

Grand Valley State University

From the Selected Works of Medar Serrata

2009

Estrategias para entrar y salir de la mulatidad: El concepto de “poesía mulata” en Fernando Ortiz y Tomás Hernández Franco

Medar Serrata, *Grand Valley State University*



Available at: https://works.bepress.com/medar_serrata/3/

Estrategias para entrar y salir de la *mulatidad*:

El concepto de “poesía mulata” en Fernando Ortiz y Tomás Hernández Franco

Médar Serrata

Grand Valley State University

El título de este trabajo encierra dos alusiones: la primera tiene que ver con el libro de Néstor García Canclini: *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*; la segunda, con la advertencia que hace el crítico peruano Antonio Cornejo Polar acerca de las teorías de la hibridez en su artículo póstumo “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas”. En ese artículo, Cornejo Polar sugiere que así como García Canclini habla de “entrar y salir de la modernidad”, también deberíamos plantearnos la posibilidad de entrar y salir de la hibridez, es decir, de reflexionar sobre las limitaciones de la noción de hibridez como herramienta teórica para el análisis de la realidad latinoamericana. Según Cornejo Polar, este cuestionamiento es necesario por el peligro que conlleva la práctica de trasladar conceptos de una disciplina a otra. La palabra “hibridez”, por ejemplo, trae del campo de la biología inevitables asociaciones con el concepto de esterilidad (Cornejo-Polar 341). Por otra parte, la hibridez, al igual que la noción de “mestizaje”, sugiere la idea de síntesis, de resolución feliz de todos los conflictos, lo que para Cornejo Polar constituye una distorsión de la realidad y la literatura latinoamericanas. El mestizaje, dice Cornejo Polar, "lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado y beligerante, proponiendo figuraciones que en el fondo sólo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia" (341). Y lo mismo puede decirse de la transculturación, a la que llama “la cobertura

más sofisticada de la categoría del mestizaje” (341).¹ Creo que los comentarios de Cornejo Polar podrían servir como marco de referencia para una aproximación a las reflexiones de Fernando Ortiz y Tomás Hernández Franco en torno a lo que ambos denominan la “poesía mulata”, con el fin de dilucidar cuáles son sus estrategias para entrar a la mulatidad, y ver si una vez dentro se instalan cómodamente o dejan abierta la posibilidad de una salida.

A rasgos generales, existen dos tradiciones, dos maneras de abordar la cuestión de la hibridez en América Latina: una que la considera un obstáculo para el progreso, y otra que la ve como una senda hacia una modernidad más productiva (Puri 45). El origen de estas dos tradiciones se remonta al siglo XIX, con el debate sobre el tema de la identidad de los pueblos americanos, en el que predominaban teorías basadas en la influencia de factores raciales y geográficos (Pérez Montfort 19). En los extremos del debate se encuentran el indigenismo, que identifica a las naciones latinoamericanas con los pueblos nativos y denuncia sus condiciones de vida, y el hispanismo, que busca los orígenes de las naciones latinoamericanas en los valores de las culturas hispánicas, identificados con la lengua castellana y la religión católica. Una tercera corriente, el hispanoamericanismo, afirma los valores de Hispanoamérica frente a la hegemonía tanto española como estadounidense, incorporando la ideología del mestizaje como mezcla de europeos e indígenas. El problema es que la noción del mestizaje tiene poco sentido en el Caribe, donde la población indígena fue exterminada en los primeros años de la Conquista y sustituida por esclavos africanos (Miller 47). De ahí que algunos artistas e intelectuales del Caribe hispano crearan la versión alternativa del “mulataje”, que ve la cultura de la región como resultado de la

¹ Quejas similares han sido expresadas por otros críticos, entre ellos Shalini Puri, quien señala que el término “hibridez” borra la historicidad de los conceptos que sustituye, como los mestizaje, *créolisation* y jibarismo (Puri 3). Asimismo, Ella Shohat advierte que celebrar la hibridez podría implicar una aceptación de facto de la violencia colonial que la produjo (Shohat 109).

mezcla de europeos y africanos. Esta versión caribeña de la hibridez encontró su expresión estética en la poesía negrista o mulata.

En la obra de Fernando Ortiz, quien entra a la mulatidad por las puertas de la criminología, la antropología y la estética, se puede seguir el tránsito de una “visión positivista” a una “visión positiva” del negro (Arroyo 165). El propio Ortiz habla de haber atravesado varias etapas que van “desde la hostilidad y la desconfianza, hasta la transigencia y al fin la cooperación” (cit. en Arroyo 168). En la primera de esas etapas, en la que predomina el enfoque criminológico y el determinismo biológico y social, su interés en las culturas africanas está dirigido a identificar y erradicar las fuentes de la criminalidad en Cuba (González Echevarría 47). A esa etapa pertenece su libro *Los negros brujos* (1905), en el que la mezcla de blancos y negros produce una sociedad disfuncional, totalmente refractaria al progreso. La sociedad cubana, dice Ortiz, “se desarrolla psíquicamente por una gradación insensible desde el *blanco civilizado*, hasta el negro africano que restituido a su país natal reanudaría sus libaciones en el cráneo mondo de un enemigo” (Ortiz *Los negros brujos* 15, las cursivas son mías). A mediados de los 30, Ortiz abandona este enfoque etnocéntrico, que identifica al blanco con la civilización y al negro con la antropofagia y el primitivismo, por una visión de la cultura cubana como síntesis racial y cultural, producto de un proceso gradual de transculturación. El concepto de transculturación, que fue concebido por Ortiz y recibido con beneplácito por Bronislaw Malinowski (xii-xiii), no significa sin embargo una ruptura definitiva con las categorías epistemológicas de la modernidad, ya que en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), continúa asociado a la visión de la historia como progreso. La transculturación es para Ortiz una etapa transitoria en el desarrollo histórico de la sociedad cubana, que él interpreta como versión condensada de la historia europea. Sólo que una versión imperfecta, en la que los

términos de la progresión se suceden de manera accidentada y discontinua: "Lo que fue allí subida por rampa y escalones", dice Ortiz, "aquí ha sido progreso a saltos y sobresaltos" (*Contrapunteo* 81). Aun cuando sugiere que la mezcla de etnias y culturas implicó la yuxtaposición de temporalidades diferentes—de distintos modos de producción, para ponerlo en términos marxistas—Ortiz entiende este proceso como algo transitorio, un "trance doloroso" hacia un estado de armonía racial que permitiría la entrada de la nación en la modernidad (83). Ese es el proyecto que Ortiz acomete en la *Sociedad de Estudios Afrocubanos*, que él fundó y desde cuya revista instó a sus compatriotas a emprender un estudio sistemático del fenómeno de la transculturación en Cuba, con el fin de superar la ignorancia mutua entre negros y blancos y de alcanzar la "integración nacional definitiva" (Ortiz "La Sociedad" 5).

Además de su copiosa obra en el campo de la antropología, Ortiz se ocupó del tema de la transculturación en tres ensayos sobre poesía afrocubana: "Los últimos versos mulatos" (1935), "Más acerca de la poesía mulata" (1936) y "La religión en la poesía mulata" (1937), en los que va de un intento de definir la cubanidad a una crítica de la estética negrista. Ortiz identifica dos formas de expresión de origen africano en la sociedad cubana: los cantos seculares y las prácticas religiosas, ambas vinculadas estrechamente a la música. Sostiene que la separación lingüística entre blancos y negros ocasionó que la auténtica expresión oral de las culturas africanas quedara fuera del alcance de los poetas mulatos (157). Según Ortiz, los mulatos cultos adoptaron las formas poéticas de la tradición española, a las que pudieron acceder por "el conjuro del ritmo", y perdieron la capacidad de comunicarse con las deidades de sus ancestros africanos (158). De ahí que la poesía mulata sólo pudiera captar los aspectos externos de la expresión, jamás "la estirpe ni el pensamiento" del negro (Ortiz "Más" 177). La mulatez de este tipo de poesía, según Ortiz, apenas se verifica en el lenguaje: "En los versos mulatos se advierten todos los elementos

lingüísticos que han entrado en la estratificación del mestizaje: voces y formas blancas y negras, vocablos pardos y giros amulados" (179). Para Ortiz, la poesía mulata puede imitar la forma de hablar de los negros pero ignora el caudal religioso de las religiones africanas, lo que considera un obstáculo para el proyecto de incorporar al negro a la sociedad cubana (180). Señala que el sentimiento religioso de la población negra de Cuba es incompatible con la razón occidental, que ha pasado a formar parte de la subjetividad de mulata. Las deidades africanas se resisten a la racionalización y la intelectualización del lenguaje filosófico y del lenguaje poético. A los poetas mulatos, dice, "no les baja el santo" ("La religión" 54). La pérdida de las cosmogonías africanas constituye, en opinión de Ortiz, una "cierta merma en el caudal emotivo del artista y en sus expresiones". Sin embargo, señala que "desde un punto de vista social no hay que lamentarlo mucho", ya que estas formas de cultura están siendo sustituidas por lo que denomina "otros impulsos más purificados y de más estimulante sentido humano" (54). De este modo su crítica a los que ignoran la presencia de las culturas de origen africano en la sociedad cubana se ve como anulada por una interpretación de la historia y de los procesos sociales que sitúa a esas mismas culturas en el pasado de la sociedad mulata. La pérdida del caudal emotivo del negro se transforma así en una escala necesaria en el tránsito hacia *una* cultura nacional que terminaría por asimilarla y trascenderla.

La tesis de Ortiz, que va de la antropología a la poesía, tiene puntos de contacto y algunas divergencias significativas con la de Hernández Franco, que va de la poesía a la antropología para ofrecer su propia interpretación de la identidad antillana en sus ensayos "La poesía negra" (1936) y "Apuntes sobre poesía popular y poesía negra en las Antillas" (1942). Hernández Franco además dramatizó el concepto de la mulatez en su poema narrativo "Yelidá", publicado en El Salvador en 1942. "La poesía negra" puede leerse como un manifiesto a favor de un

discurso poético que hiciera realidad el viejo sueño utópico de una conciencia antillana, pero esta vez arraigada en las culturas africanas. En ese texto, que leyó en la presentación en Santo Domingo de la declamadora cubana Eusebia Cosme, Hernández Franco distingue a la poesía mulata tanto de la mirada externa del blanco como del discurso colonizado del negro culto, y la describe como una forma de expresión nueva en la que una lengua europea sirve como vehículo para transmitir un significado no europeo. Asociando el concepto de “raza” al de “cultura”, Hernández Franco afirma que el poeta antillano ha comprendido que el verdadero significado de su cultura radica en el carácter abigarrado de su composición étnica, de su identidad mulata (Hernández Franco "La poesía negra" 510). Esto implica reconocer los aportes de las culturas africanas al surgimiento de la conciencia antillana, algo que muchos poetas dominicanos se empeñaban en negar, debido a “la dominicanísima preocupación nuestra de diferenciarnos de nuestros vecinos haitianos” (512).

En “Apuntes sobre poesía popular y poesía negra en las Antillas”, Hernández Franco vuelve a colocar a la “raza mulata” en el centro de su visión de una cultura antillana, presentándola como el producto del choque violento entre blancos, negros e indígenas. A diferencia de Ortiz, para quien los aborígenes no dejaron huellas en la subjetividad del antillano, ya que sufrieron una “transculturación fracasada” (*Contrapunteo* 81), Hernández Franco sostiene que algunos rasgos importantes de la cultura taína permanecieron gracias al negro, que se convirtió en lo que él llama un “factor de supervivencia” tanto para los taínos como para los españoles: “Compruebo el hecho cierto y agrego: he considerado al negro el más vital, el más fundamental, vehículo de supervivencia del indio en las Antillas y, al mismo tiempo y en la misma zona, como el más vital, fundamental, vehículo de supervivencia para el español” (Hernández Franco *Apuntes* 25). Nótese el énfasis en la vitalidad que Hernández Franco le

atribuye al negro, que aparece como el salvador de su propia cultura y de la cultura de los otros. En la visión de Hernández Franco, la cultura mulata surge gracias a ese carácter vital del negro, que es quien recoge los fragmentos de las tres culturas originales y construye con ellos una realidad distinta: la cultura mulata. Hernández Franco considera al mulato superior al blanco, al indígena y al negro, ya que sólo el mulato dispone de los recursos necesarios para la supervivencia en el contexto de las islas, pero atribuye esa superioridad a la capacidad de innovación del negro, a su poder para asimilar otras culturas e incorporarlas a la suya (27-28). Los negros trajeron con ellos sus sistemas de valores y de creencias, pero también tomaron de los otros lo que pudieron. Adaptaron la mitología cristiana y el fetichismo de los taínos a sus propios ritos. Del mismo modo, fusionaron los ritmos e instrumentos taínos con los suyos, dando origen a la música caribeña. El europeo aportó la lengua. Distanciándose de quienes enfatizan la importancia de la lengua para unir la identidad nacional a la cultura de Occidente, Hernández Franco sostiene que el conquistador europeo impuso su idioma a los pueblos vencidos, pero el sujeto antillano usa ese idioma para dar forma a una manera de ser no europea. El pueblo del Caribe hispano, dice, “se expresa en español, piensa en español, aunque ya no puede SENTIR como español” (29, mayúsculas en el original). Esta separación entre expresión verbal y razón, por un lado, y la capacidad de *sentir*, por otro, ubica al mulato antillano en la frontera entre razón blanca y espiritualidad negra.

El carácter liminal del sujeto mulato, que el discurso de Hernández Franco coloca en el centro de la identidad antillana, sugiere un precario equilibrio entre el colonizado y el colonizador, que se rompe cuando el poeta mulato se rebela contra el poder hegemónico de Occidente para identificarse con los vencidos. Aunque reconoce el aporte de la cultura popular española al patrimonio cultural del Caribe hispano y al surgimiento de una expresión netamente

antillana (43), Hernández Franco sugiere que la poesía mulata se nutre del temor que las mitologías africanas despiertan en el hombre occidental, al presentir la inminencia de su muerte: “Suda el hombre blanco sin acabar de comprender por qué está ahí; lo ahoga la sospecha tremenda de su fatal desintegración, lo sofoca el sentido de su impotencia contra algo invisible que escapa a su rabia, a su audacia, a su convicción de dominador: suda y tiembla” (57). El hombre blanco suda de impotencia ante lo desconocido, mientras el negro ríe en espera de que el tiempo borre los horrores de la esclavitud. El mulato “ni suda, ni tiembla, ni ríe: el mulato piensa” (57). El mulato apela a su dominio de la razón para reclamar el fin de las desigualdades sociales a que está sometida la población de color. Esta denuncia que, según Hernández Franco, esgrime el poeta mulato contra la injusticia social, se inscribe en el registro de la alta cultura europea. Se trata, dice, de “alta expresión blanca, que se queda anclada en la nocturna enseñada de la pena negra” (59). El mulato deviene así espacio de negociación no sólo entre las distintas etnias que se cruzan en las Antillas, sino entre los distintos niveles de lengua y de cultura, entre las manifestaciones de la cultura oral y la cultura letrada, realizando “esa maravilla de síntesis que es el alma antillana” (65).

Esta celebración de la mulatidad es un ejemplo de lo que Cornejo Polar considera el problema de “imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia”. Podría argumentarse, sin embargo, que tanto en Hernández Franco como en Ortiz la imagen idealizada de la cultura antillana como síntesis supone más la expresión de un *deseo* de democratizar la distribución del poder y de construir una sociedad basada en la reconciliación racial, que un intento de representación de la realidad. En este sentido, el discurso de la mulatidad implica un desafío a las definiciones dominantes de la identidad nacional, y constituye una estrategia para incorporar a la población negra y mulata al proyecto de construcción de la

nacionalidad. Pero, ¿cuáles son los puntos de contacto y las divergencias entre las estrategias de Ortiz y de Hernández Franco?

Los dos reconocen la presencia de las culturas africanas en las Antillas. Asimismo, los dos proponen una solución de síntesis para los conflictos raciales de la región. Pero mientras en Ortiz esa síntesis equivale a una domesticación de las culturas africanas, en Hernández Franco la negritud permanece como atributo esencial, factor de supervivencia de la cultura antillana. Esta diferencia entre ambos autores se advierte en sus reflexiones sobre la poesía negra o mulata. Para Ortiz, por ejemplo, la síntesis que se manifiesta en esta poesía se produce solamente a nivel del lenguaje, en eso que él llama “mestizaje lingüístico”, porque el mulato no puede acceder a la esencia del negro. En cambio, para Hernández Franco la síntesis se produce en la propia subjetividad del mulato, al que concibe como un ser situado en la frontera entre lo negro y lo blanco. Esta condición liminal, que desestabiliza la oposición binaria entre el “yo” y el “otro”, obliga al sujeto mulato a definir su identidad en un proceso de negociación constante. La síntesis de la mulatidad no se limita entonces a un simple mestizaje lingüístico, sino que surge de la fertilización mutua de elementos procedentes de paradigmas distintos: epistemología y gnosis, tradición y modernidad, cultura popular y cultura letrada. Esta noción de la mulatidad alcanza su mayor potencial desestabilizador y entra en crisis en el poema “Yelidá”, un texto alegórico en el que tradición épica y lenguaje vanguardista, tiempo mítico y tiempo histórico, se conjugan para narrar el encuentro entre las culturas europeas y africanas en las Antillas. “Yelidá” podría sugerir otras estrategias para entrar y salir de la mulatidad acaso más eficaces que las que ofrecen los ensayos de Ortiz y del propio Hernández Franco.

Para empezar, el personaje que da nombre al poema, de padre noruego y madre haitiana, se nos presenta como un ser en el que los opuestos se unen no en una síntesis perfecta sino en una relación simbiótica de complementaridad y de lucha:

negra un día sí y un día no
 blanca los otros
 nombre de vodú y apellido de kaes
 lengua de zetas
 corazón de ice-berg
 vientre de llama
 hoja de alga flotando en el instinto
 nórdico viento preso en el subsuelo de la noche
 con fogatas y lejana llamada sorda para el rito (“Yelidá” 24)

La raza, el nombre, la lengua y hasta la sensibilidad de Yelidá llevan las marcas de sus progenitores, pero en un esquema que rechaza todo intento de reducción a una totalidad indivisible y homogénea. Como representación simbólica de la mulatidad antillana, Yelidá constituye un misterio, un signo indescifrable, “para cuyo destino no tuvieron respuesta el gallo y la lechuza / ni sabían nada el más sabio ni el más viejo” (25). “Yelidá”, sin embargo, no se limita a entrar en la mulatidad, narrando el origen de la raza mulata. Si el propósito del poema hubiera sido ése, habría terminado con el nacimiento de la mulata, fruto de la mezcla de dos seres racialmente puros, pero el hecho es que el poeta anuncia un segundo nacimiento. La fecundación de la matriz de Yelidá avanza el proceso de desintegración de la identidad racial que había comenzado en ella. La noción de una esencia inalterable pierde todo sentido en esa nueva criatura, cuya genealogía se vuelve inaccesible porque la identidad del padre *no se nos revela nunca*. El poema termina con un final abierto que resalta la imposibilidad de fijar la identidad antillana y la libera del peso de la historia: “Será difícil escribir la historia de Yelidá un día cualquiera”. Es esta estructura abierta la que, pienso yo, nos permite salir de la mulatidad, puesto

que rinde cuenta de la identidad como un proceso continuo de innovación y de cambio que no termina nunca.

OBRAS CITADAS

- Arroyo, Jossianna. *Travestismos culturales: literatura y etnografía en Cuba y Brasil*. Pittsburgh: U of Pittsburgh / Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2003.
- Cornejo-Polar, Antonio. "Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas". *Revista Iberoamericana* 63.180 (1997): 341-44.
- González Echevarría, Roberto. *Alejo Carpentier: The Pilgrim at Home*. Ithaca / London: Cornell UP, 1977.
- Hernández Franco, Tomás. *Apuntes sobre poesía popular y poesía negra en las Antillas*. 1942. 3rd. ed. Santo Domingo: Ediciones Librería La Trinitaria, 1999.
- . "La poesía negra". *Obras literarias completas*. Ed. José Enrique García. Vol. III. Colección de Autores Clásicos. Santo Domingo: Consejo Presidencial de Cultura, 2000. 508-15.
- . "Yelidá." *Cuadernos Dominicanos de Cultura* 2.18 (1945): 15-34.
- Malinowski, Bronislaw. "Introducción". *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Por Fernando Ortiz. Madrid: Editorial CubaEspaña, 1999. xi-xvii.
- Miller, Marilyn Grace. *Rise and Fall of the Cosmic Race: The Cult of Mestizaje in Latin America*. Austin: U of Texas P, 2004.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Editorial CubaEspaña, 1999.
- . "La religión en la poesía mulata". *Estudios Afrocubanos* 1.1 (1937): 15-62.
- . "La Sociedad de Estudios Afrocubanos contra los racismos." *Estudios Afrocubanos* 1.1 (1937): 3-6.
- . *Los negros brujos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1995.
- . "Más acerca de la poesía mulata. Escorzos para su estudio". *Iniciación a la poesía afroamericana*. Eds. Oscar Fernández de la Vega y Alberto N. Pamies. Miami: Ediciones Universal, 1973. 172-202.
- Pérez Montfort, Ricardo. *Hispanismo y Falange: los sueños imperiales de la derecha española y México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Puri, Shalini. *The Caribbean Postcolonial: Social Equality, Post-Nationalism, and Cultural Hybridity*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Shohat, Ella. "Notes on the "Post-Colonial". *Social Text* 10.32-33 (1992): 99-113.