace y la familia

se separó para siempre.” (Naipaul, 2001: 37). Pratap y Prasad, hermanos varones de Biswas, se van a trabajar a otra plantación; mientras que Dehuti es entregada a Tara, la hermana rica de Bipti, como sirvienta; y a Bipti, su madre, y a Mohun se les da un espacio en una vecindad donde viven los parientes pobres de Ajoda, el esposo de Tara. El abandono de la casa de la infancia supone un desarraigo espacial y familiar, que resulta de tal contundencia que sella el resto de su vida:

Y así, el señor Biswas abandonó la única casa sobre la que tenía algún derecho. Durante los treinta y cinco años siguientes sería nómada, sin ningún sitio que pudiera considerar suyo, sin familia, salvo la que intentaría crear en el absorbente mundo de los Tulsi. Pues con los padres de su madre muertos, su padre muerto, sus hermanos en una plantación de Felicity, Dehuti de criada en casa de Tara, y el despegándose rápidamente de Bipti que, decaída, resultaba cada día más inútil e impenetrable, le parecía que en realidad estaba solo. (Naipaul, 2001: 43)

A partir de la mudanza que hace con Bipti hacia la choza de barro en el callejón de Pagotes, cortesía de la tía materna, el señor Biswas es un completo desposeído, nada tiene, ni familia ni hogar, vive en una sola habitación con una mujer que cada día se lamenta de su suerte en una casucha llena de desconocidos, mientras él se sume en la desesperanza, la ira y la depresión.

Es conveniente aclarar que la estadía en Pagotes también significa un cambio en el “destino de Biswas”, que como un hijo de peón estaba reservado para el trabajo de campo, sin posibilidades de aprender a leer y a escribir, pero, a la muerte del padre, su tía Tara lo inscribe en el colegio de la Misión Canadiense, hecho que le dará las bases a Biswas para a sus cuarenta años comenzar una carrera como periodista y alcanzar todo lo que había soñado, la casa y la familia.

3.6.1. La actitud materna y los desconocidos

Aunque Biswas, en los últimos años de vida, obtiene lo que deseaba, pasará por múltiples casas, repletas de extraños, que contribuirán cada vez más a su desarraigo. A los seis años de comenzada su educación escolar, Mohun es enviado a instruirse como Pandit con Jairam, con quien vivirá por ocho meses, hasta que la humillación de ese hombre lo hace huir de ahí. Esto es importante porque la reacción de su madre acentúa su desprendimiento familiar, ya que su actitud es interpretada por él como que lo deja en el desamparo, ya que:

Bipti no tenía una actitud cordial cuando el señor Biswas, tras caminar y recorrer algunos trechos en carro, volvió a Pagotes. Estaba cansado, tenía hambre y picores. Esperaba que ella le recibiera con alegría, que maldijera a Jairam y prometiera no permitir que jamás fuera con extraños. Pero en cuanto entró en el patio de la choza comprendió que se equivocaba. Bipti parecía deprimida e indiferente, sentada en la cocina al aire libre, cubierta de hollín, con otro de los parientes pobres de Ajodha, moliendo maíz, y entonces no le sorprendió que, en lugar de ponerse contenta de verle, se sobresaltara. (Naipaul, 2001: 60).

Lo fundamental de esta cita está en la esperanza que él tiene de ser protegido por su madre, de que nunca más él sea alejado de su lado y enviado a un sitio hostil donde cualquier extraño pueda hacerle daño. Sus deseos se ven contrariados ante la actitud de su madre, de la que él sospecha falta de cariño o cuidados, sin embargo esta es la mirada del niño, mientras que si lo analizamos con detenimiento, lo que se refleja es la desesperación de una mujer que nada puede darle a su hijo, que piensa que quizás en otro sitio o con gente que tenga más que ella Mohun podría estar bien. El sobresalto que experimenta Bipti en la cita del texto podría deberse a la frustración de que las previsiones que ella había tomado para mejorar la vida de su hijo no funcionaran.

A este incidente en casa del pandit se suma el acontecido meses más tarde en el próximo sitio al que es enviado, la taberna de Bhandat, el cuñado de su tía, y quien golpea brutalmente a Mohun en una ocasión. Cuando Mohun regresa con su madre le reclama por haberlo mandado nuevamente con desconocidos, pero la preocupación de ella no es el estado físico y emocional del hijo, sino lo que va a hacer ella con él en el futuro. La situación da un vuelco y, de pronto, es Bipti la que se lamenta diciendo: “—Es mi Destino. No he tenido suerte con mis hijos. Y contigo, Mohun, menos suerte que con ninguno. Todo lo que dijo Sitaram sobre ti es verdad.” (Naipaul, 2001: 68). Para ese entonces, Mohun era un niño, quizá de trece años, que debe enfrentarse a sentirse rechazado.

Tal como se observa, Bipti sucumbe al pesimismo, ya que como viuda está sujeta a una serie de normas culturales que limitan su movilidad y sus posibilidades de lograr algo en la vida. Aquí se hace necesario explicar que en lo referente al trato de las mujeres, la ley hindú sigue las Leyes de Manu, dictadas en el 200 a.C. y que prohíben a las mujeres ser independientes, siendo especialmente severas en el caso de las viudas, que debían convertirse en ascetas por el resto de sus vidas; sin embargo, conforme fue moldeándose la cultura hindú, el rol de las viudas dentro de la sociedad se volvió cada vez más cruel, obligándolas a optar

por tres posibilidades: llevar una vida abnegada, casarse con el hermano menor del esposo o inmolarse en la pira fúnebre del marido (a esto se le conoce como sati).

En Trinidad esta última opción, el sati, estaba fuera de juego, ya que estaba prohibida la cremación, sin embargo, los hindúes en el texto intentan vivir la religiosidad con fuerza y, en el caso de las mujeres, también se experimenta la necesidad de cumplir con todos los patrones culturales, como el matrimonio arreglado, los hijos y la necesidad de casarlos, así como la posición de una viuda, quien deberá resignarse a vivir de la caridad de los parientes o, en algunos casos, de la mendicidad. Es por ello que la reacción de Bipti, ante los constantes fracasos de Mohun en los distintos sitios a los que lo envían, es tan trágica, ya que ella no puede proveer de nada al hijo y espera que él encuentre un camino lejos de la pobreza que existe donde ella vive, pero él no comprende su intensa preocupación por él porque no puede ponerse en el lugar de ella, sino que se mantiene en la creencia de haber sufrido vejaciones por parte de su propia madre.

Más allá de los desacuerdos emocionales entre Mohun y su madre, por los regresos a casa, está el encuentro de dos modelos culturales distintos, por un lado el de la familia Biswas, y por el otro el de una sociedad postcolonial y multicultural que le indican a Mohun que existen otras formas de ser y de existir en el mundo, y que su propia religión y grupo social no son, para él, lo que más le conviene o le interesa. Su acercamiento a la literatura inglesa y el conocimiento que adquiere en la escuela le hacen saber que hay un mundo lleno de posibilidades donde él podría aspirar a algo más que a ser Pandit, dependiente de tienda o cobrador de autobús, trabajos que, según el texto, eran los realizados por indios que se alejaban de las plantaciones.

3.6.2. Mohun Biswas y su concepto de hogar

Lo anterior lleva a plantearse cuál es el concepto de hogar para Mohun, quien considera fundamental la identificación familiar para hallarse a sí mismo, y para establecer apegos con el lugar. El periplo hacia el hogar para el señor Biswas se divide en dos partes, antes de los Tulsi y su peregrinaje con ellos. Del primer tramo del viaje ya se ha escrito, pero se hará una recapitulación breve con el propósito de lograr una secuencia. El desplazamiento de Mohun comienza tras salir de la casa paterna, de ahí pasa a la choza de Pagotes a vivir sólo con su madre, con quien no siente ninguna compenetración; más tarde es enviado a vivir a la casa

del pandit Jairam, donde es humillado; tras regresar a la choza con su madre, es mandado nuevamente a vivir con extraños a la cantina y casa de Bandhat, en ese sitio es golpeado y acusado de ladrón; vuelve a con la madre, pero el lapso es breve, ya que pronto comenzará la segunda parte de su éxodo.

El segundo tramo de su travesía en búsqueda del hogar prosigue cuando se casa con Shama y va a vivir a la Casa Hanuman, con la familia extendida de los Tulsi. Esto supone para él la pérdida de su identidad en un mar de desconocidos; se revela y es enviado a The Chase, una comunidad donde los Tulsi tienen una tienda; de ahí regresa a la Casa Hanuman, para sentirse otra vez un desconocido; por esto, lo mandan a Green Vale, para convertirse en capataz de la plantación de azúcar, ahí, tras un intento fallido por construir una casa, sufre un colapso nervioso, por lo que la familia Tulsi lo lleva de vuelta a la Casa Hanuman; al verse impotente para seguir viviendo en ese sitio, abandona a su esposa e hijos y se dirige a casa de su hermana Dehuti en Puerto España, donde solicita trabajo como reportero. Cuando decide marcharse a buscar suerte por su cuenta se percata de lo siguiente: “Iba a salir al mundo, a comprobar cómo podría amedrentarle. El pasado era una imitación, una serie de accidentes fraudulentos. Le esperaba la vida real, y su dulzura especial; aún estaba empezando. Pensó si debía ir a ver a Shama y a la niña. Sus sentidos lo rechazaron. En cuanto oyó a los niños saliendo para ir al colegio, bajó. Le vieron, pero nadie le llamó: la maleta no tenía un tamaño importante.” (Naipaul, 2001:297-298).

Hasta aquí la vida del señor Biswas parecía caótica. Sin embargo, su nuevo empleo lo coloca en una mejor posición con los Tulsi, quienes le ofrecen vivir sólo con su familia en la casa que ellos poseen en Puerto España; ahí sólo pasará cuatro años, para después dirigirse a Shorthills a vivir en otra casa Tulsi y retomar el modelo de familia extendida. Cuando por fin ahorra lo suficiente, el señor Biswas se hace de una casa en Puerto España, en Sikkim Street, la única casa que le pertenecerá por derecho propio, es en esta casa donde, por fin, y por un breve periodo de tiempo hasta su muerte, él conocerá el significado del hogar.

De ahí que, poco antes de morir, y tras haber pasado un tiempo en el hospital, regrese a su casa y se maraville de lo que ha logrado después de haber luchado toda una vida por hallar su lugar en el mundo, ya que: “El hospital había supuesto un vacío. De eso pasó a un mundo acogedor, un mundo ya hecho. No podía creer que él hubiera hecho aquel mundo. No

entendía por qué podía ocupar un lugar en él. Y todo lo que le rodeaba fue examinado y redescubierto, con placer, sorpresa, incredulidad. Todas y cada una de las relaciones, todas y cada una de las cosas. [...] Pero más grande que todo eso era la casa, su casa.” (Naipaul, 1999:14-15).

En este redescubrimiento de su casa, Mohun Biswas comienza a hallar la relación de aprecio que tiene con todos los objetos que componen su hogar, como si todos ellos guardaran un trozo de su historia y por fin pudieran ser acomodados en un perfecto rompecabezas. En contraste con lo experimentado en la enorme lista de casas por las que había transitado. En ninguna de ellas parecía haber sitio para él o para sus cosas, siempre se sintió afuera, desencajado de la vida y creía que aunque: “Había sitio para él en la Casa Hanuman si se quedaba en ella. Si se marchaba, nadie le echaría en falta. No había reclamado a sus hijos; ellos lo evitaban y se avergonzaban cuando se lo encontraban.” (Naipaul, 1999:297).

Acorde con lo anterior, el saberse innecesario para su familia sometió al señor Biswas a una depresión tan pronunciada que no fue hasta que los abandona y descubre su pasión como periodista, que él puede levantar cabeza, porque aprendió algo de su propia persona, porque logró diferenciarse de la familia Tulsi en un mundo fuera de ellos. Estos son los primeros pasos del señor Biswas para encontrar su identidad.

Este descubrimiento de su “yo” acarrea con él satisfacción y el impulso necesario para continuar en la búsqueda del hogar. Cuando el señor Biswas se reencuentra con su familia para vivir en la casa Tulsi de Puerto España, con la diferencia de que están solos, salvo contadas ocasiones en las que la Señora Tulsi y su hijo menor Owad llegan de visita, es cuando comienza para él una verdadera vida familiar, donde incluso puede hacer saber a sus hijos cuáles son sus orígenes, porque: “hasta entonces, Savi y Anand pensaban que el señor Biswas, como todos los padres de la Casa Hanuman, había salido de la nada, y que las únicas personas que tenían una familia como es debido eran los Tulsi.” (Naipaul, 1999:340). Podría decirse, incluso, que cuando se encuentra a sí mismo es capaz de trazar sus pasos hacia el pasado, hacia una conexión que parecía haber perdido con su propia familia. En este punto, retoma la comunicación con sus hermanos varones, con su madre y, además, estrecha lazos entre su hermana y las mujeres de la familia Tulsi.

Lo anterior lleva a pensar que, para Mohun Biswas, existe una asociación profunda entre la propia identidad y los lazos familiares para considerar un espacio como propio, para lograr el apego y construir un hogar. Es en la casa Tulsi de Puerto España donde él vislumbra lo que desea, una familia nuclear, donde sólo los padres e hijos convivan en el mismo espacio, así como también quiere una profesión satisfactoria y una casa bien construida, donde se le permita utilizar los espacios de relajación en soledad sin ser perturbado por parientes, pero, sobre todo, un lugar que él mismo haya decidido, donde posea autoridad sobre su familia y su casa. Para Mohun Biswas es necesaria la individualidad, por lo que resulta imprescindible pasar de la doctrina de producción colectiva a la doctrina capitalista, donde exista una clara diferenciación entre los individuos y su propiedad privada.

Pero, Mohun Biswas tendrá que esperar otros años para ver concretada su idea de hogar, ya que no será hasta la compra de su casa en Sikkim Street que él logrará su cometido. De hecho, su familia rápidamente se acostumbra a la nueva casa y al cambio de sistema, como lo delata el siguiente fragmento:

Al poco tiempo, a los niños empezó a parecerles que nunca habían vivido en otro sitio que la casa alta y cuadrada de Sikkim Street. A partir de entonces, su vida sería ordenada, sus recuerdos coherentes. Mientras la mente está sana, es misericordiosa. Y los recuerdos de la Casa Hanuman, The Chase, Green Vale, Shorthills, la casa de los Tulsi en Puerto España se convirtieron rápidamente en un revoltijo borroso; los acontecimientos quedaron resumidos, muchos olvidados. [...] De modo que, más adelante, muy lentamente, en épocas más seguras de diferentes tensiones, cuando los recuerdos habían perdido la capacidad de herir, con dolor o alegría, encajaban y devolvían el pasado. (Naipaul: 1999:563).

Como vemos, al comprar su casa Mohun Biswas halla su hogar, junto a su familia y con una profesión escogida por él. De ahí que se pueda agregar otro sentido al concepto de hogar, donde la capacidad de decisión, o, más bien, la libertad de elegir sea condición fundamental para determinar que un sitio se convierta en hogar. Por primera vez en su vida, Mohun Biswas tiene el control de su propia vida, así como la esperanza en su futuro y en el de sus hijos.

3.7. Conclusiones al capítulo

Trinidad es una nación con una multiculturalidad palpable; su sociedad está integrada, en su mayoría, por descendientes de indios y afroamericanos, pero también cuenta con comunidades de ascendencia china, inglesa y española, más los indígenas caribes que aún quedan. En este contexto, la postcolonialidad se vive desde dos frentes, el primero es de

quienes intentan copiar al imperio del que fueron colonia, y el segundo es el de los que rechazan la sombra inglesa, intentado crear expresiones socioculturales nacidas en la isla.

Este ambiente multicultural y postcolonial es el que forja la vida de Mohun Biswas, quien experimenta el desarraigo, producto del distanciamiento familiar, del choque cultural y de la desposesión de la tierra. Por ello, busca, durante su recorrido narrativo, el apego a un lugar que se convierta en el hogar familiar, que le proporcionará la certeza de que se ha convertido en alguien, con una identidad claramente definida y diferenciada del resto de la comunidad india.



Capítulo IV. Contexto y análisis de *Un recodo en el río*

“La maleza estaba en pie de guerra; la ciudad estaba en estado de insurrección y todas las noches ocurrían accidentes. Pero de repente, en el centro de la ciudad, parecía haber llegado la época del carnaval.” (Naipaul, 1980: 291).

En 1885, el Estado libre del Congo pasó a ser propiedad del rey Leopoldo II, quien tomó el control a través del terror y del abuso de las tierras, para proveerse de marfil y de caucho, en su mayoría. Los asesinatos en masa eran frecuentes entre la población nativa, ya de por sí sumida en la esclavitud. En 1908, las críticas internacionales hacia la dureza del régimen leopoldista se hicieron escuchar y el rey cedió su propiedad al gobierno de Bélgica. Se instaló un gobernador general que respondía al imperio y que controlaba la zona. De 1908 a 1959 se mantuvo la colonia, en la que se crearon escuelas (primordialmente cristianas), hospitales e infraestructura que mejoró las condiciones de vida de los pobladores, sin embargo, esto no fue suficiente, porque ellos seguían sin derechos reales ni representación alguna en el gobierno.

Más adelante, tras la Segunda Guerra Mundial, la ONU promovió la liberación de las colonias, y fue en 1959 cuando el partido de Patrice Lumumba, *Mouvement National Congolais* (MNC), gana las primeras elecciones democráticas. Cinco años duró el nuevo gobierno, en un país, que poco o nada sabía de autogobernarse; por consecuencia la inestabilidad social era constante, lo que derivó en un golpe de Estado por parte del teniente general Joseph-Désiré Mobutu, quien más tarde cambiaría su nombre a Mobutu Sese Seko. La dictadura de este hombre se mantuvo hasta 1997.

Durante la década del setenta del siglo XX, la República Democrática del Congo era un mosaico cultural, pues poseía 21, 700, 000 habitantes entre los cuales se podían enumerar 250 grupos étnicos: la mayoría es bantú (o congo), le siguen, en cantidad decreciente, los mongo, luba, mangbetu-azande y poco más de medio millón de aborígenes pigmeos. El francés era el idioma oficial y cuatro eran idiomas nacionales: el kikongo, lingala, tshiluba y swahili, y se hablan alrededor de 700 idiomas locales y dialectos. Las religiones que se practicaban eran la católica, la protestante, la kimbanguista y la musulmana. No es de sorprender que las disputas por el territorio y los recursos fueran constantes, además, si a la

amplia diferenciación entre tribus africanas le agregamos la presencia de descendientes extranjeros, tenemos un panorama difícil de abordar desde una perspectiva sociológica. Quizá por ello *Un recodo en el río* dialogue con la búsqueda de identidad por parte de los inmigrantes.

Uno de esos inmigrantes será Salim, un comerciante de ascendencia árabe, que decide mudarse de su ciudad natal en la Costa Oriental de África, hacia la República Democrática del Congo, hacia Kinsangani, una pequeña ciudad situada en el recodo del río Congo. Instala una tienda de conveniencia que surte a extranjeros y a africanos por igual. Alejado de exaltaciones políticas, vive una existencia sosegada y rutinaria. Sin embargo, no será de la misma manera cuando las políticas públicas del nuevo presidente centren su mirada en su comunidad. La vida tranquila de los pobladores se verá paulatinamente agitada a medida que se vaya transformando su ciudad. Ciudadanos y espacio público se mezclan para transformarse juntos en lo que desee el Gran Hombre, denominación que el protagonista usa para referirse al gobernante.

El Gran Hombre pertenece a una larga lista de dictadores que surgieron en África tras las independencias de sus países; pero hay que tener cuidado al enunciarlas, ya que no todos los países africanos cayeron en dictaduras, muchos de ellos tuvieron transiciones pacíficas.

4.1. Dictaduras en África

El tópico de las dictaduras en África requiere de una investigación profunda y especializada, capaz de clarificar el intríngulis que suponen los diferentes actores e intereses presentes en la política africana, lo que lleva a precisar que este estudio no pretende ser una revisión extensa de dichos regímenes políticos, sin embargo, sí existe la necesidad de delinear la naturaleza de las dictaduras para contextualizar las circunstancias de la novela de Naipaul.

La breve historia que se presentó del Congo deja entrever que, al empezar el periodo postcolonial, la ya debilitada estructura gubernamental colapsa tras las constantes luchas internas entre etnias, dando paso a que los militares se hagan con el control de la población. Gilbert Tixier (1967) establece categorías para los tipos de dictaduras que se presentan en África de acuerdo a los factores que las desencadenan, deduciendo que en el Congo Kinshasa la toma de poder se da por la existencia de una crisis manifiesta. Esto es lo que dice al respecto: “La crisis de orden político se presenta de diferentes maneras. En un primer grupo

de Estados, la intervención del Ejército es consecuencia de divergencias de origen etno-regionalistas. En Nigeria y en el Congo Kinshasa existía un gran peligro de fraccionamiento del Estado en dos provincias diferentes, es decir, entre dos etnias.” (101).

En efecto, los grupos enfrentados y sus constantes roces estaban socavando la incipiente democracia en un país que acababa de escapar del yugo colonial, y que aún no había definido su identidad ni contaba con instituciones fuertes. La misma situación se ha repetido en otros países africanos como: Guinea Ecuatorial, Angola, Camerún, Uganda, Zimbabue, Sudán, Chad, Eritrea, Ruanda, etc.; escenarios que se deben, de acuerdo con Valery Ferim (2017), a que los “gobernantes de largo tiempo en el servicio” recurren al aparato constitucional y a sus fundamentos para amoldarlos a sus intereses y perpetuar su estada en el poder. Estos líderes también se justifican a través de los conflictos internos para enarbolarse como figuras unificadoras que traerán prosperidad y estabilidad a sus países. Los líderes en el África postcolonial:

Were of the opinion that a multiparty system is a waste of resources and it creates disunity as political parties are usually formed along ethnic lines. [...]The solution for such leaders was the adoption of a one-party system with a strong leader who can unite people. Such a leader was considered the father of the nation. The African dictator was thus born. (Ferim, 2017:29)

Tal como afirma Ferim, el dictador africano se convierte en el padre de la nación y debe ser reverenciado como tal, ya que bajo su mando las diferentes etnias se vuelven familiares entre sí dando por terminadas sus peleas. Aunque esto parezca esperanzador en el discurso, la realidad es distinta, debido a que el régimen militar es lo único que unifica al pueblo es en el abuso constante de los derechos humanos y en la explotación de su gente para beneficio personal. Desafortunadamente, muchos de los países que enfrentan dictaduras son herederos de la doctrina de la dominación y sus habitantes llevan tolerando las vejaciones durante tanto tiempo que les resulta complicado imaginar mejores situaciones. Esto es porque: “En muchos países el pueblo ha vivido experiencias de décadas y hasta siglos de opresión, ora doméstica ora de origen extranjero. Con frecuencia se le ha inculcado insistentemente la sumisión incondicional a las figuras y gobernantes que detentan la autoridad.” (Sharp, 1993:3).

La obediencia sin objeciones es lo que busca una dictadura, aprovechándose del discurso de sometimiento que arraigó la colonia en la mente de los pobladores. Esto lleva a que el nuevo gobernante se presente como figura redentora, mientras que en el trasfondo su

intención es la dominación que ya conocían los habitantes, sólo que ahora a manos de los nacionales y no de los extranjeros. Se trata entonces de una nueva forma de servidumbre que se disfraza de familiaridad en la figura del padre de la patria del que nos alerta Ferim.

En suma, Naipaul en su novela describe al Gran Hombre africano, al militar transformado en el benefactor de su patria, como se verá más adelante, y lo inserta en una nación que se sume en el abismo de las peleas intestinas por el control de un país que transita la postcolonialidad y todo lo que ella implica, llámese multiculturalidad, plurilingüismo, búsqueda de la identidad nacional, reconstrucción o creación de instituciones sociales, entre otras características. Dentro de este contexto la ficción y la realidad se entrelazan, debido a que para poder analizar a profundidad el texto literario es necesario comprender cuál ha sido su inspiración, por supuesto, sin caer en una actitud textual que nos haga confundir realidad con ficción, pero sí teniendo en cuenta esos elementos contextuales que le dan sentido a la obra de Naipaul, en este caso la naturaleza de las dictaduras africanas, de las cuales, muchas, han sobrevivido hasta las casi ya dos décadas del siglo XXI.

Como se verá, la historia de Salim se entrelaza con la del Congo, que está llena de luchas que implican los cambios sociales dentro de una dictadura. De acuerdo con Mbembe: “asistimos a la aparición de formaciones sociales en las que la guerra y la preparación de la guerra tienden a convertirse en funciones regulares. Este tipo de guerras ponen en marcha un proceso de reproducción-destrucción, tal y como demuestran los ciclos de masacres y carnicerías humanas, así como los efectos de pillaje y los saqueos.” (2008: 188-189). Sin duda, en este ir y venir del caos al orden, se reconstruyen las fronteras territoriales, sociales o raciales. En un país postcolonial y multicultural que forja su identidad, la violencia y la ingobernabilidad son mecanismos usuales, que irán desapareciendo a medida que se conforme la Nación.

4.2. Recepción de la obra

Un recodo en el río fue publicada en 1979, pertenece al segundo periodo de los textos ficcionales de Naipaul, a su literatura de viaje. Comienza a escribir la novela tras haber visitado Zaire, es por ello que se cree que la República Democrática del Congo es el país que lo inspira. Masood Raja (2005) señala que críticos del texto, tales como Chistopher Wise, Harold Farwell, Fawzia Mustafa y Ranu Samantraj, consideran que a Naipaul sólo le interesó

la relación entre colonizado y colonizador, pese a la ocupación militar directa del país y sus implicaciones en la población nativa. Las lecturas de *Un recodo en el río* señalan que: “Naipaul adopts the transitional and binaristic view of history privileging the traditional/colonialist hierarchies of the West. Hence, in such a representation the West’s other becomes a product of narcissistic reflection and the dark madness of the African subject, leading to a distinct Conradian vision of history” (Raja, 2005: 225).

En respuesta a lo dicho por Raja hay que explicar que la función narrativa en el texto es autodiegética, por tanto, lo que se sabe está filtrado por la sensibilidad de Salim, quien proviene de una familia musulmana, no de africanos negros. Sin embargo, considerar, como Raja, que lo único que quiso el autor era establecer el par dialéctico colonizador/colonizado, es muy aventurado, ya que también se encuentran isotopías como el desarraigo, la migración y la fragmentación que son ricas en representaciones, más allá de la situación de los sujetos africanos.

Para continuar con lo planteado por Masood Raja hay que añadir que para él, *Un recodo en el río* representa el choque entre modernidad (Europa) y tradición (África). Considera a Salim como un pequeño burgués, inserto en un contexto neoliberal, es decir, en un paradigma utilitario del capitalismo global. Desde su visión, el texto de Naipaul debería ser analizado desde un contexto de clase social, donde el protagonista está únicamente interesado en los negocios, lejos de mostrar interés por lo africano: “to him anything that can provide the stability to run his own Little profit Enterprise is better than the chaos of an independent country with an uncertain future.” (2005: 226). El enfoque de Raja es de interés porque permite contextualizar a Salim dentro de un círculo social específico, los comerciantes y empleados extranjeros, como Mahesh, Indar, Raymond e Yvette.

Si bien la temática del texto es ríspida debido a que Naipaul utiliza a la historia como acicate para la creación de la novela, la discusión que ha mantenido la crítica al respecto se debe a la imagen de África que se presenta en sus hojas, misma que se ha comparado con la de *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad o con *Mister Johnson* de Joyce Cary, dos novelas que se caracterizan por su visión colonial y desesperanzadora del continente. Kenneth W. Harrow (1991) considera que *Un recodo en el río* anula la esencia de África, mientras que legitima a Europa y aprueba los siglos de colonialismo. Para él, Naipaul

desarrolla un discurso maniqueo donde África es sinónimo de barbarie: “The Africa he paints is a place of destruction, an absence of civilization.” (328), y Europa es su antítesis. También cree que los personajes de Salim, Indar y Nazrudín son presentados como forasteros en la tierra en la que nacieron, incapaces de vincularse con el África negra, pero sí considerándose a sí mismos como competentes para opinar al respecto de ella.

Por otro lado, Josaphat B. Kubayanda (1990) cuestiona la responsabilidad social del escritor: “At issue is the perception of the proper role of the intellectual, especially the novelist who uses history or contemporary events as his/her raw material, there is a crucial link between ethics, aesthetics, and politics. This link in turn creates complex problems of interpretation.” (8). Estas dificultades en la interpretación son las que ponen en la mira de la crítica a la novela de Naipaul, porque, al escribir acerca de un contexto postcolonial, hay quienes consideran que su discurso debería ser esperanzador y dedicado a exaltar las fortalezas de las recién nacidas naciones, mientras que la escritura de Naipaul parece heredera del más puro realismo francés y llevar la premisa de describir con fidelidad los conflictos de la postcolonialidad. Kubayanda se pregunta si el escritor debería ser fiel a su visión, aunque ésta no sea la que más convenga a la sociedad, o si debería ser consciente de su influencia sobre la población y ser benevolente con la historia.

Pese a que la recepción de la novela de Naipaul parece decantarse por interpretaciones desalentadoras, existen otras voces que encuentran dentro de *Un recodo en el río* un desencanto con la idea de Europa, donde Salim e Indar cuestionan a la época colonial y también a los nuevos gobiernos postcoloniales. De acuerdo con William Vincent (1991) el río Congo es también la metáfora de los procesos históricos de África, que ha puesto fin a siglos de opresión y ahora debe resurgir de los restos coloniales y de la maleza. Para Vincent, Naipaul lanza una acusación hacia Europa en su novela: “is Naipaul’s indictment of the whole European colonialist mental construct: they tried to shout out the reality of Africa, to hide it behind white-painted window panes.” (341). Es decir, hace una crítica a una Europa que acalla la voz de un continente al que sometió y sigue considerándose como el modelo de civilización. Esta denuncia también va dirigida al sujeto postcolonial que se ha dejado convencer por el imperio, como Salim e Indar en la primera etapa de su vida, pero que recapacita y busca en sus raíces una nueva forma de entenderse a sí mismos y a su sociedad.

Como consecuencia de lo anterior, de esa búsqueda por nuevas realizaciones sociales por parte de los personajes, se da el choque de la postcolonialidad, del tiempo ya conocido de la colonia y del tiempo de los gobiernos autónomos. Es en este punto donde Naipaul parece desolador, debido a que *Un recodo en el río* cierra con Salim huyendo de los enfrentamientos bélicos producto de las peleas de poder étnico, mismos que se podrían tomar como una queja por la falta de unidad entre las diferentes culturas que viven en el país, y como un llamamiento a la conciliación entre el pasado y el presente para verdaderamente construir una nación inclusiva y fuerte desde sus habitantes, no desde su gobierno.

4.3. Multiculturalidad en *Un recodo en el río*

Tras haber contextualizado al país al que llega Salim, a las dictaduras africanas y a la recepción de la obra, ahora se procede al análisis del aspecto multicultural en la novela, dado que cambia sus características de antes de la llegada del Gran Hombre a durante su mandato. Esto se debe a que en el país de Salim es muy marcada la distribución del territorio, así como la disposición de la educación, de los negocios, del dinero y de los privilegios, organización que se invierte en la segunda fase del gobierno del Gran Hombre. Cuando Salim comienza a relatar su historia, es decir, los primeros años que pasa en la ciudad del recodo del río, es el abandono de la localidad lo que describe, donde los habitantes que quedan son los que no saben valerse de la tierra, son también los descendientes de extranjeros que tras la independencia vieron caer las ciudades construidas durante la colonia, y que no tienen a dónde dirigirse, la mayoría porque han abandonado sus países de origen, como la pareja, amiga de Salim, conformada por Shoba y Mahesh, que, como Salim, no siente pertenencia a ninguna nación y creen que estarían de la misma manera en cualquier sitio. De hecho, Salim se refiere a la ciudad y a sus habitantes en los siguientes términos:

Con sus ruinas y sus privaciones, la ciudad de Nazrudín era una ciudad fantasma. Para mí, un recién llegado, no podía haber en ella nada que se asemejara a una vida social. Los expatriados no recibían bien a los nuevos expatriados que llegaban. Los residentes habían pasado por pruebas muy duras; aún no sabían qué iba a resultar de todo aquello; vivían con los nervios de punta. Los belgas, sobre todo los jóvenes, albergaban un profundo resentimiento y vivían amargados, como las víctimas de una gran injusticia. Los griegos, hombres de hogar, con toda la agresividad y el desencanto de los hombres de hogar, permanecían encerrados dentro del círculo familiar y de los amigos más íntimos. (Naipaul, 1980:36)

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Estos personajes se mantienen en pie de lucha contra los matorrales y sobreviven de lo poco que llega a través de los caminos. Pese a que no existe una política segregacionista explícita, sí la hay de manera tácita. Ni los negros quieren relacionarse con ellos, ni ellos buscan la convivencia armónica. Cabe señalar que, en cuestiones de supervivencia, las tribus africanas llevan la ventaja, porque ellos poseen los conocimientos necesarios para valerse del medio ambiente, mientras que los inmigrantes desconocen la zona y los recursos que de ella puedan obtener. De ahí que Salim mencione que:

Los africanos que abandonaron la ciudad y regresaron a vivir en sus aldeas, estaban en mejores condiciones que nosotros; por lo menos habían vuelto a su medio tradicional de vida y, más o menos, se bastaban a sí mismos. Los que permanecíamos en la ciudad —unos cuantos belgas, algunos griegos e italianos, un puñado de hindúes— necesitábamos tiendas y servicios, pero como no los había, llevábamos una existencia tan miserable como la de Robinson Crusoe en su isla desierta. (Naipaul, 1980:34).

Como se puede apreciar, los primeros años que Salim pasa en la ciudad no son nada prometedores, pero se aferra a la localidad, más como terquedad por la decisión tomada de ir allí, que como un gusto o amor por la región. Él proviene de la costa oriental del continente, una zona densamente poblada y de gran riqueza, pero que, al poco tiempo de su mudanza, es atacada por la guerrilla que masacra a los habitantes. Él sabe que su nuevo país camina hacia una época de luchas intestinas por parte de las tribus que se arman, del gobierno de transición de la independencia y de las minorías extranjeras que han perdido privilegios.

La culminación de lo anterior se da cuando el Gran Hombre accede al gobierno a través de un golpe de Estado. El país entonces parece estabilizarse, por lo menos es la opinión de Salim, quien está poco comprometido con la política, aunque su amigo Indar es de la misma idea y él sí es cercano a la esfera del gobierno. El nuevo presidente trae una agenda multicultural, que consiste en restituir a los negros africanos lo que les fue arrebatado en la colonia, pero considerando a los descendientes de extranjeros como una fuerza que le ayude a llevar a la nación hacia el desarrollo. A lo largo del territorio nacional crea zonas de progreso acelerado, instalando escuelas, hospitales y oficinas de gobierno.

En estos complejos convivían extranjeros y africanos por igual; los primeros instruían a los otros en las escuelas, mientras que los otros se preparaban para obtener puestos en el gobierno, que antes eran exclusivos de los inmigrantes. La zona que se crea en la ciudad

de Salim es nombrada como el Dominio, quizá porque ella representaba el poder y las ambiciones que el Gran Hombre tenía para la región, es más, el nuevo espacio sería construido en el espacio de: “Las ruinas, que habían adquirido un aspecto de permanencia, estaban en vías de quedar reducidas a escombros por las embestidas de los tractores y ya estaban trazando las nuevas avenidas. Todo eso era el Gran Hombre. El gobierno había tomado posesión de toda aquella región y se había decretado el “dominio” del Estado. Allí empezaba a construir el Gran Hombre lo que parecía una pequeña ciudad.” (Naipaul, 1980:117).

Este Dominio se presentó como el emblema de la modernidad africana, como la conclusión de la colonia y el abrazo de un nuevo tiempo de integración postcolonial. El propio presidente había conformado un gabinete multicultural, apoyándose en el consejo de académicos extranjeros, pero con oficiales de su propio país. Esto fomentó la prosperidad de sus habitantes sin importar la raza, y contribuyó a generar un sentimiento de bienestar y esperanza en la población. Las guerrillas se volvieron esporádicas, ya que la mayoría se había unido en una sola facción que ahora era oficial. Al menos era la impresión que Salim y sus amigos tenían de la nueva administración.

Como resultado de esas nuevas políticas, se crea una aparente tranquilidad que benefició económica y moralmente a Salim y a los habitantes de su ciudad, sin embargo, esta ilusión se fue desmoronando, así como la personalidad incluyente que poseía el presidente. Los extranjeros de El Dominio fueron expulsados, mientras que los de la zona centro fueron despojados de sus bienes y negocios. Los que previeron la situación salieron del país, aunque ahí hubieran nacido.

En relación con lo último, la política multicultural del presidente mostró su verdadero rostro, el cual era el extremo opuesto de lo que había enseñado. Se les hizo saber a los habitantes de la nación que no toleraría a los descendientes de extranjeros y que sólo los africanos negros que se alinearan a su gobierno tendrían cabida. De la noche a la mañana Salim había perdido sus bienes, el presidente:

[...] había revelado otra de sus sorpresas y aquella nueva sorpresa se relacionaba directamente con nosotros. Yo —y muchos otros como yo— había sido nacionalizado. Nuestros negocios habían dejado de pertenecernos, por decreto, y el presidente se los había entregado a nuevos propietarios. A los

nuevos dueños se les llamaba “fidecomisarios del estado”. El ciudadano Théotime era el fidecomisario de mi tienda [...] (Naipaul, 1980:284-285).

Más allá de las nuevas leyes, como la que afecta a Salim, la identidad de su gobernante y la del país cambió al unísono, se privilegiaron los atuendos tribales, las pieles de animales, los colores llamativos y los adornos corporales. Las ciudades cambiaron los nombres que tenían tras siglos de colonia, se renombraron de acuerdo a las lenguas africanas. Billetes y monedas tenían la foto del Gran Hombre. Incluso, llegó a cambiar su nombre para despojarlo de sus raíces europeas y volverlo “más” africano. Todo lo que oliera a extranjero estaba descartado, porque se había propuesto unificar a las tribus en una sola identidad nacional, que apelara a lo que él consideraba como nativo de África.

Tal situación del Congo dio fin a la estadía de Salim en la ciudad, para quien la adaptación en ella fue ardua y tardada. La multiculturalidad que ahí reinaba no le hacía la situación más fácil, incluso cuando era de los pocos inmigrantes que congeniaba con los negros, por razones monetarias si se quiere ver, pero siempre con respeto y consideración,—hecho demostrado en uno de los pasajes del texto, cuando Zabeth, una importante mujer de una tribu y su cliente, le encarga el resguardo de su hijo, Ferdinand, quien llegaría a la ciudad a estudiar—. Distinto a sus vecinos extranjeros, quienes llamaban a los negros con la palabra francesa: *malin*, que en español significa “maligno”, Salim era respetuoso y comprendía que era necesaria la armonía entre culturas, al menos para su negocio.

4.3.1. Migración y multiculturalidad

Cabe acotar que uno de los elementos que componen el mosaico multicultural es el del grupo social al que Salim pertenece, el de los comerciantes extranjeros, el cual corresponde a las migraciones que se realizaron en toda África durante el siglo XIX. Como señala Achille Mbembe: “a lo largo del siglo XIX, el comercio ambulante de artículos, la propagación de la fe musulmana y antiguas migraciones condujeron a una potente mezcla de poblaciones.” (2008:193). En consecuencia, el Congo se reinscribe en la mente de sus habitantes. La multiculturalidad propicia nuevas realizaciones en la interacción social, además de transformaciones físicas en el espacio que ocupan los sujetos. Individuos e instituciones cambian al unísono, como si se persiguieran unos a otros para ir a la par en su metamorfosis.

Lo anterior permite precisar que el texto de Naipaul incluye a la transformación del territorio. El proyecto de ciudad, que el presidente intenta llevar a cabo, imita a los países europeos. Tras haberse independizado de un imperio occidental, en un inicio, se persigue parecerse al colonizador, considerándolo el modelo ideal, pero, más adelante, se intenta recuperar la esencia de África. Ambas etapas en la historia del país responden a la carencia de unidad, que se persigue a través de los elementos identitarios de un pasado netamente africano y otro colonial.

4.4. Pasado y presente de África en el texto

En *Un recodo en el río* el personaje de Indar, amigo del protagonista Salim, es quien está consciente del pasado colonial y de los intereses del Gran Hombre para reconstruir África. De hecho, regresa a África, después de estudiar en Inglaterra, atraído por el plan de una nueva África, y trata de venderle a Salim el ideal diciéndole que el continente ahora: “Es muy distinto a lo que tú y yo conocimos. Lo que ahora tenemos es verdaderamente seductor para la gente como tú y como yo. Es Europa en África post-colonial. Pero no es Europa o África.” (Naipaul, 1980: 158-159). No es ni una ni otra cosa, sino una mezcla de dos maneras de existencia social, gubernamental e institucional. Un collage compuesto de conquistador y conquistado que parece haber hecho las paces con la historia. Si bien las aspiraciones del presidente parecen loables, la realidad se va tornando oscura a medida que se avanza en el camino de la identidad nacional.

Significa entonces que la postcolonialidad, que intenta labrar el camino de la identidad, se topa con una inestabilidad y ruptura constantes en el contexto del país africano. Esto se ve reflejado en la historia de Salim, quien deja su ciudad natal para establecerse en la localidad que Nazrudín —hombre de negocios, conocido de su familia, al que admira y con cuya hija, cree el protagonista, se casará— considera ideal para el crecimiento de un comercio de suministros básicos. Al poco tiempo de que él deja la costa, estalla una revuelta civil que dejó decenas de muertos, y para Salim significó que le fuera enviado un muchacho de servicio que trabajaba en casa de sus padres, Metty, quien llega convulsionado por el viaje y lo que presenció el día de la matanza en el mercado, a la que describe de la siguiente manera:

En el primer momento creí que se trataba de una riña común y corriente junto al puesto de verduras de Mián. Pero después...No podía creer lo que estaba viendo. Caían los grandes cuchillos como si no cortaran y como si la gente no estuviera hecha

de carne y hueso. No podía creerlo. Crecía la intensidad del tumulto. Parecía que un hatajo de perros hambrientos se hubiera arrojado sobre el puesto de un carnicero. Vi cuerpos destrozados, brazos y piernas desprendidos y ensangrentados, tirados en el suelo. Así fue. Al día siguiente todavía estaban allí los cuerpos, los brazos y las piernas ensangrentados. (Naipaul, 1980: 41).

El relato de Metty es brutal, ya que narra un África que navega en un río de oscuridad, como Salim al final de la novela, quien huye de la ciudad tras ser despojado de su negocio y enviado a prisión temporal. La historia de Metty también denuncia a las milicias africanas, las cuales nacían por el fallo en la centralización del gobierno, en este caso, del Gran Hombre, quien es un señor de la guerra, un líder postcolonial que no tiene una idea clara de cómo generar y mantener la fe en las instituciones. Proviene de una comunidad que sólo conoce el caos, la explotación y la constante lucha contra el colonizador. Poco sabe de la administración de un país, menos cuando se trata de uno que acaba de independizarse y que está constituido por un mosaico multicultural. Su interés por rodearse de especialistas extranjeros es el de aprender a llevar las riendas del país, pero sus antecedentes militares lo predisponen a la violencia y a la rápida escalada social, sin haberse forjado una identidad individual y nacional, y lo hacen dar de tumbos entre los planes que crea para su país y lo que es capaz de lograr con los recursos que posee.

4.5. Postcolonialidad en *Un recodo en el río*

La postcolonialidad en el texto de Naipaul se trasluce en el odio de los nativos hacia lo creado en la colonia, como si al destruir las casas y los monumentos se hiciera la proclama de la liberación y se le pidiera a la maleza devorar los vestigios del cautiverio. Salim, al recorrer la ciudad, menciona que:

Allí estaban también las ruinas. *Miscuivique probat populus et foedera jungi* (La mezcla de los pueblos forja su alianza). [...] Según las informaciones que pude recoger, no hacía muchos años, poco antes de que terminara el periodo colonial, se había colocado allí el monumento para celebrar el sexagésimo aniversario de la iniciación del servicio fluvial de barcos de vapor desde la capital. [...] poco tiempo después de haber inaugurado —sin duda entre fanfarrias y discursos que auguraban otros sesenta años de servicios— el monumento fue destrozado, junto con todos los otros monumentos y estatuas del periodo colonial. (Naipaul, 1980: 35).

La inscripción latina de las ruinas resulta irónica, la política de apartheid²⁷ impuesta por Bélgica en su colonia no sólo limitó la mezcla racial, sino que generó desprecio en sus habitantes. El país se encontraba en un periodo de transición, misma que se hacía sobre la negación de lo que había sido por casi un siglo. Durante ese tiempo la identidad nacional estaba supeditada al imperio, él marcaba la visión que los nativos tenían sobre su territorio. Tras la independencia, la identidad que le imponía el exterior desaparece, lo que deja al país en una búsqueda identitaria. ¿Qué era lo africano? Y, sobre todo, ¿quiénes eran sus habitantes? ¿Sólo los negros o también debían considerar a los descendientes de extranjeros?

El Gran Hombre promete nivelar a África con Europa, y por algunos años parece estar alcanzando la meta. Salim se apasiona por saber más de este hombre que ha transformado su realidad. La ciudad prospera, los comerciantes reportan ganancias cuantiosas, y El Dominio es el sitio de la esperanza para negros y extranjeros. Esta primera etapa postcolonial parece conjuntar por fin a las razas como motor de reconstrucción nacional. Sin embargo, cuando las políticas incluyentes del Gran Hombre y El Dominio comienzan a desmoronarse, se comenzó a definir la identidad nacional con base en lo nativo, como posicionamiento del país frente a lo postcolonial.

4.6. Vivencia del desarraigo en *Un recodo en el río*

Salim proviene de la costa oriental del continente, educado en una familia musulmana bien acomodada y acostumbrada a la servidumbre. El cambio al que él se enfrenta es absoluto, parte solo hacia una ciudad de la que únicamente ha escuchado hablar. Su existencia transcurre en soledad y se dice a sí mismo:

Así era mi vida en la ciudad de Nazruddín. Yo había querido romper con todo y empezar de nuevo. Pero en todo hay una proporción y yo me sentía sobrecargado por la aridez de mis días. Mi existencia no tenía ninguna restricción y, sin embargo, era más estrecha que nunca; la soledad de mis noches me causaba verdadero dolor. No creía tener la capacidad para soportarla. Sólo me consolaba la idea de no haber perdido casi nada, excepto el tiempo. Todavía me quedaba el recurso de partir —aunque todavía no

²⁷ Achille Mbembe describe la conformación del territorio africano bajo los siguientes términos: “En el ámbito de la administración urbana, se utilizó la misma modalidad de modelado del espacio. Estableciendo espacios urbanos reservados específicamente para no blancos, el sistema del *apartheid* privó a estos últimos de todos los derechos en las zonas blancas. El resultado de esta escisión fue cargar sobre las mismas poblaciones negras el peso financiero de su propia reproducción y circunscribir el fenómeno de la pobreza al seno de enclaves con asociaciones raciales. El sello del *apartheid* es también visible en el paisaje y en la organización del espacio rural.” (2008: 175).

podía decir a dónde. Y entonces supe que no podía moverme. Tenía que quedarme. (Naipaul, 1980: 38).

Sabe que puede irse, pero comprende que no hay sentido en moverse, cualquier lugar al que vaya lo hará sentir de la misma manera. No se puede negar que la situación de la ciudad a su llegada no es la óptima, pero no es el ambiente físico lo que lo acongoja, sino la vacuidad de sus relaciones y la de su propia persona. Salim es un viajero que se estaciona en un no lugar para volverlo lugar antropológico, intenta sobrepasar la soledad que ha vivido y sueña con un futuro. La libertad de Salim no está condicionada de ninguna manera, a diferencia de la de Mohun, Salim cuenta con los medios económicos para tener su propia casa, para montar un negocio, o para mudarse de ciudad si así lo deseara. Su vida se le antoja estrecha porque el propósito comercial que lo lleva hasta ahí no es suficiente para soportar la vida, requiere de anclajes, de gente similar a él con la cual identificarse. La situación comienza a pintar esperanzadora cuando llega Metty. Una cara familiar, aunque no emparentada, pero que le da soporte a su identidad tambaleante, porque el joven sabe quién es Salim y su presencia es un recordatorio de su paso por el mundo que decidió abandonar. Metty es un talismán que lo mantiene cuerdo, a los ojos de Salim pierde su humanidad para transformarse en objeto, en un amuleto que lo conecta con su familia y con su historia personal.

Por otro lado, está la falta de aceptación del lugar de nacimiento por parte de Salim, quien jamás se llama a sí mismo “africano”, dentro de él hay algún resquemor por nombrarse de esa manera. Para él el africano es el otro, el negro de la tribu que hace valer su derecho sobre la tierra, pero él no sabe ni qué es, porque tampoco es indio ni árabe. Su única certeza es que una vez tuvo una familia y amigos, y ahora debe valerse solo y forjar nuevas relaciones.

4.7. Salim y el proyecto del Gran Hombre

Salim se encuentra en el proceso de la edificación de la identidad. Él considera que es la construcción de una nación lo que da sentido a su individualidad. Para adentrarnos en esta percepción de la identidad, hay que decir primero que en Salim el desarraigo familiar es menor, no se entrevé en el discurso una ruptura familiar sobresaliente, sino una necesidad de independencia, pero sí será el desarraigo cultural y el espacial los que marquen la batuta del desarrollo de los acontecimientos en su vida. De ahí que sea necesario hilar la historia de

Zaire con la de Salim, donde el personaje del presidente es central para entender cómo se moldea la identidad de Salim y la del país.

Todo lo anterior hace necesario un análisis profundo de la figura del Gran Hombre. Primero se ha de determinar de dónde proviene el poder que el presidente ejerce sobre los ciudadanos, para ello la investigación se apoyará en Max Weber (2002), quien identifica tres formas de autoridad o dominación: la tradicional, que se adhiere a las costumbres supervivientes en el tiempo y legitima a quienes han sido señalados para ejercer el poder; la racional, asentada en la legalidad de disposiciones establecidas y en los derechos de mando de los elegidos por ese orden; y la carismática, edificada sobre la figura de una persona que ha sido elevado a la categoría de santo o héroe, y cuyo poder proviene de la exaltación que su imagen provoca en los sometidos. Es esta última clasificación la que servirá de guía para el análisis del Gran Hombre en el texto de Naipaul, ya que su figura responde a las características que Weber considera para la dominación carismática.

Por otro lado, para comprender las acciones del presidente habrá que asistirse de los conceptos de *cultura* y *culturalismo* de Appadurai (2001), así como de los postulados de Kymlicka (1996) acerca de los inmigrantes y la noción de *raza* en Stuart Hall (1997). Todos serán elementos necesarios para explicar la construcción del Gran Hombre, misma que va en dos sentidos: la identidad de una nación y el nacimiento de la figura carismática del presidente. El Gran Hombre representa una fuerza nunca antes vista en su país, en sus inicios será el aliento de un pueblo africano sometido y harto de presenciar cómo sus recursos son explotados por extranjeros. Por tanto, el proyecto del presidente se convierte en el plan de todos, en la persecución de un lugar al que llamar hogar.

Es la narrativa de la cultura lo que pretende el presidente, ya que de acuerdo con Appadurai (2001): “culture is a pervasive dimensión of human discourse that exploits difference to generate diverse conceptions of group identity.” (13). En el caso del texto de Naipaul, este discurso es el lugar donde se puedan determinar los símbolos de lo africano para usarlos como bandera de un proyecto que ressignifica el ser negro en su país. Esa cultura africana es la base de la identidad, misma que se va construyendo junto a la nación que el Gran Hombre forja con su misma persona al portar los atuendos de las tribus africanas en

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

fotografías, a manera de reforzar en los ciudadanos la pertenencia a una raza, de ahí que el narrador afirme que:

Todos hemos visto, sin duda, los retratos del hombre con sus ropas africanas. [...] Cierta día, él y yo discutimos el asunto en la capital. Quedé aniquilado por la penetración de sus respuestas. Me dijo: “Hace cinco años, Raymond habría estado de acuerdo contigo. Cinco años atrás nuestro pueblo africano, con ese humor cruel que le caracteriza, se hubiera echado a reír y hubiese bastado el sentido del ridículo para que se destruyera nuestro país, que por entonces estaba unido con vínculos muy frágiles. Pero los tiempos han cambiado. El pueblo conoce ahora la paz. Quieren todavía un poco más. De modo que ya no ven el retrato de un soldado. Ven la fotografía de un africano. Y no es un retrato mío, Raymond. ¡Es la fotografía de todos los africanos! (Naipaul, 1980: 153-154).

La indumentaria africana y el bastón de jefe de tribu, que suele llevar en las fotos y en persona, son instrumentos de identificación, marcas que, de acuerdo a su propio pensamiento, lo transforman en la imagen del africano. Una especie de mimetismo con su propia raza, que produce en el pueblo la sensación de pertenencia, a la vez que lo exaltan como el hombre adecuado para representarlos. Él es ellos y ellos son él.

Estos mecanismos de diferenciación que el Gran Hombre utiliza no son únicos para su persona y su indumentaria, sino que a ellos le sigue una serie de estrategias nacionalistas, que poco a poco se trasladan de la esfera de lo privado a lo público. En consecuencia, la ciudad de Salim crece cuando el gobierno del presidente construye una ciudadela dentro de ella, el Dominio. Salim conocerá ahí a Yvette y a su esposo Raymond, quien funge como asesor político del presidente, en palabras de los africanos, es el “hombre blanco del Gran Hombre”. En el Dominio los muchachos que son seleccionados, tanto para asistir a la escuela, como para trabajar en él, deben portar un uniforme, compuesto por pantalones cortos y saco igualmente corto, que también porta un significado en la construcción de los vínculos nacionales, mismo que:

Deriva de los antecedentes en el ejército, de los antecedentes de su madre como criada en un hotel. Su madre vistió el uniforme de criada de la época de la colonia, durante su larga vida de trabajo. Los muchachos del Dominio tienen que usar el uniforme. Pero ya no es un uniforme colonial y allí está la clave de la cuestión. Todos los que ahora visten un uniforme tienen que entender esto. Cualquiera dentro de su uniforme, debe pensar que tiene firmado un contrato personal con el presidente. Y si alguno de los aquí presentes hace el intento de quitarle el uniforme a uno de esos muchachos del servicio, no lo conseguirá. (Naipaul, 1980: 153).

Los chicos lo portan con orgullo, porque saben que es una insignia de su vínculo con el presidente. El Gran Hombre tiene la característica de saber qué es lo que la gente necesita, como si hubiera descifrado cómo utilizar el signo a su favor. Cada significante será imbuido con significados específicos que induzcan en su pueblo la necesidad de pertenencia a su proyecto.

4.7.1. La clasificación del Gran Hombre

Lo anterior confirma que el presidente quiere generar en sus habitantes el orgullo de raza, lo que lleva a que en una segunda etapa del Dominio los extranjeros sean expulsados, para así consolidar la diferenciación entre lo propio y lo ajeno, a su vez que se enaltece lo africano. En definitiva, el presidente cataloga a la población, y para entender cuál es el propósito de ello habrá que revisar las nociones de Stuart Hall (1997), quien explica que la clasificación es fundamental para la cultura, ya que es un aspecto esencial que nos permite significar lo que somos. Al momento de establecer categorías ubicamos y nos ubicamos en una, establecemos límites entre nuestra raza y la ajena. Este ejercicio de diferenciación constituye la base de cómo tratamos a determinado grupo, por qué le adjudicamos características que nos hacen aceptarlo o rechazarlo y, mientras realizamos dicha labor, accedemos al poder, ya que como Hall manifiesta:

Until you classify things, in different way, you can't generate any meaning at all. So it's an absolutely fundamental aspect of human culture. What is, of course, important for us in when the systems of classification become the objects of the disposition of power. That's to say when the marking of difference and similarity across a human population becomes a reason why this group is to be treated in that way and get those advantages, and that group should be treated in another. It's the coming together of difference, or categorization of our classification and power. (Hall, 1997:2).

El Gran Hombre conoce el poder de la categorización, se vale del odio latente de un pueblo que ha sido esclavizado y menospreciado para construir el orgullo de raza y, de esta forma desterrar a los blancos, pese a que hayan sido nacidos y criados en África. De donde resulta que la conservación del poder del presidente se debe, en parte, a la división de razas, a establecer que se trata de un país para los africanos negros, porque ellos fueron los primeros en establecerse en esa tierra.

En suma, las minorías presentes en el país no poseen derechos, están alejadas de la esfera pública. En principio, el presidente incluía a estos grupos minoritarios,

reconociéndolos desde el gobierno, porque, como menciona Kymlicka (1996): “Los grupos inmigrantes ni son <<naciones>> ni ocupan tierras natales, su especificidad se manifiesta fundamentalmente en su vida familiar y en las asociaciones voluntarias, algo que no resulta contradictorio con su integración institucional.”(31). Sin embargo, la realidad cambió cuando las minorías fueron castigadas por el gobierno, y la segregación sirvió como herramienta categorizadora, que fue expandiéndose en la mente de los africanos negros, llevando a Salim y a sus amigos a perder sus casas y negocios, para al final terminar huyendo del país.

4.7.2. Construcción de la ideología

Otra de las estrategias para mantenerse en el poder, por parte del presidente, la proveyó Raymond, quien en su calidad de asesor presidencial, en los inicios de la presidencia, dedicó su tiempo a seleccionar los discursos del mandatario con la intención de publicarlos, pero, cuando terminó su trabajo, lo que salió a la luz fue una especie de panfleto ideológico, lejano a lo propuesto por Raymond, pero que cumplió con el propósito nacionalista y culturalista, ya que como afirma Appadurai: “Culturalism, put simply, is identity politics mobilized at the level of the nation-state.” (1998: 15). Los mecanismos que van construyendo a esta nación africana están todos dirigidos a establecer vínculos con el poder representado por el presidente. Un proyecto personal disfrazado de políticas públicas.

Enamorado de su propia imagen, el Gran Hombre desea que su pueblo lo glorifique por igual, que sea una extensión de su propia persona. El presidente ansía que ellos mismos sean los que elijan amarlo, para ello despliega una serie de estratagemas que lo hacen necesario en el imaginario social. Hombre y nación se funden en una sola imagen, cual si el territorio nacional emanara de su cuerpo, y le perteneciera el suelo y todo lo que camina sobre él. El libro que le editan a Raymond termina siendo un texto sagrado, en donde se depositan los pensamientos del presidente, y también es una obra de fácil lectura para que todos comprendan y asimilen la esencia del Gran Hombre. El libro salió a la luz:

Pero no era el mismo en el que Raymond había trabajado, no era el libro de los amplios extractos de los discursos del presidente con un comentario que los vinculaba. Era un libro pequeño y delgado, casi un folleto de pensamientos selectos, titulado *Maximes*, con dos o tres pensamientos del presidente en cada página y con cuatro o cinco renglones para cada pensamiento. [...] Se había decidido que los niños levantarán en sus manos el librito mientras marchaban, al tiempo que gritaban el largo nombre africano que el presidente había escogido para sí. (Naipaul, 1980: 221-222).

Cabe agregar que en su autoconstrucción como líder, el presidente, al cambiar su nombre, es libre de escoger las palabras con las que será nombrado por los súbditos. Una licencia otorgada por la dominación carismática que lo autoriza a gobernar. El Gran Hombre construye una leyenda sobre su propia persona, que involucra también el sacrificio y la lucha de una madre pobre. Viuda y sin recursos, su madre entra a trabajar en un hotel de la capital, teniendo que alimentar a su hijo, sufre de privaciones y de maltrato para sacarlo adelante. Cuando el chico era un adolescente deja de estudiar y padece de una profunda depresión, y ella va en busca de un profesor, Raymond, para que lo haga entrar en razón, pero el maestro le aconseja que entre en las fuerzas armadas, porque será ahí donde encuentre la mejor forma de hacer un bien para el país y para sí mismo.

Los años que pasa como soldado serán los que lo forjen, dándole disciplina y gusto por el servicio, pero es el sufrimiento de la madre el que le hace saber que es necesario un cambio en el país, privilegiando a los africanos y expulsando a los extranjeros que los utilizan como sirvientes, al tiempo que dilapidan los recursos que deberían pertenecer por derecho a los negros. La imagen de su madre es la que le hace saber todo esto al presidente, y es también la que en Raymond produce:

Una impresión muy profunda. Sí; la dignidad de aquella criada de hotel era notable en verdad. Cualquier otra mujer de las aldeas africanas habría pensado que su hijo estaba embrujado y hubiese tomado las medidas adecuadas para deshacer el hechizo. Pero ella, con su modo de ser sencillo, pero lleno de sentido común, creía que todos los males de su hijo procedían de su educación. Por eso había acudido a mí, el profesor del colegio. [...] El muchacho era incapaz de hacer frente a ese mundo en el que su madre, la pobre mujer del África, había sufrido tantas humillaciones. (Naipaul, 1980:151).

En tributo a su madre, el presidente coloca estatuas de una madre con su niño, mismas que se convertirán en objeto de culto, llegando a consolidarse como símbolo de una nueva religión. Estas estatuas no sólo refieren a la progenitora del Gran Hombre, también aluden al África, a la comunión que debe existir entre la tierra y los africanos. La madre del presidente es el África misma y él, en su calidad de soldado y después de gobernante, la defenderá y la librá de humillaciones. Se eleva a sí mismo a la categoría de héroe. Las estatuas que manda a colocar en todos los pueblos son el recordatorio de quién es él y cuál es su misión, asimismo, mantienen vigente en la memoria de los africanos que deben velar por su madre África.

Habría que decir también que su madre-África es quien reconoce su singularidad, quien está llena de “sentido común” y sabe que el hijo es distinto al grueso de la población. El Gran Hombre se destaca del resto de los africanos, se individualiza y sale de la colectividad, lo cual es una expresión de la doctrina capitalista que se manifiesta a través de la propiedad privada y del individualismo. Esto lleva a pensar que en el país africano existe una pugna entre el sistema de producción colectiva que es autogestivo y tiende a la distribución igualitaria de los productos, y el sistema capitalista introducido durante la colonia. De ahí que la construcción de la identidad sea más complicada, debido a que se atiende a la tensión entre dos sistemas que se rechazan mutuamente.

4.7.3. El carisma del Gran Hombre

La astucia del presidente es innegable, utilizando una serie de símbolos ratifica la responsabilidad de los ciudadanos para con su propia persona y su proyecto de nación. Tras el golpe de Estado va cambiando progresivamente su imagen, de ser el caudillo pasa a ser el hijo y el preservador de África. Dos momentos distintos en su dominación carismática, ambos igualmente válidos y contruidos para servir al mismo propósito, crear una nación y mantener el poder. Max Weber define al carisma como: “la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares); de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas —o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro—, o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como *jefe*, caudillo, guía o líder.” (2002: 193). El Gran Hombre es ese sujeto carismático de Weber, quien accede a la autoridad a partir de lo que su imagen transmite a los otros. El uso de elementos simbólicos en su gobierno tiene el objetivo de reforzar en el pueblo su jerarquía, una que se ubica más allá que la de cualquier simple mortal, que le ha sido otorgada por una fuerza superior que pretende liberar al África del yugo extranjero.

Los extranjeros que colonizaron su tierra, distintos a los inmigrantes como Salim, llegan con el control completo de la región, no buscaron construir una identidad en consonancia con los africanos, sino que pretenden continuar con los símbolos de lo que para ellos era una nación, ya que, como Kymlicka explica: “Los colonizadores no se

autoconsideraban <<inmigrantes>>, habida cuenta de que no tenían expectativa alguna de integrarse en otra cultura, sino que, más bien, intentaban reproducir su sociedad original en una nueva tierra.” (1996:32).

Estos colonizadores no sólo no se integran con la comunidad, sino que intentan despojar a los pueblos de su identidad, de ello se valdrá el presidente para generar sentido de pertenencia en los nativos africanos, hacerles saber que ahora ellos, con el apoyo de su persona, serán libres de crear identidad, no serán extranjeros en su propia tierra. En consecuencia, podría considerarse que a través de la imagen del presidente se logra la identificación cultural de los africanos, es decir, ya no se consideran hombres sin objetivo ni nación, el gobernante ha logrado darles un hogar, la certeza de que su esfuerzo será recompensado, porque todos están construyendo un país.

En esta construcción de país, de identidad nacional, Salim se siente identificado y es la exaltación que él siente, la fuente de la autoridad presidencial. De acuerdo con Weber, la dominación carismática precisa del reconocimiento de los dominados, de la sensación que se está ante la maravilla y que uno puede ser abrazado en la luz que se emana desde el héroe, produciendo que uno rinda su voluntad ante el espectáculo sobrecogedor. De ahí que exprese que:

Sobre la validez del carisma decide el *reconocimiento* —nacido de la entrega a la revelación, de la reverencia por el héroe, de la confianza en el jefe— por parte de los dominados; reconocimiento que se mantiene por “corroboración” de las supuestas cualidades carismáticas —siempre originariamente por medio del prodigio. Ahora bien, el reconocimiento (en el carisma genuino) no es el *fundamento* de la legitimidad, sino un *deber* de los llamados, en medio de la vocación y de la corroboración, a reconocer esa cualidad. Este “reconocimiento” es, psicológicamente, una entrega plenamente personal y llena de fe surgida del entusiasmo o de la indignancia y la esperanza. (Weber, 2002:194).

Dicho lo anterior, se puede argumentar que el país que nos describe Naipaul posee una población desesperanzada, harta y cansada de los abusos de naciones extranjeras, sin identidad ni futuro. El presidente cambia las circunstancias, les hace saber que pueden aspirar a la felicidad y a la tranquilidad. Los largos años de esclavitud han pasado y lo que queda por delante es gozo en su tierra prometida. Sin duda, Salim es también víctima de este ideal, ya que es africano de nacimiento, pero inmigrante en sus raíces, ve en el presidente a su salvador, al que le dará rumbo a su vida y lo ayudará a identificarse con su entorno.

Desafortunadamente, para Salim, sus orígenes chocan con el proyecto nacional, y hacen que, pese a su involucramiento con la causa, sea despojado. Cuando sube al barco que lo llevará lejos de lo que una vez fue su vida, nuevamente se encontrará sin identidad y sin nación.

En definitiva, la corroboración del carisma al que Weber hace mención se expresa en los primeros años del mandato del presidente, más allá de los símbolos que lo mantienen presente en el imaginario de su pueblo, están las políticas públicas, los logros que son palpables para los ciudadanos, ya que:

Él ha impuesto la disciplina en el ejército y ha restablecido la paz en esta tierra de tantos pueblos distintos. Ahora es otra vez posible atravesar el país de un extremo al otro —eso es algo que el gobierno colonial creía que únicamente él podría lograr.— Y hay otra cosa todavía más notable: todo esto se ha conseguido sin ninguna clase de coerción y con el total consentimiento del pueblo. Ya no vemos policías por las calles. Ya no vemos tanques ni cañones. Ya no vemos al ejército. [...] Ya también tenemos la libertad... (Naipaul, 1980: 152-153).

Estos son sólo algunos de los logros del presidente, quien parece haber llevado paz y seguridad a su país. Un presidente africano para los africanos, esa es quizás una de las mayores ventajas que tiene para ganarse el corazón y respeto de su pueblo.

4.8. Identidades y su relación con el Gran Hombre

Como se ha visto, Salim requiere de la integración comunitaria para identificarse. Por esto deberá conformar una comunidad en la cual la soledad experimentada, aunada a la necesidad de integración, se convierta en una especie de identidad social, la cual se forma cuando:

A person seeks a balance of similarity to in-group members, and distinctiveness from out-groups. Place also provides information about one's distinctiveness or similarity, information that may be based on physical or social features. [...] In general, individuals may connect to a place in the sense that it comes to represent who they are. Connections to place may be cognitive, and can sometimes be incorporated, at the most personal level, into one's self-definition. (Scannel y Gifford, 2010: 3)

Esta similitud de la que escriben Scannel y Gifford la encuentra Salim en los extranjeros que esperan junto a él a que la situación mejore. Son personas sin una identificación plena con algún lugar, desarraigados espaciales y culturales. Pronto Salim, al sentir que no hay lugar al cual ir fuera de allí, comienza a establecer lazos de amistad, sobre todo, con Shoba y Mahesh. Poco a poco comienza a formar parte de una comunidad que cumple con las características para definirse como tal de acuerdo a Scannel y Gifford (2010), quienes afirman que se pueden

reconocer: “Two types of community [...]: community of interest, where members are connected through lifestyle and common interests, and community of place, where members are connected through geographical location.” (Scannel y Gifford, 2010: 4). Esta comunidad de Salim entra en los dos tipos de comunidad, ya que están unidos por el interés del comercio, por los mismos hábitos, como asistir a los mismos centros de entretenimiento o esperar junto a la radio para escuchar noticias de sus naciones; además también estaban implicados por la zona geográfica en la que vivían, así como sujetos a los cambios políticos que en ella se daban.

Si bien no existían lazos familiares entre ellos, ni afiliaciones religiosas, políticas o nacionales, encontrarse en la misma situación de sobrevivencia y espera forjó en ellos el sentimiento de camaradería que se espera de una comunidad, la cual se puede definir como: “‘a complex system of friendship and kinship networks and formal and informal associational ties rooted in family life and on-going socialization processes’.” (Kasarda y Janowitz en Scannel y Gifford, 2010: 4). Este proceso comunitario no lo tenía Salim cuando vivía en la costa oriental y era parte de la comunidad árabe de la zona, ahí carecía de la identificación que encuentra en el recodo del río.

Esta necesidad de integración hace que el Gran Hombre, el nuevo presidente, se convierta en símbolo de la esperanza de unidad y de reconstrucción. De ahí que el narrador, cuando llega el Gran Hombre a la presidencia, afirme que: “En aquellos momentos nos encontrábamos en un periodo de auge. Sentíamos el efecto de la nueva inteligencia gobernante —y la nueva energía— en la capital; había mucho dinero —moneda menuda— en torno nuestro; y esos dos factores —el orden y el dinero— bastaban para infundirnos una confianza muy firme. Esos dos factores, como un poco de levadura en la masa, nos impulsaban.” (Naipaul, 1980: 102).

Salim encuentra en la figura del presidente la unión entre africanos y expatriados, por primera vez en su vida considera que es parte de algo mayor a su propia persona, que tiene una comunidad de individuos semejantes a él, además sus negocios son prósperos y encuentra el amor con Yvette. Es quizá su figura la que da la pauta para que Salim encuentre un hogar, de hecho, él menciona el cambio de perspectiva tras detenerse a reflexionar sobre las fotografías que guarda de Yvette:

Con aquellos retratos guardados en el cajón de mi escritorio, el panorama que se me presentaba desde la puerta de la tienda, adquiriría un aspecto diferente; los árboles deshojados en la plaza, los puestos del mercado, los aldeanos de los matorrales vagando sin cesar, los caminos de tierra, polvorientos bajo el sol y los arroyuelos de lodo rojo bajo la lluvia. La ciudad medio deshecha y destartada en la que yo me había sentido neutralizado, se convirtió en el lugar dichoso donde todo había llegado a mí. (Naipaul, 1980:210)

La manera en la que Salim describe a la ciudad no es halagüeña, pero muestra a un personaje cuya visión es transformada por las relaciones familiares, por el encuentro con el amor, capaz de hallar dentro de la fealdad la belleza. Desafortunadamente, esta visión alegre y esperanzadora desaparece con la propia Yvette, como si su ruptura fuera la antesala a todos los cambios desafortunados en las condiciones que habían hecho prosperar a Salim y a sus amigos expatriados.

4.8.1. Identidad individual

Al estar la identidad de Salim supeditada a la identidad de su comunidad, cuando vivía en la costa oriental no lograba encontrarse a sí mismo, veía cómo sus costumbres árabes se iban diluyendo en las tradiciones africanas, y sabía que no había pasado: “mucho tiempo sin que los árabes o los que se calificaban a sí mismos como pertenecientes al pueblo árabe, se identificaran con los africanos. Ya no les quedaba más que una idea muy vaga de su civilización original. Eran dueños del Korán y de sus leyes; seguían apegados a cierta manera de vestir, a ciertos tipos de tocados, a llevar la barba cortada de una manera especial; pero eso era todo.” (Naipaul, 1980: 22).

Se puede apreciar en la cita anterior que existe una creolización y que en su país la multiculturalidad es la norma. Esta situación siembra dudas en Salim, porque no está convencido de pertenecer al mundo árabe, pero tampoco de pertenecer al mundo africano, su identidad se tambalea, su comportamiento es errático para un musulmán, ya que mantiene relaciones con una mujer europea, Yvette, quien es, además, una mujer casada, lo que lo lleva a maltratarla al mismo tiempo que parece amarla o necesitarla, como si el deber y el querer se pelearan continuamente.

Por otra parte, abandona la casa paterna para encontrarse a sí mismo, pero también porque cree que la situación en la costa se va a tornar difícil y los árabes no podrán defenderse. Salim se debate entre quedarse o alejarse, se dice a sí mismo que: “Si

permaneciera con mi comunidad, si pretendiera simplemente alejarme de allí junto con ella, sería como caminar con ella hacia nuestra destrucción. Sería posible que yo fuera el dueño de mi destino, si estuviera yo solo.” (Naipaul, 1980: 28).

A simple vista parecería que la decisión de Salim de irse está impulsada por el egoísmo, que poco le importa la suerte de su comunidad, sin embargo, se trata de algo más profundo, se trata de la falta de identificación con su grupo sociocultural, que manifiesta cuando externa: “La inseguridad que yo sentía en lo más íntimo de mi ser se debía a la falta de una verdadera religión y era el ‘vuelto’, la suma que sobraba del pesimismo exaltado de nuestra fe a ese otro pesimismo que puede conducir al hombre a hacer maravillas. Era el precio de mi actitud más materialista, mi búsqueda de una posición en el término medio entre dejarme absorber por la vida y elevarme por encima de las preocupaciones de este mundo.” (Naipaul, 1980: 24). Al no sentirse parte de esa comunidad, era para él necesario alejarse, convertirse en dueño de su propia vida.

Esa comunidad de la que quería alejarse tenía planes para el futuro de Salim, convertirse en el heredero de los negocios familiares, permanecer en la casa paterna con la familia que él formara, casarse con la hija de Nazrudín y recomenzar el ciclo de quienes lo criaron, ahora con sus propios hijos. Así se había hecho durante generaciones, así lo tendría que hacer Salim como parte de su destino. Es así que cuando Nazrudín le ofrece a Salim su tienda en el recodo del río, le da la oportunidad de romper con el destino, y Salim sabe que las implicaciones en su vida van más allá de mudarse para atender un negocio, significan reconfigurar su vida a su antojo.

Como resultado de su rompimiento con su antigua vida, Salim se hace propietario de una tienda, pero más importante aún, se hace dueño de su propia vida. Entonces, surge en él la imperiosa necesidad de convertirse en “alguien”, no como si persiguiera la fama o el reconocimiento, sino como alguien con lazos comunitarios, culturales, políticos y nacionales. Salim está convencido de que: “EL MUNDO es lo que es: los hombres que no son nada, que se dejan llevar a sí mismos a no ser nada, carecen de lugar en el mundo.” (Naipaul, 1980: 9). Llega al recodo del río siendo “nadie” y ahí encuentra a otros que también son “nadie”, como si todos tuvieran que comenzar de cero junto a un país que, como Salim, acaba de alcanzar

su independencia. Ahí, en medio de la sensación de desarraigo y sabiendo que en otro sitio se sentiría de la misma manera, se da la oportunidad de esperar a que la vida recomience.

En un principio, recién llegado a la ciudad, Salim es el foráneo del que no se sabe qué esperar. Es diferenciado hasta en la forma de referirse a su persona, se referían a él con el título de: “‘mister’ porque era extranjero, había venido de la costa lejana y podía hablar en inglés; por todo eso me llamaban ‘mister’ y así me distinguían de los otros mercaderes y residentes extranjeros, que eran ‘monsieurs’. Eso era antes de la llegada del Gran Hombre, porque él nos hizo a todos *citoyens* y *citoyennes*.” (Naipaul, 1980: 12). Como se aprecia la distinción que de él se hace lo aleja de lograr una identificación social, sin embargo, la relación de negocios que mantiene con Zabeth, sumado a la misma situación que presentan los expatriados junto con él, comienza a revertir su alienación del grupo multicultural de la zona. Por último, esa integración de nombre, por parte del presidente, “*citoyens* y *citoyennes*”, termina por darle la esperanza a Salim de que al fin ha encontrado su lugar en el mundo y que, a partir de la identidad nacional, puede definirse a sí mismo.

4.8.2. Identidad nacional

Consideremos ahora el tópico de la identidad nacional. Como ya se ha mencionado, Salim proviene de la costa oriental y no logró en su comunidad la integración cultural que requería, debido a que considera que su pasado como descendiente árabe es nebuloso, que no ha sido documentado propiamente, sino que pertenece a una serie de hechos imprecisos de los que le han hablado su padre y su abuelo. Más aún, cree que lo más fiel que conoce de sus ancestros y de su cultura lo ha encontrado en los textos europeos y cree que: “Sin los europeos, todo nuestro pasado hubiese quedado borrado para siempre, como se borran las huellas que dejan los pescadores al arrastrar los pies sobre la arena de la playa en las afueras de nuestra ciudad.” (Naipaul, 1980: 19).

Llegados a este punto se recuerdan las acotaciones sobre orientalismo, primero para hacer patente que el pensamiento de Salim con respecto a su cultura es de corte orientalista, ya que se armoniza con los planteamientos de Occidente con respecto a Oriente; y segundo para destacar la actitud textual de Salim cuando pretende conocer su propia cultura a través de los textos escritos por europeos, tomándolos como verdad. Esto lleva a tener en consideración lo que Edward Said (2008) afirma sobre las nociones que crean los supuestos

estudiosos sobre oriente, pues: “Estas ideas explicaban el comportamiento de los orientales, proporcionaban una mentalidad, una genealogía, una atmósfera y, lo más importante, permitían a los europeos tratarlos e incluso considerarlos como un fenómeno con unas características regulares.” (71).

Aunque pudiera resultar contradictorio que Salim, al ser oriental, mantuviera una visión orientalista sobre su propia cultura, hay que recordar que él se encuentra en un territorio postcolonial y multicultural, donde las distintas percepciones de la realidad se mezclan, dándole prioridad a aquellas que han sido institucionalizadas por el poder. Esta instauración de ideas preconcebidas sobre oriente no se limita a la historia de las civilizaciones orientales, sino que abarca todas las esferas de la vida, de ahí que se creen estereotipos de comportamiento para los orientales, se generalicen las costumbres sin importar el país oriental del que se trate, se desvanezcan las diferencias entre razas o religiones, incluso, la comida de cada región se simplifica o tergiversa en la mentalidad occidental, ya que nada escapa al ojo orientalista que occidentaliza lo que no comprende o no le es adecuado.

Este enfoque orientalista de Salim le hace creer que en su zona natal no hay futuro para su comunidad, porque no la considera adecuadamente arraigada en el país, lo que lo sume en la desesperanza por la sobrevivencia de su comunidad. En contraste, su estadía en el recodo del río le anuncia que es posible la construcción de una identidad nacional, que África puede avanzar hacia un futuro portentoso. Es en este punto, y pese a su orientalismo, es que él logra discernir que: “Los europeos, igual que todos los demás, querían el oro y los esclavos. Como era un pueblo de hombres inteligentes y enérgicos, que se hallaban en la cumbre de sus poderes, se sentían libres para exponer las dos caras de su civilización; por lo tanto, consiguieron ambas cosas, los esclavos y las estatuas.” (Naipaul, 1980: 25). Por tanto, comprende que la opción para el país no es un gobierno extranjero, sino uno africano, cuyo propósito no sea el oro o los esclavos, por el contrario, que sea el bienestar de sus habitantes.

A causa de ese discernimiento sobre lo que le convendría a África y a sí mismo, Salim halla en la figura del presidente la esperanza del porvenir, la transformación del espacio que lo lleva a la ensoñación durante sus paseos por la ciudad, donde él: “Se podía imaginar que aquella zona ya formaba parte del presente; ese era el panorama que el Gran Hombre nos

pintaba más tarde, ofreciéndonos la visión de un ‘parque industrial’ de trescientos veinte kilómetros a lo largo de la orilla del río. (Pero nunca lo dijo con profunda sinceridad; sólo era una manifestación de su deseo de aparecer ante los demás como el mago más poderoso de cuantos conociera aquella región.)” (Naipaul, 1980: 15). Sin embargo, como se aprecia, el Gran Hombre sólo vendió humo a la gente que, como Salim, anhelaban una identidad nacional que le diera sentido a su propia vida.

4.9. Salim y su concepto de hogar

Salim vive en una dualidad, su familia es árabe, pero llevan siglos en África, y él no se siente ni árabe ni africano. Por otro lado, sabe que aunque no le es posible clarificar su pertenencia cultural, si su familia regresase a la tierra de sus antepasados no podría encajar, porque ya ha cambiado mucho al haber tenido contacto con el resto de culturas que habitan el continente, así que la única opción para ellos es considerarse un grupo más de los que habitan el África. El mismo Salim es quien manifiesta que:

AFRICA ERA mi hogar; durante siglos fue el hogar de mi familia. Pero procedíamos de la costa oriental y en eso estaba la diferencia. La costa no era verdaderamente africana. Era un lugar árabe-indio-persa-portugués y nosotros, los que vivíamos allí, pertenecíamos en realidad a los pueblos del Océano Índico. La verdadera África estaba a nuestras espaldas. Muchos kilómetros de matorrales o de desierto nos separaban de los pobladores de tierra adentro; nosotros mirábamos hacia el oriente, hacia las tierras con las que comerciábamos —Arabia, India, Persia. También eran aquellas las tierras de nuestros antepasados. Sin embargo, ya no podíamos decir que fuésemos árabes, indios o persas; al compararnos con aquellos pueblos, nos sentíamos como un pueblo propio del África. (Naipaul, 1980:18).

Como resultado de la dualidad cultural que Salim experimenta, poco a poco comienza en él una desconexión con su grupo social, misma que lo lleva al desarraigo, debido a que las convicciones y las expectativas de su comunidad y de su familia no casan con las suyas. Las vivencias que él experimenta dentro de su familia no le son completamente satisfactorias debido a que hay una serie de circunstancias que encuentra desagradables, tales como compartir su vivienda con numerosos familiares (modelo de familia extendida), con los sirvientes y las familias de ellos, que, tras muchos siglos de convivencia, se han llegado a emparentar. Para Salim estar en la casa paterna significa compartir un espacio colectivo que le resulta sofocante, y lo describe así:

Y por encima de todo, una barahúnda de voces de mujer y voces de niño, las de mis hermanas y sus familias, las de las mujeres del servicio y sus familias; los gritos furiosos de las peleas en las habitaciones de los parientes; y otros gritos, otras peleas y otras riñas, en los cuartos de la servidumbre. Éramos demasiados en aquel conjunto abigarrado de nuestra casa. No hubiésemos querido que tanta gente se reuniera en los cuartos de la servidumbre. Pero no eran siervos como los demás y ni siquiera podía pensarse en deshacerse de ellos. Estaban adheridos a nosotros. (Naipaul, 1980:21-22).

Lo que Salim relata parecería caótico, sin embargo, hay una organización subyacente en este modelo de convivencia de la familia extendida, que ha formado parte de varias civilizaciones a lo largo de la existencia humana, tales como la hindú, la musulmana o la africana, por mencionar algunas. Para Salim este tipo de familia está caduco, ya que en él se antepone el bienestar de la colectividad al individual, mientras que él, al no identificarse con su grupo, no es capaz de someter su propia persona a los designios de la comunidad.

El conflicto de Salim se basa en la dialéctica de lo público y lo privado. Como ya se mencionó, el capitalismo privilegia la individualidad, mientras que la casa paterna de Salim aún transita sobre un modelo de producción colectiva. Esto supone para Salim una fractura de su identidad, ya que anhela construirse como individuo, pero no le está permitido dentro de un sistema que aprueba el beneficio comunal. Lo anterior da como resultado una disyuntiva que lo persigue, incluso cuando logra su independencia en el recodo del río, porque, a pesar de irse trazando una personalidad, inconscientemente busca la vinculación con la comunidad, cayendo en una contradicción con las razones que lo llevaron a mudarse en primer lugar.

En definitiva, para Salim los lazos culturales no son fuertes, porque no se reconoce a él mismo en las usanzas de su grupo social, dado que los significados y valores culturales: “influence the extent of individual place attachment, and individual experiences within a place, if positive, can maintain and possibly strengthen cultural place attachment.” (Scannel y Gifford, 2010:3). Al no haber esta identificación cultural, tampoco es, para Salim, posible identificarse con su territorio, por tanto, no genera apego al lugar y, tras no generar este lazo espacial, tampoco puede considerarlo su hogar. Aunque, si regresamos sobre los pasos de esta investigación, se verá que Salim confiesa que África es su hogar, no la costa oriental, sino el continente, quizá por ello decida moverse hacia otro país, donde tal vez pueda

construir el apego cultural y territorial que requiere para superar el desarraigo y establecer su hogar.

4.9.1. Desarraigo y hogar

Lo anterior nos lleva a la noción de la movilidad en el desarraigo. Comúnmente se considera que el desarraigo proviene de la migración, sin embargo, en ocasiones es el desarraigo el que lleva hacia la marcha, hacia buscar nuevos horizontes con la esperanza de abrazar una nueva vida donde la frustración y el desespero del desarraigo no existan, de modo que la: “mobility may be a strategy to correct undesirable aspects of one’s life and one such undesirable aspect could be lack of attachment, since such a lack is a significant indicator of future mobility.” (Giuliani, 2003:157). Si se observa con detenimiento la vida de Salim, es posible identificar que fue el desarraigo cultural y la falta de apego al lugar los que lo llevan a migrar con el afán de reinventar su propia vida, de dejar atrás los aspectos negativos que vivía con su grupo social y hallar un hogar.

Ahora veamos que la migración de Salim hacia el recodo del río lo enfrenta con una realidad africana que le era ajena. Salim no conocía el centro del continente, el lugar que, según él, era la verdadera África, donde la naturaleza era la que estaba en control y las huellas del hombre eran difíciles de encontrar. Esta nueva África que va descubriendo en el camino, hasta su llegada, se le antoja salvaje y agresiva, haciéndole sentirse más extranjero de lo que había esperado, de tal suerte que confiesa que: “El río, el bosque, el matorral eran otras tantas presencias mucho más poderosas que la presencia propia. Yo me sentía indefenso, sin protección, como un intruso.” (Naipaul, 1980:15). De esta manera, al llegar a la ciudad y a su tienda, las esperanzas de arraigo e identificación eran menores que cuando partió de la costa. Pero la paciencia se antepone y espera a que la situación sea propicia para los negocios y para establecer lazos afectivos.

Finalmente, tras varios años de espera, la ciudad cobra vida con el presidente, como se ha visto. A ello se aúna su relación sentimental con Yvette, quien al estar casada con el asesor presidencial, Raymond, aumenta en Salim la idea de haber conseguido su espacio en el mundo: “Con Yvette —con Yvette y con Raymond, juntos— yo había adquirido, una especie de vida doméstica. Tenía la pasión en mi piso; las tranquilas tardes familiares en la casa del Dominio.” (Naipaul, 1980:217). Por extraño que parezca, esta vida “doméstica” de

Salim con su amante y el esposo de su amante parece funcionar, ya que Salim se siente libre para llevar su negocio y su casa como le parezca, sin injerencias familiares, pero también disfruta del amor con Yvette cuando ambos tienen tiempo; y, además, encuentra en la figura de Raymond la amistad y la estimulación intelectual adecuada para sentirse pleno. Es durante este periodo que Salim parece haber encontrado su hogar, confianza en sí mismo y en el futuro del país que lo hace sentirse completo, ya que halla su identidad a través de la realización de sus anhelos materiales, físicos, sociales y políticos, apegándose, por primera vez, a un lugar.

Por desgracia, esa felicidad duraría poco para Salim. Raymond e Yvette se van del país porque ahí ya no hay nada para ellos. Esto avienta a Salim en una espiral de frustración y desesperación que se traducen en ira contra Yvette y en necesidad de huida. Paralelamente, es despojado de su propiedad y enviado a la cárcel. Ferdinand, el chico que le fue encargado por Zabeth, es quien le ayuda a salir de prisión y le advierte: “Debes irte de aquí. Tienes que irte lo más pronto posible. Ya no hay nada para ti en estos rumbos.” (Naipaul, 1980:302). Son estas palabras las que le confirman que definitivamente ha perdido su hogar y que todo estaba asentado en un espejismo.

4.9.2. Indar y su concepto de hogar

El siguiente personaje a tratar es Indar. Él se presenta como contraparte de Salim, porque es quien, de manera clara, habla de la dualidad de pertenecer a dos distintas realidades culturales y, además, es quien expresa el dolor del colonizado y de quien cree que su posición en el mundo la ha determinado el colonizador. Para empezar, habrá que presentar al personaje. Indar es de la segunda generación, en su familia, de los nacidos en la costa oriental africana, su abuelo llegó de Punjab en la India para trabajar en el ferrocarril y, tras su jubilación, emprende un negocio de prestamista, más adelante, con ayuda de su hijo, hace florecer el negocio, llegando a ser conocida, la familia de Indar, como de banqueros ricos. Indar estudia en los mejores colegios y, cuando tiene edad de entrar a la universidad, es enviado a Inglaterra.

Indar, a diferencia de Salim, no teme expresar sus posturas políticas, él está seguro de que su familia corre peligro y que pronto se verán desposeídos de sus propiedades, porque entiende que no hay consideraciones para con los inmigrantes indios, que ni siquiera tienen

una plena identificación como grupo africano, de ahí que él crea que: “Nos van a echar de aquí, ¿sabes? Nos van a barrer, como a la basura. Para permanecer en África hay que ser fuertes. Nosotros no somos fuertes. Ni siquiera tenemos una bandera.” (Naipaul, 1980:27). Este mal augurio de Indar se hace realidad mientras él está estudiando, así como las predicciones que tiene Salim acerca de su propia comunidad, sin embargo, la diferencia entre ambos es que a Indar verdaderamente le duele el destino de su familia, ya que él sí se identificaba con su comunidad, de hecho, alejarse de su casa para él supuso un periodo de tristeza, porque era la pérdida de un lugar significativo y él: “grief is not limited to the death of a loved one, but can emerge following the loss of an important place. Fullilove (1996) also found that displacement results in feelings of sadness and longing, and so concluded that attachment is primarily based in affect.” (Scannel y Gifford, 2010:3).

Se infiere que el duelo de Indar por la pérdida de su comunidad está basado en el afecto y en el apego que tiene hacia el lugar. Indar, en contraste con Salim, se ve obligado a migrar, es un desarraigado debido al alejamiento de su casa y de su cultura. Es durante su temporada en Inglaterra que se descubre como hombre de dos mundos, y siente que navega a la deriva, sin afianzarse a Inglaterra, pero sabiendo que si regresa a casa no será de ayuda para nadie.

El saberse hombre de dos mundos lo hace enfrentarse a una realidad que antes no había visto, que su familia era originaria de un país colonizado y que ahora él se encontraba pidiendo trabajo a su colonizador. Esta simple verdad, que podría parecer obvia, implica también una inferencia, que el país colonizador establece la posición en el mundo del colonizado, y que ésta es de una clara desventaja para sus habitantes. Indar expresa que:

Por primera vez en mi vida me sentí lleno de una rabia colonial. No solamente estaba rabioso contra Londres o contra Inglaterra, sino también contra el pueblo que se dejó embelesar por una fantasía extranjera. [...] Nunca me había sentido tan vinculado con la tierra de mis antepasados y los tuyos, estando tan lejos de ella. Dentro de aquel edificio sentí que había perdido una buena parte de mi idea sobre quién era yo. Sentí que se me había dado la noción cruel sobre el sitio que yo ocupaba en el mundo. Yo detesté aquella posición. (Naipaul, 1980: 166).

Después de sobreponerse al nuevo conocimiento adquirido de su nación de origen, y de sufrir la depresión del desarraigo, Indar llega a conclusiones que lo hacen feliz, que le hacen saber que el hogar se construye tras haber definido quién eres, qué deseas y elegir tu lugar en la

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

tierra, y se lo comunica a Salim de la siguiente manera: “Soy un hombre afortunado. Llevo al mundo dentro de mí. ¿Lo entiendes, Salim? En el mundo donde todos vivimos, los únicos que pueden hacer una elección sobre el lado en que quieren estar son los mendigos. A todos los demás se les ha colocado ya en el lado donde deben estar. Yo puedo elegir. El mundo es un lugar amplio y riquísimo. Todo depende del lugar que elijas para ti en el mundo.” (Naipaul, 1980:175). Este pensamiento esperanzador lo encuentra en la liberación, en la aceptación de que, pese a los infortunios de haber sido desarraigado de su hogar, puede reconstruirlo en cualquier sitio que él elija.

Por consiguiente, este personaje irradia esperanza, le hace saber al migrante, al exiliado y al desarraigado como él, que no se trata de la tierra o de la nación la construcción del hogar, sino de la manera en la que te enfrentas al mundo, del valor de empezar de nuevo, y que, tal vez, sea una bendición no tener apegos, porque estás en la capacidad de decidir qué quieres para tu persona y dónde lo quieres.

4.10. Conclusiones al capítulo

El contexto del Congo es ciertamente difícil, ya que es una nación que, tras haber sido explotada y abusada durante su periodo colonial por Bélgica, alcanza su independencia para pocos años después convertirse en una dictadura que se prolonga hasta 1997. Por consiguiente, una breve revisión de las dictaduras en África se hizo necesaria, dado que Naipaul escribe ampliamente del Gran Hombre en *Un recodo en el río*, cuya figura se identifica con la del dictador africano. Es esta una de las razones por las que su novela genera polémica, porque se considera que sólo abonó al par dialéctico colonizador/colonizado, sin adentrarse en la vivencia postcolonial de los africanos negros y únicamente centrarse en los migrantes extranjeros que fueron privados de sus pertenencias durante el gobierno del Gran Hombre.

Si bien la crítica lleva razón cuando considera que Naipaul muestra una visión sesgada del Congo, lo cierto es que su texto critica ambas realidades gubernamentales, la de la colonia y la del gobierno africano negro, dando a entender que la respuesta no es la polarización, sino un modelo de gobierno que implique la multiculturalidad que se dio inicio en la colonia y se continuó durante las migraciones comerciales. Por lo tanto, se debe tener en cuenta el pasado y el presente del continente para encontrar una solución integral.

De lo contrario, personajes como Salim experimentan un desarraigo que va más allá del desprendimiento del grupo social al que pertenece, lo que conduce a un desarraigo de corte comunitario y nacional. Es aquí donde la identidad se ve fragmentada, debido a que no halla anclajes ni hacia adentro del individuo ni hacia su entorno. Por ello, la figura del presidente se hace indispensable en el texto, porque promete integrar a todos los grupos sociales, para que juntos creen una identidad nacional, y, como ya se sabe, los migrantes son defraudados y la identidad que se crea no los incluye a ellos.

Como se afirmó arriba, la figura del Gran Hombre tuvo que ser revisada ampliamente para advertir cómo la identidad nacional se genera a partir de la identificación de las tribus con los grandes símbolos de lo africano, como la indumentaria, el bastón del jefe tribal y la estatua de la madre con el niño. Estos elementos fueron cargados con significados que apelaban a la sensibilidad de sus habitantes, que los unían a través del dolor por ver a su África mancillada y también gracias al orgullo por su cultura. Estas herramientas ideológicas no sólo unieron a los distintos grupos, sino que también legitimaron la autoridad del presidente. Él se ponía al centro de estas representaciones, cual si de él emanaran todos los posibles sentidos. La madre con el niño era él con su progenitora, pero también eran todos los demás ciudadanos. Sus fotografías con ropa africana pretendían ser el retrato de todo un pueblo. El bastón que llevaba a todo sitio recordaba las tradiciones tribales y lo señalaba a él como el gran dirigente. Todos estos símbolos lograron unificar un país, además que reivindicaron el orgullo de ser negro y africano, pero, por desgracia, no tomaron en cuenta a esos otros nacidos y criados en África, pero cuyas raíces ancestrales se encontraban en otro país. El multiculturalismo no estuvo en la agenda presidencial, que siguió el camino del racismo del que él mismo había sido víctima.

Además, se ha considerado cómo el presidente se convirtió en el depositario y en el ejecutor del poder. La dominación carismática de Weber sirvió para explicar el funcionamiento de su autoridad. Al ser un caudillo militar que llega al poder con ayuda del ejército, demuestra su poderío, su capacidad de controlar una fuerza que puede construir o destruir un país. El presidente es el héroe portentoso que acaba con la explotación de los africanos negros. Es también el hombre que se eleva por los demás, que se individualiza y representa el triunfo del capitalismo en detrimento de un sistema colectivo de producción.

Capítulo V. *Una casa para el señor Biswas y Un recodo en el río: Semiosis en el desarraigo*

La casa de sus abuelos también había desaparecido, y cuando se derriban las cabañas de barro, no dejan ni rastro. Su cordón umbilical, enterrado aquella noche desfavorable, y su sexto dedo, enterrado no mucho más tarde, se habían reducido a polvo. [...] El mundo no guardaba ningún testimonio del nacimiento y los primeros años del señor Biswas. (Naipaul, 2001:45)

En los capítulos anteriores se ha visto que la lengua, la religión y la raza son elementos diferenciadores que permiten la tipificación de los grupos sociales, pero son también mecanismos de convenio a nivel anímico, es decir que existe en todos los grupos un consenso entre sus miembros para mantener una unidad cultural, para reconocer la otredad y en ello poder o no identificarse, y de esta manera asimilar e integrarse, aun a pasos forzados, en una sociedad multicultural. De igual forma, los individuos manifiestan sensaciones de desarraigo, de frustración y de desesperación, entre otras emociones, cuando migran, sin importar cuál sea su afiliación religiosa, lingüística o racial. Para establecer las semejanzas entre ambos textos de Naipaul, en detrimento de las discrepancias, a lo largo del presente capítulo se hará una lectura intertextual y se establecerá la construcción semiótica de cada texto.

5.1. Construcción semiótica del señor Biswas

5.1.1. *Aspectualidades, deseo y objeto semiótico*

Hasta el momento se ha seguido la vida de Mohun Biswas desde distintos aspectos socioculturales, ahora lo que interesa es determinar cómo se va desencadenando su experiencia de desarraigo en términos semióticos. Para ello, habrá que recordar que, de acuerdo a la semiótica de las pasiones, el cuerpo sintiente resignifica el exterior, a través de la propioceptividad, donde: “las figuras del mundo no pueden ‘hacer sentido’ más que a costa de la sensibilización que les impone la mediación del cuerpo.” (Greimas & Fontanille, 2002: 14). El recorrido semiótico de Biswas lo sensibiliza y es él quien constantemente racionaliza sus sensaciones y las convierte en desarraigo a partir del desapego de la cultura, de la tierra y de la familia.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Para empezar, la muerte del padre y su primera mudanza hacia el callejón de Pagotes marcan la aspectualidad incoactiva²⁸ del discurso. De manera precisa, la incoactividad se mantiene de la muerte paterna hasta el momento de conocer a Shama, durante su etapa de formación. En este tiempo aún no define que lo que él desea es formar una familia y tener un hogar. Dentro de él están latentes todos esos anhelos, sin embargo, todavía no les ha dado forma, es por ello que se puede considerar una aspectualidad incoactiva en el discurso.

Tras la primera mudanza, se sabe de las estadías de Mohun en distintas casas, desligándose gradualmente de su familia. En consecuencia, es el desapego de su madre y de sus hermanos el que lleva a Mohun a buscar empleo por sus propios medios, y se convierte en pintor de letreros, de ahí que sea contratado por la familia Tulsi para trabajar en la publicidad de sus almacenes. Ahí conoce a Shama y es coaccionado para casarse. La vergüenza y la escasa relación con Bipti no lo dejan mencionar su matrimonio, es más, se muda de a poco a la casa Hanuman sin que su madre lo note, incluso le miente:

Y, tras decirle a Bipti una mañana que estaría fuera durante una corta temporada trabajando, cogió algo de ropa y se mudó a la Casa Hanuman. Fue una mentira sólo a medias: no podía creer que los acontecimientos en los que estaba tomando parte tuvieran solidez, ni que fueran a cambiarle en ningún sentido. Los días eran demasiado normales y corrientes como para eso; nada extraordinario podía ocurrirle. Y sabía que, al cabo de poco tiempo, regresaría, inalterado, al callejón. Como garantía de ese regreso, se dejó la mayor parte de la ropa y todos los libros en la choza; en parte, también para garantizar ese regreso, fue por lo que mintió a Bipti. (Naipaul, 2001:97-98).

Después de esta mentira, el señor Biswas se encamina a casarse en el registro civil con Shama. Este momento representa un cambio en la aspectualidad del discurso, que de ser incoactivo, pasa a ser durativo²⁹. Durante su matrimonio y hasta la compra de la casa en Puerto España, donde además consigue trabajo como periodista, se puede enunciar una aspectualidad durativa, debido a que él comprende que quiere una esposa e hijos leales, con los que establecer verdaderos lazos afectivos, y también desea tener una casa que él mismo haya comprado, no obstante, tras muchos intentos, mudanzas y regresos a la casa Hanuman no logra conseguirlo.

²⁸ Aspecto del discurso que indica el comienzo de un proceso discursivo que será continuado a lo largo del texto sin que parezca haber un avance en la consecución de la empresa que se empezó.

²⁹ El aspecto durativo se extiende a lo largo de la temporalidad sin que parezca haber un avance en la consecución de la empresa que se empezó, es una especie de impase o de suspensión del tiempo.

Esta nueva aspectualidad durativa del discurso inicia con el azar, con la carta de amor a Shama interceptada por la señora Tulsi y con un matrimonio arreglado del que no se zafa por cobardía. Su boda parece producto de la suerte, y lo lleva a reinventar su vida, a buscar un objeto de deseo al que dirigir sus esfuerzos, de ahí que desde la semiótica se pueda recurrir a las palabras de Greimas y Fontanille en cuento al azar y su puesta en marcha de la configuración del objeto de valor, ya que: “Lo que el azar permite construir, el azar puede destruirlo: el accidente que desencadena la caída del mundo de valores es sólo la imagen virtual e invertida del accidente que pone en marcha a la necesidad óptica, para hacer advenir en un primer término la valencia, y el valor en un segundo tiempo.” (2002: 27). Es la valencia, el presentimiento de lo que vale un objeto, lo que advierte en la casa Hanuman, donde Mohun se percata de la necesidad de una casa propia y de establecer una familia que lo ame.

Hechas las consideraciones anteriores, acerca de la valencia, el señor Biswas mantendrá la tensividad³⁰ entre lo que percibe del mundo Tulsi que lo rodea y los anhelos producto de su sensibilidad. Todo esto contribuye a que él sienta incrementar su desarraigo entre una familia que aparenta ser unida, pero que constantemente rechaza su ser y busca transformarlo a conveniencia, ya que los Tulsi tienden a asimilar a los esposos de las hijas, cuestión que se puede observar en el modelo que desarrollan para su familia, en donde: “Las hijas y sus niñas barrían, fregaban, cocinaban y despachaban en la tienda. Los maridos, bajo el control de Seth, trabajaban en las tierras de los Tulsi, se ocupaban de los animales de los Tulsi, y despachaban en la tienda. A cambio recibían comida, techo y algo de dinero; les cuidaban a los hijos, y la gente de fuera los trataba con respeto por estar relacionados con la familia Tulsi. Sus apellidos se olvidaban; eran Tulsi.” (Naipaul, 2001: 98). Mohun rechaza convertirse en un Tulsi, él no desea perder su individualidad, lo que lo convierte en un paria para la familia de su esposa. Además, al no tener dinero ni posición social no puede escapar de los designios Tulsi, y debe permanecer en un sitio que constantemente le anuncia su desarraigo.

³⁰ Proyección de las estructuras de lo discontinuo, propiedad fundamental del mundo interior del sujeto y que está relacionado con su cercanía al mundo de lo sensible. El sujeto dará sentido a las figuras que componen el mundo y mantendrá una tensividad con ella en el proceso de reconocimiento de estas estructuras.

Este recorrido semiótico del desarraigo de Biswas termina cuando compra la casa de Sikkim Street en Puerto España. Esto implica un cambio en la aspectualidad del discurso, ahora se puede mencionar a la terminatividad³¹, que sucede cuando la junción con el objeto de valor, en este caso un hogar, se da, y para el señor Biswas implica que el pasado y el presente se reconcilien y, en retrospectiva, se vea la vida de manera positiva, ya que el hogar imprime en el individuo seguridad, porque: “Las personas al llegar a sus viviendas experimentan sensaciones de control, de seguridad, siendo una de las características que convierten a la vivienda en hogar.” (Pasca, 2014:4).

Cabe aclarar que esto no sólo se limita a la obtención de la casa, sino a la conquista del respeto familiar, como se aprecia en las siguientes líneas: “Ya no quería hacer nada en contra de los deseos de su mujer. Había llegado a aceptar sus opiniones y a respetar su optimismo. Confiaba en ella. Desde que se habían mudado a la casa, Shama había aprendido una nueva lealtad, hacia él y hacia sus hijos; lejos de su madre y sus hermanas, era capaz de expresarla sin reparos, y para el señor Biswas, aquello suponía un triunfo casi tan grande como la adquisición de una casa en propiedad.” (Naipaul, 2001: 10).

De todo esto se desprende que Mohun Biswas logra superar el desarraigo, su devenir lo lleva a generar raíces culturales, espaciales y familiares. Cuando él se convierte en periodista alcanza la realización profesional, su lugar como ente productivo en el mundo se define, de ahí consigue la autonomía financiera para dar el enganche de su casa y, por último, cuando compra la propiedad, y lleva a su familia a vivir en ella, se convierte en cabeza de familia, en un hombre que ha logrado cumplir sus metas y se encuentra en paz con el mundo, porque ha logrado que el lugar donde habita se instaure en su mente de manera personal y trascendente, ya que el: “place attachment is stronger for settings that evoke personal memories, and this type of place attachment is thought to contribute to a stable sense of self” (Scannel & Gifford, 2009: 3). Biswas consigue el apego a su nueva residencia, porque ella va más allá de ser una vivienda, se transforma en un hogar, en una ratificación de su identidad.

Pese a que son pocos años los que el señor Biswas disfruta de sus logros, estos son significativos, porque reconstruyen la visión que él tenía sobre sí mismo. La casa se vuelve

³¹ Aspecto terminativo, concluye con el objetivo que se trazó en un inicio, dado que puede lograrse la junción con el objeto de valor y el sujeto.

para Mohun algo más que un bien material, se convierte en un suceso vivencial que se experimenta a través de los objetos que la componen, a través de las potencialidades que encuentra en su posesión, como el permitir el paso de otra gente, o retirarse a cualquier estancia que él desee. A nadie tiene que pedir permiso porque él se ha convertido en el amo de ese espacio. Incluso, cuando sale del hospital para convalecer en su casa se jacta en el poder que le otorga ser propietario, es por ello que pese a la enfermedad:

No dejó de sorprenderle la maravilla de estar en su propia casa, la audacia de semejante cosa: traspasar su propia puerta, impedirle la entrada a quien quisiera, cerrar sus puertas y ventanas todas las noches, no oír más ruidos que los de su familia, deambular libremente por las habitaciones y por el jardín, en lugar de estar condenado, como antes, a retirarse en el momento mismo en que llegaba a la habitación abarrotada en una u otra de las casas de la señora Tulsi, abarrotada con las hermanas de Shama, sus maridos, sus hijos. (Naipaul, 2001: 10).

El señor Biswas se sorprende a sí mismo admirando los logros de toda una vida, no sólo la casa, sino también los objetos que fue adquiriendo en su matrimonio, así como el auto o la fresquera. Lejos está la desesperación de los primeros años de juventud, en los que creía que Trinidad no era sitio para albergar ambiciones, en los que la multiculturalidad del país le parecía chocante, aun cuando él sucumbía a las costumbres de otros grupos sociales. Mohun Biswas logra resignificar su realidad y muere como un hombre realizado y pleno.

5.1.2. Estructura Tulsi y concreción del objeto de valor

Si bien el señor Biswas al final de sus días trasciende el desarraigo, no se puede olvidar que, en gran medida, éste fue producto de su estadía con los Tulsi. De ahí que, para determinar los sentidos impresos en la pasión desarraigo, se haga necesaria la revisión de la estructura familiar Tulsi y cómo ésta contribuye a que Mohun reconozca cuál es el objeto de valor al que aspira. Habrá que empezar manifestando que la familia Tulsi constituye todo un sistema feudal, con la señora Tulsi a la cabeza, Seth como albacea de la fortuna y los hijos menores como sucesores al trono. Los yernos serán la fuerza de trabajo, peones que se controlan para acrecentar un patrimonio del que ni sus hijos ni ellos serán herederos, a cambio se les alimenta, se les da cobijo y se les dan unas cuantas monedas. Mientras que los hijos son valores que se pueden intercambiar en un casamiento, o se pueden usar para incrementar la siguiente generación de trabajadores. El señor Biswas poco a poco comenzó a darse cuenta del andamiaje de la Casa Hanuman, la cual:

Aunque al principio la Casa Hanuman le pareció caótica, no tuvo que pasar mucho tiempo para que el señor Biswas se diese cuenta de que en realidad mantenía un orden, con grados de precedencia desde arriba hasta abajo, con Chinta por debajo de Padma, Shama por debajo de Chinta, Savi por debajo de Shama y él muy por debajo de Savi. Cuando no tenía hijos, se preguntaba cómo sobrevivían los niños; empezó a comprender que en aquella organización comunal los hijos se consideraban valores, fuente de riqueza e influencia para el futuro. (Naipaul, 2001:185-186)

La familia Tulsi representa el modelo de familia extendida tradicional de la India, sin embargo, el texto hace creer que ya no tiene lugar en Trinidad, que es un modelo caduco y que el señor Biswas personifica esa transición en la sociedad hindú trinitense, y también simboliza el paso hacia un capitalismo colonial que premia a la individualidad, Rao Mohan al estudiar a las sociedades postcoloniales escribe acerca de los cambios ambientales que transforman los modelos familiares, y considera que: “the conformity which an extended family system demands is no longer posible in the changing environment, where people have begun to assert their individuality.” (2004: 63).

Estas modificaciones socioculturales que indica Mohan son apreciadas en la comunidad del texto, ya que Biswas se va construyendo como individuo a medida que avanza la narración, para encontrarse, al final de sus días, con la satisfacción de haber construido su personalidad. Si esto se quisiera llevar hasta una metáfora generalizada del texto, podría decirse que Mohun es también la isla, la historia de una tierra dependiente (familia Tulsi), sujeta a un imperio que le dicta cómo ser, pero que en esa lucha entre colonizador y colonizado va perdiendo su dominio. A la larga la Trinidad del texto y Mohun obtienen su independencia (la casa del señor Biswas) que, aunque deforme y experimental, es el principio de la individualidad.

Siguiendo con el análisis de los Tulsi en la vida de Mohun Biswas, se afirma que esa familia intensifica su desarraigo cultural y familiar y también da forma a su objeto de valor, porque es a través del rechazo que siente hacia ellos que Biswas, como actante, se vuelca hacia el anhelo de una casa y de una familia propia. Es aquí donde se establece la foria³² como sensación y percepción que lo impulsan a conseguir esas metas. En su devenir, Mohun

³² Estado de ánimo que establece el discurso pasional en el sujeto, donde éste se vuelca en una exaltación que le produce su objeto de valor. Es un doblez en el sujeto, ya que se vuelve sintiente y percibiente al mismo tiempo.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Biswas, como sujeto protensivo³³, va evolucionando en el recorrido generativo del sentido, para acercarse y adquirir ese objeto de valor, ya que cuando se casa con Shama y comienzan a llegar los hijos, él empieza a dar forma a lo que desea, pero le falta concretarlo con su espacio en el mundo, su casa, y, además, con ganarse la lealtad de su esposa, de quien él sospecha desdén hacia su persona, como lo manifiesta el narrador en algunas líneas, donde menciona que: “Shama suspiró: el suspiro que le indicaba al señor Biswas que le consideraba estúpido, aburrido y deshonesto.” (Naipaul, 2001: 143).

Con referencia a lo anterior, es tan poco el afecto que Shama le tiene y tanta la compenetración que ella siente con la familia Tulsi que, al nacer su primera hija, ella regresa a la casa Hanuman para dar a luz y permite que sea Seth, el patriarca Tulsi, quien decida el nombre de la niña, sin consultar a Mohun, quien ya había pensado en nombres para su hija: “durante todo el trayecto desde The Chase el señor Biswas había estado pensando nombres y se había decidido por Sarojini Lakshmi Kamala Devi.” (Naipaul, 2001: 161), al llegar a la casa se encuentra con que su hija se llama Basso y de cariño Savi. Con el paso de los años, descubrirá que de nada vale quejarse, porque no podrá ponerles nombre a sus cuatro hijos, serán los Tulsi quienes lo decidan.

Más allá de la anécdota, el hecho de nombrar a los propios hijos establece una relación profunda entre padres e hijos, puede interpretarse como un acto de poder, porque al padre le ha sido conferida la potestad sobre esa persona que acaba de llegar al mundo, podrá decidir por ese ser durante el periodo de formación y guiará sus pasos hacia un futuro que considere adecuado. Nombrar también constituye un pacto entre padres e hijos, donde el padre se compromete a velar por su bienestar, y el hijo establece una relación de subordinación con el progenitor. Incluso el nombre que se elige, muchas veces está en relación con los anhelos de los padres, con lo que se espera de sus hijos, o con la imagen que tiene de sus vástagos. Biswas ansiaba llamar a su hija Lakshmi y Kamala, que son los nombres de la diosa de la belleza y de la abundancia, también quería llamarla Sarojini, que significa loto, y Devi que es el nombre de la diosa madre. Todos estos nombres hablan de la imagen que Mohun tenía

³³Protensividad: Efecto modal, contiene una historicidad de la evolución del sujeto, así como una orientación. El sujeto protensivo será uno que está sujeto a la tensividad que le representa comprender la realidad-objetiva, va evolucionando a medida que reconfigura el mundo y por lo tanto va perfilando una orientación discursiva.

de su hija y de las esperanzas de un futuro glorioso para ella. Cuando Mohun no puede llevar a cabo el ritual del nombramiento es despojado de todos estos significados sociales, se le quita el poder sobre su progenie, y se le hace saber que sus hijos ahora son parte de la maquinaria Tulsi.

Los Tulsi no sólo deciden sobre su familia, sino que el resto de la vida del señor Biswas estará decidido por ellos, siempre en una constante tensión entre lo que él pueda conseguir con sus empeños y lo que pueda lograr en la “guerra contra los Tulsi”. A ratos, el señor Biswas sentía que se iba desvaneciendo en un ambiente que lo disgustaba, sin tener nada propio y sintiendo que no existían lazos que lo atarían verdaderamente a nada, sólo dejándose arrastrar en una serie de situaciones que escapaban de su control. Para él la propiedad de una casa no era la posesión de un techo, de unas paredes o de un documento que avalara su pertenencia, era la materialización de su vida, la constancia de que él había pasado por el mundo, que se había convertido en un ser humano completo, con raíces familiares, culturales y espaciales. Para ejemplificar el profundo desamparo de Mohun, están las siguientes líneas:

El señor Biswas había vivido en muchas casas. ¡Y qué fácil era pensar en aquellas casas sin él! [...] No le echaban de menos en ninguna de aquellas casas porque en ninguna de ellas no había sido más que un invitado, alguien que rompía la rutina. Bipti, ¿pensaba en él en el callejón? Pero también ella era una desposeída. [...] Más allá de aquello, un vacío. No había nada que hablase de él. (Naipaul, 2001: 131)

En este recorrido que hace el señor Biswas, de las casas que ha habitado y de las personas que en ellas viven, denota la profundidad de su desarraigo, la desazón emocional que le produce verse desposeído, aunque también describe la falta de relaciones afectivas. Es por ello que pasa su vida haciéndose necesario para su esposa e hijos, intentando descubrir su pasión y persiguiéndola en el periodismo, y adquiriendo una casa, como el culmen de todas sus ambiciones.

5.2. Construcción semiótica de *Un recodo en el río*

En lo que toca a la construcción semiótica del texto me centraré primero en los aspectos del discurso. El texto de Naipaul comienza con Salim viajando de la costa oriental de África hacia el centro del continente en un trayecto tormentoso y agotador por las continuas detenciones en las fronteras, los sobornos a los oficiales y el mal estado de los caminos. Al

llegar a su destino descubre que la reciente independencia del país ha dejado a la ciudad casi en la ruina, que la mayoría de los africanos han regresado a sus comunidades y que los que sobreviven allí son extranjeros que se acomodaron antes de la independencia.

Es en este punto donde se puede detectar el aspecto incoactivo del discurso, dado que se da inicio a una espera por parte de Salim y de los habitantes de la ciudad. Es la espera de que la urbe vuelva a la vida, de que nuevos habitantes lleguen a ella y que el comercio se reactive. Al llegar a la ciudad después de las penurias del camino, el narrador advierte que:

Comprendí que allí no había mucho que yo pudiera hacer. Pero no estaba solo. Había otros mercaderes, otros extranjeros; varios de ellos estuvieron allí durante los últimos disturbios. Yo me quedé esperando junto con ellos. La paz se mantuvo. La gente comenzó a llegar a la ciudad. Los patios de la *cité* se fueron llenando poco a poco. La gente empezó a tener necesidad de los abastecimientos que nosotros podíamos proporcionarle. Los negocios se reanudaban lentamente. (Naipaul, 1980: 11).

Es en esta expectativa por recomenzar los negocios, durante esta incoactividad, Salim se ve rodeado de expatriados griegos, indios, belgas y de otros que, al igual que él, esperan el renacimiento de la ciudad. Aunque, al menos, en el caso de Salim, la espera parece distinta, porque para él es el encuentro consigo mismo, es la *anagnórisis* de Aristóteles, donde el personaje develará su propia identidad, descubriendo qué es lo que lo ata al mundo y cuál es su lugar en él, al llegar a este punto el personaje se enfrenta a la revelación de su propia naturaleza, a determinar cuáles serán sus pasos ahora que es consciente de algo que desconocía o quizá sólo intuía sobre sí mismo.

En esta etapa del periodo incoactivo del discurso, la tan ansiada identidad de Salim, que ya se ha dicho que depende de la identidad social, es rudimentaria, ya que los habitantes de la ciudad están unidos por la espera y la búsqueda de identidad, es decir, por una serie de dispositivos patémicos individuales que no tienen representación a escala territorial, ya que ellos también necesitan integrarse con la nación en la que se encuentran, dejar de sentirse extranjeros y abrazar una identidad nacional.

La entrada del Gran Hombre al gobierno marca un cambio en la aspectualidad del discurso, pasando de la incoactividad a la duratividad, ya que ésta indica que el recorrido narrativo ha llegado a un punto en donde el objeto de valor, en este caso la identidad

individual engarzada a la identidad nacional, parece estar cercano o que, al menos, se está avanzando hacia la junción.

En consecuencia, esta nueva confianza en el presidente influye en el mundo interno de Salim, quien va reconociendo las figuras del mundo exterior e identificándolas con su esfera interna, lo que provoca la tensividad en su recorrido de la significación. Más aún, en este dar sentido al mundo sensible, Salim es preso de la foria, dado que se encuentra en una continua exaltación de la figura del Gran Hombre, porque es quien le ha prometido dar al país una identidad nacional, que, en un principio, Salim cree que lo incluye a él también y esto lo lleva a adquirir:

Una nueva preocupación política, casi una ansiedad. Bien podía haberme olvidado de esos asuntos, pero fue imposible. A través de Yvette quedé vinculado con Raymond y, a través de Raymond, quedé más estrechamente relacionado que nunca con la noción del poder del presidente. Ya desde antes, al ver los retratos del presidente por todas partes, me sentí obligado a admitir interiormente que, africanos o no africanos, todos nosotros habíamos llegado a ser su pueblo. A esa admisión se añadía ahora, por causa de Raymond, la percepción de que todos dependíamos del presidente y que —sin importar el trabajo que desempeñáramos y aunque tuviéramos la certeza de que trabajábamos para nosotros mismos— todos estábamos a su servicio. (Naipaul, 1980: 210).

Por consiguiente, el objeto de valor de Salim no es alcanzado, la identidad que se estaba forjando se desvanece y deberá reconstruir su vida en otro sitio. Esta situación lleva a postular que el discurso no llega a una aspectualidad terminativa, debido a que no se logra la junción con el objeto, esto se sabe cuando en la huida en el barco el narrador anuncia que: “Entonces se oyeron los disparos. Se apagó la luz del faro buscador; ya era imposible ver a la barcaza. El barco reanudó la marcha y avanzó sin luces río abajo, alejándose de la zona de la batalla.” (Naipaul, 1980: 308). La visión de Salim huyendo en un barco en la oscuridad, mientras se escuchan los estruendos de las armas, es poderosa, porque es también la imagen de un hombre que ha sido derrotado y que sin ningún tipo de guía debe continuar su paso por el mundo, además es también el atisbo de una nación sin rumbo que deberá encontrar la manera de salir airosa de las batallas y alcanzar la unidad.

5.3. Frustración y desesperación como síntomas del desarraigo

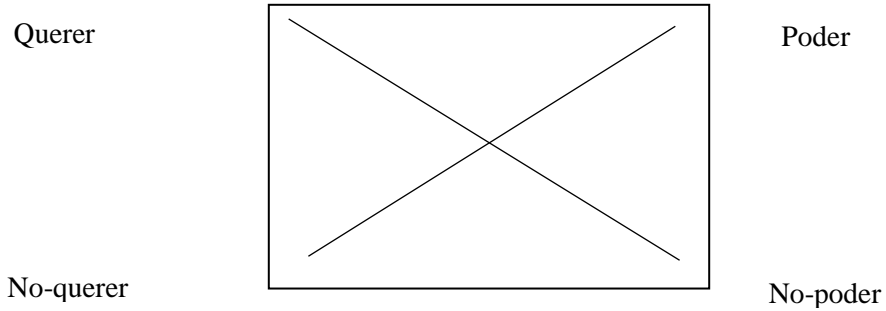
Hasta donde se ha visto, los personajes de los textos de Naipaul padecen el desarraigo en sus distintas modalidades, sin embargo, no se ha tratado la respuesta emocional que ellos han experimentado en su búsqueda por la identidad y por el hogar. En el transcurso de esta investigación se han detectado dos dispositivos patémicos esenciales involucrados en el recorrido semiótico de Salim y del señor Biswas, la frustración y la desesperación, que, además, tienen la característica de incluir, dentro de su configuración o como efecto secundario de su presencia, otras realizaciones patémicas. De modo que, en las siguientes líneas, se analizará la frustración y a sus efectos en la vida de los personajes, y, más adelante se hará lo mismo con la desesperación.

5.3.1. Frustración

En principio hay que definir a la frustración como el sentimiento producido tras no alcanzar una meta en el tiempo determinado por la propia persona. Si se analiza desde una perspectiva semiótica, la frustración sería el residuo patémico de no haber alcanzado la junción con el objeto. Dado que se encuentra dentro de un rango de emociones negativas, para los creadores de la teoría de la frustración-agresión, la frustración trae aparejada una respuesta de agresividad, que podría manifestarse de forma física o bien ser reprimida. Los teóricos:

Dollard, Doob, Miller, Mowrer y Sears (1939) propusieron que la agresión es una conducta que surge cuando la consecución de una meta es bloqueada o interferida, la denominada agresión instrumental. La frustración, entendida por este grupo de autores como la interferencia en la ocurrencia de una respuesta-meta instigada en su adecuado tiempo en la secuencia de la conducta, era la condición necesaria para que la agresión se hiciera presente. Las situaciones de privación no inducen a la agresión salvo que éstas impidan la satisfacción de un logro esperado. (Carrasco, 2006:14).

Si bien la psicología explica el funcionamiento de la frustración, la semiótica permite observarla desde su estructura, permitiendo inferir que el sujeto frustrado se encuentra modalizado por el querer-estar-ser y el no-poder-estar-ser. Esto sucede cuando no se ha logrado la conjunción con el objeto, que representaría el triunfo sobre la meta propuesta. De manera gráfica se puede representar en el siguiente cuadrado semiótico:



Este cuadrado muestra: en la oposición, querer y poder, así como no-querer y no-poder; en la contradicción, querer y no-poder, al igual que poder y no-querer; en la complementación, querer y no-querer, además, poder y no-poder. Si el querer y el poder se encuentran enfrentados la conjunción con el objeto se hace imposible. Por tanto, el actante que lo experimenta transita hacia nuevas realizaciones patémicas, como la ira o la agresividad hacia otros actantes, lo que conlleva a la desviación del deseo que, momentáneamente, se vuelve otro del que en un inicio se volvió el propósito del recorrido semiótico. Es decir, surge un nuevo objeto de deseo que es fácilmente asequible y permite liberar la tensión acumulada por no ponerse en junción con el objeto principal o último.

Lo interesante de estos planteamientos es que la frustración, en el caso de los personajes de Naipaul, sí conlleva a esos sentimientos de ira y de agresividad producto de la frustración, que terminan por complicar, aún más, las relaciones que estos sujetos guardan con su familia y con su entorno. En el caso de Mohun Biswas los arrebatos de frustración acarrear peleas verbales con su esposa o con los familiares de ésta. El señor Biswas se vuelve preso de una violencia psicológica que tiene sus raíces en no-poder salir adelante por sus propios medios, de ahí que se presenten episodios como el siguiente: “Agarró el plato de latón, derramando arroz en el suelo, y se precipitó hacia la ventana de caña. A tirar toda aquella porquería: eso había decidido. Pero su violencia le calmó, y junto a la ventana pensó algo distinto: si tiras el plato, igual matas a alguien. Se detuvo cuando estaba a punto de arrojar el plato y se limitó a inclinarlo.” (Naipaul, 1999: 133).

Este acto absurdo de Mohun Biswas, de tirar la comida, tuvo la intención de humillar a la familia Tulsi, ya que su contenido lo derrama sobre la cabeza del hijo menor de la señora Tulsi, sobre Owad, quien gozaba del más alto prestigio dentro de la organización familiar. Para el señor Biswas su acción significaba demostrarle a los Tulsi que él no se conformaría

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

con las sobras, que él no era como el resto de los maridos de las hijas, que había un lugar en el mundo para su persona y era lejos de esa familia. Sin embargo, las consecuencias de sus rabietas las experimenta en carne propia, ya que Govind, uno de sus cuñados, sube hasta la habitación donde Mohun se encontraba, para darle una paliza de la que creyó no salir vivo.

En consecuencia, el sentimiento de alienación, que venía sintiendo desde su boda con Shama, se incrementa. Sin casa y sin familia, la frustración que siente el señor Biswas se alimenta a sí misma cuando, después de mostrarse agresivo, es ignorado y ridiculizado por los Tulsis. Aquí podría decirse que la frustración se vuelve un malestar cíclico de dos fases, la primera de conjeturas acerca de la desgracia de no poder acceder a lo que se quiere; y la segunda es la fase de la agresión, que se convierte en un método infértil para obtener el objeto, así como en un alivio transitorio, cuyas consecuencias son las de alejar a posibles colaboradores y sumir nuevamente al individuo en suposiciones ingratas del porqué aún no ha logrado sus deseos.

Si aceptamos que la frustración tiene la capacidad de volverse una pena cíclica, la única manera de sobreponerse a ella sería a través de la aceptación y de la voluntad. De la aceptación, ya que, cuando la persona admite su condición, puede liberarse de su obsesión con el objeto. Tras haber superado la ofuscación con el objeto, el individuo readquiere su voluntad, ya no está atado a una meta imposible de alcanzar y ahora debe aplicar su fortaleza para reconstruir su vida, por lo que Mohun decide que: “no podía esperar más. Si no empezaba su casa inmediatamente, no lo haría nunca. Sus hijos se quedarían en la casa Hanuman, él en el barracón, y nada detendría su descenso al vacío. Cada noche, su pasividad acababa por aterrorizarle; cada mañana se reafirmaba en su decisión [...]” (Naipaul, 1999:232). En esta cita se lee a un Mohun Biswas decidido, que tras haber contemplado el abismo decide no caer en él. Aquí esa pasividad de la que habla es también la inacción de la frustración, que, al no ver satisfecha su necesidad, se vuelca hacia una indiferencia que arrastra al individuo hacia una pérdida de la propia identidad. Sin embargo, el señor Biswas entiende que esa actitud no lo lleva a nada y que es necesario hacer acopio de fuerzas para sobreponerse a la frustración.

Pese a que Mohun Biswas sortea la frustración de adquirir una casa y obtiene el hogar que anhelaba con su familia, vuelve a él una nueva frustración, que es la de no tener un

objetivo claro en la vida, la de sentirse preso de la rutina, pero sin saber de qué manera corregirla. Se sorprende a sí mismo sintiendo que:

Aunque al principio le había resultado estimulante la redacción, con las prisas, el milagro cotidiano de ver lo que había escrito por la tarde transformado en algo sólido, impreso, algo que leían millares de personas en la mañana siguiente, su entusiasmo, sin el respaldo de la ambición, se desvaneció. Tenía que trabajar minuciosa, laboriosamente: desapareció el brío de sus artículos, como había desaparecido de sí mismo. Se convirtió en una persona aburrida, quejica y fea. Vivir siempre había significado una preparación, una espera. Y así habían transcurrido los años, y ya no había nada que esperar. (Naipaul, 1999: 568).

Esta nueva insatisfacción en su vida llega al señor Biswas poco antes de su muerte, cuando siente que, tras haber alcanzado la profesión y la casa, ya no hay nada para él. Sin embargo, el periodo que pasa en el hospital remueve su actitud frente a la vida, ya que al regresar a casa redescubre la felicidad de haber construido un mundo donde él dicta las normas y donde es él mismo el responsable por mantenerlo. De alguna manera, la frustración aparejada a su desarraigo familiar es sofocada y en su lugar sólo queda la satisfacción por alcanzar la junción con el objeto.

En cuanto a Salim, la frustración está sujeta al desarraigo cultural y social, como se ha visto, su búsqueda identitaria es la de una nación, no la del establecimiento de relaciones familiares. Cuando los trastornos políticos tocan su máximo, Salim es víctima de racismo, su tienda es entregada a un hombre negro, su amante y el esposo de ésta están por salir del país y sus ambiciones de identificación comunitaria se desvanecen. Este conjunto de catástrofes lo llevan a externar su frustración a través de la agresión física, y la que será perjudicada en este arrebato de rabia será Yvette, quien: “A pesar de que levantó los brazos para protegerse, recibió en la cara mis golpes tan fuertes y tan seguidos, que se tambaleó sobre las piernas y cayó al suelo; entonces utilicé los pies para golpearla y le propiné patadas furiosas sobre la ofensiva belleza de sus zapatos, de sus tobillos, de su falda que poco antes se había levantado, sobre la curva de su cadera.” (Naipaul, 1980: 247). Tras este desagradable episodio, Yvette lo perdona, pero, de inmediato, será presa de nuevas vejaciones por parte de Salim, por lo que decide huir del departamento para no volverlo a ver. Salim se siente avergonzado y confundido por sus acciones.

El anterior episodio de ira, por parte de Salim, hace saber que su frustración era tan acusada que lo lleva al extremo de dañar a alguien a quien amaba, pero no sólo porque Yvette fuera una víctima accidental, sino porque la imagen que él tenía de ella era producto de sus ambiciones para con el país, ella era solo una parte de la unión que Salim tenía con el presidente y con la nación. De ahí que, al descargarse con ella, también lo estuviera haciendo con los obstáculos que él encontraba para superar su desarraigo, dado que: “La conducta agresiva estará en función de la cantidad de satisfacción que el individuo contrariado haya anticipado sobre una meta que no ha alcanzado y el grado de expectativa sobre su logro: cuanto mayor sea el grado de satisfacción frustrado y el grado de expectativa de logro, mayor será la inclinación a infringir un daño.” (Carrasco, 2006: 14). Sin duda, el daño que le causa a Yvette es grande, porque supone un final definitivo para sus relaciones, pero no sólo implica el rompimiento con la mujer, sino el quiebre de sus esperanzas en el presidente y en el país.

5.3.1.1. Ira como subproducto de la frustración

La ira es considerada en psicología como una emoción básica, es decir que es inherente a las respuestas naturales del ser humano. Incluso, la ira tiene un patrón distintivo en la gesticulación, tal es: el ceño fruncido, las cejas que apuntan hacia abajo en el centro, la dilatación de las fosas nasales y la rigidez de la boca. Toda persona es capaz de reconocer los síntomas de la ira en el rostro de cualquier otro. Junto al miedo, la sorpresa y la alegría, la ira es considerada por la psicología moderna como una de las cuatro emociones básicas de las que se derivan las demás, entendiendo que el resto de las emociones contienen una mezcla de éstas o que ellas se encuentran en distintos grados de experimentación, algo parecido a la paleta de colores que se crea al combinar los colores primarios.

Si bien la ira está catalogada como una emoción básica, dentro de los términos de la investigación estará ligada a la frustración, debido a que Salim y el señor Biswas llegan a la ira tras haber padecido episodios de frustración. La ira o enojo:

Though not known to be a universal cause, a very common stimulus to anger is the feeling of being either physically or psychologically restrained from doing what one intensely desires to do. The restraint may be in terms of physical barriers, rules, and regulations, or one's own incapability. If the restraints are subtle or disguised the immediate response may not be anger. However, if the barrier really prevents the

attainment of a highly desirable goal or some aspect of self-expression, anger is almost certain to occur eventually. (Izard, 1978: 329)

Lo anterior, aunque no menciona al término *frustración*, lo deja implícito, esto porque la frustración, en su estructura, es la incapacidad de obtener aquello que es anhelado, sea porque existe un obstáculo físico, emocional o social de algún tipo que evita la junción con el objeto. Como se observa, la ira se define a través de sus detonantes, los cuales provocan una respuesta fisiológica y psicológica dentro del sujeto que la sufre. En el caso de Salim y Mohun Biswas es claro el génesis de su ira. Para Salim está en la frustración por no concretar el arraigo nacional y social que se iba gestando con el presidente y con Yvette. Mientras que para el señor Biswas la frustración que lleva a la ira está en la imposibilidad por construir un hogar familiar, tanto el físico (una casa), como el psicológico (el respeto y el amor de su esposa e hijos).

En los textos de Naipaul la ira modaliza al actante, puesto que la ira, en su relación con la frustración, es un no-poder-estar-ser, un no-deber-estar, sin embargo, es también un hacer-ser, dado que la ira, al provenir de una imposibilidad de junción, induce a la acción física y mental del actante, a un hacer que no debería realizarse porque resulta nocivo para el resto de los sujetos. La ira, entonces, es un dispositivo patémico que redirige los esfuerzos del actante, ya que al no lograr la junción, la energía que se había empleado para tal propósito, encuentra su escape a través del enojo. Se transforma, la ira, en una acción que permite al actante ser durante un momento, como una compensación mínima que palía la no realización de la empresa.

Es así como la pataleta del señor Biswas contra sus cuñados y contra Shama calma la frustración por no tener una casa propia, porque su enojo resuelve de inmediato el exceso de energía acumulada y le da al *yo* un respiro, permitiéndole ser y expresarse instantáneamente, como lo delatan las siguientes palabras: “¿Es que quieres hacerme estallar? —Al ver a Shama, su depresión se convirtió en furia, pero hablo en tono jocoso.—Lo que yo digo es que puedes quejarte cuando empiezas a comprarte tu propia comida —dijo Shama.” (Naipaul, 2001:132). El enojo del señor Biswas se acrecienta por las palabras de su esposa, quien le recalca su incapacidad para mantenerse a sí mismo y a su familia, desembocando en la situación, que

ya se ha comentado, del estallido de furia donde tira la comida por la ventana y es golpeado por uno de los cuñados.

La situación de ira de Salim es aún más acusada que la de Mohun, porque el hacer de Salim es contundente, no hay moderación ni pensamiento de por medio que le impida dar rienda suelta a sus emociones tras sentirse frustrado. Yvette se convierte en el estandarte de todo aquello que no puede tener en plenitud, porque es la esposa de otro hombre, quien a su vez es el vasallo de un presidente que le ha fallado. En suma, ella es también el sujeto que encarna los ideales rotos, por ello, cuando tienen su último encuentro esto es lo que sucede:

Me dijo: “Lo siento. Ahora sí tengo que irme”. Cuando se dirigía a la puerta, se detuvo, volvió la cabeza y me dijo sonriendo un poco burlesco: “¿No tendrás a una mujer escondida en la cómoda, verdad?”
Quede sorprendido. Aquello estaba fuera de lugar. Era lo que hubiera podido decir una prostituta cualquiera que fingiera estar celosa para complacer a su cliente. Fue como una llamada que consumió todo en un momento. [...] En un instante estalló dentro de mí toda la rabia que se había ido acumulando desde el momento en que Yvette comenzó a retirarse el vestido. De un salto me levanté y me coloqué entre Yvette y la puerta del dormitorio. (Naipaul, 1980:247)

La ira en su constitución es el anverso de la aceptación, Salim no puede reconocer que no se concretará su nación ni su arraigo, y Mohun no concede que no tiene un hogar ni una familia. Esa inadmisión de sus realidades es la responsable de la frustración, por tanto del desencadenamiento de la ira. De ahí que Carroll Izard considere que:

Other causes of anger include personal insult, everyday frustrations (blocking or interfering with goal-oriented behavior), interruption of interest or joy, being taken advantage of, and being compelled to do something against one's wishes. While these things elicit anger in many people, there are, of course, individual and cultural differences in causes of anger. Further, some of these things may cause emotions other than, or in addition to, anger. Since most causes of anger are a function of personal experiences, cultural conditioning, and learning, there are not many stimuli (or situations) that cause anger and only anger. (Izard, 1978: 330)

En conclusión, en el caso de los personajes de Naipaul son las desilusiones del día a día, los problemas personales y la negación del presente los que transforman su frustración en ira. Si a ello se aúna la experiencia social de los países postcoloniales en los que habitan, la ira traspasa el ámbito personal para ser también desencadenada por un condicionamiento

cultural, que en Mohun Biswas se ve en la marginación de la comunidad india, y en Salim en el anhelo de formar parte de una familia nacional.

5.3.2. *Desesperación*

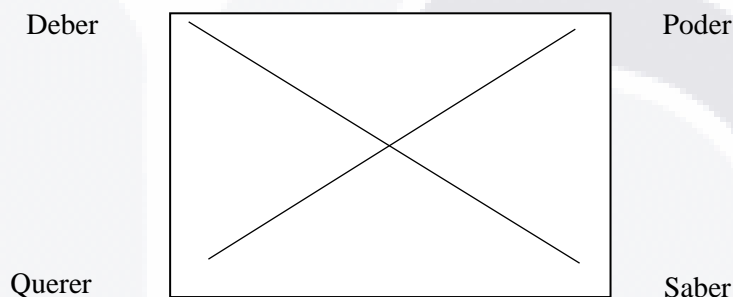
El siguiente aspecto a tratar es el de la desesperación, que, de acuerdo a Sören Kierkegaard (2011), es el sentimiento que surge de la relación que la persona mantiene consigo misma. En otras palabras, el individuo desesperado es aquel que no se acepta a sí mismo, que tiene una noción de lo que quiere ser, pero que no halla la manera de convertirse en eso, por un lado el sujeto no está a gusto con su yo, pero busca con desespero la identidad, una contrariedad que no se resuelve porque se encuentra atada a un sujeto incapaz de plantarse desde afuera de su persona para resolverse. Según Kierkegaard hay dos formas de la desesperación:

Si nuestro yo se hubiese planteado el mismo, no existiría más que una: no querer ser uno mismo, querer desembarazarse de su yo, y no se trataría de esta otra: la voluntad desesperada de ser uno mismo. Lo que en efecto traduce esta fórmula es la dependencia del conjunto de la relación, que es el yo, es decir, la incapacidad del yo de alcanzar por sus solas fuerzas el equilibrio y el reposo: no puede hacerlo en su relación consigo mismo más que refiriéndose a lo que ha planteado el conjunto de la relación. Más aún: esta segunda forma de la desesperación (la voluntad de ser uno mismo) designa tan poco un modo especial de desesperar que, por el contrario, toda desesperación se resuelve finalmente en ella y a ella se reduce. [...] La discordancia de la desesperación no es una simple discordancia, sino la de una relación que, refiriéndose íntegramente a sí misma, es planteada por otra; así, la discordancia de esta relación, existiendo en sí, se refleja además al infinito en su conexión con su autor. (2011:4).

Esta definición de Kierkegaard resulta adecuada para los personajes de Naipaul, que, como se ha planteado, están en plena construcción de su identidad, intentando desechar los aspectos negativos que les impiden el apego al lugar, superar el desarraigo y hallar un hogar, todos ellos aspectos esenciales para la edificación del yo.

Ese yo que está en construcción no puede alcanzar la identidad porque dentro de él hay una escisión profunda, que se debe al choque entre dos situaciones del ser pasional, la primera es la que vive en una realidad concreta, mientras que la otra es la que la pasión le impone. Al ser la desesperación un dispositivo patémico del desarraigo, carga sobre el personaje una sensibilización donde el actante desesperado se encuentra modalizado por el deber-estar-ser y el querer-estar-ser, pero no-puede-estar-ser y sabe-no puede-estar-ser. Es

decir, quiere, no puede y lo sabe. Es precisamente esa percepción de su incapacidad lo que puede llevarlo, ya sea a la depresión o a la rebelión contra su entorno, destinos que se vuelcan en un hacer testarudo, pero ineficaz para la obtención del objeto de valor. De ahí que la desesperación sea un dispositivo modal contradictorio que lleva a la fractura interna del sujeto, dado que se mueve entre dos sensibilidades discordantes, el fracaso y la expectación. Por un lado, al desesperado se le ha privado de lo que esperaba, pero mantiene vigente la confianza en que alcanzará la meta, manteniéndose en un estado de tensión entre las distintas modalizaciones:



En este cuadrado se pueden observar las relaciones entre las modalizaciones, donde: el deber con el poder se encuentran en oposición, así como el querer y el saber; mientras que el deber y el saber se encuentran en una contradicción, tal como el poder y el querer; asimismo, el deber y el querer se complementan, al igual que el poder y el saber. Esto indica que el actante debe obtener el objeto, sin embargo, no puede conseguirlo, a ello se agrega que no tiene el saber necesario para alcanzar la meta. También se sabe que el querer el objeto entra en contradicción con el poder que no se tiene y se opone al saber cómo alcanzar el objeto de valor.

Lo anterior se puede observar en los personajes de Naipaul. En el caso de Mohun Biswas, la desesperación es, cree él, no haber sido nunca feliz, ver cómo los años pasan sin que él esté a gusto con su propia persona y con lo que ha logrado hasta el momento. La desesperación es tan fuerte en él que trae aparejado al miedo, que lo hace dudar de cuanto le rodea y lo transporta a una realidad de horrores nunca antes vistos, y lo llevan a episodios como el siguiente: “El día anterior, la noche pasada, eran tan remotos como la infancia. Y, mezclada con el miedo, aquella aflicción por una vida feliz de la que nunca había disfrutado y que había perdido.” (Naipaul, 1999: 261).

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Ese miedo de Mohun Biswas no es de quien teme por una amenaza tangible a su vida o a su patrimonio, sino el miedo irracional y profundo de quien cree que la muerte se lo llevará antes de siquiera haber disfrutado algún placer. Es el miedo a perder lo que nunca se ha tenido, de que se acabe el tiempo y él jamás pueda dejar su huella en el mundo, o, por lo menos, haberse conocido a sí mismo. Esta clase de situación puede transportar a cualquiera hacia la locura, porque pone en tela de juicio los fundamentos de la propia existencia.

Al haber analizado que Mohun Biswas lo que desea es establecer un hogar donde los lazos familiares son fundamentales, el creer que no hay nadie que lo ame, que lo necesite y que su vida ha sido una pérdida de tiempo, la noción de sí mismo se viene abajo, el señor Biswas entra en una espiral de angustia y desesperación difícil de soslayar. Al respecto, él sentía que: “Cada mañana disminuía el período de lucidez. La sábana, que examinada cada mañana, daba testimonio de una noche atormentada. Entre el momento de encontrarse con una persona conocida y las preguntas había menos calma. Hasta que la lucidez desapareció por completo, y todo acto resultaba irrelevante e inútil.” (Naipaul, 1999: 263).

En tal situación, la cordura de Mohun Biswas se va escabullendo por los marcos de una casa sin terminar, de un proyecto que ocupó de él todo su dinero y su paz mental, para terminar siendo un acto inútil de un hombre que no se conoce a sí mismo. Cabe aclarar que este episodio de angustia le sucede al señor Biswas durante su intentona por construir su casa en un predio de Green Vale. En ese periodo su esposa e hijos vivían en la Casa Hanuman, él se queda en el barracón de la plantación y pide a los Tulsis un pedazo de tierra para comenzar su casa. Debido a una pelea durante una visita de su familia, su hijo Anand se queda en el barracón con él, mientras que el resto regresa a la Casa Hanuman. Ahí decide que se mudará, junto a su hijo, a la casa que está construyendo, misma que sólo tiene una habitación útil. En tales circunstancias, Mohun Biswas sufre un ataque de pánico durante una tormenta. Mientras su hijo lo necesita desesperadamente para superar su propio miedo, Mohun no logra hacer nada, porque el terror se ha apoderado de su persona, es tan grave la situación que: “lo único que hizo el señor Biswas fue seguir musitando en la cama, y la lluvia y el viento arrasaron la habitación con una fuerza innecesaria y abrieron la puerta del salón, sin paredes ni suelo, de la casa que había construido el señor Biswas.” (Naipaul, 1999: 284).

Dado que el señor Biswas es incapaz de continuar en la plantación, la familia Tulsi lo lleva a la Casa Hanuman, ahí se recupera del ataque de pánico, y sólo lo hace cuando se rinde a las circunstancias, cuando constata que no puede construir la casa, que su familia no lo necesita porque otros la proveen de lo que él no puede, cuando acepta que no es el hombre que desearía ser. De alguna manera cede y:

La rendición había eliminado el mundo de paredes húmedas y cubiertas de papeles, de sol ardiente y lluvia flagelante, y le había proporcionado aquello: aquella habitación fuera del mundo, aquella nada. A medida que pasaban las horas descubría que podía ensamblar los acontecimientos recientes, y se maravilló de haber sobrevivido al terror. Cada vez con más frecuencia se olvidaba de los temores y los interrogantes; a veces, durante un minuto o así, era incapaz incluso cuando lo intentaba, de recuperar plenamente el estado de ánimo que había experimentado. Le quedaba cierta inquietud, que no parecía real ni concreta, sino más bien un recuerdo confuso, espeluznante, del terror. (Naipaul, 292-293).

Para este momento, la desesperación se desvanece, esa desesperación de la que habla Kierkegaard de no aceptarse a sí mismo y vivir en una constante disputa con el yo. Mohun Biswas decide irse, abandonar a una familia que ni lo quiere ni lo necesita, porque él sí requiere encontrarse a sí mismo, saber quién puede ser lejos de la constante guerra contra los Tulsi, lejos de los trabajos que otros han creído que son ideales para él. Es tras este amargo suceso, en la vida del señor Biswas, que viaja a Puerto España, busca trabajo como periodista y se labra un nombre en su país. Estos son los primeros pasos que él da para afirmarse a sí mismo, para ser el hombre que desea ser.

Por lo que se refiere a Salim, la desesperación también es la de la autoafirmación. Él creía que si encontraba una comunidad a la que asirse, un proyecto colectivo del que formar parte, la cuestión de la identidad se iría solventado, pero, como ya sabemos, al fracasar el proyecto, las bases sobre las que sustenta la confianza en sí mismo desaparecen, por lo que Salim cae en la desesperación, en la inquietud de la noche, donde la seguridad es cuestión inexistente, y donde él siente que: “El tiempo se movía a sacudidas. Cada vez que despertaba, mi mente estaba hundida en la confusión. Ni la luz de la tarde ni la oscuridad de la noche poblada de rumores, me parecían reales o conocidas.” (Naipaul, 1980: 254).

A causa de ese desasosiego que experimenta Salim en sus últimos meses en la ciudad, decide acudir a las viejas amistades, contacta a Nazrudín, quien le vendió la tienda, y descubre que el mercader ahora está en Londres, por lo que decide hacerle una visita. Es

importante mencionar que Nazrudín representaba para Salim un ideal de hombre, la visión que Nazrudín tenía para los negocios, sumado a su jovialidad y honestidad para con Salim, lo hacían desear convertirse en alguien similar, quizá por ello acudió a él en su momento de mayor desesperanza, ya que al no haberse concretado sus ambiciones, quiso saber si había un espacio para él en el mundo perfecto de quien consideraba como su mentor.

Sin embargo, la percepción que tuvo de su visita a Nazrudín lo dejó en un lugar oscuro y lleno de desesperación. Salim imagina que “Era como si me echase en cara que yo, al cabo de tantos años, había sido incapaz de ponerme a su nivel y que nunca lo alcanzaría; tuve la amargura de sentir que mi vida nunca sería satisfactoria para mí. Esos pensamientos me dejaban abatido y, con ese abatimiento a cuestas, iba a refugiarme en el hotel, acosado por la soledad y embargado por el miedo.” (Naipaul, 1980: 269). Es importante prestar atención a las palabras de Salim, cuando menciona que su vida no será satisfactoria para sí mismo, ya que esta afirmación es una clara muestra de la desesperación a la que refiere Kierkegaard.

De esto se infiere que Salim, a diferencia del señor Biswas no supera la desesperación, porque Salim continúa sintiéndose el hombre que no desea ser, y se ve más lejos de alcanzar su objetivo, debido a que su construcción personal, al estar emparentada con la del país, no logra concretarse. Como se advirtió en anteriores apartados, la junción con el objeto no se da en el caso de Salim, y es esto lo que lo mantendrá en una constante lucha consigo mismo.

5.3.2.1. Miedo como subproducto de la desesperación

El miedo como subproducto de la desesperación, en el caso de Salim y Mohun Biswas, es una respuesta sintética a las situaciones que se les presentan en su búsqueda de la junción con el objeto. En términos físicos el miedo se explica como: “At the neurophysiological level, fear is a density-increase emotion; it is activated by a rather rapid increase in the density of neural firing.” (Izard, 1978:356). En otras palabras, el miedo es la manifestación de un excedente patémico negativo, capaz de disparar en nuestro sistema una réplica contundente a los acontecimientos. Es así como todo ser humano experimenta el miedo, yendo a los extremos del espectro de la acción, ya que se sabe que el nivel tan alto de adrenalina que dispara el cerebro puede derivar en dos posibilidades: la acción instantánea que incrementa las capacidades físicas y cognitivas del sujeto, o la parálisis absoluta de todos los sistemas.

Esta experimentación del miedo no distingue la magnitud ni la cualidad de los eventos. Los individuos pueden hallarse ante una situación de muerte, ante la pérdida del empleo, ante un insecto o ante un mal sueño y su respuesta fisiológica será la misma, dado que: “Fear affects every human being, and at one time or another it leaves its mark on each of us. It locks into our minds experiences that we can often easily recall and that sometimes erupt into consciousness through our dreams. Fear is the most toxic of all the emotions. Intense fear can even kill: Animals, including human beings, are sometimes literally frightened to death.” (Izard, 1978:355).

El miedo, por consecuencia, es la emoción que afecta de peor manera la experiencia humana y es, también, una patemia que de manera soslayada puede permanecer latente durante un largo periodo de tiempo, haciéndose evidente hasta que un detonante nos recuerda cuál era el origen del miedo. Considerando que Mohun Biswas y Salim se enfrentan constantemente a la sensibilidad de la desesperación, ésta aparece como marcador para dar la pauta a que brote el miedo consciente, aunque éste subyacía en gran parte de su recorrido narrativo, escondido en las acciones desesperadas por conseguir la junción.

Para los personajes de Naipaul el miedo es a la incertidumbre, al espacio vacío de sentido que surge en el lugar donde se encontraría el objeto. Mohun Biswas revela su temor cuando se ve ante la posibilidad de que su familia lo abandone, incluso espeta a su hijo: “—¿No quieres dejarme? / Anand no contestó. / Era uno de los temores del señor Biswas. Concentrándose en él —un poder que tenía en su estado— logró que fuera el más opresivo de todos sus temores: que Anand le dejara y se quedara solo.” (Naipaul, 2001:275). El miedo que sufre el señor Biswas asoma cuando todos sus esfuerzos, por construir una casa e intentar con desespero hacer desistir a su hijo de marcharse, fracasan. En el sitio donde debía ir su familia, en ese espacio de su imaginación sensible, se instala la nada, la duda de qué será lo que pase si no hay quien llene el vacío.

En lo que respecta a Salim, el miedo acontece con el derrumbamiento de su mundo, con el término de su embeleso nacional y de su relación con Yvette. Es en esos momentos cuando se cuestiona su papel en el mundo. Hasta la fecha había pasado por tres etapas en su recorrido, su vida insatisfactoria en la costa, la espera en la ciudad del recodo y la efímera felicidad de haberlo obtenido todo. Sin embargo, la desesperación en la que lo sume la

pérdida exhibe la naturaleza de su sensibilidad, por ello Salim menciona: “[...] tuve la amargura de sentir que mi vida nunca sería satisfactoria para mí. Esos pensamientos me dejaban abatido y, con ese abatimiento a cuestas, iba a refugiarme en el hotel, acosado por la soledad y embargado por el miedo.” (Naipaul, 1980:269). De nuevo, el miedo a lo desconocido aflora, porque no se tiene idea alguna de cuál es el camino que se debe transitar hacia el futuro, debido a que, desde su perspectiva, no hay futuro, nada anhela ya.

En los casos anteriores sobre Mohum Biswas y Salim, se hallan respuestas similares al miedo, ambos se paralizan ante la amenaza, lo que implica que la modalización que impone el dispositivo patémico es un no-querer-estar-ser, no- poder-estar-ser y un no-hacer-estar (en caso de que la repuesta sintética del miedo fuera la acción, se trataría de una modalización de hacer-estar). Esto implica que el actante no quiere permanecer en la situación, no puede salir de ella y su contestación al elemento amenazante es de inacción.

En consecuencia, se infiere que Salim y el señor Biswas habían transitado su recorrido semiótico en compañía del miedo, pero sólo se hace visible cuando se trastoca la cotidianidad y aparece algún elemento como gatillo, ya que: “Specific activators or causes of fear may be divided into four classes: (a) environmental events or processes, (b) drives, (c) emotions, and (d) cognitive processes-thinking, remembering, imaging. Causes within each of these classes may be primarily innate or primarily learned.” (Izard, 1978:357). Si se piensa en los personajes de los textos aquí analizados, se puede advertir que la emoción *desesperación* es la causante del miedo, pero también se advierte que todas las causas marcadas por Carroll Izard están presentes en uno u otro grado durante los episodios de temor.

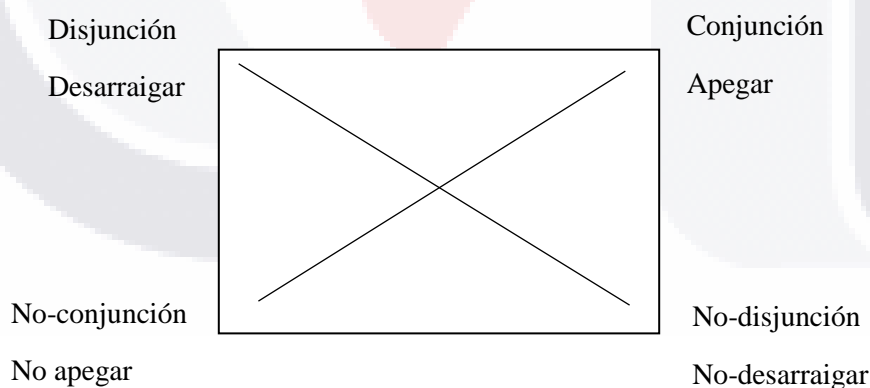
5.4. Desarraigo semiótico

Los dispositivos modales, como la frustración y la desesperación, así como sus subproductos, la ira y el miedo, de las que se ha escrito, pertenecen al nivel semionarrativo, mismos que sostienen a la pasión que se constituye en el nivel del discurso, en este caso, la isotopía connotada desarraigo, que se presenta en ambos textos de Naipaul. Se sabe que el desarraigo es una pasión, ya que es una configuración que presenta un excedente modal, es decir que crea un efecto de sentido a través de una sensibilidad vehemente de no pertenencia, que motiva al actante hacia un fin último. En el caso de los dos personajes, Salim y Mohun Biswas, la meta es el apego a un hogar, el primero lo traduce como comunidad nacional y el

segundo como una casa familiar. Este apego, la cara opuesta del desarraigo, modaliza a la junción y dibuja el lugar del objeto, proyectando su incorporación sobre el sujeto, por tanto, definiéndolo.

En esta definición del sujeto también se puede advertir que existe un proceso que lo convierte en un desarraigado-arraigado al ideal, una dicotomía que atraviesa lo real y va a la fantasía, como dos dimensiones que se paran frente a frente. Si bien el sujeto en su presente real se encuentra desarraigado, en su presente virtual (su mente que corre hacia un futuro) se encuentra profundamente arraigado. Tal vez por ello el sujeto se fije la meta de alcanzar esa virtualidad que, de cierta manera, ya está experimentando.

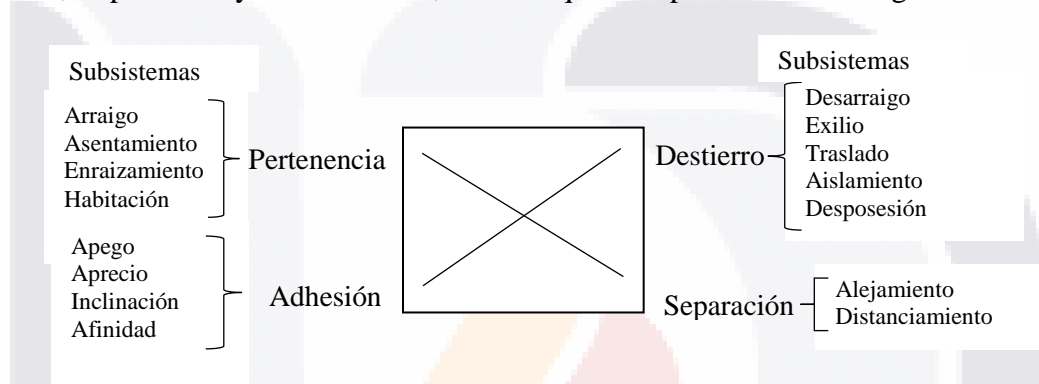
El desarraigo, entonces, se puede definir como la configuración pasional que inicia un programa narrativo para los actantes, así como un recorrido generativo del sentido en las obras de Naipaul aquí expuestas. Además, el desarraigo no es reconocible, sino en razón del carácter iterativo y continuativo de la disjunción. Este desarraigo se proyecta en el nivel semionarrativo, propiciando los dispositivos patémicos de la frustración y la desesperación, mismos que desencadenan otras sensibilidades. A su vez, el camino que traza el desarraigo para los personajes tiene como propósito llegar hacia el reverso del desarraigo, el apego, que se encuentra en el otro lado de la oposición, en el espacio de la conjunción:



Es factible indicar que el programa narrativo de los actantes que crea el desarraigo está orientado hacia superar la oposición entre disjunción y conjunción, entre desarraigar y apegar, con todo lo que ello implica para los personajes de Naipaul, como el encuentro de la identidad individual y colectiva, así como la victoria sobre la frustración y la desesperación. Por otro lado, este programa narrativo tiene su reflejo sobre las aspectualidades del discurso,

ya que, para *Una casa para el señor Biswas*, se transcurre de una incoactividad, pasando por una duratividad, hasta llegar a una terminatividad que implica la obtención del hogar familiar; en contraposición con *Un recodo en el río*, donde de una incoactividad se pasa a una duratividad, sin llegar a una terminatividad, dado que Salim no logra el hogar colectivo.

Otra de las posibilidades para explicar el desarraigo es a través de la creación de un microsistema de la posesión, debido a que los personajes de Naipaul están encaminados hacia la consolidación de un hogar. Este microsistema contiene subsistemas que se encuentran en oposición, implicación y contradicción, mismos que se representan de la siguiente manera:



Los subsistemas que aquí se presentan son creados a través de las acepciones de las modalizaciones del objeto de valor, la posesión de un hogar. Lo interesante dentro de estos subsistemas es que se corresponden con las sensibilidades o con las fases experimentadas por los sujetos durante su recorrido semiótico. Ambos se distancian de sus familias y zonas de nacimiento, se trasladan y sufren el aislamiento de sus semejantes, lo que los lleva al desarraigo; que después busca ser trascendido a través de la pertenencia y la adhesión por medio de la afinidad con otros individuos, del aprecio y del apego al lugar, que debe y quiere ser habitado para configurar un enraizamiento. Esto nos hace saber que ese microsistema de la posesión integra significados que parecerían ser sinónimos en cada subsistema, pero que, en realidad, componen una serie de dispositivos patémicos y de orientaciones a la acción que pueden resolver, mediante las complementaciones, las oposiciones y contradicciones que el mismo microsistema propone.

Para finalizar, es importante señalar que, pese a las diferencias en la enunciación de ambos textos, *Un recodo en el río* y *Una casa para el señor Biswas*, están sujetos al programa narrativo que la configuración pasional desarraigo asigna a sus actantes. Cuestión que lleva

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

a corroborar que el desarraigo es la isotopía connotada que se reproduce en las dos obras, misma que es productora del sentido y también consumidora de él, ya que despliega una serie de dispositivos patémicos que se traducen en las acciones de los actantes.

5.5. Conclusiones al capítulo

En conclusión, el recorrido semiótico del señor Biswas pasa por los tres estadios de la aspectualidad discursiva: la incoactiva, la durativa y la terminativa — se debe aclarar que no todo texto las presenta, ya que hay obras que sólo contemplan a dos o, incluso, a una sola—, ya que logra la junción con su objeto de valor. En la primera aspectualidad permanece latente lo que anhela Mohun, pero sin que su objeto de valor haya sido definido. En la segunda aspectualidad se perfila la valencia de ese objeto y se le nombra. Por último, el devenir de Biswas lo lleva hasta la adquisición del objeto.

En estos periodos discursivos se hacen evidentes las facetas del desarraigo: el inicial es un desarraigo de la familia, en primer orden debido a las predicciones religiosas sobre su persona, en segundo orden debido a la muerte del padre y a la separación de los hermanos; aunado a la salida de la casa paterna, aparece el desarraigo espacial; posteriormente se presenta un desarraigo cultural, cuando se pone en contacto con textos ingleses y desea para él lo que lee en ellos, a ello se suma su acceso al mundo de los Tulsi y su tendencia a la creolización. Por último, el desarraigo familiar se acrecienta cuando intenta construir su propia familia, pero se halla obstaculizado por la influencia y atracción de los Tulsi.

Todas estas caras del desarraigo contribuyen a imprimir en el actante, Mohun Biswas, sentires específicos, que no son más que dispositivos patémicos del discurso pasional, identificado como desarraigo. En su historia se pueden registrar estas sensibilidades, la frustración y la desesperación, así como sensibilidades alternas, la ira y el miedo. La frustración y la ira van de la mano en su vida, cuando se ve atrapado en la dinámica familiar de los Tulsi experimenta la imposibilidad de transformar la situación, esto lo lleva a la frustración, que desencadena la ira, misma que lo transporta a los insultos y a los golpes contra los miembros de la familia Tulsi. La desesperación la vive cuando sus esfuerzos resultan en vano, como la casa de madera que intenta construir, como llevarse a su familia a la tienda de The Chase, para terminar de vuelta en la casa Hanuman, así como sus primeros intentos por dedicarse a la escritura, todas, situaciones en las que su identidad se ve

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

cuestionada. Esta desesperación trae aparejada la sensación de miedo, la cual es una constante en su existencia. Es hasta que se independiza económica y espacialmente que el miedo desaparece y, en su lugar, aparece el apego a un lugar. Estas son las etapas perceptibles de su experiencia sensible, que dan lugar a que el desarraigo se consolide como discurso pasional y que, como se ha visto, no son propias de Mohun Biswas, sino que se pueden detectar en Salim de *Un recodo en el río*.

En consonancia con lo anterior, Salim también es marcado por el desarraigo para seguir un recorrido narrativo específico. A diferencia de Mohun, Salim no presenta un desarraigo familiar marcado, pero sí manifiesta un desarraigo espacial y comunitario. Cuando llega a la ciudad del recodo lo hace para cortar lazos con todo lo que conocía, dado que no le era suficiente para identificarse ni como individuo ni como comunidad, ahí se da la oportunidad de esperar, junto a otros similares a él, a que el negocio y el país se consoliden, con la esperanza de generar una identidad nacional inclusiva.

Durante este trayecto de Salim se pudo registrar la incoactividad de la espera, que va perfilando la valencia del objeto de deseo. Más adelante, con la llegada del Gran Hombre, se identificó una aspectualidad durativa, que ya ha clarificado al objeto de valor, pero que debe consolidarse para llegar a la junción. Por último, se corroboró que el discurso no llega a la aspectualidad terminativa, dado que no se logra la conjunción, sino que se advierte la difuminación de lo que ya parecía logrado, el apego al hogar comunitario.

También se hicieron patentes los dispositivos modales de la sensibilidad del desarraigo, la frustración y la desesperación. Se dejó constancia de los arrebatos de ira de Salim contra Yvette, que fueron la válvula de escape de la frustración, cambiando momentáneamente de objeto de valor, ya que el hogar comunitario que se esperaba no se podía alcanzar, entonces la destrucción de uno de los elementos que él creía componía a ese objeto, tomó su lugar. Asimismo, la desesperación se hizo patente como dispositivo paradójico, debido a que al experimentar el fracaso de la comunidad que estaba naciendo en el Congo, vuela hacia Londres con la esperanza de hallar otra comunidad en la casa de Nazrudín, sin embargo, lo único que logra es la autocomprobación de su derrota.

En suma, la frustración y la desesperación son dispositivos patémicos conectados, debido a que, el no estar a gusto con uno mismo y el no lograr una identificación plena del

yo, lleva a los individuos a frustrarse constantemente, porque se dificultan los mecanismos para alcanzar el objeto y porque, en dado caso de no alcanzar la junción, se retorna a la desesperación previa, haciendo difícil salir de la frustración. También, como ha quedado vigente, los personajes de Naipaul sufren de desarraigo y éste trae aparejado la frustración y la desesperación, no porque estos sentimientos sólo se den en los casos de desarraigo, sino porque el desarraigo los incluye debido a su configuración, misma que fue descrita en su calidad de excedente modal que imprime en el actante un recorrido narrativo específico, que se trasluce a nivel discursivo, mientras que en el nivel semionarrativo despliega a los dispositivos modales.

Como resultado del análisis que se hizo, se reparó en que el desarraigo no es un discurso pasional insuperable en el individuo postcolonial, sino que, como en el caso del señor Biswas, puede convertirse en un motor de superación, ya que él encuentra los mecanismos para trascender su situación, para encontrarse a sí mismo y conciliarse con la realidad nacional. Caso distinto a lo que sucede con Salim en el Congo.

Capítulo VI. Conclusiones

En las dos novelas analizadas el desarraigo es generador y consumidor del sentido. Los objetivos generales del trabajo fueron los siguientes: demostrar que el desarraigo es conformador de sentido, en ambos textos; el otro que fue generar un modelo semiótico que explicita la estructura profunda del desarraigo para las dos novelas de Naipaul. Ambos se cumplieron a cabalidad. Asimismo, se concluyeron los cuatro objetivos específicos: el primero fue indagar en cómo se experimenta la Postcolonialidad en las novelas, ubicadas en Trinidad y el Congo; el segundo era detectar cómo afecta el desarraigo a la identidad individual y colectiva; el tercero fue definir cuál es la noción de apego al hogar en los personajes; y el último fue identificar la configuración pasional del desarraigo a nivel del discurso, así como su proyección sobre el nivel semionarrativo con los dispositivos patémicos, desesperación y frustración

Para empezar con esta enunciación de conclusiones, hay que expresar que la postcolonialidad permitió entender el panorama sociocultural en donde se gestaron las obras de Naipaul, que son hijas de la postcolonialidad y que, además, la retratan desde la mirada única de sus personajes. No hubiera sido posible llevar a cabo una investigación como la que se planteó sin considerar las características de la postcolonialidad, tanto en el texto literario como en la historia de Trinidad y el Congo.

Trinidad fue colonizado por españoles y, posteriormente, ingleses, mientras que la República Democrática del Congo fue colonia de Bélgica. Pese a que su historia transitó por caminos distintos, coinciden en la búsqueda de una identidad propia, en la necesidad de abrir oportunidades de crecimiento en lo educativo y en lo laboral, en el lenguaje que se les transmitió del imperio, en la reconstrucción de sus instituciones, así como en sus pobladores que pueden o no ser originarios de la zona, pero que de alguna manera se integran en esas sociedades multiculturales.

Por lo anterior, se definió el concepto de multiculturalidad como: la convivencia en un espacio territorial de distintas razas y que, además, acarrea distinciones culturales, religiosas, lingüísticas, e incluso de acceso a los bienes y servicios de la región. Sin embargo, el concepto de multiculturalidad también se presta al constante intercambio entre comunidades de elementos que las caractericen, lo que desemboca en un hibridismo cultural.

Además, se hizo patente que las sociedades de Salim y del señor Biswas son multiculturales, situación que puede llevar a que los personajes se cuestionen constantemente su identidad social e individual.

Por tanto, la identidad fue otra de las temáticas que se trabajaron extensamente en las dos obras. Se supo entonces que la identidad individual de Mohun Biswas se encontraba en entredicho dado su desarraigo familiar y el constante bombardeo de realizaciones culturales distintas a su ascendencia india e hindú. Mientras que en Salim la fragmentación de la identidad tenía su nacimiento en el aislamiento comunitario y en la incompatibilidad de su grupo social con el del resto del continente.

Estos quebrantos identitarios se ligaron a la vivencia del desarraigo, que se manifiesta como un discurso patémico que condiciona la sensibilidad, la representación de la propia persona y de su entorno, y modifica la cotidianidad de quienes lo experimentan. El sentido de pertenencia es fundamental para crear comunidad, si se carece de él, se pierde la seguridad, se está en un constante estado de angustia y frustración. La depresión se apropia del desarraigado, quien se cree en soledad. Salim y Mohun no pertenecen ni al mismo país, ni a la misma religión. El primero es descendiente de indios musulmanes, y el otro es hijo de indios hinduistas. Se trata de dos países, dos culturas, pero la misma emoción.

Otro punto en el que coincidieron ambos personajes es en la relación que establecieron con los lugares en donde habitaron, ya que estos no lograban unirlos por completo con los demás residentes, no eran lugares antropológicos. Por tanto, el no lugar de Salim se extiende a toda la ciudad, por tanto el concepto de *no lugar* depende también del espectador, y dado que la ciudad está en transición, destruyendo la historia colonial y buscando su historia negra, puede considerarse un lugar incierto que para el viajero es fácil nombrar como un no lugar. Lo mismo sucede en el caso del Señor Biswas y las múltiples casas en las que reside, tanto las de su familia como las de los Tulsi, cada una de ellas no dice nada de él, todas son impersonales. Ambos personajes son transeúntes en busca del hogar y, por consecuencia, están consignados a vivir en no lugares.

La correlación entre ambas novelas se desprendió de una lectura intertextual que permitió ver que el desarraigo era la isotopía connotada en ambos textos. Asimismo, la lectura intertextual mostró que existen distintas configuraciones para el significante *hogar*,

al que se le imprimen distintos sentidos, dependiendo de las necesidades patémicas de los individuos. Para Salim el hogar se construye en la identidad cultural y nacional, en el saberse parte de una comunidad con intereses similares, por lo que un despliegue de la figura del Gran Hombre se mostró como fundamental. Para Indar —personaje que se añadió por presentarse como la contraparte de Salim en el tópico del hogar—, el hogar está en donde uno decida, siempre y cuando el individuo esté seguro de su persona, habiendo hecho las paces con su pasado cultural y familiar. Mientras que para Mohun Biswas, el hogar es una interrelación de lazos familiares, sentido de pertenencia e identidad individual. Todos estos significados son válidos y se aúnan en la realización de hallar su lugar en el mundo.

De igual modo, la intertextualidad indicó que el destino es temática constante en ambas obras, sin embargo, el destino no es una construcción individual, sino una estructura social. El grupo racial del que se proviene determina la vida de los que a él pertenecen. En el caso de Mohun es más acusado, ya que en la tradición hinduista se contempla la lectura de la carta astrológica desde el nacimiento. Sin embargo, Salim no se salva de un destino predicho desde el ritual mágico basado en las características físicas, lo que se sabe en el momento en que Nazrudín lee su mano.

Estos dos personajes se enfrentan al destino, que en sus sociedades es una guía de vida predeterminada, que puede tener tres posibilidades de acción. En la primera opción se acepta al destino y se procura la satisfacción con lo que se ha decidido, por tanto, se transmite a las siguientes generaciones la obediencia del destino. En la segunda situación se acepta al destino, pero se le considera una carga, sin embargo, se continúa transmitiendo su sujeción a los descendientes, como sucede con el abuelo del señor Biswas, a quien: “El Destino lo había llevado de la India a la plantación de caña, le había aventajado rápidamente y le había dejado que muriese en una choza de barro a punto de desmoronarse en medio de los pantanos; sin embargo, hablaba del Destino con frecuencia y con afecto, como si, por el simple hecho de sobrevivir, fuera especialmente afortunado.” (Naipaul, 2001:19). En la tercera opción se niega al destino y se traza el propio camino, lo que acaba con la costumbre, al menos en esa rama familiar. Los abuelos, la madre y el padre de Mohun son ejemplo de la segunda acepción, consideran al destino un malhechor que los lleva por derroteros de desgracia y así lo aceptan, incluso transmiten a sus hijos seguir con el uso. Por su parte, Mohun y Salim

deciden seguir la tercera posibilidad, rechazan al destino, aunque ello implique oponerse a su cultura.

En esta oposición a la cultura, se identificó un elemento que no se había contemplado en el inicio de la investigación, pero que se fue mostrando a lo largo del análisis, y fue que el sistema de producción colectiva de la comunidad hindú y musulmana se contraponen al sistema capitalista heredado de la colonia. Lo que se vierte en la ideología de los personajes, quienes internalizan la tensión entre ambos sistemas, resultando en un conflicto de identidad, porque se encuentran en una intersección, en el paso que aún no se da entre ambas ideologías. Esto produce un vacío en los actantes, ellos consideran que al ratificar su individualidad ya se sentirán satisfechos, pero no sucede así, sino que es hasta recuperar los lazos con su familia y con su comunidad que podrán sentirse completos.

En lo que respecta a la configuración semiótica del texto, se enunciaron las aspectualidades del discurso en ambas obras, en *Una casa para el señor Biswas* se cumplió la tríada: la incoactividad, la duratividad y la terminatividad; mientras que, en *Un recodo en el río*, sólo se cumplieron dos aspectualidades: la incoactividad y la duratividad. Estas aspectualidades correspondieron a la delineación, concreción y a la conjunción o disjunción con el objeto de valor. Para Biswas, quien alcanza la junción con el apego al hogar familiar, se supera el desarraigo; pero, para Salim, no se alcanza la disjunción con el apego al hogar colectivo, por lo que se permanece dentro de la pasión desarraigo.

Asimismo, se mostró que los dispositivos patémicos, frustración y desesperación, así como sus subproductos ira y miedo, respondían a las modalizaciones del querer-ser-estar, el no-poder-ser-estar y el hacer-estar-ser, que desembocaban en el accionar de los personajes. Estos dispositivos modales pertenecen al nivel semionarrativo y ahí alimentan a la pasión desarraigo, que se encuentra al nivel del discurso.

Como resultado de las observaciones sobre los dispositivos patémicos, se pudo configurar la pasión como un excedente modal que desplegaba una serie de sentidos que llevaban a la acción de los actantes. A su vez, se entendió que este discurso pasional generaba el recorrido existencial de los personajes, así como el recorrido generativo del sentido en los dos textos. Todo ello llevó a comprobar la hipótesis que se planteó al inicio de la investigación.

Bibliografía

- Achotegui, J. (2005). “Estrés límite y salud mental: el síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple (Síndrome de Ulises)”. Barcelona: Revista Norte de salud mental de la Sociedad Española de Neuropsiquiatría 2005 Volumen V, No. 21.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Angenot, M. (1997). “La “intertextualidad”: pesquisa sobre la aparición y difusión de un campo nocional” en Navarro, D. (Comp.) *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. La Habana: Casa de las Américas.
- Anónimo. (1827). *Hamel, the obeah man*. Londres: Hunt and Clarke. Recuperado de: http://ufdcimages.uflib.ufl.edu/AA/00/01/21/04/00001/Hamel_the_Obeah_man.pdf
- Appadurai, A. (2001). *Modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Trilce.
- Arrivé, M. (1997). “Para una teoría de los textos poli-isotópicos” en Navarro, D. (Comp.) *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. La Habana: Casa de las Américas.
- Augé, M. (2000). *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la Sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Barthes, R. (1968). *La mort de l’auteur*. Francia: Manteia.
- Benítez, A. (1975).” ¿Existe una novelística antillana de lengua inglesa” en *Casa* , 91. Cuba: Casa de las América.
- Benítez, A. (1998). *La isla que se repite*. España: Casiopea.
- Bhabha, H. (1990). *Nation and Narration*. Londres: Routledge.
- Blanco, C. (2000). *Las migraciones contemporáneas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Burke, P. (2010). *Hibridismo Cultural*. Madrid: Ediciones Akal.
- Cabrera, L. (1940). *Cuentos negros de Cuba*. La Habana: La Verónica.

- Carrasco, M y González, M. (2006). “Aspectos conceptuales de la agresión: Definición y modelos explicativos”. [Artículo en línea]. *Acción psicológica*, vol.4, núm.2. Universidad Nacional de Educación a Distancia de España. [Fecha de consulta: 27/08/2017]. ISSN: 1578-908X.
- Chambers, I. y Curti, L (eds.) (1996). *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*. London and New York: Routledge.
- Conrad, J. (2013). *El corazón de las tinieblas*. México: Juventud.
- Césaire, A. (2017). *Cuaderno de un retorno al país natal*. Sociedad Internacional de Escritores: www.soines.org.
- Cudjoe, S. (1998). *V.S. Naipaul: A Materialist Reading*. Massachusetts: The University of Massachusetts Press Amherst.
- DatosMacro. (2015). “Trinidad y Tobago, población y vivienda” en <http://www.datosmacro.com/demografia/poblacion/trinidad-tobago>
- Dällenbach, L. (1997). “Intertexto y autotexto” en Navarro, D. (Comp.) *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. La Habana: Casa de las Américas.
- de Toro, F. (2010). “El desplazamiento de la literatura, la literatura del desplazamiento y la problemática de la identidad” [artículo en línea]. Revista electrónica de literatura comparada, núm.5. Universitat de València [Fecha de consulta: 4/06/2017] ISSN: 1886-4902.
- Dollard, J.; Miller, N. E.; Doob, L. W.; Mowrer, O. H. y Sears, R. R. (1939). *Frustration and aggression*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Douglas, M. (1991). “The idea of a Home: A kind of Space” [artículo en línea]. Social Research, núm.58. New School for Social Research [Fecha de consulta: 2/06/2017]
- Dovey, K. (1985). “Home and Homelessness”, in I. Altman and C. M. Werner (eds), *Home Environments*. New York: Plenum Press.

Escalante, H. (2006). *Memoria de las cosas y costa y indios de la Florida*. Buenos Aires: Biblioteca virtual universal. Recuperado de: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/131873.pdf>

Ferim, V. (2017). "Dictatorships in Africa" en *Conflict Trends*, 28-35. Recuperado de http://www.academia.edu/4657478/Dictatorships_in_Africa

Ferrer, G. (2012). *La literatura del caribe y su determinación social, cultural y estética*. Colombia: Universidad del Atlántico.

Fullilove, M. T. (1996). "Psychiatric implications of displacement: contributions from the psychology of place". *American Journal of Psychiatry*, núm.153. American Psychiatric Association. ISSN: 0002-953X.

Genette, G. (1997). "La literatura a la segunda potencia" en Navarro, D. (Comp.) *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. La Habana: Casa de las Américas.

Gide, A. (2004). *Viaje al Congo*. Barcelona: Península.

Giuliani, M. V. (2003). "Theory of attachment and place attachment". En M. Bonnes, T. Lee, y M. Bonaiuto (Eds.). *Psychological theories for environmental issues*: Aldershot: Ashgate.

González, V. (2005). "El duelo migratorio". [artículo en línea]. *Revista de Trabajo Social*, núm. 7. Universidad Nacional de Colombia. [Fecha de consulta: 18/08/2017]. ISSN: 2256-5493.

Greimas, A.J. & Fontanille, J. (2002). *Semiótica de las Pasiones. De los estados de las cosas a los estados de ánimo*. Puebla, México: Siglo Veintiuno escritores.

Grivel, C. (1997). "Tesis preparatorias sobre los intertextos" en Navarro, D. (Comp.) *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. La Habana: Casa de las Américas.

Grüner, E.(1998). *Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

Guevara, E. (2005). *Pasajes de la guerra revolucionaria: Congo*. Cuba: Mondadori.

- Guha, R. (1999). *Elementary aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Durham: Duke University Press Books.
- Guillén, N. (2003). *West Indies, Ltd*. Buenos Aires: Biblioteca virtual universal.
- Gurpegui, J. (2002). “Naipaul: La distancia ambivalente” en *Letras libres*, no.7, abril. México D.F: Editorial Vuelta.
- Hall, S. (1997). *Race, The Floating Signifier*. Massachusset: Media Education Foundation. Mediated.org/assets/products/407/transcript_407.pdf
- Harris, W. (2013). *Palace of the Peacock*. Londres: Faber & Faber.
- Harrow, K. (1991). “An African reading of Naipaul’s *A Bend in the River*”, en *Journal of South Asian Literature*, 26(1/2), 322-336. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/40873257>
- Herner, M. (2009). “Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari” [artículo en línea]. Huellas, núm.13. Universidad Nacional de la Pampa. [Fecha de consulta: 30/07/2017] ISSN:0329-0673.
- Hidalgo, C. y Hernández, B. (2001). “Place attachment: conceptual and Empirical questions” [artículo en línea]. *Journal of Environmental Psychology*, núm.21. International Association of Applied Psychology. [Fecha de consulta: 15/07/2017] ISSN: 0272-4944.
- Izard, C. (1978). *Human emotions*. Delaware: Springer Science + Business Media, LLC.
- Jenny, L. (1997). “La estrategia de la forma” en Navarro, D. (Comp.) *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. La Habana: Casa de las Américas.
- Jenny, L. (1997). “Semiótica del collage intertextual, o La literatura a fuerza de tijeras” en Navarro, D. (Comp.) *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. La Habana: Casa de las Américas.

Kasarda, J. D., & Janowitz, M. (1974). "Community attachment in mass society". [artículo en línea]. *American Sociological Review*, núm.39. University of Notre Dame. [Fecha de consulta: 7/06/2017] ISSN: 0003-1224

Kierkegaard, S. (2011). *Tratado de la desesperación*. Librodot.

Kristeva, J. (1997). "Bajtín, la palabra, el diálogo y la novela" en Navarro, D. (Comp.) *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. La Habana: Casa de las Américas.

Kubayanda, J. (1990). "Introduction: Dictatorship, Oppression, and New Realism" en *Research in African Literatures*, 21(2), 5-11. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3819275>

Kumar, D. (2013). "Towards the Path of Exploring: Unhoused and Unnecessary in 'A House for Mr. Biswas'" en *International Journal of English and Education*. Vol. 2, No. 1. Enero 2013.

Kymlica, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. España: Paidós.

Lamming, G. (1970). *In the Castle of My Skin*. Londres: Longman.

Lamming, G. (2007). *Los placeres del exilio*. La Habana: Casa de las Américas.

Leela, S. (2015). "Homeland through Diasporic Judgement in V.S Naipaul's A House for Mr. Biswas" en *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, 35-37. Recuperado de: <http://www.iosrjournals.org/iosr-jhss/papers/NCSCRCL/Volume-2/12.pdf>

Lezama, J. (1996). "Paradido" en *Travessia-revista de literatura-*. no.36. Enero-junio. Ilha de Santa Catarina. Pág. 61-66. Recuperado de: http://www.ignaciodarnaude.com/textos_diversos/Lezama%20Lima,Paradiso.pdf

Louidor, W. (2016). "Comprender el lugar desde los flujos migratorios globalizados". Bogotá: Revista Colombia Internacional 2016 Volumen No. 88.

Martí, J. (2016). *Obras completas*. Tomo 01. Edición crítica. 1862-1876. La Habana: Centro de Estudios Martianos.

Mateo, A. y Álvarez, L. (2004). *El Caribe en su discurso literario*. México: Siglo XXI.

Mayol, H. (2000). “Multiculturalidad y diversidad cultural” en *La Trama de la Comunicación*. Argentina: Universidad Nacional de Rosario.

Mazumdar, S. y Mazumdar, S. (2009). “Religion, immigration, and home making in diaspora: Hindu space in Southern California” [artículo en línea]. *Journal of Environmental Psychology*, núm.29. International Association of Applied Psychology. [Fecha de consulta: 3/06/2017] ISSN: 0272-4944.

Mezzadra, S., Spivak, G., Hall, S., Chakrabarty, D., Mbembe, A., Young, R., y Rahola, F. (2008). *Estudios Poscoloniales. Ensayos Fundamentales*. España: Traficantes de sueños.

Moll, N. (2002). “Imágenes del Otro. La literatura y los estudios interculturales” en *Introducción a la literatura comparada*. Barcelona: Crítica.

Naipaul, V.S. (2001). *El Sanador Místico*. Madrid: Debate.

(2009). *La pérdida del Dorado*. Madrid: De Bolsillo.

(2009). *Los simuladores*. Madrid: De Bolsillo.

(2002). *Miguel Street*. New York, Vintage International.

(1976). *The Suffrage of Elvira*. London: Penguin Books.

(1980). *Un recodo en el río*. México: Lasser Press Mexicana.

(2001). *Una casa para el Señor Biswas*. México: Debate.

(2002). *An area of darkness*. London: Picador.

(1983). “Writing ‘A House for Mr. Biswas’” en *The New York Review of Books*. Recuperado de:

<http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic638040.files/Writing%20A%20House%20for%20Mr.%20Biswas.pdf>

Neri, F. (2002). “Multiculturalismo: estudios poscoloniales y descolonización” en *Introducción a la literatura comparada*. Barcelona: Crítica.

- Nixon, R. (1992). *London Calling: V.S. Naipaul, Postcolonial Mandarin*. New York: Oxford University Press.
- Palés, L. (1993). *Tuntún de Pasa y Grifería*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Pasca, L. (2014). *La concepción de la vivienda y sus objetos*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Perrone-Moisés, L. (1997). “La intertextualidad crítica” en Navarro, D. (Comp.) *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. La Habana: Casa de las Américas.
- Premdas, R. (1997). "Etnic conflict and levels of identity in the Caribbean: deconstructing a myth" en *Etnicity, Race and Nationality in the Caribbean*. Puerto Rico: Institute of the Caribbean Studies.
- Raja, M. (2005). “Reading the Postcolony in the Center: V.S. Naipaul’s *A bend in the River*” en *South Asian Review: Special Issue. on V.S. Naipaul*. Vol. 26 (1). Págs. 224-239.
- Rao Mohan, C. (2004). *Postcolonial Situation in the Novels of V.S. Naipaul*. Delhi: Atalntic Publishers and distributors.
- Ricoeur, P (2001), *La metáfora viva*, Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Riffaterre, M. (1997). “Semiótica intertextual: el interpretante” en Navarro, D. (Comp.) *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. La Habana: Casa de las Américas.
- Riffaterre, M. (1997). “La silepsis intertextual” en Navarro, D. (Comp.) *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. La Habana: Casa de las Américas.
- Riffaterre, M. (1997). “El intertexto desconocido” en Navarro, D. (Comp.) *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. La Habana: Casa de las Américas.

- Rodríguez, I. (1983). "Introduction: towards a theory of Caribbean unity" en Ileana Rodríguez y Marc Zimmerman (eds.). *Process of Unity in Caribbean Society: Ideologies and Literature*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literatures.
- Roumain, J. (2004). *Gobernadores del rocío y otros textos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Ruprecht, H. (1997). "Intertextualidad" en Navarro, D. (Comp.) *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. La Habana: Casa de las Américas.
- Rybczynski, W. (1991). *La casa. Historia de una idea*. Buenos Aires: Emecé.
- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.
- Said, E. (2005). *Reflexiones sobre el exilio*. Barcelona: Debate.
- Scanell, L. y Gifford, R. (2010). "Defining place attachment: A tripartite organizing framework" [artículo en línea]. *Journal of Environmental Psychology*, núm.30. International Association of Applied Psychology. [Fecha de consulta: 2/06/2017] ISSN: 0272-4944.
- Schweitzer, A. (1952). *El pensamiento de la India*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Selvon, S. (2006). *The Lonely Londoners*. Londres: Penguin.
- Sharp, G. (2003). *De la Dictadura a la Democracia. Un sistema conceptual para la liberación*. Boston: Instituto Albert Einstein.
- Spivak, G. (1998). "¿Puede hablar el sujeto subalterno?" en *Memoria Académica*. Argentina: Universidad Nacional de la Plata.
- Sylvain, N. (1927). "Chronique-Programmes" en *La Revue Indigène*, año 1, no.1. Port-Au Prince: Imprimiere Modele. Recuperado de: http://ufdcimages.uflib.ufl.edu/UF/00/09/59/35/00001/Revue_Indigene_1.pdf
- Theroux, P. (2002). *La sombra de Naipaul. Biografía de una amistad*. Buenos Aires: Ediciones B.

- Tixier, G. (1967). “Los gobiernos militares en África negra”, en *Revista de Estudios Políticos*, 156, 99-118. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2081479>
- Tizón, J. et al. (1993). *Migraciones y Salud Mental*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias PPU.
- Valera, S. (1993). *El significado social del espacio. Estudio de la identidad social y los aspectos simbólicos del espacio urbano desde la Psicología Ambiental*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Varela, J. (1998) *El retrato de la sociedad postcolonial desde la literatura de la Commonwealth*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Vincent, W. (1991). “Naipaul’s *A Bend in the River*: Time, History and ‘Africa’”, en *Journal of South Asian Literature*, 26(1/2), 337-349. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/40873258>
- Walcott, D. (2008). *Puedo sentir la viniendo de lejos y otros poema*. Santo Domingo: Muestrario de Poesía.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weeks, S. (1981). “A Sensitive Novel about Expatriate Life in Central Africa”, en *Africa Today*, 28(1), 64-64. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/4185983>
- Williams, E. (2011). *Capitalismo y Esclavitud*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Zumthor, P. (1997). “Intertextualidad y movilidad” en Navarro, D. (Comp.) *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. La Habana: Casa de las Américas.

Anexos

Artículo de investigación: El “Gran Hombre” y la construcción de la identidad africana en *Un recodo en el río* de V. S. Naipaul. Publicado en el Volumen 9, Número 1 de *la Revista Cambios y Permanencia*, de la Universidad Industrial de Santander, Colombia.





CyP

Revista Cambios y Permanencias

Publicación multi e interdisciplinar
orientada a los estudios sociales

Revista Cambios y Permanencias

Grupo de Investigación Historia, Archivística y Redes de Investigación

Vol. 9, Núm. 1, pp. 357-380 - ISSN 2027-5528

**El “Gran Hombre” y la construcción de la identidad
africana en *Un recodo en el río* de V.S. Naipaul**

**The “Great Man” and the Construction of the African Identity in *A
Bend in the River* by V.S. Naipaul**

Irene Becerril Arostegui

Universidad Autónoma de Aguascalientes

orcid.org/0000-0001-9359-1310

Recibido: 13 de marzo de 2018

Aceptado: 22 de mayo de 2018



Grupo de
Investigación
Historia
Archivística y
Redes de
Investigación

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

El “Gran Hombre” y la construcción de la identidad africana en *Un recodo en el río* de V.S. Naipaul

Irene Becerril Arostegui
Universidad Autónoma de Aguascalientes

Doctoranda en Estudios Socioculturales de la
Universidad Autónoma de Aguascalientes.
Maestra en Estudios Literarios por parte de la
Universidad Autónoma del Estado de México.
Licenciada en Letras Latinoamericanas por
parte de la Universidad Autónoma del Estado de
México.

Correo electrónico: zilho@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9359-1310

Resumen

En *Un recodo en el río* V.S. Naipaul narra la historia de un país africano postcolonial que, tras un golpe de Estado, es reconfigurado a través del carisma y las políticas públicas de su presidente, al que denomina el “Gran Hombre”. Un país de reciente independencia, con minorías de ascendencia extranjera y nativos africanos en disputa que buscan forjar una identidad nacional a la que se le dará forma a lo largo de la novela. Este artículo propone el análisis multidisciplinario de la novela de Naipaul bajo la tutela de los Estudios Culturales y a través del concepto de *Dominación carismática* de Max Weber, las nociones de *cultura* y *culturalismo* de Arjun Appadurai, los postulados de Will Kymlicka sobre inmigración y el principio de *raza* en Stuart Hall. Asimismo, da un vistazo por la Teoría Postcolonial y por las dictaduras africanas.