Universidad de Huelva

Departamento de Filologías Integradas

Cuerpos en tránsito y violencia : activismo literario de Edwidge Danticat y Junot Díaz

Memoria para optar al grado de doctora
presentada por:

María de la Cinta Mesa González

Fecha de lectura: 20 de mayo de 2019

Bajo la dirección de la doctora:

Pilar Cuder Domínguez

Huelva, 2019

CC BY NC ND

UNIVERSIDAD DE HUELVA

FACULTAD DE HUMANIDADES

Programa de doctorado en Estudios Interdisciplinares de Género

Cuerpos en tránsito y violencia:

Activismo literario de Edwidge Danticat y Junot Díaz

Doctoranda:

María de la Cinta Mesa González

Directora de tesis:

Dr. Pilar Cuder Domínguez

Resumen

El Caribe posee una amarga historia de violencia estatal (por ejemplo: colonización, violencia de género, racismo, negación de la ciudadanía…), amnesia política y silencios traumáticos. Estas circunstancias aparecen en los trabajos y apariencias públicas de escritores caribeños y escritoras caribeñas, especialmente quienes han nacido en La Española. Este estudio examina las tres fuentes de la violencia y el trauma que permean el pasado y el presente de la población caribeño-americana: la amnesia histórica, la presión política y la dislocación comunitaria. Esto provoca un sentido de desconexión que encuentra en el silencio su principal síntoma de estrés postraumático. Este estudio demuestra que, no obstante, dar voz a la memoria desde la perspectiva de las personas oprimidas y traumatizadas es la mejor herramienta de supervivencia y activismo, pues permite romper con las denominaciones homogenizadoras, como la de Hispano/a, ayudando a las poblaciones caribeñas en los Estados Unidos a reclamar sus identidades rotas.

El estudio analiza diversos escritos de Edwidge Danticat (Haití/EEUU) y Junot Díaz (República Dominicana/EEUU), una elección que se basa en sus compromisos políticos y sociales con sus países de origen y sus comunidades diaspóricas en los Estados Unidos. En sus escritos, Danticat y Díaz nos acercan a las verdades escondidas tras las políticas liberales y neoliberales como medio para entender y subvertir la violencia que está causando el tránsito de personas y las consecuencias de las mismas, ofreciéndonos una visión particular de la situación histórico-política, social y económica de Haití y de la República Dominicana respectivamente, así como las circunstancias que determinan las experiencias transnacionales de sus comunidades en Estados Unidos.

Gracias a Díaz y Danticat, entenderemos que las posibilidades de los movimientos migratorios suponen una serie de riesgos a asumir que conducirá a una serie de nuevos peligros, ocasionados por los mismos sistemas que provocan la huida. A este fin, se subvertirán los discursos violentos que causan el trauma de la población caribeña en sus territorios de origen, en Estados Unidos y en las fronteras, que suponen un espacio de activismo cuando las personas localizadas aceptan la vulnerabilidad consciente.

Abstract

The Caribbean has a bitter history of state violence (colonisation, dictatorships, gender violence, racism, denial of citizenship…), political amnesia and traumatic silences. These circumstances haunt the works of Caribbean writers, especially the ones born in The Hispaniola, as well as their public appearances. This study examines the three sources of violence and trauma that permeate the past and present of Caribbean-American people: historical amnesia, political pressure and community dislocation. It causes a sense of disconnection that takes the form of silence as its main post-traumatic stress disorder symptom. However, this study proves that voicing memory from the perspective of the oppressed and traumatised people is the best surviving and activism tool in order to break with homogeneous labels, such as Hispanic, helping Caribbean populations in the United States claim back their broken identities. The study uses a range of works by Edwidge Danticat (born in Haiti) and Junot Díaz (born in the Dominican Republic), a choice based on their political and social commitment to their countries of origin and their diasporic communities in the United States.

Agradecimientos

Esta tesis se termina cuando Haití sigue intentando sobrevivir de las secuelas de un terremoto, miles de personas latinoamericanas se dirigen a Estados Unidos para buscar una vida mejor ante la amenaza de la construcción de un muro que intenta detener sus esperanzas y en España se debate si la violencia de género no es más que una forma de violencia. Unas situaciones que me hacen pensar que todo el trabajo hecho durante este tiempo merece la pena si ayuda a desestabilizar estos discursos.

Han sido muchos los años de esfuerzo, lectura, escritura, rescritura, de investigación sobre un tema que me llevaba a uno totalmente diferente hasta llegar a dar forma a todo lo que se dice en estas páginas. Y aquí está: una tesis viva que se habla del presente de unas personas, no sin haber pasado por algún disgusto, que vuelve al pasado, pero pensando en el futuro.

Este recorrido no hubiese sido posible sin la guía, los consejos y la paciencia de Dra. Pilar Cuder Domínguez a quien quisiera agradecer sinceramente su dedicación.

Me gustaría agradecer a este tribunal y a las personas expertas que lo han evaluado anteriormente el tiempo dedicado a la lectura del presente trabajo de investigación y a la visión que me puedan ofrecer del mismo.

Gracias, igualmente, a mis compañeras del proyecto “Cuerpos en Tránsito” por su apoyo bibliográfico e intelectual. Tampoco me puedo olvidar de las personas que saben el esfuerzo que supone realizar un trabajo de investigación y, por eso, me han brindado su ayuda desinteresadamente.

También quiero recordar en estas páginas a las personas que me han escuchado y animado durante todo este proceso. En especial a mi amiga Virginia Jiménez Redondo por acompañarme y a mi prima Ana Barrera González por la ayuda final. Muchas gracias. Ya la tenemos.

Finalmente, debo reconocer que esto no hubiera sido posible sin los fondos proporcionados por el Ministerio de Economía y Competitividad al Proyecto de Investigación FFI2013-C2-1-P y a las “ayudas para contratos predoctorales para la formación de doctores” que me concedieron hace cuatro años.

Cuerpos en tránsito y violencia: Activismo literario de Edwidge Danticat y Junot Díaz

Resumen

Abstract

Agradecimientos

Introduction

Capítulo 1. Introducción 1
1.1 "En la Lucha. Siempre Pa'lante" 5
1.2 Objetivos, hipótesis de investigación y metodología 9
1.2.1 Objetivos 9
1.2.2 Hipótesis de trabajo 11
1.2.3 Metodología 12

Capítulo 2. Ciclos caribeñounidenses de violencia 23
2.1 El miedo a las diferencias 27
2.2 Las contradicciones del transnacionalismo: Neoliberalismo, globalización, cosmopolitismo 39
2.3 Peligros y posibilidades de los movimientos migratorios 45
2.4 Diásporas en ruta 49
2.5 Géneros en fluctuación: Masculinidades caribeñas transnacionales 55
2.6 Las voces caribeñounidenses heridas: del trauma al testimonio 67

Capítulo 3. Representantes literarios contra la violencia de las etiquetas Latinidad y Afrocaribeñidad 75
3.1 Introducción. Una aproximación a la ciudadanía cultural latina como lucha legal 77
3.2 Marco y contexto geográfico-lingüísticos 85
3.3 Latinidades en ruta sin fronteras 89
3.4 Afrocaribeñidad sin guión 99
3.5 La fragmentación de la identidad caribeña 101

3.6 Representantes literarios contra el silenciamiento 105

Capítulo 4. La ruta de la comunidad haitianaunidense en la narrativa de Edwidge Danticat 119
4.1 El silencio: La construcción de los discursos del odio en el espacio del miedo 123
4.1.1 La lengua cortada en la isla 124
4.1.2 La radio cerrada 135
4.1.3 El vaivén de las voces en tránsito 138
4.2 La voz rota: la herida psicológica de los cuerpos en tránsito 147
4.2.1 La herida abierta: la fragmentación de los recuerdos y las identidades en el contexto nacional y transnacional 148
4.2.2 Los cuerpos deshumanizados: violencias machistas 159
4.2.3 La herida comunitaria: en busca de una solución al trauma 163
4.3 La ruta de la palabra: las narrativas subversivas en el espacio del amor 175
4.3.1 La fluidez de la frontera en el décimo departamento 176
4.3.2 La estructura sin límites: la escritura de la tradición oral haitiana en la obra de Danticat 190

Capítulo 5. Las rutas del desamor en la narrativa de Junot Díaz 197
5.1 El cuerpo desprotegido 205
5.1.1 Fukú: La desprotección de la herida histórica y literaria 205
5.1.2 Víctima o agresor: la violencia sexual 207
5.1.3 La espera de la emigración 211
5.1.4 El abandono machista 216
5.1.5 La dictadura de la diáspora 224
5.1.6 La violencia de la diáspora femenina 228
5.1.7 El cuerpo gueto 231
5.1.8 La narrativa detrás del cuerpo gueto 235

5.2 El camino de la curación: la sanación a través de la voz femenina 243
5.2.1 Proyecto macho en deconstrucción 243
5.2.2 Las contradicciones de la salvación 250
5.2.3 Vulnerabilidades en contacto 254
5.2.4 La ruta de la palabra femenina 258
5.2.5 Mujeres en la frontera 266
5.2.6 Comunidad sin fronteras 272

Capítulo 6. Conclusiones. 275

Conclusions 289

Apéndice de personas y personajes 303

Fuentes citadas 309

Introduction

Since colonization of Latin America and the Caribbean Islands, the native people has been doomed to all kinds of violence: physical, cultural, sexual, just to mention some of them. Those types of violence have caused the loss of numerous lives which, at the beginning, were replaced by enslaved bodies that were transported from different parts of Africa to the colonized territories to suffer the same kinds of aggressions than the population that were forced to substitute. From the beginning, European draw an image of those people that defined them as savage people who had to be controlled and civilized. That racist and sexist image justified thee aggressions against the native population, the transported bodies and the "mestizo" ones. The discursive violence was quickly spread. As a result, many ideological and literary discourses began to emerge, much contributing to reinforce those negative stereotypes. Once the stereotyped people become aware that they have been violently subjugated, they have to subvert those negative images in order to survive.

The political and economic decolonization of the former colonies—substitute in many places by the neo-colonialism, that is still in force—, however, did not mean the mental decolonization neither of the oppressed people nor of the colonial and neocolonial powers. Still, they continued to produce political, historic and literary texts with strong racist connotations promoting the different kinds of violence that traumatize the Latina and Caribbean populations. Because of that, I defend the importance that studying the colonization not only as an economic and nationalist process but also as a mental one. In fact, I see it as a key challenge in understanding the construction of Latina identities and in recognizing the effects of colonial and neocolonial violence on the populations that remain both in Latin America and the Caribbean as well as their diasporas in the United States.

In a world where migratory movements are forced by the inheritances of colonial and neocolonial violence and where there are migratory policies that determine the destiny of people in transit, I defend the necessity of inquiring into the footprint left in colonized and neocolonized minds. Within this context, it is worth noting the Dominican Republic and Haiti because due to their geographical location and their racist-national history inherited from the colonizing processes and reinforced by neocolonial policies. Accordingly, in this doctoral study, we especially look at current Caribbean diasporic expressions since we consider them as the most disadvantaged groups. Their silences and trauma are not only present in the official historic and political discourses. They are also hidden behind the political-economic structures that exert different types of violence on those groups of population in transit.

Due to the political and economic conditions inherited from the period of colonization, and perpetuated by neocolonization, oppressed populations flee violence in their territories. Thus, they become diasporic populations. Then, it appears another kind of violence is added to the political, economic, ideological and literary ones mentioned before. This type of violence results from the cultural and racial homogenization of the migrant bodies to Europe and the United States that are forced to flee of the consequences of colonial and neocolonial policies: violence of the labels.

Within this context, transnational decolonized consciousness is created, influenced by the previous one, but nuanced by the diversity of experienced circumstances. It is expressed through the media, Literature, the public exposure of the bodies in the streets and internet. Thanks to this, the analysis and alternatives to colonial and neocolonial ideologies encompass a field of denunciation and action that has helped to raise awareness among international opinion. Thus, a growing interest in Latino and Caribbean culture has arosen during the last three decades—especially in the United States—. Besides that, there is a clear activist consciousness that moves in the previous line, in order to achieve decolonization at all levels.

Having it in mind, I consider that a study on literary activism is of a great importance in order to understand the literary and journalistic discourses and texts of those people who have suffered the consequences of colonization and neocolonization as explained above. Therefore, I defend the need to listen to those oppressed voices to help them trace a new path that follows the route drawn by people who try to decolonize the colonized minds and to understand the experiences hidden behind the official histories. In order to get that, we must trace the way back from the Hispaniola to Spain.

"Bodies in transit and violence: Literary activism in Edwidge Danticat and Junot Díaz" focuses on the literary activism generated by representatives of indigenous populations from the Hispaniola (that is, from Haiti and the Dominican Republic). The present dissertation provides a new approach to the Literature and culture of the diaspora of the island of Hispaniola in the United States, focusing on the activism of Caribbean voices against the violence resulting from the different forms of colonialism and neo-colonialism suffered by these populations. Decolonization does not just focus on attacking the political and economic powers that maintain colonization, but also on raising awareness among the colonized population that maintains this oppression though the acceptance of such ideologies and their repetitive actions. That is to say, the colonized mind is at the intersection between love and hate. It is the space of fragmentations and contradictions—understood as what is said and what is silenced, the consequences of colonial policies that oppress and the search for a stable

identity within the identity-discontinuity—. All this will take place at the borders, which will be considered as open fragmented places in continuous movement where the Caribbean populations will develop and express themselves. Being a contact zone, the physical or symbolic borders, located between inclusion and exclusion, are exposed to the violation of human rights so they can be considered as the perfect place from which to begin to understand decolonizing activism.

Nevertheless, the mental decolonization and the breakdown the nationalist structures would not be possible if the people who are actively fighting to get the Caribbean and their diaspora's mental, historical and political decolonization did not perform a public action. In "Bodily Vulnerability, Coalitions, and Street Politics" Judith Butler affirms that in order to get rid of unfair policies it is necessary that the body becomes vulnerable in the Street through public demonstrations (2014). Having it in mind, we consider that the people who carry out this active struggle through 'conscious vulnerability' face the unconscious vulnerability to which they are subjected to all the types of violence referred to. Becoming consciously vulnerable allows them to destabilize the totalizing structures and face their traumas to begin the path of healing.

By committing themselves to the fight against the unjust system that affects Caribbean figures, this doctoral thesis is also conceived on Butler's idea in an attempt to explore and confront violence, as well as to create an awareness space. In order to understand the importance of a kind of literature focused on the awareness space and the public denunciation, we must understand what 'activism' means. It is also necessary to insert Caribbean literature into a larger social and political movement. It will contribute to redefining the past in order to create a more appropriate future to their needs. I understand 'activism' as a commitment of those people and groups to achieve a cause with the aim of improving the lives of the most disadvantaged people and ending inequalities and injustices, much contributing to change the conditions that perpetuate them. This implies to disobey the totalizing nationalist discourses, exerting pressure on society and politics.

We will focus on the literary activism done by the oppressed transnational Caribbean population, which encompasses not only artistic writings, but journalistic ones, public talks, interviews and other complaints made in the public domain, for example, through social networks. So, I perceive the writing of these two Caribbean figures (Danticat and Díaz) is perceived as a whole, where each aspect studied separately in the different critical studies to date cannot be understood in isolation. Having it into account, this research approaches the

different forms of struggle against past and present violence in a holistic way. That is, we will study the different texts and public speeches as if they were just a text. Thanks to the approach proposed in this study, the scars hidden behind the patches placed by the colonial and neocolonial policies can be uncovered, reconstructing the past and present of the people in transit. Furthermore, their actions and proposals will contribute to change their future through fictional narrative spaces and subversive testimonies. In fact, testimonies are considered as the more appropriate narrative talk about the experiences of diasporic populations on the Island of Hispaniola.

The fear and racial exclusion of the colonized populations are part of a nationalist discourse imposed by the colonial and nocolonial Western nations to control the world according to their political, economic, historical and gender interests. As it will be shown, activism is of uttermost importance to end with the violence of the people in transit. Thus, the risks and possibilities of migrations will be addresses first of all. Thanks to this, it will be possible to see migrations affect Latino masculinities and the racialized female body. It is necessary to understand how the same logic of the boundaries in contact rule the masculinities in the diaspora. Thus, any division between male-female and between hegemonic and subordinate masculinity is broken. Therefore, we will see masculinity in crisis as a deconstruction of the patriarchal system.

This will be just one of the many aspects to be addressed in the search of an own diasporic identity by the Caribbean populations living in the United States. Thanks to this search, diasporic Caribbean communities draw a new and more heterogeneous map that is more adjusted to the changes implied in the migratory movements and in globalization. Precisely, the oppression and the physical and psychological consequence of it will cause the need to flee from the colonized countries looking for what we have deemed as the ‘unstable security’ of the life in the diaspora. Therefore, we defend that any categorization imposed on those people in transit are denying their rights to access to citizenship. Denominations such as Hispanic and ethnicity are delimiting their possibilities to become communities in continuous reconfiguration.

Having it into account, one of the purposes of this doctoral thesis is to demonstrate how studies based on the creation of Caribbean diasporas that are based on common points succumb to the same totalizing and limiting mistakes as nationalist discourses. Thus, we think that it is impossible to speak of a single Haitian or Dominican diaspora, but of diverse waves within them and of trans-diasporas. Thanks to this, it will be possible to unite different groups or waves within each ones with those from their neighbouring countries. It creates

transnational communities and relations that help them to subvert imposed structures and to heal personal and communal healing. Precisely, by linking a Dominican person's words with and Haitian person's ones in a common project to humanize the black bodies excluded by the totalizing discourses, this study helps to break with the delimiting borders. Thanks to this, it will be possible to understand borders as a communal space where differences can coexist.
Thus, a narrative of love (understood as union and inclusion) is created in this frontier, destabilizing the hate discourses (understood as disunity and discrimination) that labels and excludes them. By breaking delimiting labels, we will destabilize the concept or 'Latinity', which often excludes the Haitian population. Likewise, we consider redundant to use the adjective 'American' after Caribbean, just to name one, since by definition a Caribbean person is already American. Therefore, we will propose a new alternative more appropriate to the geographical realities and to the different process of construction of identities: 'Caribbean-unidense' or just 'Caribbeanunidense' without the hyphen.

The next step will be to reconstruct the ruptures, subvert the lies and giving voice to the silences that prevent reconstructing the past and fit all the pieces of the different personal and communal identities. It will lead to the analysis of the trauma suffered by the oppressed populations and the importance of the testimonies as a form of resistance. It will contribute to understand the physical, psychological, racial and economic wounds caused by theses violent acts and to look for possible ways of healing the historical and nationalist traumas suffered by the Caribbean people in transit. The ultimate goal is to provide a new way of understanding the Caribbean trauma: as part of the open wound in Latin America; and to defend how their traumatic narratives are in transit between the past and the present, following the routes of the Black Atlantic though the so-called tides. In this regard, collective memory will play an essential role in a healing process in which personal and communal memories will be key. In this regard, this doctoral thesis defends that Diaz and Danticat's texts constitute a form of political and social activism. Their activism decolonizes the Caribbean minds and their countries that are violently traumatized by colonial and neocolonial policies. Thus, their fictional and biographical narratives are placed in the intersection between the totalizing hate and the heterogeneous love.

Objectives

General objectives

1. To demonstrate how nationalisms are fictitious constructions imposed on physical territories to classify and dominate their populations, imposing policies based on violence, enriching with it the critical debate on transnational, diasporic, identity and cultural studies.
2. To study the types of violence directly related to the nationalist-state, historical, economic, racial and gender policies that determine which group belongs to a certain state or community and which group should be excluded from it. Thus, it will be possible to identify the techniques used in the process of political inclusion-exclusion that will determine the racial and gender discrimination of these groups of population.
3. To offer a theoretical approach to nationalisms and transnationalisms in their relationship with violence, and diasporas to understand the reality of the different Latin populations, in general, and of the Caribbean populations, in particular, that will help to have a better understanding of the Caribbean-American art.
4. To study how the construction of the body in transit results from the violence exerted on the black bodies in a social and historical context. In order to do that, we apply the theories of liminarity so present in the Latino studies.
5. To demonstrate how identities constructed by the nationalist homogenizing fictions and the nominative labels fail to represent the diasporic identities, based on experiences, of Caribbean people. It allows the construction of more appropriate groups resulting from migratory movements, paying attention not only to the places of origin or to the skin colour, but to the collective consciousness that is aimed at a common struggle for human rights.
6. To analyse the traumatic traces and their effects on the populations in order to recognize their influence in the transnational and transgenerational Caribbean arts.
7. To highlight the importance of art and, in particular, literature as a form of decolonizing literary activism and destabilizing the imposed hegemonic structures. It will contribute to the understanding of imposed totalizing ideologies and the individual and communal experiences of diasporic Caribbean people.
8. To observe how economic, social, national, identity and cultural fragmentation on the border between the Latin American and American nationalist discourses become the fluid context for the creation of Latino and Caribbean art.

Specific objectives

1. To address the different types of violence detailed above as seen in Díaz and Danticat's Caribbean literary texts, analysing them as representative of the Caribbean writing resistance.
2. To describe the racial and gender interaction in bodies in transit as intersections of different historical, geographical and cultural routes in the narratives of two diasporic literary voices of the Island of Hispaniola.
3. To examine the different articulations of hate and love dichotomy as expressed in these texts.
4. To observe how the physical and emotional trauma is expressed in their emotional trauma is expressed in their fictional literary works and non-fictional discourses, and how they approach conscious vulnerability.
5. To consider the position of the selected Caribbean activist voices in the context of committed art, journalism and cyber-activism.
6. To highlight the importance of the literary activist struggle of Díaz and Danticat to decolonize minds through their art and words, making an approximation to their border fragmentary expressions that are determined by their diasporic experiences.
7. To analyse Diaz and Danticat's literary, journalistic, political and social activism through their texts, their words, their speeches and their public talks, focusing on the content and its repercussion.

Working hypothesis

We start from the assumption that exclusion-inclusion promoted by colonial and neocolonial politics, histories and discourses have caused a culture of hatred where different types of violence have occurred in nationalist, racial and gender terms. It reinforces the cultural and social homogenization that pigeonholes the groups silenced. My argument is that it is necessary to destabilize these homogenizing structures imposed through a discourse based on love, understood as recognition and acceptance of the differences. In this regard, we consider that the differences that unite occur not only within a community but through the different communities. In this context, examining homogenizing nationalist and heteronormative discourses, traumatic wounds caused by violence and destabilizing narratives, with this thesis I intend to test whether the literary activism of Danticat and Díaz

contributes to healing, and whether it is individual or collective, or both. Likewise, I believe that I will be able to demonstrate how the works of Danticat and Díaz can be studied together, subverting the nationalist division established between their two countries and building another form of diasporic community more akin to their experiences.

Methodology

A Qualitative Research

To perform a qualitative analysis of the data, an approach to a series of critical theories is required that establish a detailed study and locate them within a context that facilitates understanding and collaboration. It will contribute to the dismantling of any type of ideological exclusion. The comparative nature of this study requires a commitment to multiple disciplines such as historical philosophy, postmodernist criticism, theories about trauma and violence, feminist criticism, cultural and literary studies, among others. In this regard, this study is supported by various political, economic, psychological, cultural, postmodernist and postcolonial theories, specifically, within a transnational and liminal framework.

It is not possible to ignore that Latin American literary activism is not a new field. These activist voices frequently allude to the concept of "struggle", which is not specific to that island, but has been invoked equally by other important figures since the Cuban writer José Martí in the 19th century, who in Nuestra América (1891) already referred to the term "struggle" to talk about the condition in which the colonized population lived and the way to end it.

Already in the early twentieth century Vasconcelo developed the theory of the "Cosmic Race" (1923), according to which the mestiza was not a mixed culture of many races, but a superior race that would suppose the future of the humanity since its hybridity would challenge the nationalistic homogeneity.

To achieve the proposed objectives, we will organize the present study into five chapters. In the first one we will offer an introduction to the topic to be discussed and specified our objectives and methodology.

In chapters 2 and 3 we will dwell on a theoretical framework. In these chapters the key terminologies and the most relevant criticisms will be established. Thus, they will help to position Caribbean literature in the context of political and social activism, presenting the

most important theoretical paradigms that will facilitate the analysis of the literary figures and their works.

The objective of chapter 2 is to demonstrate how nationalisms are fictitious constructions imposed on physical territories to classify and dominate their populations, perpetuating policies based on violence. Of all the possible types of violence, we will focus on two that are directly related to nationalist policies:

- Firstly, we will make a theoretical approach to nationalisms and transnationalisms as well to diasporas. The purpose is to analyze the reality of the different Latino populations, in general, and of the Caribbean populations, in particular. It will help to have a better understanding of Caribbean-American art.
- Secondly, we will focus on gender violence because of its psychological implications on women in both countries and on men in their transnational realities. As we shall see, women must suffer the consequences of colonial and patriarchal discourses. As we will demonstrate, it is many cases exercised and perpetuated by the government itself, since they are strongly imbricated in cultural and nationalist discourse.

As a consequence, diasporic communities have been created. However, they continue to suffer national violence in the countries of arrival while they seek their own place in the physical territory where they are located. The transnationalism—that is not only economic, but social and cultural—, is located on the border between the Latin American and North-American nationalist discourses, from which Latin and Caribbean art emerges.

In chapter 3 we will study the violence of the homogenizing denominations from another perspective with the following purposes:

- First, to analyze the way in which the Latino, Caribbean and Afro-Caribbean population try to negotiate their identities.
- Second, to propose alternatives within a process of healing the wounds caused by this type of violence.

Therefore, we will examine the racial and geo-political terminologies currently in use, such as ethnicity and Latinity that condition the identity and writing of Afrocaribbean populations in

the United States. To do this, we will study the hyphen introduced to designate non-majority populations as a space of contestation, an expression of identity, cultural fragmentation and creativity from where to negotiate a future without political or nominal limitations.

Chapters 4 and 5 constitute the field of study, by exploring in an analytical way literary works of Danticat and Díaz, whose readings allow us to have a deeper understanding of the different types of violence and the consequences of migratory movements in the Haitian and Dominican populations. Notwithstanding the growing critical interest in their works, most of the research on Díaz and Dánticat focuses on isolated issues, such as heteropatriarchal inheritance, violence on the female body, integration in the host country, their experiences as emigrants and the construction of a Dominican and Haitian diaspora. There are very few studies to date that links Danticat and Díaz, despite having made public interventions together and the continuous mentions to each other. The few ones that can be found just make reference to the violence and trauma shared in the island.

Regarding Danticat, we cannot ignore the cultural component of her testimonies. We have to highlight also how rewriting the author do her activism through the union of personal and communal stories through violence. Having it into account, we will talk about the unstable security of the public function of the Haitian-American artist as belonging to the Caribbean population in the diaspora. Thanks to it, Danticat faces conscious vulnerability in the contact zone, defining its diasporic identity.

Two elements will be of great importance in the analysis of her works and discourses, as they are in the process of creation and healing of the trauma:

- First, the body, as a receiver of aggressive acts and involuntary protagonist of the trauma.
- Second, the word, because it is one of the forms of representation of violence and because its function in the maintenance or healing of psychological wounds.

We will demonstrate how storytelling, being it expressed orally or in a written way, becomes the best way to engage in a meaningful conversation with traumatic events, both at and individual and a collective level. Storytelling, then, allows finding the space of Haitian and Haitianunidense women.

Regarding Díaz, we consider his three works as a set of interwoven stories where, far from being able to be simplified as a narration of a single author, as is the usual tendency in

criticism, there is a polyphony of voices that includes (but goes far beyond) Yunior. In addition, we argue that thanks to his literary and activist texts, he becomes vulnerable to colonial hatred in order to destabilize the structures and understand his history.

Having it into account, we will focus on two important elements of analysis:

- First, the routes that run by the wounded mind and the unprotected body that have to face the violence exercised on the diasporic Afro-descendant population.
- Second, the guidance offered by the feminine word to help find the path of salvation.

We will demonstrate how difficult is for his characters and stories to fit into the limiting labels. In fact, they have caused a great trauma in their population due to the abandonments and silences that have damaged Caribbean minds and bodies. Despite that, the nationalist and patriarchal constructions have failed in their determination to build certain stereotypes. Therefore, Díaz's alternative narratives destabilize the established authoritarian paths in search of healing itineraries.

Main contribution and originality

Consequently, the present study presents a novel comparative approach to two literary voices that destabilize the limits of nationalist, as well as the theoretical and critical exclusion and inclusion. In addition, it offers an unique study on literary, political and social activism that has not been studied at all in the case of Danticat, nor in depth in the figure of Diaz, much less for the two as a whole. Likewise, we believe that, in order to understand the cyclical and multiple violence of the Caribbean environment, a comparative study of these two figures should be done since it will contribute to a better understanding of the relationship of both the two countries that share the Island of Hispaniola and their diasporas. For these purposes, in this research we recognize the importance of addressing the aspects dealt with in their works as a whole, as well as within a context that transcends their literary works to encompass their political and social demands. In this regard, we consider that literary authorship in contemporary society transcends the borders of the literary text to assume very diverse roles and of wide impact in the current globalized societies.

1. Introducción.

Desde la colonización del sur del continente americano y el Caribe la población nativa ha estado abocada a violencias de distintas índoles: física, cultural, sexual y laboral que ha ocasionado la pérdida de numerosas vidas que, en un principio, fueron sustituidas por los cuerpos esclavizados africanos transportados de África a los territorios colonizados para sufrir las mismas agresiones que la población a reemplazar. Desde el principio, se construyó una imagen de las poblaciones violentadas como salvajes inferiores que necesitaban ser controlados, dibujando, de esta manera, una imagen racista y sexista que justificaba las actuaciones de los colonizadores sobre los cuerpos nativos, transportados y mestizos fruto de las violaciones coloniales. La violencia discursiva se expandió rápidamente y empezaron a surgir textos ideológicos y literarios que sostenían la jerarquía colonial, racial y sexual, contribuyendo a reforzar los estereotipos que deberán subvertir estas poblaciones una vez toman conciencia y adquieren cierto grado de libertad.

La descolonización política y económica de las colonias, que no garantizó la estabilidad ni la plena, y la toma de control de las antiguas colonias por otras potencias (como la estadounidense) que sustituyeron a las europeas dieron paso a un periodo de neocolonización aún vigente. En este contexto no debemos subestimar el hecho de que el proceso descolonizador tampoco supuso una descolonización mental de gran parte de la población colonizada ni de las potencias coloniales y neocoloniales que siguieron produciendo textos políticos, históricos y literarios con fuertes connotaciones racistas, promoviendo los distintos tipos de violencia que traumatizan a la población latina y caribeña. De hecho, considero que estudiar la descolonización no como un proceso económico y nacionalista, sino mental, constituye un reto clave para entender la construcción de las identidades latinas y reconocer cómo las violencias colonizadoras y neocolonizadoras han afectado a las poblaciones que permanecen en América Latina y el Caribe, así como a sus diásporas, silenciando las voces de las poblaciones más discriminadas y dirigiendo sus movimientos físicos.

En un mundo donde se producen movimientos migratorios forzados por las herencias de las violencias coloniales y neocoloniales y se suceden políticas migratorias que determinan

el destino de las personas en tránsito, defiendo la necesidad de entender la huella dejada en las mentes colonizadas y neocolonizadas, en particular en la República Dominicana y Haití, dos países que considero como dignos de destacar debido a su localización geográfica y a su historia racista-nacional heredada de los procesos colonizadores y reforzada por las políticas neocoloniales. Por ello, en el presente estudio atendemos especialmente a las expresiones diaspóricas caribeñas actuales por considerarlas el grupo más desfavorecido. Su silencio y su trauma no solo se encuentran en los discursos históricos y políticos oficiales, sino escondidas en unas estructuras político-económicas que ejercen diferentes tipos de violencias sobre estos grupos de poblaciones en tránsito.

La Escuela de las Américas (SOA) entrenó a numerosos dictadores, entre los que destaca Rafael Leónidas Trujillo, y cuerpos militares como el que dio el golpe de estado en Haití contra del presidente electo Jean-Bertran Aristide en 1991 para volver a restituirlo en el cargo en 1994, cuando el gobierno establecido tras el golpe de estado comenzó a desobedecer las órdenes de quienes le instigaron y pusieron en el poder (James, 1996: 37-38). Las actuaciones históricas del dictador dominicano Rafael Trujillo unirán el pasado y el presente de las dos partes de la isla, provocando el exilio de parte de la población a EEUU en busca de libertad y mejores medios para ganarse la vida. En el caso de Haití, la dictadura de Trujillo hizo que la población haitiana que vivía en el lado dominicano del río que separa ambos países sufrieran una masacre y que los supervivientes tuvieran que huir a Haití. Además, los conflictos políticos, la pobreza, los problemas sociales y la violencia en la parte haitiana de la isla provocaron el exilio y la emigración de parte de la población. A todo ello se le suman los numerosos desastres naturales que ha sufrido Haití y la necesidad de la ayuda internacional para proporcionar aquello que el gobierno, y la nación, no ha podido—consecuencia de la intervención de gobiernos internacionales en la política del país, como también ha sucedido en el caso de la República Dominicana—.

Al transnacionalizar su discurso nacionalista en un estado bajo su dominio, Estados Unidos se aseguraba la protección de sus fronteras nacionalistas fuera de los límites físicos de su estado. Gracias a esto, Estados Unidos se hacía con el mando de gran parte de las Américas, que consideraban como su "patio trasero" (Joy James, 1996:37), incluyéndola dentro de sus políticas violentas. Esta imagen del patio trasero tiene connotaciones interesantes: el patio trasero es el lugar de la propiedad privada más alejado de la vista, donde se puede actuar a escondidas. Estados Unidos incluía al final de su discurso nacionalista unos lugares donde poder hacer todo aquello que no estaba permitido dentro de sus fronteras físicas, ocultando la relación directa que tenían sobre la violencia y el trauma de esos lugares.

La dictadura de Trujillo, que comenzó en 1930, tuvo sus bases precisamente en la ocupación militar de la isla por parte de Estados Unidos entre 1916 y 1924 (Moya Pons, 1985- 2001:13). Lo que Moya Pons define como "estabilidad política forzosa" que, precisamente, "permitió organizar efectivamente el aparato del gobierno dominicano" (Moya Pons, 1985-2001: 116) y la profesionalización de la Policía Nacional (Moya Pons, 1985-2001: 213). Esto sirvió de apoyo al mantenimiento de la dictadura de Trujillo, quien se hizo con el control de la isla con un régimen no solo militar, sino también económico.[1] Además, el arma con la que se asesinó a Trujillo el 30 de mayo de 1961 fue supuestamente proporcionada por la las fuerzas de seguridad estadounidenses, según afirma Isabel Zakrzewski Brown (1999: 36). Desaparecido Trujillo, Estados Unidos se hizo nuevamente con el control de la República Dominicana y abrió las puertas al exilio de las voces dominicanas que estaban en contra de la ocupación estadounidense.[2] El objetivo principal de permitir la salida de un sector de la población dominicana a Estados Unidos no era más que eliminar la oposición, aunque ello no aseguraba a la población exiliada la ciudadanía ni ningún mecanismo de protección.

Debido a las condiciones políticas y económicas heredadas del periodo de colonización y perpetuadas por la neocolonización las poblaciones oprimidas huyen de la violencia en sus territorios. De esta manera se forman las diásporas latinas y caribeñas en el extranjero. A los tipos de opresión política, económica, ideológica y literaria, referidas en los párrafos anteriores, se les suma otro tipo que resulta de la homogenización cultural y racial de los cuerpos migrantes a Europa y Estados Unidos como medida de salvación de las consecuencias de las políticas coloniales y neocoloniales: la violencia de las etiquetas.

Es en este contexto en el que se crea una conciencia descolonizadora transnacional, influida por la anterior, pero matizada por la diversidad de circunstancias experimentadas, que se expresa a través de los medios de comunicación, la literatura, la exposición de los cuerpos en las calles e internet. Gracias a ello, el análisis y las alternativas a las ideologías colonizadoras y neocolonizadoras abarcan un campo de denuncia y de actuación que ha

[1] Trujillo controló de forma total la República Dominicana y la utilizó a modo de cortijo personal, limitando las libertades y posibilidades de acabar con las desigualdades en la isla, así como la violencia y el trauma en la misma: "Trujillo compró las industrias, fábricas, y las plantas de producción por sumas simbólicas" (Isabel Zakrzewski Brown, 1999: 31). Además de los recursos económicos de la isla, se apropió de los espacios públicos, cambiando el nombre de la ciudad de Santo Domingo a Ciudad Trujillo (1999: 31). Igualmente, se hizo con el control del discurso nacionalista. Además de los recursos propios que presentan la mayoría de los discursos, se autonombró como "Benefactor de la Nación". De esta manera se proclamó como jefe supremo de la nación dominicana y dueño de la misma, relacionándola claramente con su régimen militar, como se demuestra con el título que se adjudicó: Generalísimo.

[2] Según Ramón Grosfoguel y Chloé S. Georas, el propósito de la aceptación la población dominicana en Estados Unidos tras la muerte de Trujillo era mantener la estabilidad política en la isla y que no supusieran un riesgo para las invasiones estadounidenses (2001: 109).

ayudado a concienciar a la opinión internacional. Así, durante las últimas tres décadas se han publicado un gran número de trabajos—especialmente en Estados Unidos—donde se analizan diversos aspectos de las experiencias descolonizadoras y migratorias de las poblaciones latinas y caribeñas. Además de esto, hay una clara conciencia activista que se mueve en la línea anterior para conseguir una descolonización en todos los niveles.

En consecuencia, considero que un estudio sobre el activismo literario supone una forma ideal para entender los discursos y textos literarios y periodísticos de personas que han sufrido directamente las consecuencias de la colonización y neocolonización según lo expuesto anteriormente. Por ello, defiendo la necesidad de escuchar las voces de estas personas para ayudar a trazar un nuevo camino siguiendo la ruta dibujada por las personas que intentan descolonizar las mentes colonizadas y comprender las experiencias escondidas tras las historias oficiales. Para tal fin, debemos hacer el camino de vuelta desde la isla de La Española a la península Ibérica recorriendo los itinerarios que unen a la primera con el resto del Caribe y del continente americano.

1.1 “En la Lucha. Siempre Pa’lante”

“Cuerpos en tránsito y violencia: Activismo literario de Edwidge Danticat y Junot Díaz” se centra en el activismo literario generado por representantes de poblaciones originarias de la Isla de La Española (es decir, de Haití y de la República Dominicana). El presente estudio aporta un nuevo acercamiento a la literatura y cultura de la diáspora de la Isla de la Española en Estados Unidos centrándose en el activismo de las voces caribeñas contra la violencia resultante de las distintas formas de colonialismo y neocolonialismo sufrido por estos grupos de población.

La descolonización no se centra únicamente en atacar los poderes políticos y económicos que la mantienen, sino en concienciar a la población colonizada que mantienen esta opresión a través de la aceptación o interiorización de tales ideologías y sus acciones repetitivas. Es decir, la mente colonizada se encuentra en las intersecciones entre el amor y el odio que denominamos como el espacio de las fragmentaciones y las contradicciones—entendidas como lo dicho y lo silenciado, las consecuencias de las políticas coloniales que oprimen y la búsqueda de una identidad estable dentro de la discontinuidad identitaria—. Todo ello ocurrirá en las fronteras, que serán consideradas como lugares fragmentarios abiertos y en continuo movimiento donde las poblaciones caribeñas se desarrollarán y expresarán. Al ser una zona de contacto, las fronteras físicas o simbólicas, localizadas entre la inclusión y la exclusión, están expuestas a la vulneración de los derechos humanos por lo que pueden ser consideras como el lugar perfecto desde donde empezar a entender el activismo descolonizador.

No obstante, la descolonización mental y la ruptura de las estructuras nacionalistas no sería posible sin la acción pública de las personas que luchan activamente por la descolonización mental, histórica y política del Caribe y sus diásporas. En “Bodily Vulnerability, Coalitions, and Street Politics” Judith Butler afirma que para conseguir terminar con las políticas injustas es necesario que el cuerpo se haga vulnerable en la calle a través de las manifestaciones públicas (2014). De esta forma, consideramos que las personas que llevan a cabo esta lucha activa a través de la ‘vulnerabilidad consciente’ frente a la vulnerabilidad inconsciente a la que les somete todos los tipos de violencia referidos. Hacerse vulnerables de forma consciente les permite desestabilizar las estructuras totalizadoras y

enfrentarse a sus traumas para comenzar el camino de la sanación. Al comprometerse con la lucha contra el sistema injusto que afecta a las figuras caribeñas, este estudio también está concebido sobre la idea expuesta por Butler en un intento de explorar y enfrentarse a la violencia, así como de crear un espacio de sensibilización.

Con el propósito de comprender la importancia de una literatura de concienciación y denuncia pública debemos entender el significado de la palabra activismo y la necesidad de insertar la literatura caribeña dentro de unos movimientos sociales y políticos que contribuyen a redefinir el pasado para construir un futuro más adecuado a sus necesidades. Por 'activismo' entendemos la entrega de unas personas o colectivos para conseguir una causa con el objetivo de mejorar las vidas de las personas más desfavorecidas y terminar con las desigualdades y las injusticias, cambiando las condiciones que las perpetúan. Ello implica la desobediencia y el alejamiento de los discursos nacionalistas totalizadores y delimitantes, ejerciendo una presión en la sociedad y la política.

De todas las formas de activismo posible en este estudio nos vamos a centrar en el activismo literario de la población caribeña transnacional oprimida, que abarca no solo la escritura artística, sino los artículos periodísticos, las charlas, las entrevistas y cualquier otra enunciación realizada en el ámbito público, por ejemplo, a través de las redes sociales. Así pues, en esta investigación la escritura de estas dos figuras caribeñas (Danticat y Díaz) se percibe como una totalidad, donde cada aspecto tratado por separado en diversos estudios críticos hasta la fecha no puede ser entendidos sin el resto, es decir, nos aproximamos de una manera holística a las diferentes formas de lucha contra la violencia pasada y presente como si tratara de un mismo texto. A partir de un acercamiento como el propuesto en este estudio se podrán destapar las cicatrices escondidas tras los parches colocados por las políticas coloniales y neocoloniales, reconstruyendo el pasado y el presente de las poblaciones en tránsito y llevar a cabo una serie de propuestas y acciones que cambien su futuro a través de unos espacios narrativos ficticios y testimoniales subversivos más adecuados a las experiencias de las poblaciones diaspóricas de la Isla de la Española.

El miedo y la exclusión racial de las poblaciones colonizadas forman parte de un discurso nacionalista impuesto por las naciones occidentales colonizadoras y neocolonizadoras en un intento de controlar el mundo según sus intereses políticos, económicos, históricos y de género. Como se mostrará, la relación directa de la violencia con el tránsito de personas oprimidas hace necesario tal activismo, por lo que se tratarán primero los riesgos y posibilidades de las migraciones para pasar a hablar de las diásporas afrocaribeñas y de los significados de las mismas en el siguiente apartado. Gracias a ello, será

posible descubrir cómo afectan los movimientos a las masculinidades latinas y al cuerpo femenino racializado, ya que se hace necesario entender que las masculinidades afrocaribeñas en la diáspora están regidas por la misma lógica de la fluidez de los límites en contacto, rompiendo cualquier división entre masculino-femenino y entre masculinidad hegemónica y subordinada; por ello, veremos la masculinidad en crisis como una deconstrucción del sistema patriarcal.

Este será solo uno de los muchos aspectos a tratar en la búsqueda de identidades y culturas diaspóricas propias, que llevan a cabo las poblaciones de origen caribeños que habitan en Estados Unidos, mediante la cual las comunidades caribeñas diaspóricas trazan un nuevo mapa más heterogéneo y ajustado a los cambios provocados por la globalización y los movimientos migratorios. Precisamente, la opresión y las consecuencias físicas y psicológicas de la misma causarán la necesidad de huir de los países colonizados en busca de lo que hemos denominado como seguridad inestable que les proporciona la vida en la diáspora.

Por ello, defendemos que dentro de las categorizaciones que intentan delimitar a estas poblaciones dentro de denominaciones como latinidad y etnicidad se encuentran diversas diásporas en continua reconfiguración. Uno de los principales objetivos de la presente investigación es demostrar cómo los estudios basados en la creación de diásporas caribeñas basadas en los puntos comunes, con frecuencia centrados en el género, sucumben al mismo error totalizador y limitante que los discursos nacionalistas. Así, entendemos que no es posible hablar de una única diáspora haitiana o dominicana, sino de diversas oleadas dentro de ellas y de trans-diásporas. Gracias a ello, será posible unir grupos u oleadas dentro de cada una con las originarias de su país vecino, creando, de esta manera, comunidades y relaciones transnacionales que les ayuden en el proceso de subversión de las estructuras impuestas y de curación personal y comunitaria. Precisamente, al unir en este estudio las palabras de una persona dominicana y una haitiana en un proyecto común de humanización de los cuerpos negros excluidos por los discursos totalizadores hemos ayudado a romper con las fronteras delimitantes y hacerlas un espacio comunitario donde cohabitan las diferencias. Se crea en esta frontera una narrativa de amor (entendido como unión e inclusión) que desestabiliza el discurso del odio (entendido como desunión y discriminación) que las etiqueta y excluye.

Desestabilizar de esta manera las etiquetas identitarias que resultan de los procesos complejos de exclusión-inclusión nominativos contribuirá a subvertir la terminología de literatura étnica que marca la lectura de las producciones literarias caribeñas y las aboca a una exclusión literaria. Al romper con estas etiquetas desestabilizaremos el concepto de ‘latinidad’ que, frecuentemente, excluye a la población haitiana. Igualmente, la mayoría de la crítica

sobre las etiquetas que intentan limitar a estos grupos de poblaciones utilizan el guión y el adjetivo 'americano' para hablar de las diferentes poblaciones migratorias en Estados Unidos, por ejemplo, caribeño-americano, sin dar cuenta de la redundancia, ya que por definición una persona caribeña ya *es* americana. Por ello, propondremos una nueva alternativa que consideramos más adecuada a las realidades geográficas e identitarias como es el guión seguido de unidense, caribeño-unidense, o sin el guión, caribeñounidense.

El siguiente paso será reconstruir las rupturas, subvertir las mentiras y denunciar los silencios que impiden reconstruir el pasado y encajar todas las piezas que hacen posible definir las identidades personales y comunitarias. Todo ello desembocará en el análisis del trauma sufrido por las poblaciones oprimidas y la importancia de los testimonios como forma de resistencia, para comprender las heridas físicas, psicológicas, raciales y económicas provocadas por dichos actos violentos y buscar posibles curaciones a los traumas históricos y nacionalistas de las poblaciones caribeñas diaspóricas. El fin último es aportar una visión del trauma caribeño como parte de la herida abierta en Latinoamérica y defender cómo sus narrativas traumáticas se encuentran en tránsito entre el pasado y el presente, siguiendo las rutas del Atlántico Negro a través de las denominadas mareas. A este respecto, la memoria colectiva jugará un papel imprescindible donde los recuerdos personales y comunitarios serán clave para el proceso de curación. De este modo, la presente tesis defiende que los textos de Díaz y Danticat constituyen una forma de activismo político y social para descolonizar las mentes caribeñas y sus países que se encuentran violentamente traumatizados por las políticas coloniales y neocoloniales posicionando sus narrativas ficticias y biográficas en la intersección entre el odio totalizador y el amor de la heterogeneidad.

1.2 Objetivos, hipótesis de investigación y metodología

1.2.1 Objetivos

Objetivos generales

1. Demostrar cómo los nacionalismos son unas construcciones ficticias impuestas sobre los territorios físicos para clasificar y dominar sus poblaciones, imponiendo unas políticas basadas en la violencia, enriqueciendo con ello el debate crítico sobre los estudios transnacionales, diaspóricos, identitarios y culturales de las perspectivas teóricas actuales.
2. Estudiar los tipos de violencia directamente relacionadas con las políticas nacionalistas—estatal, histórica, económica, racial y de género—que determinan qué colectivo pertenece a un determinado estado o comunidad y cuál debe ser excluido del mismo, identificando las técnicas utilizadas en el proceso de inclusión-exclusión político que determinará la discriminación racial y de género de estos grupos de poblaciones.
3. Ofrecer una aproximación teórica de los nacionalismos y los transnacionalismos en su relación con la violencia, y de las diásporas para entender la realidad de las diferentes poblaciones latinas, en general, y de las caribeñas, en particular, que ayudarán a tener una mejor comprensión del arte caribeñounidense.
4. Estudiar cómo la construcción del cuerpo en tránsito resulta de la violencia ejercida sobre los cuerpos negros en un contexto histórico, literario y social, para lo que aplicaremos las teorías de liminaridad tan presentes en los estudios latinos.
5. Demostrar cómo las identidades construidas por las ficciones homogeneizadoras nacionalistas y las etiquetas nominativas fallan en representar las identidades diaspóricas caribeñas basadas en las experiencias, que permiten construir unas agrupaciones más adecuadas resultantes de los movimientos migratorios, recurriendo para ello no solo a los lugares de origen o al color de la piel, sino a la conciencia colectiva encaminada a una lucha común por los derechos humanos.
6. Analizar las huellas traumáticas y sus efectos en las poblaciones para reconocer su influencia en las artes caribeñas transnacionales y transgeneracionales, entrando en el círculo de trauma-sanación con el fin de averiguar si es posible una curación.
7. Destacar la importancia del arte y, en particular, la literatura como forma de activismo literario descolonizador y desestabilizador de las estructuras hegemónicas impuestas,

contribuyendo a la comprensión de las ideologías totalizadoras impuestas y las experiencias individuales y comunitarias de las personas caribeñas diaspóricas.

8. Observar cómo los fragmentación económica, social, nacional, identitaria y cultural en la frontera entre los discursos nacionalistas latinoamericanos y estadounidenses se convierten en el contexto fluido para la creación del arte latino y caribeñounidense.

Objetivos específicos

1. Abordar los distintos tipos de violencias detallados anteriormente en los textos ficticios de las dos voces literarias caribeñas tratadas, analizándolos como representativos de la escritura caribeña de resistencia.
2. Describir la interacción racial y de género en los cuerpos en tránsito como intersecciones de las diferentes rutas históricas, geográficas y culturales en las narrativas de dos voces literarias diaspóricas de la Isla de la Española.
3. Examinar las distintas articulaciones de la dicotomía odio y amor según se expresan en estos textos.
4. Observar cómo se expresa el trauma físico y emocional en sus obras literarias ficticias y sus discursos no ficticios, y cómo estos se acercan a la vulnerabilidad consciente.
5. Considerar la postura de las voces activistas caribeñas seleccionadas en el contexto del arte comprometido, el periodismo de investigación y posicionado, así como el ciberactivismo.
6. Destacar la importancia de la lucha activista literaria de Díaz y Danticat para descolonizar las mentes a través de su arte y sus palabras, haciendo una aproximación a sus expresiones fragmentarias fronterizas determinadas por sus experiencias diaspóricas.
7. Analizar el activismo literario, periodístico, político y social de Danticat y Díaz a través de sus textos, sus palabras, sus discursos y sus charlas públicas, centrándonos en el contenido y en su repercusión.

1.2.2 Hipótesis de trabajo

Partimos de la asunción de que la exclusión-inclusión promovida por las políticas, historias y discursos coloniales y neocoloniales han causado una cultura del odio donde se han producido diferentes tipos de violencia en términos nacionalistas, raciales y de género sobre el cuerpo en tránsito determinando los diversos movimientos migratorios. Se refuerza, de esta manera, la homogeneización cultural y social que encasilla a los grupos de población silenciados dentro de unas etiquetas que intentarán dominar las construcciones de sus identidades. Mi argumento es que se hace necesario desestabilizar estas estructuras homogeneizadoras impuestas a través de un discurso basado en el amor, entendido como reconocimiento y aceptación de las diferencias que conforman las distintas comunidades. A este respecto, consideramos que las diferencias que unen se producen no solo dentro de una comunidad sino a través de las distintas comunidades. En este contexto, examinando los discursos homogeneizadores nacionalistas y heteronormativos, las heridas traumáticas provocadas por las violencias y las narrativas desestabilizadoras, con esta tesis pretendo comprobar si el activismo literario de Danticat y Díaz contribuye a la sanación y si esta es individual o colectiva, o ambas. Igualmente, creo que podré demostrar cómo las obras de Danticat y Díaz pueden ser estudiadas en conjunto subvirtiendo la división nacionalista establecida entre sus dos países y construyendo otra forma de comunidad diaspórica más afín a sus experiencias.

1.2.3. Metodología

Una aproximación cualitativa

Para realizar un análisis cualitativo de los datos, se requiere una aproximación a una serie de teorías críticas que permitan establecer un estudio pormenorizado y localizarlos dentro de un contexto que facilite el entendimiento y la colaboración para el desmantelamiento de cualquier tipo de exclusión ideológica. La naturaleza comparativa de este estudio necesita de un compromiso con múltiples disciplinas como la filosofía histórica, la crítica postmodernista, las teorías sobre el trauma y la violencia, la crítica feminista, estudios culturales y literarios, entre otras. A este respecto, este estudio se apoya en diversas teorías políticas y económicas, psicológicas, culturales, postmodernistas y postcoloniales, específicamente, dentro de un marco transnacional y liminal.

En especial, no es posible obviar que el activismo literario latinoamericano no es un ámbito nuevo. Estas voces activistas aluden frecuentemente al concepto de "lucha", que no es específico de esa isla, sino que ha sido invocado igualmente por otras importantes figuras desde el escritor cubano José Martí en el siglo XIX, quien en *Nuestra América* (1891) ya se refería al término "lucha" al tratar de la condición en la que vivía la población colonizada y de la manera de ponerle fin: [3]

> Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores [...] La colonia continuó viviendo en la república; y nuestra América se está salvando de sus grandes yerros—de la soberbia de las ciudades capitales, del triunfo ciego de los campesinos desdeñados, de la importación excesiva de las ideas y fórmulas ajenas, del desdén inicuo e impolítico de la raza aborigen—, por la virtud superior, abonada con sangre necesaria, de la república que lucha contra la colonia. (1985: 35)

[3] En un intercambio de correos personales con Junot Díaz, a la pregunta de cómo se encontraba, el escritor escribió "¡Aquí en la lucha!". Esta expresión, que recuerda a formas de activismo a favor de los derechos de las poblaciones latinoamericanas en América Latina y latinas en Estados Unidos, es muy significativa para comprender el tipo de activismo de Díaz y Danticat, situándoles dentro de un movimiento de concienciación y denuncia que influirá su escritura y su participación política. Igualmente, la escritora Dominicana Angie Cruz comienza su novela *Let It Rain Coffee* (2005) con este mismo grito: "En la lucha. Siempre pa'lante!" No será la única artista latina que utiliza estas palabras en sus obras o discursos públicos debido al peso histórico y político de esta frase. De ahí, que hayamos considerado importante usarlas en un estudio sobre el activismo latino y caribeño.

En términos similares a Martí se expresó su coetánea la poeta dominicana Salomé Ureña y más tarde sus hijos, por nombrar solo una familia que influyó en la escritura posterior. Ya a principios del siglo XX Vasconcelo desarrolló la teoría de la "Raza Cósmica" (1923), según la cual la mestiza no era una cultura mezcla de muchas razas, lo que la relegaba a un lugar inferior en el escalafón socio-racial y justificaba su colonización, sino una raza superior que supondría el futuro de la humanidad al ser representante de la hibridez que desafiaría la homogeneidad nacionalista.[4] Desde los años sesenta esta lucha cobró gran importancia, aunque con diferentes matices, en las actuaciones de las poblaciones latinas en Estados Unidos, y especialmente la chicana.

Ya en el momento contemporáneo, el crítico cubano Gustavo Pérez-Firmat argumenta que la escritura posterior a los años ochenta se aleja de la anterior al olvidarse de los intereses de las poblaciones latinas y venderse a la literatura mayoritaria, buscando más un interés personal que comunitario (2003: 139-141). A pesar de las acusaciones de Pérez-Firmat, como comprobaremos en este estudio a través del análisis de dos figuras de gran relevancia para las letras latinas, las voces caribeñas en Estados Unidos mantienen el interés en la problemática social, política y económica, adaptándolo a los nuevos tiempos y los nuevos medios. Así, la literatura y la crítica latina contemporánea de Gloria Anzaldúa—crítica en la que nos detendremos a analizar en esta tesis por su relevancia para el tema tratado—Piri Thomas, Esmeralda Santiago, Rosario Ferré, Julia Álvarez, Nelly Rosario o LLoida-Maritza Pérez.[5] A través de sus voces ficticias y testimoniales se nos introduce a unos espacios narrativos con rasgos autobiográficos y comunitarios que pretenden desentramar los discursos construidos por las instituciones totalizadoras, centrándose en las violencias ejercidas sobre el cuerpo latino y afrocaribeño colonizado que tanto ha sido silenciado y objetivado en los discursos históricos, políticos, mediáticos y ficticios. De hecho, sus espacios narrativos ficticios como biográficos se encuentran emplazados en una etapa histórica determinada, aunque amplia y diversa a la vez que abarca un periodo, aún vigente, caracterizado por el paso del colonialismo al neocolonialismo en Latinoamérica y el Caribe.

Gracias creciente interés en la literatura latina y caribeña en Estados Unidos, en especial desde la publicación de *The House on Mango Street* (1984) de la autora chicana

[4] Aunque desde un ángulo distinto, para las poblaciones mexicanas la lucha era su forma de expresar sus denuncias públicas y de presionar para conseguir la igualdad de derechos con la mayoría blanca y al "orgullo que destilaba en las poblaciones mexicanas se le llamó La Raza" (Hunter, 2005: 23).

[5] Utilizaremos las referencias a otras voces activistas latinas será compararlas con las obras y los testimonios, objeto de este estudio y ver qué aportan al respecto.

Sandra Cisneros en una editorial dirigida al público en general, la literatura latina y caribeña se ha convertido en una de las mayores fuentes de conocimiento de las experiencias latinas y de crítica sobre el racismo y el sexismo colonizador. Partimos de la premisa de que la literatura y la crítica literaria latinas están ocupando cada vez más espacio dentro de la crítica artística y en el imaginario colectivo para aportar una nueva perspectiva a la misma añadiendo, además, el componente de la figura pública cuya voz no está restringida al tradicional texto escrito. Ellen McCracken hace un estudio de la paratextualidad en la obra de Díaz y Sandra Cisneros con respecto a la expresión de la latinidad del escritor dominicano y la autora chicana centrándose en elementos editoriales tales como las notas a pie de página, las portadas de los libros y elementos relacionados con su recepción como, por ejemplo, los comentarios del público lector en blogs, podcasts o vídeos (6-9). En este estudio ampliaremos los conceptos complementarios de texto y paratexto para estudiar al artista dominicano y a su colega haitiana por sus figuras públicas, entendiendo la narrativa literaria con perspectiva holística como una forma más de activismo dentro de la construcción del sentimiento de caribeñidad. Igualmente, veremos la importancia de la comunidad lectora para el posicionamiento del Caribe y la transmisión del activismo literario a través de sus comentarios e investigaciones. Entendemos que para comprender la literatura diaspórica caribeña en Estados Unidos se hace necesario analizar no solo las obras, sino también el espacio creado alrededor de las mismas en forma de charlas públicas, artículos periodísticos, podcasts o intervenciones en redes sociales. Por este motivo, daremos a la narrativa, ya sea la escrita en clave de ficción como la expuesta a través de artistas en medios de comunicación, charlas públicas o redes sociales, el espacio que merece como forma de cura para el trauma sufrido por las comunidades y las personas oprimidas. Además, un estudio sobre la diáspora caribeña en Estados Unidos no puede obviar las implicaciones de las políticas migratorias y cómo afectan al concepto de ciudadanía como una imposición situada entre la inclusión y la exclusión legal de las personas emigrantes y apoyadas por el lenguaje con el que se definen. Finalmente, y dado que las culturas caribeñas se nutren de tradiciones orales y expresiones populares, como se verá en las obras literarias tratadas, utilizaremos igualmente recursos tales como las canciones o los bailes.

Para alcanzar los objetivos propuestos, organizaremos el presente estudio en cinco capítulos. En el actual hemos ofrecido una introducción al tema a tratar y especificado nuestros objetivos y metodología. A continuación (capítulos 2 y 3), nos detendremos en un marco teórico donde se establecen las terminologías claves y las críticas más relevantes para posicionar la literatura caribeña en el contexto del activismo político y social, presentando los

paradigmas teóricos más importantes que facilitarán el análisis posterior de las figuras literarias y sus obras.

Así, el segundo capítulo, "Ciclos caribeñounidenses de violencia" abre una aproximación teórica a los conceptos de nacionalismo y transnacionalismo, violencia estatal y de género, y el trauma provocado por las mismas. En el primer punto de este capítulo nos centraremos en analizar y subvertir los discursos totalizadores como los nacionalistas, impuestos por el pensamiento occidental en los territorios coloniales, prestando particular atención a los procesos de inclusión y exclusión de personas, comunidades y territorios. A partir de ello ofreceremos una alternativa de la mano de Judith Butler y Gayatri Spivak en forma de ciudadanía cultural que se localizará en el espacio intermedio definido por Dean Franco. La metodología de este examen sobre la violencia en el cuerpo y las poblaciones caribeñas utiliza ideas de Slavoj Žižek, John Keane, Bruce B Lawrence y Aisha Karim, e incorporaremos referencias a los estudios sobre violencia nacionalista de Michael Hardt y Antonio Negri. De esta manera se evidenciará cómo las identidades son construcciones que posicionan a las personas en lo que Marc Augé denomina como "no lugares", donde las subjetividades nómadas de Rosi Braidotti jugarán un papel fundamental para la progresiva deconstrucción identitaria.

La siguiente sección toma como punto de partida las dudas producidas por la ecuación de los beneficios y perjuicios de las políticas neoliberales que han expuesto figuras tan críticas como son Edward W. Soja, Gérard Duménil y Dominique Lévy, o Naomi Klein, dando paso al cuestionamiento de las teorías de globalización de Néstor García Canclini, quien se centrará en el contexto latinoamericano, y el cosmopolitanismo de la mano de Sheldon Pollock, Homi K. Bhabha, Carol A. Breckenridge y Dipesh Chakrabarty. Todo ello para entender el concepto de transnacionalismo que aplicaremos al análisis posterior de las obras y que conducirá a un debate sobre los peligros y las posibilidades de los movimientos migratorios según las argumentaciones de Aihwa Ong y, en especial, de Michel De Certeau y la teoría sobre la "disemi-nación" del Homi Bhabha. Al centrarnos en las contradicciones de las políticas transnacionales que dan lugar a los movimientos migratorios se abrirá el camino para las rutas diaspóricas de Paul Gilroy, a quien nos referiremos tras considerar la historia crítica sobre la formación y las condiciones de la diáspora como son Stephane Dufoix y Avtar Brah. Las cuestiones que surgen al analizar el contexto histórico del discurso diaspórico se intentan contestar con la ayuda de la crítica subalterna de Arjun Appadurai, Benedict Anderson y Gayatri Spivak.

El siguiente tipo de violencia que trataremos será la de género, por las implicaciones psicológicas que tiene en las mujeres (en los dos países) y en los hombres (en sus realidades transnacionales). Partiremos de la idea expuesta por Butler sobre géneros en fluctuación y seguiremos con las teorías de críticos tales como R. W. Connell o Anthony Easthope y que nos sirven de base para la construcción de unas masculinidades afrocaribeñas, si bien nos detendremos en las feministas afroamericanas como Athena D. Mutua. Por último, tendremos en consideración la crítica de Michele Wucker, quien compara las masculinidades caribeñas con los discursos que favorecen la construcción de la nación caribeña para pasar a David T. Abalos, quien se centrará en la crisis de las masculinidades latinas.

El capítulo concluye centrándose en los trabajos de Cathy Caruth, Dominick LaCapra, y Michael Schudson para analizar el trauma y sus consecuencias, identificando la creación del "trauma cultural" definido por Jeffrey C. Alexander e incluyendo un breve análisis del papel desempeñado por la memoria cultural a través de la crítica de Maurice Halbwachs o Jeffrey K.Olick así como de las narraciones testimoniales según las argumentaciones de Jennifer C. Rossi y María Lugones, principalmente, para entenderlos como rutas en continuo tránsito.

Una vez se ha reterritorializado el concepto de diáspora hacia una realidad más plural continuaremos con una discusión sobre las zonas de contactos culturales y nacionalistas donde se crea la literatura subversiva. En este aspecto nos detendremos en el capítulo tercero, "Representantes literarios contra la violencia de las etiquetas Latinidad y Afrocaribeñidad", donde se aborda la inclusión de la población caribeña dentro de las categorías nominales de 'hispanidad' y 'latinidad'; término el segundo que intenta definir de mejor manera su realidad legal y cultural. La discusión sobre la terminología más adecuada ha atraído el interés de la crítica legal Suzanne Oboler, quien ha dedicado monografías a este tema para concluir que la mejor denominación se corresponde con la terminología 'latinidad'. Sin embargo, Marta Caminero-Santangelo, Agustín Lao-Montés y Silvio Torres-Saillant ofrecerán una visión más desestabilizadora de este término como manera de unión frente a la opresión.

Por nuestra parte, haremos un análisis lingüístico-geográfico de las posibles denominaciones poniendo el foco en los distintos idiomas oficiales mayoritarios reconocidos en América Latina así como en su historia colonial para considerar que la latinidad, a pesar de que será el término que reconozcamos como el más adecuado por su estrecha relación con la lucha activa de estas poblaciones, sin embargo es claramente deficiente para representar todas sus experiencias. No obstante, los intentos previos han fallado en ofrecer una denominación más certera, a excepción quizá de Lourdes Torres, quien sugiere otra posibilidad en su breve

intervención en la editorial de la revista *Latino Studies*. Adaptando esta definición, daremos unas alternativas que consideramos más oportunas para describir la apertura y la falta de unos límites espaciales, temporales e identitarios claros del concepto latinidad: "Latinidades en ruta sin frontera".

A este respecto es indispensable tomar en consideración la negación del cuerpo negro de manera nacional, cultural e individual que provocará y mantendrá el sentimiento de anti-haitianismo presente en la República Dominicana y que supondrá un paso más en la deshumanización de los cuerpos en tránsito haitianos. Para elaborar este argumento, nos centraremos en la obra de Ginetta Candelario y retomaremos los conceptos de fragmentación racial defendida por Edouard Glissant y la necropolítica de Achille Mbembé.

Las diferencias para la creación de las comunidades y la desestabilización de las construcciones totalizadoras encuentran su apoyo en la crítica de Roberto Esposito, de quien partiremos para crear el concepto de comunidad caribeña diaspórica junto con las consideraciones de Martin Bauman o Shalini Puri. Siguiendo la teoría de Esposito, se hace necesario atender a las diferencias en contacto y los intereses socio-políticos como las constructoras de las comunidades diaspóricas, insertándola en la teoría de rutas y raíces que marcarán el constante devenir de estas comunidades, razón por la cual no debemos ni podemos considerar la diáspora caribeña como un discurso ni un fenómeno cerrados en manera alguna.

La última sección de este capítulo introduce las manifestaciones artísticas caribeñas más representativas, que evidenciarán el control nacionalista sobre el arte y las posibilidades que posee su transnacionalización para la transmisión del mensaje caribeño al público en general. Siguiendo la teoría de la transmisión de los mensajes expuestas por Appadurai, concluiremos que los textos literarios se convertirán en espacios articulación de diferencias y de protesta y para la articulación de las diferencias. El capítulo finaliza, precisamente, con una lectura de las intervenciones públicas de Danticat, Díaz y Julia Álvarez mostrando su rechazo a la política de anti-haitianismo para concluir que la negritud es una característica mental que puede ser compartida por todas las personas, sin importar sus características fenotípicas.

Los capítulos 4 y 5—"La ruta de la comunidad haitianaunidense en la narrativa de Edwidge Danticat" y "Las rutas del desamor en la narrativa de Junot Díaz"—constituyen el trabajo de campo, consistente en una exploración analítica de las obras literarias de Danticat y Díaz, cuyas lecturas nos permiten un entendimiento más profundo de los distintos tipos de violencia y las consecuencias de los movimientos migratorios en las poblaciones haitianas y dominicanas. A pesar del creciente interés crítico en sus obras, la mayoría de las

investigaciones sobre Díaz y Danticat se centran en temas aislados, como son la herencia heteropatriarcal, la violencia sobre el cuerpo femenino, la integración en el país de acogida, sus experiencias como emigrantes y la construcción de una diáspora dominicana y haitiana.

Con frecuencia, nos encontramos con crítica comparándola a escritoras caribeñas de la zona francófona o anglófona, pero sin ponerla en relación con escritores de su misma isla, a excepción hecha de la escritora dominicanaunidense Julia Álvarez—en los escritos de Hannah Huxley y Pilar Cuder—. Igualmente, la crítica sobre Díaz suele consistir en un estudio aislado del autor, en comparación con Álvarez o inserta su escritura en un marco mayor como es la literatura latina en Estados Unidos. No obstante, son muy escasos los estudios que hasta la fecha han puesto en relación a Danticat y a Díaz, a pesar de haber realizado intervenciones públicas conjuntas y de las continuas menciones que se hacen entre sí, y solo cuando hablan de la violencia y del trauma compartidos en la isla. Resulta excepcional "Ground Zero(es)of the New World: Geographies of violence in Junot Díaz and Edwigde Danticat" de Joshua Jelly-Schapiro al insertar brevemente el trauma descrito en sus obras dentro de la historia traumática mucho más amplia que afecta a América Latina. Compartimos con este artículo la idea, pero la ampliamos para analizar cómo la "herida abierta" de Latinoamérica aludida por Eduardo Galeano afecta a estas voces caribeñas y sus obras por ser consecuencia de una misma causa: la violencia colonial y neocolonial sufrida en América Latina y el Caribe.

El capítulo 4, "La ruta de la comunidad haitianaunidense en la narrativa de Edwidge Danticat", se detiene en estudios como *Edwidge Danticat: A Reader's Guide* (2010) realizado por Martin Munro, que tratan de las preocupaciones y el compromiso político y social de la artista con su país de origen y la diáspora haitiana, distinguiendo tres diferentes "haitís" que deben convivir en su mente: "el Haití que mantiene fresco en su memoria, el Haití de sus padres que vivieron con ella en Brooklyn, y el país que continúa viendo en la televisión y en los periódicos, que siempre se encuentra en gran dificultad. Lo que caracteriza el estilo de Danticat son sus preocupaciones humanas alimentadas por miles de verdades cotidianas" (viii). Sin embargo, argumentamos que este tipo de aproximación no ofrece a la lucha colectiva de la que forma parte la posición que merece dentro de su actividad literaria y política. Por el contrario, el crítico le otorga todo el poder de sustitución de la amnesia nacional y la negación estatal al testimonio individual (33-34).[6] Considerando correcta la importancia del testimonio individual para la creación de una conciencia colectiva que lleve a la acción, no podemos obviar el componente cultural de sus testimonios ni considerarlo más

[6] Las traducciones, a excepción de los libros de Díaz, pertenecen a la autora del presente trabajo.

que una de las muchas herramientas utilizadas para su activismo literario. Tampoco menciona cómo las reescrituras consiguen que se cree un testimonio comunitario y cómo la autora ejerce su activismo mediante la unión de las historias personales y comunales a través de la violencia.

Además, este libro no trata las obras más recientes de la autora, que abarcan desde *Brother, I'm Dying* hasta *The Art of Death. Writing the Final Story*, por su reciente publicación. Centrándonos en el primero de los dos libros testimoniales, es relevante el hecho de que la crítica se centre principalmente en la detención de su tío en el control fronterizo estadounidense desde una perspectiva legal, relacionándolo con las políticas migratorias, en especial con respecto a la petición de asilo y las personas refugiadas. Tal es el caso de *Asylum Speakers: Caribbean Refugee and Testimonial Discourse* de April Ann Shemak, quien considera que este libro "funciona como un trabajo literario y una forma de discurso sobre los derechos humanos" (2011: 36). Este estudio se suma al reconocimiento de la crítica sobre la importancia de la obra, pero, este será solo uno de los aspectos a analizar, considerándolo uno de los muchos tipos de violencia presente a lo largo de sus páginas.

Además de la violencia, parte de la crítica sobre Danticat hasta la fecha y, en especial de su obra *The Dew Breaker* (2004), reconoce cómo los testimonios están íntimamente relacionados con la curación del trauma. A este respecto, Hannah Huxley considera que es una continuación de la herida de las generaciones anteriores y que, precisamente, la función de Danticat, como la de la escritora dominicana Julia Álvarez, es narrar esos traumas comunitarios rompiendo los silencios comunicativos para poder sanarlos. También Aitor Ibarrola Arizmendi concederá a la herida el poder de recuperar la violencia que la ha provocado y de dar esperanza a las personas traumatizadas a través de sus discursos fragmentados. Por nuestro interés en tratar las experiencias traumáticas, por definición, silenciadas, y los actos violentos que las causan construiremos nuestro argumento sobre esta crítica, que servirá de apoyo para las aportaciones ofrecidas.

En *Critical Nostalgia and Caribbean Migration*, J.A. Brown-Rose contextualiza la obra de Danticat dentro de un proceso de política de resistencia creada por las comunidades haitianas diaspóricas para combatir la dictadura de Duvalier (2009: 74), como seguidora de una tradición de literatura de resistencia escrita por haitianas preocupadas por "el papel del individual para crear cambios, incluso en el nivel más minúsculo" (2009: 78). Si bien más próxima a nuestra defensa por su inclusión de las consecuencias de la historia haitiana y las políticas neoliberales para la escritura de resistencia de Danticat, Brown-Rose, no obstante, limita su escritura a la resistencia obviando las políticas activistas y la escritura de resistencia

fuera de estos límites. Por ello, hablaremos de la inestable seguridad de la función pública de la artista haitianaunidense como perteneciente a la población caribeña en la diáspora, gracias a lo cual Danticat se enfrenta a la vulnerabilidad consciente en la zona de contacto, definiendo su identidad diaspórica.

En el capítulo 5, "Las rutas del desamor en la narrativa de Junot Díaz", abordamos la contribución del autor dominicanounidense, considerado por la crítica especializada como uno de los representantes latinos de más renombre tanto en Estados Unidos como en el extranjero gracias a su obra literaria y los premios recibidos, siendo objeto de estudio de numerosos ensayos, libros, jornadas y cursos, además de entrevistado regularmente en medios de comunicación e invitado en charlas y congresos alrededor del mundo. A pesar de ello, la riqueza temática de su obra y la constante actividad pública de Díaz ofrecen la posibilidad de ser analizadas en más profundidad y desde nuevas perspectivas, como pretendemos hacer en el presente estudio, ampliando, de esta manera, el espacio de protesta abierto por sus textos literarios, políticos y sociales. Un estudio sobre Díaz exige una atención especial a sus palabras públicas, tanto las vertidas en redes sociales o en prensa como en otras intervenciones en medios de comunicación, charlas grabadas en audios, y vídeos.

En su entrevista con Paula Moya, Díaz habla de la necesidad de un amor descolonizador para acabar con la violencia colonizadora y nacional sufrida por las comunidades afro-caribeñas. De esta entrevista partió un simposio en la Universidad de Stanford los días 18 y 19 de mayo de 2012 y un libro posterior, titulado *Junot Díaz and the Decolonial Imagination* (2016), editado por Monica Hanna, Jennifer Vargas y José David Saldívar donde se analiza el proyecto crítico, aún abierto, denominado como "becoming Junot Díaz". El libro constituye la recopilación más amplia y profunda hasta la fecha de diversos temas característicos del autor: su activismo con respecto al concepto de latinidad durante su época de juventud, su constante crítica al capitalismo colonizador, la importancia de las enfermedades del cuerpo como consecuencia de los tránsitos transatlánticos y la colonización europea, la crítica al neocolonialismo, su imaginación para restructurar las geografías metropolitanas, la inscripción de sus obras dentro de las denominadas novelas dictatoriales, así como las posibilidades que ofrecen sus textos literarios para construir un espacio descolonizador que caracterice la variedad de realidades de América.

Con todo, no aparece en él estudio alguno conjunto sobre los tres libros de Díaz, como ocurre en el trabajo de José David Saldívar, que solo se centra en las dos colecciones de relatos, dejando un hueco significativo en su comentario al no tratar de la novela:

> Así las historias vinculadas de Yunior de las Casas en *Drown* y en *This is is How*

> *You Lose Her* se pueden leer—como he intentado hacer en este capítulo—no solo como historias relacionadas que trabajan a la perfección por separado, sino como historias colectivas que hacen una crónica y trabajan con y contra las otras, produciendo y arrestando un "superávit de sentimientos" y afectos que supera la suma ordinaria de las partes. (2016: 338)

Tampoco la definición entre las dos colecciones identificadas por Saldívar es suficiente para analizar en profundidad la relación temática y formal de la narrativa del autor dominicanounidense. Por ello, nuestra aportación es precisamente la consideración de las tres obras como un conjunto de relatos entrelazados donde, lejos de poder simplificarse como una narración de un único autor, como es la tendencia habitual en la crítica, se da una polifonía de voces que incluye a (pero va mucho más allá de) Yunior. Además de ello, argumentamos que sus textos literarios y activistas son su forma de hacerse vulnerable ante el odio colonial para poder desestabilizar las estructuras y comprender su historia y la de su pueblo. Compartimos, por tanto, con este libro colectivo algunos de los aspectos que tratan y la manera de hacerlo, pero continuaremos con nuestro empeño de ofrecer nuevas aportaciones.

En consecuencia, el presente estudio presenta un acercamiento comparativo novedoso a dos voces literarias que desestabilizan los límites de la exclusión y la inclusión nacionalistas, teóricos y críticos. Además de ello, ofrece un estudio único sobre el activismo literario, político y social que no ha sido estudiado en absoluto en el caso de Danticat, ni en profundidad en la figura de Díaz, y mucho menos para los dos en conjunto. Igualmente, consideramos que, con el fin de entender la violencia cíclica y múltiple del ámbito caribeño, se debe hacer un estudio comparativo de estas dos figuras que contribuirá a un mejor entendimiento de la relación de los dos países que comparten la Isla de la Española y de sus diásporas. Con estos fines, en esta investigación reconocemos la importancia de abordar los aspectos tratados en sus obras en su totalidad, así como dentro de un contexto que transciende lo literario para abarcar sus reivindicaciones políticas y sociales, puesto que la autoría literaria en la sociedad contemporánea transciende las fronteras del texto literario estrictamente para asumir roles muy diversos y de amplio impacto en las actuales sociedades globalizadas.

2. Ciclos caribeñounidenses de violencia

El objetivo de esta sección es demostrar como los nacionalismos son unas construcciones ficticias impuestas sobre los territorios físicos para clasificar y dominar sus poblaciones, imponiendo unas políticas basadas en la violencia. De todos los posibles tipos de violencia, nos centraremos en dos que están directamente relacionadas con las políticas nacionalistas. Como consecuencia de lo anterior se han originado comunidades diaspóricas que siguen sufriendo la violencia nacional en los países de llegada mientras buscan su lugar propio en el territorio físico donde se localizan. El transnacionalismo, no solo económico, sino social y cultural en la frontera se localiza entre los discursos nacionalistas latinoamericanos y estadounidenses, de donde surge el arte latino y caribeñounidense.

Para tal propósito, haremos una aproximación teórica de los nacionalismos y los transnacionalismos en su relación con la violencia, y de las diásporas para analizar la realidad de las diferentes poblaciones latinas, en general, y de las caribeñas, en particular, que ayudarán a tener una mejor comprensión del arte caribeñounidense.

El segundo tipo de violencia en el que nos centraremos será la violencia de género por las implicaciones psicológicas que tiene en las mujeres en los dos países y en los hombres en sus realidades transnacionales. Como veremos, las mujeres deben sufrir las consecuencias de los discursos coloniales y patriarcales, en muchos casos ejercidas desde el mismo gobierno, y perpetuadas por ellas al encontrarse fuertemente imbricada en las conciencias culturales y nacionalistas. Como demostraba James Clifford en su estudio “Diasporas” el transnacionalismo, en la mayoría de los casos, agrava tal situación, pero en otras ocasiones, se configura como el espacio de activismo feminista para conseguir desestabilizar las estructuras patriarcales neoliberales que sustentan tales actos violentos. En “Diásporas”, James Clifford trata de las dificultades que supone este estado liminal para las mujeres:

> La vida para las mujeres en las situaciones diaspóricas puede ser doblemente dolorosa—luchando contra las inseguridades materiales y espirituales del exilio, con las exigencias de la familia y el trabajo, y con las demandas de los antiguos y nuevos patriarcados. A pesar de los apuros, pueden rehusar la opción de regresar cuando esta se les presenta, especialmente cuando los hombres imponen los términos. (314)

Para los hombres la violencia de género se expresa en forma de unas exigencias machistas con respecto al ideal masculino de la sociedad latinoamericana que se encuentra amenazada por la vida en la diáspora, transnacionalizando unas nuevas masculinidades. Asimismo, trataremos las consecuencias psicológicas, físicas y económicas de la herida provocada por los tipos de violencias mencionados anteriormente, para observar el significado de las cicatrices transnacionales y las posibles soluciones tomadas desde el activismo afrocaribeñounidense.

Para ello, partiremos de la violencia colonial en sus múltiples formas en todo el Caribe a través tomando como contexto las ideas expresadas por Eduardo Galeano para continuar con el análisis de los discursos nacionalistas, de género y raciales en cada nación emergente, así como la violencia neocolonial en cada nación. Teniendo lo anterior en consideración, observaremos cómo las enormes desigualdades y la opresión interna a menudo vinculada al ejercicio de la violencia física y a la aplicación de la legislación discriminatoria empujan a las poblaciones a la diáspora—y el exilio—, y esto a su vez genera nuevas formas de opresión y discriminación en las sociedades de destino.

En *Las Venas Abiertas de Latinoamérica* (1971), Galeano defiende cómo América Latina es la región geográfica de las venas abiertas desde la colonización (1971: 16). El autor argumenta que las consecuencias de las revoluciones que se han producido "a lo largo de la torturada historia latinoamericana se asoman en las nuevas experiencias" (1971: 22) de la misma manera que las realidades actuales de esta zona ya se planearon "por las contradicciones del pasado" (1971: 22). El discurso pasado, por tanto, está lleno de contradicciones que se representan en unas heridas que, a su vez, causan nuevas contradicciones en el presente y en el futuro de Latinoamérica tanto en general como en los distintos países que la constituyen, sin olvidar sus poblaciones locales y las comunidades diaspóricas.

Las agresiones pasadas y presentes tienen nombre y forma y se repiten a lo largo de la historia de América Latina: la explotación económica, el maltrato físico y psicológico, las guerras, las dictaduras, las torturas, los conflictos internos, los desastres naturales, las violaciones de los derechos humanos, los abusos físicos y sexuales, las intervenciones militares de países extranjeros, los sistemas patriarcales y los discursos históricos y políticos absolutistas, etc. Aunque se pueda establecer una lista de causas similares para la situación de todos estos países y sus comunidades, no se puede generalizar, ya que es mismo daño, pero con un dolor de intensidad variable dependiendo del caso y que necesita un tratamiento

personalizado. Igualmente, la línea temporal es diversa para cada país, para cada comunidad e, incluso, para cada persona que sufre estas experiencias traumáticas de forma directa o indirecta.

La conciencia temporal y espacial en Latinoamérica, el Caribe y en los lugares donde se asientan las comunidades migrantes está rota. Al igual que los lugares, el tiempo también está traumatizado, y eso afecta a sus poblaciones tanto en el pasado como en el presente y, con seguridad, en el futuro. El pasado latinoamericano y caribeño va calando de manera inevitable en las mentes de la población caribeña dentro y fuera del Caribe, dando forma y, podría decirse, sentido al silencio colectivo de estas poblaciones. Las múltiples circunstancias que determinan el pasado y el presente del área—tales como las agresiones físicas, las guerras, las torturas, las desapariciones, el control militar, los encarcelamientos, el sistema patriarcal y los procesos migratorios clandestinos—no solo dejan una huella física, sino una fuerte huella psicológica en la población.

Veamos cómo la cicatriz que recorre América de Sur a Norte se plasma en las novelas y relatos a analizar, en los cuerpos de sus protagonistas y en las mentes caribeñounidenses. La violencia ejercida, tanto en el país de salida como en el de acogida, se encuentra en la intersección entre la inclusión y la exclusión de poblaciones o de ciertas comunidades. Nos centraremos en la violencia a nivel discursivo y su aplicación práctica, así como las consecuencias traumáticas de las mismas. Asimismo, veremos las posibles formas de cicatrizar o curar, si es posible, estas heridas traumáticas, respetando las diferencias personales, comunitarias y narrativas.

El miedo a las diferencias y la exclusión racial de las poblaciones colonizadas parte de un discurso nacionalista impuesto por las naciones occidentales en un intento de controlar el mundo según sus intereses políticos y económicos. Precisamente, la opresión y sus consecuencias físicas y psicológicas de la misma provocarán la huida de los países colonizados en busca de lo que hemos denominado como la seguridad inestable que les proporciona la vida en la diáspora. Por su parte, la comunidades y relaciones transnacionales subvierten las estructuras impuestas y de curación personal y comunitaria.

2.1 El miedo a las diferencias

El Caribe se caracteriza por su estado fragmentario y el ciclo repetitivo que les confiere su situación insular y los procesos históricos en tránsito. Igualmente, la violencia para estas poblaciones se traduce en un ciclo en constante repetición que hace necesario una concienciación descolonizadora que permita desmantelar las estructuras que lo mantienen y devolverle al Caribe la paz que proporciona la unión de las diferencias. Para llegar a este futuro, se debe conocer el pasado y asimilar sus consecuencias en el presente como manera de provocar el cambio que garantice tal proceso. Puesto que la amenaza dentro del país caribeño adquiere unos niveles altísimos, y las restricciones nacionalistas de las poblaciones diaspóricas no permiten que se oiga el grito del pueblo, será desde la posición de la inestable estabilidad artística desde donde sea posible seguir el camino, heredado de las protestas públicas, para acabar con las heridas históricas y políticas.

Como paso previo para entender la violencia sobre las diferencias y los cuerpos territorializados, debemos hacer una aproximación teórica a la violencia escondida detrás de cualquiera de las expresiones que afecten a las poblaciones oprimidas. De esta forma, comprobaremos cómo el lenguaje de la violencia escribe los discursos nacionalistas, racistas, coloniales, neocoloniales, neoliberales y patriarcales, así como todas las explicaciones que los justifican. La Organización Mundial de la Salud define violencia como "el uso intencional de la fuerza física, amenazas contra uno mismo, otra persona, un grupo o una comunidad que tiene como consecuencia o es muy probable que tenga como consecuencia un traumatismo, daños psicológicos, problemas de desarrollo o la muerte" (http://www.who.int/topics/violence/es). Como en este ejemplo, hay numerosas definiciones que centran la violencia en su aspecto físico, sin atender al componente psicológico o al económico, excluyendo las secuelas traumáticas que pueden acarrear.

El problema principal para reconocer un acto como violento recae en el hecho de la subjetividad social y cultural sobre la que se mide. La violencia subjetiva se percibe como un acto aislado que parte de un supuesto estado de no violencia, porque no se percibe la violencia intrínseca a este acto y que es consecuencia de una relación de expresiones violentas objetivas que lo sostienen. Para Žižek, la violencia sistemática, entendida como "las consecuencias catastróficas del tranquilo funcionamiento de nuestros sistemas económicos y políticos" (2008: 2)—es la contrapartida de la violencia subjetiva (2008: 2). No obstante, es imposible entender la violencia subjetiva sin profundizar en la violencia objetiva que subyace tras el

anterior tipo, de una manera invisible. Es decir, la violencia subjetiva se correspondería como las manifestaciones de las violencias escondidas en el mantenimiento de las políticas violentas, que no se perciben como tal por la normalización tras la que se esconde.

La cosificación del cuerpo diferente—por razones raciales, nacionalistas, o de género—se presenta como el componente principal al que dirigir los actos agresivos: "la víctima de la violencia es considerada, involuntariamente, no como un sujeto cuya diferencia es reconocida y respetada, más bien como un objeto merecedor en potencia de daño físico" (John Keane, 2004: 36). Aunque reconocemos la importancia del cuerpo y la violencia ejercida sobre el mismo y la mente de la víctima, en este estudio defendemos que la violencia no es solamente un acto físico, sino que adopta muchas más formas en una línea temporal y espacial ilimitada. No se puede entender un acto violento si no se acota al espacio temporal donde ha sucedido. La historia está, al mismo tiempo, estructurada y rota por la violencia, y ésta sigue manteniendo esas estructuras objetivas violentas y gestando nuevas expresiones de violencia tanto subjetiva como estructural y simbólica. De esta manera, se traza un círculo histórico violento que se repite continuamente, lo que perpetúa las agresiones (Lawrence y Karim, 2007: 9). Para Lawrence y Karim, es preciso distinguir entre violencia como producto y violencia como proceso. La primera ocurre como una excepción a la norma, mientras la segunda sucede en un tiempo y espacio determinados y se percibe como tal cuando la comunidad oprimida puede ofrecer una variante narrativa del mismo (2007: 11).

Estas definiciones son de gran relevancia para el presente estudio, en el que nos centraremos en la violencia como proceso, por dos motivos. Primero, porque la violencia ejercida sobre los cuerpos diferentes es consecuencia de un complejo proceso, normalizado, donde se mezclan diversos tipos de violencias subjetivas y segundo, porque, como veremos, es posible hacer una narración alternativa de los eventos violentos sistemáticos. Como parte de un proceso la violencia, por tanto, es "cumulativa y carente de límites" (Lawrence y Karim, 2007: 12). Como consecuencia, su internalización por parte de sujetos opresores y oprimidos se realiza de manera inconsciente y heredada. La violencia se convierte en parte de la vida de las poblaciones y los lugares traumatizados tanto de forma explícita, a través de actos violentos, como escondida y disfrazada en forma de síntomas de estrés postraumático, como el miedo a los acontecimientos violentos. Por tanto, se normaliza, es interiorizada y prácticamente aceptada por la mayoría de la población—dependiendo del grado de represión o de rebelión de cada lugar, comunidad o persona—como fórmula para garantizar un cierto nivel de aparente seguridad y mantener el supuesto nivel de bienestar deseado en el contexto

de la nación-estado, ya sea dentro de los límites nacionales como contra otras naciones, legalizando y legitimando la violencia (Michael Hardt y Antonio Negri, 2004: 25).

Joy James denomina estos tipos de agresiones aceptadas como conflictos de baja intensidad (1996: 40), refiriéndose a los asesinatos, violaciones, torturas y otros tipos de actos salvajes que no superan el límite de desaprobación en el país que lo ejerce (1996: 40) sobre la población de estados fuera de sus fronteras o grupos dentro de sus fronteras considerados como una amenaza. Se trata de una gran hipocresía que permite que la sociedad cómplice pueda seguir comprando ropa, o comiendo en restaurantes sin arriesgar sus vidas (1996: 40).[7] De esta manera, las guerras explícitas por conquistar un territorio se han convertido en otro tipo de guerra silenciosa y aprobada. Sin embargo, el contra-discurso escondido tras el discurso oficial, más afín a los intereses económicos y estratégicos que a la seguridad se confunde hasta tal punto que se "convierte en virtualmente indistinguible de la actividad política" (Hardt y Negri, 2004: 14). Por tanto, se debe resaltar la guerra continua que se disputa a nivel político haciendo uso de estrategias como el control y la manipulación de la información o los discursos oficiales. En estos casos, la violencia de los regímenes totalitarios no entiende de límites de ningún tipo, porque se realiza no sólo a un nivel subjetivo sino también a niveles estructurales y simbólicos. La violencia, por tanto, no entiende de fronteras ni físicas, ni espaciales, ni temporales ni tampoco discursivas, de ahí, la imposibilidad de emprender acciones en contra para solucionarla.

Con la llegada de la independencia de la metrópolis, sin embargo, la violencia de los discursos nacionalistas comenzó a ser desafiada por los grupos de población más oprimidos: las comunidades colonizadas, las mujeres y los hombres que se encuentran en una situación de opresión por las estructuras patriarcales, las minorías étnicas, etc. Con ello, los nacionalismos debían luchar contra las nuevas teorías más centradas en las experiencias para mantener el espacio que ocupaba y resistirse a perderse entre los discursos anti-colonialistas, anti-neocolonialistas y anti-neoliberales. Para averiguar cómo los discursos nacionalistas se convierten en causantes de los actos violentos sobre las poblaciones colonizadas, debemos considerar su naturaleza de narrativas ficticias, construidas sobre unas determinadas ideologías políticas. Analizar los discursos nacionalistas a la categoría de texto permitirá

[7] Si se examina la historia latinoamericana, se podrá comprobar cómo hay un gran número de guerras o de revoluciones en las que los conflictos de baja intensidad han estado presentes siendo los causantes de diversos traumas. Según Marlon James en *Seven Brief Histories of Violence* (2015), tras la Guerra Fría, la CIA financiaba e informaba a bandas callejeras violentas en Jamaica y a políticos, que los dirigían, con el fin de evitar que el socialismo se hiciera con el control de ese estado. Lo mismo sucedió en Chile donde el gobierno socialista de Allende fue sustituido por medio de un golpe de estado por la dictadura de Pinochet. Durante este periodo se cometieron numerosas torturas, desapariciones y muertes que aún no se han juzgado.

descubrir las mentiras y los intereses escondidos tras ellos, abriendo un nuevo camino para las progresivas deconstrucciones nacionalistas. Así, lo considerado por el nacionalismo como la verdad absoluta, desde una perspectiva postcolonial constituye el punto de partida para su deconstrucción y la consecución de unos discursos más adecuados a las diferencias fragmentadas que caracterizan a las poblaciones postcoloniales.

Los nacionalismos supusieron la politización de un territorio adscribiendo unos rasgos constitutivos y unos límites impositivos a un lugar cuyas poblaciones ya tenían unos sentimientos de pertenencia que no se correspondían con los que promulgaba el nuevo discurso sobre la nación (Spivak, 1995: 79). Frente a los sentimientos diferentes que era posible encontrar en un determinado territorio, la idea de nación se formó para ordenar lo que se consideraba el caos, dividiendo y adscribiendo cada grupo de población a un territorio físico determinado. De esta manera, se conseguía controlar el mundo y facilitar la gestación de los grandes imperios, proclamando la supremacía de un pueblo sobre los demás.

Debemos destacar que a la difusión y arraigo de los discursos nacionalistas contribuyó, por su condición de relato ficticio sobre la realidad, según Benedict Anderson, a la aparición de la imprenta, profundizando en la tarea que había comenzado anteriormente la cartografía a través de los mapas. Las tres "en conjunto, moldearon profundamente el modo en que el Estado colonial imaginó sus dominios: la naturaleza de los seres humanos que gobernaba, la geografía de los dominios y la legitimidad de su linaje" (1993: 229). Por ejemplo, el imperialismo consolidó la mezcla de culturas e identidades a una escala global, pero, a la vez, hizo creer a las personas que solo podían ser una cosa exclusivamente: blanca, negra, occidental u oriental. Edward Said abrió esta línea de estudios en los años 70 con su libro *Orientalism* (1978). En su estudio *Culture and Imperialism* Said argumenta que dentro de un imperio todas las culturas se mezclan por lo que son híbridas y heterogéneas (1994: xxv): "Lejos de ser cosas unitarias o monolíticas o autónomas, las culturas en realidad asumen más elementos 'extranjeros', alteridades, diferencias de las que excluyen conscientemente" (1994: 15), por lo que las antiguas colonias aún mantienen elementos de las metrópolis y las naciones de acogidas de los movimientos migratorios que son muy heterogéneas.

Por tanto, esta visión del mundo dividido en territorios cerrados y dominados conteniendo poblaciones homogéneas se textualiza y difunde a través de representaciones discursivas y cartográficas, viéndose además reforzada individualmente por la necesidad de mantener la seguridad que proporciona sentirse parte de un discurso mayor. Por ello, las poblaciones comenzaron a identificarse en relación a una identidad nacional y en contraposición con otra, con la que se enfrentaban para reafirmarse y afianzan aún más su

sentimiento construido de pertenencia. De esta manera, los mapas coloniales dibujaron una especie de puzle cuyas piezas podían quitarse y moverse sin que eso supusiera que la nación dejase de existir: "la práctica de los Estados imperiales de colorear sus colonias en los mapas, con un teñido imperial [...] Al volverse normal este efecto 'rompecabezas', cada 'pieza' podía separarse por completo de su contexto geográfico" (1993: 245). Así, los pueblos que habitaban en un territorio empezaban a definir su identidad cultural según unas delimitaciones e ideologías que los ataban teóricamente a un lugar. Por tanto, la identidad nacional y la identidad en general de una persona consistía simplemente en unas líneas dibujadas en un papel.[8]

Territorializar a una población dentro de unos límites les permitía a los pueblos dominantes adscribir una serie de características tanto a los territorios dominados como a aquellos que se les escapaba de sus dominios, estableciendo jerarquías políticas. Es decir, las mismas ideologías que daban forma a las cartografías iban modelando a su vez los territorios y las personas que decían representar. Si bien los límites son bastante rígidos y estáticos, la identidad nacional que surge dentro de los mismos, hereda las características y homogeneidad cultural que refuerza y justifica la generación y el mantenimiento de unas fronteras. Debido a ello, se redactan unos discursos en los cuales, como argumenta la mayoría de la crítica sobre nacionalismos, entre la que se puede destacar a Bhabha, existen poblaciones que se encuentran dentro del discurso nacionalista y poblaciones que se localizan en la periferia.

De esta manera, los límites nacionalistas se confunden con los de los estados, de los que intentan apoderarse, equiparando un determinado nacionalismo con el estado que intentan representar o controlar, consiguiendo que se refuerce el sentimiento nacionalista construido y homogeneizando el mundo. El estado se puede definir como aquellas instituciones políticas que representan el conjunto de leyes que rigen un territorio físico, mientras que nación alude al sentimiento de pertenencia a un grupo que comparte la misma cultura y cuyos miembros se reconocen como iguales. Sin embargo, como Nira Yuval-Davis argumenta, los límites de la nación se asocian conscientemente con los límites de las poblaciones que viven en un determinado estado, consolidando una ficción nacionalista (1997: 11) con el fin defender sus argumentos y su lucha para conseguirlo. Así, la nación solo reconoce la ciudadanía de los colectivos que presentan unos determinados rasgos comunes atribuidos a sus habitantes. Es decir, se asume que todas las personas que viven dentro de los límites de un determinado estado deben tener las características que se han considerado como propias de esa nación por

[8] Brian Jarvis destaca la importancia del "clima ideológico en el cual se produjeron determinadas cartografías" (1998: 2).

el discurso nacionalista. No obstante, como hemos mencionado, esta es una ficción imposible de sustentar, puesto que no todos los individuos que se localizan dentro de un estado, comparten las características promulgadas por los discursos nacionalistas. Por ello, afirma Ernest Gellner,

> Puede ocurrir que los límites políticos de un estado no incluyan a todos los miembros de lo que es la nación, o puede que sí lo hagan, pero incluyendo asimismo gente ajena a ella; o puede que se den ambas situaciones: que no todos los miembros de la nación formen parte de ese estado y que ésteincluya gente no perteneciente a esa nacionalidad. (2001: 13)

De esta manera, según el discurso nacionalista se excluyen del estado a grupos de poblaciones o comunidades que no forman parte del estado-nación; una contradicción que margina a grupos en situaciones muy diversas, tales como la localización en un estado-nación que no los reconoce por no compartir los rasgos constitutivos del nacionalismo erróneamente adscrito al estado, o poblaciones que, aunque presentando esas características, no se hallan dentro de los límites cartográficos estatales.

Así, la violencia por exclusión normalizada abarca niveles diferentes dependiendo del posicionamiento de estas poblaciones en la dicotonomía inclusión-exclusión. Por un lado, estarían las personas presentes en el discurso e incluidas en la nación y/o estado. A esta categoría pertenecen las personas blancas nacidas en Estados Unidos, o de descendencia española blanca en la República Dominicana. Por otro lado, las personas ausentes en el discurso y también excluidas de la nación y/o el estado. Por ejemplo, las personas en tránsito entre la República Dominicana y Haití, por carecer de documentación legal que demuestre su nacimiento en la primera. Finalmente, y estrechamente vinculadas a las anteriores, las personas ausentes en el discurso, pero incluidas implícitamente como "el otro" necesario para la construcción del discurso nacionalista. Las personas en tránsito se han definido por el discurso nacionalista dominicano como una amenaza para las características aceptadas y, por ende, para las personas, en el discurso nacionalista dominicano.

En el presente estudio defendemos que las supuestas poblaciones situadas a la periferia no están realmente excluidas de la nación, aunque sí lo están del estado. Igualmente, en este nivel se localizan las poblaciones latinas en Estados Unidos, representadas dentro del texto nacionalista como contrapartida a aquellas que sí están reconocidas. No es posible redactar un discurso nacionalista sin tener presentes a las poblaciones a quienes no se reconoce explícitamente. Las supuestas poblaciones excluidas se hallan precisamente en las

intersecciones que dejan las comparaciones explícitas, insertándolas de manera indirecta, por tanto, en el discurso nacionalista.

A la violencia por exclusión se le añade otro tipo de violencia ejercida para mantener las diferencias constitutivas y cerrar los límites nacionalistas. El sentimiento de seguridad no se basa en una convivencia pacífica. Por el contrario, se nutre de los conflictos violentos que le permitan salvaguardar sus intereses políticos y económicos:

> El "sentimiento" de tener identidad está respaldado por la "seguridad" que brinda la pertenencia a un grupo cuya definición y cohesión reposa sobre un sistema común de valores e instituciones, pretendidamente coherente [...]. En algunos casos, se llega a afirmar que una identidad nacional se forja gracias a la tensión, cuando no a conflictos o guerras con los países vecinos. (Aínsa, 1998: 20)

El nacionalismo, por tanto, es un sentimiento violento que necesita los conflictos y las guerras tanto internas como externas. Derivar los discursos nacionalistas a la categoría de texto nos permitirá ver los nacionalismos como un puzle que no encaja puesto que sus piezas se dividen entre los sentimientos nacionalistas impuestos y, lo que denominaremos como los sentimientos de pertenencia cultural, que se corresponden con el sentimiento de pertenencia identificado por Spivak. Seleccionando y separando los dos grupos de piezas, se podrá comprobar que los bordes de las mismas son completamente diferentes. Los bordes que forman la estructura del primer grupo están recortados por la tijera de la similitud. Los bordes del segundo grupo, por el contrario, tienen la forma de las temidas diferencias que intentan encajar entre sí para formar un dibujo fragmentado y heterogéneo.

Los discursos nacionalistas en contra de las diferencias y a favor de la similitud han servido para construir identidades ficticias y marginar a colectivos que "no se corresponden con la norma" (Rada Ivedović, 21). Estas diferencias se utilizan para excluir a grupos de población y no para diseñar una comunidad plural. Así pues, la identidad nacionalista se ha basado en el control de las diferencias para intentar hacer un puzle con piezas homogéneas que, como se ha demostrado, no encajan.[9] En palabras de Edward Said, "[t]al y como los seres humanos construyen sus propias historias, construyen las culturas y las identidades étnicas [. . .] [s]in embargo, parece que no hay más razones para insistir en su separación y distinción que el miedo y el prejuicio" (1994: 407-408). Una vez más el sentimiento del miedo se convierte

[9] En la cultura canadiense se utiliza la metáfora del mosaico para referirse a esas composiciones en las que las piezas no son idénticas. Véase Charles Taylor a este respecto.

en elemento de separación de personas y colectivos. Sarah Ahmed dedica un capítulo a las consecuencias del miedo a las diferencias en su libro *The Cultural Politics of Emotion*. Ahmed considera el miedo como una 'política afectiva' preservada por el hecho de anunciar una amenaza a la vida (2013: 64). El miedo se mueve entre los cuerpos a los que la mirada blanca modela y cosifica. Sin embargo, al contrario de las comunidades imaginadas por Anderson, el sentimiento del miedo que relaciona a los temerosos cuerpos blancos con los temidos cuerpos negros no constituye una comunidad (1993: 62-63). El miedo, por tanto, "implica una anticipación de una herida" que se proyecta del presente al futuro (1993: 65). Esta brecha entre los cuerpos racializados refuerza el sentimiento de miedo hacia el "otro" facilitando la aparición de etiquetas y justificando la violencia hacia la persona portadora del signo del miedo.

Según Arjun Appadurai, el miedo a las minorías provoca la construcción de las distintas identidades que separan a quienes pertenecen a cada grupo y la edificación de unos límites artificiales afilados (2006: 50) que se corresponden precisamente con los bordes del primer grupo, que hacen imposible que sus piezas encajen entre sí para sostener el discurso nacionalista, imposibilitando el surgimiento de una comunidad cultural formada por las identidades que se escapan del texto nacionalista.

Según Roberto Esposito, la comunidad se hace posible cuando lo propio termina y se suma a lo característico de otro (2010: 3-4). Por el contrario, todos los discursos nacionalistas se basan precisamente en la exclusión de lo diferente convirtiendo a la nación en una entidad fija cerrada a cualquier cambio y contacto. El hecho de considerar como diferentes a grupos de poblaciones, especialmente a las mujeres, permite que se democratice esa diferencia bajo el amparo de una mirada paternalista, convirtiéndoles en el objetivo en contra del cual ejercer toda la violencia. Los discursos nacionalistas tienen que controlar a las naciones rebeldes, excluyéndolas de cualquiera de los procesos democráticos. Cuando se trata de naciones-estados, las consecuencias pueden ser varias, como la intervención política, económica y militar sobre los países considerados como inferiores.

El discurso nacionalista difunde un relato que determina la percepción de tales diferencias, justificando cualquier agresión contra las comunidades objeto en colectivos convirtiéndolas en significantes a los que se les atribuye un significado arbitrario, identificando, por ejemplo, a la población dominicana o haitiana como violenta y, por tanto, digna de recibir agresiones como manera de controlarlas.

La violencia, pues, se hace imprescindible para mantener la ficción producida como reacción al miedo a las diferencias que pueden desestabilizar la nación: "No se teme y se odia

a las víctimas potenciales por el hecho de ser diferentes—sino por no ser lo suficientemente diferentes" (Zygmunt Bauman, 2004: 58). La vulnerabilidad de los nacionalismos se hace visible cuando la brecha construida entre las diferencias se cierra y los conflictos internos se hacen evidentes. Por ello, cuando las diferencias externas—aquellas que no son aceptadas por el discurso nacionalista—invaden el centro—el lugar reservado para quienes sí pertenecen a la nación-estado—, los conflictos internos se hacen evidentes (Jonathan Rutherford, 1990: 23-24). De esta manera, se muestran nuevamente la ficción detrás de los discursos nacionalistas, que constituirá un elemento clave para suprimir los sentimientos culturales.

Los sentimientos de pertenencia cultural se mezclan con los nacionalistas en los procesos independentistas latinoamericanos contra la opresión colonial. En el siglo XIX los mapas que mencionaba Anderson comenzaron a cambiar de color a medida que se iban produciendo revoluciones independentistas, por ejemplo, por América Latina. Las luchas por descolonizar el territorio latinoamericano se hacían en nombre de la patria como modo de dar una razón a la lucha y seguir manteniendo, de este modo, las construcciones nacionalistas.

El grito de "por la Patria" cobra así sentido dentro de los antiguos límites ideológicos, pues "por la patria" continúa siendo la consigna utilizada como el pilar de la identidad nacional (Jonathan Barton, 1997: 120). A pesar de que las naciones se independizaron, este hecho no cambió la idea difundida por los textos nacionalistas, solamente cambió el lápiz con el que se escribía. Tampoco aseguró la liberación de los territorios de las políticas coloniales. Por el contrario, dichas políticas fueron substituidas por las ideologías neocoloniales y neoliberales que seguirán rigiendo el devenir de los países latinoamericanos. La diferencia estriba en un nuevo engaño. Los sentimientos nacionalistas latinoamericanos han repetido el mismo error que las potencias coloniales, pero sin abandonar las influencias externas en el diseño de sus nacionalismos.

Centrándonos en el caso particular de la Isla de la Española, es irónico pensar que dos naciones que han compartido una misma isla y años de historia común se separen por el miedo de una nación a otra, centrándose en el color de la piel. El día que se celebra la independencia de la República Dominicana es el día en el que se independizó de Haití, y no de España ni de Estados Unidos. Cabría preguntarse, sin embargo, si las independencias han sido totales, puesto que sigue habiendo una dependencia histórica y cultural de España, una dependencia económica neoliberal de Estados Unidos, al igual que sigue habiendo una fuerte dependencia económica de la población haitiana que trabaja en los cultivos dominicanos, lo que incide en las poblaciones que habitan en la isla. Más irónico aún es que la única nación que consiguió la independencia política de los poderes coloniales fuera una nación donde la

hibridez en términos de color de piel no era parte constitutiva del discurso nacionalista (Shalini Puri, 2004: 46).

Como hemos dicho anteriormente, la nación se construía sobre la supuesta homogeneidad de la población, en una época en que el mundo estaba dividido en términos raciales—entendido como la población blanca, la población negra y el mestizaje, puesto que eran las poblaciones más abundantes tras el genocidio colonial—. Haití se convirtió oficialmente en la primera República Negra de la historia, y su supuesta homogeneidad nacional basada en el color de la piel tuvo un alto coste en una época cuando la población negra no era considerada como humana. Las potencias coloniales lucharon por el control de la República Dominicana en términos políticos y discursivos, para evitar que se siguiera el ejemplo. Como consecuencia del miedo y la discriminación racial, Haití es el país más pobre y castigado de toda América.

La construcción de Haití como un lugar pobre ya determina la imagen que se tiene de ella tanto en el interior como en el exterior de la isla y establece los términos del diálogo que la comunidad internacional mantiene con el país en relación a la seguridad interna o la actuación ante las emergencias y la ayuda internacional. El terremoto del 12 de enero de 2010, de gran cobertura mediática, mostró al mundo algunas de las deficiencias del país, aunque se volvieron a olvidar tras la fiebre solidaria desatada durante aquel momento, devolviendo a Haití a su posición de nación silenciada. La destrucción de los principales edificios estatales y las inseguras casas construidas no se debió a la falta de medios para garantizar su seguridad, sino a una suma de negligencias económicas y políticas que perpetúan la violencia colonial en el país. Las peores consecuencias fueron las muertes y desapariciones de gran parte de la población. Tampoco se debe culpar a la catástrofe natural de todo el sufrimiento de la población haitiana. Por el contrario, se debe analizar la violencia estructural traducida en forma de pobreza y, como hemos dicho, de dependencia política y económica. En este punto no debemos olvidar que las causas de la pobreza y la vulnerabilidad extrema no se debe analizar como elementos separados ya que los actos violentos forman un conjunto que excluye y traumatiza a estas poblaciones. La desigualdad económica incrementa la vulnerabilidad de los países más pobres a las consecuencias del cambio climático, aun siendo los menos contaminantes. El consumismo y las políticas neoliberales que están explotando estas tierras y utilizando sus recursos para contaminar están contribuyendo a la crisis climática que padecen países como Haití y la República Dominicana. Es más, el terremoto fue aprovechado por Estados Unidos para una nueva ocupación militar de un país

donde las personas no tienen ni nombre ni apellidos, sino que son números en una lista. Las fuerzas militares estadounidenses fueron las primeras instituciones extranjeras en ocupar la zona para evitar cualquier tipo de conducta subversiva o que cualquier otra potencia extranjera se hiciera con el control de Haití, lo que el desastre natural, potenciado por las políticas anteriores, sirvió para reforzar las políticas neocoloniales y neoliberales en Haití.[10]

Seis años más tarde, el huracán Matthew vuelve a traer a los medios la situación de la población haitiana y la comunidad internacional vuelve a acordarse de este país olvidado nuevamente entretanto. Lo medios y los testimonios siguen mostrando un país que no se ha recuperado de las consecuencias del terremoto de 2010 y que se ha visto sacudido por un nuevo desastre natural—que en países como Cuba o Estados Unidos no ha provocado tantos daños—que ha dejado a más 80 personas muertas, 15.000 personas desplazadas y 350.000 con necesidades de asistencia urgente. Se trata de una nueva forma de deshumanización de la población negra, ya duramente castigada.

Edwidge Danticat expresa en un artículo periodístico titulado "Hurricane Matthew's devastating toll in Haiti" su experiencia en anteriores huracanes que devastaron parte de Haití mientras ella aún vivía en la isla y cómo vivió las primeras horas del último huracán desde la diáspora, con las comunicaciones prácticamente rotas. Asimismo, describe del significado del huracán para la población haitiana, en especial para las comunidades de las zonas menos accesibles, precisamente donde el huracán se ha sentido con más violencia. Danticat lo compara con un huracán anterior, que afectó a la zona más rural y apartada en términos estatales, pero no tuvo ninguna repercusión mediática porque no supuso la pérdida de un gran número de habitantes (www.newyorker.como/news/news-desk/facing-hurricane-matthew). La información sobre las víctimas ha mejorado en las últimas décadas, aunque no el tratamiento que se hace de la misma, ya que se siguen deshumanizando a través del uso de los números y no de sus nombres. En la mayoría de las publicaciones de la prensa que se pueden encontrar no hay apenas información sobre lo que estos desastres han supuesto para la población en términos psicológicos.[11]

Durante estos años Haití ha seguido cargando de forma silenciosa con las consecuencias del terremoto, y de la violencia del olvido histórico, político, económico y patriarcal que ya sufría antes del mismo. Haití es una zona en conflicto donde las víctimas son

[10] La activista y escritora Naomi Klein argumenta que es un error separar un tipo de violencia de otro, puesto que todos están estrechamente relacionados (Vidal, 2016).

[11] Véase también la entrevista a la autora en "Edwidge Danticat Predicts 'Ongoing Disaster' in Impoverished Haiti After Hurricane Matthew" donde la artista establece lazos entre la pobreza y el cambio climático. (http://www.democracynow.org/2016/10/7/edwidge_danticat_predicts_ongoing_disaster_in.).

las personas que sobreviven a las consecuencias de una guerra silenciada. Estas son las personas que han tenido que luchar para vivir cada día en condiciones insalubres y volver a sufrir aún más con un huracán. La población haitiana afectada comenzó a vivir en tiendas de campaña habilitadas como casas provisionales, pero que seis años después siguen siendo sus únicas viviendas. Sin ninguna protección, las mujeres y las niñas son víctimas de las violaciones de sus vecinos en los campamentos. La responsabilidad no es del terremoto, sino de un sistema que ha permitido que tanto en Haití como en la República Dominicana, las violaciones, incluso dentro de las mismas familias, constituyan un tipo de violencia permitida que da muestra de otro ejemplo de la normalización de la violencia institucionalizada—entendida como transnacionalizada—en la isla. La ayuda humanitaria que llegó tras el terremoto también supuso un claro ejemplo de la violencia sistematizada. Directivos y trabajadores de Oxfam Gran Bretaña contrataron el servicio de prostitutas abusando de esta manera de su poder sobre el cuerpo femenino en una situación de vulnerabilidad extrema sin que recibieran la sanción correspondiente por la directiva de la filial de la ONG en un país europeo con una amplia historia de violencia colonial.

2.2 Las contradicciones del transnacionalismo: Neoliberalismo, globalización, cosmopolitanismo

En el punto anterior ya adelantamos cómo el transnacionalismo está presente de tres maneras en la vida de la población caribeña y latinoamericana: la globalización de los bienes en formas de políticas neoliberales, las migraciones físicas y la desestabilización de los discursos nacionalistas por unas narrativas que expresan las experiencias liminales de la población emigrante. Como resultado surgen una serie de contradicciones unidas, ya que las políticas intervencionistas de las potencias coloniales y neocoloniales aumentan las desigualdades en los países intervenidos, provocando la emigración de su población a sus países para encontrarse con los riesgos y las posibilidades que suponen las migraciones y, en muchos casos, tomar conciencia de las causas que provocan las situaciones de desigualdad.

Escondido bajo el término 'neo-' se han llevado a cabo políticas violentas y discriminatorias sobre unos colectivos y territorios físicos que han incrementado su pobreza y opresión. Para entender las contradicciones detrás del supuesto progreso económico, cultural y social debemos analizar los significados de la globalización, y su estrecha relación con las políticas neoliberales, y el cosmopolitismo. Gracias a ello, entenderemos la globalización y el cosmopolitismo como unos movimientos que continúan perpetuando las desigualdades y las agresiones violentas sobre las poblaciones más desfavorecidas, al mismo tiempo que refuerzan la fragmentación caribeña.

Edward Soja argumenta que el discurso que se hace para explicar y justificar la globalización estaría incompleto sin un análisis de las prácticas neoliberales que lo acompañan: "el neoliberalismo ha forjado una nueva síntesis o un nuevo híbrido que racionaliza, celebra y promueve con eficacia el proceso de globalización y la creciente globalidad de la producción industrial, el intercambio comercial, la integración financiera y el flujo de información" (2008: 310). La economía, por tanto, opera a un nivel transnacional, controlando los asuntos económicos, incluso, políticos de los gobiernos. De esta manera, se remodela "el poder de las autoridades políticas y territoriales establecidas a fin de controlar la globalidad de la producción y la producción de la globalidad" (2008: 310). El estado es considerado, según esta lógica, como agente de un mercado transnacional donde las fronteras económicas no tienen sentido al encontrarse al servicio de los grandes capitales, que pueden

intervenir libremente en la política nacional del territorio donde ejercen sus prácticas neoliberales.

Según Gérard Duménil y Dominique Lévy, la relación entre neoliberalismo y globalización estaría basada en la globalización de las prácticas neoliberales a través de la unión desigual del considerado centro con la denominada como periferia (2005: 10). De esta manera, desde la Segunda Guerra Mundial se ha ideado un nuevo orden social a través de la imposición de una ideología mercantil y de los intereses privados opuesta a la intervención estatal, por el cual las élites más ricas adquieren más poder y riqueza (2005: 9), en detrimento de las poblaciones empobrecidas. Debido a lo anterior, las imposiciones de prácticas e ideologías neoliberales definieron la economía y la política de los países latinoamericanos. Naomi Klein propone en su "doctrina del shock" que el neoliberalismo se suele instaurar tras un evento o unas circunstancias que han dejado en estado de shock a la población, como el golpe de estado en Chile (www.naomiklein.org/shock-doctrine). Siguiendo con sus argumentos, Alfredo Saad-Filho analiza la instauración del neoliberalismo en Latinoamérica como consecuencia del fracaso, producido a principios de los años ochenta, de las políticas económicas latinoamericanas (2005: 224). Para conseguir tal fin, Estados Unidos, el Fondo Monetario Internacional, el Banco mundial y las élites latinoamericanas hicieron una campaña para promover la necesidad de establecer el neoliberalismo en América Latina como medida para salir de la crisis y aumentar sus riquezas (2005: 224), un engaño que provocó el empobrecimiento de la población latinoamericana, que no pertenecía a las élites, secuestrando la democracia de los países que aceptaron tales políticas económicas.

En su libro *No Logo. El Poder de las Marcas* Naomi Klein realiza un perspicaz estudio sobre cómo las marcas estadounidenses diseñan y globalizan una cultura del consumismo, siguiendo las políticas neoliberales:

> Es legítimo decir que el astronómico crecimiento de la riqueza y de la influencia cultural de las empresas multinacionales que se producido durante los últimos quince años tienen su origen en una idea única, y al parecer inofensiva, que los teóricos de la gestión de empresas elucubraron a mediados de la década de 1980: que las empresas de éxito deben producir ante todo marcas y no productos. (2001: 31)

La mencionada cultura del consumismo, según la cual la ciudadanía se convierte en sujetos consumidores, se trasnacionaliza de tal manera que rompe con las fronteras ficticias establecidas para contener los movimientos migratorios, que no los comerciales. Las

diferencias se convierten en un obstáculo para conseguir el objetivo económico, por lo que deben eliminarse para que la cultura del consumismo se convierta en una política transnacional que gobierne a las poblaciones localizadas en distintos territorios: "A pesar de adoptar la imaginería multiétnica, la globalización comercial no desea la diversidad; todo lo contrario. Sus enemigos son las costumbres nacionales, las marcas locales y los gustos característicos de cada región" (2001: 165). La idea de que en Estados Unidos se vive de una mejor manera según lo promovido por estas marcas, que nunca alcanzan a instaurarse de manera definitiva en los países oprimidos, contribuye a incrementar el deseo de las poblaciones más desfavorecidas a buscar un futuro mejor en un lugar de riquezas, paz y libertades. Al tiempo que destruyen la diversidad, estas marcas venden una falsa ilusión muy distinta a la realidad que las poblaciones emigrantes encuentran a su llegada al país de destino. A esto contribuye, igualmente, la desigualdad que estas políticas económicas, promovidas por las marcas, provocan en los países donde ejercen sus prácticas, es decir, la explotación laboral en los países más empobrecidos y la contribución a la desigualdad transnacional: "todas las empresas organizan su estrategia de marketing según esta visión posnacional [...] Los occidentales hemos comenzado a ver otro tipo de aldea global, donde la desigualdad económica se ensancha y las oportunidades culturales se estrechan" (2001: 23). Esta desterritorialización comercial provoca la transnacionalización económica y cultural de elementos generados en unas naciones específicas, dando lugar a una nueva interacción entre las culturas o naciones que entran en contacto.

Néstor García Canclini examina la globalización "como un proceso de fragmentación y recomposición; más que de homogenización del mundo, la globalización reordena las diferencias y las desigualdades sin eliminarlas" (2001: 3). Por ello, fenómenos como la dependencia cultural, política y económica, así como los movimientos migratorios de Latinoamérica no se ha acabado, solo ha cambiado de forma en el contexto global (2001: 4). Latinoamérica se ha convertido en el lugar donde las ideas, políticas, culturas y economías extranjeras se han consumido de tal manera que han configurado sus discursos nacionales y la manera de gobernar sus estados. Las diferencias se han reorganizado de tal manera que las poblaciones dependen de distintos lugares, pero siguen contando con las mismas desigualdades, solo ha variado el lugar de procedencia. Las ciudades latinoamericanas se han convertidos en mercados desterritorializados donde reterritorializar el mercado y la economía de Europa y Estados Unidos (2001: 7). Al mismo tiempo se han desterriorializado elementos culturales y gastronómicos de los países latinoamericanos para ajustarlos a los Estados Unidos y Europa y se han reterritorializado para, como dice Appadurai, domesticar las

diferencias de una manera controlada, expandiendo una falsa idea de unidad transcultural. La globalización por, tanto, se entiende como un proceso de desterritorialización de fragmentos, entendidos como grupos de personas, espacios liminales y bienes locales, que se reorganiza en una unidad supranacional.

García Canclini contempla la heterogeneidad como el espacio de interacción entre personas que pertenecen a diferentes estados-naciones, según la antigua estructura nacionalista, y que se unen en base a unos códigos consumistas en un terreno transnacional metafórico, reduciendo la nación a una "comunidad de consumidores" (2001: 43). La heterogeneidad ya no se mide solo en términos nacionales, sino culturales y económicos. De esta manera, las desigualdades económicas siguen siendo un punto de diferenciación entre personas ricas y pobres que pertenecen a una misma nación, constituyendo una comunidad internacional de mayorías pobres y de minorías ricas que las controlan (2001: 47). El neoliberalismo introducido en América Latina en los años ochenta no hizo más que reforzar las desigualdades y la construcción de una ciudadanía consumidora deslocalizada, disminuyendo la producción cultural y los productos autóctonos (2001: 74). Se globaliza, por tanto, la pobreza, que, aunque conectada al estado, desafía sus límites, reorganizando las desigualdades y las injusticias.

En este contexto aparece el cosmopolitanismo. Consideramos que el cosmopolitismo en una práctica globalizadora contradictoria con entre lo que promulga y la realidad que se materializa en América Latina. John Tomlinson hace referencia a los orígenes etimológicos del término cosmopolitismo, compuesto de las palabras griegas *Kosmos* (mundo) y *polis* (ciudad) (2011: 184). Tales significados nos dan una definición de cosmopolitismo que rompe cualquier tipo de frontera y discurso nacionalista, puesto que una ciudad en el mundo evoca la idea de unidad global que permitiría el acceso de todas las personas a cualquier territorio de forma legal. Según la anterior lógica, la ciudadanía no pertenecería a un estado, sino a un mundo libre de fronteras, es decir, sería una ciudadanía de pertenencia global que integra los asuntos globalizados en las prácticas diarias (2011: 185). En un mundo donde el tránsito de personas se ha convertido en una práctica diaria, el cosmopolitismo refuerza la idea de que todos los seres humanos son libres de pertenecer a cualquier lugar en el mundo, aunque se haya constituido como un estado (Robert Fine, 2007: x). En teoría, el cosmopolitismo permite la proliferación de unas comunidades globales como resultado de una interacción legal. Aunque igualmente tiene sus bases en el pasado de las poblaciones que oficialmente carecen de territorio (2007: x), está enfocado en el futuro, en el reconocimiento de las diferencias de

los diversos colectivos en contacto, que ya se produce en la práctica diaria de las poblaciones emigrantes y de las sociedades receptoras.

Sheldon Pollock, Homi K. Bhabha, Carol A. Breckenridge y Dipesh Chakrabarty admiten la complejidad del término y, específicamente, con respecto a los límites temporales y espaciales. El cosmopolitismo entendido como práctica todavía no se ha llevado a cabo, mientras que históricamente puede ser considerado como una categoría completamente abierta (2002: 5) para acomodar una pluralidad de historias como cosmopolitismos (2002: 8).

La unidad latinoamericana propuesta por Simón Bolívar que contrarrestaba la opresión colonial en Latinoamérica es un ejemplo de práctica del cosmopolitismo frustrada por suponer una desestabilización de los intereses transnacionales de los estados coloniales: "Bolívar escribió sobre una unión pacífica de las naciones y territorios de un lado a otro de América Latina que les protegerían de las intervenciones de los poderes coloniales y les garantizaría la libertad para autogobernarse" (Camila Fojas, 2005: 1). A pesar de librarse del control colonial español, lo único que se globalizó en Latinoamérica fueron las políticas neoliberales de Estados Unidos bajo la ideología de la Doctrina Monroe (2005: 2), frustrando el proyecto de una Latinoamérica cosmopolita. Los cosmopolitanismos, por tanto, se pueden definir como todas esas prácticas futuras que subviertan los límites discursivos establecidos por la nación y que dependan de cada una de las poblaciones que ponen en riesgo la estabilidad nacional y colonial. Siguiendo esta línea de pensamiento, Walter Mignolo cuestiona la identificación que se tiende a hacer entre globalización y cosmopolitismo, puesto que, aunque "el término implica un proyecto global", no puede estar alineado con las prácticas globalizadoras (2010: 157).

Como hemos visto, las políticas globalizadoras basadas en la economía han logrado la globalización de las culturas en tres sentidos: la comercialización cultural de los productos estadounidenses (literatura, cine, música, etc.), la explotación laboral por parte de las grandes compañías estadounidenses de las poblaciones latinoamericanas y la emigración de la población latinoamericana a Estados Unidos, que está condicionada por las dos anteriores maneras de globalización. Todas ellas han desencadenado en algún tipo de violencia sobre la población latinoamericana. La primera, una violencia cultural que intenta imponer su propia cultura como sustituta de la propia del lugar, la segunda como violencia sobre el cuerpo considerado como objeto de producción, y la tercera, como exclusión nacionalista de las poblaciones migrantes. Las dos primeras han constituido unos nuevos tipos de cosmopolitanismo que no encajan completamente dentro de la definición con la que empezábamos este punto: con la primera se produce un cosmopolitismo cultural y con la

segunda económico; en ninguna de las dos, la ciudadanía entra como parte activa de estos proyectos cosmopolitas. En la tercera, sin embargo, donde la ciudadanía juega un papel activo, el cosmopolitismo no se produce adecuadamente y se pospone con la esperanza de que se pueda realizar en el futuro, puesto que, en estos casos, la población cosmopolita en potencia tiene que luchar por su acceso a la ciudadanía global contra las estructuras rígidas de las naciones-estados.

Las contradicciones de la globalización recaen precisamente en la libertad de las políticas comerciales neoliberales para intervenir en los intereses estatales y producir una cultura transnacional. La globalización y el cosmopolitismo, a pesar de sus definiciones idealizadas, están permitidas siempre que se adecúen a los intereses económicos y políticos de los estados ricos, pero no a las necesidades de las poblaciones pobres y traumatizadas por la violencia sufrida durante los procesos globalizadores y cosmopolitas transnacionales.

2.3 Peligros y posibilidades de los movimientos migratorios

Centrándonos en las migraciones físicas, debemos tener en consideración que muchas personas y comunidades que no encuentran su espacio dentro del estado y/o nación—ya sea por motivos políticos, económicos, guerras, o falta de libertad de expresión—comienzan un viaje físico que les llevará a asentarse en territorios diferentes, convirtiéndose así en emigrantes transnacionales. Gracias a ello, se abre paso a un nuevo mapa más adecuado a las realidades que los antiguos mapas nacionalistas. Por un lado, el transnacionalismo ha contribuido a reforzar esta situación, al convertirse igualmente en el territorio donde se escenifican nuevas formas de violencia y traumas, y por otro, a solucionarlas.

Según la definición de Aiwa Ong, el término "trans" significa "tanto moverse a través de espacios y de un lado a otro, como cambiar la naturaleza de algo" (1999: 4). Es decir, engloba todos esos movimientos que un grupo de personas lleva a cabo fuera de los límites de su estado, provocando el cambio dentro de la comunidad de destino tanto como en la de origen. Tal movimiento cambia la naturaleza de las culturas en contacto, especialmente de la desplazada—como sucede con los aspectos culturales, políticos y económicos que se globalizan—. Teniendo todo esto en consideración, la transnación puede definirse por la fluidez de los sujetos nacionales que se desplazan por las fronteras (Bill Ashcroft, 2009: 14) y que se va haciendo y rehaciendo continuamente a través de los contactos culturales y los traslados sucesivos. Se configura así una identidad transnacional que se irá reforzando con el desplazamiento posterior y la toma de contacto con otras identidades nacionales. Hablamos de culturas e identidades que se forman a lo largo de dos o más estados, distinguiendo naciones en base a límites físicos difusos y sin un lugar geográfico al que considerar como territorio nacional, incluso si consideran su país de origen como su hogar. Posiblemente, la identidad transnacional de los emigrantes ya haya surgido dentro del estado al estar en desacuerdo con el sistema político o no tener cabida dentro del sistema económico, entre diversos factores.[12] Con frecuencia estas personas mantienen una interacción constante tanto con su país de

[12] Los movimientos migratorios pueden partir, según Alejandro Portes y Rubén Rumbaut, de: "(1) naciones sin estados," (2) estados hostiles, dictaduras que oprimen a la población entera de sus países o elegir al grupo inmigrante como objeto de una persecución especial" "(3) naciones-estados consolidadas pero indiferenciadas, que ni promueven ni reconocen las salidas de migrantes" o "(4) estados que de hecho apoyan y supervisan la emigración" (2006: 120). A esta distinción se puede sumar otra categoría como las naciones empobrecidas en las que las poblaciones, o parte de ellas, no pueden satisfacer sus necesidades económicas dentro de los límites geográficos o las que han sufrido desastres naturales, como es el caso de la población haitiana.

origen como con el país de acogida en términos políticos, económicos, sociales y culturales, además de familiares. Los movimientos y contactos, además de servirles de huida, se convierten en factores de desestabilización de las ficciones nacionalistas que los han ocasionado. Sin embargo, las consecuencias físicas y psicológicas de los movimientos migratorios pueden sufrirse de forma muy violenta.

La población migrante debe cruzar varias fronteras, empezando por las geográficas, que separan los estados de partida y de destino, lo que tendrá consecuencias psicológicas ya que, en muchos casos, trastocará la supuesta estabilidad de la que gozaba en su anterior estado. Tendrán que cuestionarse quiénes son y cómo pueden acomodar sus antiguas concepciones a sus nuevas realidades—las crisis de las masculinidades será un claro ejemplo de estos cuestionamientos—. Lo que encuentran al llegar al nuevo país y durante su proceso de adaptación influirá en la reconstrucción de su ser y de su identidad nacional. Además de estas fronteras, deberán cruzar otras para poder definir quiénes son como personas y quiénes son en relación a su nación ya desestabilizada. Como afirma Lisa García Bedolla, la identidad colectiva está más relacionada con los valores atribuidos por su grupo y cómo este se percibe por los demás grupos, que por la percepción persona (2005: 7). Para la población migrante saber quién es y qué pueden llegar a ser está muy influido por los estereotipos impuestos desde fuera, desde el estado-nación de donde han partido y al que han llegado, y ocupar los espacios liminales.

Lo expuesto anteriormente es especialmente importante para las primeras generaciones de emigrantes que se desplazan, mientras buscan un espacio en ese lugar ya construido y, si lo consiguen, una vez que entran a formar parte de sistema cerrado dentro de la nueva nación-estado. Surge así una nueva identidad en proceso. En el caso de las segundas y terceras generaciones de emigrantes la transnación se imagina dentro de un mismo estado. Estas personas, aunque han nacido en otro país diferente al de sus antepasados, siguen manteniendo un contacto continuo con la cultura de origen en su familia, posiblemente en su barrio o comunidad, y con la de acogida donde continúan viviendo. Se confunde así la identidad y la comunidad con un lugar, sin tomar en consideración las interrelaciones que se producen en el espacio y que lo configuran tal y como es, confundiendo la comunidad con una localización fija cuando una cultura puede desarrollarse en cualquier lugar (Massey, 1999: 153).[13] Identificar a una comunidad con el lugar al que supuestamente se adscribe,

[13] Es posible encontrar diversos grupos de personas que no han tenido un estado propio, pero seguían manteniendo su identidad nacional basada en unos lazos comunes posibilitados gracias a una historia, cultura o unas características físicas comunes, incluso, a pesar de estar divididos en varios estados. Como argumenta

acerca a ésta más a las ficciones de las naciones construidas que a las experiencias de las personas con las que comparte un sentimiento comunitario. Mirando la comunidad, por el contrario, como un grupo de personas con sus diferencias, sus carencias y sus aportaciones, hace que el lugar se convierta en una expresión de la misma. De esta manera, las comunidades van rehaciendo los lugares gracias a los continuos movimientos transnacionales.

A este respecto, interesa reseñar la distinción de Michel De Certeau entre lugar como el orden establecido, eso que se representa en los mapas, y de espacio como la práctica del espacio. Según el crítico la calle, definida geométricamente por un plan de ordenación urbanística, se transforma en espacio al caminar (1984: 117)—. Un lugar se convierte en espacio cuando se escapa de la representación trazada en el mapa y guiada por los itinerarios para convertirse en re-presentación cuando una persona o una población camina por ese lugar. Una comunidad se establece tal y como es gracias a los intercambios que se producen entre lo incluido y lo excluido. Teniendo en consideración lo anterior, una comunidad no depende de un lugar para su desarrollo ya que puede serlo en cualquier otro espacio. En "DisemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation," Homi Bhabha utiliza el término 'metáfora' para denominar a la nación considerada como hogar. Para él, el hogar pasa de ser el espacio físico a convertirse en un espacio simbólico que trasciende los límites de la comunidad imaginada de las naciones. La nación se convierte de esta manera en una estrategia narrativa donde el lenguaje de la cultura y la comunidad encuentran su espacio en los huecos que deja el presente, convirtiéndose en las figuras retóricas de un pasado nacional (1990: 141-142). Para Bhabha, las discontinuidades y las rupturas entre lo acumulativo y lo repetitivo de la nación como narración se convierten en el lugar donde se escribe esa nación (1990: 145-146). Las comunidades, por tanto, se localizan en las narrativas de los silencios entre los discursos establecidos y los relatos de las experiencias—que veremos más adelante en nuestra investigación—. El sentimiento de miedo ha conducido a que, como hemos visto, las poblaciones caribeñas huyan de la violencia colonial, nacionalista, política, económica y natural presentes en sus países, continuando su camino cíclico hacia nuevos tipos de violencias. Tanto la historia extraoficial del Caribe como el presente están tejidos a través de diferentes movimientos migratorios, que se entremezclan para dar forma a las identidades caribeñas actuales, contraponiéndose con las descritas por los discursos nacionalistas.

De Certeau se centra en la figura del caminante por su capacidad de trazar un mapa alternativo al que ya está dibujado sin dejar huella física a largo plazo. Los mapas de De

---

Partha Chatterjee, "los movimientos sociales colectivos y las identidades están siendo disociadas de forma progresiva de los territorios" (1998: 59).

Certeau representan una ciudad migratoria o metafórica, que "se desliza dentro del texto de la ciudad planeada y legible" (1984: 93). Las rutas trazadas no representan lo que ha pasado durante el movimiento, la propia operación de caminar, de pasear o de ver escaparates. La experiencia de lo vivido en el camino recorrido permanece fuera del mapa y del itinerario trazado. Como resultado, se establece "una manera de estar en el mundo que puede ser olvidada" (1984: 97). Los movimientos migratorios, no utilizados con fines políticos, se corresponderían con los itinerarios sin huella. Sin embargo, al igual que los trenes o los autobuses, los relatos son otra forma de moverse por un lugar. Las estructuras narrativas trazan itinerarios, organizando paseos y realizando "el viaje, antes, durante el tiempo que el pie lo lleva a cabo" (1984: 115-116). Las narrativas migratorias transacionales son la metáfora que reescribe sobre el mapa nacionalista las realidades olvidadas para que las experiencias sean recordadas y sirvan de hoja de rutas para futuras comunidades en tránsito.

En *El Lugar de la Cultura*, Bhabha considera que desde los espacios liminales se pueden llevar a cabo las estrategias para imaginar y consolidar una identidad individual y comunitaria, proporcionando espacios de contestación y colaboración (1994: 1-2).[14] Desde la perspectiva de las minorías la articulación social de la diferencia es una negociación compleja y en proceso que surge en momentos de transformaciones históricas, ya que no es la tradición lo que marca su derecho a pertenecer a la periferia, sino la reescritura de una tradición según las contradicciones por las que pasan las minorías (1994: 2). Es en este punto donde surge "la doble escritura de la disemi-nación" (1990: 148). La nación como unidad con un único discurso se disemina a través de las nuevas narrativas culturales de las minorías étnicas y las personas subalternas transnacionales. Dichas narrativas están representadas como flechas trazadas desde un país a otro, o como palabras a través de otras formas de re-presentación como las novelas, los relatos o las poesías que describen las experiencias vividas por la población emigrante en diversos espacios.

Consideramos la idea de disemi-nación expuesta por Bhabha de gran relevancia para nuestro estudio puesto que en los textos literarios y periodísticos que analizaremos se verá cómo los rígidos discursos nacionalistas se diseminarán para ofrecer alternativas que los desestabilicen. A este respecto, consideramos que las ideas nacionalistas se diasporizan a través de las narrativas de las voces caribeñas transnacionalizadas para ofrecer visiones y soluciones alternativas.

[14] Para un análisis más profundo de la obra de Bhabha referida, véase "The Thirdspace of Homi Bhabha" (1996) de Edward Soja.

2.4 Diásporas en ruta

De entre todas las rutas que pueden recorrer las poblaciones caribeñas en tránsito, nos centraremos en las diásporas, utilizándolas como contexto para entender las obras literarias dignas de estudio.[15] Para ello, consideramos las diásporas como los lugares simbólicos desterritorializados donde los contactos culturales influyen en las identidades de sus habitantes y desde donde es posible subvertir las construcciones totalizadoras, terminando con la violencia nacionalista y transnacional a través de los desafíos proporcionados por los cambios culturales.

El término diáspora deriva del griego -dia, 'a través', y speirein, 'dispersar'. Esa dispersión se hace a varios lugares, y a través de diferentes caminos y por diversas circunstancias. Stephane Dufoix argumenta que desde los años ochenta la diáspora es más común que la inmigración y la emigración para designar a los grupos de personas que han abandonado sus lugares de origen y se han asentado en otros (2008: X). La crítica sobre la diáspora (Cohen, por ejemplo) considera a la judía y a la griega como el prototipo. Sin embargo, Gabriel Sheffer afirma que, al contrario que la población judía, la griega no le asignaba ninguna connotación peyorativa a la dispersión, puesto que lo consideraban como una manera de expandir su cultura (2003: 46). La diáspora implica dispersión por múltiples destinos, al menos dos destinos diferentes, sin romper los vínculos emocionales con la tierra de donde se parte y manteniendo el sentimiento de que ese es su hogar al que desean regresar, a pesar de estar considerada como una partida indefinida en el tiempo, y, en la mayoría de los casos, permanente.[16]

Si la comunidad diaspórica busca regresar a esa patria, a ese hogar, considerado como el territorio geográfico, tendría que plantearse dónde está, ya que es una invención, un mito recordado por la memoria diaspórica. Por lo tanto, es imposible regresar a un lugar como lo concibe De Certeau que se encuentra en la imaginación colectiva y no en un territorio físico.

[15] Para una distinción entre emigración y diáspora, véase "Diasporas" de James Clifford.

[16] Diáspora en singular era un término válido para designar al considerado como el primer grupo diaspórico, al judío. Puesto que el movimiento migratorio que nos ocupa depende de los movimientos que realice y de las personas que se vayan incorporando a los grupos diaspóricos, así como del tipo de relación política con su estado de origen y el estado de acogida, referirnos al término en singular significaría silenciar todas las diversas experiencias diaspóricas. Por eso, desde el presente estudio proponemos hablar de diásporas o comunidades diaspóricas.

Especialmente en las segundas y terceras generaciones, y a pesar de la memoria colectiva que se tiene sobre el hogar asociado al país de origen, no siempre el deseo de tener un lugar donde habitar está asociado con la idea de patria, y el retorno se ve solamente de manera simbólica o como la posibilidad de un regreso temporal.

Como hemos visto, los puntos geográficos de salida son variadas y la temporalización ocasiona que se replanteen las antiguas concepciones del término para abarcar las diversas realidades que caracterizan los diversos procesos diaspóricos. Para ello, se debe entender la diáspora en contraposición con el nacionalismo. Al contrario que las naciones construidas, la comunidad diaspórica no es estable, sino fluida: "La diáspora no debe considerarse como algo absoluto y objetivo, que existe en un tipo de forma permanente o semipermanente. Incluso la diáspora a largo plazo está prácticamente en un constante estado fluido" (Ted C. Lewellen, 2002: 161). En el caso de la diáspora afrocaribeña existe un movimiento cíclico que une el espacio simbólico de África con el Caribe en el contexto transnacional diaspórico estadounidense, donde entra en contacto con nuevos elementos culturales y sociales que contribuyen al cambio continuo.

Las diásporas son, pues, culturas en movimiento entre dos o más naciones. En oposición a las construcciones estáticas y homogéneas de estas últimas, las diásporas se caracterizarán por la heterogeneidad y la hibridez que les proporciona el intercambio cultural. La hibridez, por tanto, describe la mezcla cultural donde la persona diaspórica se encuentra con la cultura de acogida en un contexto migratorio (John Hutnyk, 2010: 59-60). Es ahí donde emerge un espacio que rompe con la antigua rigidez y donde la imaginación y los cambios se convierten en las características centrales. Los rasgos típicos de cada uno de esos lugares, el de partida y el de destino, se adaptan a las realidades diaspóricas creando nuevas culturas en proceso. Las experiencias vividas en ambos países y durante el viaje—experiencias que van desde las dificultades para adaptarse hasta los olores añorados—hacen posible la emergencia de las diferentes identidades diaspóricas. La identidad pues se convierte en subjetiva, en una mezcla de experiencias y etiquetas hechas de estas poblaciones diaspóricas desde la nación de acogida.[17]

[17] Esto es debido a que cada persona experimenta de manera diversa cada uno de los pasos del proceso diaspórico, así como que las condiciones reales serán diferentes para cada persona o comunidad: las circunstancias que hacen que el proceso comience, que una persona abandone su nación de origen, no sólo el camino que recorre, sino también el recorrido que hace y lo que experimenta durante el trayecto, la forma en que se asienta en el lugar de destino y las decisiones que toma tanto para establecerse como una vez que se ha establecido en ese lugar, y las dificultades a las que tienen que hacer frente para poder encontrar su espacio—. Homi Bhabha se plantea una serie de preguntas que desafían la idea de una sola diáspora. Para el crítico, no todo viaje puede considerarse diaspórico si no implica el hecho de arraigarse en cualquier otro lugar bajo unas

Los movimientos constantes desafían las antiguas estructuras nacionalistas e, incluso, las definiciones anteriores del término diáspora. Las preguntas que cabrían plantearse en este punto serían cómo encajar las actuales experiencias diaspóricas a las concepciones tradicionales de diáspora y cómo subvertir las territorializaciones geográficas nacionalistas. A este respecto, Robin Cohen propone adoptar "la expresión 'diáspora desterritorializada'," para referirse a las poblaciones que han perdido un punto de referencia geográfico convencional para pasar a ser "culturas multilocalizadas" (2008: 124). Para Cohen, las diásporas dejan de estar adscritas a un territorio para convertirse en culturas caracterizadas por sus múltiples desplazamientos y los varios lugares donde se asientan. Aunque el término de Cohen 'diásporas desterritorializadas' es válido, proponemos en este estudio matizarlo para referirnos a 'diásporas reterritorializadas' siguiendo las líneas maestras del análisis de Appadurai. Mientras que el término 'territorialización' se refiere a las construcciones institucionalizadas del cuerpo y del territorio, desterritorialización se considera como la independencia que adquiere el cuerpo y el espacio territorializado. No obstante, la desterritorialización se compone de las características que el estado confiere a unos determinados cuerpos para diferenciarlos de los cuerpos territorializados aceptados por el estado en cuestión (Deleuze y Guattari, 1987: 391). Para Appadurai la desterritorialización ha propiciado la llegada de una población trabajadora a los sectores más bajos de las sociedades más ricas, mientras se origina un espacio de crítica del estado de origen (1996: 37-38). La desterritorialización de la mano de obra diaspórica por la violencia económica de su país elabora unas unidades supranacionales que unen al país que recibe esta mano de obra, a la que desterritorializa físicamente, tanto en un sentido espacial como corporal, con las críticas y el cuestionamiento del estado que no les ha asegurado la protección legal y económica requerida. De esta manera, a la desterritorialización laboral se le ha sumado una desterritorialización ideológica y política. Appadurai también denuncia otro tipo de desterritorialización, como es la cultural promovida por las películas (1996: 38), que falsifican la realidad aceptada por los grupos desterriorializados. La desterritorialización cultural, monetaria, política y cultural se convierte en una forma de transnacionalización controlada de las poblaciones más desfavorecidas, que se consigue estableciendo una base cosmopolita para domesticar las diferencias (1996: 39) que seduzca incluso a los grupos subversivos.

Los espacios y cuerpos territorializados pueden adquirir una cierta independencia de esas construcciones promovidas por el estado, permaneciendo en "ruta hacia la

determinadas circunstancias, así como la manera en la que tales viajes interaccionan con "espacios específicos, y con coyunturas históricas específicas" (1994: 182-183).

desterritorialización" (Deleuze y Guattari, 1987: 324). Este estado de "en ruta" caracteriza a las poblaciones diaspóricas caribeñas, como defendía Gilroy. Los cuerpos afrocaribeños estarían territorializados por los discursos nacionalistas caribeños y desterritorializados por los discursos nacionalistas estadounidenses. La ruta para la construcción de las poblaciones afrocaribeñas, como de cualquier otra población diaspórica, pasaría por la reterritorialización en el 'tercer espacio' (Soja, 1996) entre las instituciones estadounidenses y los discursos hispanicistas. Este sería el lugar de la memoria colectiva o contramemoria. Al igual que es posible encontrar un estado mental, la memoria se convierte en la frontera, ese lugar donde las experiencias y los recorridos se unen para formar la identidad de las personas diaspóricas.

Asimismo, tomo el término 'frontera' de Gloria Anzaldúa, quien en su libro *Borderlands. La Frontera* (1987) la describe como un espacio híbrido de empoderamiento desde donde se puede adquirir y donde reside la auténtica conciencia mestiza: "Una frontera es una línea divisoria, una estrecha franja a lo largo de un borde brusco. La frontera es un lugar vago e indeterminado fruto del residuo emocional de un borde que no es natural. La frontera está en constante estado de transición habitada y es el lugar donde habita lo prohibido" (1987: 25). Los dos lugares separados por la frontera transmiten mensajes contradictorios a la población prohibida que habita en la misma, provocando una colisión cultural (1987: 100) que refuerza su hibridez. Una vez que el grupo de población no reconocida adquiere conciencia del poder fronterizo y decide moverse por los territorios adscritos o por nuevos lugares separados de los mismos, descubre que tiene muchas posibilidades para actuar y reaccionar contra las imposiciones (1987: 101). Entonces nace la conciencia mestiza en ruta que les permite moverse por los diferentes territorios físicos, psicológicos y culturales que la limitan. Gracias a ello, "la nueva mestiza se las arregla desarrollando una tolerancia por las contradicciones, una tolerancia hacia la ambigüedad" (1987: 101). En consecuencia, el reconocimiento de las contradicciones como elemento fundamental de la conciencia latina híbrida, por tanto, se convierte en el punto de partida para el activismo político y social. De esta manera, argumenta la crítica chicana, "en unas pocas centurias, el futuro pertenecerá a la mestiza. Puesto que el futuro depende de la ruptura de los paradigmas, de construir un puente entre dos o más culturas" (1987: 102). Esta ruptura de las imposiciones legales, culturales y raciales supondrá un cambio consciente.

La frontera no es un lugar entre dos territorios físicos—ya se ha tratado cómo las diásporas son comunidades que no están adscritas a ningún territorio físico—ni tampoco de los límites que establecen las naciones para constituir su propia identidad, sino de un espacio metafórico. No hace falta encontrarse físicamente para poder vivir en él, solo es necesario

tener la conciencia de que se habita en un espacio diaspórico. La frontera en este sentido no implica separación, sino unión, de transición entre naciones, de fluidez y de movimiento. Como argumenta Lene M. Johannessen, la frontera es un espacio cultural en constante proceso de transformación influido por las herencias pasadas (2008: 23). En mencionado espacio lo pasado y lo presente se encuentran en un proceso que tiene como fin la búsqueda de una identidad diaspórica propia. Gilles Deleuze y Félix Guattari denominan el espacio entre las diversas construcciones y afinidades como rizoma (1976: 21). Un espacio sin límites ni temporales ni espaciales, que desafía los "cuerpos temporales" a los que se refería Braidotti. Por ello, "no tiene ni principio ni final; está siempre en el medio". Su estructura, por tanto, no es una oposición, sino una conjunción "y. . .y. . .y. . .". " (1976: 25), donde se suman las diversas estructuras que provocan la vulnerabilidad del sujeto diaspórico. Desde dicho lugar se puede establecer una conversación identitaria significativa en el contexto diaspórico afrocaribeño, entendida como la suma de las diferencias en contacto, necesarias para constituir una comunidad, de discursos contradictorios y de identidades fragmentadas.[18]

Para comprender en toda su complejidad esta identidad híbrida y cambiante conviene recordar las puntualizaciones de Stuart Hall, quien en "Cultural Identity and Diaspora" distingue entre dos tipos diferentes de pensar sobre 'identidad cultural': el primero se define como la cultura compartida que acoge las interpretaciones ajenas y se centra en una historia común. Según esta definición, las identidades culturales comparten experiencias históricas y códigos culturales que las describen como un único pueblo, con unos límites de referencia que permanecen a pesar de los cambios y las circunstancias de la historia actual. Así, para el crítico, la caribeñidad se fundamenta en "la experiencia negra" que le da significado a la identidad perdida y unidad a la comunidad caribeña diaspórica (1990: 223-224). La segunda interpretación de identidad cultural, según Hall, reconoce que, a pesar de las similitudes, hay diferencias profundas y significativas constitutivas como son las "rupturas y discontinuidades que constituyen, precisamente la singularidad caribeña" (1990: 225). La identidad cultural del Caribe, pues, no se puede entender sin las rupturas durante el tráfico de personas y sus experiencias en las islas.

Tales rupturas suponen las rutas que se deben recorrer para trazar el itinerario silenciado en los mapas oficiales. Como defendíamos en el capítulo anterior, las poblaciones etiquetadas hacen uso de los puntos comunes para unirse en contra de la opresión. De la misma forma, la población afrocaribeña recupera sus raíces africanas comunes como

[18] Según Ross Poole, la cultura es más un proceso de formación personal que un producto y, como tal, se rehace continuamente (1999: 13).

elemento de unión. En *The Black Atlantic*, Paul Gilroy reconoce la importancia de recuperar las raíces de manera urgente solamente cuando la diáspora negra necesite construir una agenda política y redefinir el "la cartografía de dispersión" como respuesta directa al racismo (1993: 122). Según Ted Lewellen, quien coincide con Gilroy al incidir en la unidad estratégica conferida por los efectos de la racialización en el país de destino y basada en el pasado de esclavitud de sus ancestros, "haitianos, dominicanos y muchas otras personas que viene en Nueva York o en Miami consideran que su isla es su casa mientras adoptan una identidad pan-caribeña basada en la negritud, una manera de discriminación racial común en Estados Unidos, y una herencia africana distante" (2002: 161). Como comprobamos, el pasado de las poblaciones haitianas y dominicanas están íntimamente ligados a los continuos movimientos de personas africanas esclavizadas. Reclamar su patria adscribiéndola a un lugar físico, no está reñido con la formación de una comunidad que rompa estas fronteras y se base en un pasado negro común. Sin embargo, la recuperación de un pasado común para una población diaspórica, como hemos visto, no les serviría para definir y entender sus identidades. Por ello, Gilroy propone sustituir las raíces por las rutas, como los procesos a través de los cuales se formarían las identidades diaspóricas afrodescendientes (1993: 19).

A pesar de que Robin Cohen se cuestiona si la noción de 'Black Atlantic' es adecuada para el estudio de la diáspora afrocaribeña o si las poblaciones caribeñas en el extranjero representan una "nueva diáspora cultural 'postcolonial' e 'híbrida' (2008: 21), basándose en la ausencia de un lugar de procedencia común, en este estudio consideramos que las poblaciones afrocaribeñas diaspóricas representan modelos diaspóricos más adaptados a los continuos movimientos transnacionales. Dichos movimientos diaspóricos desafían la construcción rígida utilizada para definir la diáspora al no proceder de un lugar fijo, sino de diversas localizaciones—en África, Asia y Europa—y expresar el deseo de regresar a sus países de origen de manera simbólica a través de las manifestaciones públicas y el arte. Teniendo todo lo anterior en consideración, defendemos que la mejor forma de denominar a las poblaciones afrocaribeñas en el Caribe y en Estados Unidos es a través de la expresión 'diáspora en ruta'. Gracias a ello, la ruta que, hasta el momento, se había considerado como un espacio inestable y que no contaba con ningún lugar, se comienza a ver como el espacio de la reterritorialización cultural de las comunidades diaspóricas cambiantes.

2.5 Géneros en fluctuación: Masculinidades caribeñas transnacionales

Entre las contradicciones transnacionales y los traumas derivados de las diferentes expresiones de la violencia sistémica, las estructuras de género y las masculinidades se conforman como una de las principales fuentes de agresiones violentas que marcará el pasado y el presente caribeñounidense y determinará su futuro. Precisamente, la fluidez de género y las masculinidades caribeñounidenses se convertirán en un espacio de contestación transnacional donde desafiar las construcciones patriarcales totalizadoras. Para entenderlo, debemos analizar el significado del concepto masculinidad, la violencia sobre el cuerpo femenino y los cambios, causados por la transnacionalización.

Desde la perspectiva de los estudios culturales, en su libro *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Judith Butler ofrece una aproximación a las fluctuaciones de género. Butler considera el cuerpo como un producto discursivo y perceptual, determinado por un lenguaje histórico y cultural que usurpa las relaciones a través de las cuales se perciben los cuerpos físicos (1999: 146), distanciando al cuerpo de la categoría que intenta representarlo y delimitarlo. Cuando las categorías son despojadas de toda expresividad, se percibe la fluidez de las mismas (1999: 128). De esta manera, el sexo ya no se concibe como una unidad, sino como una fragmentación (1999: 146), donde el sexo es considerado como una serie de elementos separados. El género se convierte en fluido precisamente cuando la categoría de mujer deja de ser "presupuesta o deseada" (1999: 21), y pasa a ser un comportamiento ajeno a cualquier presuposición. De esta manera, la concienciación sobre la fragmentación facilita una acción en coalición (1999: 21). Cuando se toma conciencia de este hecho, el género no se percibe como una categoría fija, sino como una serie de fluctuaciones que varían con el desmantelamiento de las estructuras rígidas que sustenta el orden establecido obsesionado por "el control del cuerpo indisciplinado" (Susan Bordo, 1993: 149). Las fluctuaciones de género dependen de tres factores: "sexo anatómico, la identidad de género, y la práctica de género" (Butler, 1999: 175). Cuando la anatomía es diferente de la construcción de género, y ambos difieren de la interpretación del mismo, se produce una disonancia entre los tres componentes, desestabilizando las construcciones a favor de fluctuaciones de género.

Germán Pitta Bonilla considera el género como una "inscripción política del cuerpo" dentro de la cual "dominios diversos como la sexualidad, la alimentación, la belleza, la

percepción, la performatividad social y los hábitos individuales, las razas y las políticas reproductivas, etc., son leídos como series históricas y en relación con dispositivos de poder, saberes y modos de la experiencia subjetiva que operan como líneas de transformación y de rearticulación de sentidos y conductas" (2017: 11). Al igual que los nacionalismos, los cuerpos se configuran como textos escritos e interpretados. Para él, en "los estudios culturales latinoamericanos, las principales preocupaciones en torno a la inscripción cultural del cuerpo se vincula a los temas siguientes: el cuerpo y la violencia; género y sexualidad; el mestizaje; la enfermedad y la salud" (2017: 12). En este estudio defendemos, que las fluctuaciones de género estriban en las interpretaciones libres de los textos corporales. Para elaborar mi argumento seguimos las ideas expresadas por Bauman y consideramos como 'cuerpos desprotegidos' se corresponden a los cuerpos negros que deben sufrir las consecuencias de las políticas coloniales y neocoloniales que afectan a su psicología. De todos los temas expuestos anteriormente, en este estudio nos centramos en el cuerpo con su relación a la violencia de género y racial en la población caribeña en la Isla de la Española y su diáspora.

Centrándose en el estudio de las masculinidades como una construcción de género, Athena D. Mutua distingue entre varias corrientes de pensamientos. Por un lado, aquella que considera que los hombres negros se encuentran oprimidos por lo que denominan como "racismo de género" (2006: 18), referida a las "representaciones, o estereotipos, y prácticas que se dirigen hacia los hombres negros por ser tanto hombre como negros" (2006: 18). Otro sector, sin embargo, considera a los hombres afrodescendientes como privilegiados con respecto a las mujeres afrodescendientes (2006: 18). Puesto que vamos a centrarnos a la población afrocaribeña, mujeres y hombres, tanto en el Caribe como en Estados Unidos y dado el discurso de odio racial que impera en los dos lugares, comprobaremos si se da un racismo de género, o si, por el contrario, los hombres afrocaribeños continúan manteniendo ciertos privilegios con respecto a las mujeres afrocaribeñas o se producen ambas circunstancias. A pesar de que el concepto de masculinidad afrocaribeña adopta los principios patriarcales de las culturas occidentales, estas últimas mantienen una posición discriminatoria con respecto a las primeras como manera de mantener su idea de masculinidad hegemónica.

A este respecto, consideramos que la fluctuación de género debe tener en consideración las diferencias raciales, así como las experiencias transnacionales que dan cuenta de la deshumanización del cuerpo racializado, destacando el femenino. El reconocimiento de las fluctuaciones de género como elemento desestabilizador de los textos absolutistas, permite reconocer los grados de deshumanización del cuerpo por la lectura errónea del cuerpo del hombre y de la mujer, así como del color de la piel. En el caso de la

población dominicana y haitiana en la isla y en el contexto transnacional, esta deshumanización se mide en una escala donde género y color se entrecruzan en una intersección que justifica la violencia sobre el cuerpo. Así, las mujeres negras y mulatas serán consideradas inferiores a los hombres negros quienes, a su vez, serán discriminados por su color de piel por la población blanca.

La masculinidad se concibe en oposición a la idea de feminidad a través de la adscripción arbitraria de unos determinados adjetivos (Todd W. Reeser, 2010: 1). De nuevo se divide el mundo según unos límites establecidos por la cultura occidental (Connell, 2005: 68), que concibe la masculinidad de acuerdo al supuesto comportamiento violento inherente a los hombres (Connell, 2005: 67). Las masculinidades se configuran, por tanto, en base a unos comportamientos y actitudes de géneros previamente establecidos que pasan a convertirse en el modelo de masculinidad a seguir (Kenneth Clatterbaugh, 1997: 4), en el contexto nacionalista, originando un mito heterosexual sobre la masculinidad que los hombres de esa sociedad deben seguir (Anthony Easthope, 1990: 167). El mito específico adscrito a una nación ha sido diseñado a lo largo de la historia a través de varios factores como la propia cultura o las instituciones y, a la vez, la repetición de esos comportamientos contribuye a edificar determinadas instituciones (Reeser, 2010: 20) y a perpetuar una determinada cultura o aspecto cultural. La masculinidad se transmite a través de la cultura oral, de obras literarias, las películas o los anuncios publicitarios y, una vez, difundida se le otorga un carácter mitológico (Reeser, 2010: 22-23). Llegado este punto, es aceptado hasta tal punto que define la identidad masculina y, en contraposición, la femenina.

Precisamente, la violencia es uno de los rasgos principales más valorados dentro de las identidades masculinas nacionalistas: un hombre fuerte y valiente que sea capaz de defender a su familia y a su nación. De la misma manera, la nación institucionaliza la violencia masculina para defender sus fronteras, promoviendo esa actitud entre los hombres hasta convertirlo en parte de su identidad y excluyendo una vez más a quienes no pertenecen a la categoría de masculinidad hegemónica (Connell, 2005: 832). Una vez más, la interiorización de la violencia a través de la aceptación y normalización de los mensajes dicta el discurso ficticio de las masculinidades. Como consecuencia de las restricciones sociales, según Athena D. Mutua, el hombre tiene acceso a menos recursos que le permitan "construir identidades personalmente competentes" (2006: 16). Como en los casos anteriores, "se convierte en parte de la historia (tanto personal como colectiva) y en un posible objeto político" (Connell, 2005:

56). Al igual que las construcciones nacionalistas, las construcciones de género aplican un significado arbitrario a un significante en base a unos intereses históricos y políticos, en este caso el cuerpo femenino y el masculino, que pasa a ser un espacio de representación de los diferentes discursos culturales (Victor J. Seidler, 2006: 8-9).

Las características que se identifican como el ideal de masculinidad, sin embargo, serán diferentes en las distintas culturas y épocas históricas (Clatterbaugh, 1997: 4). La construcción de las identidades masculinas y femeninas no es estable, sino fluida en espacio y tiempos puede ser diferente de una sociedad a otra y a lo largo del tiempo, por tanto, no es algo fijo sino fluido y cambiante (Katie Willis, 2005: 92). La anterior afirmación tiene importantes implicaciones para nuestro estudio, puesto que destaca la fluidez identitaria, que acercará a las poblaciones afrocaribeñas a los cambios en los espacios transnacionales. Atendiendo al pluralismo de factores que ocasionan y determinan las identidades de género, tanto las sociales, históricas, políticas o institucionales, por nombrar algunas, utilizaremos el término masculinidades—aunque en algunas citas literales se utilizará en singular puesto que lo entendemos como un proceso abierto al cambio.

Dos aspectos quedan claros en este listado de características que configuran la categoría denominada como masculinidad aceptada: la masculinidad depende de las creencias nacionalistas y culturales y es variable en términos históricos y geográficos, por lo que, como cualquier otro discurso, la masculinidad es una construcción ficticia e interesada y, por tanto, propensa a ser deconstruida. Como R. W. Connell y James W. Messerschmidt argumentan, la geografía de masculinidades planteadas puede ser analizada en tres niveles diferentes dependiendo del tipo de interacción entre ideas y prácticas. En un primer lugar, se puede hacer una construcción a nivel local, a través de una interacción cara a cara, es decir, las masculinidades construidas dentro de las comunidades. Habría un segundo nivel, denominado regional, y que sería diferente de un estado-nación a otro. Estas serían producto de las interacciones entre las distintas masculinidades locales que adquieren un significado especial en el ámbito regional. Por último, el tercer nivel abarca las interacciones globales construidas en un ambiente transnacional que se podría encontrar en las comunidades y en los estados-naciones (2005: 849). Teniendo esto en consideración, entendemos las construcciones machistas presentes en la isla como una de las numerosas consecuencias de un régimen autoritario como el patriarcado-nacionalista. Dicho discurso, relacionado, por ejemplo, con la masculinidad promovida desde el gobierno dictatorial dominicano, condiciona la identidad masculina latina y caribeña, afectando gravemente a la identidad y las experiencias de las mujeres latinas y caribeñas.

R. W. Connell considera a los conquistadores como el primer grupo definido como el ideal cultural masculino en el sentido moderno masculino (2005: 187). Así, desde la conquista, por tanto, se exportaron unos modelos patriarcales que determinarán el devenir de las mujeres y los hombres en el Caribe y en sus diásporas. Además del discurso racial, la población caribeña heredó un discurso concerniente a la masculinidad caracterizada por la violencia extrema como medio para conseguir el control de los territorios y construir una ficción sobre los orígenes históricos de la nación, que sólo puede ser defendida a través de actos violentos. Dichos rasgos constitutivos están reservados para los hombres blancos poderosos en contraposición a los hombres negros sumisos, por lo que las ideologías de género se encuentran insertadas dentro de unas estructuras absolutistas que las siguen manteniendo: "como la dominación de las élites y el poder racial blanco, la masculinidad dominante está estructurada y apoyada por una amplia variedad de estructuras sociales, incluyendo las estructuras gubernamentales, económicas, religiosas, educativas, mediáticas y familiares" (Mutua, 2006: 12).

Con este contexto en mente, debemos analizar la figura del dictador Trujillo como heredero perfecto de los discursos coloniales, racistas y sexistas, así como de la ocupación y del control político-militar de los Estados Unidos, cuyos propios discursos complementan y potencian los anteriores. En el caso de un régimen militar como el impuesto por la dictadura de Trujillo, la institucionalización de los estereotipos de género como imposición social y la instauración de los mismos a nivel estatal tendrá una gran importancia para el pasado, el presente y el futuro de la isla. La segunda consecuencia, en estrecha relación con la anterior y con sus consecuencias, es la lucha de poderes con las masculinidades transnacionales, que se traducen en términos territoriales.

La figura de Trujillo aúna las fuertes estructuras raciales de la República Dominicana, heredadas de las políticas coloniales, y el machismo dominicano: él era el jefe supremo descendiente de una estirpe de colonizadores blancos y el poder salvador supremo de la isla, que consideraba como su amante al igual que cualquier mujer que le apeteciera. En "De-tropicalizing the Trujillo Dictatorship and Dominican masculinity," Maja Horn analiza la importancia que tuvo la ocupación militar estadounidense en la construcción de los discursos machistas nacionales en la República Dominicana y el lenguaje de masculinidad de los discursos del dictador en su interés en presentarse como un hombre blanco (2014: 34). La inferioridad a la que se veía abocada la isla bajo el mandato estadounidense se percibía como una forma de subyugación en términos de género, que el dictador intentó desafiar a través de la exacerbación de su machismo más feroz. Al defender un discurso basado en su pureza de

sangre y su masculinidad, siguiendo la tradición de los grandes conquistadores que dominaban la isla, Trujillo se proclamaba como el salvador de la isla contras las invasiones estadounidenses, y la contaminación racial del otro lado, "insertándose a sí mismo en una nueva narrativa de la nación dominicana y en los significados de fuertemente cargados por unas políticas sexuales y de género inscritas en su trama" (2014: 35). En su artículo "The Hostage of the Womb by the Motherland", Belén Martín-Lucas analiza los peligros de comparar a las mujeres con las islas, un símil recurrente en los discursos nacionalistas y heteropatriarcales con el fin de justificar "la explotación simbólica del cuerpo femenino como una metonimia de la nación" (2014: 57), como, por ejemplo "la mujer violada que representa la nación invadida" (2014: 62). Esta normalización de la mujer violada como la isla invadida justifica la violencia ejercida sobre la mujer, que tan recurrente será en las actuaciones de Trujillo, como fundador de una larga tradición de violencia machista. Un ejemplo es el caso de Minerva Mirabal, de quien el dictador intentó abusar, como hacía con otras tantas mujeres de la isla, generalmente blancas y de clase social alta. Mirabal rechazó a Trujillo, utilizando su cuerpo como un arma política contra el trujillato y no para complacer los mandatos del régimen heteropatriarcal dominicano. Para Martín-Lucas la solución a esta problemática pasa por el reconocimiento de la importancia del transnacionalismo, que supone una amenaza al discurso nacionalista, como es el caso de las feministas chicanas. Compartimos la idea de Martín-Lucas para defender que Trujillo era el ejemplo perfecto de lo expuesto por la crítica y cómo los discursos transnacionalistas de activistas y voces literarias transnacionales contribuyen a terminar con esta violencia machista nacional en la isla. Para ello, sin embargo, debemos analizar en más profundidad la figura del "tíguere dominicano", del que Trujillo parece haberse convertido en el mayor representante.

La nueva narrativa escrita por el trujillato se posicionaba como una continuación de las antiguas políticas de género, racismo y violencia heredadas de la época de la colonización y moldeada según los poderes militares estadounidenses. La novedad de su narrativa, sin embargo, recaía en la nacionalización del concepto de masculinidad blanca en oposición a las políticas machistas neoliberales. A pesar de sus intentos de diferenciar las dos partes de la isla reforzando la ficción masculina en su persona y su país, la fluidez de las fronteras nacionalistas desafiaba su concepto de masculinidad nacional. En *Why the Cocks Fight*, Michel Wucker se centra en las famosas peleas de gallos compartidas tanto por la República Dominicana como Haití, asociándolas con la violencia masculina que domina la isla:

> El gallo es el símbolo del macho solitario, unido al machismo y la violencia caribeños. Tanto la República Dominicana como Haití tienen tradiciones

> políticas de hombre fuertes en las que la palabra del hombre poderoso influye profundamente la manera de actuar y de hablar del pueblo. En Santo Domingo, mucha de la retórica que he oído, provenía de un hombre, Joaquín Balaguer. El símbolo político de Balaguer era el gallo. Al igual que el de Jean-Bertrand Aristide quien, durante gran parte del año anterior antes de ser destituido por los militares haitianos, criticó duramente Balaguer por utilizar a haitianos como esclavos. (2000: 12-13)

Asistimos así a una lucha de poderes de manera violenta por el control de ambas naciones, una expresión violenta más en las que se apuesta por animales como manera de exteriorizar toda la violencia contenida. No se debe olvidar que el gallo es símbolo del machismo y la promiscuidad sexual de Balaguer y de Trujillo. El gallo es el rey del corral, el territorio que defiende con violencia, que tiene a su disposición a todas las gallinas a las que puede fecundar sin que ningún otro gallo se interponga sin luchar. En la isla tanto la política como las peleas de gallos son asuntos de hombres, de machos, las mujeres no tienen cabida en los discursos políticos oficiales, se esconden entre los silencios nacionalistas y machistas.

A la anterior argumentación sobre la discriminación machista, se le suma la visión paternalista que ofrecen diferentes naciones sobre las islas comparándolas con la mujer indefensa a quien hay que proteger, guiar y controlar. En muchas ocasiones la historia de la isla y de la mujer, ya sea la taína o la afrocaribeña, comparten muchas semejanzas. Al igual que la isla, las mujeres han estado sujetas a numerosos discursos y actos violentos. Los procesos colonizadores—avalados por la superioridad racial que le otorgaba el hecho de su pureza de sangre—significaron un control violento de la tierra y unas constantes agresiones físicas sobre la mujer nativa. Las esclavas africanas y sus descendientes fueron desplazadas de manera violenta de sus tierras y transportadas a unas nuevas tierras para sufrir violencia física en forma de trabajo forzado y violaciones cometidas por sus dueños blancos. Como las mujeres, las dos naciones que forman la isla de La Española han pertenecido a diferentes potencias coloniales que las han dominado de forma violenta, ejemplificando cómo invasión del cuerpo femenino corre paralela a la conquista de la isla.

Asimismo, la violencia del régimen dictatorial de Trujillo, personificada en él mismo, tuvo otra vertiente de gran importancia y que determinó el carácter del trauma dominicano. Nos referimos a la violencia sexual del dictador. Todas las mujeres de su nación debían estar disponibles para él. Si se encaprichaba con una mujer, aunque fuera la esposa de uno de sus ministros, ella debía mantener relaciones sexuales con él, de forma supuestamente consentida

o forzosa.[19] La violencia política y sexual se unieron en el caso de las tres hermanas Mirabal, también conocidas como las tres mariposas, María Teresa, Patria y Minerva, quien rechazó mantener relaciones sexuales cuando el dictador se fijó en ella. Debido a este hecho las tres hermanas fueron asesinadas en 25 de noviembre de 1960 en un supuesto accidente, provocado cuando eran transportadas presas en un coche oficial. Al contrario que Trujillo—con sus aspiraciones a ostentar el poder absoluto, pero que sólo pudo ejercer un control transfronterizo dentro de la isla—, este crimen nacional se transnacionalizó fuera de las fronteras geográficas de la isla. El día de la muerte de estas tres mujeres fuertes, valientes y revolucionarias fue proclamado como día internacional contra la violencia contra las mujeres. Julia Álvarez ficcionaliza la historia de estas hermanas en su libro *In the Time of Butterflies* (1994). Es curioso cómo Álvarez reescribe la dictadura de Trujillo, dándole ese espacio temporal a las tres hermanas. A pesar de su violenta influencia, esta época no pertenece al dictador, sino a las mariposas que lucharon por la libertad de la República Dominicana.

La geografía de masculinidades cobra un sentido más completo si se analiza desde una perspectiva transnacional, por la cual las masculinidades construidas realizan un recorrido geográfico, simbólico e identitario. Según Hannam, Sheller y Urry, la movilidad de las sociedades implica una reorganización de las instituciones transformando la vida social y educativa de las generaciones más jóvenes—a los que añadiríamos de la sociedad en general—, así como el cuerpo y la patria (2006: 2). Las masculinidades y las construcciones del cuerpo masculino no escapan a la movilización social y cultural de las poblaciones caribeñas. El contacto con otras representaciones machistas en un nuevo contexto espacial ha posicionado a los 'machos' afrocaribeños en una posición de 'vulnerabilidad de sus masculinidades', provocando una crisis personal y comunitaria. Dicha vulnerabilidad, sin embargo, puede entenderse como el espacio desde donde provocar el cambio. Si atendemos a la necesidad de la vulnerabilidad a través de la exposición pública defendida por Butler con la que comenzábamos el estudio, hacerse vulnerable de forma consciente a través de la apertura personal a las nuevas formas de masculinidades en tránsito es el primer paso para que los hombres puedan deconstruir los machismos y definir sus masculinidades.

Con el surgimiento de los movimientos feministas y el conocimiento de otras formas de masculinidades a través de los movimientos migratorios, las construcciones machistas comienzan a entrar en conflicto con las nuevas realidades a las que se tienen que enfrentar,

[19] Véase "'Cock Mouth Kill Cock'. Language, Power and Sexual Intimacy in Contructions of Caribbean Masculinities" donde Michael A. Bucknor y Conrad James reconocen la importancia del lenguaje en la construcción de lo femenino como un lugar de desviación que legitima las masculinidades y su poder sobre el cuerpo femenino (2014: 2).

dando lugar a lo que Tim Edwards denomina como ‘crisis’ (2006: 6) y Connell como ‘transformación’ (2005: 84). Para Edwards el concepto de crisis implica una ansiedad provocada por la mala imagen de los comportamientos masculinos violentos dada en los medios de comunicación, el impacto de la segunda ola de feminismo en los hombres, o los cambios que se están produciendo (2006: 6). Percibe dos tipos de crisis, desde fuera y desde dentro de la subjetividad masculina influenciada por la visión de género y la idea de masculinidad. La crisis desde fuera se basa en la pérdida de poder en las esferas donde los hombres, basándose en una clara división de género, han dominado y que están perdiendo debido a los cambios dentro de las estructuras familiares y sociales. Esto se verá en las comunidades transnacionales y en los nuevos roles de los hombres y las mujeres. La crisis desde dentro es una crisis más subjetiva y se centra en el sentimiento que experimentan los hombres al verse en ese estado de pérdida de poder y de incertidumbre que les conducirá a la crisis a la que se refería el autor anteriormente (2006: 6).

La transnacionalización desde la isla al exterior obliga las construcciones machistas adquiridas e interiorizadas a reconfigurarse para adaptarse a las nuevas experiencias que alteran las anteriores estructuras, la que conlleva una transformación de las antiguas estructuras mentales Como afirma Connell, cuando no se intenta perpetuar la idea de masculinidad anterior se produciría una transformación para adecuarse más a la realidad en la que se inserta (2005: 84). No se debería hablar, por tanto, de crisis de masculinidades, sino de reconfiguración de las mismas para ajustarlas a las experiencias de hombres y mujeres y de poblaciones completas en nuevos contextos.

Siguiendo con la idea de transformación expresada por Connell y la de una crisis interior expuesta por Edwards, Bob Pease afirma que los cambios sociales y culturales deben empezar por una transformación de las subjetividades masculinas y unos determinados cambios en su rutina diaria (2000: 1). Consideramos que tanto las denominaciones de Edwards como de Connell son complementarias y no opuestas y que, junto a la de Pease, constituyen una línea continua en la conceptualización del proceso de cambio de las masculinidades nacionales en el contexto transnacional. La crisis de las masculinidades acarrea una transformación de esa subjetividad masculina. Con ello, y gracias a la vulnerabilidad machista, se podrá conseguir acabar con la violencia machista rutinaria y con los actos subjetivos a través de la que se expresa.

Por tanto, desde este estudio proponemos utilizar los dos conceptos anteriores en relación a las distintas fases de este proceso. En una primera, se produciría una crisis a nivel externo que afectaría a la subjetividad masculina y una vez superada esta fase—que, como

veremos en los análisis posteriores, no siempre se consigue—se llegará a una fase de aceptación y transformación que afectará y cambiará a su vez el modelo de masculinidad y las construcciones de género—como también se comprobará—. La pérdida de una identidad que les servía de protección en el pasado demuestra cómo la identidad está en continuo cambio.

Precisamente, las masculinidades latinas son identificables como 'identidades machistas en proceso' por encontrarse en una situación de adaptación y adquisición de nuevas identidades en el nuevo contexto histórico y geográfico. Como cualquier otro discurso cerrado basado en la exclusión, cualquier elemento que pueda desestabilizar esa supuesta unidad provoca una fragmentación de la identidad construida—ya sea la nacional, la racial o la masculina—abriendo una brecha en las fronteras metafóricas establecidas. En el caso de la población masculina latina y caribeña esta se produce al cruzar las fronteras territoriales de un nuevo estado-nación. Se convierten en el elemento desestabilizador de la unidad nacional al mismo tiempo que este cruce desestructura su propio discurso machista. Se convierten al mismo tiempo en amenaza y en objeto de un sistema que no los reconoce por cuestiones nacionalistas y raciales. En *The Latino Male. A Radical Redefinition*, David T. Abalos apunta a la "historia del machismo patriarcal heredado" como el causante de la situación desesperada de los latinos que los mantiene recogiendo los fragmentos de sus masculinidades enfermas para recuperar el poder que le permita enfrentarse a la objetivación que se hace en el terreno transnacional (2002: 2-3). La reificación de su cuerpo y de su identidad junto con la pérdida de poder provoca en él una herida traumática que debe entender para poder curar.

El proceso de curación pasa por establecer las raíces de la herida, que no residen precisamente en el nuevo contexto social y geográfico, sino el discurso pasado basado en la historia del machismo patriarcal que ha definido sus identidades en conflicto. Ser muy macho significa tener el control absoluto de su familia, de la economía, de la tierra—un engaño en un sistema dictatorial como el establecido por Trujillo en la República Dominicana—sin apreciar que no han sido más que un objeto al servicio de un sistema absolutista que ha construido un relato para utilizarlos como armas nacionalistas. Por el contrario, la aceptación consciente de la vulnerabilidad de las masculinidades dentro de un proceso de deconstrucción de la violencia rutinaria ofrecerá la posibilidad de un cambio de las estructuras machistas y una nueva manera de relacionarse consigo mismos y con las mujeres latinas y caribeñas.

Si el discurso machista tenía graves consecuencias en la vida de las mujeres latinoamericanas y caribeñas, el proceso de reestructuración y adaptación del mismo también las tiene, en especial, en las afrodescendientes. Como medida de control, "los cuerpos dominicanos femeninos se transforman en discursos sobre la identidad dominicana",

culturizando el pelo dominicano que debe amoldarse según la herencia indígena y no la africana con el fin de marcar unos límites visibles con el cuerpo haitiano (Candelario, 2007: 261).

Cuando se habla de las mujeres afro-dominicanas, en la mayoría de los casos, el control se centra en el pelo moreno y rizado, puesto que es la parte del cuerpo más fácil de controlar. El pelo dominicano se enfrenta a una serie de agresiones en forma de manipulación física y exposición a productos cosméticos agresivos que alteren su forma y textura, como expresión de la negrofobia (Candelario, 2007: 181-182), presente en el discurso machista nacional. La imagen de las manos alisando el pelo femenino expresa la violencia sobre el cuerpo femenino para poder formar parte de una comunidad que la excluye. Se añade, de esta manera, un nuevo tipo de violencia sobre el cuerpo femenino y sobre la identidad de la mujer afrocaribeña tanto en la isla como en Estados Unidos. Se sistematiza una cultura del pelo liso, una violencia sistematizada y aceptada dentro de la comunidad dominicana que ha interiorizado el discurso machista anti-negro caribeño, como etapa de una normalización del odio racial contra el cuerpo negro en general.

La discriminación racial de género en el cuerpo femenino tiene como componente principal la reificación de su cuerpo, incluso tras el engaño de un aparente privilegio transnacional—en un periodo en el que el privilegio de poder emigrar de la República Dominicana estaba garantizado para los seguidores del régimen que pudieran transnacionalizar su discurso y ofrecer una publicidad positiva del mismo—. Candelario defiende que la reificación del cuerpo femenino por cuestiones nacionales y racistas de las mujeres dominicanas les ha facilitado la permanencia en Estados Unidos como parte del sector servicio (2007: 140). Irónicamente, será la unión de la diferencia racial, social y de género lo que permitirá a esas mujeres librarse de los peligros físicos y psicológicos asociados a la dictadura machista.[20]

Para acabar con el machismo nacional y transnacional, el activismo del cuerpo se ha posicionado como una de las mejores opciones. En los últimos años, por ejemplo, han surgido varias iniciativas como la iniciada por Miss Rizos, una activista a favor de mantener el pelo rizado como manera de afirmar la herencia africana y acabar con la violencia contra el cuerpo femenino.[21] Nos referimos con esto a un trabajo de activismo mayoritariamente femenino,

[20] Alicia Gaspar de Alba apunta directamente al neoliberalismo estadounidense y los acuerdos comerciales con el estado mexicano como responsable de los feminicidios que ocurren en México (2010: 65).

[21] Otra iniciativa es la dirigida por Gloria Lucas, una chicana que tras sufrir problemas alimentarios como la bulimia creó la multi-plataforma "Xican@-Brown-Indigenous" y fundó Nalgona Positivity Pride o NPP (con dos objetivos principales: descolonizar el cuerpo latino— (http://www.huffingtonpost.com/entry/meet-the-woman-

aunque también se ha encontrado con la resistencias de parte de la población afrocaribeña femenina, que necesitaría una mayor participación activa masculina para activar un cambio social sobre el cuerpo racializado.[22] Convertir el odio del cuerpo en amor por el mismo establecería una relación mejor entre las poblaciones latinas y caribeñas y ayudaría a acabar con la violencia contra ellas—ya sea física, psicológica, económica, simbólica o estructural, curando las comunidades latinas y afrocaribeñas tanto en los países de salida como en los de llegada. Puesto que el machismo caribeño se rige por la misma lógica que cualquier otro discurso colonial violento, el activismo es de gran importancia para conseguir la protección legal del cuerpo excluido y la descolonización del discurso machista, reterritorializando las identidades de género diaspóricas caribeñas. Una vez se ha conseguido lo anterior, se podrán desafiar las estructuras raciales que siguen perpetuando la negrofobia y, así, acabar con la violencia implícita en el discurso tras el sentimiento de anti-haitianismo.

whos-descolonizing-body-positivity-for-women-of-color_us_57101b91e4b06f35cb6f1c9f?%20ncid=edlinkushpmg00000228&te=Latino USA)—y ofrecer una imagen positiva del mismo respetando las diferencias físicas y culturales de las latinas.—(Tanisha Love Ramirez en "Meet the Woman Who's 'decolonizing' Body Positivity for Women of Color" en latinousa.org/2016/04/25/meet-woman-whos-decolonizing-body-positivity-women-color/)—. Igualmente, hay una serie de movimientos para descolonizar la dieta latina y volver a la cultura gastronómica nativa y latinoamericana frente a las imposiciones gastronómicas extranjeras.

[22] Véase la entrevista a Carolina Contreras, una dominicanaunidense que vive en la República Dominicana y fundadora del primer salón de pelo natural en Santo Domingo. (Contreras en http://remezcla.com/features/culture/met-miss-rizos-the-woman-behind-santo-domingos-first-natural-hair-salon).

2.6 Las voces caribeñounidenses heridas: Del trauma al testimonio

El trauma heredado del pasado caribeño y el de desestabilización de las estructuras absolutistas interiorizadas se hace evidente durante el proceso de vulnerabilidad inconsciente. Por ello, se hace necesario un estudio de las huellas fragmentadas que se recorren durante las rutas migratorias para describir la herida que se debe curar a través del arte caribeñounidense.

Etimológicamente, la palabra "trauma" deriva de un término griego cuyo significado es "herida física" (Cathy Caruth, 1996: 3), sin embargo, en términos médicos se refiere al derivado "traumatismo" para referirse a una lesión física, y se reserva la raíz "trauma" para una psicológica. Esta palabra puede tener un sentido metafórico, puesto que la herida puede infligirse en lugares específicos, especialmente en aquellos lugares con una larga historia de procesos colonizadores violentos y de desigualdades que resultan en más violencia. De esta forma, los límites físicos y psicológicos se funden en una laceración común dentro una línea temporal rota, que caracteriza a las narrativas caribeñas oficiales y extraoficiales. Analizando la huella se perciben elementos comunes recurrentes en la histórica cíclica caribeña diaspórica.

La violencia y el trauma están intrínsecamente unidos, y comparten características comunes, en especial en lo que respecta su proceso de asimilación. Caruth defiende que el hecho violento no determina el sentimiento de trauma, sino la falta de asimilación del mismo durante la interpretación posterior, que regresa para torturar al superviviente (Caruth, 1996: 4). La imposibilidad de asimilar la naturaleza del acto violento que se ha sufrido, ya sea por no percibir las verdaderas causas del mismo como por encontrarse en un estado completo de shock tras sufrirlo, une directamente violencia y trauma de una manera prácticamente inseparable. La imposibilidad de asimilar el hecho violento se traduce en la repetición continua en la mente y el cuerpo de la víctima, reforzando su sufrimiento y expresándolo en forma de estrés postraumático a través de síntomas como la incapacidad de expresar coherentemente lo ocurrido. Jefferey C. Alexander defiende, a este respecto, que los traumas son una construcción social, y que la naturaleza misma de los eventos no se materializa como el trauma colectivo de los miembros de una comunidad. Por el contrario, es la interpretación comunitaria del evento, ya sea en el instante que ocurra, con anterioridad o con posterioridad, lo que determina que un elemento sea traumático (2004: 8). Como consecuencia de la incomprensibilidad y la incoherencia que se produce durante el procesamiento del trauma, las narrativas resultantes pueden ser contradictorias (Michael Schudson, 2011: 290). Debido a ello, la representación del trauma, como sucede con cualquier otro tipo de relato, puede

presentar una serie de dificultades y contradicciones, así como utilizarse al servicio de los regímenes absolutistas. Debido a ello, el trauma se materializa en forma de estrés post-traumático. El síndrome de estrés postraumático representa, precisamente, en el paso intermedio entre la violencia sufrida por las víctimas y los desequilibrios psicológicos provocados por la violencia. De hecho, según Caruth el síndrome de estrés postraumático se convierte en el enlace entre la violencia y los "desórdenes psicológicos más destructivos" (1996: 58). La herida histórica, por tanto, atrapa a todas las víctimas de esos eventos traumáticos, derivados de los discursos absolutistas que la ocasionan, filtrando sus pensamientos y sus acciones (Schudson, 2011: 289).

Tal trauma se sigue manteniendo por el interés de los poderes nacionalistas en que las comunidades sigan traumatizadas, así como por la incapacidad para asimilar, procesar correctamente (Caruth, 1996: 6) y expresar de manera consciente los eventos violentos que provocan el trauma. Dominick LaCapra denomina como la 'fidelidad al trauma´ al síntoma de estrés postraumático utilizado erróneamente como medida de supervivencia (2001: 22), que contribuye a la interminable repetición de los eventos traumáticos. Según LaCapra, la repetición del mismo evento traumático por las personas traumatizadas en el cuerpo de otra nueva víctima es un efecto de la fidelidad al trauma que sigue permitiendo la perpetuación de las tradiciones violentas, tales como la ablación femenina. La solución no pasa por apropiarse de los eventos y los sentimientos traumáticos vaciándolos del significado psicológico de los mismos. Por el contrario, se debe intentar comprender el componente afectivo resultante, sin apropiarse de sus experiencias, incluso cuando los propios torturadores se encuentran traumatizados, reconociendo el significado de "la desestabilizadora posibilidad del comportamiento y la experiencia" (2001: 41). Como LaCapra reconoce, el torturador puede convertirse en víctima y el silenciador en silenciado, debido a las estructuras discursivas interiorizadas que no se han cuestionado.[23]

Lo más adecuado sería desestabilizar la verdad absoluta, ofreciendo diversas narraciones de un mismo evento según los sentimientos de las diferentes víctimas. De esta forma, se le da la posibilidad a la víctima, o a las comunidades víctimas, de expresar sus

[23] Para que las carencias no se hagan evidentes los discursos nacionalistas recurren en sus textos a los olvidos conscientes de los elementos que pueden mostrar las similitudes entre los grupos de población y los distintos estados. Para Bhabha, "estar obligado a olvidar se convierte en la base para recordar la nación, poblándola de nuevo, imaginando la posibilidad de otras formas de contención y liberación de las identificaciones culturales" (1994: 161). Las imposiciones totalizadoras para defender los límites nacionalistas suponen otra forma de violencia, ejercida esta vez sobre la memoria. Para mantener la ficción nacionalista, los regímenes totalizadores utilizan recursos tales como los archivos, los textos históricos e, incluso, los literarios. Véase a este respecto el artículo "Seven Types of Forgetting" (2008) de Connerton, donde se hace una distinción entre los tipos de olvido presentes en los discursos totalizadores.

heridas, ya sean individuales o comunitarias, sin ningún tipo de apropiación externa. El límite entre el trauma individual y el colectivo, en ocasiones, es indistinguible. Por ello, si el trauma es comunal se convierte en individual y si es individual se convierte en comunal. Como argumenta LaCapra, "los eventos traumáticos no se poseen completamente por nadie y en varios sentidos afectan a todos" (2001: xi). Por añadidura, Alexander ha definido el 'Trauma cultural' como aquel "evento que deja marcas indelebles en la conciencia grupal, determinando de manera permanente sus memorias y fomentando su identidad futura" (2004: 2). Detrás del trauma cultural, como de cualquier otro tipo de trauma, se esconde el recuerdo donde se originó.

Por tanto, en las sociedades postcoloniales las comunidades se forman con la unión de los diferentes recuerdos traumáticos en contacto. Particularmente, en las que dependen exclusivamente de una memoria oral, resulta fundamental encontrar una persona que las transforme en memoria colectiva. Por ello, en el presente estudio, nos referiremos a la 'memoria cultural' o 'contramemoria' con una doble acepción;[24] por un lado, como la memoria transmitida a las voces artísticas caribeñas en el contexto histórico y social donde se han desarrollado sus vidas y por otro, la que, al mismo tiempo, ayudan a construir a través de sus narraciones. Las memorias caribeñas y caribeñas diaspóricas, por tanto, son escritoras de identidades y narrativas.

Como miembros de una población traumatizada las voces literarias se identifican con el dolor de su comunidad. Aunque no hayan tenido que enfrentarse y experimentar determinados eventos de forma personal, todos ellos han tenido y siguen teniendo un fuerte impacto emocional y psicológico en quienes todavía se encuentran en el Caribe y en las familias que están lejos, como en Estados Unidos. Empieza en muchos casos un proceso de solidaridad inter-comunitaria, formando una nueva comunidad unida por el reconocimiento del trauma personal y el de las otras personas que forman la nueva comunidad. Los traumas se convierten en el bagaje cultural de las víctimas que empiezan a mezclarse con otras en un contexto postnacional y postétnico, obteniendo resultados distintos a aquellos proporcionados dentro de los límites de la nación o del grupo étnico.

Tal relación inter-traumática estaría incompleta sin añadirle otra característica. En ocasiones la solidaridad no deriva del reconocimiento de un trauma sufrido en una misma situación, que permite que una persona traumatizada empatice con otra en base a unos

[24] Para profundizar en el término contramemoria como la narrative donde las voces excluidas de la Historia oficial encuentran su espacio, véase *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (1977) de Michel Foucault.

elementos traumáticos comunes. El mero hecho de experimentar un daño psicológico, sea de la naturaleza que sea, puede ser fundamento suficiente de una conciencia de trauma colectivo. No debemos olvidar que las generaciones posteriores, a pesar de que no han sufrido la violencia en primera persona, han heredado estos traumas en forma de relatos de sus familiares y su comunidad o de las consecuencias que las mismas han dejado en los lugares geográficos. La memoria de las generaciones postcoloniales que no pueden tener un recuerdo de un evento pasado, pero cuyas consecuencias determinan sus vidas, ha marcado tanto las creencias como el arte de transnacional. Marianne Hirsch lo denomina como 'Postmemoria': el recuerdo traumático recibido de las generaciones anteriores de manera que "los descendientes de los supervivientes (de las víctimas, así como del autor del crimen) de los eventos traumáticos" conectan con el recuerdo recibido (2008: 105-106). La intensidad es tal que las generaciones posteriores la internalizan como propia, transnacionalizando el trauma heredado en los distintos lugares donde habitan. De manera extraoficial, la memoria pasa a ser un elemento comunal y se mantiene de generación en generación. Sin embargo, al contrario que las instituciones oficiales, la postmemoria depende de la oralidad y creaciones artísticas no reconocidas por los estados (2008: 107).

Por tanto, el trauma por sí solo es capaz de construir una comunidad. Schudson argumenta que tal hecho no se debe al reconocimiento en la otra víctima de un mismo trauma, sino en la conciencia adquirida de otras personas que han experimentado una situación similar (2011: 289). Gracias a la conciencia colectiva, que las personas que no se sienten traumatizadas pueden empatizar con las víctimas y compartir su sufrimiento, persistiendo este lazo de generación en generación. Según Hannah Huxley, el hecho de escribir sobre un trauma, por tanto, se convierte en una "responsabilidad inter-generacional" (49) para los artistas transnacionales de segunda y tercera generación que intentan curar las heridas de sus comunidades, como una medida para garantizar la supervivencia colectiva. La curación del trauma recorre varios caminos, sin ser posible encontrar una respuesta correcta ni una forma de curación del trauma a nivel individual o colectivo. En este estudio, pues, defendemos que la curación de un trauma es un paso más, pero parece ser que nunca el definitivo, en un movimiento cíclico que caracterizará la literatura caribeña diaspórica que vamos a analizar.

En su estudio sobre la memoria colectiva, Maurice Halbwachs afirma que los individuos adquieren sus recuerdos en el contexto social, donde, igualmente los configuran y los localizan (2011: 141-142). Jeffrey K. Olick añade que los individuos no solo recuerdan por pertenecer a un grupo, sino que configuran ese grupo por el acto mismo de recordar

(2011: 225). Para acceder a este tipo de memoria y construir las memorias personales se hace necesario el conocimiento de la misma en forma de narrativas comunicativas:

> Las narrativas memorísticas circulan en conversación y pertenecen al discurso diario. Es cierto que las narrativas memorísitcas no están despojadas de segundos pensamientos críticos ya que durante la conversación un juego de pregunta y respuesta introduce en el espacio público concreto del intercambio de narrativas" (Paul Ricoeur, 2011: 477).[25]

El intercambio de información y experiencias diferentes es, por tanto, imprescindible para la construcción de la comunidad memorística. Consideramos la memoria, por tanto, como el relato heredado inter-generacionalmente y transnacionalmente por las poblaciones caribeñas. Por el contrario, hablaremos de recuerdo como los actos físicos filtrados por las emociones de los personajes de las novelas estudiadas y como la acción contraria al olvido.

El recuerdo traumático, tanto el procesado por la víctima como el apropiado por los discursos totalitarios, se convierte en un espacio donde se inscriben todas las creencias y los daños sufridos, luchando entre sí para hacerse con el control del relato. En el caso de las narraciones traumáticas personales y comunitarias, el espacio de unión adquiere una importancia especial, ya que, además de empezar el proceso unitario de curación del trauma, puede ayudar a que sea conocido como medio para terminar con la violencia que lo ocasiona. Procesar el trauma de una manera constructiva es lo que puede asegurar la supervivencia de las personas traumatizadas. Por ello, debido a la naturaleza traumática del evento, no consideramos que se trate sólo de narrativas encontradas, sino de diferentes reconstrucciones, filtradas por la incomprensibilidad del trauma en sí mismo, que no es más que un síntoma de estrés postraumático que necesita ser tratado.

Las formas de afrontar el trauma son muchas y muy variadas. En todas ellas destaca el poder de las palabras y la denuncia de las causas. El arte, en cualquiera de sus formas, se convierte en la mejor manera de denunciar los traumas culturales compartidos y los individuales, concienciar y comenzar el proceso de curación de los mismos. Para Jennifer C. Rossi, "el acto de actuar—a través de diferentes formas de narraciones—desplaza estos recuerdos a la mente pública, donde puede ocurrir el cambio social" (2006: 205). La forma de sanar a una comunidad, por tanto, pasaría por la recuperación de los momentos olvidados para que sean accesibles para el público en general. De esta manera, se podrían tomar acciones

[25] Véase a este respecto *Historia y Narratividad* (1999) de Paul Ricoeur.

para romper el círculo de repetición del trauma. Tal objetivo se consigue, además de a través de la ficción, mediante los testimonios de personas traumatizadas, directa o indirectamente, por los actos y discursos violentos. John Beverley define el testimonio como la voz de la persona subalterna (1999: 135), que, según April Ann Shemak, cambia el foco del individualismo de las tradiciones literarias occidentales para poner en primer plano "la colectividad de las voces que representa la voz individual" (2011: 26). Al respecto, George Yúdice matiza que quien pone voz al testimonio no habla ni representa la comunidad. Por el contrario, "desempeña un acto de formación-identitaria que es simultáneamente personal y colectiva" (1996: 42).

Siguiendo las definiciones anteriores, podemos decir que el testimonio pertenece a las personas silenciadas por los discursos políticos que se representan a través de los "textos que se escriben como diálogos colectivos entre activistas dedicados a una lucha" (Yúdice, 44). La tradición de la escritura de los testimonios en América Latina tiene sus raíces, precisamente, en la lucha por representar las voces oprimidas por figuras como Bartolomé de las Casas a través de los testimonios nativos en *Historia de las Indias* y *La Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, aunque en el caso mencionado, el autor no era parte del colectivo oprimido.[26] Sí lo era la activista la activista guatemalteca y ganadora del Premio Nobel de la Paz Rigoberta Menchú, cuyos testimonios encuentran un sentido en la lucha indígena y femenina: "Si nosotras, las mujeres del mundo, nos uniéramos y organizáramos, podríamos derribar las fronteras del silencio con nuestros gritos de condena" (131) y así recuperar la memoria cultural que se intentó eliminar durante la época de la colonización, entre algunos de los muchos tipos de violencia a las que las mujeres y las poblaciones indígenas están sometidas. Su figura y sus testimonios, por tanto, expresan las preocupaciones y problemáticas de su comunidad y se configura como punto de partida para la comprensión de las experiencias comunitarias olvidadas.[27]

A este respecto, Jane Kilby y Antony Rowland posicionan el futuro de los testimonios en el "punto de unión entre la violencia y la cultura" (2014: 1). Desde el punto de unión se ofrece al colectivo lector la información necesaria para conocer la realidad traumatizada y los términos en los que se establece la lucha de la población oprimida. El testimonio, más cercano a los sentimientos traumáticos personales y comunitarios, puede representar el trauma de una

[26] En *The Anthropological Imagination in Latin American Literature* Amy Fass Emery posiciona el origen de la cultura del testimonio latinoamericano en el siglo XVI a través de los testimonios de los informantes pertenecientes a las poblaciones nativas (1996: 15).

[27] Para un estudio más detallado de la función del testimonio en América central, véase *Literature and Politics in the Central American Revolutions* (1990) de John Beverley y Marc Zimmerman.

manera más próxima a las heridas que se pretenden sanar (2014: 26). Mientras que la narrativa totalizadora aumenta el sentimiento de trauma de las poblaciones a las que olvida en sus discursos, el testimonio, que se sirve de los recuerdos fragmentarios olvidados, ayuda a la construcción de una comunidad unida. De esta manera, las memorias testimoniales pueden llenar los huecos dejados por los discursos oficiales absolutistas, emprendiendo el camino de sanación comunitaria.

En *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*, María Lugones advierte de las dificultades de hacer una narración testimonial fidedigna de los acontecimientos debido a la saturación de significados opresivos y fragmentarios que los poderes absolutistas confieren a un determinado acontecimiento. Por ello, para poder ser testigo fiel de lo ocurrido se debe mostrar una actitud de resistencia contra la opresión, aunque signifique ponerse en peligro e ir contra el sentido común (2003: 7). Esta actitud se consigue a través de unos determinados mecanismos, entre los que destacan el denominado como 'viajes por el mundo'—entendido como el desplazamiento por las distintas sociedades que permita tener una visión más amplia de la realidad—(2003: 7). Según esta lógica, entender la espacialidad de las vidas en tránsito es comprender que el hecho de unir la opresión y la resistencia posibilita el establecimiento de unos espacios cuya temporalidad permite la elaboración de múltiples historias y relatos (2003: 12). Los relatos testimoniales fragmentarios encuentran, precisamente, su espacio en las intersecciones culturales donde la conciencia adquirida durante el proceso de vulnerabilidad se convierte en resistencia.

Recorrer los lugares territorializados en comunidad establece unas nuevas relaciones sociales que contribuyen al diálogo entre las diferentes experiencias transnacionales. Cuando los lugares se viven y se experimentan a través de las relaciones sociales y de los cambios de poblaciones, las estructuras rígidas se rompen y se forman unas más adecuadas a las nuevas experiencias, constituyendo los "espacios", como veíamos con De Certeau. Los espacios son esas palabras leídas o pronunciadas por las poblaciones oprimidas y traumatizadas (1984: 117) que se van colando por los huecos que hay dentro de los lugares para poder dar voz a sus verdades y sus diferencias.

Según Lefebvre, "habitar" (1978: 210) significa la apropiación de un lugar para desafiar a las limitaciones institucionales y estructurales que territorializan y desterritorializan a las personas y las experiencias. Cuando la apropiación del lugar por los elementos desestabilizadores se hace más fuerte que las propias estructuras, el espacio se hace habitable para esas personas desterritorializadas, y desde esa posición pueden desmantelar las antiguas estructuras impuestas, como sucede con las poblaciones caribeñas en Estados Unidos, quienes

se encuentran en un vaivén permanente entre los lugares institucionalizados que intentan desterritorializarlos y los espacios que intentan construir. De Certeau hace una comparación entre el medio de transporte utilizado en Atenas y denominado como "metáfora" y los relatos por su capacidad de unir diferentes lugares en el contexto transnacional. El crítico compara las metáforas con los relatos que al unir los distintos lugares forman un lugar mayor, el texto, en un mismo trayecto. De esta manera, los relatos se convierten en un medio de desplazamiento, en una práctica espacial (1984: 115) que borra los límites de los territorios y recupera las rutas silenciadas. Las palabras y los movimientos físicos libres son precisamente los medios de transporte que desplazan a las poblaciones afrocaribeñas diaspóricas en ruta con el vaivén de las olas.

Finalmente, cabe recordar con Edouard Glissant la importancia que tiene para la población afrocaribeña el hecho de llegar a un acuerdo con el nuevo lugar, a pesar de la obsesión por la imitación que presentan los colectivos migratorios. Como colectivo tardan en darse cuenta, aunque se ven afectados de manera inmediata por el trauma resultante de tal conocimiento (1989: 18). Una vez han reconocido el trauma provocado por los discursos absolutistas y la vulnerabilidad inconsciente, las narraciones fragmentarias de los recuerdos traumáticos trans-generacionales y transnacionales, como los descritos a través de las palabras de Díaz y Danticat, muestran su interés en reconstruir las experiencias personales y comunitarias pasadas, analizar las consecuencias presentes y las soluciones futuras de las experiencias violentas traumáticas. Sus narrativas en tránsito, como veremos a continuación, son una forma de resistencia contra las opresiones absolutistas.

3. Representantes literarios contra la violencia de las etiquetas. Latinidad y Afrocaribeñidad

La fragmentación identitaria caribeña se refuerza en el contexto de los procesos migratorios de estas poblaciones a Estados Unidos, donde deben enfrentarse, entre muchos tipos de violencia, a un proceso complejo de inclusión-exclusión nominal. Es decir, estos grupos migratorios deben sufrir las consecuencias de ser clasificados según unas etiquetas que dificultarán su acceso a la ciudadanía plena en el país de acogida.

El objetivo de este capítulo es estudiar la violencia de las denominaciones homogeneizadoras desde otra perspectiva, analizar la forma con la que la población latina, caribeña y afrocaribeña intentan negociar sus identidades y plantear alternativas dentro de un proceso de curación de las heridas resultantes de este tipo de violencia. Se desestabilizarán, de esta manera, las estructuras rígidas que las mantienen. Para conseguir tal fin examinaremos las terminologías raciales y geo-políticas actualmente en uso, tales como etnicidad y latinidad que condicionan la identidad y la escritura de las poblaciones afrocaribeñas en Estados Unidos. Para ello estudiaremos el guión introducido en los términos identitarios para designar a poblaciones no mayoritarias como un espacio de contestación, expresión de la fragmentación identitaria y cultural, y creatividad desde donde negociar un futuro sin limitaciones políticas o nominales. Finalmente, mostraremos cómo Dánticat y Díaz, junto a otras personas que comparten su proyecto, han criticado y desestabilizado estas denominaciones así como cualquier construcción absolutista desde su posición como figuras públicas utilizando los medios de comunicación y las redes sociales, tropicalizando, de esta manera, las sociedades donde habitan en la diáspora.

El propósito de la presente sección es abordar las limitaciones de los términos que ya se utilizan para hablar de estas poblaciones y las consecuencias de las mismas en estas comunidades. Mi interés, pues, es formar parte de una conversación que ayude a reflexionar y a terminar con todas las etiquetas que delimitan restrictivamente las experiencias de las poblaciones afrocaribeñas.

3.1 Introducción. Una aproximación a la ciudadanía cultural latina como lucha legal

Para entender los conflictos de las denominaciones homogeneizadoras y la violencia que ejercen sobre las poblaciones emigrantes debemos acudir a las fronteras, vigentes a lo largo de las distintas historias de colonización y nacionalismo y que cobra una especial relevancia en los estudios sobre movimientos migratorios, en especial latinos. Las fronteras han sido estudiadas desde diferentes ámbitos de estudio, como el historiográfico, feminista, sociológico, cultural, legal o postmodernista, por nombrar algunos. Debido a que los aspectos y las condiciones utilizadas para reforzar las construcciones fronterizas son tan variadas que resulta imposible abordarlo desde una única perspectiva, en nuestro estudio, haremos una aproximación desde estas perspectivas, que afectan las identidades y expresiones literarias latinas. Amalia Chaverri hace una distinción entre los distintos tipos de fronteras, entre las que destacamos tres como son la "geo/político/culturales", referidas a la inclusión de un cierto tipo de población dentro de los límites territoriales, separando con etiquetas a quienes pertenecen y no, utilizando términos como primer o tercer mundo; "fronteras sociales", en estrecha relación con la anterior, esta se basa en la pertenencia a un determinado status social dentro de la propia frontera; "desde la identidad cultural", definida como "todo el camino recorrido funciona como vasos comunicantes para la construcción de las fronteras de las identidades culturales" (1998: 14). Es decir, la identidad se puede entender como la suma de los cruces fronterizos establecidos a través de la historia. Referido a lo anterior, la crítica establece un problema, como es que "toda zona fronteriza es un espacio dialéctico" (1998: 15) donde el diálogo resulta en una serie de nuevas denominaciones como la de ilegal. La solución que ofrece la crítica la expresa en modo de transgresión de unas fronteras que "fueron hechas para cruzarlas" (1998: 16).

Opinamos que las fronteras son espacios de paso continuo donde se pueden transgredir las etiquetas diferenciadoras. El intento de la nación de excluir a estos grupos del concepto de ciudadanía, con el fin de mantener el orden establecido por las normas nacionalistas, no se centra solamente en la legalidad, sino que se extiende para condicionar el estado mental de las personas en tránsito: "¿cómo es posible entender esas series de condiciones y disposiciones que dan cuenta del 'estado' en el que nos encontramos'' (que puede ser, después de todo, un estado mental)?" (1998: 2). El discurso legal atiende, por tanto, al propósito colonizador de las mentes en estado transitorio. En este marco jurídico-psicológico se localizan las poblaciones emigrantes con vínculos con América Latina y el

Caribe. En especial, en el caso latinoamericano al que Fernando Aínsa se refiere en su relación con la identidad latinoamericana:

> En el caso de la identidad de América Latina la función del viaje no solo ha sido "fundacional" (conquista, colonización y progresivas migraciones), sino constitutiva de su organicidad, incluso por contraste. El necesario reflejo en el "espejo europeo" ha impulsado muchas de las formas que ha asumido el viaje, tanto el iniciático como el de búsqueda de la diferencia, de reconocimiento de la alteridad o el que permite descubrir los propios orígenes en la "distancia" (1998: 25).

Al igual que el resto de las consideradas como minorías étnicas, la población latina está en una posición liminal entre la ciudadanía y la no ciudadanía. Ya que cruzar la frontera física entre Latinoamérica y EEUU no garantiza la entrada en EEUU, puesto que ese lugar está reservado para quienes pertenecen a ese lugar según las construcciones nacionalistas, la población latina sólo puede ocupar el espacio liminal considerado como transitorio o 'meanwhile'" (Jean Franco, 2002: 123).

Francisco Zamora Rodríguez, Javier Luis Álvarez Santos, Alice Cunha y Francisco José Díaz Marcilla en "Reflexiones sobre la frontera a lo largo de la historia" hacen un recorrido histórico fronterizo con el fin de mostrar las contradicciones territoriales y del imaginario colectivo, aludiendo a la dimensión dinámica en términos políticos de las mismas y a las múltiples redefiniciones a las que se han visto sometidos los espacios fronterizos y, por consiguiente, las identidades que se han ido conformando en estos lugares de inclusión y exclusión:

> Para los estudios enmarcados en los siglos contemporáneos, y sin solución de continuidad, tenemos que distinguir conceptualmente las fronteras entre países ("borders"), límites entre áreas geográficas ("boundaries") y zona de frontera, como área a lo largo de una frontera ("frontier"). En efecto, la frontera hace referencia a todo los que los propios seres humanos han concebido como elemento diferenciador, ya sea mental o físico. (2016: 7)

Adoptamos las reflexiones, aunque matizándolas para adaptarlas a las realidades de las comunidades latinas y caribeñas. Entendemos que en los estudios culturales sobre la población latina se unen todos los tipos de fronteras anteriores no solo desde la posición geográfica, sino mental y política. Las fronteras en los estudios latinos, tal como lo

entendemos en el presente estudio, se sitúan en una intersección donde se unen los tres tipos anteriores, que se pronunciarán en mayor o menor medida dependiendo de la población y el efecto psicológico que ejercen sobre la misma cada uno de ellos. Los límites entre las áreas geográficas ("boundaries"), las fronteras entre países ("borders") y los espacios fronterizos ("frontier") cobran una especial significancia en el caso de la población haitiana y su diáspora, en términos geográficos, políticos, identitarios e, incluso, subversivos: La población haitiana ha vivido desde la dictadura de Trujillo excluida de todas las anteriores concepciones, a pesar de habitar dentro de los límites de geográficos de la República Dominicana o en los espacios fronterizos entre los dos países de la isla de La Española. La desestabilización geográfica entre países se refuerza en la diáspora, donde, a pesar de no situarse en los espacios fronterizos ("frontier") en términos geográficos—como podría ser el caso de la población mexicana—sí lo hacen en términos simbólicos, por lo que este último término adquiere otras connotaciones metafóricas: el espacio fronterizo ("frontier") es un estado mental desde donde empezar a redefinir y desestabilizar los otros dos. Las áreas geográficas ("boundaries") son permeables mientras que las fronteras entre países ("borders") se conciben como unas meras construcciones donde las poblaciones excluidas pasan a incluirse geográficamente, aunque no políticamente, como veremos a continuación. Siguiendo la argumentación expuesta en el estudio anterior:

> La frontera se convierte, entonces, en una zona de convivencia, de colaboración y negociación entre una amalgama de personas, grupos y comunidades. Por tanto, se ha de definir este espacio como un territorio vivo y permeable como consecuencia de las relaciones intrínsecas que se desarrollan entre los márgenes de este concepto. Al mismo tiempo, el espacio fronterizo también es una zona en constante conflicto y, en consecuencia, se enfatizan los límites, las diferencias y, en último término, se redefinen las identidades. En este sentido, el conflicto político lo entendemos como una alegoría que revierte sobre la construcción de una identidad que queda delimitada por una frontera. (2016: 6)

Las fronteras se han convertido en el lugar de protección de las prácticas globalizadoras que amenazan la ciudadanía que admite su globalización social, política y económica, pero no acepta la globalización de otras culturas. Las fronteras no son sólo unas rejas o un muro que separan dos territorios físicos y dos estados, las fronteras tienen la forma de policía, de deportaciones, de permisos de residencia denegados y otras formas de

violencias legales, psicológicas y físicas. Virginia Rodríguez, periodista del equipo de la Organización PorCausa, define como "no lugares" a esos espacios donde la población emigrante carece de derechos:

> Para identificar un no lugar es necesario reconocer tres características recurrentes. La primera es su delimitación a través de una frontera que puede ser física, legal o, incluso, en movimiento; la llamaremos frontera líquida. La segunda es que en ellos se produce una negación de los derechos de sus habitantes. La tercera requiere que, además de saber identificarlos, se entienda lo que supone su existencia para sus habitantes, sus observadores y la sociedad que, quiera o no, los acoge. (www.eldiario.es/tribunaabierta/lugar-derechos_6_584151615.html)

Desde una perspectiva antropológica, Marc Augé define estos no-lugares como espacios simbólicos de "circulación, consumo y comunicación" (2008: ix) donde "se inscriben los vínculos sociales" así como las restricciones impuestas por las normativas legales sobre el acceso o no al a residencia o las historias colectivas, como los lugares de culto (2008: 4). Puesto que las identidades colectivas se construyen en relación con el resto de la sociedad, "los espacios de no-lugares no crean ni una identidad singular ni relaciones: solo soledad y similitud" (2008: 14). Para Augé estos son los lugares de privilegio, como los aeropuertos, de quien puede transitar libremente entre naciones. Si bien, se busca el reconocimiento de la frontera como espacio de interacción y respeto a las diferencias, en los no-lugares solo se consigue la pérdida de derechos fundamentales y la aceptación de unas reglas que lo acentúan.

Rodríguez expande este término para abarcar también a la situación de espera entre las ciudadanías—la original y la de acogida—. Tal definición se acerca a la propuesta por Zygmunt Bauman en su reflexión sociológica sobre la *Modernidad Líquida*. Para Bauman la mejor manera de explicar la modernidad es utilizando una metáfora sobre la liqüificación de los fluidos sólidos y la capacidad de los líquidos para traspasarlos. "Los fluidos se desplazan con facilidad. "Fluyen, "se derraman", se desbordan", "salpican", se vierten", "se filtran", "gotean", "inundan", "rocían", "chorrean", "manan", "exudan"; a diferencia de los sólidos, no es posible detenerlos fácilmente—sortean algunos obstáculos, disuelven otros o se filtran a través de ellos, empapándolos—" (2015: 7). Sin embargo, mientras la globalización constituye uno de esos líquidos que traspasa las construcciones rígidas, imposibles de atacar debido a la falta de un lugar físico, "resulta evidente la escasez de esos potenciales

revolucionarios, de gente capaz de articular el deseo de cambiar su situación individual como parte del proyecto de cambiar el orden de la sociedad" abriéndose "entre el orden dominante y cada una de las agencias, vehículos y estratagemas de cualquier acción efectiva se abre una brecha—un abismo cada vez más infranqueable, y sin ningún puente a la vista—" (2015: 9).

Según el sociólogo, existen dos fronteras sólidas: las comunidades moldeadas a imagen del "cuerpo idealmente protegido" (2015: 159) constituyen la primera barrera impenetrable ante cualquier intromisión no reconocida por el orden establecido y mientras que las conexiones sociales que constituyen las comunidades son unas fronteras para el poder que deben ser eliminadas, así "el derrumbe, la fragilidad, la vulnerabilidad, la transitoriedad y la precariedad de los vínculos y redes humanos permiten que esos poderes puedan actuar" (2015: 16), Bauman nombra la consecuencia de transformaciones radicales 'modernidad líquida' entendida como "la nueva soledad del cuerpo y de la comunidad", entre las que destaca la renuncia del estado de proveer la seguridad necesaria (2015: 160), avocando a la ciudadanía a la soledad.

Mi defensa aúna los argumentos de Augé, Bauman y Rodríguez para considerar que Las fronteras serían, pues, 'no lugares', entendido como las brechas inter- e intracomunitarias, que imposibilita un activismo comunitario:

> Los sólidos que han sido sometidos a la disolución, y que se están derritiendo en este momento, el momento de la modernidad fluida, son los vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos y las acciones colectivos—las estructuras de comunicación y coordinación entre las políticas de vida individuales y las acciones políticas colectivas—. (2015: 10)

En el presente estudio ampliaremos esta definición para considerar como un 'no lugar' a los textos nacionalistas, legales, históricos, políticos, incluso, literarios que operan en base a la exclusión, contribuyendo a reforzar la desprotección legal de cualquier persona en tránsito. Por tanto, la frontera es cualquier espacio donde se vulneran los derechos de las personas emigrantes, independientemente de su status legal, así como del formato que presente esta frontera. El problema principal que se podría detectar en esta definición es la imposibilidad de que estos lugares se reconozcan y conozcan por las poblaciones, tanto emigrantes como no. No siempre hay una concienciación sobre lo que significa la vulneración de los derechos humanos ni se acepta el desafío que tal hecho supone.

Los "no-lugares" definidos por Rodríguez en base a las ideas expuestas por Bauman, se identifican con los lugares prohibidos y los espacios líquidos que transgrede la población

latina en su tránsito entre los lugares reservados para las posiciones privilegiadas. Como argumenta Suzanne Oboler, mientas se mantenga la posición del a población latina como "'alien' en su propia tierra" seguirán siendo "un componente fundamental en la discusión sobre los significados cambiantes del a ciudadanía en el contexto estadounidense, al tiempo que seguirá siendo central a las políticas migratorias de Estados Unidos" (2006: 10).

El debate sobre la pertenencia o no de la población latina a la nación estadounidense se ha revitalizado con la campaña electoral y la posterior elección del presidente estadounidense Donald Trump, cuyo discurso no hizo más que exponer a la opinión internacional las condiciones legales y mentales a las que se ya se enfrentaban las poblaciones latinas en Estados Unidos.[28] El discurso sexista y racista ha reforzado las contradicciones internas de los grupos de población excluidos, por lo que es hay latinas a favor de Trump enfrentadas a compañeras, solo porque el discurso neocolonial ha calado en sus mentes convenciéndolas de que su posicionamiento legal les garantiza ciertos privilegios, amenazados por la entrada de nuevas olas de emigrantes.

Con el fin de entender mejor esta idea debemos analizar un contexto legal más amplio donde se sitúa este tipo de homogeneización: la pertenencia o no a la categoría de ciudadanía. En *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*, Butler y Spivak debaten sobre la ciudadanía en tránsito de los colectivos migrantes. Butler argumenta que cuando una persona debe buscar refugio, incluso una vez le es reconocida su condición de refugiada, no se incluye dentro del marco legal que le garantiza la ciudadanía (2011: 6). La inclusión en el debate sobre la ciudadanía supone el refuerzo de esa idea de ciudadanía excluyente, puesto que para idear un concepto de ciudadanía nacional es necesaria la supuesta inclusión del no-ciudadano. Igualmente, como argumentan Belinda Linn Rincón y Suzanne Oboler, esta exclusión-inclusión constituye el primer paso para desestabilizar ese debate y abrir el camino para reconfigurar el propio concepto de ciudadanía: "nuestra noción tradicional de la ciudadanía basada en la nación está inevitablemente afectada actualmente por las presiones para expandir las obligaciones estatales a todos los individuos dentro de su territorio" (2013:

[28] Estas políticas hostiles hacia la población emigrante no son nuevas. Por el contrario, ya estaban presentes en la política estadounidense. Díaz, quien apoyó a Obama para su elección, ha sido muy crítico con el ex-presidente, a quien ha acusado de carecer de una política clara para apoyar sus decisiones sobre su política migratoria: "siempre ha tenido una narrativa desorganizada [. . .] No creo que las personas lo llamen el deportador jefe sea ninguna exageración [. . .]. Es difícil de olvidar el tipo de política injuriosa que su administración llevó a cabo". (https://www.wnyc.org/story/junot-diaz.on-the-dominican-republic-xenophobia-and-obama) La imposibilidad de olvidar la brecha que ha provocado la administración Obama supuso un empeoramiento de esa herida emocional traumática de la población latina en Estados Unidos, especialmente, para quienes pusieron sus esperanzas en el ex-presidente. Trump sólo ha establecido el planteamiento de su política con respecto a la población latina, por lo que habrá que prestar atención al nudo y al desenlace de la misma.

141).[29] Es decir, dereterritorializar a esos grupos de poblaciones para ofrecerles su derecho a la ciudadanía. Al igual que el resto de las consideradas como minorías étnicas, en términos legales, el espacio reservado para la población latina es la intersección entre la ciudadanía y la no ciudadanía.

Por ello, el discurso estadounidense de Trump ha conseguido unir a grupos dispersos en una causa común, convirtiéndolo en el lugar de lucha por la igualdad de derechos para las poblaciones latinas. Este sujeto identitario no homogéneo podría definirse, siguiendo a Braidotti, como "subjetividad nómada" entendida como una "subjetividad no unitaria" (2011: 3). Esta coherencia con la falta de una unidad une a estas personas a través de una subjetividad nómada fragmentaria definida "en términos de un proceso de transformación" (2011: 150). Al igual que no se debe confundir esa unidad legal con la unidad identitaria desde el exterior de esos grupos construido en base a esa unidad ficticia, la subjetividad de las personas que conforman esos grupos debe ejercitarse para que las poblaciones etiquetadas no se pierdan en esa homogeneidad y sigan manteniendo sus características.

La subjetividad que proporciona los intereses comunes facilita la unión legal de las poblaciones discriminadas, cuyo objetivo es la lucha legal. La subjetividad nómada a la que hacer referencia Braidotti intenta "identificar un espacio de transformación creativo alternativo que no se centre en las categorías móvil/inmóvil, residente/extranjero, sino dentro de esas categorías" (2011: 7). Desde la posición dentro de las categorías construidas, se puede configurar un espacio de lucha por los derechos legales de esas poblaciones. No nos referimos con eso a la consecución de la igualdad, que supondría cierta asimilación a la sociedad norteamericana—como el pretendido "melting pot"—. Por el contrario, se debe conseguir la consecución del reconocimiento y la articulación de las diferencias dentro de un marco legal. Por tanto, consideramos que el discurso sobre la ciudadanía, como el mantenido por la administración Trump, paradójicamente se puede constituir en punto de partida de un activismo descolonizador y que rebata las políticas neoliberales estadounidenses en América Latina y el Caribe.

A este fin, se plantea un nuevo concepto de ciudadanía que se ajusta más a la idea expuesta por Butler como es la ciudadanía cultural de las poblaciones que no están legitimadas, como es el caso que nos ocupa. Según Blanca G. Silvestrini, las comunidades latinas reclaman una ciudadanía cultural centrada en la manera en la que las personas

[29] Véase *Caribbean Migration to Western Europe and the United States. Essays on Incorporation, Identity, and Citizenship* (2009) editado por Margarita Cervantes-Rodríguez, Ramón Grosfoguel y Eric Mielants. Una colección de ensayos que realiza un análisis de la problemática que supone la incorporación de la población caribeña a Estados Unidos y Europa y las consecuencias para su estatus legal y su identidad.

organizan sus valores, sus interpretaciones legales y cómo desarrollan sus vidas según su pertenencia cultural y no su estado legal como un proceso de auto-afirmación llevado a cabo por cada comunidad (1999: 44). De esta manera, en el espacio fronterizo—meanwhile—o en el 'no lugar' se construyen narrativas basadas en la unidad y el empoderamiento de las comunidades localizadas entre la discriminación étnica y los movimientos en favor de los derechos civiles: "las narrativas sobre la unidad y el empoderamiento latinos surgen en la intersección entre la opresión y la homogeneización (entendidas como racialización y etnicidad) de descendientes de América Latina" (Agustín Laó-Montes, 2001: 132), que deriva una unidad discursiva como resistencia contra las opresiones étnico-raciales de los discursos totalizadores. Un espacio de contestación y de organización social y legal de la población latina donde tiene cabida la población caribeña que habita en Estados Unidos, con sus diferencias, así como con sus circunstancias y experiencias migratorias comunitarias y personales. Como sugiere Bhabha en *El Lugar de la Cultura*, desde los espacios liminales se pueden llevar a cabo las estrategias para originar y consolidar una identidad comunitaria: "los espacios liminales proveen el terreno para la elaboración de estrategias individuales—singulares o comunales—que ponen en marcha nuevos signos identitarios, e innovan emplazamientos de colaboración y contestación a través de acto mismo de definir las ideas sociales" (1994: 1-2). Desde la perspectiva de las minorías la articulación social de la diferencia es una negociación compleja y en proceso que surge en momentos de transformaciones históricas, ya que no es la tradición lo que marca su derecho a pertenecer a la periferia, sino la reescritura de esa tradición según las contradicciones por las que pasan las minorías (1994: 2). Es en el último punto donde se da lo que Bhabha designa como "la doble escritura de la disemi-nación" (1990: 148) porque hace referencia a los dos discursos contrapuestos sobre las mismas realidades culturales, nacionalistas y étnicas: los discursos totalizadores y las narrativas subalternas.

3.2 Marco y contexto geográfico-lingüísticos

Las etiquetas que vamos a analizar en el presente apartado delimitan claramente la legalidad. La lingüística adquiere un papel de gran importancia para la construcción de identidades migratorias. Por ello, proponemos un análisis de la terminología más conflictiva utilizada para definir a los colectivos migrantes, prestando especial atención a la población latina y caribeña en Estados Unidos. A fin de demostrar cómo apoya los discursos de la exclusión, constriñe las identidades personales y comunitarias, y justifica la violencia sobre la población latina.

En el artículo periodístico "Linguists Tell New York Times That 'Illegal' Is Neither 'Neutral' nor 'Accurate'," se argumenta que el término de emigrante ilegal se corresponde con una estrategia política ya que las leyes emigratorias estadounidenses definen como "personas que han sido admitidas legalmente para adquirir la residencia permanente" (abcnews.go.com/ABC_Univision/linguists-york-times-illegal-neutral-accurate/story?id=17366512). Por ello, el término emigrante ilegal sería un oxímoron, que, sin embargo, vendría a coartar la legalidad de esa persona, puesto que el término legal está reservado para las personas que infligen las leyes estatales y legales. Como consecuencias, ciertos colectivos serían considerados como delincuentes a quienes se les puede castigar, expulsar y excluir de los territorios legales. Considerar a una persona como ilegal supone atribuirle una serie de significados, estrechando aún más la definición de identidad impuesta sobre ella y reforzando la deshumanización de los cuerpos en tránsito.

En el presente estudio no defendemos esta denominación, puesto que no consideramos como ilegal a ninguna persona por el simple hecho de no estar reconocida dentro del discurso sobre ciudadanía, puesto que haber cruzado unas fronteras sin los permisos pertinentes no significa que haya cometido algún tipo de delito. Las alternativas a esta denominación serían 'indocumentadas' ("undocumented"), sin 'autorización' ("unauthorized"), 'sin papeles' ("with no papers"), clandestina o irregular. Una persona indocumentada no tendría documentos legales, como es el caso de la población haitiana que no tiene documentación que justifique su lugar de nacimiento. No tiene, sin embargo, que ser el caso de todas las personas que cruzan las fronteras. Al contrario, la mayoría de ellas tienen documentos oficiales en sus países de salidas, aunque no sean reconocidos en los países de llegada. "Sin papeles" supondría el mismo problema, al no tener papeles que legalice su estatus de ciudadanía en el país de llegada. Clandestina implica la deshumanización total de esa persona porque además

de no tener cabida en el discurso legal, está oculta, silenciada y, en teoría, no ocupa espacio dentro de los límites físicos reconocidos por el estado.

En el documental *No le digas a Nadie (Don't Tell anyone)* Angy Rivera reconoce que su madre la crió en un ambiente en el que no era correcto hablar sobre su estatus legal. La emigrante colombiana detalla las implicaciones que tiene el hecho de estar indocumentada, traducido en la negación al derecho a voto o a la educación y en un sentimiento de miedo constante a la deportación. El estado legal se mezcla una vez más al estado psicológico que supone el silencio de su clandestinidad y la lucha por la ciudadanía. En su entrevista con María Hinojosa en el podcast "Identity" de Latino USA, Rivera explica qué significa vivir indocumentada para su vida diaria, condicionando su experiencia y aumentando su miedo. Por ello, defiende que el cambio del estado legal no garantiza la curación del trauma. Rivera afirma que empezó a ver las cosas de forma diferente y a hacer lo posible para cambiar su realidad a través del activismo. La única forma de denunciar y sanar las heridas de los regímenes totalitarios (www.nodigasfilm.com).[30]

Considerando un debate abierto que deberá ir evolucionando para ajustarse de una mejor manera a los procesos migratorios, aunque no estamos totalmente de acuerdo con las denominaciones anteriores—al igual que estamos en contra de definir la identidad según un estado legal, ajustado a unos intereses nacionalistas y no humanitarios—, utilizaremos desautorizada o clandestina, dependiendo del contexto, para reforzar la violencia silenciosa. Las preferidas, sin embargo, serán "sin acceso a la ciudadanía" o "en tránsito." Una vez más el debate, en este caso, lingüístico abre un espacio para la contestación y la sensibilización social.

La perspectiva legal no es la única manera posible de categorizar a una persona o una población, también se puede etiquetar desde una perspectiva cultural, la etiqueta étnica. Con la etiqueta anterior, a la que normalmente se le añade el sustantivo minoría, se denomina a todas las poblaciones que no son blancas, sino que tienen algún tipo de relación con discursos comunitarios fuera de los límites nacionalistas y estatales de Estados Unidos, o que no son reconocidos por los mismo—a pesar de ser nativos del territorio geográfico al que se adscribe ese estado—. Como expresa Young, el hecho de denominar a un grupo de población como étnico no es novedoso en el debate sobre la situación de la población emigrante en Estados

[30] Ser considerados como legales solamente garantiza la pertenencia al sistema legal. Sin embargo, eso no significa que puedan formar parte de la cultura o de otros aspectos de determinada nación. Para un debate sobre la neutralidad y la precisión del término ilegal, véase este artículo donde se hace referencia a varios estudios y a opiniones personales de emigrantes a quienes se les considera ilegales (abcnews.go.com/ABC_Univision/linguists-york-times-illegal-neutral-accurate/story?id=17366512).

Unidos. La división en categorías étnicas tiene sus orígenes en las rígidas ideas de las naciones-estados europeas construidas sin tener en consideración las mezclas culturales que resultaron de los procesos colonizadores y perpetuada por el idioma hablado por esa población, que se confunde con los valores culturales de la considerada como minoría étnica (2015: 139). Por añadidura, adquiere una serie de significados e implica la justificación de la violencia contra estos grupos, alegando la peligrosidad que supone para la supuesta mayoría y para el resto de grupos étnicos. En *Ethnicity without Groups*, Rogers Brubaker hace un estudio de cómo la violencia étnica puede politizarse (2004: 92), codificando la etnicidad para justificar los actos agresivos contra las diferentes etnicidades (2004: 93).

Igualmente, las políticas neocoloniales tienen un papel fundamental en el proceso violento llevado a cabo contra las minorías étnicas. Primero, por haber definido a esos grupos como tales y haberles atribuido una serie de rasgos constitutivos, provocando la interiorización de las mismas y la distinción del resto de minorías con quienes pueden entrar en conflicto. Segundo, porque esos posibles conflictos pueden no tener relación con la pertenencia a una o a otra de esas categorías étnicas sino con una interpretación posterior de los hechos (2004: 111). Por el contrario, se interpretan de manera arbitraria por el estado como tal para justificar las características identitarias configuradas para determinado grupo.

En "New Ethnicities" (1989) Stuart Hall analiza tanto la parte negativa como la positiva de la categorización étnica. El crítico reconoce la etnicidad como una etiqueta que afecta tanto a quienes se etiquetan como minorías como a las mayorías: construida en un espacio de contestación sobre la base de la diferencia y la diversidad: "Todos estamos, en este sentido, localizados étnicamente y nuestras identidades étnicas son cruciales para entender nuestra subjetividad con respecto a quienes somos" (227). Como sucede con cualquier otra construcción basada en un discurso ficticio, la etnicidad de un grupo depende del contexto y puede variar según las circunstancias cambiando tanto la identidad de esos grupos étnicos y el orden social donde se localizan.[31] Una vez se reconoce el lugar que tiene cada grupo de población dentro del gran esquema racial, será posible entender el potencial que tiene esa localización, normalmente, periférica, para promover la riqueza cultural de los grupos que habitan en esa posición. Hall concibe el reconocimiento mencionado como "el comienzo de una concepción positiva de la etnicidad de los márgenes" desde donde poder hablar desde una historia, cultura o experiencias particulares (227).

[31] Hastings Donnan y Thomas Wilson definen a los grupos étnicos como naciones minoritarias en busca de un territorio nacional pero que se hallan dentro de un estado donde domina una supuesta nación mayoritaria (1999: 6).

La gran etiqueta étnica, sin embargo, se divide en etiquetas menores—por ejemplo, se utilizan etiquetas como asiático-americano, afro-americano, etc.—que clasifican a la población según su lugar de procedencia, aunque no hayan tenido contacto físico con ese lugar, siguen teniendo la capacidad de homogeneizar a las poblaciones, puesto que abarcan igualmente a un grupo de población y de procedencias muy amplio y variado. Todas ellas son categorías ya preestablecidas que determinan el acceso a los derechos básicos o a la ciudadanía, así como el lugar donde van a estar colocados los libros denominados de tal manera. Categorizar la literatura como étnica—o su variante como literatura de color—tiene consecuencias para la venta de las obras literarias y la difusión del mensaje que se pretende transmitir. las representaciones literarias denominadas como étnicas se localizan fuera de los límites de la literatura sin adjetivos accesible para toda la población. Según el discurso literario-nacionalista, la literatura étnica no forma parte de la literatura en general y presenta una serie de características de exclusivo interés de las personas que constituyen la minoría a la que se le adscribe. De esta manera, la población escritora o lectora se localiza en un "gueto literario."

La autora dominicana Julia Álvarez expresa su deseo de pertenecer a la categoría de literatura universal sin etiquetas para poder transmitir su mensaje (1999: 169). En este punto cabría preguntarse sobre la efectividad de la pertenencia sin etiquetas cuando aún no se han desestabilizado las construcciones que las promueven y si esto no tendría consecuencias para la escritura desde los márgenes referidos por Hall. Teniendo esto en consideración, pensamos que todavía el espacio periférico de las contradicciones sigue siendo necesario para poder romper con las etiquetas, puesto que se podría caer en el error de invisibilizar las obras de artistas como Álvarez a través de maniobras publicitarias. El gueto literario puede convertirse en una localización desde donde llamar a la acción y visibilizar la discriminación sufrida por estos grupos. Asimismo, esta posición les permite cuestionarse todas las estructuras que la mantienen, no solo en el territorio que los etiqueta, sino en los territorios con los que se le relacionan. El gueto literario, pues, es un espacio de amor-odio desde donde poder informar y remover conciencias.

3.3 Latinidades en ruta sin fronteras

Partiendo de la premisa de que ninguna de las etiquetas utilizadas para delimitar nominalmente a un grupo de población es inocente, y todas proceden por causas sociopolíticas diversas, evolucionando de manera igualmente compleja, discutiremos la terminología tanto en inglés como en español, puesto que pueden presentar implicaciones distintas dependiendo del idioma utilizado. En el caso particular de la población vinculada a América Latina, la discusión terminológica, además de esconder unas realidades, presenta un debate más complejo, puesto que no es posible alcanzar una unanimidad con respecto al término que mejor pueda representar a este grupo con respecto a la ciudadanía legal. Las dos opciones preferidas para etiquetar a estos grupos de población son hispanismo y latinidad, por lo que atenderemos a las consecuencias de la homogenización que presenta la primera etiqueta y si la segunda representa correctamente la unión frente a la represión, deteniéndonos en las limitaciones de ambas para representar a todas las poblaciones vinculadas con países al sur de las fronteras estadounidenses.

Antes de hacer una reflexión sobre las etiquetas hispano-hispana y latino-latina utilizadas en lengua inglesa como 'Hispanic and Latino', es de rigor un breve repaso sobre la historia política de tales denominaciones y sus consecuencias.[32] Arlene Dávila resume brevemente la historia de la historia de la etiqueta hispano como una denominación "contraria al nacionalismo cultural que acompañó a las mayores luchas por el empoderamiento social de chicanas y puertorriqueñas y, por tanto, la negación de sus identidades y el rechazo a las raíces indígenas y colonizadas" que, sin embargo, fue "acuñada como la designación oficial de hispano más idónea" (2001: 15). Según la mirada de superioridad de las élites estadounidenses, los países latinoamericanos no alcanzaban el estatus de estado al nivel de las potencias europeas o norteamericanas. De esta manera, se silenciaban las historias anteriores y presentes a la historia oficial, que se estaban convirtiendo en elementos fundamentales de los discursos identitarios que estaban empezando a concebir estas comunidades.

Según Agustín Laó-Montes, en los años sesenta la etiqueta 'Hispanic' "tenía un tono eurocéntrico, mientras la designación propia de Latino valorizaba nuestras raíces africanas y amerindias" (2001: 126). A pesar de los intentos por parte de las poblaciones latinas demográficamente mayoritaria durante los años 60s—es decir, la chicana y la puertorriqueña— y las autoridades estadounidenses, el término pasó a convertirse en el

[32] Véase *Ethnic Labels, Latino Lives* (1995) donde Oboler explora los motivos por los que se etiqueta como hispano-hispana a las personas con raíces históricas en Latinoamérica y el Caribe.

preferido por el discurso nacionalista estadounidense para designar a la población con asociaciones históricas con los países al sur de Estados Unidos. Con esta etiqueta tan limitada lo único que se reconocía era la historia relacionada con un discurso colonial: "Al contrario que 'latino,' que puede ser potencialmente aplicado a cualquier persona de orígenes latinoamericanos, 'hispano' evoca los orígenes comunes situados en España de la población latinoamericana" (Dávila, 2001: 16).

El reconocimiento de la designación Latino-latina por la propia población, que fue calando en la sociedad estadounidense, demuestra cómo la categoría étnica es una construcción sujeta a los cambios históricos, sociales y políticos y cómo la población latina negocia sus identidades dentro de este proceso cambiante. Puesto que la "latinidad no es una identidad política, sino una identidad cultural" (Laó-Montes, 2001: 135), el discurso en el que se apoyaban estas dos comunidades no tenían la fuerza suficiente como contrarrestar esta etiqueta oficial al no estar reconocidas políticamente como naciones, solamente como comunidad cultural que no pertenece a ningún estado. Si bien el término hispano se considera como una construcción estadounidense para controlar el censo durante los años setenta, el término latino se reconoce como un medio para dar cuenta de las mezclas raciales que diferencias a los latinos americanos de los americanos europeos (Suzanne Bost y Frances R. Aparicio, 2012: 46).

A la construcción de mencionados estereotipos y la identidad hispánica han contribuido, además de la política, los medios de comunicación, las películas, las series y los programas televisivos.[33] Arlene Dávila en su libro *Latinos Inc*. analiza cómo los medios de comunicación utilizan la etiqueta hispana para representar a estas poblaciones de manera pública como objetos comercializables en el mercado televisivo estadounidense (2001: 4) y como consumidores de esa identidad construida en base al lenguaje (2001: 168). De esta manera, se excluye a la población que no es hispanoparlante y se transnacionaliza esa identidad estereotipada a América Latina (2001: 159)—analizaremos este punto en el presente capítulo—. A través de los medios de comunicación, por tanto, se establecen y se distribuyen públicamente los límites de la Latinidad tanto dentro como fuera de las fronteras territoriales. Otra manera más no sólo de influir en la cultura latina, sino de colonizar el cuerpo, la política y la sociedad latinoamericana y caribeña.

[33] Según Isabel Molina-Guzmán, "los significantes mediáticos de la latinidad se centran en la producción de las características étnicas familiares que comunican el origen nacional mediante el uso del lenguaje, la ropa, o la música, como, por ejemplo, la utilización del español o la salsa para señalar la latinidad. Al mismo tiempo, los significantes de la latinidad dependen de los marcadores fenotípicos raciales, tales como los rasgos faciales, la textura del pelo, y el color de la piel" (2010: 4).

Dentro de esta circulación y circulación de identidades, los medios de comunicación juegan un papel primordial, incluyendo ciertos modelos raciales y de género y excluyendo otros. Refuerzan la discriminación de estas poblaciones. Lorgia García-Peña se centra en la población dominicana, pero esto se agrava aún más en el caso de la población haitiana. Según García Peña, a pesar de que la población dominicana iba aumentando en Nueva York a un ritmo más rápido que cualquier otro grupo, para los medios de comunicación no eran ejemplos de latinidad debido a sus rasgos físicos. Por el contrario, el mestizaje cultural que se pretendía vender era el de la piel más clara de Salma Hayek, Benicio del Toro o Antonio Banderas (2016: 26-27).

Por ende, el cuerpo femenino latino se convierte, igualmente, en el centro de este mercado mediático, objetivando una vez más a la mujer Latina: "Las prácticas de género mediáticas que rodean el exotismo sexual, la flexibilidad racial, y la ambigüedad étnica describen a las latinas como unos cuerpos dóciles aptos para el consumo global y sujetos a la mirada erótica y voraz de los Estados Unidos" (Isabel Molina-Guzmán, 2010: 13), como, por ejemplo, de Jennifer López. Myra Mendible explora las maneras en las que el cuerpo de las mujeres latinas se convierte en un elemento de "producción, contestación, y consumo de la latinidad en los Estados Unidos" (2007: 3), que se modifica según las condiciones del mercado y la política (2007: 12-13). Aunque los límites de la latinidad en Estados Unidos son cuestionables por la inclusión de ciertos personajes como representantes de aquello que significa ser latino, lo que demuestra claramente es el interés racial que tienen los medios de comunicación al servicio de los intereses estatales. Por tanto, la latinidad o la dominicanidad, así como el discurso del odio contra el haitianismo es un diálogo dirigido por una parte, manteniendo el privilegio socio-histórico.

Por hispanos-hispanas ("Hispanics") se entiende pues a la población de origen hispanoamericano que habita en Estados Unidos y Canadá. Hispano-Hispana designa a aquella persona que ha emigrado desde América Latina y el Caribe y a las siguientes generaciones, pero no tienen en común nada más que su lugar de origen y un idioma, dando lugar a una etiqueta homogeneizadora, puesto que se engloba en un intento de controlar el flujo migratorio de este grupo demográfico sin tener en consideración las características propias de cada país de procedencia, así como la pluralidad de factores que determinan los tipos de emigraciones de cada persona. Además de esto, etiquetar de esta forma al conjunto de comunidades relacionadas con los países al sur de Estados Unidos, deja fuera de los límites lingüísticos, y a través de estos, identitarios, a las poblaciones procedentes de países donde el

español no es el idioma oficial principal, sino el francés, el portugués o el inglés.[34] Si ya el término presentaba muchas limitaciones con respecto a cuestiones identitarias o legales y era claramente discriminatorio por esto, lingüísticamente se acentúa esta discriminación, puesto que no se puede considerar perteneciente a esta etiqueta a las comunidades haitianas, brasileñas o jamaicanas, por ejemplo.

En este punto sería justo hacer un análisis más profundo del término y su asociación con los diferentes nombres con los que se denomina en inglés a los países al sur de Estado Unidos. El primero está claramente relacionado con el término hispano, y es la denominación Hispanoamérica, que asocia estos países a la lengua hablada en la antigua "Hispania," es decir, en España y Portugal. Lo mismo sucede con la denominación Iberoamérica, relacionada con la Península Ibérica, es decir, los mismos países que hacen referencia a las dos mismas lenguas, el español y el portugués. Por tanto, se podría justificar hasta cierto punto la utilización de la denominación hispano en Estados Unidos, sin que ello justifique las limitaciones identitarias y legales de la misma. Sin embargo, tampoco sirve de excusa para la exclusión del resto de países que no tienen como lenguas oficiales principales bien el español o el portugués.

El nombre más utilizado en la actualidad en Estados Unidos para referirse a esta zona geográfica, incluso si se piensa en el Caribe como parte de este conjunto de países—más adelante nos centraremos en el caso particular del Caribe en profundidad—, es Latinoamérica. Una vez más geografía y lingüística confluyen para dar nombre a una diversidad de poblaciones y de idiomas. Sin embargo, podría considerarse como más incluyente geográficamente hablando, sin llegar a serlo completamente. Atendiendo a las lenguas latinas, como son el italiano, el portugués, el español y el francés, Haití y el resto de países donde la lengua oficial principal es el francés estarían incluidos dentro de tal categoría. A pesar de esto, cabría preguntarse si cuando se piensa en Latinoamérica, estos países estarían incluidos en el pensamiento colectivo, es decir, dentro del significado que se le atribuye al significante Latino en lengua inglesa. De ser así, habría que preguntarse nuevamente si la población haitiana, también entraría dentro de la categoría latino, ya que de la etiqueta hispano ya estaría prácticamente excluido. Oboler advierte del error de excluir a Haití de primera por dos razones principales: la historia de la población haitiana en Estados Unidos representa las mismas esperanzas y luchas a la dominación estadounidense que el resto de grupos

[34] Sin mencionar a las comunidades que habitan en todos los países al sur de Estados Unidos que hablan lenguas diferentes como el quechua o el guaraní, por nombrar dos—de ahí que hable de la lengua oficial principal que tiene una relación clara con la historia colonial de estos países y, por tanto, con la discriminación por razones lingüísticas de dichas comunidades—.

migratorios y como el lugar donde nació la ideología racial de las Américas, el país está intrínsecamente unido a las raíces históricas de las desigualdades legales e identitarias en Estados Unidos (2010: 2). La lucha contra los poderes coloniales de una población negra, a pesar de su fracaso posterior, es la base del argumento de Oboler para justificar que la población haitiana forme parte del grupo tan heterogéneo en el que se ha convertido la Latinidad, ya que ofrecerá un entendimiento más profundo de las luchas y experiencias de las poblaciones latinas en Estados Unidos (2010: 3). La inclusión de Haití, por tanto, dentro de la etiqueta elegida permitirá enriquecerla y luchar contras las discriminaciones raciales tanto en Estados Unidos como en el Caribe.

Teniendo esto en consideración, se podría decir que las poblaciones haitianas que habitan en Estados Unidos podrían entrar dentro de los límites de mencionada categoría, a pesar de los intentos históricos y mediáticos por excluirlas. Antes de continuar con esta idea geográfico-lingüística, y siguiendo el análisis de los nombre que se utilizan y han utilizado para llamar a los países situados al sur de Estados Unidos, vamos a centrar el análisis en un asunto geográfico-nacionalista, que ayudará a entender de la mejor manera posible esta argumentación.[35]

Como se habrá comprobado, en este capítulo me he venido refiriendo a los países al sur de Estados Unidos para nombrarlos. Más que a la imposibilidad de escribir una

[35] En el listado nominal anterior faltaba un nombre como es Sudamérica, es decir, los países del sur de América. Dicho así es obvio a lo que se refiere, pero analizándolo en más profundidad surge la duda de cuál es el límite que marca qué se considera norte y qué se considera sur. Si se adopta el hemisferio sur como límite, México no estaría en el sur. Por tanto, esta categoría tampoco sería de utilidad para entender las verdades silenciadas de las poblaciones estudiadas.
Son muchas las personas de México que consideran que su país debe considerarse como norteamericano, para distanciarse de la historia de sus países al sur por cuestiones sociales, raciales y económicas. Hay que destacar dos cuestiones con respecto a la posición tanto geográfica como político-lingüística de México, que nos servirán para explicar esto y reforzará el análisis de algunos temas centrales en este estudio como son las ideas de nacionalismo o el establecimiento de las fronteras. Primero, se puede considerar que hay un cierto interés por diferenciar a México del resto de los países al sur por razones políticas, económicas y, principalmente, históricas. Por históricas, no se hace referencias al proceso colonial en sí, más bien a una de las consecuencias que tuvo el mismo sobre la población en términos de discriminación racial—profundizaremos en este—y nacionalistas. Localizar a México en el norte donde se sitúan los países con más riquezas económicas—que no recursos naturales y humanos que contribuyen a ese enriquecimiento—y con más poder político, refuerza esa discriminación racial entre los mismos países del sur del resto de países también al sur—también se analizará la discriminación interna en las comunidades latinas en Estados Unidos y entre estas comunidades y los grupos de poblaciones que permanecen en estos países—. Otro aspecto significativo es que se sigue midiendo su nacionalismo en base a ideas nacionalistas exteriores. Es decir, la importancia de México como nación está basada en su historia colonial y en su relación con Estados Unidos, en la mirada del de afuera y no en la propia. La segunda cuestión, también está estrechamente relacionada con la historia de la frontera entre México y Estados Unidos que, además de reforzar lo dicho, demuestra lo arbitrario de las ficciones nacionalistas y fronterizas. Sea como sea, el interés de diferenciar a México del resto de los países al sur ofrece una justificación geográfica si se toma como punto de referencia la división en hemisferio. Por tanto, México estaría situado en el hemisferio norte y si se considera que México es un país americano no-estadounidense y no-canadiense, que son los países tradicionalmente considerados como norteamericanos, la clasificación Sudamérica no sería tampoco la más adecuada.

denominación correcta para referirnos a ellos, se hace con el propósito de encuadrar esta problemática dentro de un estudio de las comunidades con raíces en los países etiquetados en ambas lenguas como Hispano-América, Iberoamérica-Latino-América o Sudamérica; para hacer una reflexión sobre cómo el pasado, presente y futuro de estas comunidades está claramente definido por sus vecinos al norte, las políticas coloniales y neocoloniales.

Aunque la población elija la denominación Latino-Latina, no se puede olvidar que sigue siendo una categoría homogeneizadora y que antes de llegar a Estados Unidos eran grupos procedentes de diferentes lugares, con distintas identidades construidas según el discurso nacionalista propio del estado de procedencia, que habían pasado por diversos procesos migratorios y que, por tanto, como argumenta Caminero-Santangelo no siempre se han sentido parte de una identidad colectiva más amplia (2000: 60). Por ello, hay que reconocer las latinidades como una manera de interacción con sus puntos en común y sus conflictos, que imposibilita la homogenización pretendida con las etiquetas. Habría que entender la interacción entre los diversos grupos que se intentan contener bajo esta etiqueta, donde se incluyen tensiones, discriminaciones internas, luchas de poder o prácticas solidarias. De esta manera, se podría conseguir un correctivo para estas prácticas homogeneizadoras (2000: 128) más adecuadas a las diferencias culturales de las mismas. Como defiende Torres-Saillant, antes de que estas poblaciones migraran a Estados unidos nunca se habían considerado como latinas o hispanas, sino como cubanas o dominicanas (2000: 140). Sin embargo, al llegar a Estados Unidos aceptaron formar parte de esa categoría como manera de hacer fuerza contra las injusticias, los estereotipos y las desigualdades a las que deben enfrentarse.[36]

En la mayoría de los casos, se prioriza la lucha común y se identifican puntos de identificación entre las poblaciones oprimidas. La latinidad se convierte en ese espacio afectivo que se sitúa entre las construcciones totalitarias y temporales, construyendo una afinidad cultural. De esta manera,

> diferentes subpoblaciones latinas han sentado las bases para el surgimiento de una evolución continua de un fuerte sentido de latinidad—un sentido colectivo de una afinidad cultural y una identidad enraizada en aquello que muchos latinos perciben como una herencia histórica, espiritual, estética y lingüística

[36] Tales estereotipos presentan graves consecuencias para las poblaciones, independientemente de la etiqueta. Me refiero a una serie de adjetivos y circunstancias que se adscriben a esas denominaciones: La población latina es inculta o de bajo nivel educativo, violenta, escandalosa, perezosa, pobre, ladrona y peligrosa, solo por nombrar unos cuantos. Considerar a esta población de esta forma delimita aún más sus oportunidades laborales, educativas, sociales y económicas, con lo que se ejerce o se incrementa la violencia sobre esta población.

> compartida, así como un sentido creciente de afinidad cultural y solidaridad en el contexto social de los Estados Unidos. (David Gutiérrez**,** 2004: 2)

Por tanto, como defiende Silvio Torres-Saillant Y Ramona Hernández, la unidad habla el lenguaje de la supervivencia en términos políticos (1998: 142). Sin embargo, Torres-Saillant en su epílogo del libro *Latinos: Remaking America*, titulado "Problematic Paradigms. Racial diversity and corporate identity in the Latino community," alerta de los peligros que tiene la homogenización de las diversas poblaciones dentro la categorización tanto hispana como de latina porque silencia los distintos problemas raciales (2002: 435), perpetuando las injusticias y las exclusiones intralatinas (2002: 436). Por ello, el crítico dominicano insiste en separar la zona geográfica de América Latina de las identidades latinas, dada las condiciones de desigualdades raciales de los países al sur del Rio Grande (2002: 436). De ahí su insistencia en que las distintas poblaciones latinas no acepten este vínculo homogeneizador puesto que imposibilita la lucha contras las políticas anti-indias y racistas de las herencias coloniales (2002: 444). La solución que sugiere el crítico es idear una serie de estructuras encaminadas a examinar las "diferencias intralatinas" (2002: 452) que permita una inclusión mayor en el presente (2002: 452).

A pesar de los continuos intentos de homogeneizar a un grupo de población tan diverso y de denegarle cualquier tipo de entidad política o jurídica, no se pueden poner límites tan estrechos a las diferencias. Los diversos discursos nacionalistas de los diferentes estados latinoamericanos que se han transnacionalizado durante los procesos migratorios entran en conflictos intraétnicos con los demás discursos transnacionalizados y con los discursos propios que los han homogeneizado. Mencionadas fricciones intraétnicas tienen sus orígenes en las diferencias de clases pero que están transmitida a través de "las diferencias lingüísticas y nacionalistas y percibidas en las diferencias raciales y culturales" (Gutiérrez, 2004: 2). Dichos conflictos se producen por una mezcla de los dos discursos, el nacionalista-transnacionalizado y el homogeneizador de las naciones consideradas como superiores. Las élites latinoamericanas y las poblaciones que han asimilado los discursos nacionalistas de sus países de salida—basados en el racismo, las clases sociales y la importancia de pertenecer a la nación—adoptan el discurso nacionalista y discriminatorio de las élites estadounidenses. Debido a ello, las poblaciones discriminadas en sus países se sienten doblemente discriminadas en el país de llegada, puesto que se le une la que sufren por parte de las poblaciones consideradas como mayoritarias: "La mayoría de las latinas/os en los Estados Unidos emigran en busca de unas oportunidades denegadas/o construidas como no

disponibles por las élites blancas de sus países nativos. No se dan cuenta que los Estados Unidos están recreando estas estructuras de poder entre ellos" (Marta Cruz-Jansen, 2002: 164).

La huida a EEUU solo les llevará a un país donde el racismo también está vigente y donde muchos se siguen manteniendo parte de las estructuras discriminatorias heredadas de sus antiguas naciones. Estas posturas racistas y machistas se alían con las ideologías racistas de la supremacía blanca estadounidenses, provocando una doble discriminación contra la población afrolatina:

> la cultura de los Estados Unidos ha sido construida sobre un binario racial designado para excluir y oprimir a las personas descendientes de la población africana que se transportaron a este país en contra de su voluntad. La anti-negritud no es una ocupación de individuos que puedan ser considerados como despreciables, más bien es una estructura que se ha insertado dentro de la propia noción racial estadounidense. (http://remezcla.com/lists/culture/5-steps-latinos-can- take-combat-anti-blackness/)

La estatalización del odio hacia los cuerpos racialmente diferentes, hacia el cuerpo negro, se transnacionaliza en un contexto donde una comunidad no es reconocida dentro de la categoría de ciudadanía construida por el estado donde intentan encajar. Una nueva ironía de las mentes neocoloniales que persisten en su interés de mantener las diferencias excluyentes de un discurso ya excluido. Como argumentamos al referirnos a la categoría étnica, el cambio de nomenclatura será solo un paso para descolonizar las mentes coloniales y acabar con los estereotipos, sin embargo, se hace necesario desestabilizar todas las estructuras que los mantienen.

Desde una perspectiva legal Suzanne Oboler y Anani Dzidzienyo se pregunta quiénes son las personas Afro-Latinoamericanas y qué sucede con sus identidades de las segundas y terceras generaciones de estas personas una vez pasan a ser etiquetadas como Afro-Latinas en los Estados Unidos, en particular en su relación a la restricción de los movimientos espaciales y, con esta, su acceso a la ciudadanía. Según la crítica, a las 'personas de color' se les han denegado el acceso a ciertos lugares, como calles habitadas por la población blanca, asegurando su denegación de los derechos civiles que les garantizaría el acceso a la ciudadanía (2005: 3). Sin embargo, este hecho no hace más que reforzar la discriminación heredada del imperialismo en sus países que se reproducen en el contexto transnacional. El intento de la población latina por homogeneizar sus propias comunidades en pos de una lucha

común supone la negación de la población negra a quien acusan de romper la supuesta unidad nacional (2005: 8). Esta carga psicológica y nacionalista en los cuerpos negros supone una doble discriminación en el país de acogida y, en el caso particular de Estados Unidos, que la población afro-latina y afro-caribeña se alíen con los grupos afro-americanos, quienes han emprendido una lucha anterior por sus derechos, produciéndose una inter-relación comunitaria que desestabiliza la unidad nacional desde las relaciones extra-comunitarias. Estas alianzas permiten que se cree una conciencia que desafíe las construcciones y acciones racistas en sus países de origen, ofreciendo nuevas alternativas a las ideologías coloniales.

Teniendo en cuenta toda las delimitaciones, deficiencias y consecuencias homogeneizadoras que la etiqueta latina tiene—puesto que acoge bajo el mismo grupo a personas de diferentes orígenes, con diferentes mezclas raciales, que han emigrado a Estados Unidos hace años, que acaban de emigrar, que han nacido en Estados Unidos, que han tenido diferentes vías de acceso al país, ya sea de forma legal o ilegal, y que se habitan en el mismo por diversos motivos que condicionan la vida en sus países de partida—, sin embargo, será la que utilizaremos, de manera general, para hablar de estas diferentes comunidades. Lo haremos por ser la denominación más aceptada entre las comunidades objeto de estudio, por los motivos que acabamos de defender y por las posibilidades de negociación que permite la idea de Latinidad. Sin embargo, pretendemos matizar este término para adecuarlo a lo que consideramos como más acertado para hablar de las poblaciones latinas.

Siguiendo la denominación "Latinidades—En construcción" (2013: 129) de Torres, que ofrece una visión de un grupo que está en una etapa de construcción de una identidad que se adecúe a sus vivencias, haremos otras propuestas alternativas. Proponemos una complementaria como es "Latinidades en ruta sin fronteras". Consideramos que este término liga las experiencias en proceso de búsqueda de unas identidades que se mueven en el espacio fluido de las construcciones identitarias politizadas y las experiencias de los grupos de población a los que intentan constreñir nominalmente. La latinidad sin fronteras desestabiliza cualquier tiempo de límite lingüístico, nacional, legal o identitario. Una latinidad en conversación con las distintas experiencias, recuerdos y silencios. También proponemos una que expresa el carácter diaspórico y transnacional de las personas que forman parte de este grupo como es "Latinidad en ruta". Ambas formas de latinidades propuestas demuestran que los discursos totalizadores están basados en las diferencias carecen de unos límites claros y estables y contribuyen a la toma de conciencia de la población latina sobre las posibles

reconstrucciones de las etiquetas ficticias con el fin de empezar a subvertir las construcciones rígidas.

De esta forma, la latinidad se convierte en un espacio de contestación desde donde influir a la sociedad dominante, produciéndose una latinización de Estados Unidos, como se ve en la utilización de palabras y expresiones o se adaptan comidas latinas. En *Tropicalizations. Transcultural Representations of Latinidad,* las editoras Frances R. Aparicio y Susana Chávez-Silverman definen tropicalización como la influencia que ejerce en un estado una cultura a la que se intenta controlar en un movimiento hegemónico: "Estos discursos en la intersección se distribuyen a los textos oficiales como la historia, literatura, los medios de comunicación. De esta manera, las construcciones ideológicas circulan por diversos niveles de la sociedad receptora" (1997: 8). En su artículo "On Sub-Versive Signifiers: Tropicalizing Language in the United States," Frances R. Aparicio propone que "dentro de estas representaciones hegemónicas de latinidad las voces de latinos/as asumen esas mismas construcciones, al mismo tiempo que las subvierten como manera de estrategia para el empoderamiento: los tropicalizados se convierten a su vez en tropicalizadores" (1997: 198). Se subvierte así la cultura, el idioma y la literatura dominante desde el espacio entre la cultura tropicalizadora y la cultura tropicalizada, y su variante latinizadora-latinizada. Dentro de la forma de contradicción histórico-ficcional referida, los textos literarios caribeños entran un constante diálogo contradictorio que subvierte la verdad absoluta ofreciendo versiones alternativas de la misma.

3.4 Afrocaribeñidad sin guión

Teniendo todo lo anterior en consideración, consideramos que la conversación sobre latinidad en ruta o latinidad sin fronteras estaría incompleta si no se analiza el guión americano tan frecuente en EEUU para delimitar las identidades no mayoritarias, como dominicano-americano, dominicana-americana, haitiano-americano, haitiana-americana, mexicano-americano o mexicana-americana. Independientemente de la localización geográfica según la división norte-sur, es indiscutibles que los países donde nos centramos en este estudio están en el continente americano. Por ello, consideramos que utilizar el adjetivo americano significa repetir lo mismo, sólo que matizando el origen exacto y se corresponde con un interés excluyente. De nuevo, Estados Unidos representaría al continente en sí, o se apropiaría del continente, excluyendo igualmente a Canadá. Sin entrar en cuestiones políticas y económicas que podrían demostrar esta idea—véase el análisis sobre el neoliberalismo y la cita de Galeano—y centrándonos en asuntos culturales, geográficos y lingüísticos, en este estudio se considera que sería más correcto utilizar una forma alternativa para hablar de las comunidades latinas liminales. Siguiendo esta idea, se propone la utilización de los nombres dominicano-unidense, haitiana-unidense, o caribeña-unidense, de la misma forma que se habla de chileno-canadiense y chilena-canadiense. Puesto que es una comunidad que tiene relación tanto con Estados Unidos como con un país diferente, pero que igualmente está situado en América, este nombre representa de una manera más correcta la realidad de estas comunidades sin presentar una exclusión nominal de los límites geográficos.

El guión, por otro lado, representa un espacio intermedio o frontera, que debe conservarse como espacio de unión y creatividad, pero al mismo tiempo, expresa la separación, que no permite la inclusión legal total de las poblaciones latinas en ninguna de las dos naciones, representando gráficamente su estado legal de exclusión. Aunque Butler defiende que ciertas operaciones de poder utilizan el guión como una cadena (2007: 12), le daremos un sentido más positivo a esta definición, considerándola como una manera de unión, de un no-lugar de los pretendidos por Bauman. El guión representa un espacio de transición para las poblaciones latinas que une los espacios geográficos y culturales entre los que se desarrollan sus vidas.[37]

[37] La utilización del guión en denominaciones como afro-caribeñidad dependerá del nivel de aceptación que presente la población referida, si ha integrado o no todas las caracterísiticas que le definen como afro, no se usará. Por el contrario, si consideramos que mantiene el discurso racial que ha interiorizado, se hará uso del mismo.

La línea estrecha que supone el guión se correspondería con el proceso de adaptación y de creación de una identidad transcultural propia, donde tendría cabida la fragmentación caribeña, aunque sigue representando la separación espacial y la exclusión de las poblaciones, reforzando la violencia sobre las mismas. Una vez se haya superado ese proceso, utilizar la denominación sin el guión sería la más adecuada. En nuestra investigación, pues, reconocemos la importancia de no utilizar el guión y proponemos otra alternativa: dominicanounidense, haitianaunidense, o caribeñaunidense. Sin el guión sería posible trazar una identidad más adecuada a sus experiencias transnacionales, una identidad cultural caracterizada por su conciencia de persona que forma parte de una cultura entre dos naciones, sin fisuras, sin intersecciones entre la exclusión y la inclusión. Aunque consideramos el guión como una representación gráfica de la contradicción entre el amor-odio, seguiremos utilizando el guión, para mostrar el presente, aunque no el futuro de los grupos tratados. En último caso, ya que defendemos la eliminación de las etiquetas y el derecho a definir sobre la identidad, consideramos que la elección deber ser personal.

Igualmente, por caribeñidad nos referiremos a la cultura de las comunidades procedentes de Haití y la República Dominicana, por su localización geográfica, siendo consciente de que este estudio, por sus limitaciones de espacio, sólo se basa en la Isla de la Española. Dicho esto, y aunque se buscarán puntos de unión, siempre que sea posible se diferenciará y se evitará homogeneizar a las poblaciones de los dos países que comparten la misma isla. Igualmente, al hablar de caribeñidad tenemos que prestar particular atención a la herencia africana en todo el Caribe. Caer en el mismo error representado por los discursos totalizadores supondría excluir y silenciar la sangre africana de estas poblaciones. Por ello, utilizaremos la denominación afrocaribeñidad para hablar de las personas que tienen una mezcla sanguínea sea cual sea su situación y su concienciación sobre la misma. En el caso de las voces caribeñas principales de nuestra investigación, la conciencia sobre la afrocaribeñidad propia y de sus comunidades será central para el estudio de sus obras y para entender sus activismos descolonizadores.

3.5 La fragmentación de la identidad caribeña

El contexto geográfico del Caribe está íntimamente relacionado con el marco histórico que ha determinado el devenir violento y en continuo tránsito de la población caribeña, en general, y de la Isla de la Española, en particular. La elección de la Isla de la Española no es arbitraria, sino que se hace mediante criterios geográficos, económicos, sociales, culturales, históricos, políticos y de género que condicionan las experiencias personales y comunitarias de estos dos países. El Caribe, debido a su situación geográfica se convirtió en una zona de tránsito entre África y Latinoamérica donde llegaron personas esclavizadas que se mezclaron con la población caribeña creando nuevas identidades, acentuando su inestabilidad histórica. La Isla de la Española se convirtió en el punto de entrada de los conquistadores españoles al considerado como el "Nuevo Mundo", transformándola en el punto intermedio de un hecho destacable en el devenir histórico y político latino como fue el tránsito de cuerpos negros esclavos entre África y América Latina, una vez la población nativa que era utilizada como mano de obra comenzaba a aminorar a causa de los contagios de las enfermedades europeas y el trabajo forzoso. Revisando el pasado de la isla, se evidencia una progresiva discontinuidad demográfica de estos territorios, donde llegaron poblaciones procedentes de Europa, África y Asia, que acentuará el carácter transitorio y fragmentario de la isla, determinado por su pertenencia a un archipiélago formado por islas separadas entre sí, además de por el mar, por sus particulares historias de colonización.

A este respecto, aunque la lógica histórica nos conduce a pensar en regiones separadas—por ejemplo, por el idioma europeo dominante en las diversas zonas que la integran; así nos referimos al Caribe hispanoparlante, anglófono, francófono, . . .—, pensadores como Benítez-Rojo, Glissant, Stuart Hall y Gilroy, relacionan la geografía con la psicología y la sociopolítica de los países que integran el área, visualizando el Caribe como una unidad a pesar de su fragmentación con el fin de reconocer la realidad caribeña para poder reinterpretarla. Sus pensamientos nos serán de gran utilidad como punto de partida para entender el carácter fragmentario e inestable de la población caribeña que se posicionará, junto a los procesos colonizadores y los movimientos migratorios, en el centro de la denuncia socio-política y literaria de las dos figuras objeto de estudio. Mientras que Hall y Gilroy se centrarán en las consecuencias directas del tránsito de cuerpos negros entre los dos continentes—como veremos más adelante en este estudio—, Benítez-Rojo y Glissant lo harán en la relación entre las islas que conforman el Caribe.

Poniendo el foco en el segundo grupo de crítico que hemos diferenciado, Glissant considera la separación como una traba a superar para conseguir una verdadera conciencia caribeña denunciando cómo "[e]l aislamiento pospone en cada isla la concienciación de una identidad caribeña al mismo tiempo que separa cada comunidad de su identidad propia" (1989: 222). El aislamiento físico, por tanto, provocaba un aislamiento psicológico e identitario debido a la imposibilidad de identificar un punto de encuentro basado en la comparación de las diferencias históricas, culturales e, incluso, económicas propias de cada isla con sus compañeras de archipiélago, ocasionaba que las diversas sociedades isleñas no pudieran definir una identidad propia, pero tampoco una común que les permitiera establecer una lucha conjunta frente a la opresión colonial. Por su parte, Benítez-Rojo defiende cómo la falta de un punto de referencia claro ha contribuido a construir el carácter heterogéneo y en continuo tránsito de las poblaciones de la Isla de la Española: "como un meta-archipiélago, tienen la virtud de no tener ni un límite ni un centro" (Antonio Benítez-Rojo, 2006: 4). Por tanto, el hecho de que las islas formen un conjunto basado en el principio de exclusión de un territorio físico carente de unos límites claros marcará el carácter caribeño del área que el crítico definirá por "su fragmentación; su inestabilidad; su aislamiento recíproco; su falta de desarraigo; su heterogeneidad cultural; su falta de historiografía y de continuidad histórica" (2006: 1). Esto determinará sus identidades, aunque no hayan sido reconocidas por un gran sector de las poblaciones caribeñas. El aislamiento geográfico se conformará, por tanto, en una contradicción psicológica para las poblaciones caribeñas cuyas identidades se sitúan en el punto de unión de las diferencias y las separaciones territoriales.

La identidad caribeña se localiza precisamente en el mar que une y separa a las islas entre sí y a los lugares a los que han estado unidas históricamente. El mar se ha convertido al mismo tiempo en el punto de inclusión, división y aislamiento de las islas caribeñas, constituyendo el carácter fragmentario de la Isla de la Española. Como argumente Benitez-Rojo, el Caribe es un lugar "donde la tierra lo es todo y el mar es una memoria olvidada" con sus olas, su "fluidez y su sinuosidad" (2006: 10-11). El olvido se posicionará en el centro del aislamiento no solo geográfico sino también histórico al que los discursos totalizadores han advocado a estas poblaciones en busca de una identidad propia y comunitaria. Las olas como mediadoras del recuerdo y el olvido marcarán profundamente la narrativa caribeña y determinarán la fluidez identitaria de sus poblaciones en la diáspora. De esta manera, se configura una tradición que tiene como representantes a escritores como Derek Walcott cuyo poema "The Sea is History" (1979) ofrece las historias criollas de las personas sin lengua que

rodean la región del Caribe y navegan en el mar que separan las islas entre sí y el océano que las separa de África.

Desde un punto de vista diaspórico, como las olas del mar, las poblaciones caribeñas de esta isla van y vienen entre diversas rutas, desde España y desde África a la Isla de la Española y desde ésta a Estados Unidos, a otras islas caribeñas y a Europa. Por su parte, Jorge Duany focaliza su estudio en la isla de Puerto Rico a la que define como la "nación en vaivén" y su relación con la diáspora puertorriqueña que "puede servir como una metáfora apropiada de las identidades fluidas e híbridas de la población puertorriqueña en la isla y en el continente" (2002: 7). El crítico entiende el vaivén como ese movimiento constante de ida y vuelta entre Puerto Rico y Estados Unidos con una perspectiva futura y no pasada como en los casos anteriores que sugiere la imposibilidad de establecer una localización fija de las poblaciones en el futuro (2002: 22-23). Para el crítico, vaivén "implica que algunas personas no permanecen en un lugar durante un periodo temporal largo, sino que se mueve de manera incesante, como la palabra o las olas del mar, en respuesta a las mareas cambiantes" (2002: 20). Adoptamos este término en el presente estudio por considerar que define el carácter fragmentario, fluido y sin límites del Caribe y de sus poblaciones, así como el continuo regreso a la isla ya sea de forma física, psicológica o artística a través de la palabra oral o escrita. Sin embargo, ampliamos el concepto para abarcar a los flujos de personas desde África a la Isla de la Española, referidos por los críticos mencionados anteriormente. A este respecto, debemos atender a la noción de "tidalectis" expresada por Kamau Brathwaite en uno de los pasajes de su obra *ConVERSation* (1999), al que define como el movimiento del mar que asegura la recepción y transmisión de vivencias en un continuo movimiento entre África y Jamaica (1999: 34-35). Brathwaite reconoce la falta de un entendimiento identitario completo de las islas como herencia de la construcción de las identidades africanas basadas en la visión occidental. El continuo viaje entre los dos emplazamientos geográficos y temporales intenta responder a la necesidad de conocer el pasado para entender el presente, de gran recurrencia en las obras literarias caribeñas, con el fin de dar al Caribe el lugar que merece tanto en el mapa como en el imaginario colectivo a través de un movimiento psicológico que cambiará el valor dado a la zona. Con estos poemas y las narraciones que analizaremos, comprobaremos cómo la palabra cobra una gran importancia en el movimiento migratorio al representar el sonido del mar con sus descripciones y denuncias constantes que reúnen el pasado con el presente y el futuro en un movimiento cíclico constante.

El vaivén en la Isla de la Española—entendido como un movimiento constante de personas, de ida y vuelta, ya sea de forma física, simbólica, económica, o cultural—se

caracteriza por las discontinuidades históricas, geográficas y políticas que marcarán las identidades caribeñas tanto en ella como en Estados Unidos. Puesto que las categorías raciales impuestas durante la colonización se acentuaron durante el proceso de neocolonización y en el periodo posterior utilizaremos las ideas del vaivén y mareas como contexto para analizar el paso de la colonización a la neocolonización, así como sus consecuencias con respecto a la negritud y a los movimientos migratorios. Teniendo esto en consideración, la fragmentación en continuo vaivén es, pues, el punto de partida que tomaremos para entender las identidades caribeñas contemporáneas, situándola en la intersección entre el amor y el odio, reconociéndola como punto de unión y separación que hay que denunciar para luchar contra las injusticias.[38]

[38] Desde una perspectiva política y económica, la falta de una conciencia caribeña, en el sentido expresado por Glissant, tuvo como consecuencia la influencia directa de las grandes potencias coloniales en la definición y la organización de la cultura caribeña según el color de la piel y los intereses comerciales, como sugería Braithwate. A este respecto, las mareas cambiantes se traducen en las influencias extranjeras en la isla, que varían siguiendo un modelo determinado—como el establecimiento de regímenes autoritarios y las represiones violentas a los movimientos populares que lo desestabilizan, así como los intercambios y bloqueos económicos internacionales.

3.6 Representantes literarios contra el silenciamiento

Alejo Carpentier en "Lo que el Caribe ha dado al mundo", reflexiona sobre la lucha caribeña, distinguiéndola de las guerras europeas, pero relacionándolas con los procesos de conquistas europeos:

> Nuestra lucha constante de varios siglos fue primero de la clase de los conquistadores contra la clase del autóctono sojuzgado y oprimido; luego, lucha del colonizador contra el conquistador, porque los colonizadores, que llegaron después, trataron de crear una oligarquía, de ejercer la autoridad, y lograron destruir la clase de los conquistadores que terminaron, casi todos, pobres, asesinados, desterrados (*El Correo de la Unesco*, 1981).

Carpentier concibe el surgimiento de la conciencia identitaria nacionalista de las distintas islas caribeñas en medio de las luchas por las independencias coloniales:

> Y en esa fase de la lucha que habrá que prolongarse hasta mediados de este siglo y sigue aún, habrá de afianzarse el sentido nacional de los países americanos. Es decir que el criollo, al vencer en todo el continente, empieza a buscar su identidad particular, nacionalista, y, más adelante, con conciencia de ser jamaicano, martiqueño, curazaoleño, en fin, de las distintas islas que forman nuestro vasto mundo caribe y que ya han adquirido caracteres propios con conciencia de poseerlos.

Estas conciencias identitarias son transportadas al contexto transnacional donde deben enfrentarse nuevamente a una lucha común como paso previo al reconocimiento de las diferencias que desestabilicen la homogeneización identitaria, entre lo que debemos destacar la herencia africana de estas regiones. A este respecto, Agustín Lao-Montés concibe la afro-latinidad como un concepto capaz de desestabilizar las rígidas nociones de negritud y latinidad, considerando tanto a la diáspora afro-latina como a la afro-americana como 'translocal' en el sentido de que al tiempo que están unidas a una realidad nacional también lo está a otros niveles como el geo-histórico (entre los que destaca "el Atlántico, las Américas" o el capitalismo colonial en el que se basa el sistema mundial) o las diferencias (de clase, de género, de lugar o de generación, etc.). Por lo que las personas afro-diaspóricas pueden ser nacionales, locales, regionales y globales al mismo tiempo y de diversas maneras (2001: 122). Por lo tanto, para Lao-Montés,

> afro-latinidad es una categoría de diferencia, en contraste con la identidad como discurso basado en las nociones hegemónicas de nacionalidad y raza en Latino/América. Posicionando las afro-latinidades como una designación de diferencia implicaría un análisis de los valores conceptuales y políticos de denominaciones relacionadas (nacional, regional, étnica, racial, y en términos de civilización) de identidad/diferencia. (2001: 125).

Esta idea nos lleva a la definición de comunidad defendida por Espósito, solo la aceptación de las diferencias dentro de las mismas comunidades propiciará la aceptación de los grupos de poblaciones hasta el momento excluidos al mismo tiempo que nos ofrece una visión inter-comunitaria de las comunidades excluidas que se alían para imaginar lo que se denominaría como las diásporas afro reconociendo su translocalidad. A este respecto, Laó-Montés en un debate posterior en Cartagenas, se refiere al conjunto histórico de luchas, acciones colectivas y movimientos sociales, políticos y culturales" (2001: 43) como Africanía, que abarca tanto a la población africana como diaspórica y que tiene sus raíces en los movimientos sociales afros de los años 90, que contribuyeron a que los gobiernos reconocieran a las personas afrodescendientes como "sujetos políticos" (2001: 44). El activismo tuvo resultados a un nivel político que se tradujo en una mayor concienciación sobre la problemática y la identidad afro en los diferentes lugares del planeta. Dentro de la africanía como un proyecto de "nueva humanidad", Lao Montés resalta la importancia del "afrofeminismo decolonial" como el "movimiento político e intelectual más importante dentro del mundo afro latinoamericano" (2001: 45).

En este estudio consideramos de gran relevancia inserta a la población afrolatina dentro de un proyecto mayor como supone la africanía, pero al mismo tiempo dentro de otro como es la latinidad, siendo una mezcla de ambas y constituyendo un proyecto de subversión y concienciación aún mayor, donde el afrofeminismo juega un papel fundamental, en especial en el contexto transnacional estadounidense. A este respecto mi argumento intenta desarrollar la idea expuesta por Lao-Montés, quien entiende la afro-diáspora no solo como un proceso, sino como un "proyecto para la descolonización del poder y el conocimiento" (2001: 135). Consideramos que el proyecto expresa continuación y proyección en el futuro de una posición que se pretende defender desde el activismo para obtener unos resultados que cambien las condiciones injustas. Como tal, la afro-diáspora se suma a las anteriores acciones emprendidas con el reconocimiento, por ejemplo, del Atlántico Negro con el fin de

descolonizar las mentes excluyentes y las que han interiorizado tales mensajes, que es, el objetivo último que se persigue para establecer el amor descolonizador.

Aunque una vez en Estados Unidos las diferencias nacionales y étnica de las primeras generaciones no desaparecen, el caso de la población afro-dominicana con respecto a Haití en el contexto estadounidense será de un orden diferente que la relación de, por ejemplo, la población afro-ecuatoriana con las poblaciones dominicanas o haitianas (Oboler y Dzidzienyo, 2005: 16). Esto se resume en la complicada interacción nacionalista entre la República Dominicana y Haití y la menor relación con la población afro-ecuatoriana en Ecuador. Precisamente, el presente capítulo trata del activismo político y social de Danticat, desde el posicionamiento de una migrante haitiana, y desde el punto de vista de Díaz como afro-dominicano y una dominicana blanca como es Julia Álvarez, quienes luchan para combatir el sentimiento de anti-haitianismo presente en la República Dominicana desde el contexto internacional.

Tras tomar conciencia de la violencia subjetiva con la que se escriben los discursos identitarios afrocaribeños en el Caribe y en Estados Unidos, el siguiente paso es denunciarla a través de los medios disponibles y darle voz a ese silencio, que es a la vez un tipo de violencia y un síntoma de estrés post-traumático. Permitir que la voz y el cuerpo se expresen libremente sin la presión del trauma y que recorra los lugares donde se ejercen los diversos tipos de violencia, mientras que los discursos sin fronteras se mezclan con los oficiales para subvertirlos, se convierte en la forma que tienen las poblaciones latinas, caribeñas y afrocaribeñas para desestabilizar las estructuras impuestas.

A lo largo de la historia silenciada de la población Afrocaribeña, las representaciones populares han desestabilizado las culturas y las políticas oficiales impuestas por los discursos nacionalistas. La población esclava africana llevó la cultura popular de sus comunidades en África al Caribe. Aunque estas representaciones culturales fueron reprimidas por los poderes colonizadores en un intento de control, las poblaciones africanas y afrocaribeñas las mantuvieron en la clandestinidad, dando lugar a la música, los bailes y las narraciones orales que siguen vigentes hoy en día tanto en el Caribe como en los lugares transnacionales. Pat Noxolo afirma que, en oposición a los mapas nacionalistas, los mapas africanos y caribeños indígenas se forman con la representación de las experiencias (2014: 178). Es decir, la práctica del cuerpo a través de sus movimientos espaciales dibuja nuevos mapas más ajustados a los recorridos diaspóricos. Pat Noxolo se centra en los bailes afrocaribeños como

una manera de subvertir los mapas construidos a través de la apropiación del espacio por los cuerpos negros (2014: 174).

Los ritmos caribeños tropicalizan de esta forma los lugares nacionalistas estadounidenses. Merece la pena detenerse, en este punto, a analizar la importancia del merengue como elemento tropicalizador, puesto que el merengue, considerado como el símbolo más poderoso de la identidad nacional dominicana, fue el primero tipo de música dominicana en llegar a Estados Unidos" (Debora Pacini Hernandez, 2010: 83). La importancia del merengue para el análisis de la cultura caribeña transnacionalizada, sin embargo, no solo se basa en la popularidad y el significado de su introducción en Estados Unidos, sino en las contradicciones históricas y discursivas. El merengue era el baile popular típico de la República Dominicana que Trujillo nacionalizó al convertirse en dictador—ya que provenía de las clases bajas dominicanas y era aficionado a dicho ritmo musical—. El dictador, además de controlar las letras de las canciones, desalentó de manera activa la industria discográfica para que no se exportaran los ritmos dominicanos fuera de sus fronteras (2010: 84). Debido a que era prácticamente imposible mantener contacto con la isla (2010: 84), el ritmo diaspórico de la población migrante se mezcló con los demás ritmos latinos de manera paralela a las novedades de la isla. Cuando la República Dominicana abrió sus fronteras musicales, el merengue siguió su proceso de transnacionalización, ocupando nuevos espacios y filtrándose en los huecos de los mapas construidos.

Lo mismo sucede con otras formas de expresión de las experiencias afrocaribeñas y latinas, ya sean a través del cuerpo en las representaciones teatrales—como la autora y actriz chilena Carmen Aguirre—, lecturas públicas de los libros de los autores y las autoras o las charlas de artistas—que se distribuyen en los medios de comunicación, las redes sociales o en podcasts—. En todas estas formas de expresión el cuerpo es importante puesto que sus movimientos acompañan a sus palabras. Igualmente, la palabra escrita en los libros que empiezan a dibujar nuevos mapas y nuevos recorridos en los espacios que van cambiando. Así, en los espacios fronterizo, una vez el sentimiento de pérdida de las culturas latinas y afrocaribeñas diaspóricas se pierde entre las nuevas realidades, lo híbrido y cambiante tienen cabida.[39] Teniendo lo anterior en cuenta, en nuestro estudio defendemos cómo las

[39] Al igual que no se puede homogeneizar las experiencias y las identidades de las diferentes comunidades latinas en Estados Unidos, Juan Flores argumenta que tampoco se pueden homogeneizar sus producciones literarias bajo la etiqueta de literatura latina. Según el crítico, la diferencia entre estas representaciones literarias depende de la historia de colonización o el momento de llegada a Estados Unidos (2000: 176). Asimismo, En "A schematic Approach to Understanding Latino Transnational Literary Texts," Nicolás Kanellos hace un estudio más pormenorizado de las trayectorias seguidas por la literatura latina en Estados Unidos, según si se trata de

producciones literarias y las charlas públicas de artistas de la diáspora afrocaribeña son la mejor forma de dar a conocer las experiencias silenciadas de sus comunidades oprimidas.

Precisamente, desde la esa posición como figuras públicas que les garantiza la producción literaria, pueden tener acceso a espacios prohibidos para otras personas de sus comunidades. Como confiesa la escritora puertorriqueña, Judith Ortiz Cofer, el hecho de poder viajar para leer sus novelas y poesías ha servido para que el público se interese por su cultura" (2003: 115). De esta manera, se van rompiendo los límites del mercado que posicionan la literatura latina dentro de la etiqueta étnica, con las consecuencias que hemos descrito, y dan a conocer sus experiencias y verdades fuera de sus comunidades. Gracias a las publicaciones de artistas de la diáspora caribeña, sus experiencias y las de sus comunidades se han hecho un hueco en el mapa oficial. Como argumenta Torres-Saillant, la visibilidad de los textos de Álvarez o Kincaid, por nombrar un par de ejemplos, "puede decirse que la representación de la experiencia antillana ha conseguido la centralidad internacional que merece" (2006: 250), criollizando "la imaginación de los centros metropolitanos (2006: 250). Las escrituras latinas y caribeñas re-dibujan un espacio dentro de la cultura estadounidense que contribuye a la transnacionalización de las experiencias y a la subversión de los discursos violentos.

Asimismo, la literatura contribuye a la desestabilización de las creencias interiorizadas. El papel de la literatura latina y caribeñaunidense es dar forma a los asuntos importantes vividos dentro de los límites totalizadores. Daniel Nemrava y Ezequiel de Roso afirman que en América Latina la cultura empezó a politizarse en los años sesenta, pero se retrasó en los años setenta hasta culminar en los noventa (2014: 25). Durante las dos épocas previas al boom literario, representantes tan conocidos como Gabriel García Márquez, Fuentes o Cortázar se oponen a que la novela latinoamericana sea denominada con ese término debido a la fuerte politización de esos años (2014: 26) con el fin de "definirse frente al contexto histórico debido a la aparición de las dictaduras militares" (2014: 27). La tendencia a utilizar la literatura y las apariciones públicas para combatir las dictaduras se hace evidente en la literatura latina en la diáspora, centrándose no solo en combatir la dictadura sino cualquier régimen absolutista que coarta igualmente la libertad de las personas, las sociedades y las comunidades.[40]

"nativa, migrante o de exilio" (2009: 31) y su relación con las naciones entre las que se mueven estos tipos de literaturas.

[40] Véase Por una *Politeratura. Literatura hispanoamericana e imaginación política* (1997) de Enrico Mario Santí, donde el crítico reflexiona cómo el Latinoamericanismo es otra representación del Orientalismo en la situación geográfica de Latinoamérica cuya problemática política causó una discusión literaria y política de

En el caso de las escritoras postcoloniales, argumenta Hua, se encuentra una necesidad de "escuchar y amar sus cuerpos debido al condicionamiento impuesto por las ideologías patriarcales, neocoloniales, neoliberales. . ." para curar las heridas originadas por los mismos (58). Por tanto, la literatura—escrita, interpretada o leída— así como las discusiones y que se dan como representantes literarios se verán como las zonas de contacto desde donde subvertir las construcciones totalizadoras, descubrir las identidades limítrofes y, de esta forma, descolonizar las mentes afrocaribeñaunidenses.

Para ello, la escritura latina y caribeña utiliza los mismos medios de los que hacen uso los discursos totalizadores. A este respecto, Appadurai define "Mediascape" o espacio mediático como el conjunto de narrativas y de imágenes controladas por los intereses nacionalistas y distribuidas para una audiencia tanto nacional como internacional (1996:35). Introducir unas nuevas narrativas junto a esas narrativas totalitarias y estereotipadas ofrece a las poblaciones objetiva la oportunidad de dar a conocer sus historias. Los medios son variados desde charlas en teatros, bibliotecas, centros comunitarios, programas de televisión o radio, podcasts, entrevistas y artículos en prensa escrita y las redes sociales que acercan a la sociedad sus mensajes desde la experiencia y el trauma padecidos. No solo eso, a través de estos medios, Danticat y Díaz, así como otras figuras representativas de las letras latinas y caribeñas y diaspóricas pueden involucrarse en temas alejados de su propia experiencia pero que consideran como una desigualdad y efecto de los mismos tipos de discursos totalizadores que siguen oprimiendo a comunidades y sociedades en distintos lugares geográficos desde, por ejemplo, Filipinas a Palestina.

Así, frente al odio transmitido por los discursos absolutistas violentos, la literatura y los testimonios públicos son un acto de amor y comprensión que dan lugar al entendimiento y el conocimiento de las diferentes experiencias postcoloniales. Artistas como Díaz, Danticat o la chicana Sandra Cisneros han denunciado la falta de representación de las experiencias latinas en las obras literarias que estudiaba. Gracias a expresiones literarias, como las analizadas en el presente estudio, se establecen una discusión entre las distintas comunidades latinas y se abren el camino para el conocimiento de las diferencias y similitudes entre todas ellas, así como puntos de referencias sobre el estudio posterior. Asimismo, los textos literarios se reterritorializan como espacio de resistencia desde donde ofrecer posibles alternativas de actuación.

---

diversos escritores entre los que destaca García Márquez y Mario Vargas Llosa entender la politización del arte de maneras opuestas.

El odio contra el cuerpo negro como herencia colonial acentuada por el neocolonialismo se representa en la actualidad dominicano-haitiana en forma de deportación masiva de la población negra en la República Dominicana. Según la ley 0168-13, aproximadamente doscientas diez mil personas de ascendencia haitiana que no pueden demostrar ser puramente dominicanas están siendo deportadas a Haití. El año 1929, en el cual Vázquez estableció la frontera oficial entre los dos países, se pone como punto de partida de la deshumanización de los cuerpos negros que no pueden demostrar ser puramente dominicanos. Julia Álvarez, en un artículo periodístico titulado "Driving the Seam of Hispaniola" (28 de noviembre de 2014), argumenta que 1929 significó la separación formal de las dos poblaciones y el supuesto desafío de la población haitiana que fue delimitada forzosamente por la frontera dentro de los límites geográficos-nacionalistas (http://www.nytimes.com/). Puesto que los requisitos para conseguir la ciudadanía dominicana son básicamente el color claro de la piel y la lengua española del nombre—características que excluyen a la población haitiana que habita en la República Dominicana—una vez más las personas negras se convierten en cuerpos en constante tránsito entre África, Haití y la República Dominicana. Aunque la Constitución Dominicana se rige por el denominado *IUS SOLÍ*, es decir, que concede la nacionalidad a todas las personas nacidas en el territorio, en el caso de las personas de origen haitiano ha impuesto un *IUS SOLÍ* restringido, redefiniendo la condición 'en tránsito' para incluir a quienes han emigrado durante los último ochenta y cinco años (http://www.nytimes.com/2014/11/30/travel/driving-the-seam-of-hispaniola.html).[41] Los cuerpos negros, por tanto, pueden ser utilizados y desechados según los intereses estatales. En ambos extremos de esta manipulación del cuerpo negro hay un elemento común, la violencia que se ejerce sobre ellos al ser explotados y excluidos de los territorios físicos—ya que la exclusión estatal está presente durante todo el proceso—. El tránsito ilegal de personas haitianas para trabajar en las plantaciones de azúcar fue y sigue siendo propiciado por el gobierno dominicano. Se da, por tanto, una contradicción por la cual "el gobierno ha traído a muchas personas de manera oficial, pero no son respetadas como si tuvieran un status legal (http://www.npr.org/2015/06/17/415274544/haitians-face-deportation-from-dominican-republic-as-deadline-nears).

En su libro *Black Behind the Ears: Dominican Racial Identity from Museums to Beauty Shops*, Ginetta E. B. Candelario hace un análisis profundo de cómo la población

[41] Aunque en el artículo de Danticat y en la cita anterior se menciona y se confirma el miedo de la población haitiana ante la deportación, el sentimiento de esta población está nuevamente escasamente documentado por la prensa y por el gobierno. Un problema más dentro de los muchos que constituyen esta vulneración de los derechos humanos. Además, el proceso de deportación-deshumanización de los cuerpos en tránsitos cuenta con una serie de problemas legales y logísticos que agrava la situación precaria de estas personas.

dominicana afronta la herencia física africana y representa la discriminación racial. Candelario analiza el discurso racial dominicano basado en la pureza de sangre del pasado colonizador y, por tanto, en la cultura española—un engaño más, puesto que la sangre española colonizadora era una mezcla de la árabe, la judía y la norteafricana, entre otras—y en los orígenes taínos, contrapuesto a todo lo que significa ser de piel negra en la isla (2007: 2). El color de la piel se tradujo, por tanto, en términos estatus social:

> La blancura dominicana era un estado conseguido (y conseguible) de manera explícita y que connotaba un privilegio social, político y económico, mientras que la negrura señalaba que era extranjero, la subordinación económica y la inferioridad. Por ello, en vez de utilizar el discurso de la negritud para comprenderse y representarse, los dominicanos usan un lenguaje que afirma su herencia "india"—indio, indio oscuro, indio claro, trigueño—y señala la resistencia a la autoridad extranjera, ya sea española o haitiana. (2007: 5)

El color de la piel pues se adquiere otro tipo de connotaciones al establecer unas barreras entre la simple dominación colonial del lado dominicano, y el más vergonzoso pasado de esclavitud del lado haitiano, que constituyen las bases de diferenciación racial dominicano y el sentimiento de anti-haitianismo basado en la negritud y la falta de libertad que, según tales discursos, caracteriza al pueblo haitiano.

El anti-ahitianismo, por tanto, es tanto un problema de violencia racial interiorizada por parte de la población dominicana como política que, en el presente, se traduce en una cuestión de nacionalidad, derivada de la época y el discurso de la dictadura de Trujillo, quien estableció una narrativa racial oficial de la República Dominicana. Debido a esto, toda aquella persona que no pueda demostrar que ha nacido en la República Dominicana, un país donde no todos los nacimientos están registrados, es expulsada a Haití. La mayoría de esas personas expulsadas por el fallo del Tribunal Constitucional de la República Dominicana en septiembre de 2013 han nacido en la República Dominicana de personas haitianas que trabajan en la caña de azúcar, un trabajo para el que la mano de obra haitiana es imprescindible. [42]

[42] Las plantaciones de caña de azúcar se convirtieron pues en una de las principales causas de la explotación violenta y el desarraigo forzoso de la población esclava africana y, por tanto, como una de las raíces del trauma sufrido por toda la Isla de la Española. La vulnerabilidad, mencionada por Danticat, está compartida con el resto del Caribe. En *Caribbean Discourse*, Edouard Glissant explica la división del Caribe en base a intereses nacionalistas internacionales durante la colonización que no respetan la complejidad cultural y la unión de las diferencias entre las distintas islas, silenciando la importancia de la herencia africana para el presente y la unidad de los diferentes territorios caribeños (1989: 5).

En una entrevista titulada "The Dominican Republic's "Ethnic Purging": Edwidge Danticat on Mass Deportation of Haitians Families," la autora haitianaunidense diferencia esta deportación con las previas que ha sufrido la población haitiana a lo largo de la historia, algunas coincidiendo con elecciones previas, en el hecho de que es un proceso de deportación legal. Se ha legitimado, por tanto, la exclusión violenta de los cuerpos negros en un país con una herencia africana demostrada (http://www.democracynow.org/2015/6/17/). La violencia sobre los cuerpos negros de la población haitiana no es un hecho aislado, como hemos visto, ni nuevo en la historia común dominicana-haitiana. Díaz, Danticat, Álvarez y Mark Kurlansky denuncian la situación de racismo institucionalizado y de atentado contra los derechos humanos que se vive en la República Dominicana y Haití como parte de un proceso de discriminación y violencia racial que comenzó con la colonización de la isla y se reforzó durante el Trujillato (http://articles.latimes.com/2013/nov/10/opinion/la-oe-kurlansky-haiti-dominican-republic-citizensh-20131110).

La limpieza étnica de la frontera dominicana-haitiana se centró en el color de la piel y en la lengua hablada.[43] En la Masacre de 1937, Trujillo ordenó expulsar o asesinar a todas las personas haitianas, pero ante la imposibilidad de diferenciar a la población haitiana de la dominicana por el color de la piel—a pesar de la insistencia de que la piel negra pertenecía solo a la nación haitiana—el idioma se convirtió en la forma de diferenciarlos. La población debía pronunciar la palabra "perejil." Si no pronunciaban correctamente el fonema /r/, entendiendo como correcta la pronunciación según el sistema fonológico español, significaba que no podían permanecer dentro del territorio dominicano. La violencia lingüística, por tanto, también se convierte en una consecuencia de la exclusión que hemos estado analizando. La violencia y la exclusión sobre la población haitiana se llevaban a cabo en base no solo de su color de piel o de la imposibilidad legal de demostrar su ciudadanía, sino también de la pronunciación de una letra y del sonido de sus nombres. Si su nombre sonaba a haitiano, entendido como francés o criollo, se les deportaba o asesinaba. En la actualidad, se está deportando a personas que no hablan ni francés ni creole. La violencia sobre estas poblaciones deportadas, por tanto, ya no es sólo física sino también estructural y lingüística, reforzando la violencia estatal, que ya sufrían en la República Dominicana, una vez en Haití.

[43] La mano de obra desaparecida se substituyó por la esclava transportada forzosamente desde África: "Los esclavos africanos comenzaron a transportarse al Caribe y las Américas para trabajar en las plantaciones. Los primeros esclavos fueron traídos por los españoles a la Isla de la Española (ahora Haití y la República Dominicana) en 1531" (Robert Young, 2015: 43). El hecho de que el primer esclavo fuera transportado a la parte dominicana de la isla es significativo para una nación construida sobre la pureza de sangre blanca conquistadora en oposición a la negra esclava de la otra nación, separada por una frontera militarizada, y que determinará la relación entre ambas naciones.

Como se demuestra en el caso que nos ocupa, los límites al derecho a la ciudadanía y la nacionalidad se basan, por tanto, en la historia nacionalista y las etiquetas raciales impuestas sin atender a las fluctuaciones fronterizas que separaron dos grupos de poblaciones que comparten la misma sangre. Oboler defiende que el hecho de denegarle la ciudadanía a una persona significa el primer paso hacia "la deshumanización, los crímenes de guerra y el genocidio" (2009: 4). Butler explica esta deshumanización de cómo el hecho de no considerar a ciertas vidas como tales y cómo esta discriminación da lugar a la violencia física que, "en cierto modo, envía un mensaje de deshumanización que ya está presente en la cultura" (2004: 34). Según la teórica, estas vidas ya estaban perdidas, por lo que no tienen sentido guardarles ningún tipo de duelo (2004: 33). Cuando la población nativa de la isla llamada como La Española por los colonizadores empezó a desaparecer como consecuencias del contagio de enfermedades de los nuevos habitantes y el trabajo forzado, personas esclavizadas y transportadas de manera forzada desde África al Caribe no hicieron más que reforzar la mezcla racial que ya había comenzado entre las poblaciones residentes en la isla. Achille Mbembé argumenta como los discursos nacionalistas y racistas tienen precisamente sus orígenes en las ocupaciones coloniales que inscriben "sobre el terreno un nuevo conjunto de relaciones sociales y espaciales (territorialización)" de manera que relega "a los colonizados a una tercera zona, entre el estatus del sujeto y el del objeto" (2011: 43). La objetivación del cuerpo negro esclavo tiene una consecuencia clara como es la deshumanización de las personas excluidas del discurso colonialista, que los posiciona en un estado intermedio entre lo racialmente aceptado y lo negado, un hecho que analizaremos en el siguiente capítulo.

La vida de la población haitiana en la Isla de la Española ya era una vida perdida por esa deshumanización que provocó el tráfico de personas esclavas desde África, por el genocidio ordenado por Trujillo, por la expulsión masiva de las personas que no pueden demostrar que han nacido en la República Dominicana, y estará más perdida en sus trayectos a través del mar para llegar a las costas estadounidenses y una vez en este país. Históricamente, por tanto, las vidas de las personas haitianas, y afrocaribeñas, son vidas perdidas en tránsito. La historia de la población haitiana se repite. Si antes la deshumanización de la población africana esclava se basaba en intereses comerciales, en estas circunstancias adquiere un carácter político. Denegarles la ciudadanía supone la pérdida de los derechos básicos y la justificación para utilizar el cuerpo haitiano como el receptor de cualquier tipo de violencia, tanto estatal como clandestina. Las poblaciones dominicanas de ascendencia haitiana han sido víctimas de actos violentos públicos ilegales, aunque legitimados, puesto que "las normas no solo legitiman estas acciones sino también los cien

años de anti-haitianismo, o el prejuicio anti-haitiano, en la República Dominicana, haciendo la vida de esos dominicanos de ascendencia haitiana más difícil todavía" (http://www.newyorker.com/news-desk/fear-of-deportation-in-the-dominican-republic/).[44]

Las potencias coloniales no podían permitir que hubiera un país dirigido por población negra libre, que pudiera servir como ejemplo para otras poblaciones negras dominadas por estas naciones que se consideraban como superiores, puesto que los negros y las negras no eran personas completamente humanas, según la lógica de las élites blancas. Esta división nacionalista influyó en la creación de un discurso del odio entre dos naciones que comparten, además de una isla, una cultura en tránsito. Así lo expresa Danticat en un artículo en un periódico estadounidense, titulado "Black Bodies in Motion and in Pain": muchos emigrantes haitianos y dominicanos de descendencia haitiana "se encuentran en estos momentos escondidos o han abandonado la República Dominicana, movidos por el miedo, estamos siendo testigos, una vez más, de un mar de cuerpos negros en movimiento, en tránsito, y en peligro" (www.newyorker.com/culture/cultural-comment/black-bodies.in-motion-and-in-pain). El espacio intermedio, referido por Franco, se convierte en un límite temporal que mantiene que las personas en tránsito permanezcan en un estado transitorio de modo permanente. En el caso que nos ocupa, el miedo a la violencia física y psicológica impulsa a las personas haitiana y dominicanas de ascendencia haitiana a abandonar la isla en busca de la frágil seguridad que le proporciona la diáspora.

La omisión de la violencia en los discursos oficiales, incluso en los populares, refuerza los actos violentos contra los cuerpos haitianos en La Española y contra los cuerpos

[44] En una entrevista conjunta (https://americasquarterly.org/content/dominican-republic-and-haiti-shared-view-diaspora) traducida por la revista acento, Danticat y Díaz "analizan las raíces y legados del racismo y los conflictos en los países vecinos, el impacto de la decisión del tribunal, y la responsabilidad de la diáspora para construir puentes entre dominicanos y haitianos y defender los derechos humanos en el país y en el extranjero". Tanto Díaz como Danticat coinciden en hablar de la vulnerabilidad compartida entre las dos poblaciones. Díaz lo hace hablando del pasado común que ha desembocado en el odio presente: "No somos un pueblo africano de la diáspora, los sobrevivientes del mayor acto de inhumanidad sostenido de este mundo, que comparte una hermosa isla. Precisamente, ese tráfico colonial de personas fue el principio de la deshumanización de los cuerpos negros: "Es un racismo nacido del colonialismo, cuyo principio fundamental es que la gente "de color" no son seres humanos". En este sentido, Díaz analiza la importancia de la historia nacionalista para la producción de este movimiento del odio estatal—en cuanto que los gobiernos de los dos países—, colonial y neoliberal contra el cuerpo haitiano y cómo éste ha calado en la población dominicana. Para Díaz, apoyadas por los poderes coloniales "las élites dominicanas históricamente han hecho uso de una metafísica de odio hacia Haití para ganarse el favor de los poderes coloniales, y también como una manera de modular toda clase de contradicciones internas dentro del Estado dominicano". Por su parte, Danticat apoya las palabras de Díaz y culpa a los intereses azucareros de Estados Unidos "que se hicieron más y más poderosos durante la primera ocupación" estadounidense que, "incluso tenía una mano en la toma de decisión sobre cuál debía ser la frontera entre los dos países". El interés de Estados Unidos para mantener separadas a las dos poblaciones tiene como objetivo robar recursos como el azúcar y dibujar una frontera contra el consumismo.
(http://acento.com.do/2014/actualidad/8163301-junot-diaz-elantihaitianismo-es-ideologia-racista-sea-practicada-por-francia-ee-uu-rd-olas-elites-haitianas/).

afrocaribeños dentro y fuera de ella. La deconstrucción de tales discursos pasa por el entendimiento de que el cuerpo en una construcción cultural y social conformada "a través de símbolos, códigos, signos actividades significativas y prácticas discursivas" (Lisa Blackman, 2008: 22). Reconocer la vulnerabilidad devolvería el estatus de humano a los cuerpos negros deshumanizados a lo largo de la historia. Para Judith Butler, "cuando la vulnerabilidad es reconocida, ese reconocimiento tiene el poder de cambiar el significado y las estructuras mismas de la vulnerabilidad" (2004: 43). El hecho de que los cuerpos diferentes puedan entrar en contacto, respetando esas diferencias sin miedo, puede cambiar el significado que se le atribuye a ese significante que se adscribe a la negritud.[45] La vulnerabilidad referida por Butler tiene consecuencias para las personas que lo denuncia, incluso desde la inestable estabilidad que proporciona la diáspora. En el caso de Junot Díaz en una manipulación estatal y violencia familiar. Tras los éxitos conseguidos por el escritor, el gobierno dominicano le concedió la medalla de honor del país para, posteriormente, quitársela por su activismo social en contra la política anti-haitiana. Si bien esto en sí no es preocupante para el escritor, sí lo es que su familia se encuentre amenazada de muerte por sus declaraciones públicas. Igualmente, su padre, con quien no mantiene una buena relación, le recriminó públicamente su activismo a favor de las personas en tránsito y le recomendó volver a su país, refiriéndose a Haití. A pesar de ello, el autor sigue con su lucha por los derechos humanos y la solidaridad compartida.

Tanto Díaz como Danticat coinciden en el hecho de que a pesar de la cercanía entre los dos países que comparten la isla, hay un gran desconocimiento mutuo. Para Díaz, las demostraciones anti-haitianas en el lado dominicano han "contribuido a ensanchar la brecha entre ambas naciones." Para ello, se hace necesario un diálogo entre las dos comunidades, como defiende Díaz, no solo por parte de las comunidades diaspóricas, sino también dentro de los límites físicos de la isla y, así, acabar con el silencio histórico y político que sigue alimentando este odio. Como defiende Danticat: "Con frecuencia, en el diálogo sacamos nuestras cicatrices históricas, pero no nuestros puentes históricos; esto, debido a que nuestros vecinos están exclusivamente definidos por lo que nos hicieron a nosotros, en lugar de por lo que podemos hacer juntos". La solidaridad para generar un movimiento fuerte que les proteja de la vulnerabilidad a la que están expuestas las dos poblaciones es fundamental para formar

[45] Henri Lefebvre afirma que el Estado, además de ocupar un espacio físico, ocupa un espacio mental: "el Estado ocupa el espacio mental que incluye las representaciones del Estado construida por ese pueblo—confuso o claro, vivido directamente o elaborado conceptualmente. El espacio mental no debe ser confundido con el espacio físico o social; aunque no puede separarse completamente del último" (2009: 225). Por tanto, cambiando el estado mental que configura las construcciones raciales se contribuirá al cambio de las leyes utilizadas por el discurso nacionalista como justificación para la discriminación racial, terminando igualmente con las exclusiones.

una comunidad fuerte que cure las heridas pasadas y se defienda de la violencia ("elantihaitianismo").

La solidaridad referida por Danticat y Díaz, por tanto, se entiende como un acto de amor y hermandad entre las poblaciones de los dos países y sus diásporas, sin distinciones raciales o lingüísticas. Como hemos visto, la conciencia solidaria diaspórica de Danticat y Díaz—quienes defienden su afrocaribeñidad—se le suma la sensibilización sobre las consecuencias actuales de esta violencia estructurada contra el cuerpo haitiano llevada a cabo por la escritora dominicanaunidense Julia Álvarez—considerada como perteneciente a la clase dominicana blanca y rica—en entrevistas y artículos compartidos publicados en distintos periódicos.[46] Consideramos que el hecho de que Álvarez denuncie el anti-haitianismo de manera pública en las redes, los medios de comunicación y en su libro *A Wedding in Haiti* (2012), permite considerarla como una persona con una clara conciencia afrocaribeña.

Al igual que hay un gran sector de población del Caribe que intenta olvidar sus raíces, me gustaría defender una nueva forma de experimentar la afrocaribeñidad que no tiene que ver con el color de la piel o la procedencia, sino con la conciencia anti-racista tanto de las personas caribeñas como caribeñounidenses, así como de todas las personas que están en contra del anti-haitianismo y en defensa de unas identidades y experiencias afrocaribeñas. En nuestro estudio, pues, defendemos la conciencia afrocaribeña como forma de acabar con las etiquetas impuestas sobre las personas negras y el discurso del olvido sobre las herencias culturales de las personas afrocaribeñas. De esta forma, nuestra investigación está pensada como un espacio de negociación afrocaribeña que contribuya a la lucha común que les encamine a las negociaciones identitarias propias y a las conversaciones entre las diferencias.

[46] Véase el artículo de Danticat, Álvarez, Díaz y Mark Kurlansky en *Los Angeles Times*, titulada "In the Dominican Republic, suddenly stateless" (10 de noviembre de 2013) y una carta al editor del New York Times (29 de octubre de 2013) en respuesta a la carta del Embajador de la República Dominicana Aníbal de Castro (28 de octubre de 2013), justificando la ley 0168-13 (http://articles.latimes.com/2013/nov/10/opinion/la-oe-kurlansky-haiti-dominican-republic-citizensh-20131110. 10/11/2013)

4. La ruta de la comunidad haitianaunidense en la narrativa de Edwidge Danticat

Edwidge Danticat nació en 1969 en Haití, donde permaneció hasta los 12 años con sus tíos hasta que sus padres, emigrantes en Estados Unidos, la llevaron a vivir con ellos. Separarse de su tío paterno e ir a vivir a Nueva York contra su voluntad, un hecho que consideró como impuesto, marcará su escritura. A pesar de emigrar a Estados Unidos, su contacto con su país será constante en forma de visitas regulares y de denuncia de la situación política y económica del mismo, llegando a ser considerada en el país de acogida como la representante haitiana por antonomasia por sus aportaciones literarias y mediáticas en pos de una transformación política y social por los derechos humanos de las poblaciones migrantes, en especial, diaspóricas haitianas. A pesar de ello, la escritora haitianaunidense se considera a sí misma como una artista emigrante (*CD*, 36), alineándose con la vulnerabilidad inconsciente del país.

En su testimonio "We are ugly, but we are here", incluido en *Women Writing History*, una colección de relatos testimoniales de mujeres latinas, Danticat se pregunta cuál es su lugar, de su madre y de todas las mujeres haitianas dentro de una serie de discursos totalizadores que las silencian como mujeres afrodescendientes (2003: 25). En el discurso, pronunciado en una serie de conferencias a favor de las mujeres latinas oprimidas, el cuerpo femenino se une con el lugar físico y temporal, expresado en forma de memoria del pasado haitiano. De esta forma, la autora reconoce la opresión y el silenciamiento sufrido por las personas en tránsito de su país a lo largo de una línea espacio-temporal. La reflexión anterior de Danticat nos sirve de punto de partida para descubrir los traumas personales y comunitarios que le afectan como miembro de una comunidad oprimida violentamente—que, como veremos, jugarán un papel fundamental en las obras que trataremos en este estudio—y analizar el compromiso político y social de la autora.

En el centro de sus denuncias estará la torturada realidad de su país marcada por la represión de familias, en especial de las mujeres, de artistas y periodistas. Igualmente, la incomunicación, representada por el mar que separa los dos países, y la violenta relación con el estado dominicano serán temas centrales en sus discursos narrativos ficticios y testimoniales. Sus publicaciones abarcan una gran variedad de géneros como los ensayos de carácter autobiográfico en *Brother. I'm Dying* (2007)—finalista del National Book Award en 2007 y ganador del National Book Critics Circle Award de autobiografía en 2008—. *Brother. I'm Dying* la autora narra su historia como emigrante poniendo el foco en su sentimiento de

pérdida causado al ser obligada a abandonar a su tío en Haití para reunirse con su padre en Estados Unidos, quien será otro de los protagonistas principales de esta obra.

La autora recoge muchos de los temas tratados en esta obra en su trabajo testimonial *Create Dangerously. The Immigrant Artist at Work* (*CD*), publicado en un año tan trágico para Haití como fue 2010. En esta obra Danticat recopila una serie de ensayos testimoniales sobre la violencia nacionalista contra las voces y los cuerpos subversivos en su país de nacimiento a través de los cuales reflexiona sobre las causas históricas del trauma político y emocional sufrido por las personas haitianas y haitianaunidenses. Igualmente, la artista examina las diversas maneras a través de las cuales el arte puede curar las heridas traumáticas y contribuir a la resistencia comunitaria contra la violencia estatal, racial, colonial, neoliberal y de género.[47]

Finalmente, en *The Art of Death* (2018), la autora reflexiona sobre la muerte para entender su miedo a morir a través del a narración de su relación con su madre y de sus historias desconocidas que conocerá durante su enfermedad y tras su muerte.

Siguiendo esta línea, sus novelas expresan los dilemas psicológicos que suponen la emigración y el trauma resultante de la tradición de violencia sobre el cuerpo femenino, que tratará desde su primera novela *Breath, Eyes, Memory* (1994)—novela ganadora de American Book Award y elegida para la lista de Oprah Book Club—. En aquella primera novela, Danticat escribe sobre tres generaciones de mujeres haitianas traumatizadas por la prueba de virginidad a la que se sigue sometiendo a las mujeres haitianas. A eso se le suma el hecho de que la madre de Sophie fue violada en las plantaciones de azúcar. Con el fin de curar sus heridas se exilia en Estados Unidos y años más tarde ordena a su hija reunirse con ella, dejando detrás a su abuela y su Tante Atie, quien no puede emigrar porque considera que debe cuidar a su madre.

Entre sus obras también destaca el recorrido que hace la autora por la relación histórica de Haití con el país vecino, tal es el caso de *The Farming of Bones* (1998)—ganadora de American Book Award en 1999—. Amabelle Dèsir, la protagonista de *The Farming of Bones* (FB), vive la masacre del rio bajo las órdenes de Rafael Trujillo. La joven debe abandonar su trabajo como criada de una familia hispano-dominicana para protegerse de la violencia del país y buscar a su novio Sebastien en un camino que emprende junto Yves, el

[47] Según Nereida Segura-Rico, "el propio acto de ofrecer un testimonio se convierte en un gesto retórico de inscripción en el cual el aspecto democrático del testimonio, al dar voz a protagonistas históricos no reconocidas, se une a las meditaciones sobre cómo re-escribir la historia desde la perspectiva de las víctimas y de quienes no tienen derechos" (2009: 175). La crítica sostiene que tal es el fin perseguido por Danticat en algunas de sus obras (2009: 176).

amigo de este. No obstante, la violencia les perseguirá en su tránsito. Amabelle es apedreada y obligada a comer perejil por un grupo de soldados y civiles. A pesar de sus cicatrices físicas y psicológicas, Amabelle sigue cruzando la frontera que separa los dos países para encontrar a su novio.

La situación de las mujeres y las consecuencias históricas también serán los dos temas centrales de *Krik? Krak!* (1995)—libro finalista para el National Book Award—. En este ciclo de relatos su memoria colectiva la acerca al trauma de las mujeres haitianas y haitianaunidenses compartiendo su sufrimiento como manera de buscar posibles sanaciones al trauma de su comunidad, tanto en el territorio físico de la isla como de la diáspora. Gracias a ello, la autora hace un guiño a la tradición narrativa comunitaria oral de Haití para contar sus historias olvidadas.

Al otro lado del camino, también marcado por el trauma y las violentas relaciones históricas y políticas del país se sitúa *The Dew Breaker* (2004)—finalista del premio PEN/Faulkner Award y ganadora del primer Story Prize—. Igualmente, el trauma será el tema principal en su ciclo de relatos donde Haití y Estados Unidos se fundirán para mostrar las verdades alternativas detrás de los discursos oficiales. Este círculo de relatos habla de las torturadas historias de la comunidad haitiana en la isla y en la diáspora unidas por la violencia de un antiguo *Tonton Macoute* exiliado. En la diáspora se esconderá de las víctimas de sus actos violentos mientras intenta sanar su trauma con el amor de su esposa, la hermanastra de un predicador asesinado por él mismo, y su hija Ka.

Finalmente, en *Claire of the Sea Light* (2013), Danticat retoma las historias silenciadas. Para ello, inventa una ciudad costera donde habita la protagonista junto a su padre y una comunidad de personas que luchan por alzar su voz. De hecho, la figura de Claire es una excusa para narrar las historias del asesinato de Bernard—un joven que sueña con ser locutor de radio para narrar las historias silenciadas de las bandas callejeras—o las escondidas en el libro que Louise está escribiendo sobre las personas que visitan su programa de radio, entre otras muchas.

Además, su compromiso por la sensibilización toma la forma de relatos publicados en prensa, de novelas para el público joven y de cuentos infantiles. Con todo ello, Danticat reterritorializa las narrativas heredadas junto con su imaginación en el espacio textual de su

colección de relatos con el fin de que no caigan en el olvido, abarcando las nuevas identidades diaspóricas, y que se conviertan en herramienta de concienciación.[48]

En este estudio imagino la narrativa de Danticat como un vaivén constante que pasa por diferentes etapas, desde la instauración de unos discursos de odio basados en el miedo a las diferencias al silenciamiento violento de las voces subversivas. Todo ello sobre una profunda herida física y psicológica en el país y sus comunidades en la isla y la diáspora. En el centro de este movimiento continuo estarán los intentos de sanación equivocados que conducirán a un silenciamiento, que será causa y consecuencia del estrés postraumático de estas comunidades, y del que solo podrá salirse con la palabra escrita y el activismo literario.

Teniendo todo esto en consideración, la presente sección examina los distintos tipos de violencias, así como la importancia de las escrituras y las artes para el proceso de resistencia y curación de las heridas socio-políticas, culturales y económicas tanto de Haití como de su diáspora en la obra y los discursos de Edwidge Danticat. Para ello, nos centraremos en las percepciones que tiene Danticat del amor y el odio, en especial en su relación con los cuerpos haitianos en tránsito y los cuerpos torturados.

Dos elementos serán de gran importancia en el análisis de sus obras y discursos, por serlo en el proceso de creación y curación del trauma: el cuerpo, como receptor de los actos agresivos y protagonista involuntario del trauma, y la palabra, como una de las formas de representación de la violencia y por su función en el mantenimiento o la curación de las heridas psicológicas. Demostraremos cómo el hecho de contar historias, de forma oral o escrita, se convierte en la mejor forma de entablar una conversación significativa con los eventos traumáticos, tanto individuales como colectivos, que permita encontrar el espacio de las mujeres haitianas y haitianaunidenses.

[48] En este capítulo nos centraremos en la obra de ficción y en las narrativas autobiográficas y testimoniales de Danticat, por lo que se hablará tanto de personas reales como de personajes ficticios. Al final del estudio se ofrece un apéndice de obras y personajes para facilitar la diferenciación.

4.1 El silencio: La construcción de los discursos del odio en el espacio del miedo

En Haití, la población nativa que desapareció durante la colonización fue reemplazada por los cuerpos esclavos africanos, provocando los primeros episodios traumáticos en la historia del país y convirtiendo al territorio haitiano en un no-lugar de los descritos por Bauman y Augé, como vimos en el capítulo tres. Además de ello, la violenta historia política del país se traduce en un proceso migratorio que ha causado la separación física y la desconexión comunitaria y emocional de millones de personas. Muchas voces subversivas se han alzado para oponerse y denunciar a los violentos regímenes opresivos tanto desde la isla como desde la diáspora, aunque una gran cantidad de ellas han sido gravemente reprimidas y castigadas a lo largo de la historia haitiana.

Debido a esto, Danticat trata en sus obras las violencias nacionalista, neocolonial y neoliberal que se representan como exclusión histórica, psicológica y literaria. No serán, sin embargo, los únicos tipos de violencia que se verán en sus obras. A ellos se le suma la económica, física, racial, machista, nominal y legal, como veremos a continuación. Como consecuencia de las graves exclusiones, el miedo será el sentimiento más expresado por la población haitiana y se utilizará como herramienta para la denuncia y la subversión de los discursos totalizadores.

Desde su posición como autora de relatos ficticios y testimoniales, Danticat atestigua el impacto de los discursos absolutistas, entremezclando los asuntos personales con los histórico-comunitarios. Por todo ello, defiendo que la obra de Danticat ofrece un papel central a la voz y denuncia cómo el odio se representa a través del silenciamiento violento de la misma, ya sea a través de ejecuciones o de imposibilidad de hablar debido a los síntomas de estrés postraumático. Tres categorías de silencios violentos darán forma, por tanto, al análisis de la obra de Danticat. El primero de ellos, se centrará en la lengua cortada en la isla como consecuencia de la violencia racial e interestatal; el segundo se basará en la voz radiofónica; el tercero, estrechamente relacionada con el anterior, se detendrá en las voces en tránsitos.

4.1.1 La lengua cortada en la isla

Con frecuencia, en el discurso histórico-nacionalista haitiano, la lengua cortada no puede ser sanada. En *The Farming of Bones* las víctimas que esperan a ser escuchadas por la justicia de Paz una vez se les ha expulsado del otro lado de la isla y han podido sobrevivir a la violencia localizada en el Río de la Masacre luchan por su derecho a narrar unas historias que nunca llegarán al destino deseado, discutiendo entre ellas y no contra el poder que las hace callar: "Otro grupo de voces discutía por el derecho a hablar la siguiente, como si sus dueños le hubiesen mordido sus lenguas mientras este último hombre estaba hablando" (*FB,* 209). Este hecho supone un corte metafórico de las voces que no se escuchan por ser pronunciadas por unos cuerpos excluidos del discurso nacionalista, de ahí, la duda razonable de Yves quien le comenta a Amabelle que los curas estaban recopilando los testimonios de la matanza para los periódicos y los reporteros de radio: "'Sé lo que sucederá," dijo. "Le cuentas la historia, y después la recuentan como desean, escrita en palabras que no entiendes, en un lenguaje que es suyo, y no tuyo'" (*FB,* 246). Las palabras referidas por Yves no son más que las narradas por las historias nacionalistas oficiales que abocan a la violencia del olvido las experiencias de las personas haitianas.

En el otro lado del silencio físico está la voz del Generalísimo, a quien Amabelle solo conoce por sus discursos en la radio (*FB,* 96-97), las reproducciones ficticias de las palabras supuestamente pronunciadas por Trujillo (*FB,* 304) y los fragmentos de conversaciones (*FB,* 189). Es decir, el discurso de Trujillo se extiende como la voz en la radio entre sus fieles, que reproducen sus mandatos y actúan violentamente contra los cuerpos racializados.

Como se puede observar en este análisis, la dicotomía entre la historia oficial y los relatos silenciados se demuestra claramente en el territorio fronterizo entre Haití y la República Dominicana en una fecha clave como fue la masacre ordenada por Trujilllo: "Para pasar el tiempo esperando, pensé en diversas maneras de acortar mi cuento. Quizás Yves y yo entraríamos juntos y haríamos nuestras historias una. De esta manera le daríamos a otra persona la oportunidad de hablar" (*FB,* 232). A pesar de que Amabelle busca la mejor estrategia para que su historia y la de su amigo pueda escucharse en el corto espacio de tiempo que las autoridades le permiten para narrar sus testimonios, estos abandonan su supuesta tarea de oficialización de las historias y de indemnización de quienes pudieran demostrar su tortura:

> Sin embargo, sargento jefe salió y anunció que no se tomarían más testimonios. Todo el dinero se había distribuido. La justicia de paz se había

> marchado cuando nadie estaba mirando, sabiendo que nos enfureciéramos si le veíamos salir. (*FB*, 235)

No obstante, quienes esperan a ser escuchados por las autoridades oficiales no cesan en su empeño y buscan la manera de que sus testimonios tengan un lugar en la historia oficial:

> El grupo se hizo cargo de la estación buscando a alguien que escribiera sus nombres en un libro, y llevaran sus historias al Presidente Vicente. Querían una cara civil que concediera que lo que habían atestiguado y vivido era lo que había sucedido realmente. (*FB*, 236)

Sin embargo, no se ofrecieron garantías de que las autoridades concedieran la veracidad a esas historias, aún menos de que fueran transmitidas, silenciando muchas de las historias que esperaban a ser escuchadas.

Entre esos relatos destaca el de la vida de Amabelle a través del que se ofrece una visión particular de la Masacre de Haití, donde además de expresar el odio detrás de la violencia contra la población haitiana, muestra las contradicciones presentes en las mentes colonizadas y neocolonizadas, así como la falta de unos límites claros en las relaciones que se desarrollan entre la inclusión y la exclusión, estirando los límites del amor. La Señora Valencia, hija de un rico exiliado valenciano, había sido la compañera de juegos de Amabelle cuando niña para posteriormente convertirse en su señora, pasando a ser el recuerdo de una ilusión de igualdad. A pesar del gran afecto que le profesaba, al casarse con un militar se distanció psicológicamente de Amabelle por el color de su piel, distinguiendo entre ella— una dominicana de ascendencia española— y su gente—la población negra descendiente de la esclavitud—: "'Amabelle, ¿piensas que mi hija va a ser siempre del color del que es ahora?" Preguntó Señora Valencia. "Mi pobre amor, que pasaría si la confundiesen con una de tu gente?'" (*FB*, 12). El miedo al discurso nacionalista de su país se torna en un elemento de separación entre dos personas unidas física y emocionalmente, incluso hasta el punto de obviar el hecho de que las características fenotípicas de su hija han sido heredadas de su marido, quien defiende la pureza de sangre de la República Dominicana prestando servicio a las órdenes de Trujillo:

> "Debe de ser de la familia de su padre", agregó Papi, acariciando la piel de su cara blanca quemada por el sol con la punta de sus dedos. "Mi hija nació en la capital de este país. Su madre era de sangre española pura. Puede trazar su

> familia hasta los Conquistadores, la línea del Almirante, Cristóbal Colón, y yo mismo nací cerca del puerto de Valencia, España". (*FB*, 17-18)

A pesar de su discurso colonialista, Don Carlos o Papi—como lo llama Amabelle—había decidido instalarse en el campo próximo a la frontera haitiana precisamente para alejarse de las políticas excluyentes de los discursos nacionalistas:

> "Con tu hombre todo es una gran expedición". Papi regresó al salón con la señora. "Los hombres como él tienen sus nombres en placas, en carreteras y en puentes. A las ciudades y los pueblos se les llama como a ellos. Vine a vivir en este valle porque quería escapar esos tratos, escapar de los ejércitos y los oficiales—". (*FB*, 137)

La razón estaba en su pasado, puesto que cuando asesinaron a su padre tuvo que exiliarse de la violencia de la guerra española para mantener sus colonias:

> "¿Quieres saber por qué estoy escribiendo a mis nietos?" Preguntó Papi tras coger aire. "Empecé con mi nacimiento en el puerto de Valencia. Mi padre era un panadero allí" [...] Como yo, Papi fue desplazado de su tierra natal; se sentía como un niño huérfano de un pueblo que ahora está huérfano. Tal vez era por eso que a menudo parecía más amablemente dispuesto a los extraños para quienes este lado de la isla nunca había sido su casa. (*FB*, 78)

Así la desgracia unirá a dos personas formando una comunidad basada en las diferencias. La violencia será el punto de unión de dos personas exiliadas que, aparentemente, no tienen ningún elemento en común y que se encontrarían en dos polos opuestos de la dicotomía presente en los discursos nacionalistas ente la inclusión y la exclusión. Esta comunidad imaginada en los márgenes del discurso nacionalista tiene otro elemento en común basado en la exclusión de la historia personal de un hombre que goza de pleno derecho en la República Dominicana por ser blanco, pero cuya sangre, no le garantiza ningún privilegio en su tierra natal. Se demuestra la arbitrariedad de los discursos basados en la pureza de sangre.

De esta manera, Danticat explora otras formas de amor que se desarrollan en las contradicciones de las relaciones y creencias nacionalistas. Como explica Don Carlos en la anterior conversación con su hija, el amor no tiene explicación: "'El amor no puede explicarse siempre', dijo Papi, su voz llena del deseo de entender. 'Lo he visto antes, él cree que todo lo que está haciendo, lo está haciendo por su país. Al menos es lo que debe decirse a sí mismo'"

(*FB*, 138). La colonización de la mente de un mulato es tal que se involucra en la masacre de personas con las que ha compartido un pedazo de tierra, aunque no las considere al mismo nivel, y con quien le unen unos orígenes. No es el único caso de un amor sin explicación donde la lealtad al país se antepone a los propios sentimientos. La madre de Yves descubre cómo su marido está vendiendo su pueblo a los Yankis y decide delatarlo:

> [...] Los Yankis envenenaron la mente del padre de Yves cuando estuvo en sus prisiones aquí; iba a espiar a otros por el dinero de los Yankis cuando abandonó la prisión. Muchas de las personas que estaban contra la presencia de los Yankis aquí iban a morir por su traición. Y por eso cociné sus comidas favoritas y las rellené de cristales de harina refinados y de veneno para rata [...], pero más grande que mi amor por este hombre era el amor por mi país. No podía permitirle que negociara con todos nosotros, que nos vendiera a los Yankis. (*FB*, 277)

En esta ocasión, ante la imposibilidad de la descolonización mental de una persona perteneciente a una comunidad oprimida, el amor por una persona debe sacrificarse para salvar a su comunidad. Dos ejemplos de colonización y neocolonización mental, que, sin embargo, tienen finales y lecturas diferentes. Incluso el proceso es distinto, Man Rapadou no duda en su decisión, pero Amabelle tiene claras dudas de la actuación de su Señora en el caso de que debiera elegir entre ella y su marido: "Ayúdeme, Señora, quería decir, pero ¿qué podría hacer? ¿Cuánto sabía ella? ¿Sería lo suficientemente valiente para interponerse entre su marido y yo si debiera hacerlo?" (*FB*, 141). No es de extrañar, pues, que Amabelle vacile incluso de su amor hacia la Señora, de quien está distanciada por el simple hecho de tener que llamarla como tal, al contrario que de su padre, a quien llama Papi:

> ¿Por qué nunca había soñado con ella? Me pregunté. (Algunas veces mis sueños era una manera de esperar y no esperar.) ¿Era porque nunca la había amado realmente? Todo lo que quería ahora de ella era que me dijera dónde estaban las cataratas. (*FB*, 296)

La incomprensibilidad del amor reside en los recuerdos que se tiene de una persona o de un evento, de la posibilidad de que este llegue al corazón sin ninguna vacilación. Tal vez la respuesta esté en que la Señora Valencia nunca le había ofrecido el confort necesario para aliviar sus traumas y para guiarla en el camino hacia la salvación.

La aparente disposición amable de Don Carlos, por su parte, se muestra como real al final de la novela donde se especifica cómo Don Carlos y su hija Valencia esconden a varias personas haitianas: "Durante El Corte, aunque estaba sangrando y casi muero, escondí a mucha de tu gente", susurró. [...] Hice lo que pude en mi situación" (*FB*, 299). Con este hecho solo se refuerzan las contradicciones de una mujer dominicana que habita el espacio intermedio de diversos discursos y el dolor de quien no entiende la simpleza de su narración tras haber experimentado un sufrimiento que comenzó como un rumor que le condujo a un camino de dolor y pérdidas, pero también de libertad. El Corte supuso para Amabelle la toma de conciencia de su condición de persona libre que no depende de una señora, de ahí que no pueda entender que la Señora Valencia continúe distinguiendo entre un pueblo y otro, así como conformarse con haber escondido a personas haitianas perseguidas. Por ello, la Señora Valencia se encuentra en un punto del camino más cercano al discurso colonizador, mientras que Amabelle lo estará del murmullo del rumor.

Una vez más las tragedias se difunden a través los rumores mientras que las historias oficiales se reservan para las victorias. En un principio, la masacre se difundió con un rumor que corría entre las personas haitianas y las personas dominicanas que intentaban ayudarlas, como el Padre Vargas o el Doctor Javier, quien aconseja a Amabelle que se marche de la República Dominicana:

> "Por favor, escúchame," susurró en creole. "Debes abandonar esta casa inmediatamente. Me lo acaban de decir algunos amigos de la frontera. Bajo las órdenes del Generalísimo, soldados y civiles están matando haitianos. Debe de ser cuestión de unas pocas horas antes de que alcancen el valle". (*FB*, 140)

La voz de los rumores se extendía como la voz oficial del generalísimo en la radio, pero, al contrario que esta, los rumores llenaban los espacios subversivos reservados para el chico que debe huir en la barca en "Children of the Sea" o para Laurent Lavaud (Lolo) en *Claire of the Sea Light*. Sin embargo, al contrario que la voz del Generalísimo, que era aceptada, incluso aplaudida por la población dominicana que le seguía, Amabelle no puede dar crédito a esos rumores que le alejan del amor en el que pretende vivir:

> No podía ser real. Rumores, pensé. Siempre había rumores, rumores de guerra, de disputas por la tierra, de un lado de la isla planeando invadir el otro. Eran fantasías grandiosas de presidentes que querían toda la isla para ellos. Esto no podía afectar a personas como yo, tampoco a personas como Yves, Sebastien, y Kongo que trabajaban en los cultivos de caña. Los dominicanos necesitaban

> el azúcar de la caña para sus cafecitos y dulce de leche. Necesitaban el dinero para la caña. (*FB*, 140)

El odio nacionalista escapa a su entendimiento, y, en un principio, no permite que llene el espacio reservado para la relación con la Señora Valencia y Don Carlos, como la voz de Sebastien llena el espacio de sus pesadillas:

> En este punto era un asunto entre nuestros dos países, de dos pueblos diferentes intentando compartir un minúsculo pedazo de tierra. Tal vez por esto nunca he permitido que los rumores captaran mi atención. Si eran ciertos, era algo que no podía ni cambiar ni controlar. Decidí que cuando fuera el tiempo de marcharme, no me despediría de la señora. Pero tan pronto como hubiera cruzado la frontera, le enviaría un recado con el Doctor Javier. (*FB*, 147-148)

Para Amabelle, su falta de certeza le hace pensar en las distintas posibilidades y acrecentar su desconfianza hacia la Señora Valencia, poniendo una frontera entre sus recuerdos de niñez y sus palabras de adulta. De hecho, los recuerdos de los detalles más simples que funcionan como alivio y mapa a Amabelle y las demás personas que huyen de la violencia del trujillato se contraponen a la violencia que se ha adscrito a la cotidianeidad del simple hecho de comprar perejil en el mercado.

> ¿Que diga amor? (en español) ¿Amor? ¿Odio? Háblame de cosas que el mundo todavía debe entender verdaderamente [...] Pero ¿perejil? ¿Era porque se usaba demasiado, tan común, tan abundantemente a mano que quienes querían un puñado podían encontrarlo? Utilizábamos el perejil para nuestra comida, nuestros baños, para limpiar tanto nuestro interior como nuestro exterior. Quizás el Generalísimo a través de una orden mayor estaba intentando hacer lo mismo con su país. (*FB*, 203)

El intento de Amabelle de entender por qué se ha utilizado una palabra tan corriente y utilizada habitualmente como es el perejil para diferenciar quien pertenece o no a la nación le lleva a la conclusión de que el generalísimo utiliza este elemento no solo por el sonido /r/, sino por su poder limpiador. Esta conclusión, sin embargo, no le despeja la incógnita de por qué no se utilizan palabras que evoquen términos que no se utilizan normalmente como son amor y odio. La razón parece más simple que la propia explicación: es imposible hablar de

aquello que no se toca pero que se expresa de manera velada a través de los actos. Por tanto, la función de los soldados es limpiar sin entender que el odio y la falta de amor están detrás de esos actos violentos, puesto que hablar de la dicotomía amor-odio supone un intento de analizar los fundamentos de la nación y desestabilizarla. El perejil, por el contrario, no supone ningún peligro porque nadie cuestiona aquello que es tangible y corriente.

Específicamente, Danticat trata los efectos de la tortura sobre los cuerpos en tránsito, centrándose en los cuerpos femeninos, a lo largo de su obra—como se verá en el relato "nineteen thirty-seven", así como en *The Farming of Bones*, en el que una torturada Amabelle describe su percepción tras haber tenido que huir de la República Dominicana donde había vivido desde pequeña, durante la masacre:

> A pesar de su curiosidad, sabía que mi cuerpo no era un espectáculo tentador, tampoco sería realmente bella o joven nunca más, si alguna vez lo había sido. Mi cuerpo era ahora simplemente un mapa de cicatrices y moratones, un testamento estropeado. (*FB*, 226-227)[49]

La huida y las múltiples calamidades padecidas durante la misma cuando tanto soldados como civiles dominicanos le obligaron a tragar perejil mientras la apedreaban han hecho mella en su cuerpo de tal manera que lo siente a un nivel que supera cualquier intento de sanación (*FB*, 197):

> En ese momento, creí que, de haberlo querido, podría haber dicho la palabra propiamente, calmadamente, despacio, de la manera que a menudo pregunto "¿Perejil?" a las dominicanas ancianas y a sus fieles y atentas nietas en los jardines en los bordes de las carreteras y en los mercados, incluso si la vibración de la r y la precisión de la j a veces fuera un acompañamiento muy pesado para mi lengua. Era el tipo de cosa que si estabas asustada por la noche, podrías olvidar, pero que con todos mis sentidos en calma, podría haber dicho. Pero no tuve la oportunidad. A Yves ya mí nos empujaron sobre nuestras rodillas. Mis ojos humedecidos, mastiqué y tragué tan rápido como pude, pero no tanto como estaban forzando los puñados en mi boca. (*FB*, 193)

[49] Hortense J. Spillers trata de la deshumanización del cuerpo negro, en especial el femenino, según el orden simbólico estadounidense por la cual, según la crítica, "la carne es una concentración de la 'etnicidad'" (1987: 67).

El miedo impide a Amabelle pronunciar la palabra correctamente, mostrando cómo solo este sentimiento separaba a la población dominicana blanca de las poblaciones haitianas y dominicanas negras pobres.

El mapa de cicatrices en el cuerpo de Amabelle está repleto de los recuerdos y relatos de personas haitianas y dominicanas excluidas por el color de su piel y por el simple hecho de no poder presentar unos documentos que acrediten su pertenencia al estado dominicano.
Una exclusión legal y del discurso nacionalista, porque, aunque pudieran acreditar con papeles su pertenencia al estado, el color de su piel solo les aseguraría la exclusión de la nación.

El corte metafórico de la lengua a través del silenciamiento de los discursos subversivos o del asesinato de las voces radiofónicas reproduce un corte geográfico en la frontera entre la República Dominicana y Haití: "El Corte—el corte—era una palabra fácil de pronunciar. Justo como en nuestra parte muchos lo llamaban un Kout Kouto, una puñalada, como la simple herida de un cuchillo" (*FB*, 299). Para Amabelle, sin embargo, el corte es un eufemismo del trauma derivado de la violencia padecida por la población negra en tránsito.

Supervivencia, cuerpos en tránsito y mentira se retorritorializan, igualmente, entre los espacios fragmentarios que forman el ciclo de relatos *The Dew Breaker* (2004), representando la historia geo-política del Caribe en el espacio transnacional literario. Según Melissa D. Birkhofer, "dew breaker" evoca la imagen de la ruptura de un elemento que no es sólido: "para romper el rocío, el líquido debe ser solidificado, congelado, y a continuación hecho pedazos" (2008: 52). Según tal lógica el *Tonton Macoute*, como era su trabajo, hizo pedazos las historias de muchas personas, congelando "sus vidas y muertes en el tiempo, tanto por el silencio político como por el hecho que nunca se ha hecho una narración sobre muchas de ellas que desaparecieron durante la era del *Tonton Macoute*" (2008: 52). Muchas de las vidas torturadas encuentran representación en la obra de Danticat. Igualmente, la imagen del Dew Breaker marcará la estructura del ciclo de relatos, caracterizados por sus rupturas y discontinuidades que se parecen a la historia y la literatura del Caribe.

La Declaración de las Naciones Unidas contra la Tortura define este tipo de violencia como "un acto que se inflige intencionalmente en una persona un dolor severo o un sufrimiento, con el fin de obtener información de ella o de una tercera persona" (www.ohchr.org/Documents/Publications/FactSheet4Rev.1sp.pdf). Esta declaración añade un componente de autoridad oficial al hecho de infligir el castigo en otra persona por razones discriminatorias. Dentro de esta categoría se puede destacar la ejecución de una persona por un oficial público o de alguien que actúe amparada por el poder oficial. Subyace en la

definición anterior, la deshumanización del cuerpo torturado, que provoca graves heridas físicas y psicológicas. J. Jeremy Wisnewski y R.D. Emerick denominan como 'deshumanizante' al tipo de tortura que se inflige en una persona para "'romper' al sujeto" torturado con el fin de destruir su identidad (2009: 6). La tortura es otra manera de guerra oculta y continua cuya ejecución depende de actores no oficiales, pero empoderados por el estado (Darius Rejali, 2007: 37). Un sujeto que no está reconocido dentro de los límites de la ciudadanía o los discursos nacionalistas violentos, que sustentan tales tipos de violencias extrajudiciales en Haití, se configura como la víctima perfecta de la tortura deshumanizadora, por la que la persona es excluida de la nación haciendo uso de la violencia discursiva, física y psicológica.

No obstante, como cualquier otro tipo de tortura, se basa en una "frágil narrativa" que falla en su propósito de proveer la cohesión necesaria entre quienes sustentan un determinado régimen violento (Tracy Lightcap, 2011: 75-76). En Haití se cometieron una serie de atrocidades contra el cuerpo considerado como subversivo por los discursos nacionalistas en nombre de la cohesión nacional y la legitimación del discurso nacionalista que, de otra manera, no podría sustentarse. En su mayoría fueron cometidos por un grupo de paramilitares conocidos como *Tonton Macoutes* y en ejecuciones ejemplarizantes públicas.

Precisamente, Danticat dedica el primer capítulo de su ciclo de testimonios, que da título al libro, a la ejecución de Marcel Numa y Louis Drouin porque supuso un fuerte impacto en la población haitiana víctima y sirvió de inspiración para la lucha y el arte diaspóricos.[50] Este hecho no será tratado en exclusiva en esta obra, sino que se diseminará a lo largo de su narrativa. La autora confiesa que localizó temporalmente parte de su libro *The Dew Breaker* en el periodo posterior a la muerte de los dos periodistas, colocando en el centro de la obra a un torturador de la época de Duvalier (*CD*, 11). El hecho de construir su ciclo de relatos *The Dew Breaker* sobre este hecho crea una continuidad sensibilizadora en su literatura que multiplica los esfuerzos de denuncia de las torturas durante el régimen dictatorial de Duvalier.

En el centro del ciclo de relatos se posicionan un antiguo *Tonton Macoute* y su hija, protegida de la tradición narrativa oral del hombre del saco por la imposibilidad de tratar un tema que desvelaría la verdad pasada sobre su padre, un antiguo Dew Breaker. Centrándonos en el personaje del torturador, la primera aproximación a él que encuentra el público lector

[50] Marcel Numa era un joven hijo de trabajadores del café que estudió ingeniería en Nueva York. Louis Drouin, por su parte, había trabajado en la Armada estadounidense. Ambos lucharon contra el régimen de Duvalier hasta que fueron capturados y ejecutados públicamente el 12 de noviembre de 1964.

tiene la forma de la incertidumbre que su hija experimenta cuando descubre por qué su padre tira a un lago la escultura que ha moldeado, por qué él y su madre no han regresado a Haití desde su huida, por qué no tienen conocidos en Brooklyn o por qué se tapa la cara en las pocas fotos que hay de él (*DB*, 5). Su rechazo a cualquier tipo de objeto o documento gráfico que pueda identificarlo es importante, puesto que hace referencia a la falta de documentación que hay en los archivos históricos oficiales sobre la violencia contra las poblaciones haitianas y haitianaunidenses. Es decir, se transmite así como la realidad se esconde y cómo se evita que se representen formas alternativas de la verdad. Por el contrario, las alternativas son tratadas como continuación de los 'quizás' que Danticat se plantea al reflexionar sobre cuál hubiese sido el pasado haitiano si le hubiesen permitido definirse como nación.

Todo alrededor del padre de Ka y de su matrimonio es un secreto silenciado que mantiene la unión familiar. En realidad, Ka está unida a su padre por un silencio presentado como una mentira: su padre no estuvo preso en una prisión por ser supuestamente una amenaza para el régimen haitiano. Al contrario, él era quien torturaba a los prisioneros, hasta que uno de ellos, un predicador haitiano, le cortó la cara, dejándole una herida física y emocional indeleble, causándole varios síntomas propios del síndrome de estrés postraumático. Debido a ello, el antiguo Tonton Macoute sufre pesadillas sobre los días que supuestamente estuvo en prisión (*DB*, 4), y a ello se debe igualmente el aislamiento de su comunidad o la falta de una narrativa personal coherente de su pasado. En consecuencia, su voz solo será accesible a través de los recuerdos rotos de los demás personajes y unos breves diálogos con su hija Ka.

Sin eximirle de sus delitos, el análisis de los rumores pasados sobre el torturador y de sus deseos futuros ofrece una aproximación más humana al mismo, situando al público lector en la posición de jueces del extorturador haitiano en la diáspora. El extorturador se presenta como un hombre traumatizado por un pasado determinado por la realidad política de su país:

> Su familia había perdido todas sus tierras tan pronto como el Soverano llegó al poder en 1957, cuando unos cuantos oficiales de la armada local decidieron que deseaban construir casas de verano allí. Como consecuencia de eso, su padre había enloquecido y su madre había simplemente desaparecido. (*DB*, 191)

Perdido y solo, la única opción posible es perpetuar el ciclo de pobreza y violencia, enlistándose en la milicia. El trayecto para escuchar el mensaje del dictador y su discurso transformaron su percepción del mundo, convirtiéndolo en un adulto (191-192) ambicioso

que ejercía una profesión como cualquier otra. De esta manera, se deja llevar por sus pretensiones de formar parte del colectivo de dirigentes y no de perdedores; es decir, de quienes traumatizaban, pero no permitían, supuestamente, que le traumatizaran.

Sin embargo, en el fondo de su deseo residía un sentimiento de culpabilidad, que, inconscientemente, contribuía al silenciamiento de las historias no oficiales. El padre de Ka prefería las víctimas desconocidas sobre las cuales podía inventarse historias que justificaran el castigo que iban a recibir (*DB,* 187); tal es el caso del predicador, con quien no mantiene ningún tipo de relación:

> Por ejemplo, antes de asesinar al predicador, podía convencerse fácilmente de que siendo católico, se suponía que no le podían gustar los protestantes [...] por lo que asesinar a alguien como el predicador no le haría sentirse culpable durante mucho tiempo, sin importar cómo lo tuviera que hacer. (*DB,* 188)

La reticencia a escuchar las historias de las personas torturadas tiene una doble función. Para el padre de Ka es el distanciamiento psicológico. Sin embargo, para los distintos regímenes dictatoriales haitianos el propósito es silenciar todas aquellas voces que puedan suponer la desestabilización del discurso nacionalista utilizando la violencia desmesurada.

El miedo, igualmente, se convierte en aliado de la violencia estatal que controla la libertad de expresión de las víctimas. La abuela de Lamorte, la narradora de "The missing peace", uno de los relatos de *Krik? Krak!*, pide a su nieta y a la joven periodista haitianaunidense que sean cuidadosas con las palabras que transmiten: "Las cosas que dices, los pensamientos que tienes, decidirán la manera en la que te tratarán" (*KK*, 107). La joven periodista estado-unidense se aloja en su casa para encontrar la verdad sobre la muerte de su madre, quien desapareció, igualmente, por la información que pretendía ofrecer a la prensa. Por ello, la abuela aconseja a la periodista vigilar sus palabras, especialmente al hablar con los hombres interesados en entrar en las milicias estatales, y que estarían dispuestos a todo por conseguir supuesto privilegio. De esta manera, la violencia sobre la mujer territorializada adquiere, igualmente, la forma de silencio impuesto como manera de salvación.

4.1.2. La radio cerrada

En el ensayo testimonial "I Am Not a Journalist," Danticat narra cómo callaron una de las voces radiofónicas más importante de Haití. Jean Dominique era un periodista que informaba y denunciaba la vulneración de los derechos humanos cometidos por el gobierno en Haití y por esa razón fue asesinado cuando se dirigía a su estación de radio:

> Comencé a escribir el presente ensayo el lunes 3 de abril del 2000, la mañana que fue asesinado uno de los periodistas más famosos de Haití, el locutor de radio Jean Dominique. Esa mañana, me levanté con una serie de llamadas telefónicas alarmantes, la primera era solo para informar de un rumor, que habían disparado a Jean Dominique cuando estaba llegando a su estación de radio, Radio Haiti Inter, a las seis de la mañana para dar sus noticias diarias y hacer el programa editorial que co-dirigía con su mujer Michèle Montas. (*CD,* 41)

En un primer momento, Michèle Montas intenta mantener abierta la estación de radio; sin embargo, las continuas amenazas le obligarán a cerrarla. Es un aparente éxito para un sistema autoritario, que no ha conseguido, a pesar de ello, apagar la voz del periodista que permanece en la obra de Danticat y en su legado audiovisual, como veremos a continuación.

El acceso y la distribución de información radiofónica clandestina y las consecuencias violentas de los mismos serán un tema recurrente en la obra de Danticat, quien confiesa haberse criado con el sonido de la radio (Maxine Lavon Montgomery, 2017: 170). Para entender de una mejor manera las implicaciones y la importancia de la radio debemos tener en consideración la amenaza que suponen las estaciones clandestinas en el contexto histórico y político de Haití. Durante la época de la esclavitud, las lenguas africanas y los ritmos africanos como medio de comunicación entre la población esclava fueron prohibidos en las plantaciones caribeñas. Debido a ello, se establecieron nuevos modos de comunicación adaptados a las condiciones derivadas de la censura. El silenciamiento forzoso ha sido continuo durante la historia haitiana, extendiendo las prohibiciones contra la libertad de expresión informativa. Dada la importancia de la radio como medio de diseminación de información y entretenimiento para crear lazos sociales y comunales (Néstor García-Canclini, 2001: 53), la radio se convirtió en una amenaza nacionalista que podía desestabilizar el sistema dictatorial.

Sin lugar a dudas, el libro en el que la autora expresa más intensamente su relación con la radio es *Claire of the Sea Light* (2013). Este libro, donde tienen cabida las experiencias vividas, muestra su importancia para la comunidad haitiana y para Danticat, quien la considera como el medio más democrático de justicia y como un espacio donde las realidades son tratadas de una manera desde una perspectiva más cercana a las experiencias que al discurso totalizador. Louise es una locutora de radio famosa por prestar su voz a quienes no la tenían y con el objetivo de escribir un libro donde estas experiencias hasta ahora silenciadas quedaran plasmadas: "Su libro había comenzado como una extensión del programa, pero se convirtió en un tipo de pieza coral" (*CSL*, 266). La polifonía de las voces que visitan su programa para contar sus historias silenciadas tiene representación gráfica en el libro que la locutora está escribiendo para que permanezcan en el recuerdo colectivo y no se pierdan en el vaivén de las narraciones orales.

Sin embargo, en *Claire of the Sea Light* la radio se configurará como un territorio de disputas donde se llevará a cabo un juego de asesinatos entre los intereses que perpetuaban el adoctrinamiento nacionalista y la necesidad de expresar las informaciones subversivas. En una de sus visitas a la única estación de radio de Ville Rose—llamada "WZOR, Radio Zórey or Ear Radio" (CSL, 101)—, el patrocinador Laurent Lavaud (Lolo), un apasionado de este medio de comunicación, es asesinado con tres disparos en el corazón (*CSL*, 139). Los rumores apuntan a las bandas que han comenzado a formarse en la ciudad como los únicos responsables del asesinato (*CSL*, 140). Por un giro no tan casual del destino, el único apresado es el joven Bernard, otro enamorado de la radio quien, creyéndose conocedor de los cambios sufridos por la ciudad, sueña con ser un periodista que trate sobre "lo que prefería llamar como el 'gueto', desde dentro" (*CSL*, 150). Es decir, su interés es investigar sobre los silencios y no quedarse en la superficie de las narraciones traumatizadas, incapaces de expresar el estado de injusticia en su totalidad.

Para ello, debe cuestionar la etiqueta "banda callejera": "No podemos avanzar como un vecindario, como una ciudad, o como un país—pensaba cuando le servía otra ronda de cervezas a Tiye y sus amigos—sin saber qué hace que esos hombres lloren" (*CSL*, 152). La superficialidad de los estereotipos impide que se puedan entender las circunstancias que posibilitan la violencia derivada de los diversos discursos violentos. De esta manera, se excluye a quienes están escondidos bajo esta, denegándoles la posibilidad no solo de dar a conocer sus testimonios, sino de mostrar las incoherencias de la dicotomía amor-odio. Sin embargo, su sueño le supondrá el arresto, y la posterior muerte. La excusa que se presenta para su trágico final tiene la forma de una acusación falsa. A pesar de no haber participado en

el asesinato de Lavaud, Tiye, jefe de una banda callejera, le acusa de ser el autor intelectual del asesinato para, a continuación, salvarle de ser trasladado de la frialdad de la celda de interrogatorios de Vile Rose a la incertidumbre de la prisión de Port-au-Prince:

> Bernard temía pudrirse en una celda masificada en la penitenciaria de la capital o desaparecer antes incluso de llegar. Comenzó a tramar cómo poder transmitir su historia. Escribiría algo para la radio, para Radio Zòrèy. Pero, ¿querrían las personas que dirigen la radio y las personas que la escuchaban oír su punto de vista de la historia? (*CSL*, 172)

La duda razonable de Bernard se basa en la prohibición de tener su propio programa de radio, así como de hablar en el momento de ser apresado. No será hasta su puesta en libertad y su conversación con Tiye que el joven se dará cuenta de que todo ha sido un juego, cuyo objetivo es que conociera la realidad sobre la que pretendía informar. El juego, no obstante, tendrá un desenlace trágico: la muerte, por tres tiros en el corazón (*CSL*, 184), de la única voz que podría haber desvelado al público estas verdades. En un lugar donde las fuerzas nacionales negocian con las bandas extraoficiales, la radio, por tanto, no es más que una herramienta de contradicción.

4.1.3. El vaivén de las voces en tránsito

Tanto como el silenciamiento de la voz grabada como la escritura perdida en el espacio de las tydalectis serán los temas centrales del relato "Children of the Sea" con el que Danticat abre su obra *Kirk? Krak!*. En este relato la autora representa de forma ficticia la represión de las voces subversivas y la incomunicación transnacional, tan recurrente en su obra literaria. Cuando cierra la estación de radio subversiva, el protagonista sin nombre de "Children of the sea" comienza su huida de Haití dejando a su novia detrás con unas pocas cintas de casete con el fin de mantener su palabra viva en el territorio oprimido. Si bien en los casos anteriores la muerte violenta supone el final de las historias alternativas expresadas a través de la radio, en este relato habrá un paso intermedio: la huida peligrosa a través del mar como manera de salvación que propicia un silenciamiento en forma de emigración.

La incomunicación, pues es otra manera de silenciar a las víctimas y causará numerosos síntomas de estrés postraumático, como se ve en "Children of the Sea". Debido a la imposibilidad de mantener una conexión estable, puesto que las cartas nunca fueron recibidas y las entradas en su cuaderno desaparecieron cuando este se hundió, solo permanece el aislamiento comunicativo entre la pareja, el aislamiento que provoca que la chica que permanece en la isla no pueda curar su herida traumática, al no tener una historia significativa que le permita rescatar a su novio del olvido. El silencio, por tanto, es además otra forma de tortura y de desasosiego de una población que no puede encontrar consuelo en el duelo.

A pesar de ello, la diáspora no siempre asegura a los poderes nacionalistas que las historias alternativas se hundan en el mar. En el capítulo de *Create Dangerously. The Immigrant Artist at Work*, titulado "I Speak Out", la autora presta su espacio textual a la última víctima del golpe de estado de 1991, Alèrte Bélance, una de las protagonistas del documental que Danticat y su amigo periodista Jean Dominique rodaron sobre las personas supervivientes de las agresiones violentas en Haití. Bélance narra su tortura y su proceso de recuperación. Mutilada, con la lengua cortada y abandonada por los paramilitares haitianos, la ahora refugiada haitiana cuenta cómo salvó su vida fingiendo estar muerta hasta que unos soldados la encontraron y un grupo médico la escondió durante la primera etapa de su sanación, que se corresponde con su recuperación física y la cicatrización de su lengua:

> A los niños les llevo un tiempo acostumbrase a su nuevo cuerpo y a la nueva voz, más profunda como resultado de haber sido cortada por la mitad y cosida para que se uniera nuevamente. La lengua había estado colgando por un hilo de carne, pero los médicos la cosieron y, como si fuera un milagro, se curó.

> "Se curó", dijo, "para que pueda contar mi historia, para que la gente sepa qué me pasó". (*CD*, 80-81)

En el caso de la protagonista de este ensayo, el objetivo de la tortura era no solo obtener información sobre su marido huido de la casa familiar, sino castigarla, destruyendo su identidad como haitiana y forzándola a la categoría de víctima imposibilitada. Sin embargo, fallaron en su intento, puesto que Bélance se empodera desde el espacio de la tortura para poder pronunciar su discurso sobre su experiencia como superviviente de la deshumanizante violencia estatal.

No obstante, el testimonio de Bélance así como los trabajos ficticios *Krik? Krak!* o *The Dew Breaker* desafían pacíficamente la fragilidad de las narrativas que sustentan los actos violentos contra el cuerpo excluido. El último de estos tres libros muestra cómo el silencio no es solo una forma de violencia contra las personas torturadas o excluidas del discurso nacionalista. El miedo no afecta solo a las víctimas, sino a los torturadores, rompiendo de esta manera con la dicotomía entre el amor y el odio y mostrando las diversas circunstancias que hacen imposible una distinción definitiva entre agentes violentos y sujetos torturados.

La mentira del padre de Ka, basada en su reticencia a conocer las historias de las personas a quienes torturaba, no le salvará de un futuro traumático, imposible de conciliar con el soñado durante las guardias previas al arresto del predicador: "Había estado pensando contantemente en huir de su vida, mudarse a Florida, o incluso a Nueva York, convirtiéndose en parte de las nuevas comunidades haitianas allí" (*DB*, 189). Paradójicamente, su deseo de formar parte de una comunidad en la diáspora contrasta profundamente con su realidad actual dentro de esa misma comunidad. Las interacciones sociales de Bienaimé en la diáspora se reducen a sus clientes en la barbería y a los feligreses que acuden a misa. Su aislamiento deriva de la incomunicación que mantenía con las personas que torturaba y de su responsabilidad como brazo ejecutor de un discurso que propició la ruptura con las personas excluidas del mismo.

Su aislamiento, no obstante, es a primera vista intencionado. Su propósito es pasar desapercibido para que se olviden sus actos pasados. Tres elementos fundamentales se establecen como medida de protección ante el reconocimiento de la opinión pública y la justicia internacional: el cambio físico, un pasado inventado y un nombre falso. Con todo ello, Bienaimé se crea una identidad más adecuada a su presente traumatizado:

> Además, poco después de que su marido abriera su barbería, él descubrió que desde que había perdido ochenta libras, cambiado su nombre, y había

> cambiado su lugar de nacimiento a un pueblo perdido en las montañas de Léogâne, nadie le había preguntado nada más, pensando que era un campesino a quien le había ido bien en Nueva York. No había sido un "dew breaker" o un torturador famoso, de todas maneras, solo uno de esos cientos que habían hecho tan bien su trabajo que sus víctimas no podían hablar más de ellos. (*DB*, 76-77)

Para caer en el olvido total se cambia el nombre a "Bieinaimé, o uno que es bien-amado", cuando debería haber sido bien-odiado, alterando su identidad a través de la nomenclatura (Brinda Mehta, 2009: 74). Su transformación identitaria de torturador a través del nombre lleva a plantearse nuevamente la construcción ficticia sobre la que se basa cualquier nomenclatura que intente etiquetar a las personas. Ello supone una manera de subvertir las estructuras rígidas que intentan encasillar a las personas emigrantes, sin atender a sus experiencias pasadas y presentes. Para crearse una identidad, el ex-torturador y ahora barbero ha elegido un nombre que se adapte a su nueva situación: la de una persona amada por su mujer y venerada por su hija. El paso del odio al amor le ha propiciado una identidad que le separa del sentimiento de odio que transmitía.

Su cambio le permite esconderse aparentemente dentro de sin levantar ninguna sospecha. Su vida, pues, se construye sobre una mentira fácil que es aceptada por la comunidad haitiana exiliada que está dispuesta a empatizar con el sufrimiento. La razón para ello es la consideración de que la diáspora pertenece a las víctimas. De esta manera, Danticat rompe, incluso, con los límites que se establecen en los discursos sobre las diásporas, localizando en ella no solo a un torturador, sino la posibilidad de encontrar a varios. Una vez más, las contradicciones entre los discursos será la base para las formaciones de las identidades nacionalistas y diaspóricas. Al igual que no se desvelan las realidades bajo la etiqueta que categoriza a las bandas callejeras, tampoco se analizan las historias escondidas tras el concepto de una única diáspora, homogeneizando las experiencias transnacionales.

Danticat expresa a través de la figura del extorturador la fragilidad de los discursos totalitarios—como ya hizo en *The Farming of Bones*— susceptibles de ser cuestionados por el poder de las narrativas subversivas que luchan para no someterse al régimen. Tampoco el predicador cedió a vender su voz al silencio a pesar de las amenazas del régimen, el asesinato de su esposa y el cierre de su emisora de radio. Una vez más la voz radiofónica subversiva se convierte en el foco de persecución y tortura para la población haitiana, como en el caso del novio que huye y del presidente Jean-Dominique. El final del predicador, igualmente, es el

silenciamiento definitivo de su voz, pero no de su recuerdo—materializado en forma de cicatriz en la cara de su torturador: "'Tú', apeló la Voz a los otros que se encontraban dentro de la celda. "'Traed al nuevo prisionero aquí'" [...] La Voz le ordenó levantarse y seguirle por el pasillo" (*DB*, 219-220). La Voz con mayúscula del *Tonton Macoute* representa un sistema mayor que la voz física individual para enfatizar la autoridad que tiene poder de decisión sobre la vida de las personas oprimidas.

Nuestro argumento es que la voz del *Tonton Macoute* es simplemente un arma utilizada por el régimen violento que gobernaba en la isla. Así, la voz del barbero contrasta con la del *Tonton Macoute*. Cuando atiende a Michel, uno de los inquilinos que habita en el sótano de su casa en Nueva York, en oposición a la voz autoritaria que le amenazó en la isla la fragilidad en su voz da clara muestra de nuestro argumento. Posicionar a los tres jóvenes que le reconocen en el sótano de su casa sugiere metafóricamente que las personas que se encuentran en un nivel inferior en los discursos autoritarios pueden amenazar y desestabilizar los cimientos de cualquier régimen.[51]

Igualmente, Freda—la protagonista de "The Funeral Singer"—sufre la carga emocional de haberse visto forzada a emigrar para salvar su vida sin tener que vender su voz a los poderes dictatoriales: "Tomé la decisión de dejar de cantar antes que cantar para ese tipo de personas que mataron a mi padre" (*DB*, 179). Sin embargo, su desaparición no dejó impacto en el territorio nacional, aunque lo hará en el contexto transnacional desde donde puede denunciar al régimen cantando sus penas.

La espera a una comunicación significativa puede encender las alertas, en especial en tiempo de inestabilidad política y de crisis humanitarias. Como se puede ver en la obra autobiográfica *Brother, I'm Dying*, a pesar de que la tormenta tropical Jeanne no causó un gran daño en Bel Air, donde residía Tío Joseph, la tormenta política que se desencadenó en septiembre de 2004 barrió la ciudad con batallas entre la policía nacional haitiana en colaboración con los soldados de MINUSTAH y las bandas vecinales (283-284). Durante esos días Danticat y su familia en Estados Unidos eran incapaces de entablar una comunicación telefónica con Tío Joseph. Era un hecho habitual que, al contrario que en otras ocasiones, preocupó a la familia ante la posibilidad de contactar con él a través de otras personas, puesto que suponía poner en peligro la vida del predicador:

[51] En *La Casa de la Laguna* (1996) de Rosario Ferré la sirvienta africana, Petra, habita en el sótano, el espacio dedicado para la voz ancestral de la tradición africana donde Isabel guarda el manuscrito de su libro. Como en la obra de Ferré, y como se verá en la de Díaz, en esta obra el sótano es el lugar desde donde se cuestiona la autoridad y se comienza a desmontar las estructuras absolutistas.

> Debido a las manifestaciones y la actividad de las bandas callejeras y las amenazas de decapitaciónde la banda, el Tío Franck me recordó que cada vez que el Tío Joseph abandonaba su casa para devolver una llamada telefónica, o incluso cuando no abandonaba su casa, ponía su vida en peligro. (*BID*, 169)

Queda patente aquí que la inseguridad física derivada de la violenta situación política de Haití suponía no solo la separación sino otra manera de romper la comunicación entre familiares.

Tras la segunda huida del Presidente Jean-Bertrand Aristides en febrero 2004 se instauró la MINUSTAH con el fin de restaurar la estabilidad política y la seguridad en Haití. Paradójicamente, las acciones contra las bandas callejeras se convirtieron en ataques contra la población civil, acusada de pertenecer a una de ellas, instaurando un régimen de violencia y desconfianza entre la población. El domingo por la mañana, a pesar de las revueltas y de las advertencias de su hijo Maxo, Tío Joseph decide abrir las puertas de la iglesia para celebrar la misa. Un grupo de soldados irrumpieron en busca de miembros de las bandas mientras que otro subió al tejado de la iglesia y disparó durante media hora a quienes pasaban por la calle. Cuando el tiroteo terminó, algunos vecinos acusaron al predicador de haber permitido subir a los soldados a cambio de dinero—puesto que durante esos días había un anuncio en la radio ofreciendo dinero a quienes denunciaran a miembros de las bandas—culpándole de la muerte de varias personas. A pesar de que tío Joseph les entregó, como pedían, el dinero que tenía reservado para asegurar el pago de los gastos de su escuela durante su futura estancia en Miami, tuvo que huir y esconderse:

> Nunca sabré si mi tío pensó que era demasiado mayor o demasiado familiar para sus vecinos, incluyendo a los miembros de las bandas, para ser herido de cualquier manera, pero de alguna manera se las arregló para convencer a todos para que se marcharan. Así que, cuando el sol salió la mañana siguiente, se encontraba solo [...]. (*BID*, 180)

Unos días más tarde, Tante Zí, la hermana de Tío Joseph, decide ir a rescatarlo de la casa donde está escondido, perteneciente a la hermana de su difunta esposa. Desde su escondite lo acompaña a denunciar lo ocurrido ante los poderes militares. Lo mismo hizo Maxo, sin encontrarse con su padre. Ninguno de los dos consiguió ningún resultado:

> En el informe de SIAG de Maxo, como parte de su "declaración de parte", o declaración de pérdidas, también hizo una lista "nos papiers importants", los

> certificados de nacimiento, las antiguas cartas de informes, las fotos de familia, los diplomas escolares, el tipo de cosas que alguien necesitaría para restaurar incluso los fragmentos más pequeños de una vida. (*BID*, 204)

La imposibilidad de recomponer su vida a partir de esos recuerdos y esa documentación legal tendrá graves consecuencias para el Tío Joseph y para Maxo. Finalmente, como habían planeado, deciden viajar a Miami a la mañana siguiente, para ser detenidos en el control fronterizo. Con el fin de encontrar la protección que no había conseguido en su país, a su llegada al puesto fronterizo declaró sincera e inocentemente que pretendía pedir asilo temporal: "Cuando le preguntaron cuánto tiempo estaría en los Estados Unidos, mi tío, que no entendía la implicación de esta elección, dijo que quería solicitar asilo temporal. Él y Maxo fueron apartados y situados en un área de espera de la aduana" (*BID*, 215). Danticat expresa su incertidumbre ante la declaración de su tío, sabiendo que él no tenía intención de permanecer más tiempo del necesario en el país, como había demostrado anteriormente: "Ahora estoy segura de que no tenía intención de permanecer el resto de su vida ni en Nueva York ni en Miami. Por ello, según Maxo, especificó 'temporal'" (*BID*, 215). La temporalidad de su petición se debía a la búsqueda de una seguridad ante las amenazas de sus vecinos. Había denunciado su situación ante la justicia en Haití, con el fin de regresar cuando todo estuviera en calma (*BID*, 215).

El Tío Joseph huye de un tipo de violencia, caracterizado por la nula protección de las autoridades, para encontrarse con otra nueva forma de violencia, marcada por la hiperprotección nacionalista de fronteras de las autoridades estadounidenses. El resultado es el mismo, Tío Joseph sigue estando en un estado de vulnerabilidad creada por la exclusión de los discursos nacionalistas de los dos países. En Haití, él no resulta importante para el objetivo a conseguir: la supuesta paz en el país; en Estados unidos, es relevante por la capacidad de desestabilización del país de llegada. Por ello, Tío Joseph debe ser controlado y someterse a más violencia, además de la nacionalista, contra su libertad, su identidad, su seguridad física y su estabilidad mental.

En esta ocasión, Danticat no fue capaz de interpretar los pensamientos de su tío, debido a la imposibilidad de poder entablar comunicación con él. La siguiente noticia que tiene Danticat sobre Tío Joseph y Maxo la recibe de parte de un agente de aduana estadounidense y de protección fronteriza, quien le comunica que tienen a su tío y que, al no poder presentar ninguna documentación, será enviado a Krome, un centro de detención donde encierran a las personas emigrantes sin documentación como Danticat había podido

comprobar cuando hizo un documental. Durante su realización, Danticat escuchó todo tipo de testimonios sobre actos violentos que allí tenían lugar:

> Mi corazón se hundió. El año anterior, fui al centro de detención Krome como parte de una delegación de la comunidad de observadores organizada por el Centro de Defensa de Inmigrantes de Florida [...] Los hombres anduvieron en dos líneas rectas, se sentaron en mesas largas al estilo de las cafeterías y contaron sus historias a nuestra delegación: Eran "braceros" haitianos y además de con sus nombres se identificaban con el barco en el que habían llegado.
>
> "Mi nombre es. . .", decían. "Vine el barco Julio". O "vine en el barco Diciembre". (*BID*, 211)

Tras la entrevista con las autoridades fronterizas, el tío Joseph fue despersonalizado completamente, impidiendo la más mínima recomposición de su vida y su identidad. Desde entonces, Tío Joseph adquirió una nueva identidad bajo la identificación "Alien 27041999". La imposibilidad de recuperar los papeles personales que permanecieron en su casa, a la que no podía regresar, debido a que las autoridades haitianas se negaron a buscarlos a pesar de su solicitud contrasta con la rapidez con la que los agentes de la aduana tuvieron acceso a una petición de asilo solicitada en su nombre, de la que él no se acordaba:

> Posteriormente, los archivos del Departamento de Seguridad Nacional mostrarían que el 22 de septiembre de 1983, el Hospital Kings County,donde mi tío se había sometido a una intervención quirúrgica y a subsecuentes visitas de seguimiento, había hecho una petición al Departamento de Justicia, sobre el estado de inmigración de mi tío. Como resultado de esto, el 14 de febrero de 1984, se abrió para mi tío un archivo "alien" de inmigración. El archivo fue cerrado subsecuentemente. (*BID*, 220)

Un archivo que contenía solo el nombre, la fecha de nacimiento y la fecha de apertura pero que, sin embargo, determinará el futuro de Tío Joseph al ser considerado como no apto para la residencia en ese año y bajo esas circunstancias, sin que él tuviera ninguna constancia de los hechos expuestos. Nicoler Waller analiza el centro de detención desde una perspectiva legal y sociológica:

> Danticat vuelve a traer tales conceptos fluidos contra las políticas migratorias estadounidenses bastante menos fluida [...] *Brother, I'm Dying* explora cómo

> esta política culmina en la creación de centros de detención como un espacio al que se transfieren las poblaciones migrantes y se hacen desaparecer. Cuando Joseph Dantica entra en los Estados Unidos, no importaba el hecho de que tanto las intervenciones americanas-estadounidenses y de las Naciones Unidas en Haití le atraparon en una zona de fuego cruzado entre las tropas internacionales y las bandas locales. A su llegada a Miami, desapareció bajo la custodia estadounidense para no reemerger completamente como un sujeto vivo y orador. (2009: 359)

La búsqueda de la seguridad le llevó a un camino que desembocó en su muerte, tras haberle retirado la medicación que llevaba con él para sus problemas de salud, durante una de las entrevistas en el centro de detención comenzó a vomitar y posteriormente falleció. Este hecho lo narra con detalle Danticat en este libro y lo vuelve a mencionar, por la crueldad y la injusticia del mismo, en *Creating Dangerously*:

> Cuando el padre de Maxo, mi Tío Joseph, de ochenta y un años, abandonó Haití en 2004, tras ser amenazado por una banda, Maxo estaba con él. Viajaron juntos a Miami, esperando a que le garantizaran asilo político. En vez de eso, fueron detenidos por el Departamento de Seguridad Nacional de Estados Unidos y separados mientras estaban bajo custodia. Cuando finalmente Maxo fue capaz de ver a su padre, fue para trasladarlo del personal médico del centro de detención, que acusó a mi tío de fingir su enfermedad cuando estaba vomitando tanto por su boca como por el agujero de su cuello. Al día siguiente mi tío murió y Maxo fue liberado del centro de detención. Era el cincuenta y seis cumpleaños de Maxo. (*CD*, 155)

Con el devastador relato de la detención y del ingreso de su tío, detallado con horas y lugares, Danticat ofrece una narración del proceso de deshumanización y criminalización por el que debe pasar una persona emigrante detenida en el control aduanero. Para crear una narrativa lo más plausible posible, Danticat recopila todos los datos a su disposición. Un esfuerzo psicológico para el que tuvo que sobreponerse a su propio trauma personal por la pérdida para poder denunciar la violencia contra la salud, la integridad física y mental de su tío. Igualmente, la autora expone las contradicciones del sistema para garantizar la supuesta seguridad nacional:

> Aún sospecho que mi tío fuera tratado según una política partidista que databa de comienzos de los años 80 cuando los haitianos comenzaron a llegar en masa a Florida en barcos. En Florida, donde los refugiados cubanos, tan pronto son capaces de pisar tierra seca, son inmediatamente procesados y entregados a sus familias, los haitianos que buscan asilo son detenidos de manera desproporcionada, y luego deportados. [...] ¿Fue mi tío a prisión porque era haitiano? Esta es una pregunta que posiblemente se hizo a sí mismo. Es una pregunta que todavía me pregunto a mí misma. ¿Fue a prisión porque era negro? Si hubieses sido blanco, cubano, cualquier otro que no fuera haitiano, ¿hubieras ido a Krome? (*BID*, 222)

Las injusticias por el lugar de procedencia y el color de la piel se ponen de relieve en las dudas de Danticat entre las que destaca las continuas distinciones entre naciones y cuerpos en tránsito. En *The Art of the Death* Danticat hace un breve análisis del personaje de Amabelle Désir y de su libro *The Farming of Bones*:

> No podía contar detalladamente la historia de cada persona muerta o de cada superviviente, así que decidí centrarme en un personaje ficticio, Amabelle Désir, quien durante el tiempo de la masacre tenía acceso a diferentes sectores de esa sociedad mientras trabajaba como ama de llaves en la casa de una familia militar. (AD, 75)

Con la figura de Amabelle se establece la clave para la supervivencia de las personas en tránsito. La fluidez de sus movimientos les garantiza acceso a todos los niveles, atestiguando los acontecimientos desde distintas perspectivas. Aunque poniendo sus vidas en riesgo, las personas que deciden ser vulnerables de manera consciente logran sobrevivir y ofrecer un relato más variado contra la homogeneidad de los discursos oficiales. La fluidez de los cuerpos en tránsito, tanto en la isla como en la diáspora, suponen una amenaza a los intereses nacionalistas por la capacidad de atestiguar y narrar aportando una gran cantidad de detalles las injusticias históricas, nacionalistas, culturales y patriarcales. La voz, por tanto, será un espacio limítrofe de resistencia y lucha por la libertad para mantener una comunicación comunitaria significativa mediante su fragmentación.

4.2 La voz rota: la herida psicológica de los cuerpos en tránsito

Como consecuencia de los silencios violentos tratados en el apartado anterior, la población haitiana en la isla y la diáspora sufrirá un fuerte impacto emocional que se traducirá en una serie de síntomas de estrés postraumático que, a su vez, reforzarán el desasosiego mental y físico de las comunidades haitianas y haitianaunidenses. Teniendo esto en cuenta, en esta sección analizaremos el trauma en constante vaivén entre Haití y Estados Unidos en la narrativa personal y ficticia de Danticat, centrándonos en la incomunicación entre las víctimas. Igualmente, nos centraremos en las limitaciones y los potenciales de la diáspora para sanar a las comunidades heridas.

Para este propósito, dividiremos el análisis de las obras en dos partes. En la primera, trataremos del proceso traumático y los efectos del mismo mientras que en el segundo se analizaremos los intentos fallidos para encontrar una cura en la comunidad traumatizada. Todo ello desestabilizará el concepto de comunidad, según la descripción de Anderson, para mostrar una forma de relacionarse más adecuada a las experiencias personales y colectivas. La comunidad no será una unidad cerrada basada solo en la pertenencia a un determinado lugar y según unos principios nacionalistas. Por el contrario, esta se concebirá como una manera de relacionarse ilimitada y fragmentaria que se desarrollará a lo largo de una herida abierta.

4.2.1 La herida abierta: la fragmentación de los recuerdos y las identidades en el contexto nacional y transnacional

El proceso migratorio como pérdida tendrá una gran importancia no solo en la vida sino también en la obra de Danticat. La separación de sus padres con quienes solo tenía contacto a través del teléfono y a veces solo como mera intermediaria entre su padre y su tío, como si ella misma fuera el medio de comunicación y no la fuente en sí, determinará igualmente su interpretación de la emigración en Haití. Analicemos el trauma provocado por la separación de Danticat de su familia y por las muertes de su tío, de su padre y de su madre. Para Danticat, todos estos hechos tienen un elemento común: la falta de sentido que supone para ella sufrir la incomunicación con sus seres queridos. La falta de sentido como otro síntoma de estrés postraumático tiene una única forma de sanación para la artista.

Si la voz es objetivo de las violencias nacionales y transnacionales, también es la recipiente y causante de heridas traumáticas. La más significativa de estas heridas será la falta de comunicación entre seres queridos, de ahí, la imposibilidad entablar una comunicación significativa entre las personas que habitan en la isla—como Michel y su madre—, en la diáspora—como la madre y la hija del relato "New York Day Woman"—y aún menos entre ellas y quienes permanecen en la isla, si no es a través de la radio, las cintas de casete—que la madre de Sophie le enviaba—o las llamadas telefónicas. No obstante, este último medio de comunicación mencionado no siempre garantiza la comunicación entre las personas, por el contrario, se puede convertir en una fuente de frustración aún mayor, como se demuestra en "Water Child". Igualmente, hay casos reseñables de personajes que, dirigidos por su propio trauma, deciden caer en el olvido del mar—como es el caso de Celiànne en "Children of the Sea"—o de la diáspora—como sucede con Bienimé y Anne en *The Dew Breaker*—.

Brother, I'm dying (2007) es el libro testimonial donde Danticat toma como excusa los últimos meses de vida de su padre para contar su historia y la de su hermano, dos historias que se encuentran en la intersección que conforma la historia personal y familiar de la propia Danticat, con el fin último de entender cómo vivieron los dos la separación impuesta por la emigración. Como tal, los recuerdos de su padre Mira Danticat y su tío Joseph Dantica junto a los suyos,[52] no solo dan testimonio de la vida de Danticat como una haitiana diaspórica, de su padre como emigrante y de su tío como haitiano que permanece en la isla, así como del resto de su familia, sino que ofrece las claves para entender la narrativa ficticia de la autora:

[52] El apellido Danticat se debe a un error en el registro donde añadieron la letra 't' al final del apellido Dantica con el que se conocía a otras personas de su familia como a su tío Joseph.

> Escribo estas cosas ahora, algunas como las presencié y las recuerdo hoy, otras son de los documentos oficiales, así como de los recuerdos prestados de miembros de mi familia. Pero las fundamentales me la contaron a lo largo de los años, en parte mi tío Joseph, en parte mi padre. Algunas me la contaron a la ligera, rápidamente. Otras, con grandes detalles. Lo que aprendí de mi padre y mi tío, lo aprendí sin ningún tipo de secuencia y en fragmentos. (*BID*, 25-26)

La fragmentación de los recuerdos personales y familiares, mezclados con los silencios interesados de las historias oficiales, determinará la narración de Danticat en este libro de testimonios tanto como lo hará en sus obras de ficción.

Para ello, la voz será crucial en la obra de Danticat, en especial en esta narración biográfica en la que será, a la vez, un elemento de unión y separación familiar y comunitaria, así como de diferenciación cultural.

Ante la imposibilidad de encontrar la causa de su malestar, Tío Joseph decide ir a un hospital donde le atenderán unos médicos americanos, según había escuchado en la radio: "Una tarde, en la primavera de 1978, estaba escuchando la radio cuando oyó sobre un hospital en el sur de Haití que estaba asociado con la estación de radio [...]. Algunos médicos americanos iban a venir al hospital y quien quisiera una consulta era bienvenido" (*BID*, 63-64). Al llegar y ser atendido, los médicos le diagnostican un tumor en la laringe que debe ser operado en Estados Unidos, debido a la falta de medios para hacerlo en Haití, donde solo le realizan una biopsia. Al no tener noticias de él, su familia hace un llamamiento en la misma emisora de radio para poder encontrarlo:

> Cuando los médicos se marcharon de su cabecera, mi tío se dio cuenta que alguien que estaba en la cama del hospital al lado de la suya tenía un pequeño transistor de radio, que estaba sintonizado en la misma estación de radio donde había escuchado [hablar] sobre el hospital por primera vez. [...] entre la lista de anuncios sobre personas desaparecidas y objetos perdidos escuchó una voz diciendo, "Reverendo Joseph Nosius, por favor ven a casa. Tu familia está preocupada por ti". (*BID*, 38-39)

Un mensaje que Tío Joseph escuchará desde la cama del hospital donde se recupera de su biopsia y que le hará consciente de la importancia de la voz para acercarse a las personas queridas: "Si tienes una, puedes usarla para alcanzar a tus personas queridas, no importa la distancia" (*BID*, 39). Resulta interesante cómo la radio, donde la voz es la protagonista en el

proceso de comunicación, dirige a su tío a lo que será la pérdida de la suya. En pocos días, la radio será la solución, el problema, la contradicción, la comunicación y la incomunicación que da cuenta de lo imprescindible de la voz, mientras la radio o los casetes son tan solo meros utensilios sobrevalorados por convertirse en el medio de transmisión. Cuando no se recibe una llamada, como en el caso de los padres de Nadine, la protagonista del relato "Water Child" de la obra *The Dew Breaker*, hay que buscar la razón por la que no se recibe en la voz de la persona que no la realiza. Del mismo modo, cuando se cierra una emisora, es solo una forma de silenciar una voz que transmite una verdad peligrosa. Es decir, la radio es solo un medio de comunicación para transmitir la voz que es la fuente de la comunicación familiar y comunitaria y que están en un continuo movimiento. De esta manera, las palabras escritas de Danticat representan el vaivén de las voces perdidas en el mar en un acto de contramemoria.

Como hemos visto, la importancia que la voz adquiere en esta obra explica la obsesión de la autora por hacerla participe en todas sus obras como resultado del sufrimiento de su tío, un clérigo que sufrió una laringeroctomía total y se vio obligado a depender de la escritura y de los gestos para expresarse. Tras la emigración de su madre, que siguió a la de su padre, a Estados Unidos, Danticat permaneció junto a su hermano al cuidado de su tío y su esposa en la isla durante ocho años, por lo que este hecho fue crucial en la vida de la pequeña, permaneciendo en su recuerdo durante su proceso creativo.

Igualmente, la voz recorrerá el mismo es espacio geográfico-cultural que Danticat y su tío, reforzando la distinción la dependencia familiar de la autora y su familia, así como de las poblaciones migrantes y quienes permanecen en la isla, que tan recurrente será en toda su obra. Una vez en Nueva York, el Tío Joseph comenzó a asfixiarse. Estando solo en casa de su hijo Maxo, descolgó el teléfono y llamó a su hermano, el padre de Danticat, pero apenas podía pronunciar palabra: "Mi tío presionó sus labios tan cerca como pudo al micrófono para susurrar estas tres palabras: 'Frè, map mouri'. Brother, I'm dying" (*BID*, 41). Sin voz, su tío no podía pedir socorro cuando se encontraba ante un peligro o contar su historia sin depender de una persona que la interpretara, una clara metáfora de la supervivencia de la comunidad haitiana gracias a la transmisión oral de sus historias de generación en generación. Por ello, la voz se establecerá como el principio de la diferenciación entre Haití y Estados Unidos:

> Por lo que respecta a la pérdida permanente de la voz de una persona, la posibilidad parecía tan remota que casi parecía ser una maldición que, como algunos de los miembros de la congregación de mi tío declararon, solo los

> médicos americanos eran capaces de cruzar un océano para echártela. (*BID*, 40)

La población haitiana, dependiente de la oralidad, no entiende que una persona se puede quedar sin voz, asociando la pérdida de la misma a la sociedad estadounidense.

Desde el regreso de Estados Unidos a Haití tras la laringeroctomía, como hemos visto anteriormente, Danticat y su nieto Nick serán su voz, leyendo sus labios e interpretando sus mensajes para el resto del mundo, una clara metáfora de aquello que hará Danticat en su escritura: poner voz a las personas silenciadas para que el resto del mundo pueda conocer sus experiencias. La importancia de Danticat para la comunicación de su tío se acrecentará durante su estancia en Estados Unidos, transcurridos tres años desde que Danticat tuviera que reunirse con sus padres: "Al contrario que cualquier otra persona, ahora podía interpretar doblemente a mi tío, tanto del silencio a la voz como del creole al inglés" (*BID*, 129). Sintiéndose más importante por la ayuda indispensable e insustituible que puede prestarle a su tío, a quien adora por ser quien la crió y la protegió durante su infancia, Danticat expresa la dicotomía entre la comunicación y la incomunicación y la diferenciación lingüística entre los dos lugares y las dos culturas.[53]

Por otro lado, debido a la violencia política y económica, gran parte de la población haitiana debe abandonar la isla en busca de una vida mejor, como hizo el padre de Danticat y a continuación su madre, quienes obtuvieron una visa de turista que garantizaba el acceso al país, aunque no la salida, al no tener documentación legal que le acreditara la ciudadanía. Será posteriormente, con el nacimiento de sus dos hijos menores cuando conseguirán poder salir y volver a entrar libremente. Una vez más, las razones para la emigración tienen la forma de respuestas a los traumas derivados de estas y otras violencias: "entonces, como ahora, marcharse parecía ser a menudo la única respuesta, especialmente si alguien estaba enfermo como mi tío o era pobre como mi padre, o estaba desesperado, como ambos" (54). La desesperación por no tener una vida mejor o salir de una situación que resulta imposible de solucionar de otra manera se percibe como un síntoma de estrés postraumático que lleva a buscar una cura aparentemente definitiva, como es la huida.

[53] De hecho, en "Funeral Singer", Danticat muestra cómo el inglés silencia al creole en el proceso de comunicación, en especial, artístico, pero también educativo de la población haitiana en la diáspora. La importancia de su papel es precisamente ser la traductora entre comunidades procedentes de Haití que no comparten el mismo idioma o, al menos, no pueden dominarlo a la perfección, y entre el olvido y el recuerdo de las personas como Nadine, la protagonista de "The Water Child", o Sophie y Tante Atie, protagonistas de *Breath, Eyes, Memory*.

En *Breath, Eyes, Memory*, Danticat incluso amplía la definición de tortura, que vimos anteriormente, para abarcar más prácticas violentas, no reconocidas en la definición oficial, contra el cuerpo femenino victimizado, cruzando la línea que separa a una persona torturada de una persona torturadora. Me refiero con ello a los actos violentos ejercidos en nombre de la tradición patriarcal, que será uno de los temas centrales de este libro. Para Flores-Ortiz, "la exposición de los múltiples tipos de violencia que las latinas soportan afecta su psyche, su cuerpo, y su alma" (348). El título de la novela es un claro ejemplo de esta afirmación ya que en este el cuerpo y la mente se unen para mostrar estrecha relación entre ambos.

Para terminar con la violencia ejercida sobre su cuerpo en nombre de una tradición histórico-patriarcal, que se ha convertido en transnacional en *Breath, Eyes, Memory*, Sophie, quien sufre de varios síntomas de estrés post-traumáticos—como imposibilidad de mantener relaciones sexuales o bulimia—, se autolesiona para no pasar las pruebas de virginidad. Su intento de escapar al trauma ejerciendo violencia sobre su propio cuerpo resulta inútil, puesto que, hasta el momento, como le sucede a su madre, carece de una narrativa significativa. La falta de una narrativa coherente sobre los acontecimientos que marcan su vida le impide reconocer otra de las causas de su trauma: la violencia emocional sufrida por la emigración forzada. Según Jennifer C. Rossi, "el exilio y el trauma están interconectados. Una víctima de violencia sexual (trauma) puede separarse emocionalmente (exilio) de su propio cuerpo, y una niña obligado a abandonar su país, sin ningún tipo de control sobre su emigración (exilio) se puede sentir traumatizada por su situación geográfica" (2006: 203). En la figura de Sophie la violencia patriarcal se une a la nacionalista y neoliberal para torturar psicológicamente a la joven. La diferencia con la mayoría de los personajes analizados estriba en el hecho que la joven no decide emigrar, sino que es obligada a hacerlo para reunirse con su madre, por lo que no espera poder sanarse en su nuevo estado.

Por el contrario, su madre huyó de Haití para distanciarse física y psicológicamente de la causa de su trauma: la violencia patriarcal en la isla materializada en forma de una prueba de virginidad y de una violación. Sin embargo, como argumenta Sharrón Eve Sarthou, "la distancia proporcionada por la inmigración no puede aliviar el daño provocado por una experiencia traumática suprimida" (2010: 119). Las consecuencias de las violentas relaciones coloniales, neoliberales y patriarcales se inscriben en el cuerpo de los personajes femeninos que sufren y comparten tanto las heridas causadas por el trauma como los síntomas de estrés post-traumáticos que derivan de las mismas: "Como en mucho de los escritos de Danticat […] el recuerdo del trauma se escribe con frecuencia en el cuerpo: en la mutilación" (Munro, 2010: 116). La madre de Sophie no supera su trauma, sino que lo perpetúa sometiendo a su

hija a la prueba de virginidad y a un férreo control sobre su sexualidad, infligiéndole el mismo dolor físico y psicológico que le causaron a ella cuando era joven. Esta "fidelidad al trauma", como lo denomina LaCapra (2001: 22), no es más que una consecuencia del trauma histórico y tradicional y que se representa a través de un síntoma de estrés post-traumático. Al no encontrar solución a su desasosiego psicológico, no puede soportar un nuevo embarazo que le recuerda al anterior, fruto de la violación sufrida, y decide suicidarse.

Las claves para entender esta novela y muchos de los aspectos tratados en las sucesivas están en su última publicación *The Art of Death*, en la que Danticat intenta dar sentido a las pérdidas personales que representa en su ficción, a través de un análisis de porqué la muerte es un tema central en su obra: "Escribir ha sido el método principal con el que he intentado dar sentido a mis pérdidas, como las muertes. Escribí sobre la muerte desde que empecé" (*AD*, 6). La razón por la que ha dedicado su escritura al tema de la muerte es clara—"para insensibilizarme a mí misma" (*AD*, 7)—por el miedo que le tenía a este hecho—"Quería tanto entender mejor la muerte como descargar mi miedo a esta, y creo que leer y escribir puede ayudar" (*AD*, 7)—. A pesar de presentarse como un libro donde reflexiona sobre pérdidas debidas a la muerte y la emigración, en realidad es un compendio de todas las pérdidas sufridas por la autora que le enfrentan a su propia supervivencia. De hecho, Danticat hace uso de una expresión en creole que muestra la clara conexión entre la muerte y la pérdida debida al proceso migratorio: "En creole haitiano, cuando se dice que alguien es lòt bò dlo, "al otro lado del agua", puede significar tanto que han viajado al extranjero o que han fallecido. Mi madre con cuarenta años estaba ya lòt bò dlo, al otro lado del agua" (*AD*, 22). Un libro que une la muerte de su madre con su situación migratoria, ya que había emigrado antes de cumplir los cuarenta años, es muy significativa, destacando cómo su madre recorrió dos caminos que supusieron para Danticat una pérdida igual de dolorosa.

Además, en su último libro, Danticat confiesa los abusos sexuales a los que ella y sus compañeras de habitación—familiares e hijas adoptivas de Tío Joseph y Tante Danise—se vieron sometidas. Tante Denise acogió a su sobrino y ahijado durante seis semanas, antes de echarlo por alguna razón desconocida por la autora. El joven abusó de las jóvenes ante el silencio temerosos de ellas:

> Muchas noches, durante varias semanas, entraba en nuestra habitación donde tres otras chicas y yo dormíamos y deslizaba su mano bajo nuestrsa camisas de dormir y nos tocaba nuestras partes privadas [...] A veces era una o dos de nosotras. A veces las cuatro, todas demasiado aterrorizadas incluso para discutirlo entre nosotras qué estaba sucediendo, todas nosotras tan asustadas de

> que pudiera asesinarnos si gritábamos o se lo decíamos a alguien más. (*AD*, 42)

El miedo a contar lo ocurrido imposibilita igualmente la expresión de sus sentimientos y refuerza el sentimiento de dolor de la niña. Por ello, busca consuelo en su imaginación dando forma a cajas de pasta dentífrica que moldeaba como mujeres inertes e invulnerables: "Estas mujeres podían protegerme, pensaba, escondiéndome en un mundo imaginario donde las personas rieran todo el tiempo y no tuvieran una carne vulnerable" (*AD*, 42). Ante la imposibilidad de encontrarla en las mujeres a su alrededor, Danticat busca la protección en mujeres fuertes imaginarias, libres de violencia machista:

> Una noche soñé que todas las mujeres de pasta sin cuerpo estaban sentadas a mi alrededor y lloraban. Cuando me desperté, estaba segura de que habían llorado tanto que sus lágrimas, y no las mías, habían empapado mi almohada.
> Esas imágenes recortadas cobraban vida completamente mientras mi cuerpo estaba siendo violado. (*AD*, 43)

Con esta desgarradora confesión, Danticat amplía los límites de las pérdidas para incluir el antes y después de las agresiones sexuales:

> Cuando escuché que Tante Rezia había muerto, no paré de pensar en las mujeres sin cuerpo y las muñecas de papel sin cabeza[54] y cómo representaban otro tipo de muerte, la muerte de la inocencia de las niñas pequeñas, algunas de las cuales no lograron sobrevivir. (*AD*, 44)

La supervivencia no está garantizada para las mujeres víctimas de violencia de género, tanto por las consecuencias directas de las agresiones como por las secuelas derivadas de estas, así como de la exclusión de los discursos que mantienen la pulcritud nacionalista. Es significativo, a este respecto, que Danticat no piense en la violación en sí, sino en los mecanismos utilizados para alejarse mentalmente de las agresiones físicas, dejando entrever que Danticat no había podido superar su trauma.

La única persona de su familia, además de las propias víctimas, que sabía de este hecho era Tante Rezia a quien Danticat se lo confesó en una ocasión, cuando ella le comentó que se lo había encontrado con mal aspecto en la calle y le había dado dinero para comida:

[54] Con esta alusión, Danticat hace referencia a *Sula* (1973) de Toni Morrison, donde se utilizan estas muñecas como instrumento de despersonificación ante las agresiones.

"Comencé a sollozar, y quizás porque no quería que alguien a quien amaba tanto comenzara a sentir pena por él, se lo conté" (*AD*, 44). Este acto desesperado pero valiente de Danticat tienen como objetivo evitar que un agresor pueda ser considerado víctima, porque este hecho podría suponer su exculpación.

Como hemos comprobado, el amor no garantiza la protección siempre: "Mi tía y mi tío se las arreglaron para protegerme de las amenazas callejeras. Sin embargo, no eran conscientes de que un terror diferente existía dentro de su casa" (*AD*, 43). Danticat pone de relieve la doble desprotección que sufren las mujeres y niñas, como Sophie y las mujeres de su familia. De la misma manera, Tante Atie no puede proteger a Sophie de los tests de virginidad a los que le somete su madre.

En el relato publicado en prensa "Reading Lesson" (2005), la educación se convierte en el aparente refugio de Danielle, quien emigra a Estados Unidos con su padre tras el asesinato de su madre a manos de un compañero de clase, según decían los rumores. Durante su proceso de duelo y emigración le acompaña el recuerdo del consejo de su madre de pasarse mariposas por el pecho para que creciera. Años más tarde, cuando desempeña su labor como maestra de estudiantes de procedencia haitiana en una escuela experimental en el Pequeño Haití (Miami), descubre que le ha salido un bulto en el pecho que le conectará con la pérdida de su madre: un trauma que encuentra su expresión a través de una enfermedad corporal. Abatida por este hecho y con la desmotivación por su trabajo, le da una bofetada a uno de sus estudiantes, incumpliendo de esta manera el objetivo planteado para ser profesora: "Se había hecho maestra, su padre lo sabía, para encontrar a esos tipos de chicos pronto, para detectarlos y salvarlos. Pero en el momento en el que abofeteó a Paul no sintió ni culpabilidad ni remordimiento sino retribución, justicia" ("RL"). La violencia pues, se establece como un respiro a su inestabilidad emocional, ya sea en forma de enfermedad que ataca su cuerpo o de una agresión física hacia un niño sobre el que proyectar su ira.

No obstante, la madre de Paul piensa que la bofetada es un castigo desproporcionado para una buena maestra, como su hijo la considera, pero que tiene la suficiente autoridad para darle una palmada correctora, siempre que su hijo siga el camino de la educación: "Firmaré un documento, si tengo que hacerlo, para darle una palmada" ("RL"). A continuación, la madre abofetea a la maestra quien no le responde, sino que se resigna: "Entendió el concepto de poner la otra mejilla. No estaba dirigida a tu vecino; era permitirte experimentar incluso más pena" ("RL"). La violencia se contesta con más violencia hasta que la persona que sufre descubre que su destino es seguir sintiendo una pena más profunda ante la imposibilidad de encontrar la solución esperada en sus acciones. La educación, aunque se plantea como una de

las salidas a las situaciones de violencia y de desesperación, no encuentra el apoyo estructural suficiente como para poder cumplir su objetivo.

La emigración, por tanto, es un acto mental y social que no solo determina la vida de quien debe marcharse, también de quien se queda y de quien está en una etapa de espera. Danticat recuerda que, cuando ella y su hermano Bob estaban en proceso para conseguir el permiso para reunirse con sus padres, todas las personas le hablaban en un tiempo futuro, como si ya se hubiesen marchado: "Normalmente un examen físico era el último paso para aprobar la solicitud, así que todo el mundo comenzó a hablarme como si me hubiese ido" (*BID*, 97). El futuro también era el tiempo de la comunicación directa entre ella, cuando aún estaba en Haití, y sus padres, quienes ya estaban en Estados Unidos. Sin embargo, para una niña entre dos mundos y, específicamente, entre dos padres ese hecho no suponía un alivio. El tiempo futuro es, pues, el mecanismo utilizado para no ahondar en el sentimiento herido.

El futuro abierto a explicaciones que dejan las protagonistas, como lo hará el libro y la necesidad de contar el pasado para que se entienda el trauma futuro de la comunidad haitiana diaspórica, cobra aún más sentido en el siguiente capítulo, "The Monkey Tail". En este relato, Michel, uno de los anteriores inquilinos del sótano de Anne y su marido, graba en una cinta de casete su testimonio para su hijo que está a punto de nacer. Si para la pareja en "The Children of the Sea" las cintas de casete son un elemento peligroso que une la violencia con la incomunicación, para Michel serán el medio con el que poder aliviar su pena y establecer un nexo intergeneracional. Contar su experiencia a su hijo en la víspera de su nacimiento supone un contraste con el descubrimiento de la verdad detrás de la mentira sanadora que su madre había construido sobre su padre cuando tenía doce años. Este hecho coincide con otro significativo para la historia haitiana cuando un grupo de oprimidos por el régimen tomaba las calles tras la huida del dictador la noche anterior:

> Tenía doce años, y, según mi madre, tres meses antes de mi nacimiento perdí mi padre por algo que mi madre solo podía considerar como "político", haciéndome formar parte de una generación de, mayormente, chicos sin padres, aunque algunos de nuestros padres estuvieran todavía vivos, incluso en algún lugar distinto—en las provincias, en otro país, o por los senderos sin reconocernos. Muchos de nuestros padres habían muerto también en las prisiones dictatoriales y otros nos habían abandonado para servir el régimen. (*DB*, 141)

Considerar la muerte de su padre como un hecho político mantenía a su madre al margen de cualquier bando, asegurándole cierta seguridad física, aunque no emocional. La vaga historia de su madre sobre la figura paternal, resumida en una muerte política, contrasta con la larga explicación que hace Michel a su hijo con el fin de que no tenga que experimentar su sensación de hijo huérfano de historias comunitarias y familiares. De esta manera, Michel tendrá un lugar dentro de la comunidad transmisora de la memoria, que hasta el momento Danticat había reservado para las mujeres.

Las narraciones ficticias sobre las grabaciones enlazan con la relación personal y literaria de Danticat con su madre cuando escucha las cintas de casete que su madre estuvo grabando durante los últimos días de su vida. El objetivo de la mujer era mantener la comunicación con su familia tras su muerte y permanecer en el recuerdo que le garantizaría su lugar en el mundo. Al igual que el tiempo futuro utilizado para hablar con Danticat antes de su emigración, las grabaciones ofrecen indicaciones, tales como debes querer a tus hijos, que se proyectan en el futuro. Consideramos que esto tiene una función de protección contra el dolor ante la pérdida: hablar en el futuro se establece como una barrera mental para no reflexionar sobre el doloroso presente.

Este hecho contrasta con el pasado de su madre quien apenas contaba historias sobre sí misma denegándole a la autora la posibilidad de "reconstruirla en la página" (*AD*, 11). Por ello, Danticat debe recurrir a los escasos fragmentos de su historia que ha oído, creando "personajes ficticios sobre ella" o repartiendo aspectos de ella entre los distintos personajes femeninos de su obra, un acto que refuerza su ciclo traumático personal que intenta curar diseminando la figura materna a lo largo de los vacíos de su obra para escribir unos recuerdos que llenen los huecos de la incomunicación migratoria.

Al igual que en la vida de la autora, en el mundo descrito por Danticat en *Breath, Eyes, Memory*, no sólo las personas haitiana-americanas se sienten aisladas en su estado traumatizado, sino que las que se quedan en la isla se encuentran de igual manera en un estado silenciado y traumatizado (Sarthou, 2010: 119), como es el caso de Tante Atie, quien se ha exiliado emocionalmente de su país ante la imposibilidad familiar y legal de migrar a Estados Unidos. Así pues, el desarraigo personal y cultural traumático no se corresponde siempre con el desarraigo geográfico: "Permanecer en un lugar sin posibilidad de desplazarse no significa necesariamente estar fijo; estar en continuo movimiento no significa necesariamente distanciarse" (Sara Ahmed, Claudia Castañeda, Anne-Marie Fortier and Mimi Sheller, 2003: 1). El desarraigo, por tanto, en numerosas personas es emocional y no necesita de un desplazamiento geográfico. Los intentos de escapar de la realidad de la isla, ya sea de manera

psicológica o física a través del mar, no hacen más que reforzar la traumática historia de represión política que sufre la isla, el Caribe y Latinoamérica.[55]

Como consecuencia de su emigración como encierro, Tante Atie comienza a abusar de su cuerpo bebiendo alcohol compulsivamente, otro síntoma de estrés post-traumático, un hecho que se agrava cuando no recibe noticias de la mujer de la que está enamorada, quien decidió recorrer el camino del exilio clandestino a través mar. De esta manera, el trauma emocional utiliza el cuerpo como instrumento para descargar sus frustraciones, con el propósito de escapar el recuerdo y emigrar al olvido, provocando otro tipo de trauma físico como resultado del abusivo consumo de alcohol.

La importancia de la separación se verá claramente en las figuras de Sophie, la protagonista de *Breath, Eyes, Memory*, y su tía Tante Atie. Como Tante Atie en su obra de ficción, en su narrativa testimonial su tío Jospeh Dantica decide no emigrar a Estados Unidos, aun estando ya en el país para su operación. La respuesta a la pregunta de su sobrina sobre su negación a la emigración, cuando esta se concibe como la salvación ante la violencia se basa en la dificultad de comenzar una vida en otro lugar y de romper con los lazos afectivos que suponen los movimientos migratorios: "'No es fácil empezar de nuevo en un nuevo lugar,' dijo 'el Exilio no es para cualquiera. Alguien debe quedarse detrás, para recibir las cartas y recibir a los miembros de la familia cuando regresen'" (*BID*, 140). Por su parte, Sophie experimenta en *Breath, Eyes Memory* la misma sensación que Danticat cuando tuvo que abandonar la isla para reunirse con sus padres, que hasta entonces habían sido un recuerdo prestado o una voz a través del teléfono.

[55] En un estudio reciente donde se cuestiona si se puede cambiar la opinión de alguien sobre la posibilidad de emigrar, los autores defienden cómo emigrar se ha convertido en una "nueva normalidad" creada "a través de procesos sociales y psicológicos"—a los que añadiría históricos y familiares—, por los que las personas "migrantes están siguiendo las huellas, casi literalmente, de miles de sus conciudadanos. Y lo hacen porque, en parte, la huida se ha convertido en algo aceptable y normal" (Jessica Hagen-Zanker y Richard Mallett, 2016: 33).

4.2.2 Los cuerpos deshumanizados: violencias machistas

Asimismo, la desconexión cultural y personal de la diáspora provoca la ruptura comunicativa entre las personas que han emigrado en diferentes momentos. Por esta razón, hija y madre en "New York day woman" no se conocen verdaderamente, hasta tal punto que la hija comienza a cuestionarse quién es realmente su madre, si aquella de las historias que le contaban sobre ella cuando aún vivía en la isla, la que descubre a escondidas o la que ve a diario desde que se unió físicamente con ella en la diáspora. Las preguntas de esta hija sobre la verdadera identidad de su madre nos llevan a cuestionarnos una vez más las etiquetas impuestas, en esta ocasión, sobre el cuerpo femenino. Danticat analiza dos etiquetas en particular como son 'mujeres diurnas' y 'mujeres nocturnas', que categorizan a las mujeres como personajes simples, dependiendo solamente de su comportamiento con respecto a los hombres.

En el relato "Night women," sin embargo, la autora acerca al público lector a la realidad de una mujer nocturna, contándonos sus experiencias, rutinas y sentimientos para desestabilizar una vez más los discursos heteropatriarcales. Como reflexiona la hija aislada en Nueva York, las mujeres diurnas solo están a un paso de convertirse en mujeres nocturnas. La frontera, tan fluida como el paso de la noche al día entre una, lo marca el hecho de romper las cadenas de opresión. El peligro real que simbolizan los Tonton Macoutes, quienes rompían el alba para matar a sus víctimas, se hace simbólico en estos relatos. Las protagonistas representan una amenaza para las estructuras heteropatriarcales, puesto que esconden la verdadera identidad femenina.

Otras formas de violencia contra las mujeres aparecen cuando el cuerpo femenino es utilizado como arma de guerra. Las mujeres serán víctimas de violaciones, como es el caso de Célianne, a quien violaron cuando irrumpieron en su casa en busca de su hermano. Como argumenta John Keane, la violencia se ha convertido en "una manera de comunicación" (2004: 37) que corta las lenguas y desconecta a las personas de su cuerpo (2004: 38). Su trauma le lleva a caer en el olvido físico a través de la violencia que ella misma ejerce sobre su propio cuerpo: "esa misma noche, Célianne se cortó su cara con una cuchilla para que nadie pudiera reconocerla" (*KK*, 24). A medida que sus heridas cicatrizaban, la quinceañera descubre que está embarazada y decide huir también en barco, para que su cuerpo desaparezca definitivamente del discurso nacional haitiano.

La violencia como manera de comunicación se encuentra igualmente en el fondo de la perpetuación de las estructuras heteropartiarcales que, sin embargo, serán subvertidas en la

obra de Danticat al mostrar distintos ejemplos de masculinidades en proceso, que se podrían ampliar para abarcar el concepto de masculinidades en tránsito. En el primer grupo se localizan los haitianos que han perdido sus privilegios en la diáspora mientras que el segundo hace referencia a haitianos y dominicanos negros que no están reconocidos por el nacionalismo dominicano.

En Haití, Bienaimé, el protagonista de *The Dew Breaker*, era un Tontón Macoute agresivo que se sentía poderoso y tenía acceso a todo aquello que deseaba, disponiendo libremente de la vida de las personas por el simple hecho de tener un poder concedido por el gobierno haitiano. Igualmente, en "The Missing Peace", uno de los relatos de *Krik? Krak!*, Raymond salvará a su novia de la tortura que su amigo y unos compañeros comienzan a infligirle cuando acompaña a la periodista a investigar sobre el asesinato de su madre. Sin embargo, cuando su poder es desafiado por el hermano de su mujer en la cárcel comienza a sentirse vulnerable. Dicha vulnerabilidad se acrecentará en el contexto transnacional donde pasará a ser un hombre débil que, como la adolescente violada Célianne, intenta desaparecer para no ser objeto del juicio de su comunidad. Con este personaje Danticat nos acerca a la crisis de las masculinidades en proceso en el contexto diaspórico. La voz de la masculinidad reconocida por el discurso nacionalista haitiano se distancia de la voz vulnerable de un señor mayor asustado y escondido en la diáspora, sucumbiendo a la vulnerabilidad inconsciente de una persona que debe esconder su historia pasada y contrastando con la de Michel, el narrador de "Monkey Tail".

En la isla, sin embargo, no todos los hombres gozan de los mismos privilegios. En la obra de Danticat se observa una clara distinción entre los Tonton Macoutes y los haitianos expulsados de la República Dominicana. Ser hombre haitiano en la isla tampoco le proporciona la seguridad promulgada por los discursos machistas, como se observa en Sebastien e Yves no pertenecen al prototipo de hombre defendido por el trujillato, puesto que han nacido al otro lado de la frontera y son negros. Como hemos visto, para el discurso nacionalista dominicano solo se reconocen los hombres blancos nacidos en la República Dominicana, deshumanizando a los haitianos en base a unas cuestiones geográficas y raciales. La excepción es el Señor Pico, el esposo dominicano mulato de la Señora Valencia que trabaja para el ejército dominicano y participa activamente en la masacre. En su caso, la agresividad y la nacionalidad se anteponen a la discriminación racial, exaltando lo mulatos sobre los negros, según la escala fenotípica caribeña.

Volviendo a la agresividad, esta se constituye como el punto de distinción entre las masculinidades dominicanas-caribeñas y sus diásporas. Señor Pico es el macho dominicano

aceptado porque puede esconder su color de piel detrás de la agresividad con la que se ha ganado un puesto dentro del discurso nacionalista. En una escala inferior, la agresividad de Bienaimé como Tontón Macoute le asegura su estatus de macho en Haití, pero entrará en conflicto con la debilidad y el trauma emocional, en Estados Unidos. Por último, en el escalón más bajo de la escala de masculinidad se posicionan hombres como Yves y Sebastien, que representan el 'otro' con respecto al Señor Pico: negros, haitianos y trabajadores en las plantaciones de caña de azúcar. Por ello, no solo están excluidos del discurso nacionalista haitiano, sino del discurso machista instaurado en la República Dominicana en durante ese acontecimiento histórico.

La deshumanización de los cuerpos tendrá su máxima expresión en el relato "nineteen thirty-seven", recogido en *Krik? Krak!*, en el que el trágico pasado de Haití está intrínsicamente unido al presente y futuro de Josephine, la protagonista nacida la misma noche que Trujillo mandó a asesinar a la población haitiana que amenazaba su nación, entre ellos, su abuela. Su asesinato es relevante porque desde ese instante ella y a su madre, como otras tantas mujeres, pasan a otro estado identitario, "hijas del río" (*KK*, 41). Con este nombre se consideran como hijas de la tragedia que determinó la vida de muchas personas haitianas y que marcará su identidad:

> Las carreteras a la ciudad estaban cubiertas con piedras afiladas solo enterradas a medias entre el espeso polvo. Elegí ir descalza, como mi madre siempre hacía durante sus visitas al Río de la Masacre, el río que separa Haití del país de habla hispana que nunca me permitió nombrar porque nací la noche que El Generalísimo, Dios Trujillo, el jefe honorable del estado, ordenó la masacre de todos los haitianos que vivieran allí. (*KK*, 33)

Claros síntomas de estrés postraumático intergeneracional confluyen en esta declaración. Primero, el hábito de andar descalza para pasar por el lugar como herencia de un trauma intergeneracional de respeto por un lugar sagrado, infligiéndose daño sobre sí misma al pisar las piedras afiladas del camino que recorre a la prisión construida durante la ocupación militar americana donde está encarcelada su madre:

> El edificio carcelario amarillo era como una fortaleza, tan grande y fuerte como los días cuando se utilizaban por los marines americanos que lo construyeron. Los americanos nos enseñaron a construir prisiones. A finales de la ocupación de 1915, la policía de la ciudad sabía de verdad cómo aprisionar

> seres humanos en jaulas, incluso a mujeres como Manman a quien acusaron de tener alas de fuego. (*KK*, 35)

Josephine asocia así la violencia ejercida por Trujillo con la violencia de las ocupaciones militares que neocolonizaron las mentes de la policía haitiana, utilizando sus edificios para encarcelar a su población en base a supersticiones y falsas acusaciones, como a su madre, a quien aislaron de los considerados "cuerpos inocentes" incluso tras su muerte (*KK*, 36). La clave para estas acusaciones contra las presas estaba en las falsas historias contadas sobre ellas y apoyadas por otras personas. Los rumores, pues, tienen el poder de terminar con la libertad y la vida de una persona en un lugar donde la desconfianza se ha instaurado entre la población. Las historias inventadas son, por tanto, armas de agresión y causas del trauma de la población femenina haitiana.

Segundo, Josephine, en un acto de postmemoria, ya tratado en el capítulo dos, sigue sin nombrar la República Dominicana, como su madre le había prohibido, como si nombrarlo desencadenara un mal aún mayor al que sucedió durante la masacre. La incapacidad de nombrar a una persona, objeto o lugar muestra claramente el dolor mental que el hecho de evocarlo supone. Tercero, la ironía al nombrar a Trujillo como el jefe supremo y otra serie de apelativos con los que él se refería a sí mismo, reforzando su culpabilidad en todos los hechos ocurridos. Además, al denominarlo de esta manera ella misma pone una coraza entre ella y el innombrable.

Los castigos físicos a los que se someten las presas como la madre de Josephine en el mencionado relato tienen el fin de deshumanizarlas y de atentar contra ellas por el hecho de ser mujeres, ejerciendo otro tipo de violencias machistas sobre los cuerpos femeninos prisioneros: "Al principio pensé que los estaban haciendo de esa manera para que se los cortes en su cuero cabelludo pudieran sanarse. A continuación, cuando vi a todas las demás mujeres en el patio, comprendí que lo que querían era hacerlas parecer como manada, como hombres" (*KK*, 39). La inocencia de Josephine le hace creer que las autoridades policiales intentan sanar las heridas físicas de su madre, cuando, en realidad, le están infligiendo una herida psicológica a todos los niveles de violencia y que se suman a los sufridos antes y durante su encarcelación.

4.2.3 La herida comunitaria: en busca de una solución al trauma

En *The Dew Breaker*, los intentos fallidos de salvación del padre de Ka supondrán incorporar a su hija dentro de su círculo traumático personal—"En Haití" es lo que llamamos ángel bueno, ti bon anj. Cuando naciste; miré tu cara, pensé, aquí está mi ka, mi ángel bueno" (*DB*, 17)—e inconsciente a su mujer, quien igualmente se considera como la salvadora de su marido—"'Tú y yo, nosotras le salvamos. Cuando lo encontré, eso le hizo parar de herir a las personas. Así es como lo veo'" (*DB*, 25)—. Su proceso de curación, por tanto, resulta ser un fracaso, puesto que lo único que consigue es ocultarse aún más en el silencio y reforzar el trauma colectivo. A este respecto, Ibarrola argumenta que el proceso traumático permite que todos los personajes de *The Dew Breaker* reconstruyan sus identidades, al menos de manera parcial, incluso, como en el caso de Ka, viéndose forzados a redefinirlas al enfrentarse a una serie de "nuevas demandas y presiones que no había experimentado antes" (2010: 54). El conocimiento de una verdad hace que los personajes deban confrontar una reconfiguración identitaria con el fin de amoldarse a las nuevas circunstancias, como es el caso de la hija del ex-torturador, o de emprender el proceso de sanación del trauma, como veremos en la historia de Dany. Por su parte, el ex-torturador debe negociar su identidad con el recuerdo constante de una herida física que no le permitirá olvidar su pasado como agente al servicio de los poderes nacionalistas y perpetuador del ciclo de pobreza y violencia de su país.

Como hemos dicho anteriormente, el predicador no cesa en su defensa hasta que el extorturador lo asesina, infligiéndole una herida física que se marcará con más fuerza en su mente y que no encontrará cura en su empeño de ser olvidado ni tampoco en el bálsamo del amor de su esposa. Siendo una mujer religiosa que cree en los milagros y debido a las circunstancias en las que encuentra a su marido, Anne conoce antes a una víctima vulnerable que al torturador que ha asesinado a su hermanastro. Este hecho se materializa como una carga emocional inexplicable: "Era imposible explicar todo lo que siguió, a su hija o a cualquiera" (*DB*, 238). Debido a su incapacidad de estructurar una narrativa coherente sobre lo sucedido, Anne carece de una respuesta clara que ofrecerle a su hija cuando ella le pregunta si conocía la verdadera historia de su marido: "Al contrario que su marido, nunca supo cómo contar una historia como esta, cómo descifrar todos los detalles y encontrarle sentido" (*DB*, 240). Su trauma transnacional, adquirido al aislarse para proteger a su marido, se une a su trauma personal, que comenzó en la isla con la muerte de su hermano ahogado en el río y de su hermanastro a manos del torturador. La falta de una narrativa que una los fragmentos rotos

le imposibilita salir de su estado de aislamiento emocional y comunitario, posicionando su testimonio junto a la larga lista de vidas torturadas por su marido.

Anne conoce a su marido cuando ella se dirige a la cárcel a buscar a su hermanastro y él huye de esta tras haberlo asesinado. El refugio del dolor fue el único lenguaje entre dos personas desconocidas que deciden emprender una huida en común hasta que el perdón tras el nacimiento de Ka oficializa su relación: "'¿Lo sabe Manman?' Le pregunté. 'Sí', dijo. 'Se lo expliqué, cuando naciste'" (*DB*, 23). La respuesta que Ka se da a sí misma para encontrar sentido a sus preguntas y a la conexión con los eventos pasados en la isla es un nuevo silencio que imposibilita encontrar esa verdad que reside en su centro. La verdad, pues, se ha erigido como un muro que separa el presente fragmentado de un pasado violento torturado. El perdón de Anne, impregnado de claros tintes religiosos, no cumple la función de salvación promulgada por los textos bíblicos, donde ella se refugia. A pesar de ello, el perdón permite la unión entre dos personas que se conocieron corriendo en dirección contraria.

Anteriormente, *The Farming of Bones* ya trataba sobre la imposibilidad de entender el amor y el río como brecha física que se extiende como las venas abiertas de Latinoamérica a las mentes de las comunidades haitianas. En ambas obras, la unión de los traumas comunitarios sucede a través del caudal del río. El rio, por tanto, se presentará como un síntoma de estrés postraumático en sí mismo, puesto que las numerosas historias silenciadas en el mar no han caído en el olvido, sino que siguen vigentes en las mentes torturadas. Igualmente, en estas obras, Danticat analiza los matices del amor, entendido como una aceptación equivocada del poder sanador de la otra persona.

Precisamente, en *The Farming of Bones*, la madre de Yves hace una comparación entre la masacre de Haití—que supuso una brecha más en la torturada relación de Haití y la República Dominicana— y su relación con Yves—el acompañante de Amabelle durante su huida—:

> "Conozco tu historia".
>
> "¿Qué historia sobre mí conocía? ¿Qué historia le habían contado?"
>
> "Todo lo que conocías antes de la matanza se ha perdido," dijo. Quizás me estaba animando a abrazar a su hijo y a olvidar a Sebastien, incluso mis recuerdos de él, esas imágenes suyas que flotarían repetidamente en mi cabeza, como pequeñas visiones de un mismo sueño. (*FB*, 227-228)

La imposibilidad de sanar las heridas traumáticas personales, en un principio, y comunitarias, se convierte en un hecho atemporal y heredado por las siguientes generaciones

para las que el trauma provocado por los distintos tipos de violencia sigue presente: "Una vez oí decir a un anciano que el muerto que no ha utilizado sus palabras las deja como parte de la herencia de sus hijos" (*FB*, 265). De esta manera, los recuerdos traumáticos son heredados por las generaciones posteriores, tal como argumenta Hirsch al tratar de la postmemoria. Por esa razón, Amabelle sigue escuchando el rumor del río en todos los lugares y en las voces de todas las personas, por el significado que las palabras hundidas han tenido para la generación que vivió la masacre y para las generaciones posteriores:

> Oigo el peso del río todo el tiempo. Chirría bajo las voces, como una plataforma bajo un montón de rocas montañosas. El río, se abre y absorbe a quienes se sumergen en este, a hombres, mujeres y niños por igual, como si tuvieran sus vientres llenos de piedras. (*FB*, 266)

El río es, por tanto, un texto silenciador que ejerce la violencia sobre las voces oprimidas de las personas incluidas al absorberlas con el fin de excluirlas del mismo al hacerlas desaparecer.

A su regreso a la parte dominicana de la isla, Amabelle encontrará más dolor del que dejó y unas relaciones en forma de ausencia, puesto que la mayoría de sus seres queridos han desaparecido o muerto. La brecha solo hizo reforzar el trauma de Amabelle, sufrido desde que su madre y su padre se ahogaron en el mismo río que ella deberá atravesar para salvar su vida. No es de extrañar la fidelidad profesada por Amabelle hacia Sebastien, que no tiene sus raíces en el amor, sino en el respiro mental que le ofrecía al trauma por la muerte de su padre y su madre: "La mayoría de las noches noches venía a ponerle final a mi pesadilla, la que tenía todo el tiempo, de mis padres hundiéndose" (*FB*, 1). Las continuas pesadillas son la forma que tiene el subconsciente de Amabelle de expresar una herida psicológica imposible de sanar. Sin embargo, no será la presencia de Sebastien la que le proporcione el consuelo necesario, sino su voz que llenará toda su habitación, y, con ello, todo el espacio dejado por la ausencia de su padre y su madre: "A veces me gusta cuando es solo un eco profundo, un sonido tras otro que llena cada grieta de la habitación [. . .] 'Dime ¿qué te gustaba más de tu madre?' Me pregunta de nuevo, cuando me paso mucho tiempo admirando la voz y no contestando" (*FB*, 13). Su voz la transporta al pasado, cuando gozaba de la compañía de su padre y su madre, cubriendo el sonido que el río ha dejado en su mente y que se repite en sus pesadillas constantes.

A pesar de la recomendación de Man Rapadou, la masacre no ha puesto fin a su trauma. Por el contrario, hay un trazado de cicatrices cruzadas en su cuerpo y su mente. Por

ello, sus traumas suman nuevas pesadillas: "Sueño todo el tiempo en volver a dar mi testimonio al río, a la catarata, al juez de paz, incluso al mismísimo generalísimo" (*FB*, 264). La imposibilidad de su sanación reside en su fidelidad a la señora Valencia, así como su deseo de encontrar a una persona desaparecida: "Su ausencia es mi sombra; su respiración son mis sueños" (281). Con ello, la medicina de Amabelle es a la vez otra de las fuentes de su trauma: "A veces Sebastien Onius me protegía de las sombras. Otras veces él era una de ellas" (*FB*, 4). De hecho, el amor entre la pareja nace de la necesidad mutua de protección por sus tragedias personales:

> El padre de Sebastien fue asesinado en el gran huracán que golpeó la isla entera—tanto Haití como la República Dominicana—en 1930. Perdió a su padre y casi todo lo demás. Por eso abandonó Haití. Por eso lo tengo. Un golpe de vientos que destruyó muchas casas y mató a muchas personas le trajo a mí. (*FB*, 25)

Es decir, su sanación depende de una comunicación imposible:

> Pensar en el regreso de Sebastien me hacía desear que mi pelo volviera a crecer—algo que no había hecho—que parara el zumbido en el interior de mis orejas, que mis rodillas se doblaran sin sentir dolor, que mis mandíbulas se realinearan uniformemente y formaran una sonrisa que no me hicieran parecer una mula de carga. (*FB*, 229)

Teniendo en consideración lo mencionado anteriormente, el trauma de Amabelle persiste porque depende de la imposibilidad de narrar sus propias historias, de ahí las pesadillas recurrentes sobre su necesidad de dar su testimonio a las fuerzas naturales, legales y nacionalistas que le han abierto su herida psicológica.

Desde que Anne se trasladó a vivir con su marido el mismo día en el que se encontraron, él le contagió del miedo a ser descubierto y aceptó su aislamiento como propio con el fin de protegerlo. Incluso en el olvido, la pareja reconoce que la única posibilidad que tienen de aislarse es dentro de su propia comunidad haitiana emigrante, donde deciden habitar. Se trata pues de un doble aislamiento. Tanto Anne como su marido se encuentran en una situación de exilio marcado por el miedo y la culpabilidad: "Y la única razón por la que alquilaron las habitaciones de su sótano a tres hombres jóvenes haitianos era que porque eran las únicas personas que vivirían allí" (*DB*, 76). Como consecuencia de todo lo anterior, Anne contribuye a transnacionalizar y transgeneracionalizar un trauma que se repite sin solución,

puesto que coarta la responsabilidad inter-generacional—aludida por Huxley—en la figura de Ka, quien desconoce el pasado de su padre.

Por añadidura, esto limita sus posibilidades de convertirse en haitianaunidense, puesto que no conoce de Haití más que los relatos traumatizados de su padre y su madre—"Nací y me crié en East Flatbush, Brooklyn, y no he estado nunca en el lugar de nacimiento de mis padres. Aun así, respondo "Haití" porque es una cosa más de las que siempre he deseado tener en común con mis padres (*DB*, 3-4)"—y habita dentro de una diáspora familiar que, prácticamente, le imposibilita el contacto con la sociedad estadounidense.

Por su parte, su traumático pasado llevará a Beatrice, la costurera de trajes de novias haitiana que se exilió a Estados Unidos para huir de su torturador en "The Bridal Seamstress" hacia la locura.[56] Si Dany en "Night Talkers" huye de los torturadores en Haití para encontrarse nuevamente con el torturador que asesinó a su familia y vivir cerca de él, Beatrice también vivirá mentalmente cerca de su torturador, creyendo que le persigue en sus continuos cambios de casa, como le confiesa a Aline:

> "¿Qué hará tras su jubilación?" Le preguntó Aline, intentando completar la entrevista. "Mudarme, de nuevo". Beatrice presionó el dedal entre sus palmas, frotándolo como para calentarlo. "¿Por qué?" [...] "Les llamábamos choukèt lawoze", dijo Beatrice [...] "Irrumpían en tu casa. Mayormente era por la noche. Sin embargo, con frecuencia venían antes del amanecer, cuando el rocío se estaba asentando en las hojas, y te llevaban. Él era uno de ellos, el guardia". [...] "Ese hombre, donde quiera que alquilo o que compro una casa en esta ciudad, lo encuentro, viviendo en mi calle". (*DB*, 131-32)

Al contrario que Dany, la inestabilidad psicológica de la costurera de trajes de novias se expresa a través de su inseguridad física. Las continuas mudanzas muestran la realidad de las personas diaspóricas, en continuo tránsito hasta encontrar un lugar donde establecerse.

Hablamos de un caso de trans-trauma o trans-tortura, que supera los límites de los síntomas de estrés postraumático para transnacionalizar la violencia pasada en la realidad imaginada de una persona que ha sufrido una grave herida física y psicológica. Esta tortura se mezcla con el método de alivio personal del trauma, la costura, y la relación que la costurera

[56] Chantal Kalisa define la locura de los personajes de Danticat como una consecuencia de la violencia del país, incluso sin son, como Ka o Sophie, lo que ella denomina como "bastardas" de la dictadura por no tener relación directa por la misma, pero ser productos de la misma (2009: 165). Véase a este respecto el capítulo "War and Political Violence" de su libro *Violence in francophone african and caribbean women's literature*.

establece como sus clientas, que la rescatan temporalmente de su aislamiento diaspórico para, según ella, acercarla más a su torturador:

> "Creo que la razón por la que me encuentra todo el tiempo es porque envío notas a mis chicas", dijo Beatrice, manteniendo sus ojos fijos en la calle. "Permito que mis chicas sepan dónde me mudo, por si quieren traer otras chicas. Así es como me encuentra siempre. Tiene que ser así. Pero ahora no voy a hacer más vestidos. La próxima vez que me mude, no averiguará dónde estoy". (*DB*, 137)

Las casas vacías donde la costurera piensa que habita su torturador no son más que una manera de complementar su sentimiento de vacío, trazando, de esta manera, una cartografía del trauma haitiano.

La sanación de los traumas geográficos y transnacionales en el nuevo contexto diaspórico estadounidense lleva a Freda—una de las protagonistas de "The Funeral Singer"—a refugiarse en la familia que construido con otras dos compañeras de clase también haitiana-americanas. Si Michel intenta sanar su trauma a través de la narración de su pasado y de sus reflexiones en una grabadora, y Sophie lo hará en las terapias psicológicas que le ofrece la sociedad estadounidense, las tres protagonistas de este relato de *The Dew Breaker*, encontrarán un espacio de terapia en la comunidad diaspórica traumatizada que han formado.[57] Las terapias realizadas bajo la excusa de estudiar un nuevo idioma les ofrecen el espacio de reflexión necesaria para entender sus vidas:

> Rézia tuvo la idea de que ella, Mariselle, y yo fuéramos a su restaurante después de clase. No siempre comprendíamos qué estaba pasando en el aula, y, siendo las únicas haitianas, pensamos que podríamos ser capaces de explicarnos ciertas lecciones las unas a las otras, como las reglas gramaticales del presente perfecto, que al principio pensé que significaba presentes perfectos o regalos inigualables. (*DB*, 169)

Las lecciones que se explican no se centran sólo en lo aprendido dentro del aula, sino en lo experimentado físicamente lejos de la misma, en Haití, y más cerca, en el espacio emocional donde se unen. Las reglas gramaticales del idioma se mezclan con sus experiencias

[57] Véase a este respecto *The Black Female Body in American Literature and Art. Performing Identity* de Carolina A. Brown (2012).

pasadas, una confusión que irán resolviendo a medida que entienden que el presente perfecto es el tiempo dedicado a las personas que siguen manteniendo y sufriendo las heridas pasadas.

A pesar de sus intentos, la insegura estabilidad que proporciona la diáspora a Bienaimé y a Anne se verá amenazada por el reconocimiento incierto de uno de sus inquilinos, Dany, quien presenció la muerte de su familia a manos de su actual casero cuando era un niño: "visitaba la barbería para pelarse con regularidad, llegando por la mañana temprano tan pronto como abría. Se sentaba y observaba al barbero, un hombre mucho más delgado" que le preguntaba con "una voz suave que no se parecía en nada a la voz ronca y enfadada que le había amenazado tantos años atrás" (*DB*, 106). El acto psicológicamente valiente del joven que tiene que vencer sus miedos para comprobar si realmente ese era el hombre que había asesinado a su padre y a su madre lo separa aún más del torturador. Si bien este decide seguir el camino de la invulnerabilidad, Dany, por su parte, elige la dirección contraria. El joven se hace vulnerable de manera consciente al exponerse a sus traumas para poder romper con el muro de la mentira que encubre al torturador. Este proceso de vulnerabilidad consciente no hubiese sido posible sin la seguridad física que supone la diáspora como un lugar seguro frente a la violencia nacionalista. Si Bienaimé percibe la diáspora como una amenaza, Dany la concibe como un lugar de protección desde donde poder desestabilizar la verdad absoluta. La seguridad física, sin embargo, no garantiza su estabilidad psicológica, por lo que fue incapaz de dormir durante meses, refugiando sus traumas nocturnos en clubes. La insensibilidad emocional caracterizará igualmente el trauma del joven, quien comprende que la venganza no le permitirá recuperar la paz mental, puesto que le privaría de unas respuestas claras sobre cómo la violencia ha dibujado una herida que recorre su cuerpo y su mente.

La incertidumbre del reconocimiento reside, precisamente, en el hecho de que la memoria de Dany está filtrada por el trauma derivado de presenciar un hecho violento que marca su vida y que, irónicamente, le empuja a la diáspora como medio para alejarse de los torturadores: "Le hubiese dicho que no había querido dejarla [su tía], para ir a Nueva York, pero ella insistió en que se marchara para estar lo más lejos posible de las personas que asesinaron a sus padres" (*DB*, 115). Para salir de su estado de incertidumbre, Dany regresa a la isla. Su objetivo es encontrar una respuesta a su dolor emocional en el relato de su tía, con quien comparte el principal síntoma de su estrés postraumático. Al igual que ella, Dany habla en sueños (98), expresando una tragedia que no pueden narrar de forma consciente. Dany se quedará sin una respuesta coherente sobre lo sucedido, puesto que la misma noche de su regreso, mientras tenía pesadillas sobre cómo afrontar la conversación con su tía, la mujer

muere por lo que la narrativa rota de Dany sigue abierta sin posibilidad de ser cicatrizada. De esta forma, a través de las relaciones entre Bienaimé y su esposa, de Dany y su tía, y de Amabelle con Yves y Sebastien, Danticat pone de relieve en sus obras la incapacidad de una sanación comunitaria que se centra en la búsqueda de una respuesta entre personas traumatizadas que carecen de los mecanismos necesarios para sanar sus propias heridas.

Tampoco se conseguirá la sanación personal y comunitaria buscando soluciones que alivien el desasosiego psicológico, pero desvíen la atención del problema principal. La ya mencionada Beatrice Saint Fort—una de las protagonistas de "The Bridal Seamstress"—intenta sanar sus heridas cosiendo los fragmentos rotos de su vida a través de la costura de trajes de novias. Desde su supuesta zona de confort en la diáspora, Aline, una joven periodista haitianaunidense se desplaza a su casa para realizar un reportaje sobre su jubilación,

> no había imaginado nunca que existían personas como Beatrice, hombres y mujeres cuyas tremendas agonías rellenaban cada espacio vacío de sus vidas. Quizá habría cientos, incluso miles, de personas como esta, hombres y mujeres persiguiendo fragmentos de sí mismo perdidos hacía mucho tiempo en otras personas. Quizás Aline fuera una de ellas. (*DB*, 137-38)

Los gestos que para Aline pueden ser considerados como extravagancias o síntomas de la demencia de una anciana muestran la incapacidad mental de quien no puede concentrarse en otra tarea que no sea coser ni abandonar su estado de vigilancia constante, ni perder el control sobre sus palabras. Tres claros síntomas de estrés postraumáticos, que impiden que la costurera haitiana en la diáspora goce de una paz mental. Para ella, por tanto, los vestidos de novia que cose son los refugios donde esconder sus traumas. Con cada puntada, Beatrice cose las heridas psicológicas causadas por la tortura sufrida, para descoserla nuevamente al terminar cada traje. Este tratamiento psicológico temporal agrava su estado de paranoia, como el público lector puede comprobar al leer la descripción de sus acciones y su diálogo con la joven periodista.

De hecho, la costurera comienza a hablar de su pasado cuando deja de coser profesionalmente. En la entrevista cambia el hilo por las palabras y cose una historia pasada en forma de un vestido de novia que regala a la joven periodista. Aline no se ha dado cuenta que Beatrice le ha hecho una historia a su medida para que pueda utilizar en su futuro laboral. Este vestido metafórico está diseñado con el fin de que la periodista se dedique a documentar la agonía de otras personas de su comunidad que, como persona diaspórica, es parte del suyo.

Por su parte, Nadine, la protagonista de "Water Child", se encuentra en el espacio de las contradicciones entre el olvido total y la dependencia emocional de quienes permanecen en la isla y buscan en ella una solución no solo económica sino también emocional. La vida de Nadine discurre en la completa incomunicación de su vida diaspórica donde el contacto con sus compañeras de trabajo se limita a los estrictamente necesarios, con su ex-amante haitiano-dominicano solo a unas grabaciones en su contestador, hasta que él decide romperla definitivamente, y con su padre y su madre a la espera de unas llamadas sin contenido afectivo y comunicativo significativo.

Nadine emigró a los Estados Unidos para desconectar tanto de su país como de sus comunidades, dejando como único contacto unas llamadas cada vez menos frecuentes y las cartas que su padre y su madre le envían y que lee para encontrar una nota de simpatía entre las líneas (*DB*, 54) que le reconforte del trauma provocado por la violencia de su país y la incomunicación a la que la ha abocado. Por ello, Nadine se siente como sus pacientes, en estado post-operatorio en el departamento de otrorrinolaringología del hospital donde trabaja, quienes "descubren que sus langeroctomías totales significan que no podrán hablar" (*DB*, 55), un shock que no podrá evitarse a pesar de los intentos por consolarlas de sus especialistas. De igual manera, ella no podrá encontrar solución en las cartas y llamadas a la isla, donde su familia permanece en un estado de opresión e incomunicación.

La interacción de Nadine con su paciente se asemeja a su necesidad de llenar los espacios vacíos de su apartamento con las voces que provienen del televisor: "la televisión era su manera de traer voces que no requirieran ni de interacción ni de respuesta a su vida" (*DB*, 56). La imposibilidad de dar una respuesta se corresponde con el trauma sufrido en la isla, su movimiento emigratorio y su reciente aborto. La otra voz que llena su vacío es la de Eric—su ex-amante haitianounidense y también inquilino del barbero y su esposa—quien durante este tiempo ha dejado siete mensajes en su contestador. Su necesidad de llenar su vida con palabras vacías contrasta con las palabras cargadas de significado de Eric y la sumirá en un aislamiento aún mayor cuando intenta conectar con él por teléfono solo para averiguar que ha cambiado su número de teléfono.

Debido a las heridas provocadas por la violencia nacionalista y la incomunicación diaspórica, la única comunidad imaginada a su disposición la componen sus pacientes sin voz. Su aislamiento auto-impuesto en su nuevo contexto social hace que no pueda soportar tener "demasiada interacción superficial con otras personas" (*DB*, 56) y que la única comunicación significativa que establezca sea con la señora Hind, una paciente que se ha sometido a una operación de extirpación de laringe. Su empatía hacia ella hace que le ponga voz a las

palabras que la mujer escribe en una pizarra (*DB,* 61), a pesar de no poder ponerle voz a su propio sufrimiento.

Será precisamente su sensación de aislamiento total lo que le empujará a llamar a su familia, a quien ha estado evitando durante el tiempo en que Eric le ha dejado los siete mensajes. Su llamada, sin embargo, solo servirá para hacerle más consciente de su soledad y de su desconexión significativa. Además, el hecho de que Danticat no mencione el contenido de la llamada refuerza el papel que el silencio tiene en la relación familiar transnacional traumatizada. Para Nadine, sin embargo, el hecho de confiar su trauma a la comunicación telefónica puede verse como una "estrategia de supervivencia", descrita por Junot Díaz en su análisis sobre el relato, como "la única forma de negociar con lo que está sucediendo", (https://www.newyorker.com/podcast/fiction/junot-diaz-reads-edwidge-danticat) puesto que las llamadas telefónicas a su casa en la isla no le proporcionan el sentimiento de sanación necesitado.

La grandeza de "Water Child" reside en la capacidad de Danticat de poner en palabras los traumas y preocupaciones de su propia familia, a los que da voz a través de la figura de Nadine, representante al mismo tiempo de sí misma como intérprete de los mensajes escritos de su tío. Al igual que el padre y la madre de Nadine esperan la llamada de su hija en la isla, Danticat debía esperar la llamada de su tío tras trasladarse a Estados Unidos. De hecho, las llamadas de teléfono eran la forma que tenía Danticat de medir el amor de su tío en el contexto transnacional. Por ello, consideramos este relato como respuesta a su sufrimiento causado por la falta de una expresión del amor de su tío en la distancia.

Las llamadas telefónicas tampoco median en la incomunicación involuntaria que se ha establecido con la persona que, hasta siete mensajes telefónicos antes, le había proporcionado las únicas palabras significativas. Si bien Brinda Mehta argumenta que "los personajes de Danticat median en las tensiones provocadas entre el trauma de un pasado opresivo caracterizado por la muerte, la represión, la dictadura y la esperanza de un nuevo futuro que comience en su localización diaspórica" (2009: 63), defendemos que tal mediación es solo una estrategia de supervivencia y adaptación por la violencia que irrumpe en sus vidas y por los movimientos migratorios y, por lo tanto, no se puede considerar como una auténtica forma de mediación. Por el contrario, la mediación depende de los poderes autoritarios que, al igual que comentábamos al hablar de la voz, mantienen la violencia subjetiva que se expresa a través de la violencia objetiva de los actos machistas que confinan a las mujeres al lugar de la espera—como también lo hará con la población oprimida, en general, y en la obra de ficción

de Danticat, en particular, personajes como los padres de Nadine o lo ha hecho con Tante Atie—.

Así se ve en la situación de Nadine y la mujer haitiana de Eric, quien tras siete años de incomunicación física y emocional se reúne con él en la diáspora para encontrarse con un aislamiento afectivo aún mayor, convirtiéndoles en víctimas de la disemi-nación geográfica y temporal que amenaza las relaciones comunitarias entre la diáspora y la isla, y que ha caracterizado a gran cantidad de personajes en la obra de Danticat, como hemos podido comprobar. A pesar de que "incluso si su unión se convirtió en una víctima de la distancia y del tiempo, no podía disolverse fácilmente" (*DB*, 44), la pareja descubre que su verdadera relación ha sido la vivida durante el periodo intermedio de los siete años desde su matrimonio el día antes de la partida hasta su encuentro: "La verdad reside en el medio. Pero no ha habido medio para su marido o ella, solo un principio y muchos finales soñados" (*DB*, 48). El único medio disponible será el silencio que es otra forma de comunicación de la pareja una vez pasados los siete días de su encuentro en la diáspora.

El silencio es, por tanto, el espacio intermedio de la contradicción que le hará buscar una comunicación afectiva en su vecino, quien le proporciona aquello que su marido no puede: una compañía durante las noches de soledad, empujándola al peligroso momento de la puesta de sol, donde las mujeres diurnas se encuentran a un paso de entrar en el terreno de las mujeres nocturnas. Asimismo, la llevará a construir una comunidad imaginada con la desconocida ex-amante de su marido, aunque no tenga constancia de su existencia. Se subvierte así el discurso totalizador de la nación basada, según Anderson, en la unión de personas que no se conocen solo por pertenecer a un mismo territorio. Según las palabras de Danticat en una entrevista, la misma lógica que rige el transnacionalismo, basada en el mantenimiento de los lazos familiares que, tal y como defiende Danticat en una entrevista, también da la posibilidad de crear una relación comunitaria, cuya noción se va redefiniendo a medida que las personas van encontrando más formas de crear una comunidad (Nancy Raquel Mirabal, 2007: 29). A través de la figura de Nadine se comprueba que es posible crear una comunidad sin importar el lugar físico, las relaciones afectivas o las circunstancias que la propicie.

Ante situaciones como las descritas anteriormente, las respuestas a la incomunicación de quienes permanecen en la isla, especialmente de quienes han debido separarse de sus padres a una edad temprana, tienen la forma de los recuerdos narrados por las personas cercanas con quienes mantienen una relación afectiva. Para Danticat, la guardiana de estas historias será Marie Micheline, la hija adoptiva de Tante Denise y Tío Joseph, quien le narra

el gesto de cariño repetido que su padre tenía con ella el último mes que estuvo en la isla: "Desde entonces descubrí que los niños que pasan su niñez sin sus padres aman oír historias como esta, las cuales pueden expandir y adornar como deseen" (*BID*, 54). La labor de Marie Micheline resulta imprescindible, puesto que, gracias a la narración de sus recuerdos la joven contribuía a aliviar el trauma derivado de la separación migratoria: "esos tipos de anécdotas aliviaban nuestras mentes momentáneamente, asegurándonos que nuestros padres que se habían marchado nos querían de verdad" (*BID*, 54-55).

La violencia, sin embargo, rompe definitivamente la conexión con los recuerdos reconfortantes. Años más tarde, cuando Marie Micheline trabajaba como enfermera en la clínica construida por Tío Joseph, una bala la alcanzó en el corazón asesinándola en abril de 1989. La bala provenía de las batallas de los Tonton Macoutes y leales al régimen duvalista contra el General Prosper Avril, uno de los presidentes que sustituyeron en el mando a Baby Doc—quien huyó el 7 de febrero de 1986, el día que Tío Joseph cumplió sesenta y tres años, uniendo el futuro del país con su tío. No solo por lo ocurrido ese año, sino por la importancia del día con el devenir político del país, puesto que el mismo día en 1991 el antiguo cura llamado Jean-Bertrand Aristide juró su presidencia—. El asesinato de Marie Micheline fue el tema principal de un artículo publicado en Newsday el 17 de abril de 1989, donde aparecía una foto en color del funeral de la mujer de 37 años. De esta manera, la guardiana de los recuerdos se convirtió en uno de los símbolos de la lucha haitiana por la paz, pero, sobre todo, de la violencia en el país. La violencia, pues, silenció las narraciones sanadoras, así como el potencial de Haití para desarrollarse sin depender de las potencias extranjeras.

4.3 La ruta de la palabra: las narrativas subversivas en el espacio del amor

En las narrativas analizadas, la comunidad está separada por la distancia geográfica y emocional y unida por la falta de un relato coherente que dote de sentido a sus traumas. Además de ello, para encontrar la cura y desmantelar las estructuras que refuerzan y perpetúan los diferentes tipos de violencia se deben recorrer las rutas en un constante camino de ida y vuelta, utilizando la metáfora de De Certeau. Entendemos que el primer paso para acabar con la incomunicación es el regreso. Sin embargo, la vuelta puede ser peligrosa, no porque suponga una amenaza física, sino emocional si el camino de vuelta no se gestiona con las herramientas necesarias. En esta sección pues, recorreremos los caminos de ida y vuelta que hace la autora en su narrativa junto a sus personajes de ficción y a las personas de su familia y de su comunidad.

Al igual que en los apartados anteriores, haremos este recorrido a través de las palabras que la autora utiliza en sus testimonios y en sus relatos ficticios. Así comprobaremos cómo la importancia de sus palabras, así como de su narrativa en general recae en su poder sanador, denunciando las violencias sufridas y actuando contra las estructuras totalitarias, incluidas las literarias. Si comenzábamos este capítulo señalando el odio que se esconde detrás de todos los tipos de violencia que sustentan los sistemas absolutistas, acabaremos hablando del amor como un acto comunitario de supervivencia y defensa de la voz de las personas oprimidas y sus comunidades.

4.3.1 La fluidez de la frontera en el décimo departamento

El camino para la curación pues comienza con el regreso a Haití donde las personas en continuos movimientos migratorios pueden recuperar las historias familiares y recuperarse en una comunidad que no se ha abandonado al olvido. En *Breath, Eyes, Memory*, la narradora expresa la dicotomía entre el recuerdo y el olvido para la curación: "¿Es fácil olvidar?" "Algunas personas necesitan olvidar." "Obvio, tú no necesitas olvidar" me dijo. "Necesito recordar" (*BEM*, 95). El segundo paso para su recuperación, por tanto, será encontrar sentido a las experiencias traumáticas de las mujeres de su familia: "Me ha llevado doce años recomponer la historia completa de mi madre. Para entonces, ya era demasiado tarde" (*BEM*, 61). Para ello es necesario recuperar la memoria colectiva. Cuando empieza a trabajar con las historias silenciadas, el personaje de ficción Sophie y, con ella, Danticat, comienzan a construir el futuro de la comunidad de mujeres haitianas traumatizadas. Precisamente, porque son las mujeres como las representadas en sus escritos testimoniales ficticios, Danticat no desiste en su interés de dar a conocer los recuerdos alternativos a las verdades oficiales, así como las historias no reconocidas por la mayoría de la población haitiana.

Detrás de esto subyace un miedo incesante a esas voces silenciadas que siguen latentes en el pensamiento comunitario de las personas oprimidas y que les posibilita para transformarse en voces subversivas: "Tal vez el gran desasosiego de aquellos que intentan silenciar al mundo sea descubrir que tenemos voces cerradas en nuestras cabezas, voces que con cada día que pasa se hacen más fuertes que el clamor del mundo exterior" (*FB*, 266). La fortaleza de Amabelle y de todas las personas supervivientes haitianas en su novela proviene del recuerdo de sus antepasados y de sus experiencias pasadas, así como de la búsqueda de unos elementos de unión con las personas que intentan excluirles:

> Los curas tampoco estaban excluidos de esto, y el Padre Romain, aunque se debía a sus estudiantes, extrañaba a su hermana pequeña y a sus otras relaciones en el otro lado de la frontera. En sus sermones a los congregantes haitianos del valle a menudo les recordaba a todos de los lazos comunes: lenguaje, comidas, historia, carnaval, canciones, cuentos, y oraciones. Su credo era el de la memoria, cómo recordar—aunque con frecuencia eradoloroso—te puede hacer fuerte. (*FB*, 73)

El desafío al olvido es para Amabelle la fuerza que le permitirá cruzar la frontera en varias ocasiones en busca de Sebastien. El recuerdo, por tanto, se constituirá como resiliencia personal y comunitaria.

La inquietud de torturadores y poderes nacionalistas y neoliberales reside en el hecho de que personas como Amabelle no desistan en su intento de que sus testimonios se conozcan: "La matanza es lo único que es suficientemente mío para dejar en herencia" (*FB*, 266). Como en el caso de otras tantas personas, el testimonio de Amabelle pasa de generación en generación con el fin de ser conocido a través de la ficción y poder contribuir a sanar a la comunidad haitiana torturada en una responsabilidad de curación inter-generacional. De esta forma, el poder uniforme de la historia única está amenazado por la heterogeneidad representada por los múltiples testimonios surgidos de la violencia: "Quizás no haya un relato que pueda satisfacer realmente. Yo misma no sé si esa historia era verdad o incluso posible, pero como la señora había dicho, hay muchas historias. Y la mía también es solo una" (*FB*, 305). Sin embargo, el gran logro de Amabelle es poder atestiguar ese evento traumático y sobrevivir al mismo para poder contarlo. A pesar de ello, el recuerdo sigue torturándola constantemente. Como argumenta Pilar Cuder-Domínguez en su ensayo "Three Ex/centric Views of Trujillo's Dominican Republic", "[s]obrevivir es la parte más fácil del proceso de recordar/formar parte y de la curación final que es tanto personal como nacional" (2008: 369). La supervivencia de Amabelle es la de un país que ha formado parte de un evento violento que permanece en el recuerdo colectivo de las generaciones que lo presenciaron y de aquellas que heredaron la memoria traumatizada.

En *Create Dangerously* Bélance, sin embargo, no ha permitido que su testimonio herido sea su herencia. Su capacidad de resiliencia a las heridas físicas y psicológicas dejadas por la tortura y a su doble adaptación física—a su nuevo cuerpo y a su nueva localización espacial en la diáspora—es el segundo paso para su recuperación. Así, en un acto valiente, la haitianaunidense recorre sus cicatrices para poder curarlas a través de las palabras pronunciadas con la nueva voz de la resistencia. Su capacidad de resiliencia, pues, se sitúa en el punto exacto de la contradicción, donde lo indecible se une con lo que sí se puede hablar, en la intersección donde el trauma comienza su proceso de curación.

El poder de la herida emocional reside, por el contrario, en la falta de una expresión significativa de la violencia que se esconde en ella, ya sea porque la persona traumatizada no puede expresarla, como sucede, por ejemplo, en *The Dew Breaker* a Anne y a Nadine, o porque no puede recibirla, como en el caso de Ka. De esta forma, Danticat rinde un homenaje

a las personas que se encuentran en un estado de vulnerabilidad inconsciente y que, debido a ello, no tienen acceso al poder sanador de la palabra.

En todo caso, la frontera entre la salvación y la violencia tiene forma de palabra. Raymond le dice a su novia Lamorte la contraseña—paz—que le salvó su vida en una ocasión que debe repetir si se encuentra en una situación de peligro (*KK*, 105). Cuando la chica la repite ante la amenaza de una posible tortura o, incluso, asesinato, su novio ordena que se calle, puesto que el mero hecho de habérsela dicho supuso el reemplazo de la contraseña: "'La contraseña ha cambiado', dijo. 'Para de decir paz'" (*KK*, 119). Cuando las personas excluidas de los discursos violentos acceden al contenido del mismo, tienen el poder de desafiar la supuesta estabilidad nacionalista. Por ello, los poderes reorganizan sus discursos para volver a hacerlos inaccesibles para ellas. De esta manera, las palabras, orales o escritas, a través de los relatos testimoniales o ficticios, se convierten en elementos desestabilizadores, pero, también sanadores y de salvación al igual que sucedería con el uso hecho de la palabra "perejil" durante la Masacre como se muestra en *The Farming of Bones*.

Asimismo, las palabras, si se utilizan de la manera adecuada, tienen el poder de conectar a las personas desconectadas y ofrecerles un hogar cuando se han perdido en el espacio diaspórico. En "Caroline's wedding", otro de los relatos que componen *Krik? Krak!*, la hermana de la protagonista consigue el pasaporte que supuestamente le garantiza el acceso a la ciudadanía americana.[58] Se trata solo de un procedimiento legal que no le segura un lugar en la comunidad haitiana-americana ni en Estados Unidos. En realidad, la única garantía de acceso a la cultura haitiana, haitianaunidense y estadounidense se la ofrece el acompañamiento simbólico de historias narradas por su madre y su padre. Gracias a dichos relatos, la joven puede construir un nuevo concepto de ciudadanía transnacional: que le proporciona la palabra compartida. Su contraseña para entrar en la ciudanía diaspórica cultural, por tanto, no son los datos de su pasaporte, sino los relatos que conforman la memoria cultural. Del mismo modo, para la autora su libro se ha convertido en un espacio de comprensión, resistencia y empoderamiento femenino frente al régimen opresivo del olvido.[59]

[58] Cristina Henríquez en *The Book of Unknown Americans* (2015) narra las historias de emigrantes procedentes de Latinoamérica que intentan buscar un hueco en Estados Unidos. La protagonista es Maribel, una niña mexicana que ha emigrado de forma ilegal con su familia para recuperarse de las secuelas provocadas por un accidente y encontrarse con un desenlace fatal que evidencia la negación de la falta del reconocimiento de la ciudadanía a las personas migrantes que de forma desconocida habitan en Estados Unidos. De esta forma, vemos cómo la obra de Danticat tiene una continuación, y puede ser insertada, dentro de literatura latina de la que se ha excluido por su procedencia.

[59] En el proceso para sanar los traumas personales ocasionados por las violencias, en particular, las separaciones, las palabras pueden ser frágiles y conseguir el efecto contrario. Danticat narra los paseos con su madre como manera de rendirle tributo tras su muerte y como excusa para recordar sus charlas: "Había una especie de

A este respecto cabe destacar la última sección de *Krik? Krak!*, titulada "Epilogue: women like us", en la que Danticat aporta un testimonio sobre su experiencia como escritora haitana-unidense. Al igual que las mujeres nocturnas, ella tuvo que romper con los estereotipos y las restricciones de los lugares "femeninos" para poder salvarse y sanar a su comunidad de mujeres a través de su escritura:

> Y ¿escribir? Escribir estaba tan prohibido como el carmín oscuro en tu mejilla durante la primera cita antes de cumplir los dieciocho años [...] hay mujeres que cocinan y escriben? Poetas en la cocina, les llaman. Deslizan disimuladamente frases en los guisos y envuelven el significado alrededor de la carne de cerdo antes de freírlo. Hacen albóndigas con masas de narrativas y llenan las bocas de su hija para que no digan nada más. (*KK*, 219-220)

Se trata de un acto subversivo que la ayuda a sobrevivir en medio de las tradiciones y los regímenes opresivos, incluso del silencio familiar que se pretende como medio de protección femenino: "Recuerdas pensar mientras te peinabas que te pareces mucho a tu madre. Recuerdas su silencio la primera vez que pusiste el cuaderno delante de ella. Su decepción cuando le dijiste que las palabras serían tu trabajo, como la cocina ha sido siempre el suyo" (*KK*, 221). El cuaderno se percibe como el elemento transgresor del silencio impuesto entre ella y su familia, aunque, en realidad, las palabras en su cuaderno son la repetición de las palabras haitianas: "Durante los años cuando nos has necesitado, siempre has gritado, 'Krik?' y nosotras hemos respondido 'Krak!' y eso nos ha mostrado que no nos has olvidado" (*KK*, 224). De esta forma, la autora defiende el acto de escribir como una colaboración y continuación del legado narrativo femenino en una posición de vulnerabilidad consciente desde donde poder establecer un diálogo significativo y sanador entre su comunidad, el público lector y las futuras comunidades.

La narración desde la diáspora supone el cuestionamiento de la propia identidad y del espacio que la autora ocupa en el mundo, como lo haría Danticat en su testimonio oral "We are ugly, but we are here", recogido en *Women Writing Resistance. Essays on Latin America and the Caribbean* editado por Jennifer Browdy de Hernandez. Si Haití era para su amigo Dominique, su país, Danticat le expresa sus dudas con respecto a la pertenencia a un país o a otro: ""Mi país, Jean," le dije, "es uno de incertidumbre. Cuando lo digo a algunas personas

---

fragilidad en nuestra relación. Ninguna de nosotras pensaba que podíamos soportar una auténtica pelea debido a los años que estuvimos separadas. Las palabras equivocadas nos podrían haber hecho añicos" (*AD*, 165).

haitianas ‘mi país’, piensan que me refiero a Estados Unidos. Cuando digo a algunas personas americanas, piensan en Haití’” (*CD*, 49). Por esa razón, Danticat sitúa su país en la duda, el espacio intermedio entre las construcciones impuestas y las experiencias vividas. La duda es el medio para negociar su identidad entre tanta violencia, categorización y homogeneización y, al mismo tiempo, para romper los límites de las etiquetas. La incertidumbre es también una herida abierta que le hace plantearse ciertas cuestiones y le provoca una inseguridad que marcará su vida personal y creativa. La duda es, por tanto, un sentimiento traumático que gestionar para definirse y un lugar donde volver para encontrarse:

> Mi país, siento, tanto como inmigrante como artista, era aquello que antiguamente se denominaba como el décimo departamento. Haití tenía entonces nueve departamentos y el décimo era una patria flotante, la ideológica, que unía a todas las personas haitianas que vivían fuera de Haití, en la diáspora. (*CD*, 49)

El décimo departamento es el hogar de esas personas diaspóricas haitianas que sobreviven al proceso migratorio. El décimo departamento es como el barco donde viajan clandestinamente los emigrantes por el mar. Para Danticat, el hogar flotante se identifica con su hogar en continuo vaivén puesto que no es un lugar físico, sino simbólico, donde resguardarse de las diferentes formas de violencia que sufre la población haitianaunidense y donde curar sus heridas traumáticas, aunque no siempre sea posible. A este respecto, el hogar flotante que une a todas las poblaciones haitianas, las que viven en la isla y las que se encuentran fuera de esta, puede ser un texto escrito por una escritora haitianaunidense, una película, una conferencia, la voz de un periodista haitiano que se escucha a través de la radio, la voz de un familiar que habla por teléfono o la falta de todo ello. El hogar flotante, pues, puede ser cualquier espacio de comunicación o de incomunicación donde se pueda superar el trauma y crear una comunidad transnacional. Es, por tanto, uno de los “haitís” defendidos por Munro, según se vio en la introducción de este estudio, donde conviven todas las personas representadas en la obra de Danticat.

Las mujeres tienen un papel de máxima relevancia en ese lugar por la valentía de sus actos y sus discursos. A este respecto, Jean Dominique enseña a Danticat una palabra en español que acaba de aprender: la palabra guapa, y amplía su significado para abarcar no sólo el físico, sino la personalidad de una persona: Jean Dominique “nos explicó que alguien que era guapa era sumamente bella y valiente—valientemente bella—añadió” (*CD*, 47). Danticat, Tante Ilyana, Jean, su mujer Michèle. Guapas son también otras tantas personas haitianas y

haitianaunidenses por la valentía que tienen para luchar contra las injusticias, para dar voz a las víctimas silenciadas, a pesar de los riesgos, y lo son, igualmente, las personas que tienen que huir para sobrevivir y sanar sus traumas, y quienes tienen el coraje para no olvidar.

Guapas son todas las mujeres haitianas y haitianaunidenses que siguen buscando su lugar en el mundo abriéndose el camino con preguntas—Krik?—o que lo continúan con respuestas—Krak!—para transmitir su memoria cultural a través de las narrativas orales, es decir, las mujeres que han contribuido a crear una historia comunal, que subvierte el silencio impuesto en el contexto de intranquilidad política y sexista.[60] Su propósito al escribir, por tanto, es hacer una narración alternativa del pasado que sensibilice en el presente y provoque un cambio futuro: "En algún lugar, si no ahora, entonces dentro de unos años, en el futuro, podemos salvar la vida de alguien, porque nos han dado un pasaporte, haciéndonos ciudadanos honorarios de su cultura" (*CD*, 29). Se forma una comunidad artística diaspórica donde el derecho a la ciudadanía cultural depende de cada superviviente de las violencias nacionalistas. El pasado de la futura ciudadanía cultural se basará en la búsqueda de respuestas al sinsentido histórico-político a través de la recuperación de la memoria colectiva subalterna.

Al contrario que en los discursos nacionalistas, el miedo se convierte en la obra de Danticat en un elemento de inclusión de las voces subversivas en el imaginario colectivo, principalmente, el miedo al olvido en manos de los discursos coloniales, neocoloniales y neoliberales que han cerrado los ojos y los labios de su familia y su pueblo:

> Quizá no haya escritores en mi familia por estaban muy ocupados intentando encontrar pan. Quizá no haya escritores en mi familia porque no se lo permitían o porque prácticamente no podían permitirse asistir a una escuela decrépita cuando eran unos niños. Quizá no haya artistas en mi familia porque las directivas brutales de una dictadura o de un desastre natural tras otro los estaban silenciando. (*CD*, 13-14)

De esta manera, el peligro y la supervivencia encuentran como punto de unión el proceso de escritura y lectura de los relatos subversivos, donde el hecho de adoptar una posición de vulnerabilidad consciente marcará la diferencia entre la opresión y la resistencia pacífica:

[60] Véase "Latin American Women and the Oral Tradition: Giving Voice to the Voiceless" (2002), donde Maureen E. Shea afirma que las mujeres han producido la arcilla que moldea su cultura y literatura a través de sus relatos testimoniales.

> Esta es la parte de mi historia que siempre he querido comprender mejor: los breves encuentros de mi familia con los placeres y los peligros de la lectura. Tengo un gran déficit a este respecto puesto que, aparte de mi primo Maxo, mucho más viejo que yo, no hay, que yo sepa, muchos lectores fanáticos en mi familia, mucho menos personas que arriesgaran sus vidas por un libro. Quizás, durante una época en la que se disparaba fácilmente, y se asesinaba públicamente, el hecho de no leer o escribir era un mecanismo de supervivencia. (*CD*, 11)

El distanciamiento de la artista con su familia y su comunidad en Haití, por tanto, adquiere la forma de resiliencia dividida. Para ambos, el bienestar pretendido se consigue a través de la utilidad de las acciones prácticas como el periodismo o la agricultura. Por el contrario, para Danticat la resiliencia significa hacer valer los derechos de las personas dando a conocer sus experiencias, a pesar de los riesgos. El peligro sigue siendo las consecuencias de las violencias coloniales, neocoloniales y neoliberales. El contexto espacial, sin embargo, es distinto, como son diferentes sus sentimientos hacia la vulnerabilidad.

Mientras su familia y comunidad perciben la escritura como una amenaza, Danticat la entiende como la posibilidad de comprenderse, de darle sentido a las historias escondidas, y de concienciar, empezando por las personas que se atreven a ser vulnerables conscientemente: "Crear de manera peligrosa, para las personas que leen peligrosamente. Siempre he pensado que ser una escritora significaba esto. Escribir sabiendo que, a pesar de que tus palabras puedan parecer triviales, algún día, en algún lugar, alguien puede arriesgar su vida para leerlas" (*CD*, 29). Gracias a esto, su memoria colectiva reescribe los lugares construidos por la violencia rutinaria en un acto de responsabilidad transgeneracional, al que se hizo referencia anteriormente, de manera que los testimonios traumáticos se transforman en espacios de resistencia. Como Rossi asegura, los testimonios traumáticos se filtran por los huecos de los discursos históricos, convirtiéndose en un acto de resistencia contra las "narrativas históricas fragmentadas" (2006: 205) poniendo en primer plano la necesidad de las comunidades oprimidas de encontrar un discurso coherente que les libere y documente su supervivencia y determinación (Ylce Irizarray, 2005: 264) y les permita terminar con tales situaciones.

Precisamente, Danticat y Jean Dominique posicionan su narrativa testimonial en el espacio contradictorio entre el recuerdo y el olvido, buscando alternativas a la lectura peligrosa en otras formas de comunicación. Su memoria cultural se localiza en el rizoma,

donde se suman los relatos silenciados con los discursos políticamente interesados, desde donde Danticat y Dominique empoderan a las víctimas traumatizadas, cuyas vidas, siguiendo el argumento de Butler, no han importado. Según George B. Handley, "la obligación de la víctima es recuperar el poder de la autorrepresentación a través de la imaginación, que es la contrapartida de la pena y le permite entrar en el discurso para ser representada" (1995: 64).[61]

El objetivo de Jean Dominique era, además de denunciar, ofrecer a la población haitiana que no podía leer una forma de literatura alternativa. Por esta razón, Dominique y la propia autora se apoderaron del espacio mediático defendido por Appadurai y se embarcaron en un proyecto sobre la historia del cine haitiano dirigido a las personas a quienes no se les permitía el "acceso a otro medio de información y de entretenimiento" (*CD,* 88-89). La voz y el arte, por tanto, no aceptan fronteras de representación cuando se trata de cumplir su función social de llegar a la sociedad para educarla y concienciarla. Siguiendo lo argumentado en los capítulos dos y tres, los testimonios escritos, orales o gráficos valientes reterritorializan, de esta forma, a la comunidad oprimida en el lugar construido por los discursos totalizadores, amenazando su hegemonía. Asimismo, gracias a la "gramática" de su documental, Danticat y Jean Dominique construyen un "acto político" (*CD,* 43) por los derechos humanos de las personas haitianas. Las representaciones artísticas subversivas tienen una gramática contra los poderes nacionalistas.

Sin embargo, el arte debe enfrentarse no solo a las estructuras nacionalistas, sino a los discursos interiorizados por las personas oprimidas que presentan cierto grado de fidelidad al trauma. Consciente del poder de la escritura para dejar constancia de los eventos y de la fama que va adquiriendo la autora, su tía le pide que no narre la verdad sobre la muerte de su primo Marius (94), un joven homosexual exiliado de quien Danticat habla en sus escritos autobiográficos. Tal hecho no es más que un ejemplo de lo que la autora denomina como la obsesión por mantener la pulcritud de la memoria que tiene la población haitiana, que parece haber llegado a un acuerdo sobre aquello que se debe recordar del pasado haitiano, por ejemplo, los éxitos como la revolución haitiana, y lo que se debe olvidar, como la esclavitud (*CD,* 100-101). Los dos intentos por controlar los recuerdos que constituyen la memoria

[61] A través del ensayo dedicado a la figura pública de Jean Dominique, Danticat—consciente de su papel como transmisora de verdades alternativas y como personalidad pública con poder para denunciar, desde el espacio de protección que le ofrece su texto literario y su activismo, así como la lejanía física con Haití—ofrece fechas, nombres y detalles exactos que hacen la narración más precisa y fiable, desafiando la fracturación memorística que implica el trauma. Nombrar, además, humaniza a esas personas de quiénes se habla, y ofrecer fechas y datos da valor al testimonio. La memoria no se pierde en el discurso del olvido, como en el caso de las personas deshumanizadas por la prensa al presentarlas como un número, o quiénes no están en los registros oficiales o en las palabras escritas, como sucedió con las generaciones anteriores de su familia.

familiar y colectiva se centran en culpar a las voces que denuncian las injusticias de lo que le ocurre en su país. De esta manera, las personas oprimidas se convierten en opresoras y las traumatizadas se confunden con las traumatizadoras solo por interiorizar y mantener los discursos nacionalistas, heteropatriarcales y racistas.

Como hemos visto, en la narrativa de Danticat toda pérdida conlleva un silencio, en ocasiones más profundo y difícil que romper que los demás debido a la interiorización de fidelidad al trauma comunitario que opta por sacrificar el bienestar personal para proteger emocionalmente a los seres queridos. A pesar de que Yomaira Figueroa concibe la literatura testimonial como un espacio seguro donde poder reflexionar sobre la violencia de la colonización y sus efectos (2015: 643), la realidad de la población haitiana que ha interiorizado los discursos violentos, como manera de asegurarse su supervivencia, dista mucho de la seguridad teórica. Si Tante Zi pide a Danticat que no desvele que la muerte de su hijo Marius murió debido al VIH, Danticat esconderá este hecho al público lector hasta la muerte de sus familiares que más podían haber sufrido por la revelación: "Mientras mis padres vivían, tenía miedo de escribir sobre esas noches. Temía que pudiera disgustarles" (*AD*, 43). La culpabilidad sufrida por las víctimas de las agresiones sexuales se alinea con el miedo para silenciarlas sin encontrar consuelo a su sufrimiento. La obsesión con esas imágenes tras la muerte de Tante Rezia, la hermana pequeña de su padre, está conectada con la necesidad de desahogarse de Danticat como víctima.

Contribuye a la incomunicación temporal entre la ciudadanía oprimida y la futura ciudadanía cultural, reforzando el distanciamiento narrativo de la autora con su familia y la comunidad oprimida, que la acusa de mentir en sus narrativas.[62] Tras presentar su libro *Breath, Eyes, Memory*, un haitiano en la diáspora la acusó de no representar a la población haitiana en sus escritos: "'¿Por qué le enseñaron a leer y a escribir?' Escuché decir a un hombre en una gala benéfica en Nueva York, donde recibí un premio por haber escrito este libro. 'No nos representa. Las cosas que escribe, no somos nosotros'" (*AD*, 66). Por 'nosotros' se refiere a las personas que no reconocen las verdades que no proyectan "una 'imagen positiva' de Haití y los haitianos (*AD*, 66). El nosotros de las acusaciones de traición contra Danticat deja fuera de sus límites, sin embargo, a las mujeres oprimidas por los regímenes nacionalistas y heteropatriarcales pues, como veíamos más arriba, Breath, *Eyes, Memory* narra la historia de tres generaciones de mujeres haitianas traumatizadas por haber sufrido mutilación sexual a través de la prueba de virginidad.

[62] Femke Stock argumenta que las personas descendientes de emigrantes se sienten aislados por no encontrar su lugar dentro de las memorias colectivas, que se forman con la interacción diaria (2010: 26).

Por su parte, la explicación y defensa a tal acusación la encontramos en su libro testimonial *Brother, I'm Dying*, así como en su testimonio "All Immigrants are Artists", recogido en la colección *Light the Dark. Writers on Creativity, and the Artistis Process* (2017). En este breve ensayo, Danticat reflexiona sobre la importancia de escribir y la emigración, así como la relación tan estrecha que hay entre ambos, considerando que todas las personas emigrantes son artistas a su propia manera. Para la autora, la emigración es un "proceso que requiere de todo lo que las grandes artes exigen—asumir riesgos, una gran cantidad de imaginación, todas las cualidades que son necesarias para construir bloques artísticos" ("AIA", 94). Por ejemplo, siendo una mujer religiosa a quien se le prohíbe vestir con pantalones, como la madre de Danticat, el hecho de sentir frío cuando se emigra a un país del norte desde una isla caribeña requiere una gran cantidad de imaginación para poder sobrevivir ("AIA", 95). La supervivencia es, por tanto, el fin último de la emigración, al igual que lo es la escritura creativa. Escribir ficción y testimonios para dar sentido al proceso migratorio y la violencia es para Danticat la única manera de superar situaciones dramáticas como la muerte de su padre y la muerte de su madre, o los procesos de separación a los que se ha visto sometida toda su vida.

El señor que la acusó de no representarles no entendía que su escritura representa el trauma de las personas que deben sufrir violencia y huir de la misma refugiándose en la creatividad de la cotidianeidad o de su escritura. Sus escritos, por tanto, representan a miles de personas, no solo haitianas, que superan el pudor para poder sobrevivir. No obstante, Danticat confiesa entender la razón por la cual las personas migrantes temen que sus familiares se dediquen a la escritura, puesto que haber tenido que sobrevivir a tantos eventos para asegurar un mejor futuro a sus hijos entra en conflicto con la inestabilidad de la vida de escritor y la falta de utilidad, que se le supone al oficio:

> Mientras es natural que los hijos de inmigrantes quieran ser artistas, es natural que los padres se sientan amenazados por la vocación artística. Como madre que soy, lo entiendo perfectamente [...] Quieres librarles de la angustia de la preocupación sobre la supervivencia, especialmente después de todos los sacrificios que has hecho. ("AIA", 96)

En el fondo, los padres tienen la intención de proteger a sus hijos del sufrimiento que supone encontrar medios creativos para seguir viviendo sin sufrimiento, sin entender que para artistas como Danticat la supervivencia se plantea en otro nivel, no solo físico sino mental, que requiere de la creatividad para poder conseguirse. El hecho de protegerles de cualquier

intento de sufrimiento está impidiendo la sanación de su trauma al negarles las interpretaciones de las preguntas que les asegurarían encontrar sentido a aquello que les tortura. A este respecto, Danticat hace una distinción entre su madre y su padre en este ensayo, especificando la influencia tan directa que tiene su madre como emigrante en su vida artística: "Mi madre no podía tener tiempo para una actividad creativa con cuatro hijos y un trabajo en una fábrica. Pero ella moldeó la disciplina y los recursos y el sacrificio personal que son las inspiraciones constantes en mi propio trabajo vital" ("AIA", 96). Por su parte, su padre encuentra la lucha por la supervivencia en el hecho de que está a punto de fallecer y no ha encontrado sentido a su vida, puesto que siente que no ha conseguido nada de utilidad, hasta llegar a la conclusión que sus hijos son aquella aportación que ha dejado al mundo y, por tanto, su pervivencia ("AIA", 97).

Su madre también encuentra la respuesta en sus últimos años de vida, cuando le diagnostican un cáncer de ovario en fase 4 y decide abandonar el tratamiento para tener una calidad de vida mejor. Danticat narra este periodo en el libro escrito con motivo de la muerte de su madre, titulado *The Art of the Death* (2017). Su madre comenzó a reglara libros de su hija a distintas personas, como su jefa en la fábrica o el oncólogo, que ella consideraba que se lo merecían. Si bien la primera no pareció darle mucha importancia al gesto de su madre, el segundo ayudó a Danticat a comprender el significado de las acciones de su madre:

> "Es una mujer especial", dijo el Doctor Blyden, refiriéndose a mi madre. "Ha criado una autora".
>
> Mi madre sonrió con orgullo. La sonrisa grande y amplia en su cara ese día me hizo querer salir corriendo de la consulta del doctor, y gritar, irracionalmente, a quienes estaban en mi camino: "Mi madre está a punto de morir y yo escribo libros." (*AD*, 6)

El resultado de todo el sufrimiento por la separación de la emigración y las violencias que debieron soportar da sentido a todo lo padecido: criar a una escritora que puede narrar las experiencias familiares y comunitarias en la isla y en la diáspora.

La unión entre emigración y creatividad artística supone, sin embargo, un peso para la artista, puesto que considera que su fracaso como escritora supondría también el de toda su familia, por el sacrificio y por las enseñanzas que le han trasmitido, haciendo suya la responsabilidad intergeneracional de sanar a su familia y a su comunidad. De esta manera, Danticat une a emigrantes y artistas en una comunidad imaginada basada en las diferencias: "Esto hace mi comunidad más grande en términos que quién considero como como artistas, y

cómo pienso de los demás […]. Soy parte de una comunidad más amplia, que va más allá de solo artistas y solo emigrantes—una que une a ambos" ("AIA", 97). Así, Danticat entra a formar parte del 'nosotros' referido por el señor que la acusó de no representarle en sus obras. Danticat se siente parte de una comunidad de emigrantes artistas que no han podido dejar un legado en forma de representación artística para asegurar su supervivencia en el recuerdo.

De esta manera, el miedo es un elemento común en la construcción de una comunidad de creación peligrosa que encuentra su espacio en la obra de Danticat como primer paso para acabar con el silencio de la población oprimida, diseminando la nación haitiana en los capítulos de su obra. Sin embargo, la escritura no es el único medio utilizado para tal fin. Todas las representaciones artísticas pueden sustituir los espacios mediáticos al servicio de los poderes autoritarios. A este respecto, Danticat destaca la fotografía por su naturaleza de testimonio gráfico que documenta los fragmentos de la vida sin interpretarlos— "Las imágenes fotográficas parecen menos enunciados acerca del mundo que sus fragmentos" (Susan Sontag, 2002: 7)—. Por ejemplo, el fotoperiodista haitianounidense Daniel Morel confiesa a la autora cómo decidió trabajar como fotoperiodista cuando vio la ejecución pública de Numa y Drouin. Según Susan Sontag, "las fotografías procuran pruebas. Algo que sabemos de oídas, pero de lo cual dudamos, parece demostrado cuando nos muestran una fotografía" (2002: 8). Su objetivo era claro: documentar un hecho que no tenía cabida en los testimonios gráficos oficiales y que estaba relegado al espacio de los rumores.

La fotografía se convierte en un arte que acerca la historia al presente y, aunque filtrado por los ojos de quien fotografía, lo documenta de tal manera que permite a la persona que la ve libertad para tomar sus propias decisiones sobre el evento y empatizar con las víctimas, incluso compartiendo su sentimiento de vulnerabilidad y sufrimiento.[63] Según Morel, con frecuencia en Haití, tras torturar a una persona se le arrancan los ojos para bajo la creencia que "la última imagen que ve una persona permanece marcada en su cornea, tan clara como una fotografía" (*CD*, 137). Arrancar los ojos a una persona significa arrancarles el último momento que ha vivido, ejerciendo la violencia del olvido sobre ellas.

De esta manera, la fotografía se convierte en los ojos que perpetúan el momento, en los que la empatía se transforma en pena y los fragmentos de vida traspasan el límite entre la tortura de los olvidos y la desaparición total. Por ello, la función de la fotografía en circunstancias tales, como la tortura de los dos periodistas, es crear una memoria colectiva sobre el recuerdo gráfico de un evento histórico. Volviendo al concepto tratado en los

[63] Véase a este respecto *Camera Lúcida* (1980) de Roland Barthes.

capítulos anteriores, la fotografía se percibe, por tanto, como un arte desterritorializado, atemporal y de denuncia.

Igualmente, la fotografía sirve de protección ante la vulnerabilidad provocada por la violencia. Por ello, el impacto que tuvo en el fotógrafo la ejecución le inspiró a hacerse fotógrafo para protegerse de los peligros que suponía el régimen dictatorial (*CD*, 63-64). Como afirma Sontag: "Cuando sentimos miedo, disparamos. Pero cuando sentimos nostalgia, hacemos fotos" (22). La nostalgia para el fotoperiodista Morel se traduce en un sentimiento de vacío propiciado por la ausencia de unos testimonios representativos de las realidades oprimidas. De esta manera, en su obra la nostalgia se confunde con el miedo a las posibles consecuencias que el régimen violento puede tener sobre su cuerpo. Sin embargo, su arma para vencerlo no es más que su cámara fotográfica, ya que una imagen subversiva puede desafiar con más fuerza a un régimen absolutista que un arma de guerra. Así, el arte es la frontera fluida que sirve de protección frente a la realidad. Como espacio de suma y unión, la frontera creativa constituye un espacio de sinergias artísticas, desde donde desmontar conjuntamente el ciclo de violencia repetitivo que tortura a Haití.

En su artículo "Dawn After the Tempest", publicado recientemente en prensa, Danticat relata su visita a la isla de Granada durante el paso de los huracanes Irma y María y, sin obviar las devastadoras consecuencias de tales fenómenos meteorológicos para otras islas caribeñas como Dominica, Danticat evoca las catástrofes naturales sufridas por Haití, abierta por una brecha al estilo de las descritas por Galeano:

> Nunca he estado en Dominica, pero ahora desearía haber estado. Esto no nace solo de un deseo de haber visto un lugar "antes". Antes de la devastación, antes de la tormenta. Soy de un lugar, Haití, que evoca constantemente nostalgia en las personas que los han visto, que han vivido en este, que lo han amado "antes". El deseo por el antes siempre me entristece porque hace que el presente siempre sea peor. ("DAT")

La nostalgia por la pérdida pone nombre al sentimiento traumático que recorre el país de nacimiento de la autora de norte a sur, un lugar marcado por el paso del huracán Matthew o el terremoto de 2010 donde Danticat perdió a su primo Maxo, el hijo de Tío Joseph, quien continuaba su labor de lucha por la educación al intentar mantener viva la escuela construida por su padre:

> La última vez que escuché a Maxo fue tres días antes del terremoto. Dejó un mensaje en mi contestador. Estaba intentando recaudar dinero para reconstruir

> la pequeña escuela que visité con su hijo Nick y mi tío Joseph en las montañas de Léogâne durante el verano de 1999. (*CD*, 154)

El terremoto destruyó no solo las vidas de muchas personas, sino las posibilidades de reconstrucción de las bases para la autonomía del país, ahondando en su brecha emocional. El "antes" referido por Danticat, se posiciona igualmente en un sentimiento, el amor por Haití, reemplazado por la nostalgia. Solo aquellas personas que lo han amado pueden sentir nostalgia, porque solo quienes aman pueden sufrir la pérdida. El antes es el lugar de quienes han sufrido la violencia, como las personas afrodescendientes. Por ello, la posibilidad de poner un nombre a ese dolor permite entender los constantes cambio de estado del país, así como posicionar la pérdida en un lugar geográfico, uniendo el malestar psicológico personal, comunitario, histórico y geográfico.

4.3.2 La estructura sin límites: la escritura de la tradición oral haitiana en la obra de Danticat

No solo la artista sino el público lector tienen un papel muy importante en este proceso de sanación y de rupturas de fronteras nacionalistas. Para argumentar esta idea, nos centraremos en el proceso creativo de la novela *The Dew Breaker* puesto que une historia, tradición oral, familia, continuación literaria y lectura peligrosa en una misma obra. Como hemos visto anteriormente, Danticat era la voz de su tío Joseph, un ministro protestante operado de traquetomía quien, a cambio, le dio el espacio y los medios adecuados para mantener una relación significativa con la literatura. De hecho, como confiesa Danticat, el título *The Dew Breaker*, una obra que no pretendía ser "ni una novela ni una colección de relatos, sino algo entremedio" (*DB*, 62), es la materialización de una conversación silenciosa con Jacques Roumain a través de la edición francesa de su libro *Gouverneurs de la Rosée* (1941) (*CD*, 61-2). De esta manera, el diálogo entre la autora y las obras literarias serán determinantes para su formación como escritora como lo serán las narraciones orales de la madre de Tante Denise o la interpretación de las palabras escritas o los gestos de Tío Joseph.

En efecto, *The Dew Breaker* es un libro que nace del interés por unir la tradición oral haitiana con la historia a través de un personaje mitológico que se ha materializado en las violentas personas de los Tonton Macoutes al servicio del régimen en el espacio de la escritura, reservada mayormente para la literatura francesa:

> He crecido marcada por la tradición haitiana oral, pero nunca antes la había visto escrita en francés, especialmente en un modo tan elegante y complicado. Aquí había una exploración de la infancia profundamente conmovedora, de una relación compleja padre/hija, más complicada todavía por un dictador brutal quien añadió los relatos populares a su arsenal de armas fisiológicas, transformando los viejos mitos en pesadillas vivas. Así, la leyenda de los Tonton Macoutes, cocos que se llevan a los niños desobedientes en un saco, se hizo realidad en la forma de asesinos con ropa vaquera, esbirros y esbirras que asesinaban a sus propias madres y a sus padres si lo ordenaba el dictador. (*CD*, 62-63)

La cura al aislamiento cultural y humanitario de su pueblo la encuentra, por tanto, en la comunidad lectora internacional sin fronteras ni nacionalidades. La única etiqueta, pues, a esta comunidad lectora estaba en el coraje necesario para acabar con el miedo y el odio en un

acto de amor colectivo. La literatura libre, desesperada y desesperanzada a veces, como cualquier otra forma de arte creada a pesar de los peligros, une a quien la crea con la comunidad que la lee, la ve o la escucha, construyendo una comunidad transnacional arriesgada y con la capacidad de cambiar las estructuras violentas a través del puente que supone la conversación entre las mujeres oprimidas.

Para conseguir este propósito, sin embargo, hay que tener en consideración la estructura narrativa de Danticat en su totalidad y no solo de cada una de las obras analizadas. Por ello, mi argumento es que la obra de Danticat en su totalidad compone un ciclo narrativo que vuelve sobre el mismo trauma a la vez que ofrece un espacio de sanación personal, geográfica y comunitaria. Para comprobar esto, empezaremos comprobando la importancia tanto de los relatos como de las narraciones orales para la comunidad haitiana. A continuación, veremos cómo Danticat contribuye a darle un lugar en la escritura sin fronteras, utilizando este espacio mediático defendido por Appadurai para subvertir los discursos totalizadores.

La importancia del juego dialéctico tradicional haitiano se convierte en la obra de Danticat en un proceso que ayuda a conectar a las personas haitiana, haitianaunidense y afrodescendientes a través de un proyecto de recuperación de las voces femeninas escondidas entre los renglones de los discursos oficiales. Su memoria colectiva la acerca al trauma de las mujeres que componen su ciclo de relatos y a compartir su sufrimiento como fórmula para buscar posibles sanaciones al trauma de su comunidad, tanto en el territorio físico de la isla como de la diáspora. Para ello, Danticat reterritorializa los relatos heredados junto a su imaginación en el espacio textual de su colección de relatos, consiguiendo que no caigan en el olvido, que abarquen las nuevas identidades diaspóricas y se conviertan en herramienta de concienciación.

Para entender este punto, debemos analizar las principales características comunes a todos los ciclos de relatos. A pesar de la imposibilidad de establecer un consenso sobre los rasgos principales de los ciclos de relatos, en su análisis sobre los mismos, Jeff Birkenstein establece algunos. Por lo general, los ciclos de relatos tienen la longitud de un libro, pero están compuestos por relatos que son "esencialmente, pero no completamente, autónomos" (2010: 485). En el caso que nos ocupa, veremos cómo obras tales como *Krik? Krak!* o *The Dew Breaker*, donde todo lo anterior se ve con una mayor claridad, tienen la extensión de un libro completo, pero cuentan con una serie de relatos a primera vista independientes entre sí, tanto en estructura como en contenido, especialmente en lo referido a los personajes. Siguiendo la definición del crítico, aunque el personaje de un relato pueda considerar que se

encuentra en soledad, el público lector sabe que no es así, puesto que el relato en el que se localiza cuenta con el apoyo de otros, al contrario de lo que sucede con cualquier ficción autónoma (2010: 485-486). De esta manera, se descubren progresivamente, como argumenta J. Gerald Kennedy, los efectos comunes de una serie de eventos aparentemente desconectados" (1995: vii). La acumulación consigue un efecto que no puede ser conseguido en un único relato ni en una novela centrada en un único personaje, puesto que los cuentos "son auto-suficientes a la vez que están interrelacionados" (Susan Garland Mann, 1989: 15) y se alimentan de los demás, independientemente del orden establecido. Así, el público lector no solo sabe más sobre la última historia leída, sino que puede reinterpretar las anteriores (Jeff Birkenstein, 2010: 498-501).

Igualmente, los personajes en los relatos que componen los ciclos piensan que, aunque siendo parte de una verdad aún mayor, como es la violencia haitiana, siguen estando en soledad frente a su trauma personal. Sin embargo, el público lector sabe que no es así, sino que, por el contrario, hay un nexo de unión entre todas las historias. La labor del público lector, por tanto, será fundamental para ir reconstruyendo la historia de estos personajes y estableciendo las conexiones, así como para diferenciar entre el trauma colectivo y el personal. Como defiende Belén Martín-Lucas: "Otra de las características principales del ciclo de cuentos es la ruptura de la línea cronológica, que permite a la autora o autor ofrecer diferentes versiones de un mismo acontecimiento" (1999: 47). Con ello, se comprueba que no hay una verdad absoluta, sino muchas verdades alternativas que se irán descubriendo a medida que se conocen las numerosas historias escondidas en un ciclo de relatos.

De esta forma, la estructura de los ciclos de relatos permite conocer las vivencias escondidas desde nuevos puntos de vista. Según Rocío G. Davis, "el ciclo de relatos, que es a la vez viejo y nuevo, demuestra la convergencia de las antiguas tradiciones con un concepto renovado de nacionalidad, el proceso de inmigración, y la negociación de una personalidad con múltiples interpretaciones" (2002: 8). Por lo tanto, el ciclo de relato como espacio de negociación temporal y espacial abierto al cambio se establece como una de las formas narrativas más adecuadas para entender las experiencias traumáticas haitianas provocadas por el ciclo de violencia y pobreza del país.

Como ejemplo de lo dicho anteriormente, tomaremos en *The Dew Breaker* como punto de partida de esta ruta narrativa cíclica abierta. Siguiendo el argumento de Mehta, a primera vista el punto de unión de las personas traumatizadas será el extorturador con quien los personajes mantienen algún tipo de relación. No obstante, si leemos su figura con atención, comprobaremos que esconde una serie de fragmentos en formas de olvidos y de

violencias, que se asemeja a la estructura del ciclo de relatos de esta obra caracterizado por la indeterminación y aparente independencia, como se analizará en la siguiente sección. y la falta de unas características fijas Así, la estructura narrativa refuerza los traumas de las personas cuyas historias se van descubriendo en cada uno de los relatos que componen esta obra.

Así, los relatos en *The Dew Breaker* tienen como único límite el espacio estructural determinado por el trauma de cada personaje, su percepción del mismo, así como de quien consideran como el principal culpable: un haitianounidense que ha huido de su país para salvarse de la violencia física que él mismo estaba ejerciendo y caer, como la joven Célianne, en el olvido que le proporcionará el aislamiento físico. Su huida no será solo psicológica y geográfica. Esta se extenderá para abarcar un estado de aislamiento narrativo en el ciclo de relatos de Danticat. Teniendo esto en cuenta, consideramos que el ex-torturador no contará ninguno de los relatos que componen la obra puesto que su intento de aislamiento del recuerdo colectivo, así como la violencia ejercida sobre la comunidad, le ha privado del poder de alzar su voz en esta obra comunitaria subversiva.

Por el contrario, la polifonía y el contrapunto que ofrecen las diferentes voces testimoniales, entre la que destaca la de su única hija, nos acercarán a diversos ángulos de su historia. A través de la estructura narrativa, por tanto, se reproduce la fragmentación cíclica de las experiencias caribeñas, su hetereogeneidad con respecto a las experiencias comunitarias y personales y su falta de continuidad históricas, carente de centro y de límites. Con ello se refuerza, igualmente, la fragmentación de la identidad de las personas haitianas en la diáspora a quienes se les da el espacio para expresar su voz.

A tal hecho se le suma el interés de la autora por romper con todas las estructuras limitadoras que conforman las etiquetas a través del conocimiento directo de las experiencias personales de las personas etiquetadas. En una entrevista, la autora sugiere que "cuando vienes de un lugar que está frecuentemente politizado, como Haití, las personas tienden a pensar sobre ti en términos de generalidades, por ello, siento que siempre estoy intentando acercarles a las experiencias individuales" (Mirabal, 2007: 33). A este fin los libros se convierten en una manera perfecta de asegurar la aproximación del público lector a las vivencias de las personas categorizadas y de motivarles a investigar más sobre ellas fuera de los límites del libro en cuestión (2007: 33). Las generalidades, por tanto, se subvierten en la obra de Danticat a través de las experiencias que ofrece el espacio literario de sus relatos, de sus novelas y de sus testimonios.

A este respecto, debemos recurrir a las palabra de Michel, el protagonista de "Monkey Tail", quien entiende que el trauma de Haití es como la cola de un mono, que puede ser corta—"los monos con la cola corta viven en el terreno" (*DB*, 163)—, ocupando solamente el espacio geográfico de Haití, o larga—"Algunos monos que viven en los árboles tienen colas que son más largas que sus cuerpos, colas que utilizan para balancearse de árbol a árbol" (163), tansnacionalizándose a otros espacios geográficos. La violencia, como la cola de un mono de cola larga que habita en los árboles, se mueve entre los cuerpos haitianos dentro de los límites físicos del país y de los cuerpos en tránsito sin pertenecer a ninguno y torturando a todos a la vez. Por ello, creemos que Danticat, en su intento de entender qué lleva a un Tonton Macoute a asesinar a los dos periodistas Numa y Drouin de manera pública, se encontró con una realidad contradictoria que le permitió subvertir los discursos totalizadores basados en la dicotomía torturador-torturado.

La violencia de la incomunicación y el olvido deja abierto un círculo de relatos que comenzó en el primer capítulo, pero que es imposible cerrar en el último, porque la herida de gran parte de la población haitiana en su país y en la diáspora sigue sin cicatrizar. Asimismo, *The Dew Breaker* vuelve en un movimiento cíclico a los testimonios de *Create Dangerously. The Immigrant Artist at Work* donde se apuntaban los temas que preocupaban a la artista y que ya se habían tratado en sus obras previas como *Krik? Krak!* y seguirán siendo el centro de la narrativa en *Claire of the Sea Light* para regresar nuevamente a sus testimonios artísticos.

Krik? Krak! (1995) es, precisamente, la continuación que hace Danticat de la antigua tradición de narración oral haitiana en el contexto transnacional, donde los relatos son necesarios para mantener la conexión simbólica cuando la física está rota. Según Coupe, las tradiciones orales haitianas compartidas denominadas como 'Krik Krak' se remontan a cientos de años atrás. En estas tradiciones orales el cuentacuentos pregunta Krik? como una manera de introducir al público en su relato. Por su parte, el público contesta Krak!, dando pie al comienzo de la narración. De esta manera, la tradición de narración oral se convirtió en una serie de sabidurías transmitidas de generación en generación (2008: 13). En consecuencia, *Krik? Krak!* es la continuación que ofrece Danticat a la dialéctica entre los olvidos conscientes y los recuerdos peligrosos, donde el décimo departamento se traduce como la imaginación necesaria para sobrevivir a las imposiciones restrictivas de los sistemas totalizadores:

> Creo que tan pronto como tú intentas poner límite a las personas, su imaginación vuela. Incluso la locura, la psicosis, es un tipo de vuelo, un vuelo desde algo que asusta a la persona. Las personas están asustadas de cualquier

> cosa o cualquier persona que parezcan salirse de lo normal. No creo que el vuelo suponga una amenaza, más bien la idea de que no puedas controlar o encerrar todos los aspectos de una alguien. (*KK*, 162-63)

Asimismo, la comunidad lectora internacional forma parte de la colección de relatos y, por tanto, entra a habitar el espacio diaspórico textual, empatizando con el sufrimiento colectivo femenino. A este respecto, Rocío G. Davis asegura que "aunque la comunidad oral representada en *Krik? Krak!* es claramente diferente de la lectura de masas de los mercados estadounidenses y europeos, Danticat, al identificar y contestar un 'tú' asumido en su obra, amplía el espacio discursivo, donde cada vez más se pueden escuchar más voces distintas" (2001: 80). Al principio del libro, la autora pregunta Krik?, ofreciendo a la comunidad lectora la oportunidad de formar parte de la conversación intergeneracional al contestar Krak! La breve interacción que se produce en el intercambio pregunta-respuesta introduce a quien lee la obra en el mundo de la población haitiana, haitianaunidense y otras culturas caribeñas como Granada—con representantes como Merle Collins y su libro de poesía titulado *Rotten Pomerack* (1992)—o Trinidad—donde cabe destacar la novela de Merle Hodge *Cric, Crack Monkey* (1970)—. La contraseña *Krik? Krak!*, por tanto, abre a la puerta a los diversos asuntos históricos y políticos descritos en el libro: la violencia, el aislamiento, el mar, la cultura transnacional, la herencia africana, la continuidad que proporciona las generaciones femeninas familiares, las diferentes tradiciones y los silencios traumáticos. De esta manera, la autora continúa rompiendo con los límites nacionalistas y narrativos impuestos.[64]

Como he dicho anteriormente, la totalidad de la obra de Danticat es una clara heredera de la tradición de relatos orales haitianos, puesto que toma de estos algunos elementos como la apertura, la improvisación y la indeterminación. Al analizar esta forma narrativa, se puede comprobar cómo al tratarse de narraciones orales, el relato haitiano carece de unos límites claros en cuanto al género y la longitud se refiere. Igualmente, están abiertos a la improvisación y a la adaptación a los diferentes contextos donde puedan contarse. Danticat adopta tales estructuras abiertas no solo dentro de sus obras como *Create Dangerously, The Dew Breaker* y *Kirk? Krak!*, sino a través de ellas. Siguiendo el ciclo de movimientos migratorios, Danticat repetirá sus principales preocupaciones, así como embarcará la memoria

[64] Según Marie-José Nzengou-Tayo, los relatos haitianos provienen de una doble tradición: la literaria francesa y la tradición oral africana (2010: 37). Con ello, la larga historia de colonización al igual que la prominente influencia africana en la isla impregnan la tradición de narración oral haitiana tanto como el trabajo de Danticat.

colectiva, los recuerdos personales y las preguntas sanadoras en un vaivén narrativo entre todas sus obras.

Formalmente, por tanto, las colecciones de narrativas se asemejan a la estructura de los ciclos de relatos. Gracias ello, Danticat une las narrativas femeninas en una experiencia sin fin. De esta manera, la violencia, el aislamiento, el silencio, la unión femenina, el cuerpo y las palabras circulan libremente entre los relatos, conectándolos en un ciclo de relatos ilimitado que se asemeja a la fragmentaria historia de colonización y neocolonización haitiana.

A través de la estructura utilizada, su narrativa va ocupando el lugar reservado para la violencia, en este caso de los discursos nacionalistas y machistas. De esta manera, sus testimonios, relatos y novelas van alterando las estructuras culturales haitianas en las que el nosotros solo se puede desestabilizar con un "nosotras": las mujeres y niñas que no tienen representación en los discursos nacionalistas heteropatriarcales haitianos, pero buscan nuevos modelos de representación más inclusivos y menos discriminatorios. Esta representación alternativa es más fidedigna puesto que tiene en consideración la fluidez de las masculinidades y acepta el trauma femenino como parte de la comunidad haitiana en la isla y la diáspora. Es decir, la diversidad de las experiencias haitianas y haitianasunidenses tienen un lugar en la narrativa de Danticat sin exclusión.

5. Las rutas del desamor en la narrativa de Junot Díaz

Junot Díaz nació el 31 de diciembre de 1968 en Villa Juana en Santo Domingo, en la República Dominicana donde vivió hasta que en 1974 emigró junto a su madre, Virta, y hermanas a Nueva Jersey para reunirse con su padre, Ramón. El fin de la espera física de la figura paterna no se tradujo ni en un acercamiento emocional de Díaz con su padre ni en el fin del régimen dictatorial que seguía vigente en el imaginario paterno, puesto que este, un militar del régimen, mantuvo la distancia con su familia en forma de un supuesto respeto. Una vez en Nueva Jersey, la familia se estableció en Washington Heights, un barrio latino, habitado mayormente por la población dominicana emigrante, y que, al igual que su relación con su padre, marcará su obra.

Díaz estudió un grado de Inglés e Historia en la Universidad de Rutgers, donde descubrió a dos autoras que le ayudarían en su camino identitario y literario: Toni Morrison y Sandra Cisneros.[65] Su relato "Negocios" (1995), le abrió paso para entrar en un máster de escritura creativa en la Universidad de Cornell. A continuación, escribió "Ysrael" y un año más tarde publicó su primera colección de relatos, donde figuraban los dos anteriores bajo el título en inglés "Drown" (1996). En este libro, se empiezan a ver temas principales de su obra, su espera en la República Dominicana, la falta de la figura paterna, la emigración, la relación con sus amigos, el machismo y el sentimiento de amor-odio con su barrio por las implicaciones que tenía para su desarrollo personal y laboral.[66]

En 1999 Díaz se trasladó a México a vivir durante un año para escribir su novela *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*, traducida como *La Maravillosa Vida Breve de Óscar Wao*, que publicaría en 2007.[67] Curiosamente, el nombre del protagonista principal se le ocurrió a Díaz en forma de una broma lingüística al adquirir un ejemplar de la *Importancia de Llamarse Ernesto* (1895) de Oscar Wilde, cuyo nombre pronuncian en dominicano como

[65] Díaz asegura que el hecho de leer a la autora afro-americana ganadora del Premio Nobel de Literatura Toni Morrison le ayudó a encontrar su camino literario como persona afrodescendiente en la diaspora: "*Song of Solomon* transformó mi vida de leer basura, que adoro—¡Pienso que es muy importante! —a, de repente, descubrir que era posible transformarse no solo al nivel de la fantasía sino transformarse a un nivel humano más profundo" (Dave Eggers, 2010). Por su parte, Sandra Cisneros se convirtió en la primera autora Latina que publicó en una editorial que no se dedicaba exclusivamente a la publicación de las obras de las consideradas como minoría étnicas. De esta manera, como mencionábamos en el capítulo introductorio, con su novela *The House on Mango Stree*t, Cisneros abrió el camino para desestabilizar la etiqueta literaria que encorsetaba a la literatura latina.

[66] *Down These Mean Streets* (1967) de Piri Thomas también trata de la importancia del barrio para la construcción de la identidad de un joven puertorriqueño en un barrio latino del Harlem y los problemas a los que se debe enfrentar por estar localizado en este lugar.

[67] En este estudio nos referiremos a las obras por sus títulos en inglés, aunque para mantener la cohesión lingüística del estudio se ha preferido utilizar las versiones traducidas al español.

Óscar Wao. Su única novela hasta el momento amplía los temas anteriores y añade otros, presentando una experimentación formal que determinará el análisis crítico de la misma y que representará el círculo traumático de violencia donde se sitúa la población diaspórica dominicana y sus familias en la isla a través de la relación de Yunior con un friki dominicanounidense. Al analizar esta obra, no nos podemos centrar únicamente en su contenido y forma, sino en todos los elementos externos a la misma que contribuyeron a que se situara en el camino correcto para que fuera merecedora del Premio Pulitzer de Literatura en 2008. Como asegura el propio autor, sus fans en la Bahía de San Francisco mantuvieron viva la novela para que, tras ganar el premio, se convirtiera en un éxito que le proporcionaría al autor la posibilidad de llevar su mensaje a un público mayor alrededor del mundo (Eggers, 2010). Según Díaz, "lo único para lo que el privilegio es bueno es para intentar ayudar a otras personas" (Matt Okie, 2008). De esta manera, para Díaz, la fama proporcionada por la recepción de su escritura le ofrece la oportunidad de ayudar a cambiar las condiciones desfavorables y las injusticias que afectan a las personas sobre quien escribe, como aseguraba Judith Ortiz Cofer y caminar los espacios reservados para quienes no escriben literatura 'étnica', como hemos visto anteriormente.

En términos nacionalistas hay que mencionar cómo el gobierno dominicano le otorgó la medalla dominicana para retirársela con posterioridad por su oposición activa con respecto a la discriminación racial contra el pueblo haitiano. Lejos de preocuparse por ello, Díaz lo normaliza asegurando que nunca lo pidió y que no es más que una muestra de orgullo nacionalista por localizar a un escritor triunfador sin leer el contenido del libro, ya que, de haberlo leído, nunca se lo hubiesen concedido. Sin embargo, el premio que más satisfacción personal le ha reportado es el Dayton Literary Peace Prize—el único premio anual estadounidense que se reconoce el poder pacífico de la palabra escrita. Para Díaz, escribir sobre la tiranía de una dictadura de la forma más artística posible, puede ayudar a las personas a ser más humanas y, así, ayudar a promover la paz (Marisel, 2010: 534), consciente del poder de los libros para transformar la sociedad como lo han ayudado a él: "tengo fe en que leer me pueda salvar de mis problemas" (http://lithub.com/junot-diaz-on-my-way-to-the-novel-i-fell-in-love-with-the-short-story/).

Dichos premios, por un lado, han politizado la figura y el arte del autor a favor del nacionalismo dominicano y, por otro, han reconocido su poder como activista pacífico en un contexto de violencia. En esta dicotomía se sitúa, por tanto, la obra del artista diaspórico dominicano en un continuo político nacional que, como hemos visto en la afirmación anterior,

ya estaba presente en su discurso, y que le ha permitido reclamar su lugar en una conversación transnacional.

Además de las publicaciones en periódicos y revistas como *The New Yorker* o *The Boston Review*, de la cual es editor literario, en 2012 publica *This is How You Lose Her*, una colección de relatos sobre el machismo y el trato de la mujer en las comunidades dominicanas desde la perspectiva de Yunior, el narrador y protagonista de sus narrativas. Ese mismo año, el autor ganó The MacArthur Fellowship, garantizándole la posibilidad de tomarse 6 meses al año para escribir mientras que los seis meses restantes lo compatibiliza con su trabajo como profesor de escritura creativa en Massachusetts Institute of Technology (MIT) en Cambridge (Boston). Además de ello, el autor es cofundador de Voices of Our Nation Arts Foundation, un centro de escritura creativa para voces diaspóricas.

Sus últimas publicaciones literarias en prensa, como son "Monstro" (2012) se acercan más al género de la ciencia ficción, de la cual se declara como un gran fan, al igual que lo haría el cómic y las tradiciones orales. "Monstro" trata del terremoto de Haití y el fracaso de una nación negra desde el punto de vista de un joven dominicanounidense que regresa a la República Dominicana.

Según la crítica, Díaz en uno de los representantes latinos más importantes tanto en Estados Unidos como en el extranjero gracias a su obra literaria y los premios recibidos, siendo objeto de estudio de numerosos ensayos, libros, jornadas y cursos, además de ser entrevistado en numerosos medios de comunicación e invitado en charlas y congresos alrededor del mundo. A pesar de ello, la riqueza temática de su obra y la constante actividad pública de Díaz ofrecen la posibilidad de ser analizadas en más profundidad y desde nuevas perspectivas, como pretendemos hacer en el presente estudio ampliando el espacio de debate abierto por sus textos literarios, políticos y sociales. Si al tratar de Danticat nos centrábamos en sus obras literarias, un estudio sobre Junot demanda de una atención especial a sus palabras públicas tanto escritas en redes sociales o en prensa escrita y oral en intervenciones en medios de comunicación, así como charlas grabadas en audios y vídeos.

En una entrevista con Paula Moya, titulada "El Amor Descolonizador", Díaz habla de la necesidad de un amor descolonizador para acabar con la violencia colonizadora y nacional sufrida por las comunidades afro-caribeñas: "El tipo de amor por el que estaba interesado, el que mis personajes deseaban de manera intuitiva, es el único tipo de amor que puede liberarles del horrible legado de la violencia colonial" (Moya, 2012). Seguimos esta afirmación del autor para nuestro estudio puesto que sitúa sus intereses y sus escritos entre el

amor y el odio ofreciendo alternativas para acabar con el último, a pesar del reconocimiento de las dificultades y, en ocasiones, la imposibilidad para conseguirlo. En este punto debemos analizar los matices de la dualidad de los términos odio y amor según se entienden en su obra. El primero se relaciona con la razón que adoctrina a la población para considerarse superior y despreciar a quienes no son iguales, legitimando la violencia, como en el caso de cualquier tipo de colonización.

El segundo, más cercano a los sentimientos, trata de la necesidad que tienen las personas víctimas de la violencia de una sanación en forma de respeto por las diferencias y de la posibilidad de gestionar sus propias vidas sin intervenciones extranjeras. Este sería el paso previo a la humanización de la sociedad a través del arte comunitario, según dice Díaz: "Mi sensación de lo que es un ser humano, es que estás en un colectivo y que se supone que ayudas a las personas y se supone que haces todo lo posible para dar más amor y complejidad al mundo de lo que has recibido de este" (Matt Okie, 2008). Para él, la forma de devolver ese amor al colectivo de una manera altruista es por medio de la escritura: "para escribir un buen libro no necesitas montones de talento; lo que necesitas es más humanidad" (Joe Fassler, 2012). La humanidad literaria es entendida como una manera de ayudar a mejorar el mundo contra la deshumanización de los cuerpos en tránsito, así como contra cualquier tipo de discriminación. Como tal se concibe como una forma de conseguir el amor a través del activismo literario.

Analizando la historia personal, familiar y comunitaria de Díaz podemos entender de una mejor manera cómo transita la frontera entre el odio colonizador y el amor descolonizador. Para ello debemos de ir al principio de todo, como comienza el primer relato de *This is How You Lose Her*. Identificamos, de una manera más clara si cabe que en el caso de Danticat, una serie de heridas que han condicionado su vida y su arte: familiar, histórica y literaria. En todas estas heridas el componente principal será la violencia física, el desasosiego mental, las agresiones nacionalistas, las consecuencias de la exclusión, las limitaciones racistas, y los privilegios machistas. Como hijo de un militar emigrante, Junot estableció con su padre, como hemos dicho, una relación de respeto que rozaba más el miedo que el cariño. Como reconoce, nunca pudo llamar a Ramón como padre o papi, sino 'señor' (Habla Men, 2014). Recibió una educación de corte militar que fomentó su violencia a la vez que su inseguridad: "Tenía ese padre militar que nos hizo agresivos" (Diógenes Céspedes, Silvio Torres-Saillant y Junot Díaz, 2000: 894).

Igualmente, su familia era un microcosmos que representaba la discriminación racial y de género dominante en la República Dominicana tanto ahí como en Estados Unidos. Según

el autor, en su familia el cariño se distribuía según la pigmentación de cada miembro, por lo que él, debido a su color de piel, no gozaba del amor de sus padres de la misma manera que sus hermanos varones de piel más clara: "los privilegios se distribuían claramente y desnudamente en mi familia según la línea racial y de género, lo que es lo mismo, mi familia era un tipo de experimento realmente raro en cuanto a la política de pigmentación" (https://www.youtube.com/watch?v=F3ZoiFxeiEs).

Esto se acentuaba al tratarse de las mujeres de la familia, puesto que ellas gozaban de menos privilegios y derechos que sus hermanos varones. Díaz interiorizó su privilegio de "proyecto de macho", tratando a sus hermanas de una manera discriminatoria e involucrándose en peleas, así como tratando a las mujeres siguiendo la mentalidad heteropatriarcal caribeña heredada de las heridas histórico-políticas de la República Dominicana, en especial del trujillato. De esta manera lo expresa en la entrevista con Paula M. L. Moya titulada "The Search for Decolonial Love: An Interview with Junot Díaz": "[I]ndisolublemente nuestras identidades están unidas al régimen que nos aprisiona" (Moya, 2012). De hecho, no se debe olvidar que el estereotipo de 'tíguere dominicano' es herencia directa del trujillato y supone una normalización de la violencia, no solo en la familia Díaz, sino en la mayoría de los chicos dominicanos durante su época de juventud.

Esta herida toma la forma de los silencios habitados por las diásporas dominicanas que, a su vez, está causada por los discursos nacionalistas y neo-liberales, que hemos visto en el primer capítulo. Como mencionamos anteriormente, Ramón Díaz emigró a Estados Unidos visitando a su familia escasas veces hasta que se reunieron con él, una relación familiar en forma de espera que se asemeja a la situación de muchas familias dominicanas pobres. Al contrario que Ramón Díaz, sin embargo, el autor no aceptará la dictadura y la denunciará tanto en sus obras como en sus charlas.

Debido a sus condiciones familiares, Díaz se crió con su familia materna en la República Dominicana, en especial con su madre, sus tías y sus hermanas mientras observaba como testigo silencioso las decepciones de su madre con respecto a su padre, que no se alejaban de las suyas, así como sus infidelidades y la relación de silencio establecida entre la pareja. Será con el tiempo cuando comenzará a darle sentido a lo sucedido, empatizando con el sentimiento de su madre. A esto ayudó su insatisfacción con el proyecto de macho en el que se vio envuelto y que no era más que un intento de obtener la aprobación paterna, a pesar de estar en desacuerdo con él:

> Era el super-macho que mi padre quería que fuera. Podía boxear, podía disparar, podía andar por mi vecindario a las cuatro de la mañana y nadie decía

> una mierda, pensaba en mi madre y mis hermanas como algo menos que personas, era el hijo de mi padre y todavía estoy intentando desprogramarme a mí mismo, aún estoy luchando con las consecuencias. La masculinidad es otro de esos mitos maravillosos que dan forma a los individuales y a las sociedades que reparten golpes catastróficos a ambos. Cuando era un niño quería ser el tipo de hombre que mi padre amaba, que disipaba toda mi vulnerabilidad y miedo. No sucedió. (Rosa Cao, 2008)

En consecuencia, sus textos literarios y activistas son su forma de hacerse vulnerable ante el odio colonial para poder desestabilizar las estructuras y comprender su historia y la de su pueblo. Para ello, entendemos que es indispensable introducir la vulnerabilidad en esta relación, equiparándola a la metáfora referida por De Certeau, como veíamos en el capítulo dos, con la que recorrer el camino que separa el odio del amor. La vulnerabilidad de Díaz es, pues, su lugar entre el mapa nacionalista y el mapa diaspórico desde donde entender las historias y comprender sus experiencias: "Pero pienso que esté en proceso de descubrir lo que Santo Domingo significa para mí. Pienso que estas cosas son procesos. Pienso que no tengo una pista todavía. Pienso que escribir me ha ayudado a comprender cómo mi vida en Santo Domingo ha impactado en lo que soy, en la manera que he creado un código para mí mismo, para mi comportamiento" (Diógenes Céspedes, Torres-Saillant, Díaz, 2000: 896). El activismo literario de Díaz es, pues, una forma de vulnerabilidad consciente para la creación de unos espacios solidarios sin fronteras que substituyan a los lugares recorridos por el "caminante blanco".

Este debe ser recorrido por los cuerpos descritos en sus obras y sus discursos desde el pasado para llegar al destino en un proceso en constante cambio. Para Díaz, "A largo plazo o a corto plazo, el futuro es nuestro" (Led Black, 2016), refiriéndose por 'nuestros' a las personas que se sitúan en una posición de vulnerabilidad, incluso apartándose de sus privilegios. La figura de Junot Díaz y sus personajes masculinos se encuentran en ambos lados de la línea espacio-temporal: como hombre dominicano con documentos legales para permanecer en Estados Unidos y escritor famoso. Desde esta localización debe despojarse de sus privilegios para denunciar las injusticias sociales, políticas, climáticas y de género no solo en los dos países donde habita sino en cualquier otro lugar del mundo. Así, como emigrante de una isla que ha sufrido numerosos procesos de colonización y neocolonización, se arriesga denunciando para librarse de la vulneración de sus derechos. Sus personajes, como veremos, se mueven en esta línea de diferentes maneras.

Teniendo esto en consideración, el presente capítulo analiza las violencias que se entremezclan con los traumas del autor, las personas dominicanas y dominicanaunidenses, la República Dominicana y su diáspora. Al igual que en el capítulo anterior, el centro de nuestro estudio serán los cuerpos en tránsito considerados como cuerpos segregados por ser considerados diferentes o sexualizados. Sin embargo, atenderemos a circunstancias que superan lo físico para demostrar que hay unas verdades escondidas que determinarán el devenir de estas personas. Al igual que hicimos en el capítulo en el que tratábamos de Danticat prestaremos atención a cómo percibe Díaz el amor y el odio, en particular en lo que las mentes y a los cuerpos diaspóricos se refiere. Por ello, estableceremos dos elementos importantes de análisis: las rutas que recorren la mente herida y el cuerpo desprotegido ante la violencia ejercida sobre la población afrodescendiente diaspórica y la guía que ofrece la palabra femenina para ayudar a encontrar el camino de la salvación. Demostraremos así la imposibilidad que tienen sus personajes e historias para encajar en las etiquetas limitadoras y cómo las construcciones nacionalistas y patriarcales han fallado en su empeño de construir unos determinados estereotipos. No obstante, han causado un gran trauma en su población debido a los abandonos y silencios que han resultado de las mismas y han perpetuado el daño sobre las mentes y los cuerpos heridos. De esta forma, las narrativas alternativas de Díaz desestabilizan los caminos marcados en busca de itinerarios sanadores.

5.1. El cuerpo desprotegido

5.1.1 Fukú: La desprotección de la herida histórica y literaria

Como hemos dicho anteriormente, la crítica literaria sobre Díaz se centra en analizar algunos aspectos concretos de una de sus obras o de hacer comparaciones entre dos de ellas, pero no de las tres en conjunto. Tan solo José David Saldívar en "Junot Díaz's Search for Decolonial Aesthetics and Love"—ensayo incluído en *Junot Díaz and the Decolonial Imagination*— lo hace al comentar unos de los aspectos concretos de *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* y el último relato de This is How You Lose Her, "The Cheater's Guide to Love", pero sin profundizar en la riqueza comparativa de sus tres grandes obras. Por ello, nuestra aportación reside precisamente en la consideración de las tres obras como un conjunto de relatos entrelazados donde, lejos de poder simplificarse como una narración de un único autor, como es la tendencia habitual en la crítica, una variedad de personajes habla a través la voz de Yunior y desde ellos mismos. De hecho, este círculo de relatos tiene en común no solo el personaje de Yunior, sino también el de Lola, las mujeres dominicanas y dominicanaunidenses, el cuerpo racializado, el trauma, la palabra escrita, la cultura machista, y la violencia institucionalizada y normalizada sin cuestionamiento.

Consideramos que el "fukú" con el que Díaz abre *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* viaja en todas sus obras y discursos públicos, identificando no simplemente la violencia heredada, sino el trauma provocado por esta.[68] Además de materializarse como silencio, el trauma también tiene forma de contradicciones emocionales que resultan en el verdadero "fukú-trauma" de Yunior, quien ha asimilado el mensaje machista racializado pero se siente incapaz de sentirlo verdaderamente, por lo que se encuentra en un continuo debate dialéctico entre la razón y los sentimientos. Igualmente, opinamos que no solo Óscar—como la crítica ha tendido a argumentar—, sino su hermana Lola y su abuela Inca han luchado contra el discurso machista racializado, así como lo hacen Yunior y las mujeres con quienes mantiene una relación sentimental.

Precisamente, una de las grandes críticas que hace el autor es la actitud de desprotección política, social y cultural de la República Dominicana bajo un discurso proteccionista. La posición de Yunior es nuevamente una lucha equivocada contra la espera

[68] Fukú, además de hacer referencia a una maldición en español, en su acepción inglesa tiene el significado de "fastidiar" y "crear confusión" en unas circunstancias determinadas. En este caso, lo consideramos como un concepto utilizado para expresar la condición diaspórica y las consecuencias de la colonización en la población latinoamericana y latina.

que considera como propia de la desprotección a la que se ha visto abocada la isla y él mismo en su relación paternal, de ahí su actitud construida más cercana a quienes hacen esperar que a quienes esperan, como la población dominicana en la isla y, particularmente, las mujeres dominicanas. Yunior tiene, pues, una actitud machista racializada en un corazón desprotegido que se mueve entre la espera de *Drown*, la reproducción y control de los discursos machistas y racializados en *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* y el reconocimiento de la necesidad de protección y el cuestionamiento de tales discursos en *This is How You Lose Her*. Defendemos, por tanto, que su fukú es el hecho de no darse cuenta de que ha interiorizado los mandatos neocoloniales y machistas en un intento de protegerse del trauma ocasionado por estos y que tortura su mente. El camino de ida, pues, se hace recorriendo el itinerario de la espera desprotegida para regresar por la ruta del desamor machista racializado. Analizaremos esta desprotección de Yunior, en un primer lugar, como un resultado directo de dos tipos de violencia sufridas: el acoso sexual y el abandono paterno que lo posicionará, junto al resto de su familia, en un estado liminal de espera incomunicativa. A continuación, nos centraremos en Óscar como la persona que pone en entredicho la construcción identitaria de Yunior y más importante aún, el fukú que asola la isla y su diáspora.

En el caso de Lola, su actitud contra el discurso silenciado del fukú se ha convertido en una lucha por sus derechos y los de las mujeres de su comunidad, siendo su propia protectora, la de su hermano, la de Yunior y la de toda su comunidad. De hecho, defendemos que el amor descolonizador que buscan estos personajes tiene la forma de protección, como una forma de cuidar de una persona sin intentar controlarla, como una forma especial de aplicar la ética a los cuidados. No podemos obviar, sin embargo, que la protección es contradictoria igualmente para la comunidad diaspórica dominicana debido a la historia política y social de la República Dominicana, puesto que desde la colonización el país se ha movido en un vaivén constante de proteccionismo-controlador ejercido por España, por Estados Unidos, y/o por dictadores entre los que destaca Trujillo.

5.1.2 Víctima o agresor: la violencia sexual

En el artículo "The Silence: The Legacy of Childhood Trauma" publicado el 16 de abril de 2018, Díaz confiesa que fue violado cuando tenía ocho años por una persona que conocía y cómo el trauma que siguió a esta violación le ha perseguido durante toda su vida en forma de depresiones, pesadillas, impotencia o incluso promiscuidad como forma de compensación y de llenar el vacío dejado por esos actos (https://www.newyorker.com/magazine/2018/04/16/the-silence-the-legacy-of-childhood-trauma). Previamente, ya en sus charlas había revelado cómo Yunior había sido violado y que este hecho se filtraba en su obra, sin especificar los momentos ni las consecuencias de este hecho. En este estudio comprobamos que los abusos sexuales del cuerpo desprotegido de Yunior no suceden solo en una ocasión sino en varias, como se filtra de manera sutil a lo largo de su obra a través de confesiones indirectas. El cuerpo desprotegido de Yunior como un niño es, pues, el repositorio de todo el odio que se sirve de su miedo para dejar una herida psicológica que sangrará en sueños, se paralizará en la costumbre del contacto físico y hablará en silencio.

Durante uno de los veranos que su madre enviaba a su hermano y a él a las afueras de Ocoa para poder trabajar, cuando él tenía nueve años, decidieron ir a ver a Ysrael, el niño cuya cara se había comido un cerdo, solo para distraerse. La violencia que se había forjado como el objetivo final de este viaje tuvo como resultado otro tipo de agresión inesperada para Yunior:

> Muy tieso, me escurrí en el asiento, pero el pastelito ya me había dejado una mancha de grasa en los pantalones. Coño, dije, y sacando el pastelito me lo comí de cuatro bocados. Rafa no estaba mirando […]
>
> Tienes que tener cuidado con esas manchas, dijo el hombre que iba a mi lado. Tenía los dientes grandes y llevaba un sombrero sin manchas […]
>
> Déjame que te ayude. Se escupió en los dedos y empezó a frotarme la mancha, pero al cabo de un rato me estaba frotando la ñema a través de la tela de los pantalones. Sonreía, le di un codazo, haciéndole retroceder a su asiento. Él echó una mirada para comprobar si se había dado cuenta alguien.
>
> Maricón, dije.
>
> El hombre siguió sonriendo.
>
> Eres un sucio pájaro mamagüebo, dije. El hombre me agarró del bíceps y apretó con fuerza, en silencio, a escondidas, igual que me hacían mis amigos en la iglesia. Solté un gemido.

> Deberías vigilar más esa boca, dijo. (*D*, 19-20)

En este evento se unen varios elementos que deben ser explicados en el contexto histórico-espacial no solo de la República Dominicana sino de las relaciones de los veranos en las afueras de Ocoa con su hermano, que contribuirán a la continua lucha identitaria de Yunior como hombre dominicano en la diáspora. Debemos centrarnos en otro evento que parece haber pasado desapercibido para la crítica. Junto a la descripción de este evento, Yunior confiesa de manera implícita otra serie de abusos y acosos de los que ha sido víctima a manos de sus supuestos amigos en un lugar tan significativo como es la iglesia. Finalmente, y relacionado con todo lo anterior, el silencio amenazante al que le obliga el acosador del autobús se asemeja al impuesto por las instituciones oficiales, como la iglesia. Por tanto, la dictadura del silencio es otra forma de violencia sobre un niño dominicano que cuestionará su identidad presente y determinará su identidad futura.

De hecho, será su hermano el primero que le llamará 'pendejo' al verlo llorar, reprimiendo su necesidad de expresar sus sentimientos como persona receptora de violencia: "Eres un pendejo de mierda. Lo siento […] Tienes que ser más duro. Siempre llorando. ¿Tú crees que nuestro papi llora? ¿Crees que eso es lo que ha estado haciendo los últimos seis años?" (*D*, 21). Richard Pérez defiende que "las cicatrices elaboradas de la cara de Ysrael representan el daño interno que Rafa acarrea por el abandono de su padre. Su padre es el cerdo despiadado, un caníbal, que ha dejado a sus hijos devorados a que se enfrenten solos al mundo" (2007: 109). Por ello, Rafa debe ser el protector de su hermano en un mundo que le obliga a ser, contradictoriamente, quien le marque el camino equivocado.

El episodio de abuso sexual contra el niño le marcará en sus relaciones futuras con las mujeres. En una charla pública Díaz considera que ser superviviente de abusos sexuales en una cultura hipermasculinista provoca que quienes hayan sido previamente victimizados repitan los mismos comportamientos abusivos sobre otras personas, en especial, sobre las mujeres. De esta manera, al mismo tiempo que un hombre como Yunior experimenta un trauma también victimiza a muchas personas.

> Muchos de los chicos con los que se crió fueron violados, según ha revelado: muchos de los chicos fueron violados normalmente por miembros de su familia y creo que mucho sexo compulsivo estaba potenciado, no solo por los privilegios masculinos en una cultura donde no se castiga a los tíos por ir teniendo sexo por todos lados, sino que también estaban propiciados por traumas profundos. (https://www.youtube.com/watch?v=F3ZoiFxeiEs)

Este hecho traumático que se expresa a través de numerosos síntomas de estrés postraumáticos, entre ellos la hypersexualización aludida: "Pienso que de manera simultánea a cualquier trauma que experimentamos, la verdad es que nosotros también victimizamos a montones de personas" (https://www.youtube.com/watch?v=F3ZoiFxeiEs). De esta manera, los traumatizados se convierten en traumatizadores, utilizando un tipo de violencia normalizada por el reconocimiento de los privilegios masculinos y el silencio cómplice.

Por tanto, Yunior, equivocadamente, considera su hipermasculinización como una medida de protección que le permita olvidar lo sucedido y no ser considerado un homosexual. Esto se ve de manera más clara en su reacción ante la relación posterior que mantiene con su amigo Beto. Tras varios encuentros sexuales decide alejarse de él para no ser considerado un "pato". La razón no es otra que el miedo que tiene, una vez más, a no cumplir las expectativas de los discursos heteropatriarcales. Aunque al principio prima su amistad en su proceso comunicativo—"Beto era mi mejor amigo y por aquel entonces aquello me importaba más que ninguna otra cosa. Aquella idea fue lo único que logró hacerme salir del apartamento e ir a la piscina por la noche" (*D*, 100)—, el alejamiento no es la única violencia que ejerce sobre Beto, sino también el silencio con el que se encuentra el joven cuando le llama.

Decir que su hipersexualización será una consecuencia directa de este abuso sería simplificar demasiado la verdadera naturaleza de la misma,[69] puesto que se debe tener en consideración la estrecha relación con su hermano y su necesidad de complacerle en todo y ser aceptado social y familiarmente como él lo era. De hecho, Yunior ofrece en el capítulo un resumen de las conversaciones con su hermano sobre mujeres, de las que no entendía nada, pero de las que tomaba nota por si le podía servir en el futuro: "Era buen mozo y hablaba por la comisura de la boca. Yo era demasiado pequeño y no entendía casi nada de lo que decía, pero de todos modos le escuchaba, por si acaso todo aquello me podía ser útil en un futuro" (*D*, 14). Esto constituye una ironía, puesto que estas conversaciones que podían considerarse

[69] El 3 de mayo de 2018, apenas unas semanas después de hacer público el testimonio sobre sus violaciones, durante una intervención en Sydney Writers' Festival la escritora Zinzi Clemmons lo acusó públicamente de intentar besarla sin su consentimiento. Tras ausentarse del festival, Díaz declaró a través de su agente literario que se responsabilizaba de su pasado, aunque no mencionaba explícitamente este caso. Desde ese día el autor no ha hecho ninguna declaración ni aparición pública, así como ha cesado su actividad en redes sociales. Además de ello, ha dimitido como presidente de los Premios Pulitzer de Literatura. Sin embargo, MIT ha decidido mantenerlo como profesor y *Boston Review* como editor
(Vanesa Romo, https://text.npr.org/s.php?sld=622094905).

de gran utilidad para un dominicano que sigue el discurso heteropatriarcal tendrá un significado diferente para Yunior, quien sufrirá por seguir esos dictados de su hermano.[70]

Yunior está traumatizado y lo expresa a través del silencio que su mente impone sobre los abusos sexuales de los que ha sido víctima. Como se pregunta Díaz en la entrevista con Moya:

> ¿No es la promiscuidad otra reacción típica a los abusos sexuales?
>
> La promiscuidad compulsiva es ciertamente el problema de Yunior. Una promiscuidad compulsiva que es un ideal de masculinidad nacionalista en muchos sentidos y cuyas raíces veo en el trauma de nuestros pasados violados. Como dije: probablemente no esté de una manera sutil. Pero el hecho es que ciertamente la violación de Yunior me ayudó a diseñar la economía temática del libro. (Moya, 2012)

A pesar de ello, Yunior nunca pone en palabras explícitamente estos sucesos, por el contrario da pistas para que la comunidad lectora llegue a esa conclusión y pueda entender su lucha interna entre sus infidelidades machistas y sus observaciones y charlas con mujeres para entender el por qué, como se verá en el relato "Negocios" y en muchos de los relatos de *This is How You Lose Her*: "He escrito tres libros y en cada libro Yunior viene a mostrar que fue violado pero que nunca lo supera y lo dice" (https://www.youtube.com/watch?v=F3ZoiFxeiEs). Otro claro síntoma de estrés postraumático, pues, es la incapacidad de expresar sus sentimientos y hablar sobre la situación que le hirió, imposibilitándole cerrar el círculo de violencia y trauma en el que habita.

[70] Según Paul Jay, el fukú final es "la presión para ser el modelo de masculinidad que Díaz traza a través del narrador, Yunior, a continuación de una serie de amantes que su madre tuvo en la República Dominicana, y finalmente, Trujillo mismo" (2010: 182).

5.1.3 La espera de la emigración

Se dan otras circunstancias más profundas que determinarán su hipersexualización y su posición como torturador victimizado, como es la imposibilidad de integrar este hecho en la identidad masculina y el miedo al abandono que ha experimentado desde pequeño. Efectivamente, según su creencia construida por las estructuras heteropatriarcales que configuran las masculinidades, tal y como vimos en el capítulo dos, dejar atrás el privilegio que le da la masculinidad supone alejarse identitaria y emocionalmente de su padre y su hermano y quedarse para siempre en el lugar de las víctimas, sin reconocer que precisamente ese camino tiene como destino su victimización.

Tres elementos se unen en esta confesión ocurrida de manera inmediata al abuso: silencio, abandono, y la figura imaginada de un padre perdido en el recuerdo, puesto que su padre estaba compuesto de fragmentos de los padres de sus amigos y de las cosas que le contaban su madre y su abuelo (*D*, 68). El abandono se materializaba como la forma de desamor más cruel para Yunior, como niño que busca el amor familiar en las rutas diaspóricas. La diáspora, por tanto, es una forma de desprotección y de desamor neocolonial. Este hecho se ve con más claridad en el relato del mismo ciclo "Aguantando" donde se narra la espera de la visita de su padre después de cinco años de ausencia. El título alude a aguantar la espera, no solo de un padre, sino de un marido que no responde a las cartas que le recuerdan que tiene una familia. Su madre aguanta la ausencia de su padre trabajando y aislándose de sus hijos durante largos periodos para soportar el silencio del tiempo. Sin embargo, la unión en la diáspora no se asemeja al encuentro imaginado durante el periodo de espera, en el caso de la familia De las Casas, ya que el acercamiento físico sigue acentuando la fragmentación emocional de la familia.

La pregunta que Rafa le hace a Yunior cuando el niño llora como reacción al abuso sufrido en el autobús—"¿Crees que eso es lo que ha estado haciendo los últimos seis años?" (*D*, 21)—, esconde otra verdad, que los niños solo creen saber aquello que su padre puede o no puede estar haciendo en la diáspora, pero carecen de una certeza de los actos, los pensamientos y los sentimientos de un padre a quien apenas conocen y quien no les conoce: "Mi padre estuvo ausente de mi vida hasta que cumplí nueve años. Estaba en los Estados Unidos, trabajando, y solo lo conocía por las fotos que mi mamá guardaba en una bolsa de plástico para sándwiches, debajo de la cama" (*D*, 67). Al igual que los recuerdos rotos por la diáspora y por la violencia, el padre de Yunior es un recuerdo hecho de muchos retazos, algunas imágenes inertes y un poco de imaginación:

> Se fue a Nueva York cuando yo tenía cuatro años, pero como no recordaba haber compartido ni un solo instante con él, quedaba completamente excluido de mis primeros nueve años de vida. Cuando me lo tenía que imaginar—cosa no muy frecuente, pues mami había dejado de hablar de él—pensaba en el soldado de la foto. (*D*, 68)

La falta de una imagen paternal clara debido a la ausencia contrasta con la claridad de la descripción de su madre, quien, igualmente, se ve forzada a dejar a sus hijos con familiares para poder afrontar los gastos y mantener a la familia: "Tenía la piel morena y el pelo sorprendentemente liso. En el vientre y en la espalda le quedaron cicatrices de cuando sobrevivió al bombardeo de 1965" (*D*, 69). La imagen del padre como un orgulloso soldado contrasta con las cicatrices de su madre como víctima de la violencia por el control del territorio. Este hecho tiene, además, otras implicaciones. La invasión norteamericana que su padre defiende ha dejado unas profundas cicatrices en la isla y su historia de supervivencia, por lo que no puede desligar la historia dominicana de la invasión estadounidense y sus fuertes consecuencias. La separación neoliberal tiene también graves consecuencias para los desplazamientos internos dentro de la isla, ya que su madre se veía forzada a trabajar en la fábrica de chocolate durante muchas horas. Ellos debían vivir con sus tíos en un campo en las afueras de Ocoa: "En el campo no había nada que hacer ni nadie a quien ver. No había televisión ni electricidad y Rafa, que era mayor que yo tenía otras necesidades, se despertaba cada mañana fastidiado e insatisfecho" (*D*, 12). La insatisfacción de Rafa, por tanto, solo refuerza esa historia de debilidad económica derivada de la neocolonización de la isla.

En el recuerdo condicionado de un joven Yunior en la diáspora todo ello es comparable con la relación entre su padre y su madre:

> Traté de imaginarme cómo era mami antes de conocer a papi. No sé si era el cansancio o simplemente que me había puesto triste pensando en cómo era mi familia. A lo mejor es que ya sabían cómo iban a acabar las cosas al cabo de unos años, mami sin papi, y por eso quería imaginarme a mami sola. No me resultaba nada fácil; era como si papi siempre hubiera estado con ella, incluso cuando estábamos todos en Santo Domingo, esperando a que papi nos mandara a buscar. (*D*, 46)

Yunior no puede distinguir el recuerdo materno del paterno durante la época en que estaban esperando a que los buscara para reunirse con él en la diáspora—un hecho que se

acentuará en sus primeros años de unión—. Esto es explicable por el recuerdo constante de su padre que permanece en el espacio dominicano y por la espera pasa a formar parte de las relaciones familiares. La incomunicación de la diáspora que tratábamos en el capítulo dedicado a Danticat encuentra su espacio en el presente apartado en una figura en concreto: el padre de Yunior y Rafael y esposo de Virta. Sin embargo, solo oculta una ausencia que tiene repercusiones en la historia familiar y en la vida de Rafa y Yunior. Si es posible buscar tramas que completen la historia de su padre en la diáspora, el silencio sobre las ausencias maternas no permite que estas sean narradas, solo respetadas por la complicidad que se da en las relaciones victimizadas entre madre e hijo.

En esta narración, por tanto, el narrador no se centra en la falta de comunicación durante el tiempo de espera, sino en la resiliencia de la familia y la inestabilidad del recuerdo que acompañarán a un estado emocional. Los fragmentos de la espera de una ausencia se expresan con una palabra española en concreto que no se traduce en la versión inglesa: aguantando. Aguantar hace referencia al hecho de soportar la ausencia, las condiciones laborales, la carga familiar y las promesas rotas, entre otras muchas circunstancias: "El año que papi vino a buscarnos, el mismo que yo cumplí nueve años, ninguno de nosotros esperaba nada. No había ningún indicio en que apoyarse. Aquella temporada no había gran demanda de chocolate dominicano" (*D*, 75). Tras varias cartas con promesas de vuelta incumplidas, al final Rafael regresó. Sin embargo, su vuelta no era la soñada por sus hijos antes de dejar de hacerlo por la falta de una esperanza de que eso fuera a hacerse realidad. Incluso este momento de espera previa a la llegada requiere de imaginación para poder entenderse:

> Yo lo vería llegar desde la copa de un árbol. Un hombre que movía los brazos como yo y que tenía los ojos igualitos a los míos. Llevaría anillos de oro, colonia en el cuello, una camisa de seda y zapatos de cuero fino. Todo el barrio saldría a recibirlo. Le daría un beso a mami y otro a Rafa, y el abuelo le daría la mano de mala gana, y entonces me vería a mí, detrás de todo el mundo. ¿Qué le pasa a ese?, preguntaría y mami diría: No te conoce. (*D*, 85)

Yunior no conoce a su padre, pero sí las ficciones que justifican los procesos migratorios, en especial, las riquezas acumuladas que posibilita la compra de objetos materiales que no se pueden adquirir en la República Dominicana. Por ende, este recuerdo imaginado solo muestra la necesidad de Yunior de tener un referente paterno que organice los

fragmentos que hasta entonces habían dado forma a su padre, aunque este no le ofrezca el afecto necesitado.[71]

En el último relato de la colección, titulado "Negocios", Yunior vuelve sobre la ausencia paterna para reconstruir imaginativamente y a través de diversos testimonios la ruta diaspórica de su padre en un paréntesis entre dos relaciones sentimentales y muchas mentiras. Lo importante de este relato no es solo cómo muestra la manera en que su padre consiguió el dinero para irse a Estados Unidos y cómo sobrevivió en el país a través de préstamos y trabajos propios de emigrantes. Por el contrario, es el negocio que rentabilizó de las relaciones sentimentales tanto en un lugar como en el otro:

> Mi padre, Ramón de las Casas, se fue de Santo Domingo cuando yo estaba a punto de cumplir cuatro años. Papi tenía planes para irse desde hacía meses, y se pasaba el tiempo pidiendo dinero prestado o engañando a sus amigos y a cuanta gente tuviera a su alcance. Al final fue cuestión de pura suerte que tramitaran su visado cuando lo hicieron. Su último golpe de suerte en la isla, si se toma en cuenta que mami acababa de descubrir que tenía amores con una puta gorda que conoció al detener una pelea en la calle donde vivía ella […] Cuando un tenedor le perforó la mejilla, papi tomó la resolución de irse de casa, a esperar que la cosa se calmase. (*D*, 145)

Al igual que el padre de Ka en *The Dew Breaker* de Danticat, el torturador se convierte en torturado, marcado con una herida física que no se asemeja a la emocional sufrida por su mujer y la cultural de todas las personas a quienes ha engañado para conseguir el dinero necesario.

A pesar de sus infidelidades, el padre de Virta le da el dinero necesario para que se marche a cambio de que trate bien a su hija y a sus nietos:

> Volvió a casa cuando fue a buscar el dinero que el padre de su madre le había prometido para irse a EEUU. Se lo dio a cambio de que volviera a casa antes de emigrar y se portara bien. "En una casa tan ruidosa como la nuestra, el silencio de una mujer era algo muy serio. Papi se pasó un mes yendo de un lado para otro sin hacer nada. Nos llevaba a ver películas de kungfú que nos resultaban incomprensibles y nos martilleaba los oídos repitiéndonos hasta la saciedad lo mucho que lo íbamos a extrañar" (*D*, 148)

[71] En *Papi* (2011), Rita Indiana imagina de una manera irónica cómo su padre, un mafioso dominicano, regresa a su casa ante la mirada, los cumplidos y las peticiones del vecindario que lo recibe como un héroe.

A cambio del dinero ofrecido y de las promesas de extrañar a sus hijos, sin embargo, él forma otra familia en la diáspora. De esta manera, el padre de Yunior se presenta como un mentiroso manipulador que no se corresponde en nada con la imagen soñada por su hijo el día del reencuentro, pero se aproxima a la que se encuentran una vez lo abandona de nuevo en la diáspora.

5.1.4 El abandono machista

Teniendo en consideración las ausencias paternas y la violencia sexual percibida en los encuentros con Beto, mi argumento es que, a pesar del trauma que supone para Yunior cualquier tipo de separación, en este caso, constituye el remedio a su desasosiego mental. Es decir, Yunior abandona para no ser abandonado. Por ello, Yunior ve a Rafael como un modelo a seguir para no ser más la víctima y ocupar un lugar privilegiado tanto en su familia como en su comunidad. Como describe en el relato de *This is How You Lose Her* titulado "La Doctrina Pura":

> Mamá jamás pudo resistirse a mi hermano. Jamás. No importaba qué coñazo hubiera hecho—y mi hermano se metía en mucha mierda—, ella siempre estaba de su parte, cien por ciento, como solo una mamá latina puede serlo con su querido hijo mayor. (*THL*, 112)

Sin embargo, opinamos, que detrás de la estructura machista que está construyendo a su alrededor se esconde una necesidad de huir de la violencia que la hace posible y que Yunior localiza en lugares específicos como son la República Dominicana y, con más fuerza, en su barrio en Washington Heights. La huida, sin embargo, puede ser solo una necesidad que filtra todos sus pasos hasta que puede salir del espacio limitador. Igualmente, dentro de estos límites, se abre una reflexión sobre la comunidad. Como veremos, las comunidades imaginadas serán un elemento de identificación dentro de las mismas sociedades oprimidas, deconstruyendo el discurso que la sustenta, y haciendo necesarias nuevas formas de unión y de definición de la misma, como vimos en el capítulo anterior.

Así, comprobamos que Beto será esa persona que le haga revivir sus traumas más profundos y le haga consciente de su incapacidad de moverse libremente en el territorio geográfico de Estados Unidos y en el mental de sí mismo. Lo significativo de los encuentros sexuales con Beto es que Yunior los percibe como un hecho que no puede remediar: "Beto se va en tres semanas. No me puede tocar nadie, me decía una y otra vez" (*D*, 101). Bajo el agua de la piscina de su barrio Yunior esconde sus traumas derivados de los abusos sexuales sufridos, así como encuentra un lugar donde apaciguar el desasosiego que por tener que soportar la presencia de Beto durante tres semanas más, puesto que, a pesar de ser su amigo, representa sus peores temores y un trauma que se repite en numerosas ocasiones: el acoso sexual y el abandono de un ser querido.

También, presenta otro de sus miedos más fuertes, el distanciamiento de una persona que ha sido muy importante en su vida. Si bien separarse de su familia supone un dolor insoportable, hacerlo de su amigo se percibe como una medida de protección: "Yo nunca quería estar lejos de la familia. De modo intuitivo, sabía de la facilidad con que la distancia se endurece hasta convertirse en algo permanente" (*D*, 73). La distancia, pues, se percibe como un medio de incomunicación, pero también como una coraza que le permite esconder, y, por tanto, perpetuar sus traumas.

No obstante, el tener como modelo de relación a la pareja de su padre y su madre, así como las relaciones abusivas de su hermano con diferentes mujeres hace que la distancia no sea una solución puesto que la necesidad de refugiarse en el daño es más fuerte que la ausencia. En el relato "Aurora" Yunior describe su relación con una de sus novias entre el continuo maltrato y el abuso de drogas, estableciendo como único elemento de unión su afición al dolor sufrido e infligido: "Nos gusta demasiado hacernos daño como para dejarlo" (*D*, 54). No será la única relación abusiva que tendrá Yunior ni tampoco la excepción en su barrio. Como narra en el relato "Boyfriend", el interior de su piso se percibe como el espacio de comparación de su relación sentimental con Loretta con la de su vecina y su novio—llamados simplemente por los sustantivos genéricos *girlfriend* y *boyfriend*—: "Me recordaban mucho a mí mismo y a mi antigua novia" (*D*, 104). Sin embargo, al contrario que *girlfriend* y *boyfriend*, quienes discutían continuamente, su relación se basa en el reconocimiento de la incomunicación, que llenaban con ruidos del exterior, como Nadine hace con el sonido que proviene de la televisión: "La diferencia estaba en que nosotros no hablábamos tanto como ellos. No nos contábamos lo que habíamos hecho durante todo el día. Ni siquiera cuando estábamos a gusto juntos. Nos tumbábamos y nos quedábamos escuchando los ruidos que llegaban del mundo exterior, las voces que daban los muchachos en la calle" (*D*, 106).

La relación de la pareja formada por *girlfriend* y *boyfriend* se desarrolla en otro espacio privado y cerrado del que él se hace testigo—"Nos separaban un piso, unos cables y unas tuberías" (*D*, 105)—, desestructurando la arquitectura de la individualidad para demostrar cómo las relaciones tóxicas son una práctica común en su barrio: "Si no estuviera tan acostumbrado se me habría partido el corazón. Seguramente ya no me afectaban aquellas cosas. Igual que las morsas tienen una capa de grasa, yo tengo un revestimiento de cuero alrededor del corazón" (*D*, 105). La protección que se propuso establecer entre él y Beto no le sirvió para asegurarse unas relaciones sanas con sus parejas femeninas. Por tanto, se establecen tres tipos de incomunicación: el primero, distanciarse físicamente de aquello que origina el propio trauma; el segundo, derivado de la propia relación que establece el silencio

como manera de unión; el tercero, la discusión y las peleas como única forma de entablar una comunicación significativa. Todos estos tipos no son más que síntoma del estrés postraumático que se da en la vida de Yunior de forma tanto directa como indirecta como particular o general.

En estos casos, su corazón se cubrió de una estructura más rígida ahí que los tabiques de su casa, que, sin embargo, no le hacían inmune a las palabras de desconsuelo de su vecina cuando ella habla con su novio: "Por muy forrado de cuero que se tenga el corazón, duele oír una cosa así" (*D*, 108). La diferencia, pues, se centra en el proceso comunicativo verbal que hace que Yunior rompa su protección, pero, igualmente, desestabilice la violencia que mantiene unidas a todas estas parejas para hacerse vulnerable a través de las palabras oídas, en este caso, y escritas, en sus relatos. Como en cualquier relato, Yunior interpreta las palabras y las actuaciones de *boyfriend* and *girlfriend*, entendiendo las de él como una excusa para ser infiel: "Él solo quería más espacio para engañarla" (*D*, 104). Igualmente, se hace experto en la interpretación de los silencios comunicativos de las relaciones sentimentales, familiares y nacionales.

Por ello, considera los pensamientos de su exnovia como una forma de buscar una salida a una relación dañina y a un lugar que la encasilla: "Escapar. Escapar" (*D*, 106). De esta manera expresa sus propios intereses y deseos a través de los pensamientos de *boyfriend* y de su exnovia, como lo hará a través de Beli. Sin embargo, en ninguno de los casos actúa en consecuencia, denunciando la situación de su vecina o entablando otro tipo de interacción con su pareja, tampoco huyendo de su vida, que se reduce a su barrio dominicano en Nueva Jersey. De esta forma, se refuerza la unión entre la localización, los sentimientos y la comunicación, no solo con respecto al barrio sino a la isla y a la frontera simbólica entre esta y Estados Unidos.

La dicotomía entre el deseo y la resistencia a escapar es común en *Drown* al completo, donde se analizan las diversas maneras de huir de las relaciones de explotación laboral, cultural, educativa o sentimental. Para Raphael Dalleo y Elena Machado Saez,

> El texto critica la asociación de la movilidad hacia arriba con la traición, mientras también revela cómo la estrategia de opacidad opuesta restringe la formulación de una subjetividad y sexualidad latina. Drown indica que tal articulación de la identidad latina conlleva una autocensura que en última instancia reprime el desarrollo de modos alternativos de una producción cultural significativa. (2007: 78)

Esta afirmación muestra varios niveles de análisis. Por un lado, los personajes se encuentran en un estado de represión en un barrio que no les permite desarrollar todo su potencial y que se perpetúen ciertos patrones de comportamiento. Por otro, ahoga las palabras que pueden expresar sus necesidades y sus identidades abandonando sus pensamientos al servicio de la interpretación. Finalmente, todo lo anterior repercute en la expresión literaria del arte latino bajo la etiqueta de la etnicidad. La traición que se percibe en cualquier intento de huir del barrio y, por tanto, de los constreñimientos culturales, sociales, nacionalistas o identitarios se establece como un bloqueo físico, psicológico, emocional y cultural que ocasiona que sea la misma población latina o, en este caso, dominicanaunidense, quien juzgue a las personas como Beto que se alejan de ese espacio físico. Tal alejamiento provoca la separación total con la comunidad dominicana. Si quien se distancia es alguien que no se acepta dentro de los límites del discurso totalitario su ausencia resulta una solución para las estructuras que mantienen las exclusiones dentro del sistema social y cultural latino. Todo ello refuerza las actitudes limitadoras y exclusivistas como las heteropatriarcales y raciales. Yunior siente que la marcha de Beto para seguir con su educación tiene una repercusión favorable porque puede salvarse él mismo de la amenaza que supone la homosexualidad y sus traumas por los abusos sufridos durante su vida.

Igualmente, en el relato "Edison, New Jersey", será Yunior quien facilite la posibilidad de huida de una mujer dominicana que se encuentra encerrada en la casa de un rico señor estadounidense, donde Yunior y su compañero deben transportar una mesa de billar, sin explicitarse la relación que hay entre ella y su jefe, solamente su deseo de fastidiarle y que las comparaciones sociales y económicas de este señor son desfavorables para Yunior, la mujer sin nombre y su comunidad. Subyace detrás del intento de salvación de Yunior una solidaridad comunitaria contra la explotación económica, pero también un deseo de posicionarse como el salvador: "Con este contexto de desesperación económica y de deseo consumista, la historia explora los límites de la vinculación comunitaria a través del intento frustrado de 'salvar' a la mujer dominicana que encuentra en una de sus entregas" (Dalleo y Machado Sáez, 2007: 80). A pesar de ello, Yunior solo interpreta aquello que opina que la mujer necesita, puesto que la comunicación entre él y ella es bastante limitada y fría, a pesar de que él intenta construir una comunidad que resulta ser igual de imaginada que la defendida por los discursos nacionalistas. Por ello, se centra en elementos comunes como son el idioma, puesto que pueden hablar español, el origen dominicano, la relación con un barrio latino, aunque no sea del mismo, y sus características fenotípicas. Es en este último punto donde el fallo de la comunidad imaginada comienza a ser más explícito. Cuando él le dice que es

dominicano, ella le contesta que no lo parece. Sin embargo, como argumentan Dalleo y Machado Sáez, "A pesar de esta amenaza a su identidad, el narrador insiste en perseguir la posibilidad de una conexión con ella, preguntándoles en qué calle de Washington Heights vive" (2007: 81). En este diálogo la mujer no malinterpreta la pregunta de Yunior "asumiendo que le preguntó por su dirección porque en realidad vive en Nueva York" (2007: 81).

La incomunicación, pues, continúa la ruta desestabilizadora de la comunidad cuyo final es un lugar con límites fragmentados. Con ello me refiero a que, a pesar de que para Yunior la única posibilidad de ser dominicanounidense es habitar en un barrio específico como Washington Heights, la realidad es que la población dominicanaunidense está ubicada fuera de los límites territoriales adscritos a un grupo específico de personas. Yunior ha asumido, pues, el discurso nacionalista transnacionalizándolo en el contexto diaspórico.

No obstante, Yunior y su compañero la ayudan a huir y a reunirse con su familia. Durante el trayecto, la comunicación personal y cultural es prácticamente nula, ante lo cual Yunior responde con un acercamiento físico: "En un acto de desesperación, agotada las posibilidades de una comunión a través de una afiliación cultural, el narrador recurre a un gesto de intimidad física" (Dalleo y Machado Sáez, 2007: 82). Al cabo de unos días de dejarla en libertad, Yunior llama a la casa para ver si ha regresado:

> Pero la cuarta vez contestó ella y se oía el ruido del fregadero.
> Como no dije nada, colgó.
> ¿Estaba?, me pregunta Wayne, ya en el camión.
> Por supuesto que estaba. (*D*, 128)

Su "modo de resistencia anticolonial", como lo definen Dalleo y Machado Sáez (2007: 81), falla por diversas razones como son la imposibilidad de terminar con las políticas neoliberales que permiten la sumisión de una mujer dominicana en un contexto materialista y porque Yunior sigue las estructuras de los discursos nacionalistas para crear las ansiadas comunidades imaginadas. Además de ello, Yunior no puede ayudar a escapar a una persona cuando él mismo es incapaz de abandonar su barrio y con él, las creencias y actitudes que le anclan al mismo.

De hecho, sus únicas posibilidades de movilidad física están dirigidas por el mercado laboral, que dicta dónde deben entregar la siguiente mesa de billar "destrozándome la espalda bajo el peso de cientos de libras de pura roca" (*D*, 115). A pesar de ello, la imaginación herida se posiciona como el mecanismo de evasión de las restricciones socio-económicas y la violencia laboral. Nunca saben la entrega del día siguiente, pero juegan a adivinar su próximo

destino: “Ayuda a pasar el rato y nos hace tener ganas de algo. Cierro los ojos y pongo la mano en el mapa. Hay tantos pueblos y ciudades para elegir” (*D*, 128). La huida, pues, es la única motivación posible para una persona traumatizada como Yunior.

A pesar de ello, Yunior no lo hará hasta pasado un tiempo, cuando siguiendo la estela de su hermano tras su muerte mantiene una relación con Miss Lora, una mujer mayor que vive en su mismo barrio:

> Años después te preguntarás que, si no hubiese sido por tu hermano, ¿te hubieras metido en aquel rollo? […] que era demasiado flaca, que no tenía ni culo ni tetas, que parecía un palito, pero a tu hermano no le importaba. Yo se lo metería. (*THL*, 149)

Lo más significativo de este hecho no es que Rafael estuviera interesado en mantener una relación contracorriente con esta señora, sino en la etapa de su vida en la que se encontraba. Meses antes de morir, su único afán era huir de su vida, de su familia, de su barrio y de sí mismo: “En esos últimos meses no dejó de tratar de escaparse” (*THL*, 149). Se trata de una huida no solo física sino emocional y comunicativa que le llevará a no hablar con su familia, en un intento de desaparecer:

> En esas últimas semanas, cuando estaba tan débil que ya no podía tratar de escaparse, se rehusó a hablar contigo o con tu mamá, se negó a pronunciar una sola palabra hasta que se murió. A tu mamá no le importó. Ella lo quería y rezaba por él y le hablaba como si él estuviera bien. Pero ese silencio terco a ti te hirió. Eran sus fokin últimos días y se negaba a decir una sola palabra (*THL*, 150).

Aunque el amor incondicional de su madre le hace a aceptar ese silencio escondiéndose en los rezos para no afrontar la realidad, para Yunior que ha convivido con su hermano durante toda su vida en la República Dominicana y en el sótano de su casa de Washington Heights, siguiendo sus pasos y siendo testigo de los abusos contra las muchachas que salían con él, esta suponía una pérdida mayor que la de su padre y un sentimiento de desprotección total cuya única cura posible en ese instante era seguir el camino marcado por él. Por ello se refugia en los brazos de Miss Lora, quien igualmente encuentra consuelo en los suyos al ser el hermano de Rafael, a quien consideraba uno de los mejores hombres que había conocido:

> Por supuesto que terminas con ella en el sótano. Donde las cosas de tu hermano están por todos lados. Ella va directamente a por sus guantes de boxeo.
> Por favor, deja eso.
> Se los empuja contra la cara, los huele. (*THL*, 163)

Por esta razón, a pesar de estar acostumbrado a los tocamientos, cuando Miss Lora lo hace, lo percibe de manera diferente a las anteriores:

> Todo el mundo siempre te andaba tocando. Ya estabas acostumbrado. Eras un levantador de pesas aficionado, algo que hacías para tener la mente ocupada y no pensar en la mierda que era tu vida. Y debes haber tenido un gen mutante en tu ADN, porque toda esa levantadera de pesas te había convertido en un fenómeno de circo. La mayoría de las veces no te molestaba cuando las muchachas y, algunas veces, los muchachos te manoseaban. Pero cuando miss Lora lo hizo te diste cuenta que la vaina era diferente. (*THL*, 152)

El hecho de tocarle le permitió descubrir a una mujer a quien habían etiquetado por su físico musculoso, su forma de vestir y por su estado civil. Sin embargo, el resultado es diferente, puesto que lejos de sentir que se está salvando de su estado depresivo, se da cuenta de que, en realidad, está siguiendo el camino marcado por su padre y su hermano:

> Tu papá y tu hermano, los dos eran tremendos sucios. Coño, si tu papá te llevaba con él cuando ibas a sus pegaderas de cuernos, te dejaba en el carro mientras se lo metía a sus novias. Y tu hermano era igual, singándose a cuanta muchacha pudiera en la cama al lado de la tuya. Sucísimos, y ahora es oficial: tú eres igual. Habías tenido esperanza de que el gen te había pasado por alto, saltado una generación, pero es obvio que te estabas engañando a ti mismo. (*THL*, 159)

En realidad, el engaño es no percibir lo que realmente necesita durante la época que su hermano vivía y su padre aun no le había abandonado completamente, necesitaba ese gen para ser parte de la comunidad machista de su microcosmos familiar y para enfrentarse a su trauma por la violación sufrida. Es esta una contradicción entre su corazón y su cerebro que hará que viva una lucha interna entre aquello que siente y aquello que percibe erróneamente como su salvación.

Su madre acepta a Miss Lora, basándose en el amor a escondidas que esta mujer le tenía a su hermano y en una localización geográfica común para las dos: "Tu mamá y ella tenían un lugar en común, La Vega, donde Miss Lora había nacido y tu mamá se había recuperado después de la Guerra Civil" (*THL*, 154). Si La Vega había sido el lugar donde Virta se había curado, ella se hace cómplice silenciosa de esta relación que ve como la manera de salvación de un hijo traumatizado que habita en el silencio de su casa (*THL*, 157), que se muerde la lengua en sueños (*THL*, 154) y se ha obsesionado con el levantamiento de pesas. En conclusión, lugares y personas se perciben en la obra de Díaz como la manera de sanar las heridas personales y colectivas cuando ofrecen una historia de sanación y de reconocimiento de verdades alternativas silenciadas. No obstante, la curación no será posible puesto que, a pesar de los intentos de Miss Lora porque Yunior hable de su hermano, él se niega a hacerlo:

> Ella siempre está tratando de que hables de tu hermano. Verás que te ayuda, te dice.
>
> No hay nada que decir. Le dio cáncer, se murió.
>
> Bueno, es una manera de empezar.
>
> Te trae panfletos de su trabajo de diferentes universidades. Cuando te los da ya ha llenado la mitad de los formularios. Tienes que salir de aquí.
>
> ¿Adónde? Le preguntas.
>
> Adonde sea. (*THL*, 162)

Si bien no consigue que Yunior exprese sus sentimientos, le abre el camino para la huida, ya propuesta por Beto, a través de la educación que le garantizará la movilidad denegada a las personas delimitada en Washington Heights. De esta manera, la comunidad imaginada es otra forma de incomunicación que obliga a las personas a querer huir de la misma, haciendo necesario hacer una comunidad de comunicación basada en las diferencias que ayuden a sanar las heridas traumáticas.

5.1.5 La dictadura de la diáspora

Tampoco su hermano y su madre conocerán a su padre en su encuentro en la diáspora, donde tanto los niños como Virta deben adaptarse no solo a la nueva ubicación geográfica y cultural, sino a un padre que dista mucho de la idea creada en sus mentes. En "Fiesta, 1980" se narra cómo la familia se prepara para una fiesta familiar, el camino hacia esta y cómo se desarrolla la misma, mostrando la violencia afectiva de Ramón hacia su mujer y sus dos hijos varones. La violencia física que ejerce su padre sobre él tiene claros elementos dictatoriales que victimizan a Yunior a distintos niveles:

> Pendejo o no, no me atreví a mirar. Papi era de la vieja escuela; cuando le estaba dando una pela a alguien, no quería que la víctima se distrajera. Tampoco le gustaba que le miraran directamente a los ojos; aquello no estaba permitido. (*D*, 31)

Así, la forma de actuar de Yunior lo posiciona en el lugar de las víctimas torturadas por las dictaduras nacionalistas caribeñas. Resulta además es significativo que los castigos físicos se materializan en amenazas por actos incontrolables, como es vomitar durante un viaje en coche. Como Rafa en Ocoa, su padre controla violentamente su cuerpo y las reacciones de este. Al igual que sucedía con la necesidad de que su hermano le aprobara, en su espera en la República Dominicana como durante los primeros años de su estado diaspórico buscaba el reconocimiento de su padre, hasta el punto de intentar suprimir el vómito: "Por aquel entonces todavía necesitaba su afecto, cosa que no me pareció extraña ni contradictoria hasta al cabo de varios años, cuando había desaparecido de nuestras vidas" (*D*, 31). El afecto deseado por Yunior no tenía una correspondencia real, puesto que lejos de mostrar amor hacia su familia, lo único que imponía sobre esta era un profundo miedo hacia la figura paterna, dirigiendo todos sus movimientos para no enfadarle sino recibir una respuesta positiva a cambio:

> Ya estábamos todos vestidos, cosa inteligente por nuestra parte. Si papi entra y nos agarra a todos dando vueltas en ropa interior seguro que nos habría reventado el culo a patadas.
>
> No le dirigió la palabra a nadie, ni siquiera a mi mamá. Simplemente la apartó de un empujón para poder pasar […] los dos sabíamos que papi había estado con la puertorriqueña con la que se veía. (*D*, 28)

Como sucede con la ficción del discurso nacionalista, era imposible saber cómo actuar: "Con él nunca se sabía" (*D*, 33). La continua adaptación de la familia a los cambios de humor y las violencias nacionalistas heteropatriarcales solo encuentran más violencia, Rafael empuja a su mujer y no le habla, ejerciendo una agresión física y psicológica para esconder que la ha estado engañando con otra mujer con quien mantiene una relación ante el silencio asustado de sus dos hijos, quienes en aquella época tampoco se cuestionaban la situación. Por ello, cuando durante la fiesta, la hermana de su madre les preguntó sobre la relación familiar, Yunior es incapaz de contestar:

> Si me sometían a un interrogatorio, me daba cuenta perfectamente, por más que disimularan con palabras suaves. No me entiendan mal, yo quería mucho a mi tía, pero algo en mi interior me decía que mantuviese la boca cerrada. A lo mejor era lealtad familiar, o puede que quisiera proteger a mami, o quién sabe si tenía miedo de que papi me descubriera. (*D*, 44)

La excusa de Yunior muestra la fidelidad a la violencia oficializada antes de ser desafiada por miedo a las represalias hacia quien la denuncia públicamente y como manera de supuesta protección. Tan solo su imaginación era libre para visualizar las posibles maneras en las que las actuaciones de su padre, en especial su infidelidad, intuidas ambas por quienes les rodeaban, quedaban al descubierto sin que él se convirtiera en el objetivo de su rabia: "Me figuro que llevaba toda la noche esperando el estallido, que papi y mami saltaran. Así es como me lo había imaginado siempre, que de repente papi quedaba al descubierto en público, de modo que todo el mundo se enterara" (*D*, 45). Si Rafa calla e imita a su padre, Yunior se posicionará en el lado de su madre intentando protegerla, aunque sea de una forma equivocada, como ella le ayudaba y aconsejaba para que no sufriera más castigos o le acompañaba durante los mismos, por ejemplo, cuando debió bajarse del coche para cepillarse los dientes tras haber vomitado (*D*, 35).

De esta manera, papi establecía un sistema dictatorial que Rafa, Virta y Yunior aceptaban para poder ser integrados en el sistema de relaciones de un antiguo padre en la ausencia. Tal era la naturalización de esa violencia, que Yunior incluso le quitaba importancia: "Nuestras peleas no me molestaban en exceso" (*D*, 31), sin cuestionar la estructura de violencia que perpetuaba las agresiones violentas físicas, verbales y simbólicas. La educación igualmente no cuestionaba, sino que silenciaba la denuncia estricta de las dictaduras: Aquel mismo año yo había escrito una composición para la escuela que se titulaba: 'Mi padre el torturador', pero la maestra me mandó escribir otra. Creyó que era una

broma" (*D*, 35). Para el sistema educativo estadounidense, la realidad de una familia dominicana en la diáspora no tenía cabida. Sin embargo, este hecho se asemeja a las imposiciones sobre la creatividad del alumnado en los centros escolares, donde no se permitía escribir contra el régimen, por convicción o miedo.

Ramón no solo representaba el control machista familiar y conyugal, sino el sistema neoliberal que dominaba la República Dominicana bajo el dominio estadounidense. La casa donde habitaban se dibujaba de esta manera como un microscomos del país caribeño: "Cuando pensaba en papi siempre se me venía a la mente una foto en particular. Era de 1965, unos días antes de la invasión" (*D*, 67). Lo curioso es que este recuerdo hace referencia a un hecho que determinará el devenir dominicano y el trato que su padre les dará en la diáspora. Además de supervisar el acceso a los alimentos de Yunior antes de montarse en su coche, a pesar de que el niño "tenía el estómago de acero. Son cosas que pueden pasar si se ha tenido una infancia tercermundista" (*D*, 34), como defensor de la invasión estadounidense cuando los niños se reúnen con él en la diáspora intentará que olviden todo lo aprendido en la República Dominicana para convertirse en auténticos ciudadanos norteamericanos: "Ahora ustedes son americanos" (*THL*, 126).

La ciudadanía norteamericana es para Rafael un estado superior que no se corresponde con el dominicano. Rafael no permitía a su familia salir de la casa sin su supervisión, ni recibir visitas al igual que tampoco les permitía actuar como lo hacían en la República Dominicana: "Solo vamos a salir un ratico, dije. Me levanté y me puse las botas. Si hubiera conocido mejor a mi papá jamás le hubiera dado la espalda. Pero no lo conocía" (*D*, 126). Igualmente, obligaba a sus hijos aprender inglés viendo la televisión: "en esos primeros días nos la pasamos sentados frente al televisor o mirando la nieve a través de la ventana" (*THL*, 127). Sin embargo, desanimaba a su mujer a que hablara este idioma burlándose de ella, lo que sus hijos secundaban al protegerla ante el fracaso y la asimilación cultural a la que se veían abocados: "Pronunciábamos cada palabra que aprendíamos, la repetíamos una y otra vez, pero cuando mami nos pedía que le enseñáramos, sacudíamos la cabeza y le decíamos: no te preocupes" (*THL*, 127), reforzando, por un lado, la intención de proteger a su madre y, por otra, de seguir las actuaciones de su padre con respecto a las mujeres para ser aceptados a pesar de la violencia neoliberal que estaba ejerciendo sobre la identidad de sus hijos.

Detrás del hecho de que su hijo le manchara el coche, se escondía una fuerte determinación de "civilizar" a su familia, en especial, al hijo más indefenso y que menos acataba sus deseos de hombre que ejercía un control nacionalista heteropatriarcal sobre toda su familia: "Siempre tenía problemas con mi padre. Era como si hubiera recibido el mandato

divino de importunarle, de hacer todo lo que le sacaba de quicio" (*D*, 31). Como describe en el cuento "Ysrael", su hermano también utiliza sus características fenotípicas en su contra para ejercer su autoridad de hermano mayor: "La mayoría eran alusiones al color de mi piel, a mi pelo o al grosor de mis labios. Es haitiano, les decía a sus compadres: Eh, señor haitiano, mami te encontró en la frontera y te recogió porque le diste lástima" (*D*, 13). Si él le contestaba: "me caía a golpes y yo me iba corriendo lo más lejos que podía" (*D*, 13). A pesar de ello, Yunior hace una crítica puesto que todo ello ocurría en la ciudad, porque cuando debían exiliarse al campo durante la separación de su madre, eran amigos, puesto que era la única compañía que tenía. De esta forma, se ve la utilización de los cuerpos diferentes dependiendo de las circunstancias. En la diáspora, igualmente, esto será un hecho habitual:

> No es que a Rafa y a mí nos volviera loco el béisbol; simplemente nos gustaba jugar con los muchachos del barrio, y entrarles a golpes por cualquier motivo […] Rafa frunció el ceño y cuando yo hice otro tanto, me amenazó con el puño. No me imites, dijo. (*D*, 29)

La violencia, como las conversaciones sobre el trato hacia las mujeres, será el recuerdo que Yunior tiene de su hermano sin importar la localización espacial ni temporal. De hecho, la violencia no solo será la manera de relacionarse entre los hermanos en una constante relación de amor-odio, sino de Rafa con el resto de la sociedad. No obstante, esta violencia no le asegura la protección necesitada en los momentos donde es víctima de la violencia ejercida dentro y fuera de su familia, como en el autobús que les conducía hacia Ysrael: "Una vez le dije que era un pendejo por quitarse de en medio cada vez que Papi me iba a pegar" (*D*, 30). Para Ramón y Rafa, Yunior era el elemento desestabilizador de su ideal nacionalista heteropatriarcal y racial, al igual que para Yunior su padre era su fukú personal que le perseguiría montado en una guagua o en un coche durante toda su vida.

5.1.6 La violencia de la diáspora femenina

Si la situación familiar de Yúnior demuestra los efectos negativos de la diáspora y de los discursos nacionalistas y neoliberales que la sustentan, *en The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*, se ofrece una visión de la misma más negativa donde las verdaderas víctimas son las mujeres como Beli, la madre de Óscar.

Beli es la hija de Abelard Cabral, un médico que desafió a Trujillo al no permitir que abusara de su hija mayor y al escribir un libro contra el régimen. Como consecuencia, él fue apresado y torturado, su mujer se suicidó, y sus dos hijas mayores murieron. La hija que nació durante su época de declive, Beli, fue vendida por su familia lejana a otra familia que la tuvo como criada durante sus primeros años de vida. Años más tarde, la Inca, una prima de su padre, movida por el arrepentimiento de no haber actuado antes al estar sumida en una depresión por la pérdida de su marido la busca sin resultado hasta que un tiempo más tarde recibe noticias sobre ella y consigue salvarla de la vida de tortura a la que la han sometido. La Inca se encarga de cuidarla y de ofrecerle la posibilidad de estudiar sin propinarle ningún castigo físico para que ella olvidara su pasado: "un periodo oscuro de su vida al cual ni ella ni su madre hacían referencia jamás; era su propia página en blanco" (*BWLOW*, 89). Sin embargo, la cicatriz en su espalda, resultado de la herida por una quemadura producida cuando el supuesto padre que la tenía como criada le echó encima una sartén de aceite hirviendo, unirá su trauma personal con el pasado traumático de su familia y el futuro roto en la diáspora.

Por todo ello, Beli no está contenta con su vida y busca una forma de huir de esta. Es, por tanto, una mujer dominicana típica que quiso encontrar el amor, pero el odio la mandó directamente a la diáspora, un odio del que intentó escapar durante toda su vida para sobrevivir a la violencia que había sufrido antes de nacer y durante los primeros años de su vida: "Aunque si le hubieran preguntado, hubiera dicho que lo que quería, más que cualquier cosa, era lo que había querido durante toda su vida: escapar" (*BWLOW*, 89). Esta interpretación de Yunior por un lado muestra su propio deseo de escapar proyectado en Beli, y, por otro, una verdad presente en la República Dominicana en ese momento: la dictadura de Trujillo en "un país, una sociedad, diseñada para que fuera prácticamente imposible escapar" (90). Con ello, Yunior hace referencia a la imposibilidad de librarse de la violencia que el sistema dictatorial ejercía sobre la población, y que hará que Beli deba salir de la isla, a pesar de su negación. Equivocada en la búsqueda de su amor, Beli empezó a tener una serie de relaciones, primero con el hijo de una familia rica que solo la utilizaba y, segundo, con el

Gángster, quien le encaminaría a una paliza en las plantaciones de las cañas de azúcar como paso previo a la diáspora:

> Y ahí estaba: la Decisión Que Cambió Todo. O, como ella le explicó a Lola en sus Últimos Días: Lo único que quería era bailar. Pero lo que me tocó fue esto, dijo, abriendo los brazos para abarcar el hospital, sus hijos, su cáncer, los Estados Unidos. (*BWLOW*, 123)

De hecho, los años desde que la Inca la salvó hasta que ella conoció al Gángster representarán solo un paréntesis como víctima de la violencia racial y colonizadora, aunque no del trauma nacionalista. El Gángster "era simplemente un chulo viejo que abusaba de la ingenuidad de Beli" (*BWLOW,* 135) pero también era el cuñado de Trujillo. Cuando su esposa se enteró de su romance y su embarazo la amenazó, pero ante la reticencia de Beli de dejar escapar el amor de su vida, esta mandó a sus matones a que ejercieran toda la violencia física posible sobre ella.

Malherida, "extrajo nuestra Beli de su cólera su propia supervivencia. Es decir, fue su coraje lo que le salvó la vida" (*BWLOW,* 136) y el futuro deseado le dio la fuerza necesaria para salir del cañaveral: "Tomó de la fuerza, de la esperanza, del odio, de su corazón invencible" (*BWLOW,* 157) para salvarse de la violencia física hasta que un grupo de músicos la recogió en la carretera y la Inca le volvió a curar de sus heridas físicas con los rezos esperanzadores que vencieron temporalmente el fukú de la violencia—"Con la energía espiritual del rezo, La Inca le salvó la vida a la muchacha, le metió un zafa de grado A+ al fukú de la familia Cabral (¿pero a qué precio?)" (*BWLOW*, 163)—aunque no psicológicas—"Por la noche tenía pesadillas con la caña, con el Sin Cara" (*BWLOW*, 168).[72] De esta manera, se repite el ciclo de trauma del que la Inca había intentado protegerle con todo el amor que le podía dar. El coste a pagar por la salvación temporal fue lo que el narrador identifica como un hecho común para la población dominicana y que, anteriormente, señalamos como una de las principales que determina la vida en la isla: la diáspora.

De esta forma, Yunior nos presenta la diáspora como causa y consecuencia de la violencia ejercida sobre la población dominicana, personificada en una mujer. Así, a la violencia nacionalista, colonial y neoliberal se le unen la racial y de género en una persona que no logrará salvarse. Si en el capítulo de Danticat hablábamos de la normalidad de la

[72] Yunior considera el "zafa" como el antídoto al fukú que puede liberar a la población dominicana de todos los males que los Conquistadores y Trujillo causaron en la República Dominicana. En esta investigación definimos zafa como "una acción que permite librarse de algo" ya sea de cualquier tipo de violencia como de los traumas derivados por cada uno de ellos.

diáspora, en esta novela se abre una reflexión sobre su significado que comienza ante de emprender el viaje: "¿Qué sabías tú de estados o diásporas?" (*BWLOW*, 167). Como ella, la mayoría de las personas que transitan en las obras de Díaz y Danticat desconocen qué implicaciones tiene la diáspora y solo se centran en seguir su instinto de supervivencia y unas ficciones que le marcan el camino al más puro estilo de los discursos nacionalistas:

> ¿Su esperanza más fiera? Encontrar un hombre. Lo que todavía no conoce: el frío, la monotonía agotadora de las factorías, la soledad de la Diáspora, nunca volverá vivir en Santo Domingo, su propio corazón. Lo demás que no conoce: que el hombre de al lado terminará siendo su esposo y el padre de sus dos hijos, que después de dos años juntos la dejará, su tercer y último desengaño, y que nunca volverá a amar. (*BWLOW*, 170)

Para Beli, además, la diáspora solo supondrá una nueva repetición de su trauma: el abandono del amor. Si Virta, la madre de Yunior, decide emprender el camino de la diáspora siguiendo a su marido para ser abandonada por este, Beli lo hará sola para encontrar al padre de Lola y Óscar en el viaje y volver a sufrir una nueva decepción amorosa. El resultado es el mismo: seguir las masculinidades dominicanas y los discursos heteropatriarcales hará que las mujeres no puedan encontrar el amor verdadero que Lola, su hija, encontrará en sí misma. Como Virta, la diáspora será el fin de todas sus posibilidades de ser amada y de sentir el amor de un hombre, ya que las dos mujeres se encontrarán entre dos discursos de odio, uno interiorizado antes de emigrar y que mantendrán y otro que las excluirá. El abandono, entendido como la falta de amor, pues, está presente en todas las etapas de la experiencia dominicanaunidense.

5.1.7 El cuerpo gueto

Al respecto de la comunidad analizada en el apartado "el abandono machista", el cuerpo toma un papel fundamental en la narrativa de Díaz, ya que sus personajes son presentados por las características fisionómicas por las que más destacan, normalmente referidas a su peso, su culo, sus pechos, su pelo y el color de su piel. Así se nos presenta una amplia gama de cuerpos racializados, en su mayoría, ampliamente etiquetados, donde se filtra el discurso racial, sexista y nacionalista presente en la República Dominicana y en Estados Unidos, como, por ejemplo, en el caso de Miss Lora. Los cuerpos, como cualquier otro elemento diaspórico, están territorializados en lugares específicos, como son Washington Heights, para poder crear comunidad y poder ser igualmente controlados o, incluso, alejados como un elemento contaminador que debe mantenerse fuera del alcance de la ciudadanía blanca, pero, también, de los grupos oprimidos.

Sin lugar a duda "Instrucciones para citas con trigueñas, negras, blancas o mulatas" es el relato donde más clara se ve la conexión entre el espacio y el físico y cómo estos se perciben a través de la mirada heteropatriarcal y colonizada de Yunior. A pesar de ser uno de los relatos más listados por la crítica, los análisis se centran en el machismo racializado del narrador al escribir un manual sobre cómo mantener una cita con una mujer dependiendo de sus características fenotípicas. Tratando de la campaña de antihaitianismo de la República Dominica, Daniel Bautista argumenta que "estas actitudes específicamente dominicanas todavía influyen más que las complejas ansiedades de Yunior sobre la identidad étnica de su familia y su estado social en los EEUU" (2009: 86). Igualmente, el crítico muestra de "manera subversiva los límites de los estereotipos al tratar la raza y la etnicidad como roles performativos, provisionales, e incluso estratégicos que los individuos asumen o toman dependiendo de las demandas del momento" (2009: 83). Aceptamos como válida esta consideración, pero, siguiendo la argumentación anterior, consideramos que este manual está íntimamente ligado al espacio físico del barrio y a la incapacidad de Yunior de salir del mismo, describiendo a las chicas no solo por su color de piel o pelo, sino por si viven en Washington Heights o no, reforzando los argumentos defendidos hasta este punto:

> Si la muchacha no es de por aquí llévatela a cenar a El Cibao. Pide cosas en español por muy mal que lo domines. Si es latina deja que te corrija y si es negra la dejarás asombrada. Si es de los alrededores, el Wendy's servirá. Cuando entres en el restaurante háblale de la escuela. A una muchacha de la localidad no hará falta contarle anécdotas del barrio, pero a las demás pudiera ser que sí. (*D*, 132)

Es decir, el manual sobre cómo tener una cita dependiendo del color de la piel y la procedencia de la chica no es más que otro síntoma de estrés postraumático materializado en forma de una fidelidad al trauma y el mantenimiento de unos discursos heteropatriarcales y colonizadores, de ahí que se compare con los chicos blancos: "Pásate una mano por el cabello como hacen los muchachos de raza blanca, aunque la verdad es que, con el pelo que tienes, resultaría más fácil atravesar África" (*D*, 132). Por ello, la infidelidad no es solo sexual sino racial. En el caso de Flaca, no hay constancia de que le sea infiel con ninguna mujer, sino de que salir con una blanca supone una infidelidad para su comunidad afro-dominicana en Estados Unidos: "No te puedes estar acostando con blanquitas toda la vida" (*THL*, 89). Localizar a las muchachas con quienes puede mantener una cita sin ser del barrio implica que son las únicas que se atreven a entrar en el microcosmos dominicano guetificado: "Las que más te gustan son las blancas, eso es cierto, pero normalmente las muchachas de fuera son negras" (*D*, 132). A pesar de sus preferencias por las blancas: "Tú dile que te encanta su pelo, que te encantan sus labios, su piel, porque la verdad es que te gustan más que los tuyos" (*D*, 135). Como afirma Ashley Kunsa,

> Al mover a los lectores para adelante y para atrás entre África, los Estados Unidos y la República Dominicana, Díaz demuestra las historias mutables e inseparables que combina para crear las categorías raciales. Además, el movimiento fácil a través de estos espacios muestra la naturaleza cambiante y mutable de la clasificación. Estas historias interactúan con la cultura moderna en la novela para dar forma a los grupos raciales, como se demuestra en el ejemplo del pelo. Al afectar a varios personajes tanto en la República Dominicana como en los Estados Unidos durante diferentes periodos de tiempo, las implicaciones raciales que atienden a la cultura del pelo dan forma tanto a las percepciones raciales mantenidas por los personajes y a esas mantenidas sobre los personajes. (2013: 212-213)

La conversación racial, sin embargo, requiere de niveles dialécticos mayores tanto externos como internos. Una vez más, el físico está íntimamente ligado a un lugar, en este caso a todo un continente. A pesar del fastidio de Yunior, esta afirmación reclama la herencia africana, así como la identidad afrodominicana del narrador al igual que ridiculiza el empeño de esconder aquello que es evidente: un cuerpo que delata la procedencia y reclama el poder de las diferencias. Además de ello, deja entrever el trauma sufrido y el discurso impuesto sobre él por su padre cuando se reunieron con él en Estados Unidos:

> [E]ntonces papi me regañaba por el pelo. El pelo de Rafa era lacio y se le podía pasar un peine como en el sueño de cualquier abuelo caribeño, pero al mío todavía le quedaban suficientes rasgos de África para condenarme a múltiples pases de peine y a cortes de pelo extraordinarios (*THL*, 130)

Esta crítica a la dominación del pelo africano da clara muestra de la colonización física y, a través de esta, geográfica de la población afro-descendiente y cómo ese discurso es interiorizado por las propias víctimas.[73] De esta forma, se establecen una serie de rutas que unen a las personas en una línea racial que supera cualquier frontera, incluida las establecidas dentro de los propios discursos nacionalistas raciales, así como los espacios físicos destinados a cada grupo de persona según sus características fenotípicas, moviendo una emoción como es el miedo en los espacios geográficos que el discurso nacionalista debe delimitar. El miedo se posiciona como una emoción que determina el acceso a un determinado espacio. Esta emoción sin embargo puede ocurrir a todos los niveles:

> Si es mulata no te extrañe que su madre sea blanca. Saluda. Su mamá te devolverá el saludo y te darás cuenta de que en el fondo no le das miedo. Te dirá que si le puedes dar indicaciones más claras para el camino de vuelta y aunque lo cierto es que no hay mejores indicaciones que las que tiene en el regazo, dale otras distintas. El caso es que se quede contenta. (*D*, 132)

Si la chica es mulata y la madre es blanca significa que ya conoce a ese tipo de hombres que representa el narrador y, según la lógica del joven, sabe cómo tratar con ellos, por lo que permite que su hija pueda tener una cita con ella. Las indicaciones son bastante significativas en este caso, puesto que la madre sabe la ruta a seguir, no solo física sino la que determinará la cita de su hija. Es un claro desafío a las estrategias de seducción heteropatriarcal del que Yunior sabrá salvarse al expresar otras nuevas que convenzan a su madre, sin saber que no es más que otra forma de permanecer estático en ese mapa metafórico que transita de manera diferente con cada una de sus citas:

> Las muchachas de la localidad puede que tengan las caderas anchas y un buen culo, pero eso no quiere decir que se vayan a dejar tocar enseguida. A fin de

[73] Según Marisel Moreno, "La falta de nombre propios en el relato, y la insistencia de la voz narrativa de utilizar los epítetos raciales para referirse a sus parejas, simbólicamente borra sus individualidades y contribuye a su objetivación sexual. Al mismo tiempo, se puede argumentar que, al reducir a las chicas a sus categorías raciales, el relato muestra el proceso por el cual la comunidad dominicana ha sido racializada e invisibilizada en los Estados Unidos" (2010: 109).

> cuentas, son vecinas y luego te las vas a encontrar a todas horas por el barrio. (*D*, 134)

Cuando tiene una cita con una mulata la charla se centrará en el trato que recibe por parte de los chicos negros:

> Los negros, te dirá, me tratan muy mal. Por eso no me gustan. Tendrás curiosidad por saber qué piensa de los dominicanos. No se lo peguntes. Deja que sea ella quien lleve la iniciativa en la conversación y cuando terminen de cenar regresen dando un paseo por el barrio (*D*, 134).

Evitando compararse con los negros, y renegando nuevamente de su herencia, permitirá que sea ella quien dirija la conversación que puede recordarle sus orígenes y su incapacidad de librarse de su pelo africano. Tras la conversación, el recorrido que hacen por el barrio, por tanto, no es más que otra forma de transitar el discurso homogeneizador que se repite en su mente colonizada.

El relato anterior es contradictorio y confuso, puesto que no se puede tener una certeza de quien lo narra: si es Rafa que intenta instruir a su hermano o si es Yunior quien, siguiendo las instrucciones de su hermano mayor, intenta hacer un manual machista que sirve como punto de inflexión entre lo que ha aprendido de Rafa y su padre y el futuro Yunior que se presentará en *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* y en *This is How You Lose Her*. Sea como sea, este relato se posiciona como un alto en la ruta hacia la construcción de su identidad masculina en el contexto espacial del barrio dominicano y fuera del mismo una vez decide abandonarlo. Sin embargo, hasta el momento de la narración del manual, Yunior sigue estancado en un lugar discursivo específico por donde transcurren las venas abiertas de Latinoamérica, el Caribe y sus diásporas.

5.1.8 La narrativa detrás del cuerpo gueto

Como hemos visto, en la obra de Díaz se describen dos tipos de cuerpos a ambos lados de un continuo físico. En un extremo estaría el cuerpo perfecto y en el otro el cuerpo-gueto. El primero se correspondería con los cuerpos femeninos blancos, delgados, aceptados por la sociedad norteamericana que conviven en un conflicto discursivo con los cuerpos femeninos con curvas preferidos en la República Dominicana. En el caso del cuerpo masculino, la imagen mental es la misma, un cuerpo musculoso y fuerte que se distingue por el color de la piel.

La línea de diferenciación física pasaría por diversas etapas dependiendo de los tonos fenotípicos, de las imperfecciones y de los kilos hasta llegar al último, que se correspondería con el cuerpo abyecto, despreciado, que no encaja en el estereotipo socialmente aceptado. Puede ser igualmente subjetivo, pero en ocasiones, hay un acuerdo sobre lo que podemos considerar como la pobreza física. Este es el nivel donde se posiciona el cuerpo de Óscar, que es un personaje gordo, con grasa por todo el cuerpo, el pelo incontrolablemente rizado y con gafas 'antivaginales'. Como sucede con todos los personajes y las personas diaspóricas, se debe notar que, además de las características físicas visibles tienen, otra serie de rasgos invisibles a primera vista, pero perceptibles por la mente neocolonizada. Según estos, Óscar es un retardado que no puede bailar y no tiene ninguna habilidad para atraer a una mujer porque es un "nerd" que solo parece estar interesado por la ciencia ficción y los cómics.[74]

De hecho, la presentación de Óscar es la de un héroe que no se corresponde con el ideal dominicano por representar todo lo contrario al 'tíguere' que se espera que sea: "Y salvo una época temprana de su vida, nunca tuvo mucha suerte con las jevas" (qué poco dominicano de su parte)" (*BWLOW*, 23):

> En el segundo año de la secundaria, Óscar pesaba unas increíbles 254 libras (260 cuando estaba depre, que era casi siempre), y se le hizo evidente a todos, en especial a su familia, que se había convertido en el pariguayo del barrio. No tenía ninguno de los superpoderes del típico varón dominicano, era incapaz de levantar jevas aunque su vida dependiera de ello. No podía practicar deportes, ni jugar al dominó, carecía de coordinación y tiraba la pelota como una hembra. (*BWLOW*, 31-32)

[74] En este estudio utilizaremos la palabra inglesa "nerd" y no su traducción española (empollón o friki) puesto que en las traducciones de la obra de Díaz se mantiene la palabra en este idioma.

A pesar de ello, en sus primeros años de vida se consideraba el típico dominicano, porque tenía dos novias con siete años, y vivía en una familia típica dominicana. Es importante mencionar cómo el capítulo 1 donde se presenta a Óscar se titula "El nerd del gueto en el fin del mundo" (*BWLOW*, 23) porque etiqueta su identidad como un nerd que no tiene cabida dentro de las estructuras dominicanas, pero tampoco estadounidenses, y lo localiza en un lugar específico, no solo físico como es el barrio, sino simbólico, que es precisamente el de la etiqueta nerd. Mucho se ha hablado del físico y las rarezas de Óscar y cómo no encaja en la sociedad dominicana y estadounidense, así como en la comunidad dominicanaunidense por no ser el "tíguere dominicano" esperado, por su físico y por su gusto por la ciencia ficción. Una vez más, esta interpretación necesita de un diálogo más largo con la narrativa de Díaz para entender la verdadera naturaleza de su problema. En este estudio argumentamos que el cuerpo-gueto de Óscar es solo uno de los aspectos que se tienen en consideración para denegarle al chico un lugar en las anteriores sociedades y comunidades, pero esto son solo dos síntomas de lo que de verdad no tiene cabida en estas.

Óscar es un chico con Síndrome de Asperguer, como muestra su comportamiento: su obsesión por conseguir un objetivo concreto como es el amor, su interés absoluto en la ciencia ficción, su incapacidad para entender la ironía, su alto nivel intelectual, "su lógica matemática" (*BWLOW*, 27) y su tendencia a la depresión por la falta de una vida social, así como el uso de palabras poco frecuentes:

> Por más que quisiera, no le era posible cultivar una amistad para nada, ya que era tan bitongo, tan cohibido y (si se va a creer a los chamacos del barrio) tan rarito (tenía el hábito de usar palabras grandes que había memorizado el día antes). (*BWLOW*, 28-29)

Incluso, será la utilización de estas palabras y su manera de moverse más que su aspecto físico por lo que no sea considerado dominicano por sus compañeros de afros una vez en Rutgers: "Los muchachos de color, cuando lo oían hablar o lo veían moverse, sacudían la cabeza. Tú no eres dominicano. Y él contestaba, una y otra vez, Claro que sí lo soy. Soy dominicano. Dominicano soy" (*BWLOW*, 60-61). En esta interacción se descubren dos verdades: cómo la población afro no lo acepta porque no actúa como es esperado y, por ello, lo excluyen de la etiqueta afro-dominicano, como hace la chica a quien Yunior intenta "salvar del capitalismo", pero, más importante aún, la incapacidad de un chico con Síndrome de Asperguer como Óscar para entender el doble sentido de estas afirmaciones y su falta de límite para repetir aquello que considera oportuno sin agotarse en sus intentos.

Las sociedades dominicana y estadounidense, así como la comunidad dominicanaunidense han fallado en incorporarlo porque es una persona que sigue sus propias lógicas sin atender a los mandatos totalitarios y eso supone un desafío demasiado complicado para los mismos. Igualmente, su muerte muestra la incapacidad de la sociedad transnacional de comprender la perspectiva con la que Óscar ve el mundo y darle un espacio de libertad para poder vivir según esta. Por este motivo, el odio con el que debe enfrentarse solo se puede combatir con el sentimiento de amor que experimenta una vez ha conseguido su objetivo, que será el alivio de su depresión, mientras que Yunior será incapaz de vencerla al no haber seguido a su corazón sino al discurso de la razón.

Así, con Óscar, Díaz rompe todas las fronteras sociales y culturales puesto que muestra cómo ninguna de ellas, a excepción de la representada por la Inca, acepta a una persona tan diferente en sus límites.[75] Incluso su madre, Beli, no entiende su interés por la literatura y su falta de una actitud machista: "¿Te gustan los libros? ¡ahora tienes dos! ¡Ja, ja! No hay nadie más opresor que el que ha sido oprimido. Hasta su propia madre consideraba sospechosas sus preocupaciones" (*BWLOW*, 34). Todas estas sociedades y comunidades crean una comunidad imaginada que, al contrario de lo expuesto por Espósito, no está constituida por las diferencias, por lo que no pueden cubrir las necesidades de sus componentes y están abocadas al fracasar. "fin del mundo". Según Richard Pérez,

> Puesto que la tragedia última de la novela no es que Óscar muera. En cambio, la tragedia reside en el hecho de que no es viable en la comunidad. Y si la comunidad falla en acomodar a los frikies, los pensadores, los estudiosos, y los escritores, entonces ¿qué futuro tiene? ¿Se puede componer? ¿Se imagina? Por lo tanto, la tragedia de la novela pertenece a la comunidad misma, ya que al asesinar a Óscar le garantiza so propia muerte. Así, su muerte permanece, delineando un sitio de opacidad, un silencio o un signo de interrogación, que nos fuerza a volvernos hacia nosotros mismo para 'descifrar su inscripción'. La muerte de la maldición del Nuevo Mundo empieza su negociación abriéndose al a negatividad de la diferencia y de esta manera alterna formas de existencia. (2012: 106)

Óscar, sin embargo, se presenta como parte de la comunidad, y de una familia, dominicanaunidense, a pesar de los intentos de excluirlo puesto que hereda el trauma de estas,

[75] Para Kiley Guyton Acosta, se crea una literatura fundacional que "construye nuevos espacios de pertenecer para los afrolatinos en el contexto norteamericano" (2010: 58).

representado por diferentes fukús, como es el discurso machista, diaspórico, de la pobreza y la violencia racial. Siguiendo los discursos heteropatriarcales nacionalistas interiorizados, Beli obliga a su hijo a salir y a estar con chicas para que no sea considerado un pariguayo y cumpla con las funciones propias de los hombres a quienes ella ha amado, empujando a su hijo a la ruta machista que Yunior había seguido.[76]

En este estudio defendemos que esto es solo una de las maneras de integrar a Óscar en la comunidad diaspórica traumatizada que intenta excluirlo a pesar de las consecuencias nocivas que tiene para su salud mental y su vida. Óscar no parece estar tan afectado por no encajar en los mandatos heteropatriarcales sino por cómo estos delimitan sus posibilidades para encontrar el amor de las mujeres. Yunior y Óscar tienen intereses diferentes de los que aparentemente persigue el narrador: él busca el amor verdadero como única obsesión en su vida, sin esconder su incapacidad para alcanzar el estado de tíguere dominicano ansiado por su tío. Precisamente por ser parte de una comunidad traumatizada, Óscar se encuentra frustrado al ser rechazado por una de las niñas a quienes engañó por haber sido infiel a su propósito de encontrar el amor.

El propio autor relaciona el físico de Óscar con el trauma intergeneracional de la familia Cabral y que ha heredado el joven: "Óscar no está gordo porque sí—al menos en mi cabeza. Su gordura es parcialmente un producto de lo que está sucediendo en su familia con respecto a sus cuerpos, con respecto al trauma de la violación" (Moya, 2012). Con ello, se refiere a cómo Óscar presenta muchas de las características típicas de las personas jóvenes que han sido violadas: "como resultado de la violencia sexual muchas mujeres engordan" (Moya, 2012). De esta manera, a través de Óscar se representa el cuerpo de toda una generación de mujeres violadas y traumatizadas. Al igual que Sophie responde al trauma de su prueba de virginidad con un trastorno alimentario (la bulimia), Óscar lo hará con el consumo de alimentos. Por ello, Óscar vuelca sus frustraciones en la comida, en especial el azúcar, uno de los alimentos con gran capacidad para producir oxitonina y crear una sensación de felicidad. Una vez más, Óscar, como lo hace Yunior, se refugia en la comida para encontrar la protección denegada por el amor de las mujeres y de su comunidad, puesto que su fracaso sentimental y su consecuente declive como macho promesa, modificará la percepción de su familia, así como sus palabras de afecto y aceptación. Como Sophie, la posibilidad que le brinda Estados Unidos de acceder a comida en abundancia, con la carencia alimenticia que

[76] Para Ramón Saldívar, "desde el principio, sabemos que la historia de la vida de Óscar, heredero de la maldición de la conquista imperial y de la colonización, será también la historia de 500 años de historia continental" (2011: 588).

hay en la isla, les posiciona en un lugar diferente a quienes permanecen en la misma y más cercana a la población diaspórica y con ello al consumismo capitalista que muestra la diferencia entre países ricos y pobres. Igualmente, le une con la violencia ejercida en los cañaverales de azúcar contra la población negra a través del trabajo forzado y contra su propia madre en la búsqueda de su amor. El azúcar manchada de sangre es, por tanto, un alivio equivocado del trauma de esta población tanto en el espacio como en el tiempo. Además de ello, la compulsión con la consume muestra cómo las poblaciones diaspóricas afrodominicanaunidenses están consumiendo los discursos nacionalistas y colonizadores totalizadores de una forma que los está traumatizando.

Debido a eso, Óscar solo puede ser amado completamente por aquellas mujeres que lo entienden y lo aceptan por presentar una narrativa propia. Estas mujeres son su hermana, quien es capaz de poner en entredicho los discursos heteropatriarcales e Ybón, quien es víctima del mismo, al ser una prostituta y, por ello, conoce los entresijos de este. Estas expresiones de amor no le salvan, no obstante, de la muerte, puesto que, a pesar del amor incondicional con el que se enfrenta a cualquier tipo de agresión verbal o física, enamorarse de Ybón supondrá su final, lo que demuestra que la violencia ejercida por los poderes militares sigue teniendo el control sobre la isla y sobre la mujer.

Este final desesperanzador le une a la historia traumatizada de su familia. Como leemos en la novela, la violencia del trujillato por poseer el cuerpo de la hermana mayor de Beli siguiendo su sistema de control del cuerpo femenino no será más que una excusa para averiguar el verdadero motivo que se esconde detrás de esta violencia como es la dictadura del silencio. Aunque no se sabe con certeza, se intuye que el padre de Beli, Abelard, no fue torturado y asesinado por no permitir que Trujillo abusara de su hija sino por el libro que estaba escribiendo contra el régimen:

> Pero hay otra variante, menos conocida, del relato de Abelard vs. Trujillo. Una historia secreta según la cual Abelard no se buscó el lío por culpa del culo de la hija o por una broma imprudente.
>
> Esta versión afirma que metió la pata por culpa de un libro. (*BWLOW*, 247)

No es de extrañar, pues, la represión total que hace Beli de su interés por la lectura, puesto que la literatura se ha posicionado como la causa de un trauma que nació antes que ella. De acuerdo a Di Iorio "la muerte de Óscar podría atribuirse a las estructuras de trauma comunal que se siguen produciendo" (2016: 79). Como hemos analizado anteriormente, Espósito trataba de la importancia de las diferencias para formar una comunidad. Óscar, no

obstante, es demasiado diferente para ser aceptado en la comunidad diaspórica dominicana, de ahí su muerte, que ilustra la imposibilidad de conseguir un cambio a un nivel colectivo y transnacional más profundo.

No obstante, debido a su responsabilidad intergeneracional, Óscar escribe diferentes historias y libros, alentado por la Inca, que protege su espacio de escritura en su estancia en la isla:

> (Y ya en los deshechos de papel, en sus libros de composición, en el dorso de sus manos, comenzaba a garabatear, nada serio por el momento, apenas borradores de sus historias preferidas, sin imaginar que esos pastiches chapuceros definirían su Destino). (*BWLOW*, 35)

Si el hecho de ser un chico con Síndrome de Asperguer ya era problemático, escribir ficción, y más ciencia ficción, desde su punto de vista supone un claro desafío a los postulados nacionalistas, incluso transnacionalistas, que no puede tener cabida. Por lo tanto, no cabe en la narrativa de Díaz, como no lo hace en los discursos totalizadores, otro fin posible que la muerte del autor que escribía en cualquier espacio inscribiendo la experiencia incluso en su propio cuerpo. Es decir, sus escrituras en el cuerpo, algo más cercano al recuerdo, como en los fragmentos rotos de papeles o en los cuadernos destinados para escribir otro tipo de composición, están destinados a la desaparición para no poder desestructurar los discursos que cuentan con un lugar específico donde ser escritos.

Además de ello, Óscar comienza a escribir desde la experiencia que le une a las historias alternativas pasadas como el fukú. Al contrario que Belí, quien no parece prestar atención a las historias de La Inca sobre la familia a quien apenas conoció, Óscar percibe que su responsabilidad intergeneracional no lo vincula solo con las historias narradas y el compromiso de hacerlas conocer de forma escrita. Por el contrario, siente que el fukú del que habla su familia es verdad y le persigue puesto que, como su madre, sobrevive a una paliza en un campo de cañas de azúcar que ha recibido por perseguir el amor. Por eso, cuando Yunior quita importancia al hecho de que besara a Ybón y le aconseja que pare en su empeño de estar con ella, Óscar le contesta que además de su historia personal hay unas historias que debe narrar para contar las experiencias y descubrir el porqué de las violentas heridas de su familia y de la isla: “Sacudió su cabeza. Hay más en juego que mi apariencia. Escribió la palabra para que yo la viera: *fukú*” (*BWLOW*, 305). A pesar de que Yunior no cree en estas historias, que Óscar escriba la palabra tantas veces pronunciadas hace que esta pueda tener un lugar en la

literatura escrita donde permanecerá para desafiar aún más el discurso nacionalista no solo por el soporte sino por el poder de la creencia:

> En esta carta habla de sus investigaciones y del nuevo libro que estaba escribiendo, un libro que enviaba en paquete aparte: Le dijo que estuviera pendiente de él. Contiene todo lo que pienso que necesitarás. Entenderás cuando leas mis conclusiones. (*BWLOW*, 329)

Significativamente, las últimas narraciones que Óscar escribió en su estancia en la República Dominicana nunca llegaran a su destino.

5.2 El camino de la curación: la sanación a través de la voz femenina

5.2.1 Proyecto macho en deconstrucción

Díaz habla de la imaginación masculina como un recurso para reconocer la humanidad denegada a las mujeres y que, en el fondo, significa un reconocimiento de la humanidad de los hombres que apuestan por tal fin.[77] La imaginación, por tanto, se convierte en el elemento que intenta entender las masculinidades en conflicto referidas anteriormente. Entendiendo la humanidad de las mujeres se comprende que el machismo atribuido al significante "tíguere" tiene varios significados: la violencia sobre la mujer, el hombre etiquetado como tal, y el hombre discriminado.

Formar parte de la comunidad machista junto a su padre y a su hermano resulta ser un fracaso puesto que ya no puede contar con la aceptación de ellos y, como verá posteriormente, puesto que la comunidad femenina de las novias cuyas historias son narradas en *This is How You Lose Her* así como de las amigas de estas no estarán dispuestas a soportar esta situación y les negarán la libre movilidad encerrándoles en la etiqueta de dominicano machista. En el primer relato de esta colección, "El sol, la luna, las estrellas", su novia engañada Magda lo describe como "el típico dominicano: un sucio, un perro" (*THL*, 15), mientras que sus amigas afirmaban que "le puse cuernos porque soy dominicano, que todos los domos somos unos perros y que no se puede confiar en nosotros" (*THL*, 29). A pesar de estas consideraciones, él siente que no es verdad, puesto que contradictoriamente a lo asegurado anteriormente en su estado de machista en deconstrucción, duda que "yo pueda representar a todos los hombres dominicanos, pero tampoco creo que ellas puedan generalizar. Desde mi punto de vista, no fue por genética; hubo razones. Causalidades" (*THL*, 29). Entendemos que estas causalidades no son más que los efectos de un estrés postraumático por encajar en un lugar que lo libre del abandono total de los hombres de su familia en el que Óscar parecía haber caído.

Así, Yunior sigue metido en un ciclo de búsqueda de engaños, de excusas para su promiscuidad, de justificaciones personales y de arrepentimiento por lo sucedido que le acompañará durante las tres obras. En "El sol, la luna, las estrellas", el narrador se presenta a sí mismo como una buena persona:

[77] En una conversación con Francisco Goldman el autor apuesta por "[u]n movimiento para reconocer la humanidad de las mujeres a quienes se ha denigrado tan persistentemente y al reconocer su humanidad finalmente encuentra algo de la suya" (Miwa Messer, 2012).

> No soy un tipo malo. Sé cómo suena eso—defensivo, sin escrúpulos—pero no es así.
>
> Soy como todo el mundo: débil, capaz de cualquier metedura de pata, pero básicamente buena gente. (*THL*, 15)

A continuación, muestra la versión de Magda a quien ha engañado y sus intentos por arreglar una situación con mujer que ha decidido que no va a estancarse en un ciclo de violencia-trauma machista. A medida que el relato avanza y Yunior ve que no hay ninguna salvación posible, comienza a sentir que su fracaso concierne a su estatus de hombre dentro del discurso binario dominicano:

> Me siento a la deriva y no tengo la más mínima idea de qué pasará. Este es el fin del juego, pero en lugar de ponerme más chivo que un chivo, me siento como un pariguayo sin suerte. Pobre de mí. Y me digo a mí mismo una y otra vez: No soy un tipo malo, no soy un tipo malo. (*THL*, 32)

De esta manera, Yunior identifica su identidad como dominicano con su masculinidad, mostrando sus sentimientos desestabilizadores bajo una defensa machista. Es decir, haciéndose vulnerable a través de las excusas y justificaciones personales que se hace así mismo de forma pública.

Igualmente, la venganza de Magda por el engaño es mayor de lo esperado. No solo el hecho de la ruptura con Magda afectará a Yunior, sino que la forma de salvación de su relación le llevará a encontrarse con una violencia normalizada, la explotación de la isla por el neoliberalismo feroz. Magda le obligará a irse del lugar donde ha decidido quedarse, su barrio de nacimiento, para alojarse en "El Resort que la Vergüenza Olvidó" (*THL*, 25). Así, nuevamente el fallo en las relaciones personales tendrá un lugar propio en los espacios que marcarán su vida.

Por ello, a pesar de que este ha supuesto encontrarse con una verdad más dolorosa, el camino para desvelar cada una de las capas que han construido su identidad machista es la vuelta a los orígenes, a la isla de donde partió, y volver a recorrer el camino hacia Estados Unidos en un vaivén continuo que lo mantiene a la deriva entre sus narraciones personales y los discursos nacionalistas heteropatriarcales. A pesar de que la relación se termina, él empieza a seguir el camino marcados por los elementos naturales para poder encontrar su verdadera identidad y acabar con sus privilegios, dándoles a las mujeres y a la isla el lugar que merecen en la historia.

El regreso a la isla tiene una implicación simbólica en la vida de Yunior, quien comienza a pensar en los motivos para haber llegado a convertirse en un machista como su padre y su hermano. Durante su estancia conoce a dos hombres llamados el Vicepresidente y Bárbados que le llevan a un lugar específico: un agujero negro que consideran como "la cuna de los taínos" (*THL*, 34). En ese lugar, Yunior recuerda el inicio de su relación con Magda para comprender que precisamente reflexionar sobre el principio de una historia, como cuando se narra de manera cronológica cualquier narración traumática, empieza el recorrido final de la misma: "Y en ese momento que me doy cuenta que todo ha terminado. Cuando te pones a pensar en el principio es porque has llegado al final. Lloro […]" (*THL*, 35).

La ruta, sin embargo, comenzó previamente, cuando el último año en Rutgers conoce "al mujerón de tus sueños" (*THL*, 167), la única mujer con quien es capaz de entablar una relación sincera, a pesar de que sus traumas siguen buscando excusas como responsabilizar a Miss Lora por su incapacidad de mantener una relación sincera y fiel con ninguna chica de su edad.

Al contrario que con Miss Lora y con cualquier otra persona, Yunior cuenta toda su historia, incluso lo relativo a esa relación, al mujerón, quien resulta ser Lola: "Ella es a quien se lo cuentas todo" (*THL*, 167). El momento cuando Yunior comienza abrir sus sentimientos se posiciona como el punto de inflexión para desestabilizar la estructura patriarcal bajo sus músculos. Este es el punto de la vulnerabilidad consciente, cuando Yunior encuentra a la persona adecuada para hacerse vulnerable de forma consciente, descubriendo que en el fondo de su trauma se esconde el dolor frente al abandono y lo que es más doloroso, el odio que puede victimizarlo y del que ha estado huyendo durante su vida: la imposibilidad de expresar su trauma por la violencia sexual sufrida. Si hasta el momento el odio tenía forma de discurso heteropatriarcal nacionalista sobre la identidad masculina, con la llegada de Lola a su vida el miedo al odio adquiere un nuevo significado. Contarle a Lola su historia le hace consciente que tenía miedo al odio femenino—"Te hace bien decírselo a alguien. Tu gran miedo había sido que ella te odiara, que todas ellas te odiaran" (*THL*, 167)—por ser como su padre y su hermano, como su madre, Virta, le acusa ante Lola: "Es igualito que su papá y su hermano" (*THL*, 167).

La buena relación entre su madre y su novia hace explícita la preocupación de Yunior por su madre y el trato que ha recibido por su padre, haciéndola la víctima perfecta del discurso nacionalista heteropatriarcal y neoliberal: la mujer engañada que espera a su marido en la isla y lo persigue con sus palabras para que no la abandone, para, finalmente, seguirle en

la diáspora, y ser, de todas maneras, abandonada. Lola no le odia por ello, pero no aguantará, al contrario que Virta, las infidelidades de Yunior, rompiendo su relación en varias ocasiones.

El reconocimiento de la necesidad de regresar al principio, contar todo lo vivido a Lola y la conversación entre su madre y ella serán claves para deconstruir su identidad machista recorriendo el camino de vuelta que le mostrará los sentimientos escondidos bajo todas esas situaciones, los propios y los de las mujeres a quienes su padre y su hermano victimizaron, haciéndose consciente de su papel de testigo en todo lo sucedido. En el relato que sigue a la historia de Magda, titulado "Nilda", Yunior habla de una chica con este nombre que fue novia de su hermano y del amor que sentía por ella:[78]

> Nilda era la novia de mi hermano.
>
> Así es como comienzan todas estas historias.
>
> Era dominicana de aquí, y tenía el pelo superlargo como las muchachas pentecostales, y un busto increíble. Estoy hablando de world class. Rafa la colaba en el cuarto del sótano después que mami se acostaba y se lo metía al ritmo de lo que tocaran en la radio en ese momento. Pero tenían que dejar que me quedara en el sótano con ellos, porque si mami me oía en el sofá de arriba acabaría con todo el mundo. (*THL*, 39)

Si bien su madre no recuerda los nombres de las novias de su hijo Rafael, Yunior sí recuerda los nombres de sus amantes y las de su hermano. Su madre, de hecho, solo recuerda a Pura, una dominicana recién llegada a la que Virta no trata con indiferencia, como a las demás, sino con desprecio, porque entiende que la relación con esta mujer puede separar a su hijo de ella. Cuando Rafa se casa con Pura, por primera vez deja de hablarle, estableciendo un tipo de comunicación indirecta donde el robo permitido se convierte en una manera de protección sobre su hijo ausente que sustituye a la física anterior, y se asemeja a la establecida antes de reunirse con su marido en la diáspora. Virta le mandaba cartas que su marido guardaba, pero nunca contestaba, estableciendo solo una comunicación unilateral emocional silenciada con la amante de Ramón en Estados Unidos, quien, enamorada de él, espera a que tome una decisión y que decida romper con su vida anterior. Virta solo ha normalizado el

[78] Según Deborah R. Vargas, "las historias, mayormente las tituladas por los amantes que enmarcan las vidas de Yunior (Nilda, Alma, Flaca y Miss Lora) narran las explotaciones sexuales itinerantes de Yunior, Rafa y su padre e incluso las relaciones extramaritales de su padre" para demostrar cómo la pérdida de Yunior se contempla a través del "cómo" y no del "por qué" que se debe entender a través del análisis del "mundo de Yunior" (2016: 351).

machismo y la infidelidad masculina como rasgos culturales dominicanos mientras Yunior comienza a cuestionarlo a través de los recuerdos.

Al contrario que su madre, Yunior no solo recuerda los nombres sino cómo eran y qué hacían, así como sus rasgos más característicos con los que se comparaba para ver qué tenían en común y qué no, formando así una comunidad sentimental basada en las diferencias, al estilo argumentado por Espósito. Así, a través de Yunior nos acercamos a los sentimientos femeninos puesto que consideramos que la tristeza de Yunior es la herida de cada una de estas mujeres.

Recordar tiene como significado pasar por el corazón, no por la mente. El recuerdo está más cercano al cuerpo que a la razón. Recordar es sentir una experiencia. Yunior se mueve en un vaivén constante entre el recuerdo de su hermano a quien quería parecerse y que le servía de protección y los momentos vividos con sus parejas que chocan con su mente machista infiel. Asimismo, el recuerdo será el espacio donde tendrá lugar la conversación entre él y su novia Flaca, una estadounidense blanca a quien conoció en un curso de literatura sobre Joyce y con quien negaba tener una relación sentimental, a pesar de que duraba dos años:

> Venías con un cambio de ropa y un sartén para hacernos el desayuno, quizá también galleticas de las que habías hecho a tus estudiantes. Por la mañana, los muchachos te encontraban en la cocina vestida con una de mis camisas. Al principio, no se quejaron, pues se imaginaban que pronto te desaparecerías. Y cuando empezaron a hacer comentarios, ya era tarde, ¿verdad? (*THL*, 89)

El tiempo no es lo importante en esta relación, sino la cotidianidad de los sentimientos con la que Yunior se enfrenta a su negación, evocando las memorias de los momentos vividos juntos y apelando directamente a Flaca—"¿Te acuerdas?" (*THL*, 93)—dando clara muestra de la importancia afectiva que la chica ha tenido para sus sentimientos. De esta forma, le da la posibilidad de tomar parte en la reconstrucción de su historia común para asegurarse de lo ocurrido y de que, a pesar de su resistencia, sus sentimientos eran verdaderos y había entrado en la frontera que lo separaba de la vulnerabilidad que implicaba el amor.

Seguir los pasos de su hermano con relaciones como la que mantuvo con Miss Lora no le permitía pensar en el principio, antes de ser solo un alumno de su padre y su hermano y anterior a esto, cuando abusaron de él en el autobús y en la iglesia. Cuando visualiza cómo empezaban todas las historias, con su hermano llevando a una chica a quien siempre se presenta por su aspecto físico, al sótano donde mantenían relaciones sexuales mientras él estaba al lado, comienza a compararse con las mujeres de su alrededor, como habría hecho

antes de protegerse del abandono. Recorriendo este camino, se recuerda a sí mismo como el chico que esperaba a que la novia y posterior exnovia de su hermano se fijara en él—"yo esperando que se enamorara de mí" (*THL*, 43)—mientras ella "estaba esperando eternamente por mi hermano" (*THL*, 40): "Compartía mis cómics nuevos con ella; los leía muy de cerca, pero en cuanto Rafa aparecía, me los tiraba y saltaba a sus brazos" (*THL*, 40). Una vez más, al referirse a Nilda la comparación tiene un estado propio, la espera interminable de la que Yunior decidió salir con la intención de dejar de ser la víctima en un intento equivocado de salvación. Ante la pérdida, su forma de amor es seguir el camino del desamor de su hermano en una búsqueda incesante por la protección, que ha confundido con la aceptación, una manera compulsiva de intentar sanar el vacío dejado por su hermano y dejar de formar parte del lugar de la espera al que su padre relegó a su madre, una economía de infidelidades que le garantizan pertenecer a quienes con aceptados.

Esto requiere un esfuerzo mayor, que seguirá con las comparaciones sentimentales, físicas e intelectuales entre Yunior y las chicas, tanto las novias de su hermano como las suyas, posicionando a las mujeres a su mismo nivel y contradiciendo los mandatos nacionalistas heteropatriarcales. En "Alma", por ejemplo, Yunior presenta a la mujer con quien mantiene una relación a través de las similitudes y diferencias con ella:

> Alma es tan flaquita como una caña y tú eres un bloc adicto a los esteroides; a Alma le encanta manejar, a ti los libros; Alma tiene un Saturn, y tú no tienes ni una mancha en tu licencia de conducir; ella tiene las uñas demasiado sucias para cocinar, y tu espagueti con pollo es el mejor del mundo. Son tan diferentes, ella voltea los ojos cada vez que pones las noticias y dice que no "soporta" la política. Ni siquiera se considera hispana. Se jacta antes sus amigas de que eres un "radical" y un domo de verdad (aunque en el Plátano Index no apareces ni en el último lugar, Alma siendo solo la tercera latina con quien has salido). (*THL*, 56)

Las descripciones físicas solo serán el comienzo de la presentación de esta chica que servirá para conocerse a sí mismo y a las condiciones políticas y raciales de la comunidad dominicana-americana donde las diferencias en físico, actitudes, gustos y tendencias políticas constituyen la verdadera esencia que deconstruye la etiqueta "hispano", de la que se trató en el capítulo tres. Gracias a ello, Yunior se sincera sobre su verdadera condición de "tíguere dominicano" criticando cómo se le ha etiquetado por su aspecto y sus actos sin atender a las condiciones detrás de su comportamiento traumático.

El estado final de todo este proceso traumático es la depresión sufrida cuando su prometida descubre que la ha engañado con seis mujeres diferentes en solo seis años y lo abandona. Al principio intenta arreglarlo, hasta que la amenaza de la hermana de ella de denunciarlo le hace darse cuenta de que, al contrario que a cualquier otro "tíguere", a él sí le importa esa amenaza—"pero tú no eres como esos tígueres" (*THL,* 175)—y las consecuencias que sus actos tienen para su expareja. Finalmente, se exilia de Nueva York a Boston, donde no se siente parte: "Y ahora, Boston, donde jamás quisiste vivir, donde te sientes como un exiliado, se ha convertido en un problema serio" (*THL,* 177). Así, a la ruptura sentimental se le suma el desplazamiento geográfico para sumirlo en una depresión que durará, al menos, los cinco años que especifica en el relato: "Crees que por fin has tocado fondo. Pero te equivocas. Durante la semana de exámenes te arrolla una depresión tan profunda que estás convencido de que debe tener su propio nombre" (*THL,* 177). Su estado mental incontrolable le arrastra como un huracán que comenzó con la huida de su padre de la isla tras engañar a su madre y que le dejó fuerte secuelas físicas, psicológicas, familiares y comunitarias.

Si bien pudo empezar a pensar en el principio de todo para desestructurar su protección machista y devolver a las mujeres sus privilegios su fondo mental es como el agujero donde nacieron los Taínos, es decir, le permite reflexionar sobre un futuro desesperanzador donde seguir el discurso colonizador heteropatriarcal que le ha privado de la oportunidad del amor que le podía ofrecer su prometida, al igual que el Caribe fue privado de todo el potencial taino que los conquistadores arrollaron. El problema en esta ocasión es la razón que hizo que actuara como su padre y que ahora le hace buscar soluciones en otras mujeres, en el alcohol o en el exilio emocional: "No puedo dormir y hay noches, cuando estás borracho y solo, que te da el impulso loco y quieres abrir la ventana de tu apartamento en el quinto piso y dar un salto" (*THL,* 178). Se hace necesario pues que hable el corazón y Yunior comience no tanto a pensar sino a sentir como una persona sin etiquetas ni constricciones.

5.2.2 Las contradicciones de la salvación

Al analizar unas obras tan complejas, resulta imposible centrarse en solo un motivo del trauma que localiza al narrador y su comunidad en una posición entre la espera desprotegida y la preocupación propia de la protección buscada, como lo será en buscar una única solución. Por lo que deberíamos hablar más bien de rutas de salvaciones que confluyen en unos mares de contradicciones. Otras de las razones del trauma de Yunior es el cáncer provocado por el sistema neoliberal que ha ocasionado que las comunidades diaspóricas tengan que recorrer el camino de la violencia sobre el barco de la pobreza. Con eso nos referimos a la guetificación de la pobreza, los cuerpos racializados y los desechos capitalistas en un mismo lugar. Washington Heights, el barrio dominicano de Nueva York, contaba con un gran vertedero, que se puede considerar como el causante de la enfermedad del hermano de Yunior, Rafa, al igual que el abuso de los productos químicos de limpieza a los que se ve expuesta la madre de Óscar, Beli, durante sus interminables trabajos contribuyen a su cáncer de mama:

> Nos había criado a mí y a mi hermano sola, había tenido tres empleos a la vez hasta que pudo comprar la casa en la que vivíamos, había sobrevivido al abandono de mi padre, había venido de Santo Domingo ella sola y contaba que de joven la habían atropellado, quemado y dejado por muerta. (*BWLOW,* 71)

La supervivencia, pues, no es suficiente para la población en la diáspora. Por el contrario, sus secuelas pueden ser más graves aún que la huida por sobrevivir, de ahí, la necesidad de hablar de protección que garantice la salvación de las personas dominicanas y dominicanaunidenses. El hecho de que sean estos personajes quienes sufren estas enfermedades es significativo. Mientras que Yunior lo comienza a hacer y Lola se enfrenta a las imposiciones nacionalistas y totalizadoras, ni Beli ni Rafa se cuestionan la situación y se niegan al cambio que les proporcionara la lucha activa.

Ya hemos comentado al comienzo de esta investigación cómo todo cambio implica una vulnerabilidad de la persona ante las situaciones para conseguir enfrentarse de manera activa a aquellas que les oprimen como primer paso para la sanación. A pesar de ello, debemos analizar el motivo por el que las personas como Lola o la Inca no pueden salvar a Óscar y Beli, aunque lo intenten. El motivo que defendemos se centra en la contradicción. Entendemos que, como parte de diferentes comunidades dirigidas por diversos discursos, la grandeza de los personajes principales de Díaz precisamente reside en el poder de las contradicciones entre lo deseado y lo necesitado que se enfrenta contra los discursos

totalitarios que afectan a todas las personas en la República Dominicana y en su diáspora.

De hecho, pensamos que las contradicciones, unidas a la prohibición de ser vulnerable, le ayudaron a darse cuenta de la victimización a la que estaba sometida las mujeres dominicanas y de su diáspora: "crecí en un barrio con la idea de que se suponía que no podías mostrar ningún tipo de vulnerabilidad, el único lugar donde estaba permitido mostrar cualquier muestra de vulnerabilidad era en la cama de una mujer" (https://www.youtube.com/watch?v=F3ZoiFxeiEs). Se establece así una dicotomía entre un lugar cerrado en términos raciales como era su barrio, pero abierto en términos machistas como el espacio público, y el espacio privado de la cama femenina donde la vulnerabilidad encontraba su camino. El autor se situaba, por tanto, en una frontera donde la presión por construir una identidad machista se fundía con el privilegio de la supuesta libertad del torturador torturado, como sucede con Yunior y con el padre de Ka en *The Dew Breaker*.

La relación con Miss Lora ocurre al mismo tiempo que la enfermedad de su hermano, dejando abierto un futuro incierto en forma de vacío que llenaba con deporte y la búsqueda de una masculinidad alejada del amor que su corazón ansiaba: "Ese fue el verano en que todo en lo que nos íbamos a convertir estaba flotando sobre nosotros. Las jevas empezaban a fijarse en mí; no era buen mozo pero sabía escuchar y tenía los brazos como un boxeador" (*THL*, 47). De esta manera, escuchar las palabras femeninas se percibe como la verdadera forma de encontrar la intimidad necesitada en un tiempo cuando un factor tan determinante como la enfermedad de su hermano le estaba sumiendo en una larga depresión: "pero cáncer en el mundo en que vivía, tenía un hermano que se estaba muriendo de y la vida que me esperaba era un túnel largo y oscuro" (*THL*, 47). Este agujero negro como el que le ayudaría a volver a pensar sobre lo ocurrido, sin embargo, reforzaría sus síntomas de estrés postraumáticos.

Al repensar la razón de sus infidelidades compulsivas, Yunior incluso empieza a desmontar una creencia que le ha dirigido, es decir, que su hermano era el tíguere perfecto, cayendo en el mismo error de etiquetar que los regímenes totalitarios o que las amigas de Magda. En una conversación con Nilda posterior a la muerte de su hermano, Yunior intenta entender por qué ella seguía manteniendo esa relación abusiva; la joven le contesta que "Fue el que mejor me trató […] Solía dormir con mi pelo en la cara. Me decía que lo hacía sentirse a salvo" (*THL*, 50). Rafael se comportaba en esa relación como el típico "tíguere dominicano", mientras se refugiaba en esa mujer para encontrar la protección que la muerte le estaba denegando. Como Yunior, él había seguido el camino marcado por su padre, el representante máximo del sistema heteropatriarcal neoliberal, para ser aceptado y no castigado como lo había sido Yunior por su comportamiento e, incluso, por su físico: "Mi

hermano estaba haciendo todo lo posible para ser Hijo Número Uno. En todo lo demás era el mismo, pero ahora obedecía a papá" (*D*, 138). Este hecho, sin embargo, no aliviará a Yunior, quien sigue sufriendo las consecuencias de ser el torturador machista heredero de su padre y del sistema que perpetuaba.

Igualmente, aunque apoya y protege a su hermano Óscar, Lola es consciente del dolor que sufre el joven por no poder encontrar el amor y cómo su aspecto físico tiene un peso importante en todo lo que sucede. Por ello, sin presión, le aconseja un cambio que le permita adaptarse a su situación diaspórica: "Óscar, Lola le advirtió en varias ocasiones, te vas a morir virgen a menos que comiences a *cambiar"* (*BWLOW*, 37). El joven lo intenta haciendo ejercicio físico que le dirigirán a nuevas depresiones por no conseguir los resultados esperados y las comparaciones con sus compañeros que tenían novias. Por ello, se rinde: "Parece que soy alérgico a la actividad. Y Lola dijo: Ja, me parece más bien que eres alérgico a todo tipo de *esfuerzo*" (*BWLOW*, 37). Para Lola, Óscar no supo salir de su estado depresivo porque no podía hacer el esfuerzo necesario para cambiar aquellos aspectos de su vida que le torturaban, siguiendo la misma lógica que permite que Yunior no pueda salvar su vida de la depresión y la falta de amor, a pesar de sus intentos.

La Inca tampoco pudo salvar a Beli porque, a pesar de representar la sabiduría de los orígenes y ofrecer la protección necesaria a la niña una vez la rescató, su mente está colonizada por el discurso de la grandeza heroica de su familia: "La Inca quería que Beli fuera la última y mejor esperanza de su diezmada familia, que desempeñara el papel central en una misión histórica de rescate, pero ¿qué sabía Beli de su familia, salvo las historias que le contaba hasta la saciedad?" (*BWLOW*, 91). Como podemos ver, además de salvar a Beli por su responsabilidad familiar, su fin último es que la joven pueda restaurar la casa Cabral que tan importante fue durante el trujillato. No obstante, si se leen esas contradicciones lo que se puede interpretar es cómo detrás del interés superfluo de cambiar a Óscar o de que Beli siga los pasos de su padre, hay una verdad oculta que hace que estos dos personajes deban desaparecer.

Por un lado, restaurar la casa de los Cabral significaría encontrar el manuscrito perdido que mostraría las falsedades del discurso nacionalista e instaurar un lugar donde el olvido tuviera una presencia constante que desestabilizara el mapa construido. Por otro lado, como mencionamos anteriormente, salvar de la muerte a Óscar también supondría darle la autoridad a una voz desestabilizadora a través de sus escritos. Igualmente, rescatar a Beli de la muerte significaría darle un espacio a una persona para quien la diáspora, en la que tuvo que refugiarse obligada por la Inca debido a la violencia sufrida, no supuso un cambio que le

garantizaría la salvación: "No te rías, mi negrita, porque tu mundo está al cambiar" (*BWLOW*, 167). El cambio, por tanto, se ve como una forma eficaz de salvación, como se ha dado cuenta Lola y como se encuentra en proceso de descubrir Yunior, que solo es eficaz si se hace a través de la exposición a la vulnerabilidad consciente, que defendíamos al principio de este estudio siguiendo la concepción de Butler.

De hecho, a pesar de su muerte, Óscar ha encontrado la paz mental al haber conseguido su propósito que no es más que sentir el amor tal y como él lo entendía: "Su capacidad para el cariño—esa masa gravitacional de amor, de miedo, de anhelo, de deseo, de lujuria que dirigía a todas y cada una de las muchachas del barrio" (35). Así, como dice el título de una de las secciones de la primera parte "Óscar tiene coraje" (*BWLOW*, 41), es decir, Óscar tiene esa fuerza que le permite luchar contra todos los tipos de violencia para conseguir lo que le hará feliz y para sanarse a sí mismo y a su comunidad, como también hizo su hermana Lola y las mujeres descritas por Danticat.

Por ello, lejos de ser irónico, el título de la novela resume a la perfección la breve vida de este muchacho que interiormente la consideró como maravillosa al conseguir el amor que necesitaba: "¡Qué increíblemente breves son veintisiete días!" (*BWLOW*, 315). Su breve y maravillosa vida se corresponde, por tanto, con los veintisiete días que pudo estar con Ybón, quien le ofreció un tipo de amor hasta el momento denegado para él. Esa felicidad por la que luchará, no obstante, seguirá los pasos del trauma pasado en dirección contraria. No será solo el amor y la intimidad con Ybón lo que le hará feliz, sino otro acto de amor que termine con la colonización mental de las poblaciones oprimidas y las opresoras, librándolas del odio de los discursos nacionalistas que no se escriben entre paréntesis: "Veintisiete días. Escribió en cada uno de ellos, escribió casi trescientas páginas si se han de creer sus cartas" (*BWLOW*, 315). Por eso, durante esos veintisiete días pudo escribir más de lo que había escrito durante sus periodos depresivos.

5.2.3 Vulnerabilidades en contacto

Como conclusión de lo anterior cabe exaltar que, el trabajo de Díaz es encontrar un amor descolonizador que pueda ofrecer una nueva visión del cuerpo gueto. Según José David Saldívar, "para Díaz el amor descolonizador implica un cuestionamiento radical del cuerpo, un (dudoso) amor descolonizador" (344). No consideramos que suponga solamente un cuestionamiento del cuerpo, sino una explicación de porqué el cuerpo de Óscar es así, tanto para los ojos como para la mente de quien le ve y le juzga. Es decir, a través de la voz aún neocolonizada de Yunior, Díaz nos ofrece una serie de relatos que hacen posible entender las etiquetas personificadas en el cuerpo de Óscar.

A pesar de sus excusas, Yunior aprecia al hermano de su exnovia, Óscar, aunque a primera vista este esté en el lado opuesto del discurso heteropatriarcal nacionalista y suponga un desafío a su masculinidad que le hace reflexionar sobre la misma. Según Di Iorio, "al centrarse en cómo de opuesto es Óscar para el estereotipo de hipermasculinidad latina, Yunior abre un espacio de reflexión sobre cómo los latinos pueden superar los estereotipos" (2016: 77). Por esa razón, Yunior considera la historia de Óscar "como una que debe ser contada" (2016: 77), haciéndose cargo de la importancia de las víctimas por las historias que tienen que contar y de, esta manera, Yunior revisa las características que deben ser propias de la masculinidad convirtiéndose en el objeto de la burla (2016: 77).

A este respecto, es importante destacar que la habitación del campus universitario donde Yunior y Óscar conviven es una zona de contacto donde cohabitan diversos discursos y desde donde poder conseguir una mejor comprensión de las identidades personales. Será en ese espacio fronterizo de contradicción donde Yunior entre en contacto con las características silenciadas por el discurso nacionalista heteropatriarcal que ha interiorizado, suponiendo una parada más en su camino hacia la deconstrucción de su identidad machista diaspórico dominicanounidense, puesto que Óscar, al contrario que Yunior, es una persona dispuesta a mostrar su vulnerabilidad y no le ha afectado la ausencia de una figura paterna, que suple con la fuerza de su madre:

> Si él hubiera sido otro tipo de varón, habría tomado en cuenta lo del galletazo. No era solo que no tuviese un modelo de padre que lo pusiese al tanto de cómo ser masculino—aunque ese también era el caso—sino que carecía de toda tendencia agresiva y marcial (a diferencia de su hermana, que siempre estaba en plena lucha con los muchachos y un fracatán de morenas que odiaban su nariz perfilada y su pelo largo). (*BWLOW*, 27)

Entendiendo a Óscar, en particular esta situación cuando Beli le recomienda pegar a la niña que le ha dejado para imponer su virilidad, Yunior comienza a ver a una persona que utiliza el amor para seguir su vida y no el odio de la violencia discursiva y física; incluso lo compara con una mujer, su hermana, que, al contrario de lo esperado, utiliza la violencia para ganarse un lugar entre las exclusiones diaspóricas. Por ello, a través de Óscar, el espacio de reflexión se abre para abarcar no solo el discurso de las masculinidades sino de los feminismos y de las diásporas, como estamos viendo en este estudio.

El cuestionamiento de su propia vida lo hará a través de las opiniones personales que introduce en sus descripciones y en la historia de Óscar como narrador de *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*. Para entender esto, debemos empezar por la alusión que hace del pelo y de las gafas tan características que lleva Óscar:

> Tenía el pelo medio malo y se lo peinaba en un afro estilo puertorriqueño, usaba unos enormes espejuelos que parecía que se los proporcionaba un oculista de asistencia pública—sus aparatos "antivaginales", les decían Al y Miggs, sus únicos panas—. (*BWLOW*, 32)

Al igual que Yunior, su pelo afro será inseparable de su identidad como afrodominicanounidense, a pesar de que a Óscar, al contrario que a Yunior, no le importa este hecho. Por su parte, las gafas antivaginales que lo alejarán de las mujeres, como dijimos anteriormente, se corresponden con otro tipo de punto de vista con el que mira el mundo y que se enfrentan a las gafas vaginales con las que Yunior percibe todo, de ahí que, en la historia de Óscar y su familia, el narrador destaque en primer lugar que la caída de su familia se debió al interés de Trujillo por la hermana de Beli y no por los escritos de su padre, o que lo más importante en la vida de Óscar sea la intimidad sexual con una mujer y no la escritura, que, aunque le da importancia, sitúa como una trama secundaria.

Así, leyendo la historia de Óscar y su familia, vemos como la narración está filtrada por el trauma de Yunior. Encontramos que, cuando Yunior culpa a su padre, su madre o Miss Lora de todo lo que le sucede, expresa una profunda incapacidad de sentir amor por la coraza que se puso en el corazón. Por ello destaca cómo Óscar intenta culpabilizar a la literatura de su tragedia personal para darse cuenta de que el amor que le tiene no le permite hacerlo: "Quería echarle la culpa a los libros, a la ciencia ficción, pero no podía, los quería demasiado" (*BWLOW*, 61). Al leer estas palabras, vemos cómo Yunior, quien en el "Manual para Infieles" expresa su frustración por no poder escribir, tiene en su subconsciente una herida en forma de página en blanco: "(Óscar nunca dejaba de escribir, le gustaba tanto escribir como a mí

engañar)" (*BWLOW*, 192).

Así, el proyecto de Yunior para salvar a Óscar, con quien se traslada a vivir para ayudar a su hermana Lola a vigilarlo tras su intento de suicidio, pasa a ser el proyecto de sanación de Yunior. Tras una de sus muchas rupturas y la muerte de su hermano Rafa, Yunior comienza a pasar más tiempo en la habitación que comparte con Óscar "desesperado por encontrar una cuerda de salvamento" (*BWLOW*, 181) y empieza a ver que su manera de hacerlo es cambiar a Óscar para hacer de él el típico tíguere dominicano que él supone ser:

> De la nada, y nada influido por mi propio estado mental—¡claro que no!—decidí que iba a arreglarle la vida a Óscar. Una noche mientras lamentaba su triste existencia, le pregunté: ¿De verdad quieres cambiar? (*BWLOW*, 181)

Como es de esperar, el intento fracasó, puesto que Yunior intentó cambiar a Óscar llevándolo al lado oscuro del discurso heteropatriarcal con una disciplina militar de ejercicios que Óscar no pudo cumplir. El enfado de Yunior con Óscar, sin embargo, no está tan relacionado con la frustración por no haber conseguido su propósito, sino por el desafío que un nerd gordo supuso para su estilo de vida y también a un nivel más profundo, la incapacidad de entablar una relación sincera con él que le hubiera proporcionado el principio del cambio que él necesitaba y le hubiera salvado del futuro de infidelidades y depresiones: "Hoy día me tengo que preguntar: ¿Qué me encabronó más? ¿Qué Óscar, el gordo *loser*, parara, o que Óscar, el gordo *loser* me desafiara? Y me pregunto: ¿Qué lo lastimó más? ¿Qué nunca fui su amigo de verdad o que fingí serlo?" (*BWLOW*, 187). Opinamos que lo que de verdad dolió a Yunior fue que Óscar le enfrentó a su vulnerabilidad escondida bajo su miedo al abandono y su incapacidad de sentir y dar amor, una vulnerabilidad que, al igual que Beli, no sabía cómo manejar sino con la violencia con la que había aprendido a relacionarse.

Y como en todas sus relaciones anteriores, Yunior huyó de la vida de Óscar como lo había hecho su padre, sin importarle su estado de ánimo y las consecuencias que tendría el vacío total en la vida del muchacho: "Todo lo que sabía era que nunca lo había visto más infeliz, pero había una parte de mí a la que no le importaba. Que quería salir de allí de la misma manera que había querido salid de mi ciudad natal" (*BWLOW*, 194). La salida de Óscar hacia lo desconocido se equipara a la partida de la diáspora, donde la violencia anterior y el estado de la isla son solo unos elementos que se esperan arreglar con la ausencia. Las consecuencias son igual de devastadoras para Yunior y para Óscar quien decide tirarse de un puente. A pesar de ello, Óscar no siente ese abandono ni percibe el intento de salvación personal al que le sometió, sino que le agradece su compañía para combatir su miedo a la

soledad, en una nota:

> Me agradecía por todo. Me decía que podía quedarme con sus libros, sus juegos, sus películas, sus D10s especiales. Me dijo que había sido un placer haber sido amigos. Y firmó así: Tu compañero, Óscar Wao. (*BWLOW*, 196)

Con esta nota en la que lo consideraba su amigo y compañero, Óscar abrió su herida emocional en forma de vulnerabilidad con el amor de la amistad y la comunidad basada en la diferencia que Óscar supo ver en la zona de contacto de su habitación compartida. Se trata de una herida que Yunior deberá transitar, como veremos a continuación, solo con la ayuda de las personas a quienes más ha herido: las mujeres.

Peor aún, Óscar le confronta con la imposibilidad de encontrar una comunidad en la amistad alejada de la violencia del machismo. Incluso su falta de reconocimiento de la amistad con Óscar es un síntoma de estrés postraumático que le imposibilita entablar una relación afectiva significativa con chicos como su amigo Beto, que no son los 'tígueres' de quienes se rodea. Con ello, el sufrimiento de Yunior se refuerza puesto que entiende que la incapacidad de abrirse a la amistad está afectando a su escritura. En "A friend of the mind" (2017) Díaz argumenta cómo

> he buscado crear libros que, espero, sean amigos de la mente para algunas personas y algunas comunidades. Escribo con la esperanza que alguien se dé cuenta—sí, no estáis solos, hay una comunidad en la literatura de la misma manera que tenemos una comunidad en nuestra experiencia vivida. (2017: 42)

Si la escritura desde la experiencia supuso una de las causas del fin de Óscar, para Yunior la falta de la expresión escrita a través de la literatura lo aleja de la formación de una comunidad sanadora de la misma manera que sus traumas no le permiten entrar en comunión con sus amigos.

A pesar de ello, la importancia que Óscar tiene para Yúnior se hará evidente en su recuerdo, que sustituye a sus pesadillas cuando duerme y que le hace pensar sobre la situación de pérdida emocional total en la que su vida sigue sumida. Así, diez años después de su muerte, cuando todo estaba perdido para él—incluso Lola lo había dejado definitivamente tras sus infidelidades y se había casado—se despertó y vio que Óscar era la voz en su interior que debía seguir: "Ok, Wao, Ok. Ganaste" (*BWLOW*, 322). Entonces las reflexiones sobre el comienzo de su intento machista fallido de salvación toman sentido y empieza a comprender que para cambiar su vida debe interiorizar todo aquello que Óscar y, con él, Lola representa.

5.2.4 La ruta de la palabra femenina

Yunior dice bromeando que sus infidelidades son material para la novela que está escribiendo. Al contrario que su redacción vetada en clase, él mismo decide ponerle límites a la expresión de su vulnerabilidad en sus narraciones en el diálogo finalmente destinado a ser una novela. Un paso más en su zafa personal que le permitirá entender el motivo de sus infidelidades y de la reacción de las mujeres de su vida, ya hayan sido sus parejas o las de su hermano. Para Yunior, estas pérdidas suponen un dolor muy profundo, así como sus infidelidades serán unas mentiras de las que se arrepentirá toda su vida y que encontrarán una expresión física que recordará como 'la cara que la Vergüenza Olvidó'.

A este respecto, la escritura se intuye en su mente dolida como la expresión de su corazón. Cuando Alma descubrió que Yunior le era infiel, él puso como excusa que estaba buscando material para su novela, no le creyó y lo percibió como una excusa para sus infidelidades. Por el contrario, su ex, como veremos, decidió darle una oportunidad al amor del que había sido tan difícil deshacerse y encontrar una forma alternativa práctica, la escritura de su novela. En las dos situaciones, el resultado es el mismo, la pérdida de la mujer con quien mantenía una relación sentimental sin importar el motivo detrás de las infidelidades:

> En lugar de bajar la cabeza y asumir la responsabilidad como un hombre, recoges el diario como si fuera un pañal repleto de mierda, como si fuera un condón enlechao. Le echas un vistazo a los pasajes ofensivos. Entonces la miras y le sonríes una sonrisa que tu propia cara mentirosa recordará hasta el día que te mueras. Baby, dices, baby, esto es parte de mi novela.
> Y Así es como la Pierdes. (*THL*, 58)

La pérdida de Alma se entiende no solo como la consecuencia de sus infidelidades, sino, como en el caso de la ex, del registro escrito de las mismas que las dos ven en el diario o en los correos. Será el propio discurso colonizador heteropatriarcal que deje constancia escrita de lo negativo, sucio y ofensivo de su propia narrativa. Cuando las mujeres dominicanas diaspóricas lo leen comienzan a entender que ese no es su lugar y que tienen la capacidad para abandonar el camino marcado por los mismos para encontrar el suyo propio imponiendo sus historias sobre las que intentan dirigirlas.

De esta forma, las acciones femeninas comenzarán a romper con el fukú establecido en el nombre del Almirante que lo llevó a la Isla: "Pronunciar su nombre en voz alta u oírlo es

invitar a la calamidad, a que caiga sobre la cabeza de uno o uno de los suyos" (*BWLOW*, 13). Descubrir las palabras escritas de Yunior y darle la forma de una conversación oral previa a su abandono será como nombrar la causa primera que motivó su trauma machista y la victimización de todas sus parejas. Partir de este discurso posibilita a Alma para alejarse del fukú y abrir el camino al zafa que otras compañeras ayudarán a pronunciar.

En el relato "Negocios" su padre no es el protagonista principal que narra sus historias, sino que se representa en relación a las mujeres a quienes ha engañado. De esta manera, el narrador utiliza a Ramón para hablar de los sentimientos y de las experiencias de Virta y Nilda. Más importante aún, el narrador traza una ruta comunitaria con la palabra oral y escrita que hace posible la reconstrucción de las historias paternas en la diáspora y de la época de espera de las dos mujeres. Primero, esta ruta facilita que Nilda y Virta sepan de la existencia de la otra:

> Nilda se enteró de que papi tenía otra familia a través de una red de amistades que llegaba hasta el Caribe. Era inevitable. Se molestó mucho y papi tuvo que sacar a relucir sus mejores dotes de actor para convencerla de que ya no le importábamos. Cuando mami se sirvió de una red de amigos semejante para tratar de dar con su paradero en tierras del norte, papi tuvo la afortunada ocurrencia de indicarle que mandara sus cartas al restaurante donde trabajaba y no a casa de Nilda. (*D*, 170)

Segundo, imposibilita que la familia en la República Dominicana caiga en el olvido y el abandono total:

> Con el ajetreo de su nueva vida, a papi le tendría que haber resultado fácil enterrar el recuerdo de su primera familia, pero ni su conciencia ni las cartas que le mandaban de casa y que siempre acababan dando con él dondequiera que fuera se lo permitían. Las cartas de mami llegaban con la misma regularidad con que se sucedían los meses y le caían como bofetadas que le iban correyendo el ánimo. En aquella época mantenían una correspondencia unilateral; papi leía las cartas que le enviaban, pero no las contestaba. (*D*, 174)

A pesar de que la palabra en este caso es femenina, esta hace que papi se sienta incómodo y amenazado en su propósito de triunfar en sus negocios diaspóricos. La falta de una respuesta, sin embargo, no desanima a Virta, quien sigue manteniendo a Ramón en un estado liminal entre sus deseos y su realidad:

> En primavera nació el niño que tuvo con Nilda; le pusieron Ramón e hicieron una fiesta […] Nilda se dio cuenta de que algo no iba bien, de que había una parte de él que se encontraba retenida en otro lugar, pero cada vez que quería sacar el tema papi le decía que no era nada, nunca era nada. (*D*, 175)

Debido a ello, papi y Nilda empiezan a tener problemas de tal manera que él ve a su familia como la única manera de salvarse de su estado emocional y físico (tenía serios problemas de espalda debido a un accidente laboral) utilizándola nuevamente para sus propósitos: "papi empezó a ver cada vez más claramente que su partida era inevitable. El punto de destino lógico era su primera familia. Empezó a verla como su tabla de salvación" (*D*, 187). De esta forma, papi comienza la ruta de regreso para traer a la familia a Estados Unidos, desafiando la concepción de los orígenes y substituyéndolas por las rutas ya emprendidas en África puesto que, a pesar de esta afirmación, la familia no es su salvación y el hecho de llevarla a Estados Unidos no es el final de un trayecto sin un paso más en el mapa de palabras que han dibujado Virta y Nilda.

Tercero, le da la oportunidad a Yunior de saber más sobre su padre y de desengañarse de las ilusiones creadas sobre él cuando aún estaba en la República Dominicana. No solo el reencuentro se imagina como el final feliz de una telenovela, sino que el camino que emprende Ramón para reencontrarse con su familia traza el recorrido de su padre desde que abandonó su casa con Nilda, su hijo y su hija Milagros (*D*, 190-191) deteniéndose en un punto para expresar cómo le hubiese gustado que fuera ese camino que recorrería directo desde la casa de Nilda a "tomar un avión rumbo al sur e ir a recogernos" (*D*, 191). Sin embargo, tampoco su imaginación sobre este hecho es similar a lo sucedido, puesto que papi paró a fumarse un cigarro con su amigo antes de ir a encontrarse con su familia, mostrando cómo esta es solo un punto más de un recorrido interesado para conseguir su propósito:

> Años más tarde Nilda y yo mantuvimos una conversación, después de que papi nos abandonara para siempre, después de que los hijos de Nilda se hubieran ido de su casa […] Éramos dos desconocidos reviviendo un acontecimiento—un tifón, una cometa, una guerra—del que ambos habíamos sido testigos, solo que desde perspectivas muy distintas. (*D*, 189)

Finalmente, gracias a este encuentro, logra empatizar con la mujer a quien su padre también ha engañado y de cuya vida había huido: "A veces llevaba los bolsillos llenos de medias o se ponía dos pares de calzoncillos. Se estaba escapando de la vida de Nilda como si

fuera un ladrón" (*D*, 188). Comparar el abandono de papi con un desastre natural en la cita anterior da muestra de las actuaciones violentas de su padre que han dejado una cicatriz emocional que no se ha curado. Igualmente, esta conversación da a los testimonios la importancia que se merece para la reconstrucción de las historias alternativas subversivas dominicanas y dominicanaunidenses, especialmente femeninas. Yunior escucha las palabras de una mujer a quienes muchas personas, como su madre, consideran culpable de lo sucedido. Por el contrario, para él, ella es otra víctima más que merece ser oída para reconstruir los silencios y silenciar otras historias.

Así, puesto que este relato se posiciona tras los relatos de relaciones abusivas y el manual para citarse con mujeres dependiendo del color de piel y su procedencia, se puede observar las contradicciones emocionales de Yunior, quien, a pesar de asumir el discurso heteropatriarcal colonizador, se encuentra en una posición fronteriza entre este y la búsqueda de historias alternativas que dará paso a la deconstrucción del primero en el posterior trabajo *This is How You Lose Her*. Ese espacio de contradicciones permitirá que los relatos silenciados sean conocidos y expresados siguiendo la misma estructura lógica de las narraciones traumatizadas. Serán estas, pues, quienes ofrezcan la posibilidad de curación de las personas heridas. La palabra femenina estará localizada a ambos lados del discurso totalitario fragmentado y esta le guiará y ayudará a sanar su herida a través de la creación de una comunidad de personas traumatizadas unidas para curarse y curar a sus comunidades de los efectos de un discurso heteropatriarcal, colonizador y nacionalista.

Para apoyar este argumento, debemos comentar el relato "Otra Vida, Otra Vez", en *This is How You Lose Her*, puesto que en este relato la voz no la tiene Yunior sino la propia Nilda, quien narra no solo su relación de amor con Ramón sino su vida en la diáspora. Lo importante de este hecho es que Yunior, en su proceso de deconstrucción de su masculinidad le da un espacio de expresión a una mujer, rompiendo con la dictadura de la voz masculina. La diferencia entre el trato que se le da a ella y a las demás mujeres se debe a que Yunior comparte con ella el daño infligido por su padre; además, reconstruye a su madre, más que la figura paterna, a través del mismo: "Su mujer es así: pequeña, con enormes caderas y la grave seriedad que le toca a una mujer a quien llamarán doña antes que cumpla los cuarenta" (*THL*, 75). Por otra parte, Nilda es la única mujer de quien tenemos constancia que Yunior escuchó activamente, intentando entender sus sentimientos y las emociones que le llevaron a llevar esa vida.

Así, la propia Nilda narra la relación que tenía con Virta a través de la lectura de las cartas que le enviaba a su marido y que ni él ni ella respondían. La falta de comunicación de

Estados Unidos a la Isla encuentra el camino de vuelta en su propia historia migratoria, reforzando la incomunicación de la narrativa dominicana y dominicanaunidense, al igual que sucede con Nadine: "Cuando tenía algún dinero iba al lugar de las llamadas y llamaba a mi mamá, pero era solo para oír las voces de la gente del barrio cuando pasaban el teléfono de mano en mano, como si mi voz les pudiera traer buena suerte" (*THL*, 70). De esta manera, Nilda refuerza la necesidad de comunicación necesitada que en un principio parece contrastar con aquello que le sucede a Virta. Sin embargo, lo que subyace en todo esto es la completa incomunicación que sufren ambas mujeres y que refuerza la unión en la diáspora a través de la escritura-lectura de unas cartas cuyo destinatario es solo un elemento traumatizante común: "Me siento mejor después de leer las cartas. Pero no creo que eso diga nada bueno de mí" (*THL*, 68).

De esta manera, Nilda muestra cómo comenzar una nueva vida, como le aseguraba a Ramón al adquirir tras mucho buscar su propia casa y a ella al irse a vivir con él, no significa un cambio en la situación sentimental ni una cicatrización superficial en la herida causada por las violencias colonizadoras y machistas, ya que lo que hizo Ramón fue repetir el engaño con otra mujer. Asimismo, la nueva situación de Nilda al irse a vivir con Ramón tampoco supone una ruptura con la relación de ella con Virta, puesto que sigue estando presente en su mente a través de la lectura de sus cartas: "leo las viejas cartas y bebo un poco de ron que guardamos bajo el fregadero y claro que pienso en ella, la de la otra vida" (*THL*, 82). Las palabras de Virta, pues, no le permiten olvidar que su vida no es la imaginada como no lo es la de la señora que permanece a la espera en la República Dominicana.

Con esta historia y el hecho de darle su espacio, Yunior reconoce la resiliencia de estas mujeres como Nilda, Virta, y Alma como representantes de todas las mujeres valientes que ha conocido en su vida. En la entrevista con Moreno, Díaz expresa la importancia que mujeres con las que se crio han tenido en su vida y su proceso creativo:

> Pienso no hay nada que describa mejor a una cultura que las personas que sobreviven a estas. Y pienso por todas estas particularidades, que estas mujeres dominicanas, plantean estos temas sobre qué tipo de sociedad está creando a mujeres como estas, o que hacen de la creación de mujeres como estas una necesidad. (2010: 540)

El hecho de enfrentarse a estos discursos desde diferentes perspectivas ha conseguido que las mujeres puedan dar a conocer sus historias a la vez que sociedades y culturas como la dominicana necesitan de ellas para desmantelar los totalitarismos y construir un espacio para

la desestructuración racial, sexista y nacionalista, no solo dentro de la propia comunidad sino con las sociedades en contacto. Como afirma en "A Friend of the Mind", "las filosofías, creencia y vidas que las mujeres de color han creado en reacción a las sociedades que las marginalizan" han transformado desde la ciudadanía hasta el propio ser (2017: 42). Por ello, consideramos que en la obra de Díaz las mujeres tienen una gran importancia para ayudar a Yunior a encontrase a sí mismo y a sanar sus heridas.

Volviendo a la voz narrativa, una de las grandes aportaciones de Díaz que han pasado desapercibida por la crítica es la importancia de las escritoras diaspóricas que han influido en su obra y a quienes les da un papel fundamental en su obra. Lola es la única persona con quien se sincera en *This is How You Lose Her* y la única narradora de *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*, sin la cual sería imposible darle un sentido completo a la novela. Igualmente, la ex-, como él la denomina, del relato "Guía de Amor para Infieles", le regala a Yunior unos archivos con todos los correos electrónicos y las fotos que ha encontrado como prueba de su infidelidad para que escriba su próxima novela y que él consigue abrir al quinto año de su ruptura sentimental:

> Y entonces, por fin, cuando crees que ya lo puedes hacer sin explotar en un millón de átomos, abres un archivo que tienes escondido debajo de la cama. El Libro del Día del Juicio. Son copias de todos los correos electrónicos y las fotos de los días de cuernos, las que tu ex encontró y recopiló y te mandó por correo al mes de haber terminado contigo. "Querido Yunior, para tu próximo libro". Probablemente esa fue la última vez que escribió tu nombre. (*THL*, 206-7)

La escritura, que también se percibía como un hecho doloroso durante su proceso traumático, será la que le proporcione un poco de alivio al mismo, cuando por fin se encuentra capacitado para abrir el archivo de los recuerdos de sus infidelidades, pero también de las historias entrelazadas en ellos. Si bien en *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* estas historias la narran los propios personajes como Abelard y Óscar, por ejemplo, en *This is How You Lose Her*, además de Nilda, Yunior contará esas historias victimizadas de sus novias, sus amantes, y las de su hermano, así como la de su madre. De esta forma, se reconoce la importancia de las narrativas alternativas de las personas victimizadas a través del silencio, gracias a la guía de Anacaonda.

Su ex, por tanto, es quien le prepara el camino para la escritura sanadora, como escritoras tales como Toni Morrison o Sandra Cisneros han hecho para el autor y la literatura

activista de las comunidades diaspóricas. Díaz, un apasionado lector de ciencia ficción y cómic, pero también de cualquier otro tipo de narrativa, se refugiaba en la biblioteca de su barrio. Al igual que la autora chicana Sandra Cisneros, el autor se dio cuenta de que no había representación de latinos en los textos que leía y que eso suponía una falta de representación de estos grupos de población y de sus experiencias:

> Crecí sin libros ni películas o series televisivas que reflejaran mi mundo, mis identidades, mis luchas. En los escasos ejemplos donde aparecía mi comunidad, por decir, en las noticias o en los libros siempre eran como monstruos: o una patología de un camello de drogas o una amenaza de un inmigrante ilegal. (Messer, 2012)

Fue durante sus años como estudiante universitario cuando encontró una mínima representación en la lectura de sus estudios universitarios:

> (En la universidad leí libros como *Down These Mean Streets* y *The House on Mango Street* y *Sula*, que se acercaban más a nuestra representación, sin embargo, cuando se trataba de verte a ti mismo en el universo representacional cerca nunca es suficiente.) A medida que crecía sentía esa ausencia, esa herida, visceralmente—¿quién coño quiere crecer en un agujero, en un silencio? Es increíble qué poco de nosotros tenemos en esta cultura para construirnos a nosotros mismos (Messer, 2012).

Se hacía necesario, pues, más narrativas que suplieran los textos machistas, raciales, históricos, y literarios, o, al menos, lo complementaran, ofreciendo versiones alternativas que propiciaran diversos acercamientos a las experiencias latinas. Como reconoce Danny Méndez en su análisis de *Drown*,

> Estoy más interesado en establecer y releer Díaz como un escritor con una consciencia crítica que no solo da "voz" a las experiencias alternativas de la migración, sino que también describe la performatividad dominicana dentro de un número de zonas de contacto cambiantes que son tanto integrales a como continuamente marginalizadas dentro de la composición cultural, social, económica y política contemporánea en Estados Unidos. (2012: 120)

Las historias de Díaz son la cura para las heridas provocadas por el tránsito de cuerpos silenciados. Como en cualquier otra curación, se trata de un proceso donde intervienen

numerosas vivencias y reflexiones interconectadas, de las que destacamos las más influyentes, las palabras femeninas.

5.2.5 Mujeres en la frontera

La importancia de la guía femenina en la vida Yunior se ve con más claridad en la figura de Lola, la hermana de Óscar que será la persona que escuchará sus traumas. No obstante, la relevancia de esta mujer para la obra supera los límites de la propia relación con el joven para abarcar un recorrido por la experiencia de una joven dominicanaunidense en lucha por conseguir su propia identidad y curar sus traumas personales y comunitarios.

Nacida en la diáspora, Lola vive en una lucha continua contra su madre y lo que ella representa:

> Las cosas habían estado mal entre nosotras todo este año. ¿Cómo no iba a ser así? Ella era mi mamá dominicana del Viejo Mundo y yo su única hija, la que había criado sola, sin ayudar a nadie, lo que significaba que era su deber aplastarme. Yo tenía catorce años y estaba desesperada por apropiarme de un pedacito del mundo que no tuviera nada que ver con ella. (*BWLOW*, 67)

Al igual que Óscar, vive su vida en un estado intersticial, donde adopta aquellas características propias de cada sociedad que mejor le sirven para su desarrollo personal:

> La hermana de Óscar, Lola, era mucho más práctica. Ahora que había concluido su temporada de locura—¿qué muchacha dominicana no pasa por una?—se había convertido en una de esas dominicanas duras de Jersey, corredora de largas distancias, con su propio carro, su propio talonario de cheques, que le decía "perros" a los hombres y se comía al que le daba la gana sin una gota de vergüenza, especialmente si el tipo tenía baro. (*BWLOW*, 36-37)

Al contrario que Beli, Lola es una mujer independiente que se aleja por completo de los discursos totalizadores y lucha por proteger a su familia, no solo porque sobrevivan en el espacio de la diáspora. Igualmente, al contrario que todos los personajes de la obra de Díaz, ella es la única que se adapta a los cambios y que se enfrenta a la violencia:

> [e]n el cuarto grado la había asaltado un hombre mayor al que conocía del barrio; esto fue vox populi en toda la familia (y por extensión en una buena parte de Paterson, Union City y Teaneck) y el hecho de que pudiera sobrevivir ese urikán de dolor, enjuiciamiento y bochinche la había hecho más resistente que la adamantina. (*BWLOW*, 37)

Su proceso de duelo ante la violencia física y las palabras de culpabilidad por haber

sufrido un abuso terminaron por hacerla una persona fuerte que no se amedrentaba delante de los hombres, revirtiendo los roles y haciéndola la protectora de todos sus seres queridos. Incluso cuando Yunior le cuenta el dolor sufrido tras la ruptura con Miss Lora, ella intenta ir a discutir con ella para para aliviar su dolor y defenderlo ante la vulnerabilidad a la que se había expuesto inconscientemente. A pesar de ello, hay estructuras familiares con las que no es tan fácil luchar, como bien hemos visto con Yunior. Por ello, para Lola es difícil separase de su madre y de todo lo que representa. Esto solo será posible cuando su madre se siente débil por el cáncer que está padeciendo. La enfermedad de su madre y, con esta, la fragilidad de todo lo que ella representa, hará que Lola se sienta fuerte para poder luchar contra esto:

> Y en cuanto ella se enfermó vi mi oportunidad, y no voy a mentir o disculparme; vi mi oportunidad y en cuanto pude la tomé. No tienen ni idea del control que ejercen nuestras madres, incluso las que nunca están presentes. . . *sobre todo* las que nunca están presentes. No saben lo que es ser la hija dominicana perfecta, lo cual es una forma amable de decir la esclava dominicana perfecta. No saben lo que es ser criada por una madre que nunca ha dicho una palabra positiva en la vida. (*BWLOW*, 67)

Lola lamenta cómo su madre no ha estado presente durante su vida y lo que esto ha supuesto para ella, como hará Yunior con su padre. Sin embargo, al contrario que su exnovio, ella encuentra la forma de vencer su trauma por el vacío dejado por su madre. Si él seguirá el camino de su padre, ella combatirá para no ocupar el espacio que su madre tiene reservado para ella como herencia intergeneracional femenina.

Sin embargo, como ella reconoce en esta sección donde habla directamente: "Nunca son los cambios que queremos los que cambian todo" (*BWLOW,* 63). La crítica de Lola muestra cómo para poder conseguir un cambio en la vida de una chica dominicanaunidense el odio tiene un papel fundamental. En este caso, su madre está enferma de cáncer por las condiciones en las que se ha desarrollado su vida. Es decir, se hace necesario que las personas oprimidas-opresoras se debiliten para que otras como Lola puedan luchar contra aquello que las ha oprimido y que hace que sigan perpetuando el odio. Es una lucha que se lleva a cabo en el límite de la comunidad dominicanaunidense, pero que no afecta a las estructuras que las soportan. Se hace necesario, pues, una alternativa que no revictimice a las personas que lo sustentan y a quienes lo sufren—"Por supuesto que todos pensaban que yo era la peor hija del mundo" (*BWLOW,* 71)—sino que ataque directamente al discurso del odio.

Tampoco para Lola será una tarea fácil, puesto que, como todos los personajes de Díaz,

Lola presenta las luchas no solo externas sino internas de las personas diaspórica, en especial, las mujeres. Por ello, Lola deberá luchar con su miedo como hija de la diáspora dominicana: "pero yo todavía tenía miedo. ¿Cómo no lo iba a tener? Era hija de mi madre. Su poder, su dominio sobre mí era más fuerte que el amor" (*BWLOW*, 69). El miedo a su madre y su opresión como mente colonizada se interpone en el camino de Lola. Por un lado, como Yunior, su trauma no le permite ver el amor que siente por ella y sigue culpándola, y además confiesa cómo siente que el odio que ella perpetúa ocupa el lugar del amor donde el miedo es solo un paso intermedio entre los dos. Como en Danticat, el miedo será el lugar desde donde contar su historia para poder conseguir el cambio esperado y necesitado. Al mostrar como su madre intenta menoscabar su confianza, Lola ejemplifica los discursos totalizadores del odio, que encuentran las debilidades de las personas a dominar para poder destruirlas:

> [Ella iba] buscando el punto flaco, queriendo destruirme como siempre, pero yo no dejé que me debilitara, no había manera de que me pudiera vencer esta vez. Fue la sensación de que mi verdadera vida me esperaba al otro lado de todo esto lo que me dio audacia. (*BWLOW*, 71)

Por tanto, sus palabras son esa forma de cruzar la frontera del miedo que se encuentra entre dos lados: el odio de la razón y el amor de la protección. No será hasta que regresa a la isla y mantiene una conversación con la Inca cuando ella consiga iniciar una nueva fase: "Ella estaba a punto de decir algo, y yo esperaba lo que fuera a decirme. Esperaba para comenzar" (*BWLOW*, 85). Empezar una charla con la Inca para que ella le contara el pasado familiar que es el suyo y Lola pudiera expresarse se ve como el cambio que asegura la protección en una conversación entre la isla y la diáspora que descolonice la mente y entre el pasado y el presente para "escapar hacia el futuro" (*BWLOW*, 80).

De esta forma, Lola representa a esas mujeres que han sufrido las consecuencias de los discursos del odio y que han encontrado su camino entre ellos para ayudar a construir un futuro mejor en su interior: "Pero si estos años me han enseñado algo es esto: nunca se puede escapar. Jamás. La única salida está dentro" (*BWLOW*, 212). Sus acciones, sin embargo, no son siempre las más adecuadas, puesto que en ocasiones reacciona con violencia como en los casos descritos anteriormente. No obstante, hay dos acciones determinantes que darán clara muestra de la importancia de las mujeres para la construcción de una comunidad dominicanaunidense inclusiva basada en la diferencia.

En primer lugar, como reacción a la violencia a todos los niveles, altera su aspecto físico:

> Hacía poco se había cortado el pelo—lo cual volvió loca a su mamá una vez más—en parte, pienso yo, porque cuando era niña su familia se lo había dejado crecer, con mucho orgullo, más abajo del culo, algo que el tipo que la atacó seguramente apreció y admiró. (*BWLOW*, 37)

Cortarse la melena, un símbolo de la sumisión femenina dominicana, y que la expone a más violencia de género, ejemplifica su ruptura con el dominio sobre el cuerpo femenino afro-dominicano, haciéndose con el control no solo de su cuerpo sino de su vida. Si Yunior comenzó a hacer ejercicio para tener músculos siguiendo el camino del machismo, Lola se alejará del marcado por este como medida de protección a través de la rebelión, un esfuerzo psicológico que le ayudó a superar su trauma personal, familiar y comunitario.

En segundo lugar, ella confía su hermano, la persona más importante en su vida, a Yúnior. A pesar de ser consciente de que es un sucio y de sus muchas infidelidades, ella decide que es la persona adecuada para protegerlo porque ha conocido su verdadera historia y sabe que bajo esa capa de macho dominicano se esconde de manera inconsciente un hombre vulnerable traumatizado. Por ello, a pesar de una relación rota, ella sigue hablando con él de una manera positiva: "Siempre se alegra al verme, no hay mala leche alguna, entienden. Ninguna" (*BWLOW*, 323). Lola en un acto maduro ha antepuesto el recuerdo de su hermano como elemento de unión de ellos dos y no las infidelidades como objeto de separación.

Además, mi argumento es que ella sabe del poder que tiene Óscar para ayudar a Yúnior a encontrarse a sí mismo, como hemos visto anteriormente, de ahí que, en sus encuentros posteriores, su tema de conversación sea Óscar, por ser quien mantiene el amor descolonizador y sanador entre estas dos personas: "Todo lo que hacemos es hablar de Óscar" (*BWLOW*, 322). De esta forma, Lola ayuda a Óscar a alejarse de la posición de la voz dictatorial de los opresores, como el hombre que abusó de él, su padre, o Trujillo para darle un lugar en la comunidad como el observador de las historias alternativas que puede narrar. Según Garland,

> Desde que el dictador en este caso es el "*papa*" del fukú, el escritor tendría que poseer igualmente poderes sobrenaturales para competir contra él. En su batalla, el orden simbólico, o el lenguaje, se convierte en el espacio de contestación por el poder. En otras palabras, el escritor y el dictador se están amenazando mutuamente debido a su control común del lenguaje. (130)

No estamos de acuerdo con esta concepción que hace el crítico de la necesidad de una

voz contestatoria que se posicione al mismo nivel que la figura dictatorial, sino que interpretamos que la labor de Lola es hacer que Yunior se enfrente al lenguaje dictatorial en un espacio de contestación donde no se caiga en el mismo error de utilizar una única voz. Por ello, Yunior utiliza el lenguaje para entablar una conversación con las narrativas de Óscar y Lola como personas oprimidas, posicionándose como el observador. A este respecto, es significativo que Yunior se apellide de las Casas, haciendo alusión a San Bartolomé de las Casas que atestiguó por escrito en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Sevilla, 1522) la violencia ejercida por los colonizadores sobre la población nativa que habitaba en América. Como él, sin embargo, Díaz parece criticar cómo Yunior no hace más que atestiguar y narrar la historia, pero no actuar activamente para que la violencia pare, aunque sí legó a la humanidad un testimonio que daba constancia de lo ocurrido.

La curación de Yunior, no obstante, no es del todo posible puesto que puede narrar las historias de Óscar, pero no logra pronunciar las palabras que sacarán del silencio su trauma más profundo:

> Antes que toda la esperanza muriera, tenía el sueño estúpido de que nuestra vaina se podría rescatar, que estaríamos en la cama juntos como en los viejos tiempos, con el ventilador puesto, el humo de la hierba mandilando sobre nosotros, y que al fin yo intentaría decir las palabras que nos podían salvar.
>
> ___ ___ ___
>
> Pero antes de poder formar las vocales, me despierto. Tengo la cara húmeda y así es como sé que nunca será verdad. (*BWLOW*, 323)

En "A Friend of the Mind", Díaz asegura que el primer paso para la curación es admitir que ha habido una enfermedad y, a continuación, evaluar y contar los daños (2017: 43). A este respecto, Yunior ha comenzado su curación, al reconocer que tiene un problema que no puede nombrar, aunque le queda un largo recorrido. En su vida, Díaz ha avanzado un paso más en su curación: "Morrison me enseñó que la literatura puede invitar a los lectores a tomar parte no solo en la creación del mundo sino en un acto más profundo, como es la *curación*" (2017: 44). Si no le había contado a nadie lo sucedido hasta que lo hizo a su ex-prometida y a su terapeuta, en el artículo "Silencio" hace una narración pública con el fin de poder denunciar y cerrar las heridas en un acto comunitario con la comunidad lectora.

Igual que despertar de un sueño le hizo consciente de la necesidad de ver a Óscar como modelo, otro despertar le concienciará de que su trauma le acompañará para siempre debido a la falta de intimidad, perdida definitivamente con la mujer que más ha amado, y la

incapacidad de expresar el silencio que ha afianzado esta situación. Su esperanza es la hija de Lola, a quien Lola ha protegido con tres azabaches y dos madrinas fuertes como son Virta y La Inca:

> Pero, un día, el Círculo fallará.
> Como siempre ocurre con los Círculos.
> Y oirá por primera vez la palabra *fukú*. (*BWLOW*, 325)

Isis entrará de forma inconsciente en el ámbito del fukú para salir reforzada y poder escribir las historias que su tío le dejó y que él mantiene guardadas: "Si es la hija de su familia—como imagino que es—un día dejará de tener miedo y vendrá en busca de respuestas" (*BWLOW*, 326).

Como a Nilda, Yunior le da un espacio a Lola en sus narrativas para que cuente su historia desde su propia voz. La razón por la que Yunior da permiso a estas dos mujeres se debe a que son las únicas con las que ha podido mantener una conversación donde expresar sus sentimientos y sus vivencias. Si a Nilda la escuchó activamente para reconstruir los fragmentos de la historia de su padre y conoció a una mujer con sentimientos heridos que merecía la pena ser escuchada, Lola será la única persona a quien Yunior puede contar su historia haciéndose vulnerable ante ella y reconociendo su vulnerabilidad. No solo eso, las dos le permiten aliviar su trauma con el poder de la palabra por permitirle oír y hablar. De esta forma, Yunior crea una comunidad imaginada con Nilda a través de la ausencia de su padre y con Lola, como hemos visto, con la falta de una presencia estable de su madre. Así, Yunior reconoce su incapacidad para entender a las mujeres y que sus narraciones sobre ellas están contadas desde la perspectiva de sus gafas vaginales.

Además de ello, este espacio narrativo le ofrece a Lola la oportunidad de escribir su propio zafa personal que se enfrente a las palabras negativas que su madre ha pronunciado durante toda su vida en un acto positivo de vulnerabilidad consciente. De hecho, Richard Pérez considera zafa como una forma de "contramemoria" (2012: 93), muy relacionada con lo anterior al ofrecer unas versiones alternativas a la oficial, pero igualmente delimitantes y delimitadas. Si Yunior se pregunta al principio de *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* si esta novela es su forma de salvarse de su fukú—"Apenas escribo estas palabras y me pregunto si este libro no es una especie de zafa: mi propio hechizo de protección" (*BWLOW*, 18)—consideramos que además de ser su zafa personal también lo es para Lola, quien a través de sus palabras se protege a sí misma y a las mujeres afrodominicanaunidenses.

5.2.6 Comunidad sin fronteras

En una entrevista titulada "Masculinity, immigrant, nerd, art" (http://www.youtube.com/watch?v=TA8X6TUA83k) Díaz asegura que sus libros son solo una representación de las muchas experiencias dominicanaunidenses: "Un libro no puede representar a diez millones de personas" que constituyen una comunidad que "necesita una diversidad de libros". Asimismo, el autor percibe su libro como una manera de abrir una conversación con una audiencia que no se limite a su comunidad: "Pienso que un libro puede abrir un diálogo con un amplio grupo de personas, incluyendo quizás a la comunidad donde se inserta ese libro". En esta afirmación se deja entrever varias circunstancias que delimitan la escritura y la lectura de sus libros. Por un lado, al estar etiquetado como literatura 'étnica' parece que está destinado solo para su comunidad, cuando esta es solo una parte de la comunidad lectora mucho más amplia rompiendo todas las barreras. Segundo, el hecho de abrir una conversación implica que no se debe caer en el error de los discursos dictatoriales, sino emprender un proceso democrático de lectura que contribuya a construir una comunidad más amplia y a cuestionar las etiquetas.

El papel de la comunidad lectora es más importante todavía puesto que, como dice el autor en una entrevista con Toni Morrison en la Biblioteca Pública de Nueva York, "una dictadura se basa en que le des credibilidad a una narrativa". Por ello, verla desde diferentes perspectivas, cuestionándola, le niega todo el poder sobre las personas a quienes afecta, ayudando a descolonizar las mentes tanto de fuera como de dentro de la comunidad objeto de la violencia nacionalista.

Al respecto, Torres-Saillant argumenta que los dominicanos socializados en la República Dominicana, incluso aquellos que viven en el extranjero como inmigrantes o exiliados, no habitan la misma geografía de conocimiento que sus coétnicos diaspóricos (2016: 140). Unimos esta declaración y esta interpretación sobre la obra de Díaz con el fin de entenderla como una parte de la comunidad de letras americanas y no como una literatura étnica, puesto que introduce al público lector a una variedad de reflexiones sobre la posición de las personas subalternas y de quienes torturan siguiendo los postulados neocoloniales y neoliberales.

Para ello, entendemos la geografía de conocimiento aludida por Torres-Saillant precisamente como un espacio de debate donde tienen cabida todas la vivencias oprimidas y opresoras que se desarrollan en una geografía de experiencias que hacen posible tal conocimiento. Para recorrerla se debe abandonar la idea del narrador como dictador que tanto

defienden críticas como Jennifer Harford Vargas: “Las notas a pie de página de Díaz reconocen las similitudes escurridizas entre los dictadores y los escritores: ambos son creadores de narrativas y controladores de narrativas. El dictador y el novelista crean metanarrativas y producen significados” (2016: 202). El significado precisamente no está en la producción sino en el reconocimiento de que hay una serie de contradicciones internas tanto a nivel personal como comunitario que hacen posible construir tal inestable geografía de experiencias. El narrador, aunque ejerciendo cierto nivel de control, intenta justificar, pensar y entender sus traumas y sus actuaciones opresoras, ofreciendo más que la mera producción de una serie de opiniones culturizadas que serán la base de su crítica.

Esto posibilitará igualmente el entendimiento de las experiencias y el ofrecimiento de posibles soluciones a los traumas específicos de la comunidad en la que se basa su escrito. Gracias a ello, la comunidad lectora deberá seguir investigando para conocer más sobre lo sucedido, siendo sus libros solo un punto de partida. De hecho, Toni Morrison afirma en una entrevista que el autor le hace en la Biblioteca Pública de Nueva York que debió hacer una investigación para entender sus escritos. Para ello, como confirma el autor en una entrevista ofrecida recientemente con motivo de la publicación de su primer cuento infantil, Díaz es consciente de la importancia de dar a la comunidad lectora un espacio para la participación en sus escritos, ni demasiado poco pero tampoco mucho (https://art19.com/shows/the-fatherly-podcast/episodes/4d59c5a6-f3b7-42ab-9bf7-ff0979b3ef17). La razón podría ser que, al darle demasiado espacio, quienes leen pueden perderse dentro de los entresijos culturales y personales, mientras que, si es un espacio excesivamente estrecho, no podrían hacer sus propias interpretaciones ni sentirse parte de la comunidad fronteriza sin etiquetas.

6. Conclusiones

Partiendo del argumento de Judith Butler que exponíamos al comienzo de este estudio sobre vulnerabilidad a través de la exposición pública de los cuerpos para conseguir un cambio a nivel político, hemos defendido cómo esta vulnerabilidad se puede extender a la literatura y las personas que han sufrido violencia. Para ello es necesario enfrentarse a esta y a los traumas derivados de la misma de una manera consciente a través de las palabras y acciones subversivas que desestabilizan las estructuras totalitarias que las perpetúan. Con el fin de poder entender cómo se lleva a cabo la vulnerabilidad consciente, como la hemos denominado, hemos analizado y desestabilizado los discursos nacionalistas y transnacionalistas que mantienen la violencia y que excluyen a las personas que no caben dentro de los límites ficticios que se han construido para hacerlos posibles.

Como hemos demostrado, hay grupos de poblaciones que se encuentran en el espacio entre la inclusión-exclusión o a unos de estos dos extremos, determinando su pertenencia a un estado controlado por el discurso nacionalista. A pesar de ello, hemos argumentado cómo aquellas personas excluidas de la nación siguen formando parte de la misma al estar incluidas de manera implícita en el discurso como 'el otro' a quien controlar. Por lo tanto, estas poblaciones se localizan en los huecos entre las palabras que conforman cada uno de los discursos totalizadores. Así, como hemos defendido, las poblaciones que transitan el guión entre la aceptación y la discriminación han podido utilizar esos espacios para desestabilizar los discursos que les niegan el acceso a la ciudadanía y les deshumanizan. Para ello, siguiendo los tres primeros objetivos expuestos en la primera sección de esta investigación, en el primer capítulo hacíamos una aproximación a las causas que mantienen a Latinoamérica y el Caribe, así como sus diásporas sumidas en un constante ciclo de violencia y trauma físico, político, económico, cultural, sexual, histórica, nacionalista y racial.

El discurso nacionalista heteropatriarcal ha impuesto unas construcciones ficticias sobre unos determinados territorios físicos con el fin de dominar a su población y controlar quiénes pertenecen y de qué manera a los mismos. Así, numerosas poblaciones se han visto obligadas a emigrar y a habitar en la diáspora. Para demostrar esta afirmación hemos recurrido a la lógica que construye los discursos totalizadores con el fin poder desestabilizarlos desde el conocimiento y el análisis de los mismos. De esta manera, hemos podido constatar cómo estos discursos están sustentados por numerosos tipos de violencias, de las que hemos destacado la de género por las implicaciones que tienen no solo para los feminismos sino también para las masculinidades diaspóricas.

Igualmente, hemos analizado cómo las políticas intervencionistas de las potencias neoliberales solo refuerzan la opresión comenzada por las colonizaciones aumentando las desigualdades y discriminaciones. De esta manera la globalización solo representa los intereses económicos de las potencias neoliberales, pero constriñe la capacidad de evolución de las poblaciones y culturas excluidas. A este respecto, el cosmopolitanismo ha fallado en implicar a las comunidades más desfavorecidas en un proyecto global. Al contrario, sigue potenciando las violencias sobre estos grupos de poblaciones ya heridos, así como sus traumas. A pesar de ello, ha sido posible desestabilizar las bases del transnacionalismo, mostrando las contradicciones entre lo defendido por las políticas transnacionalistas y las realidades de las poblaciones que se ven afectadas por las mismas. Gracias a esto, las migraciones siguen su curso transnacionalizando a poblaciones y culturas que no las aceptan en sus territorios físicos.

Al centrarnos en América Latina y el Caribe, las luchas independentistas asumieron el grito ¡por la Patria! Que seguía manteniendo ciertos matices nacionalistas y que no le supusieron la independencia total del discurso colonizador sino la sustitución por la dependencia neoliberal. En el caso particular de la Isla de Española la defensa férrea del nacionalismo dominicano fracturó la isla en dos en base a una distinción racial con quienes, irónicamente, supusieron la mano de obra que ha permitido sustentar la República Dominicana. Por su parte, la proclamación de Haití como la fallida primera república negra de la historia reforzó el miedo a las diferencias y la difusión de un discurso que determinaría una imagen del país que ha constreñido sus capacidades de evolución y lo ha abocado a sufrir todo tipo de violencias dentro de sus propios límites geográficos.

Gracias a ello, hemos comprobado cómo la violencia discursiva está presente en los textos ideológicos y literarios que han sustentados las políticas colonizadoras y neoliberales de potencias extranjeras y las dictatoriales de, por ejemplo, Rafael Leónidas Trujillo. Todos estos discursos fueron transnacionalizados, sometiendo y excluyendo a las poblaciones afectadas. Los resultados fueron diversos y siguen vigentes actualmente: las violaciones, las torturas y la expulsión de lo que denominamos cuerpos en tránsito que siguen siendo obligados a desplazarse como hicieron sus antepasados africanos.

Aunque la naturaleza del transancionalismo tiene sus raíces en los movimientos de poblaciones y comunidades, esta presenta peligros para las personas desplazadas al ser percibidos como elementos desestabilizadores que cambian las culturas en contacto. No obstante, esto contribuye a la formación de identidades diaspóricas que desestructuran las limitadoras que intentan encasillar a estas poblaciones. Todas estas identidades resultan no

solo de los movimientos migratorios y de los contactos sino de las violencias sufridas antes y durante el proceso migratorio. Igualmente, la violencia supondrá un peligro para estas nuevas identidades en contacto al ser víctimas de agresiones de toda índole. A pesar de ello, las comunidades rehacen los nuevos espacios físicos donde reterritorializan sus identidades en continuo movimiento.

Precisamente, los desplazamientos culturales e identitarios reescriben los lugares en los mapas donde las poblaciones excluidas se mezclan con las incluidas. Así, las narrativas migratorias transnacionales serán el camino a recorrer por las siguientes generaciones en su lucha para expresar sus identidades caribeñas diaspóricas. Gracias a ello las palabras migrantes diseminan, según la definición de Bhabha, los discursos nacionalistas por diversos lugares y los sustituyen con las narrativas de las experiencias. Con todo esto, hemos defendido el poder desestabilizador de las diásporas para terminar con las violencias absolutistas. Para ello, hemos sustituido la homogeneidad de las raíces y la ruta como un único camino por la heterogeneidad de las "diásporas en ruta" que han debido recorrer histórica y geográficamente las poblaciones diaspóricas. Esta nueva concepción que hemos ofrecido une las diásporas caribeñas en Estados Unidos con las comunidades caribeñas y con las poblaciones africanas en un continuo movimiento de las mareas.

A este respecto, la singularidad de las identidades caribeñas está fundamentada en la ruptura de la experiencia negra que une lo perdido con lo ganado para constituir una identidad cultural postcolonial más cercana las mismas, como intentamos demostrar siguiendo los objetivos 4 y 5. Según estos objetivos propuestos, hemos contribuido a rescatar del olvido las violencias sufridas por los cuerpos negros para intentar buscar unas identidades más cercanas a sus realidades que desafíen los postulados totalizadores de los discursos nacionalistas. Para ello, hemos recurrido, como hace el activismo latino y caribeño en la diáspora, a la conciencia colectiva que luche por los derechos humanos. Según la argumentación de Butler, hemos comprobado cómo el cuerpo es otra categoría fluida controlada por las categorías que inscriben la violencia en el cuerpo racializado. Al ver el cuerpo de esta manera se percibe que este está fragmentado, desmantelando todas las estructuras que intentan controlarlo. Precisamente, la fragmentación ha facilitado una distinción entre las masculinidades blancas hegemónicas y las afrocaribeñas por todos los aspectos atribuidos a las segundas por cuestiones raciales. Así, los cuerpos son unos textos que deben ser analizados desde la visión de las experiencias y de las identidades individuales.

Por ello, hemos considerado cómo la discriminación estriba en la deshumanización de los cuerpos racializados, en especial el femenino. La mujer afrocaribeña ha sido equiparada

con la isla y con ello se ha justificado cualquier actuación violenta sobre la misma. En el espacio transnacional, esta racialización ha aumentado al encontrarse entre dos discursos heteropatriarcales que la delimitan y excluyen. Todo esto tiene como objetivo dominar su cuerpo y esto se muestra en aspectos tales como el pelo. Según los discursos heteropatriarcales y nacionalistas el pelo que debe dejar de ser rizado e indomable. No obstante, será la unión de todos los aspectos que la discriminan violentamente lo que las posibilite tomar conciencia de su estado de opresión y desde donde poder empezar a subvertir todos los sistemas totalizadores. Gracias a todo lo expuesto anteriormente, hemos llegado a la conclusión de que no se puede hablar de masculinidad en singular sino de masculinidades que deben enfrentarse a la violencia de la que son receptoras. De ahí, que hayamos visto cómo las masculinidades afrocaribeñas han debido reconfigurarse durante las rutas transnacionales, comprobando que estas masculinidades construidas en primer lugar en la isla están determinadas por los discursos heteropatriarcales, personificados en Trujillo, que se enfrentan a unos nuevos modelos de definirse en los nuevos contextos diaspóricos. La posibilidad de encontrar unas masculinidades en tránsito hace posible que el hombre se haga vulnerable conscientemente abriendo un espacio de reflexión que contribuya a desestabilizar el machismo y, con él, la estabilidad nacional sobre la que se sustenta el discurso dominicano de Trujillo.

Tales identidades aludidas anteriormente han sido objeto de estudio para entender cómo las políticas migratorias han constreñido las realidades de las personas en tránsito privándolas del acceso a la ciudadanía. No obstante, en nuestro empeño de ofrecer una visión alternativa que se ajuste a los escritos de las voces caribeñas en la diáspora, hemos seguido a Butler y Spivak para argumentar la necesidad de una ciudadanía cultural que se ajuste de una mejor manera a las realidades diaspóricas localizadas los no-lugares. Desde los no-lugares las poblaciones oprimidas comienzan a andar su camino de inclusión y a dibujar un nuevo modo de habitar los discursos que las delimitan.

Dentro de esta discusión nominal, nos hemos centrado en las etiquetas con las que nombran y excluyen a las poblaciones en tránsito entre las que hemos destacado las categorías de hispanidad y latinidad. Nuestro interés ha sido hacer un análisis filológico e histórico que determine la terminología más adecuada para definir a las poblaciones caribeñas de una manera inclusiva. No obstante, hemos concluido que, a pesar de la dificultad de llegar a un consenso, la mejor opción es la denominación “Latinidades en ruta sin fronteras”. Por un lado, el término latino ha sido utilizado frente al de hispano para describir la lucha activa de las poblaciones con lazos con América Latina y el Caribe. Por otro lado, añadirle “en ruta sin

fronteras" sirve para mostrar la imposibilidad de etiquetar a estas personas que transitan entre los distintos espacios geográficos y discursivos, como hemos defendido. Esta ha sido solo una de las categorías analizadas. Además de ella, hemos contribuido a desestabilizar una etiqueta que intenta abarcar no solo a las poblaciones latinas y caribeñas en la diáspora sino a cualquier persona no aceptada por los discursos nacionalistas, es decir, la etiqueta étnica. En este estudio, por tanto, hemos expuesto cómo esta etiqueta se basa en una división ideológica rígida que no atiende a las diferencias ni a las mezclas culturales que resultaron de los procesos colonizadores entre otros factores. La categorización bajo la denominación étnica ha provocado una serie de violencias en las poblaciones delimitadas para justificar unos estereotipos que no se corresponden con sus realidades. Además de ello, homogeniza a todas las culturas en un mismo grupo sin tener en consideración sus experiencias ni sus características comunitarias y personales. Aplicando tal lógica a la literatura, las producciones literarias quedan localizadas en un "gueto literario" que determinará su venta y, con ella, el consumo de las experiencias alternativas que posibilitarán el cambio y la inclusión.

En el otro extremo, está las categorizaciones que mantienen el guión. A pesar de ser un elemento de exclusión, en este estudio hemos defendido que es precisamente el espacio de transición donde habitan las fragmentaciones caribeñas y desde donde poder escribir las palabras subversivas. Sin embargo, hemos considerado que el guión debe ser analizado desde otra perspectiva. Por lo mencionado anteriormente, hemos aceptado la utilización del guión, pero cambiado la denominación que le sigue por unidense, puesto que consideramos que por americana se entiende a cualquier persona nacida en todo el continente americano.

Este análisis no hubiese estado completo sin tener en consideración el concepto caribeñidad. La importancia de este no se corresponde solo a su localización geográfica sino con su contextualización histórica, por lo que hemos decidido utilizar el término afrocaribeñidad y sus variantes afrodominicanidad y afrohaitianidad para no concurrir en el mismo error excluyente y ensalzar la mezcla sanguínea proveniente de la población africana transportada de África al Caribe. La importancia de la afrocaribeñidad reside en su poder de concienciación que Danticat y Díaz han sabido ver y utilizar en sus narrativas como centro de su activismo descolonizador. En nuestra investigación, además de ello, lo hemos usado para demostrar cómo este espacio de concienciación está abierto y acoge a aquellas personas que, a pesar de no tener sangre negra, como es el caso de la escritora dominicanaunidense Julia Álvarez, defienden los derechos de las diferencias que presentan las personas y comunidades afrocaribeñas. De ahí la importancia de recurrir a los textos periodísticos individuales y conjuntos de activistas literarios y sociales contra la actuación del gobierno dominicano que

discrimina a las personas haitianas y dominicanas que no puedan demostrar su nacionalidad olvidándolas en el estado liminal del tránsito.

Se ha demostrado así que el anti-haitianismo no es más que otra manera de discriminación por el miedo a las diferencias que ponen en entredicho las construcciones separatistas ficticias de los discursos nacionalistas. Se hace necesario, pues, un diálogo entre las diferencias que destaque el potencial que tienen las mismas. Gracias a ello, se puede reconocer por puntos comunes que construyen comunidades más reales que las imaginadas por los sistemas totalitarios. Precisamente, este es el diálogo mantenido por Díaz y Danticat en una entrevista conjunta y por estas dos figuras tan representativas con Álvarez y Wucker en su artículo periodístico "In the Dominican Republic, suddenly stateless" (10 de noviembre de 2013) y una carta al editor del *New York Times* (29 de octubre de 2013) en respuesta a la carta del Embajador de la República Dominicana Aníbal de Castro (28 de octubre de 2013). Teniendo todo esto en consideración, hemos demostrado cómo la afrocaribeñidad se relaciona con la conciencia anti-racista en los lugares geográficos del Caribe, así como en un contexto transnacional. De hecho, consideramos que este estudio es un espacio de negociación afrocaribeña en continua conversación con las diferencias.

Según lo expuesto en el objetivo 6, con el propósito de analizar los traumas y su influencia en las artes caribeñas transnacionales en América Latina, hemos reconocido la importancia de la argumentación de Eduardo Galeano en Las Venas Abiertas de Latinoamérica. Siguiendo su línea de investigación, hemos defendido cómo las consecuencias de los distintos tipos de violencia pueden extenderse no solo a un nivel económico sino social, comunitario y personal que causa una profunda herida en las poblaciones latinas, caribeñas y sus diásporas. Precisamente, esta herida traumática ha dado forma a los silencios de estas comunidades a un nivel tanto colectivo como individual. Esto ha propiciado la continuación de las violencias y de unas cicatrices que no terminan de sanar. De hecho, hemos visto cómo estas cicatrices dejan huella en las obras a analizar de distintas formas, en especial con respecto a la violencia discursiva y a sus aplicaciones en las experiencias comunitarias.

Haciendo un recorrido por las huellas fragmentadas transitadas durante las rutas migratorias, hemos comprobado cómo el arte ha ayudado a sanar los traumas de las poblaciones afrocaribeñas y sus diásporas. Como argumentaba Caruth, no es el acto violento sino la interpretación del mismo lo que ocasiona el trauma de esta población. Hacerse consciente de este hecho y utilizarlo en el arte ha permitido ofrecer otra visión del mismo que desafíe las estructuras que permiten la violencia y abrir un camino hacia la curación de las heridas emocionales y culturales. No obstante, estas rutas traumatizadas están caracterizadas

por numerosos síntomas de estrés postraumático que se expresan de formas variadas y que se filtrarán en los escritos y las apariciones públicas de las figuras artísticas. De esta manera, la fidelidad al trauma que presentan muchas de las comunidades y personas, al seguir manteniendo los mismos actos que lo permiten, es subvertida desde la apropiación de los efectos traumáticos y su expresión a través de la cultura de los testimonios tan importantes en América Latina y El Caribe.

Gracias a los testimonios fragmentarios la vulnerabilidad consciente se ha transformado en la resistencia contra las estructuras que ocasionan y perpetúan las heridas psicológicas y culturales. Así, el trauma cultural ha seguido este camino abierto anteriormente y se ha convertido en una responsabilidad intergeneracional de la escritura desde la diáspora. En este contexto, se creó una conciencia descolonizadora por parte de activistas tanto en el Caribe como en la diáspora y que, como hemos comprobado, se ha expresado a través de narrativas, los medios de comunicación e internet. Teniendo esto en consideración, hemos defendido la necesidad de escuchar las voces activistas literarias que, con sus escritos y charlas públicas, hacen un esfuerzo para descolonizar las mentes colonizadoras y colonizadas en un intento de sanar los traumas causados por sus discursos y políticas. Como hemos argumentado, se ha hecho necesario volver sobre los pasos que han transitados las personas excluidas no solo a un nivel físico sino discursivo. Para ello se debe recorrer los discursos nacionalistas, racistas, históricos, políticos y de género que perpetúan los distintos tipos de violencias fundamentadas en el miedo a las diferencias que las sociedades colonizadoras y neoliberales esconden violentamente. La razón, como hemos argumentado, estriba en el hecho de que dejarlas en libertad supondría demostrar que aquello excluído no es tan distinto de lo incluído dentro de sus límites discursivos; manteniendo, de esta manera, su sistema de privilegios.

De esta manera, los discursos totalizadores han escrito la violencia sobre los cuerpos colonizados a través de la fuerza discursiva y física. Analizar las violencias como un texto discursivo nos ha permitido ver que estas pueden ser desestabilizadas desde la misma posición y utilizando medios similares. Es decir, hemos considerado los nacionalismos como unos textos discursivos que se construyen como cualquier otro tipo de ficción, tal y como proponíamos en el objetivo 7. Sin embargo, utilizan la violencia para su implantación y la territorialización de determinados cuerpos en unos espacios esspecíficos dentro o al margen del mismo. Considerarlos como textos ficticios, pues, ha permitido que los relatos y los testimonios subalternos pueden ocupar el espacio hasta ahora prohibido con el poder subversivo de sus palabras orales y escritas.

Precisamente, y retomando el objetivo número 8, la frontera que separa a las poblaciones en términos económicos, sociales, nacionales, identitarios y culturales se convierte, según hemos visto, en un espacio de fragmentación que sirve para representar de una mejor forma las identidades rotas latinas y caribeñas. Gracias a ello, las fronteras se transforman en el espacio de creación de arte latino y caribeñounidense por ser desde donde mejor se representa las diferencias de las identidades diaspóricas. Desde este espacio fronterizo se abre una conversación con diversas expresiones de violencia entre las que hemos destacado las de género para demostrar cómo estas influyen en la vida de las mujeres y hombres en la diáspora al ser un espacio de ruptura de las identidades de género que han interiorizado en sus anteriores localizaciones o han heredado si se trata de las siguientes generaciones. Igualmente, al reterritorializar las zonas en contacto, el lugar del discurso nacionalista es ocupado por la narrativa de la memoria que reescribe las fronteras como un espacio híbrido y fluido de donde surge la conciencia mestiza de las poblaciones latinas y caribeñas diaspóricas.

La frontera, por tanto, no es el espacio de separación que intentan construir los discursos nacionalistas, sino un espacio de contestación donde las diferencias juegan un papel fundamental en la creación de unas comunidades diaspóricas subversivas. Precisamente, en esta frontera se posicionan las palabras de Edwidge Danticat y Junot Díaz quienes luchan para desestabilizar el odio y dar alternativas al mismo en forma de narrativas de amor, como pretendíamos demostrar según lo especificado en el tercer objetivo específico. Por lo tanto, como hemos mencionado anteriormente, las palabras en vaivén de Danticat y Díaz son espacios de vulnerabilidad consciente desde donde comenzar a imaginar su activismo literario. Mencionado activismo literario se inserta dentro de un movimiento de voces activistas tanto previo como contemporáneo y que alude al concepto de lucha. A este respecto, Danticat y Díaz son perfectos representantes de la literatura caribeña y latina de resistencia. Es decir, su activismo literario es su lucha para conseguir acabar con el odio colonizador e instaurar un amor descolonizador. Esto es posible gracias a su marcado compromiso político y social frente a la discriminación que padecen sus comunidades.Así, en sus escritos nos muestran unas versiones alternativas que dan voz a las experiencias de los cuerpos en tránsito traumatizados de sus comunidades—siguiendo lo introducido en los objetivos específicos 1, 2 y 4—de esta manera, desestructuram el absolutismo de los discursos totalitarios que intentan construir y enmarcar las identidades de las poblaciones haitianas y dominicanas, así como sus diásporas.

Mientras que la exclusión y el aislamiento están representados por la ausencia de una narración que dé sentido al trauma, las palabras juegan con los silencios para crear una memoria comunitaria inter-generacional que incluya tanto a las mujeres en Haití como en la diáspora. De esta manera, en su primera novela de Danticat, *Breath, Eyes, Memory*, Sophie intenta sanar el trauma causado por la violencia machista de la que han sido víctimas todas las mujeres de su familia como sujetos pasivos y activos que continúan una tradición basada en la prueba de virginidad. Con esta narración, Danticat nos ofrece una perspectiva diferente de la violencia sobre la mujer haitiana como víctima sexual, en especial a través de la figura de la madre de Sophie, en un contexto en el que los movimientos migratorios se perciben como la única posibilidad de huida y otra fuente de trauma para quienes se sienten obligadas a seguir los mandatos patriarcales del cuidado familiar, como le sucede a Tante Atie.

Por otra parte, el círculo de relatos *Krik? Krak!* vuelve a tratar la violencia machista y los movimientos migratorios en un círculo sin fin. Así, Danticat nos presentará personajes que emprenden la ruta migratoria por el agua, rindiendo homenaje a la población africana esclava, mujeres que habitan en la diáspora sin conocerse y familias que esperan en la isla a tener noticias de ellas mientras intentan desestabilizar las etiquetas machistas. A las anteriores se les unen las violencias la nacionalista, histórica y racial que tan presente estará en *The Farming of Bones*. En esta novela, Amabelle se verá forzada a huir de la República Dominicana junto a su amigo para escapar de la matanza a la que está sometiendo Trujillo a la población haitiana. Si en esta última novela el trauma se narra desde la perspectiva de una superviviente de tal hecho, en el círculo de relatos anteriores las protagonistas harán referencia al mismo desde una perspectiva inter-generacional, como es el caso de Josephine en "nineteen thirty-seven".

Se traza una memoria en ruta que une a haitianas con haitianaunidenses formando una comunidad de mujeres guapas. El papel de Danticat dentro de la ruta narrativa es ofrecer a los relatos de las mujeres oprimidas y traumatizadas por la violencia un espacio en la palabra escrita, más permanente que la palabra oral. De esta forma, la palabra escrita se convierte en la metáfora donde viajan las experiencias femeninas a través de los olvidos dejados por los discursos caribeños y estadounidenses y los fragmentos históricos y geográficos. Puesto que la lectura y la escritura son actos solitarios, escribir las historias heredadas y establecer un proceso dialéctico con las mujeres haitianas y haitianaunidenses crea un espacio femenino y contribuye a que la tradición de la narrativa oral haitiana llegue a una audiencia mayor. Se refuerza con ello la sensibilización social y política a través de sus ciclos de relatos. Gracias a la memoria colectiva de mujeres que habitaban tanto en la isla como en la diáspora, Danticat

dota a su trabajo testimonial con la perspectiva de una "viajera del mundo" (Lugones, 2003: 7).

Igualmente, Danticat denuncia las violencias en Haití durante los regímenes dictatoriales a través de la representación de un Tonton Macoute que ha torturado al resto de protagonistas de *The Dew Breaker* y que se esconde en el silencio que le proporciona la diáspora. De hecho, el silencio será recurrente en la obra de Danticat, como demuestra la incapacidad de comunicarse de Nadine en "The Water Child". A pesar de los intentos de varios personajes de romper con este silencio, como el personaje de la novia en "Children of the Sea", Danticat muestra que mientras se mantenga este sistema opresor será imposible liberar las voces oprimidas como sucede en *Claire of the Sea Light*.

Así, Danticat crea su arte a partir del silencio impuesto sobre la población haitiana, para superar sus temores. Crear sin miedo, por tanto, es una manera peligrosa de dar a conocer las verdades alternativas y de subvertir los regímenes totalitarios y es la única forma que conoce la escritura haitianaunidense sin fronteras. De esta forma, en *Create Dangerously. The Immigrant Artist at Work*, *Brother, I'm Dying* y *The Art of the Death* la autora se compromete con el poder subversivo de reescribir los discursos totalizadores desde la perspectiva de la comunidad oprimida. El resultado es tan poderoso como su escritura: para que esas voces subversivas puedan ser escuchadas, tienen que ser oídas y leídas de conscientemente.

De esta manera, la escritura se convierte en peligrosa para las personas que sustentan los sistemas absolutistas violentos y en la cura para las heridas comunitarias. Para la autora emigrante, pues, las palabras subversivas se convierten las mejores armas para dar voz a las historias de las identidades oprimidas y asegurar su supervivencia. Gracias a sus testimonios y relatos ficticios escritos desde la emigración y la pérdida, Danticat se posiciona como una de las muchas mujeres que rompen del silencio violento ejercido sobre Haití y los cuerpos haitianos en tránsito. Así, su arte se utiliza para lanzar un mensaje de consuelo ante la muerte y como bálsamo sanador ante el sufrimiento comunitario. El amor, por su parte, se percibe como un puente que asegura la supervivencia para que personas como su Tío Joseph no sigan siendo deshumanizadas y convertidas en víctimas de discursos de odio excluyentes.

Díaz, por su parte, percibe su palabra como una manera de zafa. Es decir, de librarse de la maldición racial, machista, histórica y económica del trujillato. Así, su obra presenta un conflicto entre distintos tipos de narrativas, la dominante y la contestatoria—y no solo en la novela en la que se centra toda la crítica sobre la dicotomía fukú-zafa—. Como hemos defendido, zafa es la lucha que se lleva a cabo entre el discurso dictatorial y las diferentes

historias que constituyen las experiencias diaspóricas caribeñas silenciadas. Teniendo esto en consideración, el fukú estará presente en forma de violencia machista sobre el cuerpo de Lola y de Óscar en *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*, así como sobre los cuerpos femeninos que transitan *Drown* y *This is How You Lose Her* y en la mente traumatizada y traumatizadora de Yunior.

En la narrativa de Díaz hemos constatado la dificultad que tienen los personajes para encontrar su propia identidad y su espacio fuera del barrio dominicano de Washington Heights, incluso dentro del mismo. Igualmente, el cuerpo toma un papel fundamental en su narrativa, ya que sus personajes son presentados por las características fisionómicas por las que más destacan, normalmente referidas a su peso, su culo, sus pechos, su pelo y el color de su piel. Así se nos presenta una amplia gama de cuerpos racializados, en su mayoría, pero ampliamente etiquetados, donde, como se ha demostrado, se filtra el discurso racial, sexista y nacionalista presente en la República Dominicana y en Estados Unidos. Los cuerpos, como cualquier otro elemento diaspórico, están territorializados en lugares específicos como el barrio dominicano en Nueva York Washington Heights, para poder crear comunidad y poder ser igualmente controlados o, incluso, alejados como un elemento contaminador que debe mantenerse fuera del alcance de la ciudadanía blanca. Chicos como Óscar Wao están excluidos de cualquier categoría aceptada por ser demasiado desestabilizadores. Igualmente, alguien como Yunior se encuentra en una constante lucha interior entre los sistemas totalitarios en su empeño de formar parte del sistema patriarcal dominicano que le aboca a un estado de víctima permanente. Por su parte, Lola, quien se aleja del mismo, recupera desde su posición liminal la voz silenciada de las mujeres latinas oprimidas, incluidas las exnovias y examantes de Yunior y las protagonistas de la obra de Danticat. La superviviente lo consigue gracias sus actos subversivos y la ruptura con las tradiciones machistas reservadas para las mujeres como Beli. Para ello será de gran importancia la guía de su abuela Inca, quien representa la sabiduría de la población nativa dominicana, así como la vulnerabilidad consciente a través de la cual se hace con el control de su propio cuerpo

Consideramos, por tanto, que el fukú con el que Díaz abre la obra *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*, y que está presente en todas sus obras y discursos públicos, no es simplemente la violencia heredada o el machismo, sino el trauma provocado por esta y que, en un principio, se había expresado forma oral (en estrecha relación con el vaivén y las mareas), pero que ha quedado silenciada por los discursos totalizadores. Sus silencios son, por tanto, una reacción el trauma que viven tanto él como su comunidad, mientras que sus palabras son un intento, equivocado en muchas ocasiones, de curarse. Una curación que no

consigue en estos libros. De ahí sus finales abiertos que recorren la herida una y otra vez, pero que le sitúan en el camino de la sanación precisamente al transitar las rutas de regreso desde Estados Unidos al Caribe y a África a través de las narraciones de la violencia racial y sexual que obligaron a Beli a abandonar la isla y que impiden que Yunior pueda mantener una relación significativa y fiel con las mujeres de su vida, trazando así numerosas rutas que recorran los fukús violentos y traumáticos.

Con su imaginación, escritura y activismo entra en la herida para poder curarla desde dentro, escribiendo su testimonio en forma de ficción y de lucha por la descolonización del cuerpo, la mente y la historia. El odio en la obra de Díaz, por tanto, toma la forma de razón, olvido, espera machista y silencio a lo que su narrativa responde buscando unas soluciones en forma de amor entendido como sentimiento, recuerdo, lucha vulnerabilidad y, como su colega Danticat, la ruta marcada por la palabra femenina. Así Díaz denuncia tanto en la ficción como en las apariciones públicas todas las contradicciones de los traumas sufridos por la población dominicana en la diáspora. De esta manera, con sus palabras públicas y sus obras literarias, Danticat y Díaz siguen el camino abierto por Cisneros con *The House on Mango Street* junto a compañeras como Julia Álvarez, Angie Cruz, Nelly Rosario o Lloida Maritza Pérez. A este respecto, Díaz afirma que "los libros no conquistan mundos, los libros conquistan como mucho un espacio en la estantería, quizás" (Cafecito). Al oponer la función de los libros escritos en la diáspora a la violencia colonizadora en el espacio geográfico de la Isla de la Española, Díaz los posiciona en un lugar físico desde donde es posible descolonizar las mentes a través del activismo literario, periodístico, político y social que él y Danticat hacen a través de sus palabras escritas y sus discursos públicos.

Así, trazando el camino de vuelta desde la isla de La Española, hemos demostrado cómo la escritura y los discursos públicos de Danticat y Díaz desestabilizan los límites de la exclusión y de la inclusión gracias a sus contramemorias en forma de testimonios y trabajos de ficción se constituirán como rutas a seguir para que los cuerpos en tránsito traumatizados puedan encontrar su propio espacio y mostrar su voz. A este respecto, con este estudio comparativo único sobre el activismo literario, político y social de Danticat y Díaz, que, como hemos demostrado, no se había hecho anteriormente, intento contribuir que se haga posible la inclusión de las literaturas de origen latinoamericana en otras lenguas que no sean la española o la inglesa. Igualmente, pretendo que los estudios posteriores sobre migraciones y liminaridad redefinan las percepciones sobre la frontera e incluyan la perspectiva de las teorías sobre las mismas que siguen voces latinas, especialmente literarias, tan importantes

como Gloria Anzaldúa y no se perciban como un elemento que permite o deniega el acceso de las personas a un determinado estado, sino como un espacio de contestación, de cambio y de reconocimiento de las diferencias. También espero abrir la ruta para una investigación posterior de las voces latinas que están luchando por encontrar un espacio en un contexto de globalización, no solo en las fronteras del texto literario, desde donde denunciar y terminar con las desigualdades, las violencias y los traumas que afectan a sus comunidades en sus países de origen y en la diáspora.

Conclusions

As we mentioned at the beginning of this doctoral thesis, Judith Butler posits the relevance of the public exposure of the bodies to achieve a change at a political level. Based on this argument, we defend that Butler's idea of vulnerability can be extended to literature and people who suffer any kind of violence. In order to become vulnerable, it is necessary to face violence and the traumas derived from it in a conscious way. To get it, subversive words and actions are of the uttermost importance. Thanks to them, it is possible to destabilize the totalitarian structures that perpetuate those kinds of violence and trauma. In order to understand how conscious vulnerability, as we have called it, is performed by oppressed people, we have analyzed and destabilized the nationalist and transnational discourses that maintain violence and that exclude people who, according to those absolutist discourses, do not fit within the fictitious limits that have been created to make them possible.

As we have shown, many groups of population who find themselves in the space either between inclusion and exclusion on in one of these two extremes. This fact determines their belonging or not to a state controlled by the nationalist discourse. Despite their many attempts to fit in the concept of citizenship denied to them, we have defended how those excluded from the nation continue to be part of it by the very fact of being included in those discourses as "the other" to be controlled. Therefore, these populations are located in the gaps between the words that make up each of the totalizing discourses. Thus, as we have defended, the populations that move the script between acceptance and discrimination have been able to use these spaces to destabilize the discourses that deny them access to citizenship and dehumanize them.

In order understand this, following the first three objectives outlined in the first section of this research, in the first chapter we made an approach to the causes that keep Latin America and the Caribbean, as well as their diasporas, plunged into a constant cycle of violence and physical, political, economic, cultural, sexual, historical, nationalist and racial trauma.

The heteropatriarchal nationalist discourse has imposed fictitious constructions on certain physical territories in order to dominate its population and control who belongs, and how, to them. Thus, numerous populations have been forced to migrate and to live in the diaspora. In order to demonstrate this affirmation, we have resorted to the logic that constructs the totalizing discourses By analyzing these discourses, we have contribute to destabilize them. Therefore, we have demonstrated how these discourses are supported by numerous

types of violence. Among them, we have highlighted gender violence due to the its wide range of implications that this type of violence, not only for feminisms but also for diasporic masculinities.

Likewise, we have analysed how neoliberal interventionist policies just reinforce the oppression begun by colonization, increasing inequalities and discriminations. In this way, globalization just represents the economic interests of the neoliberal powers constraining the evolution of excluded populations and cultures. Thus, it still continues strengthening the violence exerted on these groups of traumatized populations and their traumas. It also contributes to deterritorialiee them in order to control them again. In this regard, cosmopolitanism has failed to involve the most disadvantaged communities in a global project. Despite of that, it has been possible to destabilize the bases of transnationalism. To do that, we have shown the contradictions left in the space in-between what is defended by transnationalist policies and the realities affected by them. Thanks to it, migrations continue their course transnationalizing populations and cultures even though they do not accept them in their physical territories.

By focusing on Latin America and the Caribbean, the independence struggles assumed the cry "¡Por la Patria!". This exclamation continued to maintain certain nationalist implications since they did not assume the total independence from the colonizing discourse. Otherwise, by uttering this sentence, the oppressed people in search of freedom just substitute the previous dependence for a neoliberal dependence. Focusing on the Island of Hispaniola, the strong defense promulgated by Dominican nationalism fractured the island in two. They base their discourse just on a racial distinction against those people who, ironically, are the force labor that sustains the Dominican Republic. On the other hand, the proclamation of Haiti as the failed first black republic in history reinforced the fear of differences. Taking advantage of it, totalitarian regimes disseminate an image that constricts their evolving possibilities. So, they are denied their right to get its independence and bounded to suffer all kinds of violence within its own physical limits.

Thanks to this, we have seen how discursive violence is present in the ideological and literary texts that have supported the colonizing and neoliberal policies of foreign powers as well as the dictators like, for example, Rafael Leónidas Trujillo. All these discourses were transnationalized, submitting and excluding related populations. The results were diverse and are still current: the violations, the torture and the expulsion of those bodies in transit that are still forced to move as their African ancestors did.

Although the nature of transantionalism has its roots in populations and communities' movements, it presents dangers for displaced people, since they are perceived as destabilizing elements that alters the cultures in contact. However, for us, it contributes to the formation of diasporic identities that deconstruct the limitations that try to pigeonhole these populations. All these identities result not only from migratory movements and contacts but also from the violence suffered before and during the migratory process. Likewise, violence will pose a danger to these new identities in contact since they suffer all kinds of aggressions. In spite of this, the communities remake the physical spaces where they arrive. Thus, they reterritorialize their identities in continuous movement.

Precisely, cultural and identity displacements rewrite those places on the maps where the excluded populations are mixed with those included. Thus, transnational migratory narratives will be the path to be followed by the next generations in their struggle to express their diasporic Caribbean identities. Thanks to this, migrant words disseminate, according to Bhabha's definition, nationalist discourses in different places and substitute them with the narratives of experiences.

With all this, we have defended the destabilizing power of diasporas to finish absolutist violence. To do this, we have replaced the homogeneity of the roots and the definition of route as a single path. It has been possible thanks to the new conception of route we have offered: "diaspora on route". It hisghlights the heterogeneity of those diasporas that have historically and geographically wandered diasporic populations. This new conception links the Caribbean diasporas in the United States with the Caribbean communities as well as with the African populations in a continuous tidalectic movement.

In this regard, the uniqueness of the Caribbean identities is based on the rupture of the black experience that unites what has been lost with what has been won to constitute a postcolonial cultural identity closer to them, as we try to demonstrate following objectives 4 and 5. Following these proposed objectives, we have contributed to rescue from oblivion the violence suffered by the black bodies to help finding identities closer to their realities that challenge the totalizing postulates of nationalist discourses.

In order to understand it, we have resorted, as Latino and Caribbean activism in the diaspora, to the collective conscience that fights for human rights. According to Butler's argument, we have verified how the body is another fluid category controlled by the categories that inscribe the violence on the racialized body. Seeing the body in this way implies to perceive it as a fragmented element. In fact, fragmentation contributes to dismantle all the structures that try to control it. Hence, for example, there is a distinction between

hegemonic white masculinities and Afro-Caribbean masculinities due to all the aspects attributed to the latter for racial reasons. Thus, bodies are texts that must be analyzed from the perspective of individual experiences and identities.

For this reason, we have considered that discrimination is based on the dehumanization of racialized bodies, especially female bodies. The Afro-Caribbean woman has been equated with the island, justifying any violent action against them. In the transnational space, this racialization has been increased since the female body has been placed between two heteropatriarchal discourses that delimit and exclude it. Their purpose was to dominate female bod. It is shown in aspects such as hair that, according to the heteropatriarchal nationalist discourses, should stop being curly and indomitable. However, it will be the union of all the aspects, that violently discriminate them, what allows them to become aware of their state of oppression. From this position, they can begin to subvert all the totalizing systems. Thanks to all the aforementioned, we have concluded that we cannot speak of masculinity in singular, but of masculinities that must confront the violence they undergo.

Hence, we have seen how Afro-Caribbean masculinities have had to be reconfigured during transnational routes. Thanks to this, we have proved that these masculinities imagined first on the island are determined by heteropatriarchal discourses have to face new models of defining themselves in the new diasporic contexts. Finding masculinities in transit helps the men to become consciously vulnerable. It is possible by opening a space for reflection that contributes to destabilizing machismo and, with it, the national stability on which Trujillo's Dominican discourse is based.

Such identities alluded above have been the object of study. The aim is to understand how migratory policies have constrained the realities of people in transit, denying them citizenship. However, in our effort to offer an alternative vision that fits the writings of the Caribbean voices in the diaspora, we have followed Butler and Spivak to defend the need for a cultural citizenship that better fits to the diasporic realities silenced located in the non-places. From those non-places the oppressed population begins to walk the path for inclusion and to draw a new model of inhabiting the discourses that delimit them.

Within this nominal discussion, we have focused on the labels with which they name and exclude populations in transit. Among them we have highlighted the categories Hispanicity and Latinity. Our interest has been to make a philological and historical analysis that determines the most appropriate terminology to define the Caribbean populations in an

inclusive manner. However, we have concluded that, despite the difficulty of reaching a consensus, the best option is the denomination “Latinity on route without borders”.

On the one hand, the term Latin has been used instead the Hispanic term to describe the active struggle of the populations with ties with Latin America and the Caribbean. On the other hand, adding "on route without borders" shows the impossibility of labeling these people who transit between the different geographical and discursive spaces, as we have defended. In addition to it, we have helped to destabilize a label that tries to encompass not only the Latin and Caribbean populations in the diaspora but also anyone who is not accepted by nationalist discourses. That is, the ethnic label. In this study, therefore, we have demonstrated how this label is based on a rigid ideological division that does not address the differences or the cultural idiosyncracies that resulted from the colonizing processes, among other factors. The categorization under the ethnic denomination instead has provoked a series of violence in the delimited populations to justify some stereotypes, that do not correspond to the realities of the groups controlled. It also homogenizes all cultures without taking into account their individual and communal experiences and characteristics. Applying such logic to literature, literary productions are located in a "literary ghetto" that will determine its sales and, with it, the consumption of alternative experiences that will enable the change and the inclusion.

At the other extreme, we find the categorizations that maintain the hyphen. Despite being an element of exclusion, in this study, we have defended that it is precisely the space of transition where the Caribbean fragmentations inhabit and from where they can write the subversive words. However, we have considered that the hyphen must be analyzed from another perspective. Having in mind the aforementioned argumentations, we have accepted the use of the hyphen. However, we have changed the denomination “American” that follows it for “Unidense”, since we consider that any person born in the American continent is already American.

This analysis would not have been complete without taking into consideration the concept “Caribbean”. Its importance is not only based on its geographical location but also on its historical contextualization. Thus, we have decided to use the term “Afro-Caribbean” and its variants “Afro-Dominican” and “Afro-Haitian” in order to avoid the same exclusionary error. Thanks to it, we enhance the blood mixture coming from the African population transported from Africa to the Caribbean. The importance of the term “Afrocaribeanness” (“afrocaribeñidad”) falls in its power of awareness that Danticat and Díaz have wisely known to grasp and use in their narratives. In fact, it has become the basis for their decolonizing

activism. In our research, furthermore, we have used it to demonstrate how this space of awareness is open and welcomes those people who, despite not having black blood, like the Dominicanamerican writer Julia Álvarez, defend the relevance of differences presented by Afrocaribbean people and communities.

Hence, the importance of resorting to individual journalistic texts and literary and social activists against the Dominican government that discriminates against Haitians and Dominicans who cannot prove their nationality. Due to it, they are left forgotten in the liminal state of transit. As we have seen, anti-Haitianism is just another form of discrimination caused by the fear of differences, since differences call into question the fictitious separatist constructions of nationalist discourses. It is necessary, then, a dialogue between the differences that highlights their potential. Thanks to it, common points are recognized, much contributing to create more real than those imagined by totalitarian systems. Precisely, this is the dialogue maintained by Díaz and Danticat in an interview and by these two very representative figures with Álvarez and Wucker in their newspaper article "In the Dominican Republic, suddenly stateless" (November 10, 2013) and a letter to the editor of *The New York Times* (October 29, 2013). An article wrote in response to the letter written by the Ambassador of the Dominican Republic Anibal de Castro (October 28, 2013). With all this in mind, we have demonstrated how “Afrocaribeannes” is in close relation to anti-racist awareness in the geographical places of the Caribbean and the ones where their diasporas inhabit, as well as in a transnational context. In fact, we consider that this study is an Afrocaribbean negotiation space in continuous conversation with the differences.

As stated in objective 6, with the purpose of analyzing the traumas and their influence on the transnational Caribbean and Latina American arts, we have recognized the importance of Eduardo Galeano’s argumentation in Las Venas Abiertas de Latin America. Following his line of research, we have defended that the consequences of the different types of violence can be extended not only to an economic level but also to a social, community and personal level that causes a deep wound in the Latin and Caribbean populations and their diasporas. Precisely, this traumatic wound has shaped the silences of these communities on a collective and individual level. It has also contributed to the continuation of violence and the perpetuation of scars that do not end up healing. In fact, we have seen the imprints left by these scars on the works to be. Among them, we have highlighted the scar regarding the violence on a discursive level and its applications in the different community experiences.

Walking back the fragmented imprints left during the migratory routes, we have seen how art has helped to heal the traumas of Afrocaribbean populations and their diasporas. As

Caruth argued, it is not the violent act but the interpretation of it that causes the trauma of this population. Becoming aware of this fact and using it in Art has allowed us to challenges the structures that allow violence and open a path towards healing emotional and cultural wounds. However, these traumatized routes are characterized by numerous symptoms of post-traumatic stress disorder that are expressed in various ways. They are also filtered in the writings and public appearances of the artistic figures dealt with in this study. In this way, the fidelity to the trauma presented by many of the communities and people, as they keep on performing the same acts that cause trauma, is subverted from the appropriation of the traumatic effects and their expression through the culture of testimonies, that has been of a great importance in Latin America and the Caribbean.

Thanks to the fragmentary testimonies, the conscious vulnerability has become the resistance against the structures that cause and perpetuate the psychological and cultural wounds. Thus, cultural trauma has followed the path previously open and has become an intergenerational responsibility for those writers who write from the diaspora. In this context, a decolonizing conscience was created by activists both in the Caribbean and in the diaspora. It, as we have seen, has been expressed through narratives, the media and the internet. Bearing it in mind, we have defended the need to listen to the literary activist voices that, by means of their writings, make an effort to decolonize the colonizing and colonized minds. They do that in an attempt to heal the traumas caused by colonizing and colonized discourses and policies.

As we have argued, it has become necessary to retrace the steps that excluded people have gone through, not only on a physical level but also on a discursive level. In order to do it, we must go through the nationalist, racist, historical, political and gender discourses that perpetuate the different types of violence. We refer to the violence based on the fear of the differences that the colonizing and neoliberal societies hide violently. The reason, as we have argued, lies in the fact that leaving them free would suppose that is excluded is not so different from what is included within its discursive limits; maintaining, in this way, their system of privileges. Thus, the totalizing discourses have written violence on the colonized bodies through the discursive and physical force. Analyzing violence as a discursive text has allowed us to see that it can be destabilized from the same position and using similar means. That is, we have considered nationalisms as discursive texts as a construction like any other type of fiction, as we proposed in objective 7. However, they use violence for their implementation and the territorialization of certain bodies in specific spaces within or on the margin of it. Considering them as fictitious texts, then, has allowed the subaltern stories and

testimonies to occupy the forbidden spaces thanks to the subversive power of their oral and written words.

Precisely, and returning to objective number 8, the border that separates populations in economic, social, national, identity and cultural terms becomes a space of fragmentation that serves to better represent broken the Latinas and Caribbean identities. Thanks to this, the borders are transformed into the creation space of Latino and Caribbean art. Actually, the differences of diasporic identities are best represented from the border. From this liminal area, a conversation with diverse expressions of violence is opened. Among them, we have highlighted the gender ones in order to demonstrate how they influence the life of women and men in the diaspora. It is so as it is a space for the rupture of gender identities that have been internalized in their previous locations or have been inherited, if they are part of the next generations. Likewise, by reterritorialising the areas in contact, the place of nationalist discourse is occupied by the narrative of memory. These narratives rewrite the borders as a hybrid and fluid space from which the mestizo consciousness of Latin and diasporic Caribbean populations emerges.

The border, therefore, is not the space of separation that nationalist discourses attempt to construct, but rather a space of contestation where difference plays a fundamental role in the creation of subversive diasporic communities. Precisely, the words of Edwidge Danticat and Junot Díaz are positioned on this border. It is so since both of them fight to destabilize hatred and give alternatives to it in the form of love narratives, as we specified in the third specific objective.

Thus, as we have mentioned before, the back-and-forth words of Danticat and Díaz are spaces of conscious vulnerability from which to begin to imagine their literary activism. Such literary activism is inserted within a movement of activist voices, both previous and contemporary, and which alludes to the concept of struggle. In this regard, Danticat and Díaz are perfect representatives of the Caribbean and Latin literature of resistance. That is, their literary activism is their struggle to get rid of colonizing hatred and establish a decolonizing love. This is possible thanks to their marked political and social commitment in the face of the discrimination suffered by their communities. Thus, in their writings they show us alternative versions that give voice to the experiences of the traumatized bodies in transit—following what was introduced in the specific objectives 1, 2 and 4—. Thus, they deconstruct the absolutism of the totalitarian discourses that try to build and frame Haitian and Dominican people's identities, as well as their diasporic ones.

While exclusion and isolation are represented by the absence of a narrative that gives meaning to the trauma, the words play with the silences to create an inter-generational communal memory that includes both women in Haiti and in the diaspora. In this way, in her first novel by Danticat, Breath, Eyes, Memory, Sophie tries to heal the trauma caused by the patriarchal violence that has victimized the women of her family. Those women have been victims as passive agents and active subjects since many of them still continue a tradition based on the virginity test. Danticat offers us a different perspective on violence against Haitian women as sexual victims, especially through the figure of Sophie's mother. In this context, migratory movements are perceived as the only possible escape and another source of trauma for those who feel forced to follow the patriarchal mandates of family care, as is the case with Tante Atie.

On the other hand, the circle of stories *Krik? Krak!* deals again with the patriarchal violence and the migratory movements in an endless circle. Thus, Danticat will present us characters who embark on the migration route through water, paying tribute to the African slave population; women who live in the diaspora without knowing each other and families waiting on the island to hear about them, while trying to destabilize sexist labels. Apart from the previous kinds of violence, there are other types: the nationalist violence, the historical violence and the racial violence that will be of uttermost importance in *The Farming of Bones*. In this novel, Amabelle will be forced to flee from the Dominican Republic with her friend to escape the massacre to which Trujillo is subjecting the Haitian population. If in this latter novel the trauma is narrated from the perspective of a survivor, in the circle of previous stories the protagonists will refer to it from an inter-generational perspective, as is the case of Josephine in "nineteen thirty- seven".

A "memory on route" is drawn. It unites Haitian with Haitianamerican women forming a community of beautiful women. The role of Danticat within the narrative route is to offer the stories of oppressed and traumatized women a space in the written word, more permanent than the oral word. In this way, the written word becomes the metaphor where the feminine experiences travel through the forgetting of the Caribbean and American discourses and the historical and geographical fragments. Since reading and writing are solitary acts, writing the inherited history and establishing a dialectical process with Haitian and Haitianamerican women creates a feminine space and contributes to the Haitian oral narrative tradition. Since it reaches a larger audience, it reinforces social and political awareness through those story cycles. Thanks to the collective memory of women who lived both on the

island and in the diaspora, Danticat endows her testimonial work with the perspective of a 'traveler of the world' (Lugones, 2003: 7).

Likewise, Danticat denounces the violence in Haiti during the dictatorial regimes through the representation of a Tonton Macoute who has tortured the rest of the characters in *The Dew Breaker* and who hides in the silence provided by the diaspora. In fact, the silence will be recurrent in Danticat's work, as shown by Nadine's inability to communicate in the tale "The Water Child". Despite the attempts made by several characters to break with this silence, like girlfriend in "Children of the Sea", Danticat shows that while any oppressive system is maintained, it will be impossible to free oppressed voices. I tis clearly shown in her novel *Claire of the Sea Light*.

Thus, Danticat creates her Art from the silence imposed on the Haitian population in order to overcome his fears. Creating without fear, therefore, is a dangerous way to give voice to alternative truths and to subvert totalitarian regimes. Nevertheless, it is the only way that Haitianamerican writing without borders knows. In this way, in *Create Dangerously. The Immigrant Artist at Work, Brother, I'm Dying* and *The Art of the Death*, the author is committed to the subversive power of rewriting the totalizing discourses from the perspective of the oppressed community. The result is as powerful as its writing: to get that the subversive voices can be listened by other people, they have to be heard and read consciously.

In this way, writing becomes dangerous for the people who sustain the violent absolutist systems and the only way of healing community wounds. For the emigrant author, then, the subversive word provides the best weapon to give voice to the histories of the oppressed identities and ensure their survival. Thanks to her testimonies and fictional stories written from the space of emigration and loss, Danticat is positioned as one of the many women who break the violent silence exercised on Haiti and Haitian bodies in transit. Thus, her Art is used to send a message of consolation before death and as a balm which heals communal suffering. Love, on the other hand, is perceived as a bridge that ensures survival so that people like their Uncle Joseph do not continue to be dehumanized and victimized by the exclusionist hate speech.

Díaz, on the other hand, perceives his word as a way of zafa. That is, as a way of getting rid of the racial, patriarchal, historical and economic curse of the inherited from trujillato. Diaz's work presents a conflict between different types of narratives: the dominant and the contestatory—and not only this novel is the focus of all the criticism on the fukú-zafa dichotomy—. As we have argued, zafa is the struggle that takes place between the dictatorial

discourse and the different stories that constitute the muted Caribbean diasporic experiences. Thus, the fuku will be present in the form of sexist violence not only against Lola and Oscar's bodies in *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*, but also on other female bodies who travel *Drown* and *This is How You Lose Her*, as well as on Yunior's traumatized and traumatizing mind.

In Díaz's narrative we have noted the character's difficulty to find their own identities and spaces outside the Washington Heights neighborhood, even within it. Likewise, the body takes a fundamental role in his narrative, since its characters are presented by the physiognomic characteristics for which they stand out—usually referring to their weight, their ass, their breasts, their hair and the color of their skin—. Thus, we are presented with a wide range of mostly racialized but widely labeled bodies. Actually, as has been posit, the racial, sexist and nationalist discourse present in the Dominican Republic and the United States are filtered through the racialized bodies.

The bodies, like any other diasporic element, are territorialized in specific places like the Dominican neighborhood in New York Washington Heights. The aim is to create communities and to controlled them or, even, remove them, since they are considered as contaminating elements that must be kept out of the reach of the white citizenship. Boys like Oscar Wao is too destabilizing to be accepted in any society so he must be excluded from any of them. So destabilizing is someone like Yunior, who is in a constant inner struggle between totalitarian systems in their efforts to be part of the Dominican patriarchal system. Because of that, Yunior becomes a permanent victim, while Lola (who moves away from it) recovers the oppressed Latin women's voice from their liminal position. She even recovers Yunior's ex-girlfriend and Danticat's female character. It is possible by performing subversive acts and by breaking with the macho traditions reserved for women like Beli. Also, her grandmother Inca's guidance is of the uttermost importance, since she represents the wisdom of the native Dominican population. It is also quite relevant the fact of taking control of her own body by becoming vulnerable in a conscious way.

Therefore, we consider that the fuku with which Diaz begins his novel *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* is present in all his works and public speeches. Also, we have demonstrated that does not only refers to the inherited and the patriarchal violence, but to the trauma caused by this. Furthermore, we have seen how it was first expressed orally (in close relation to the oscillation and tidalectis) although it was silenced by the totalizing discourses. His silences are, therefore, a reaction to the trauma that both he and his community have been forced to experience. However, his words are an attempt, a failed one on many occasions, to

heal himself, his communities and the different diasporic communities. Nevertheless, he cannot get it in these books. Hence, his open wounds keep on running through his open endings. Nevertheless, it places him on the path of healing by traveling the routes of return from the United States to the Caribbean and Africa through the narrations of racial and sexual violence—that forced Beli to leave the island and prevent Yunior from maintaining a meaningful relationship with any women—. Thus, it traces numerous routes that cover the violent and traumatic fukús.

Thanks to his imagination, writing and activism Díaz enters the wound to heal it from within by both writing his testimony in a fictional form and struggling for the decolonization of body, mind and history. Hatred in Díaz's work, therefore, takes the form of reason, forgetfulness, waiting for patriarchal discrimination and silence. However, his narrative looks for solutions in the form of love. His narrative of love is understood as feeling, memory, struggle vulnerability and (like his colleague Danticat) the route marked by the feminine word. Thus, Díaz denounces, both in his fiction and his public appearances, all the contradictions posited by the traumas suffered by the Dominican population in the diaspora.

Furthermore, Díaz affirms that "books do not conquer worlds, books conquer at most a space on the shelf, perhaps" (Cafecito). In fact, with their public words and their literary works, Danticat and Díaz follow the path opened by Cisneros with *The House on Mango Street*. They are not alone. They walk this path with writers such as Julia Álvarez, Angie Cruz, Nelly Rosario or Lloida Maritza Pérez. By opposing the role of the wide range of books written from the space of the diaspora to the absolutist discourse, Díaz positions them in a physical place from where to decolonize minds through literary, journalistic, political and social activism.

Thus, tracing the way back from the island of Hispaniola, we have demonstrated how Danicat and Díaz's writings and public speeches destabilize the limits of exclusion and inclusion. Their counter-memories expressed in the form of testimonies and works of fiction are the routes to follow so that traumatized bodies in transit can find their own space and express their own voices.

Having all of these into account, this is a unique comparative study on the literary, political and social activism of Danticat and Díaz. I hope to have achieved mu goals and to contribute to make possible the inclusion of literatures of Latin American origin in other languages that are not Spanish or English.

Likewise, I intend that the studies on migrations and liminality to come will redefine perceptions about the border and include the perspective of theories about liminality defended by Latino voices, especially literary ones, as important as Gloria Anzaldúa. That is, hopefully, the border will not be perceived as an element that allows or denies the access of people to a certain state, but as a space of contestation, change and recognition of differences.

I also hope to open the way for different researches focused on the Latino voices that are struggling to find a space in a context of globalization—not only in the borders of the literary text—from where to denounce the inequalities, the violence and the traumas that affect their communities in their countries of origin and in the diaspora.

Apéndice de personajes y personas

Edwidge Danticat

Testimonios y autobiografías:

Brother, I'm dying (2007) (*BID*)

Joseph Dantica, tío de Edwidge.

Mira Danticat, padre de Edwidge.

Tante Denise, esposa de Tío Joseph.

Maxo, hijo de Tío Joseph y Tante Denise.

Nick, hijo de Maxo.

Marie Micheline, hija adoptiva de Tío Joseph y Tante Denise.

Bob, hermano de Danticat nacido en Haití, con quien vivió en el país y viajó a EEUU.

Kelly y Karl, hermanos de Danticat naciodos en Estados Unidos

Tante Zí, la hermana de Tío Joseph.

Tío Franck, hermano de Tío Joseph.

Create Dangerously: The immigrant Artist at Work (2010) (*CD*)

"Create Dangerously: The immigrant Artist at work"

Marcel Numa y Louis Drouin, dos presos ejecutados por ser considerados una amenaza contra régimen haitiano de Duvalier.

François "Papa Doc" Duvalier,

"I Am Not a Journalist"

Jean Dominique, periodista director de una emisora de radio subversiva.

Michèle Montas, su esposa, también locutora de radio.

"I Speak Out"

Alèrte Bélance, exiliada haitiana víctima de torturas.

"Acheiropoietos"

Daniel Morel, fotoperiodista haitiano.

"The other side of the Water".

Marius, primo esilidado de Danticat, a quien no conocía.

Tante Ilyana, la madre de Marius.

"Our Guernica"

Maxo, primo de Danticat.

The *Art of Death* (2017) (*AD*)

Madre de Danticat.

Doctor Blyden, oncólogo.

Tante Rezia, la hermana pequeña del padre de Danticat.

Sobrino de Tante Denise, quien abusó de Danticat y otras jóvenes.

"All Immigrants are Artists" (2017) ("AIA")

Mira y Anne, padre y madre de Edwidge.

"Dawn After the Tempest" (2017) ("DAT")

Desastres naturales.

Turistas.

Ficción:

Breath, Eyes, Memory (1994) (*BEM*)

Sophie, joven haitiana obligada a vivir a Estados Unidos para reunirse con su madre.

La madre de Sophie, traumatizada por la violación a la que se vio sometida.

Tante Atie, tía de Sophie que permanece en la isla.

La abuela de Sohie, madre también de Tante Atie.

Krik? Krak! (1995) (*KK*)

"Children of the sea"

Novia, narradora que permanece en la isla a la espera de noticias de su novio

Novio, narrador huye de la violencia de Haití en patera

Padre, padre de la novia

Célianne, joven embarazada, víctima de violación que huye de la violencia en la patera.

"nineteen thirty-seven"

Josephine, joven nacida la noche de la masacre del río.

Madre de Josephine, haitiana encarcelada.

"The missing peace"

Lamort, joven haitiana narradora.

Abuela, cuidadora de la joven.

Raymond, novio de la joven.
Emilie Gallant, perdiodista haitianaunidense.
“Night women”
Narradora, mujer y madre, que vive de noche
“New York Day Woman”
Madre, señora haitana-unidense con doble vida.
Hija, la narradora.
"Caroline’s wedding”
Caroline, la jovene haitina-unidense que va a casarse.
Su hermana, la narradora y protagonista.
Su madre.

The Farming of Bones (1998) (*FB*)

Amabelle Dèsir, sirviente haitiana de una familia hispano-dominicana en la República Dominicana durante la masacre del río.
Yves, haitiano trabajador en las plantaciones de aúcar de la familia hispano-dominicana.
Man Rapadou, madre de Yves.
Sebastien Onius, novio de Amabelle y amigo de Yves, también trabajador en las plantaciones de azúcar de la familia hispano-dominicana.
Señora Valencia, la joven para quien trabaja Amabelle.
Papi o Don Carlos, padre de Señora Valencia, valenciano exiliado.
Señor Pico, marido de Señora Valencia, soldado dominicano mulato.
Doctor Javier, médico dominicano que ayuda a las poblaciones haitianas en tránsito.
Padre Romain, uno de los curas que ayuda a las poblaciones haitianas en tránsito.

“Reading Lesson” (2005) (“RL”)

Danielle, maestra haitiana emigrante.
Su padre.
Su novio, director del colegio donde trabaja.
Paul, alumno.
Lorvane, madre del alumno, también haitianaunidense.

The Dew Breaker (2007) (*DB*)

"The Book of the Dead"

Bienaimé, nombre del ex-torturador y padre de Ka.

Ka, hija del ex-torturador.

Anne, esposa de Bienaimé, madre de Ka y hermanastra del predicador asesinado por Bienaimé

"Water Child"

Nadine, joven enfermera haitiana.

Padre y madre de Nadine, matrimonio que viven en Haití.

Señora Hind, una paciente de Nadine que se ha sometido a una operación de extirpación de laringe.

"The Bridal Seamstress"

Beatrice Saint Fort, costurera haitiana de traje de novias, exiliada en Estados Unidos

Aline, periodista haitiana que entrevista a Beatrice

"Night Talker"

Dany, uno de los tres jóvenes que viven en el sótano de la casa de Anne.

Estina Estème, la tía de Dany que vive en las montañas de Haití.

"Monkey Tail"

Michel, joven haitiano que vive en el sótano de Anne.

"Seven"

Eric, el tercer joven que alquila el sótano y ex-amante de Nadine.

La mujer de Eric que viene de Haití tras siete años de separación.

"The Funeral Singer"

Freda, la protagonista, cantante de canciones de funeral.

Rézia, compañera propietaria del único restaurante en Upper West Side Manhattan.

Mariselle, la otra compañera.

Claire of the Sea Light (2013) (*CSL*)

Claire Limyè Lanmè, la protagonista.

Nozias, su padre.

Gaëlle, la venededora de telas, candidata para cuidar a Claire.

Claire, la madre de Claire.

Louise, maestra y locutora de radio.

Bernard, joven trabajador de la radio, asesinado por tramar un programa subversivo.

Laurent Lavaud (Lolo), patrocinador de WZOR, Radio Zórey or Ear Radio.
Tiye y sus amigos, miembros de bandas callejeras.
Henri, alumno a quien Louise abofetea.
Odile Dèsir, madre de Henri que abofetea a Louise.

Junot Díaz

Ficción:

Drown (1996) (*D*)

"Ysrael"
Yunior, narrador y protagonista de la mayoría de la obra de Díaz.
Rafa, su hermano.
Virta, su madre.
Ramón, su padre.
Su abuelo.
"Fiesta, 1980"
Su tía, la hermana de Virta.
"Aurora"
Aurora, una novia que tuvo Yunior en una relación tóxica.
"Boyfriend"
Girlfriend, vecina de Yunior.
Boyfriend, su novio.
Loretta, otra novia de Yúnior en una relación sin comunicación.
"Edison, New Jersey"
Una mujer dominicana a quien Yunior ayuda a escapar.
Wayne, su compañero de trabajo de reparto de mesas de billar.
"Instrucciones para citas con trigueñas, negras, blancas o mulatas"
Diferentes chicas sin nombre.
La madre de una de las chicas mulatas.
"Negocios"
Nilda, la novia de su padre en la diáspora que narra esta historia.

The Brief Wondrous Life of Oscar Wao (2007) (*BWLOW*)

Óscar, un nerd dominicanounidense.

Lola, su hermana.

Beli, su madre.

La Inca, la tía abuela de Beli, que ejerce como su madre.

Aberlard, el padre de Beli.

Socorro, su madre.

Sus hermanas.

El supuesto padre, hombre que la compró y la hirió.

El Gángster, el amante de Beli y cuñado de Trujillo.

This is How You Lose Her (2012) (*THL*)

"El sol, la luna y las estrellas"

Magda, la novia de Yunior.

Sus amigas

Vicepresidente y Bárbados, dos hombres que conoce en su viaje a la República Dominicana.

"Nilda"

Nilda, una de las novias de su hermano

"Alma"

Alma, una de las novias de Yúnior.

"Otra vida, Otra vez"

Nilda, la narradora y amante del padre de Yunior

Ramón, el padre de Yunior.

"Flaca"

Flaca, una novia de Yunior.

Sus compañeros de piso.

"La Doctrina Pura"

Pura, una dominicana que se casa con Rafael

"Miss Lora"

Miss Lora, una maestra latina que mantiene una relación con Yunior.

"Guía de Amor para Infieles"

La ex, la prometida de Yunior.

Fuentes citadas

ABALOS, David T. *The Latino Male. A Radical Redefinition*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publisher, 2002

AHMED, Sara. "The Affective Politics of Fear". *The Cultural Politics of Emotion*. Nueva York: Routledge, 2013. 62-81. Eds. CASTAÑEDA, Claudia, FORTIER, Anne-Marie y SHELLER, Mimi. *Uprootings/Regroundings. Questions of Home and Migration*. Nueva York y Oxford: Berg, 2003.

AÍNSA, Fernando. "El Desafío de la Identidad Múltiple en la Sociedad Globalizada". *Fronteras e Identidades.* San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1998. 19-35

ALARCÓN, Daniel. "Daniel Alarcón: The Scar, Not the Wound". https://www.guernicamag.com/daily/daniel-alarcon-the-scar-not-the-wound/23/10/ 2013. (Fecha de consulta: 05/07/15).

ALDAMA, Arturo J. (ed.). *Violence and the Body*. *Race, Gender and the* State. Bloomington y Indianapolis: Indiana University Press, 2003. 1-15.

ALEXANDER, Jeffrey C. "Toward a Theory of Cultural Trauma". Ed. Jeffrey C, Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, y Piotr Sztompka. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press, 2004. 1-30.

ALEXANDER, Jeffrey C. "Toward a Theory of Cultural Trauma". Eds. Jeffrey C, Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, y Piotr Sztompka. *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press, 2004. 1-30.

ÁLVAREZ, Julia. *In the Time of Butterflies*. Nueva York: Plume, 1994.

--. "Driving the Seam of Hispaniola". http://www.nytimes.com/2014/11/30/travel/driving-the-seam-of-hispaniola.html (Fecha de consulta: 08/09/16)

--. *A Wedding in Haití***.** Chapel Hill: Algonquin Books of Chapel Hill, 2012.

--. *Something to Declare*. Nueva York: Plume, 1999.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Eduardo L. Suárez (trad.). México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ANDRÉ, Richard. "The Dominican Republicand Haiti: A Shared View from the Diaspora". Americas Society and Council of the Americas.

https://americasquarterly.org/content/dominican-republic-and-haiti-shared-view-diaspora.
http://acento.com.do/2014/actualidad/8163301-junot-diaz-elantihaitianismo-es-ideologia-racista-sea-practicada-por-francia-ee-uu-rd-olas-elites-haitianas/ (trad). (Fecha de consulta: 04/02/17).

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lupe Books, 1987, 1989 (second edition).

APARICIO, Frances R. "On Sub-Versive Signifiers: Tropicalizing Language in the United States". Eds. Frances R. Aparicio y Susana Chávez-Silverman. *Tropicalizations. Transcultural Representations of Latinidad*. Hanover y Londres: University Press of New England, 1997. 194-211.

--. y CHÁVEZ-SILVERMAN, Susana. "Introduction". Eds. Frances R. Aparicio y Susana Chávez-Silverman. *Tropicalizations. Transcultural Representations of Latinidad*. Hanover y Londres: University Press of New England, 1997. 1-7.

APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press (Vol. 1), 1996.

--. *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger*. Durham y Londres: Duke University Press, 2006.

ASHCROFT, Bill. "Chicano Transnation". Eds. Kevin Concannon, Francisco A. Lomelí y Marc Priewe. *Transnationalism. U.S. Latino/a literatura, culture, and identity*. Nueva York: Palgrave, Macmillan, 2009. 13-28.

AUGÉ, Marc. *Non-Places. An Introduction to Supermodernity*. Londres: Verso: 2008.

AGUIRRE, Carmen. *Something Fierce. Memoirs of a Revolutionary Daughter*. Londres: Granta Publications/Portobello Books Ltd., 2011.

ALEXANDRE, Sandy y HORWARD, Ravi Y. "An Interview with Edwidge Danticat". *Journal of Caribbean Literatures*. 4.3 (2007). 161-174.

BARTON, Jonathan R. *Political Geography of Latin America*. Londres y Nueva York: Routledge, 1997.

BHABHA, Homi. "DisemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation". *Nation and Narration*. Londres: Routledge, 1990.

--. *The Location of Culture*. Londres: Routledge, 1994.

--. "The Third Space. Interview with Homi Bhabha". Ed. Rutherford, J. *Identity: Community, culture,Difference*. Londres: Lawrence y Wishart, 1990. 207-221.

BARTHES, Roland. *Mythologies*. Londres: Vintage, 2000.

--.*Camera Lucida*. Londres: Vintage Classics, 2000. (1980)

BARTON, Jonathan R. *Political Geography of Latin America*. Londres: Routledge, 1997.

BAUMANN, Martin. "Exile". Eds. Knott, Kim y McLoughlin, Seán. *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*. Nueva York: Zed Books, 2010. 19-23.

BAUMAN, Zygmunt, VECCHI, Benedetto. *Identity*. Cambridge y Malden: Polity Press, 2004.

--. *Modernidad Líquida*. México DF.: Fondo de Cultura Económica, 2015.

BAUTISTA, Daniel. "In and out of the mainstream: Dominican-American identity in Junot Díaz's How to date a Browngirl, blackgirl, whitegirl, or halfie". *Romance Notes*. 49. 1 (2009): 81-89.

BENITEZ-ROJO, Antonio. *The Repeating Island*. Duke: Duke University Press, 2006.

BEVERLEY, John. *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham y Londres: Duke University Press, 1999.

BEVERLEY, John y ZIMMERMAN, Marc. *Literature and Politics in the Central American Revolutions.* Austin, Texas: University of Texas Press, 1990.

BIRKENSTEIN, Jeff. "'Should I Stay or Should I Go?' American Restlessness and the Short-Story Cycle". Eds. Bemdixen, Alfred y Nagel, James. *A Companion to the American Short Story*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 2010. 482-501.

BIRKHOFER, Melissa D. Voicing a Lost History through Photoghraphs in Hispaniola's Diasporic Literature: Junot Díaz's "Aguantando" and Edwidge Danticat's "The Book of the Dead". *Latin Americanist* 52.1. 2008. 43-53.

BLACK, Led. "The Future Is Ours—A Q&A With Junot Díaz". http://uptowncollective.como/2016/05/16/the-future-is-ours-a-qa-with-junot-diaz/ (Fecha de consulta: 18/08/16).

BLACKMAN, Lisa. *The Body*. Oxford y Nueva York: Berg, 2008.

BLUNT, Alison y ROSE, Gillian. *Writing Women and Space. Colonial and Postcolonial Geographies*. Nueva York: The Guilford Press, 1994.

BORDO, Susan. *Unbeareable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press, 1993.

BOST, Suzanne y APARICIO Frances R. "Introduction". Eds. Bost, Suzanne y Aparicio, Frances R. *The Routledge Companion to Latino/a Literature*. Londres y Nueva York: Routledge, 2013. 1-10.

BRAH, Avtar. *Cartographies of diaspora. Contesting Identities*. Londres y Nueva York: Routledge, 1996.

BRAIDOTTI, Rosi. *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Nueva York: Columbia University Press, 2011.

BRATHWAITE, Kamau. *ConVersations with Nathaniel Mackey*. Nueva York: We Press, 1999.

BROWN, Caroline. *The Black Female Body in American Literature and Art. Performing Identity*. Nueva York: Routledge, 2012.

BROWN, Isabel Zakrzewski. *Culture and Customs of the Dominican Republic*. Westport, CA: Greenwood Publishing Group, Incorporated, 1999.

BROWN-ROSE, J.A. *Critical Nostalgia and Caribbean Migration*. Nueva York: Peter Lang Publishing, Inc., 2009.

BRUBAKER, Rogers. *Ethnicity without Groups*. Cambridge (Mass.) y Londres: Harvard University Press, 2004.

BUCKNOR Michael A. y JAMES, Conrad. "'Cock Mouth Kill Cock'. Language, Power and Sexual Intimacy in Constructions of Caribbean Masculinities". *Caribbean Quarterly. A Journal of Caribbean Culture*. *Caribbean Masculinities.* Eds. Bucknor, Michael A y Conrad, James. 40.4 (2014): 1-7.

BUSHNELL, David. "Las independencias comparadas: las Américas del Norte y del Sur". *Historia Crítca*. 41 (2010): 20-37.

BUTLER, Judith. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. Londres y Nueva York: Verso, 2004.

--. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge, 1999.

--. "Body, Vulnerability, Coalitions and Street Politics". Eds. Joana Sabadell-Nieto y Marta Segarra. *Differences in Common. Gender, Vulnerability and Community*. In *Differences in Common. Gender, Vulnerability and Community*. Amsterdam: Rodopi, 2014. 99- 119.

--.y SPIVAK, Chakravorty *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*. Londres: Seagull Books, 2011.

CAFECITO TV. "Cafecito: Junot Diaz". Online video. *Youtube*. https://www.youtube.com/watch?v=FAR_BvSoLzM. 17/07/2014. (Fecha de consulta: 31/12/2014)

CAMINERO-SANTANGELO, Marta. "Contesting the Boundaries of exile in Latino/a literature". *World Literature Today* 74.3 (2000): 507-517.

CANDELARIO, Ginetta E. B. *Black Behind the Ears: Dominican Racial Identity from Museums to Beauty Shops*. Durham y Londres: Duke University Press, 2007.

CAO, Rosa. “Interview In the Sandbox: An Interview With Junot Díaz”. http://tech.mit.edu/V128/N27/diaz.html. 06/06/2008. (Fecha de consulta: 16/7/15)

CARPENTIER, Alejo. “Lo que el Caribe ha dado al mundo”. París*: El Correo de la Unesco*, 1981.

CARUTH, Cathy. *Experience. Trauma, Narrative, and History*. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press, 1996.

--.“After the End. “Psychoanalysis in the Ashes of History”. Eds. Kilby Jane y Rowland, Antony. *The future of Testimony. Interdisciplinary Perspectives of Witnessing*. Nueva York y Londres: Routledge, 2014. 31-47.

--.“Trauma and Experience”. Caruth, Cathy (ed.). *Trauma. Explorations in Memory*. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press, 1995. 3-12.

CERVANTES-RODRÍGUEZ, Margarita, GROSFOGUEL, Ramón y MIELANTS, Eric (eds). *Caribbean Migration to Western Europe and the United States. Essays on Incorporation, Identity, and Citizenship*. Filadelfia: Temple University Press, 2009.

CÉSPEDES, Diógenes, TORRES-SAILLANT, Silvio y DÍAZ, Junot. “Fiction is the Poor Man’s Cinema: An Interview with Junot Díaz”. *Callaloo*. 23.3. (2000): 892-907.

CHANCY, Myriam J.A. “Diasporic disconnections: Insurrection and forgetfulness in contemporary Haitian and Latin-Caribbean women’s literature. Ed. Madsen, Deborah *Beyond the Borders. American Literature and Post-Colonial Theory*. Londres y Virginia: Pluto Press, 2003. 167-183.

CHATTERJEE, Partha. “Beyond the Nation? Or within?” *Social Text*, 56 (1998): 57-69.

CHAVERRI, Amalia. “Hacia la Noción de Frontera”. *Fronteras e Identidades*. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1998. 11-17.

CHICAGO HUMANITIES FESTIVAL. “Masculinity, immigrant, nerd, art”. http://www.youtube.com/watch?v=TA8X6TUA83k (Fecha de consulta: 08/05/15)

CISNEROS, Sandra. *The House on Mango Street*. Nueva York: Vintage Books, 1984.

--. *Caramelo*. *Or Puro Cuento*. Londres: Bloomsbury, 2003.

CLIFFORD, James. “Diasporas”. *Cultural Anthropology*. 9.3. (1994): 302-338.

CLATTERBAUGH**,** Kenneth. *Contemporary perspectives on Masculinity*. Denver: Westview Press, 1997.

COHEN, Robin. *Global Diasporas: An Introduction*. Nueva York: Routledge, 2008.

COLLINS, Jo. “Between worlds: Imagining Diaspora in Danticat’s *The Dew Breaker* and Chancy’s *The Spirit of Haiti*”. *Ariel*. 42.3-4. (2011): 121-141.

COLLINS, Merle. *Rotten Pomerack*. Londres: Virago Press, 1992.

CONNELL, R. W. *Masculinities*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2005.

--.y MESSERSCHMIDT, James W. "Hegemonic Masculinity. Rethinking the concept". *Gender and Society*. 19.6. (2005). 829-859.

CONNERTON, Paul. "Seven Types of Forgetting". *Memory Studies*. 1. (2008): 59-71.

COSTANTINI, Cristina. "Linguists Tell *New York Times* That 'Illegal' Is Neither 'Neutral' nor 'Accurate' http://abcnews.go.com/ABC_Univision/linguists-york-times-illegal-neutral-accurate/ story?id=17366512 (Fecha de consulta: 06/06/2017)

CONTRERAS, Carolina. http://remezcla.com/features/culture/meet-miss-rizos-the-woman-behind-santo-domingos-first-natural-hair-salon (Fecha de consulta: 02/02/18)

COUPEAU, Steeve. *The History of Haiti*. Westport y Londres: Greenwood Press, 2008.

CRONON, William. "A place for stories: Nature, History, and Narrative". *The Jounal of American History*. 78.4 (1992): 1347-1376

CRUZ-JANSEN**,** Marta. "Ethnic Identity and Racial Formations: Race and Racism American Style and a lo latino". Eds.Vélez-Ibañez, Carlos y Sampaio, Anna. T*ransnational Latina/o Communities. Politics, Processes, and Cultures*. Maryland/Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2002. 147-166.

CUDER-DOMÍNGUEZ, Pilar. "Three Ex/centric Views of Trujillo's Dominican Republic". Eds. Gyssels, Kathleen y Ledent, Bénédicte. *The Caribbean Writer as Warrior of the Imaginary*. Asterdam: Rodopi, 2008. 359-370.

DALLEO, Raphael y MACHADO SÁEZ, Elena. *The Latino/a Canon and the Emergence of Post-Sixties Literature.* Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007. 1-15.

DANTICAT, Edwidge. *Breath Eyes, Memory*. Nueva York: Vintage Contemporaries, 1995

--.*Krik? Krak!* Nueva York: Vintage Contemporaries, 1996.

--.*The Farming of Bones*. Nueva York y Londres: Penguin Books, 1999.

--.*The Dew Breaker*. Nueva York Vintage Contemporaries, 2005.

--.*Brother. I'm Dying*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 2007.

--. *Create Dangerously. The Immigrant Artist at Work*. Princenton and Oxford: Princenton University Press, 2010.

--.*Claire of the Sea Light*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 2013.

--.*The Art of the Death. Writing the Final Story*. Minneapolis: Graywolf Press, 2017.

--."We Are Ugly, but We Are Here". Ed. Browdy de Hernandez, Jennifer. *Women Writing Resistance. Essays on Latin America*
and the Caribbean. Cambridge, Massachusetts: South End Press, 2003. 23-27.

--."All Immigrants Are Artists". In *Light the Dark. Writers on Creativity, Inspiration, and the Artistic Process*, ed. Joe Fassler. Nueva York: Penguin Books, 2017. 93-98.

--."Black Bodies in Motion and in Pain". www.newyorker.com/culture/cultural-comment/black-bodies.in-motion-and-in-pain. 22/06/2015. (Fecha de consulta: 08/09/2015).

--. "The Reading Lesson" https://www.newyorker.com/magazine/2005/01/10/reading-lesson 10/01/2005 (Fecha de consulta: 12/10/2015).

--."Fear of Deportation in the Dominican Republic". http://www.newyorker.com/news-desk/fear-of-deportation-in-the-dominican-republic (Fecha de consulta: 06/06/16).

--."Edwidge Danticat Predicts "Ongoing Disaster" in Impoverished Haiti After Hurricane Matthew".http://www.democracynow.org/2016/10/7/edwidge_danticat_predicts_ongoing_disaster_in. 07/10/ 2016. (Fecha de consulta: 06/12/16).

--."Hurricane Matthew's devastating toll in Haiti". www.newyorker.como/news/news-desk/facing-hurricane-matthew (Fecha de consulta: 06/12/16).

DÁVILA, Arlene. *Latinos Inc. The Marketing and Making of a People*. Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press, 2001.

DAVIS, Rocío G. *Transcultural Reinventions. Asian American and Asian Canadian Short Story Cycles*. Toronto: TSAR Publications, 2002.

--."Oral Narrative as Short Story Cycle: Forging Community in Edwidge Danticat's *Krik? Krak!*" *MELUS*. 26, 2. (2001): 65-81.

"DECLARACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS CONTRA LA TORTURA". www.ohchr.org/Documents/Publications/FactSheet4Rev.1sp.pdf. (Fecha de consulta 02/02/17)

DE CERTEAU, Michel. "Walking in the City". *The Practice of Everyday Life*. California: University of California Press, 1984. 91-110.

--. "Spatial Stories". *The Practice of Everyday Life*. California: University of California Press, 1984. 115-30.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Rhizome*. París: Editions de Minuit, 1976.

--. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. MASSUMI, Brian (trad.). Minneapolis y Londres: The University of Minnesota Press, 1987.

DÍAZ, Junot. *Los Boys*. LAGO, Eduardo (trad.). Barcelona: Penguin Random House Editorial, S.A.U., 2009.

--.*La Maravillosa Vida Breve de Ósca Wao*. OBEJAS, Achy (trad). Barcelona: Penguin Random House Editorial, S.A.U., 2016.

--.*Así es cómo la Pierdes*. OBEJAS, Achy (trad). Barcelona: Penguin Random House Editorial, S.A.U., 2017.

--."Monstro". https://www.newyorker.com/magazine/2012/06/04monstro (Fecha de consulta 12/08/15)

--. "A Friend of the Mind". FASSLER, Joe (ed.). *Light the Dark. Writers on Creativity, Inspiration, and the Artistic Process*. Nueva York: Penguin Books, 2017. 39-44.

--."Junot Díaz: On my way to the novel I fell in love with the short story. In praise of a form 'Unforgiving as Fuck'". http://lithub.com/junot-diaz-on-my-way-to-the-novel-i-fell-in-love-with-the-short-story/ (Fecha de consulta: 02/02/2017).

--."The Silence: The Legacy of Childhood Trauma". https://www.newyorker.com/magazine/2018/04/16/the-silence-the-legacy-of-childhood-trauma (Fecha de consulta: 17/04/18).

DI IORIO, Lyn "Laughing through a Broken Mouth in the Brief Wondrous Life of Oscar Wao". In *Junot Díaz and the Decolonial Imagination*, ed. Monica Hannah, Jennifer Harford Vargas y José David Saldívar. Durham y Londres: Duke University Press, 2016. 69-87.

DONNAN, Hastings y WILSON, Thomas. *Borders, Frontiers of identity, Nation and State*. Nueva York: Berg, 1999.

DRAY, W.H. "Narrative and Historical Realism". *The History and Narrative Reader*. Ed. Geoffrey Roberts. Londres: Routledge, 2001. 157-80.

DUANY, Jorge. *Puerto Rican Nation on the Move. Identities on the Island and in the United States*. Chapel Hill y Londres: University of North Carolina Press, 2002.

DUFOIX, Stephane. *Diasporas*. California: University of California Press, 2008.

DUMÉNIL, Gérard y LÉVY, Dominique. "The Neoliberal (Counter-) Revolution". Eds. Saad-Filho, Alfredo y Johnston, Deborah. *Neoliberalism. A Critical Reader*. Londres y Miami: Pluto Press, 2005. 9-19.

EASTHOPE, Antony. *What Man's gotta do: the Masculine Myth in Popular Culture*. Boston: Unwin Hyman, 1990.

EDWARDS, Tim. *Cultures of Masculinity*. Londres y Nueva York: Routledge, 2006.

EGGERS, Dave. "Song of Solomon transformed My Life". http://www.bostonreview.net/eggers-diaz.php. 30/10/2010 (Fecha de consulta: 06/05/2015)

ELIADE, Mircea. *Mito y Realidad*. Barcelona: Editorial Labor, 1968.

EMERY, Amy Fass. *The Antrhopological Imagination in Latin American Literature*.

Colombia y Londres: University of Missouri Press, 1996.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas. The Origin and Destiny of Community*. CAMPBELL, Timothy (trad.). Standford, California: Standford University Press, 2010.

FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. PHILCOX, Richard (Trad.) Nueva York: Grove Press, 2004.

FASSLER, Joe. "'The Baseline Is You Suck': Junot Diaz on Men Who Write About Women". http://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2012/09/the-baseline-is-you-suck-junot-diaz-on-men-who-writeabout-women/262163/ (Fecha de consulta 13/09/12).

FERRÉ, Rosario. *La Casa de la Laguna*. Barcelona: Emecé Editores, 1996.

FERRERAS, Alberto. *Habla Men*. Latino Media Works. 10/10/2014.

FIGUEROA, Yomaira. "Faithful Witnessing as Practice: Decolonial Readings of Shadows of Your Black Memory and *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*". *Hypatia*. 30.4. (2015): 641-656.

FINE, Robert. *Cosmopolitanism. Key Ideas*. Londres y Nueva York: Routledge, 2007.

FLORES, Juan. *From Bomba to Hip-Hop: Puerto Rican Culture and Latino Identity*. Nueva York: Columbia University Press, 2000.

FOJAS, Camilla. *Cosmopolitanism in the Americas*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Language, Counter-memory*, Practice: Selected Essays and Interviews. Donald F. Bouchard (trad.). Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1977.

FRANCO, Dean. "Re-placing the border in Ethnic American Literature". *Cultural Critique*. 50 (2002): 104-134.

FRIEDMAN, Susan Stanford. *Mappings. Feminism and the cultural Geographies of Encounter*. Princenton Nueva Jersery: Princenton University Press, 1998.

GALEANO, Eduardo. *Las Venas Abiertas de América Latina.* México D.F. y Buenos Aires: Siglo XXI editores, S.A., 2004.

GALLIE, W.B. "Narrative and historical understanding". Ed. Roberts, Geoffrey. *The History and Narrative Reader*. Londres: Routledge, 2001. 40-51.

GARCÍA BEDOLLA, Lisa. *Fluid Borders. Latino Power, Identity, and Politics in Los Angeles*: The Regents of the University of California, 2005.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Imaginarios Urbanos*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1997.

--.*Consumers and Citizens: Globalization and Multicultural conflicts.* George Yúdice (trad.).

Minneapolis: UniversIty of Minnesota Press, 2001.

GARCÍA PEÑA, Lorgia. “Translating Blackness. Dominicans Negotiating Race and Belonging”. *The Black Scholar*. 45.2 (2016): 10-20.

--. *The Borders of Dominicanidad. Race, Nation, and Archives of Contradiction*. Durham y Londres: Duke University Press, 2016.

GARLAND MAHLER, Anne. The writer as superhero: Fighting the colonial curse in Junot Díaz’s *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*”. *Journal of Latin American Cultural Studies*. 19.2 (2010): 119-140.

GARLAND MANN, Susan. *The Short Story Cycle. A Genre Companion and Reference Guide*. Westport (Connecticut): Greenwood Press, 1989.

GASPAR DE ALBA, Alicia**.** “Poor Brown Female: The Miller’s Compensation for ‘Free’ Trade”. In *Making a Killing. Feminicide, Free Trade, and La Frontera*. Ed. Alicia Gaspar

de Alba y Georgina Guzmán. Austin: University of Texas Pres, 2010- 63-93.

GELLNER, Ernest. Naciones y Nacionalismos. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

GENETTE, Gérard. *Nuevo Discurso del Relato*. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 1998.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Londres y Nueva York: Verso, 1993.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Londres y Nueva York: Verso, 1993.

--.“British Cultural Studies and the Pitfalls of Identity”. In *Black British Cultural Studies: A Reader*. Ed. Jr, Houston A. Baker Jr., Manthia Diawara y Ruth H. Lindeborg. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1996. 223-239.

GLISSANT, Edouard. *Caribbean Discourse.* Charlottesville: UP of Virginia, 1989.

GOODMAN, Amy y GONZÁLEZ, Juan. “The Dominican Republic’s “Ethnic Purging”: Edwidge Danticat on Mass Deportation of Haitians Families”. http://www.democracynow.org/2015/6/17/. 17/06/2015. (Fecha de consulta: 20/08/2015).

GRANDIN, Greg. “We Regret to Inform You That in 4 Days You and Your Family Will Be Deported to Haiti”. http://thenation.com/blog/209745/we-regret-inform-you-4-days-you-and-your-family-will-be-deported-haiti# (Fecha de consulta: 20/08/2015).

GROSFOGUEL, Ramón y GEORAS, Chloé S. “Latino Caribbean Diasporas in New York”.

Mambo Montage. *The Latinization of New York*. Ed. Agustín Laó-Montes y Arlene Dávila. Nueva York, Chichester y West Sussex: Columbia University Press, 2001: 97-118.

GUNEW, Sneja y YEATMAN, Ann. *Feminism and the Politics of Difference*. Boulder y San Francisco: Westview, 1993.

GUTIÉRREZ, David G. "Introduction. Demography and the Shifting Boundaries of 'Community': Reflections on 'U.S. Latinos' and the Evolution of Latino Studies". *The Columbia History of Latinos in the United States since 1960*. Ed. David G. Gutiérrez. Nueva York: Columbia University Press, 2004. 1-42.

GUYTON ACOSTA, Kiley. "Writing back to the Island: Revisionist Historiographies in Dominican-American fiction". *Brújula*. 8 (2010): 58-82.

HAGEN-ZANKER, Jessica y MALLETT, Richard. "Journeys to Europe. The Role of Policy Migrant Decision-making". *ODI Insights*. https://www.odi.org/sites/odi.org.uk/files/odi-assets/publications-opinion-files/10298.pdf. 16/02/2016. (Fecha de consulta: 28/08/2016).

HALL, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora". In *Identity: Community, culture, difference*. Ed.. J. Rutherford. Londres: Lawrence y Wishart, 1990: 222-237.

--."New Ethnicities". In *The Post-Colonial Studies Reader*, ed. Bill Ashcroft, Gareth, Griffiths y Helen Tiffin. Londres y Nueva York: Routledge, 1995.

HALBWACHS, Maurice. "From the Collective Reader". In *The Collective Memory Reader*. Ed. Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Serioussi y Daniel Levy. Oxford: Oxford University Press, 2011. 139-149.

HANDLEY, George B. "It's an Unbelievable Story": Testimony and Truth in the work of Rosario Ferré and Rigoberta Menchú". *Violence, Silence and Anger. Women's Writing as Transgression*. Ed.Deidre Lashgari. Charlottesville: The University Press of Virginia, 1995. 62-79.

HANNAN, Kevin, SHELLER, Mimi y URRY, John. "Editoral: Mobilities, Immobilities and Moorings". *Mobilities*. 1.1 (2006): 1-22.

HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. *Multitude, War and Democracy in the Age of Empire*. Nueva York: The Penguin Press, 2004.

HARFORD VARGAS, Jennifer. "The Power of Narrative Form as Ruin-Reading". In *Junot Díaz and the Decolonial Imagination*, ed. Monica Hannah, Jennifer Harford Vargas y José David Saldívar. Durham y Londres: Duke University Press, 2016. 201-227.

HARLEY, J.B. y WOODWARD, David (ed.). *The 20 History of Cartography. Cartography*

in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean. *Vol.1*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

HENRÍQUEZ, Cristina. *The Book of Unknown Americans: A novel*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 2014.

HENRIQUEZ UREÑA, Pedro. *Historia de la Cultura en la América Hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.

HIRSCH, Marianne. "The Generation of Postmemory". *Poetics Today*. 29.1 (2008): 103-128.

HODGE, Merle. *Cric, Crac Monkey*. Oxford: Heinemann, 2000.

HORN, Maja. *Masculinity after Trujillo: The Politics of Gender in DominicanLiterature*. Ganesville (Florida): University of Press of Florida, 2014.

HUA, Anh. "Gathering Our Sages, Mentors, and Healers: Postcolonial Women Writers and Narratives of Healing". *Feminist Formations. V.* 26.3 (2014): 54-70.

HUNTER, Margaret L. *Race, Gender, and the Politics of Skin Tone*. Nueva York y Londres: Routledge: 2005.

HUTNYK, John. "Hybridity". KNOTT, Kim y MCLOUGHLIN, Sean (eds.). *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*. Nueva York: Zed Books, 2010. 59-62.

HUXLEY, Hannah. "Impossible Truths and Impenetrable Silences: The Communication of Trauma and Testimony in Julia Alvarez's *In The Time of Butterflies* and Edwidge Danticat's *The Dew Breaker*". https:www.kent.ac.uk/english/postgraduate/LitteraeMentis/Section%206.pdf. 48-56. (Fecha de consulta 12/10/2014)

IBARROLA ARIZMENDI, Aitor. "The Language of wounds and scars in Edwidge Danticat's *The Dew Breaker*, a case study in trauma symptoms and the recovery process". *Journal of English Studies*. 8 (2010): 23-56.

INDIANA, Rita. *Papi*. Cáceres: Editorial Periférica, 2011.

IRIZARRY, Ylce. "The Ethics of Writing the Caribbean: Latina Narrative as Testimonio". *Lit: Literature Interpretation Theory*. 16.3 (2005): 263-284.

ISRAEL, Nico. *Outlandish: Writing Between Exile and Diaspora.* Stanford, California: Stanford University Press, 2000.

IVEDOVIĆ, Rada. "The reason(s)of Nation and Gender". In *Differences in Common. Gender, Vulnerability and Community*. Ed. Joana Sabadell-Nieto y Marta Segarra. Amsterdam: Rodopi, 2014. 21-30.

IVES, Kim. "Haití: La lucha de clases y la historia detrás de la crisis electoral de 2016".

www.resumenlatinoamericano.org/2016/…/haiti-la-lucha-de-clases-y-la-historia-detrás-de-las-crisis-electoral-de-2016. (Fecha de consulta 12/06/2017).

JAMES, C.L.R. *A History of Pan African Revolt*. Oakland, California: PM Press, 2012.

JAMES, Joy. *Resisting State Violence. Radicalism, Gender, and Race in U.S. Culture*. Minneapolis: Regents of the University of Minnesota, 1996.

JAMES, Marlon. *A Brief History of Seven Killings*. Nueva York: Riverheads Book, 2014.

JARVIS, Brian. *Postmodern Geographies. The Geographical imagination in Contemporary American Culture*. Londres: Pluto Press, 1998.

JAY, Paul. *Global Matters: The Transnational Turn in Literary Studies*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 2010.

JELLY-SCHAPIRO, Joshua. "Ground Zero(es)of the New World: Geographies of violence in Junot Díaz and Edwigde Danticat". *Transforming Anthropology*. 21.2 (2013): 169-186.

JOHANNESSEN, Lene M. "A history of Borderland routes". *Passage of Crisis in Chicano Literature*. Ámsterdam: Rodopi, 2008. 23-46.

KALISA, Chantal. *Violence in Francophone African and Caribbean Women's Literature*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press, 2009.

KAMINSKY, K. *After Exile*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

KANELLOS, Nicolás. "A schematic Approach to Understanding Latino Transnational Literary Texts". Eds. Concannon, Kevin, Lomelí, Francisco A. Y Priwe, Marc. *Imagined Transnationalism. U.S. Latino/ a Literature, Culture, and Identity*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2009. 29-45.

KEANE, John. *Violence and Democracy*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 2004.

KENNEDY, J. Gerald (ed.). *Modern American Sort Story Sequence. Composite Fictions and Fictive Communities*. Nueva York: Cambridge University Press, 1995.

KILBY Jane, y ROWLAND, Antony. "Introduction". Eds. Kilby Jane y Rowland, Antony *The future of Testimony. Interdisciplinary Perspectives of Witnessing*. Nueva York y Londres: Routledge, 2014. 1-13.

KLEIN, Naomi. *No Logo. El Poder de las Marcas*. Barcelona y Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica, 2001. JOCKL, Alejandro (trad.).

--."The Shock Doctrine". www.naomiklein.org/shock-doctrine. (Fecha de consulta: 02/03/18).

Knott, Kim, Mcloughlin, Sean (eds.). *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*. Nueva York: Zed Books, 2010. Introduction. 1-16.

KUNSA, Ashley. “History, Hair, and Reimaigining Racial Categories in Junot Díaz’s *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*”. *Critique: Studies in Contemporary Fiction*. 54.2 (2013): 211-224.

KURLANSKY, Mark, DÍAZ, Junot, DANTICAT, Edwidge, ÁLVAREZ, Julia. “Two Versions of a Dominican Tale”. http://www.nytimes.com/2013/11/01/opinion/two-versions-of-a-dominican-tale.html?_r=o (Fecha de consulta 12/10/2017).

--.“In the Dominican Republic, suddenly stateless”. http://articles.latimes.com/2013/nov/10/opinion/la-oe-kurlansky-haiti-dominican-republic-citizensh-20131110 (Fecha de consulta 12/10/2017)

LACAPRA, Dominick. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press, 2001.

LAÓ-MONTES, Agustín. “Niuyol: Urban Regime, Latino Social Movements, Ideologies of Latinidad”. Eds. Laó-Montes, Agustín y Dávila, Arlene. *Mambo Montage. The Latinization of New York*. Nueva York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2001. 119-157.

LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Ed. André Saint-Lu. Madrid: Cátedra, 1982.

LAWRENCE, Bruce B. y KARIM, Aisha “General Introduction: Theorizing Violence in the Twenty-first Century”. Eds. Lawrence, Bruce B. y Karim, Aisha. *On Violence. A Reader*. Durham y Londres: Duke University Press, 2007. 1-15.

LEFEBVRE, Henri. *De lo Rural a lo Urbano*. Barcelona: Ediciones Península, 1978.

--. *State, Space, World. Selected Essays*. Gerald Moore, Neir Brenner y Stuart Elden (trads.). Minneapolis y Londres: University of Minenesota Press, 2009.

LEVY, Daniel y SZNAIDER, Natan. “From “Memory Unbound: The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory”. Olick, Jeffrey K., Viitzky-Serioussi, Vered y Levy, Daniel. *The Collective Memory Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 465-467.

LEWELLEN, Ted C. *The Anthropology of Globalization. Cultural Anthropology enters the 21st Century*. Westport, Connecticut: Bergin and Garvey, 2002.

LIGHTCAP, Tracy. *The Politics of Torture*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2011.

LUGONES, María. *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Lanham, Boulder, Nueva York y Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.

MARTÍ, José. *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985.

MARTÍN-LUCAS, Belén. *Género Literario, Género Femenino*. Oviedo: KRK ediciones, 1999.

--."The Hostage of the Womb by the Motherland". *Differences in Common. Gender, Vulnerability and Community*. Ed Joana Sabadell-Nieto y Marta Segarra. Amsterdam: Rodopi, 2014. 57-73.

MASSEY, Doreen. *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

MATIBAG, Eugenio. *Haitian–Dominican Counterpoint. Nation, State, and Race on Hispaniola*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2003.

MCCRACKEN, Ellen. *Paratexts and Performance in the Novels of Junot Díaz and Sandra Cisneros*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2016.

MCDOWELL, Linda. *Gender, Identity and Place. Understanding Feminist Geographies*. Cambridge: Polity Press, 1999.

MESSER, Miwa. "Back into the Abyss: Junot Díaz and Francisco Goldman". 11/09/2012 (Fecha de consulta: 11/01/19).

MBEMBÉ, Achille. *Necropolítica*. Barcelona: Melusina, 2011.

MEHTA, Brinda. "Dyasporic Trauma, Memory, and Migration in Edwidge Danticat's *The Dew Breaker*". Ed. Mehta, Brinda. *Notions of Identity, Diaspora, and Gender in Caribbean Women's Writing*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2009.

MENCHÚ, Rigoberta. "The Quincentenary Conference and the Early Summit, 1992". Browdy de Fernández, Jennifer (ed.). *Women Writing Resistance. Essays on Latin America and the Caribbean*. Cambridge, Massachusetts: South End Press, 2003. 117-135.

MÉNDEZ, Danny. *Narratives of Migration and Displacement in Dominican Literature*. Nueva York y Londres: Routledge, 2012.

MENDIBLE, Myra. "Introduction: Embodying Latinidad: An Overview". *From Bananas to Buttocks.* Mendible, Myra (ed.). *The Latina Body in Popular Film and Culture*. Austin: University of Texas Press, 2007. 1-28.

MIGNOLO, Walter. "Cosmopolitanism and the De-colonial Option". *Stud. Philos Educ*. 29 (2010): 111-127.

MIRABAL, Nancy Raquel. "Dyasporic Appetites and Longings: An Interview with Edwidge Danticat". *Callaloo*, 30.1 (2007): 26-39.

MISS RIZOS. http://www.missrizos.com (Fecha de consulta: 27/11/2018)

MOLINA-GUZMÁN, Isabel. *Dangerous Curves: Latina Bodies in the Media*. Nueva York y

Londres: New York University Press, 2010.

MONTGOMERY, Maxine Lavon (ed.). *Conversations with Edwidge Danticat*. Jackson: The University Press of Mississippi, 2017.

MORENO, Marisel. "'The important things hide in plain sight:' A Conversation with Junot Díaz". *Latino Studies*. 8. (2010): 532-542.

MORRISON, Toni. *Song of Solomon*. Londres, Vintage, 2004. 1977.

--. *Sula*. Knopf Doubleday Publishing Group, 2017. 1973.

MOYA, Paula. http://news.standford.edu/2016/05/05/close-reading-multicultural-literature-expands-racial-literacy-standford-scholars-says/ 05/05/2016. (Fecha de consulta: 07/12/16).

--."The Search for Decolonial Love: An Interview with Junot Díaz". http://www.bostonreview.net/books-ideas/paula-ml-moya-decolonial-love-interview-junot-d%C3%ADaz. 26/06/2012. (Fecha de consulta: 07/05/15).

MOYA PONS, *Historia del Caribe*. Barcelona: Editorial Crítica S.L., 2001.

--. *Historia del Caribe. Azúcar y plantaciones en el Mundo Atlántico*. Ediciones Ferilibro. Santo Domingo, 2008. THOMAS, H., AGUILAR, L.E., QUINTERO RIVERA, A.G.,

HOETNIK, H., NICHOLLS, D., PÉREZ jr., L.A., DOMÍNGUEZ, J. y ANDERSON, R.W. *Historia del Caribe*. Ángels Solá, Jordi Beltrán y María Escudero (trads.) Barcelona: Editorial Crítica, 2001.

MUNSLOW, Alun. *Deconstructing History*. Londres y Nueva York: Routledge, 1997.

MUNRO, Martin. "Petrifying Myths. Lack and Excess in Caribbean and Haitian History". In *Reintepreting the Haitian Revolution and Its Cultural Aftershocks*, ed. Martin Munro y Elizabeth Walcott-Hackshaw, Elizabeth. Jamaica, Barbados, Trinidad y Tobago: University of West Indies Press, 2006. 20-38.

--.Ed. *Edwidge Danticat: A Reader's Guide.* Charlottesville y Londres: University of Virginia Press, 2010.

MUTUA, Athena D. "Theorizing Progressive Black Masculinities". Mutua, Athena D. (ed.). *Progressive Black Masculinities*. Nueva York y Londres: Routledge, 2006. 3-42.

NEMRAVA, Daniel y ROSO DE, Ezequiel. *Entre la Experiencia y la Narración: Ficciones latinoamericanas de fin Siglo (1700-2000)*. Madrid: Editorial Verbum, 2014.

NORA, Pierre. "Between Memory and History: Les Lieux de Memoire". *Representations*. 26 (1989): 7-24.

NOXOLO, Pat. "Moving maps: African-Caribbean dance as embodied mapping". Eds. Barbour, Sarah, Howard, David, Lacroix, Thomas y Misrahi-Barak, Judith. *Diasporas,*

Cultures of Mobilities, 'Race'. 2. Diaspora, Memory and Intimacy. Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée, 2014. 173-194.

NZENGOU-TAYO, Marie-José. "The Haitian Short Story: An Overview". *Journal of Caribbean Literatures*. 6.3. (2010): 37-51

OBOLER, Suzanne. "Redefining Citizenship as a Lived Experience". Ed. Oboler, Suzanne. *Latinos and Citizenship. The Dilemma of Belonging*. Nueva York: Palgrave McMillan, 2006. 3-30.

--."Ways of belonging: A special issue on undocumented immigrants". *Latino Studies*. 7 (2009): 1-4.

--."In its darkest times, Haiti is still the world's hope, and a mirror of the Latino/a experience". *Latino Studies*. 8 (2010): 1-3.

--. *Ethnic Labels, Latino Lives. Identity and the Politics of (Re)Presentation in the United States*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press, 1995.

--. Editorial. "Ways of Belonging: A Special Issue on Undocumented Immigrants". *Latinos Studies*. 7.3 (2009): 1-4.

--.y DZIDZIENYO, Anani. "Flows and Counterflows: Latinas/os, Blackness, and Racialization in Hemispheric Perspective". Eds. Anani Dzidzinyo y Suzanne Oboler. *Neither Enemies nor Friends. Latinos, Blacks, Afro-Latinos*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005. 3-35

OKIE, Matt. "Mil Máscaras: An Interview with Pulitzer-Winner Junot Díaz (*The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*)". http://www.identitytheory.com/interview-pulitzer-winner-junot-diaz-wondrous-life-oscar-wao/ (Fecha de consulta: 19/08/2016).

OLICK, Jeffrey K. "From "Collective Memory: The Two Cultures"". Olick, Jeffrey, K., Vinitzky-Serioussi, Vered y Levy, Daniel. *The Collective Memory Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 225-228.

OMS. Organización Mundial de la Salud. http://www.who.int/topics/violence/es. (Fecha de consulta: 12/11/2012)

ONG, Aihwa. *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press, 1999.

ORTIZ COFER, Judith. "The Myth of the Latin Woman". "Art in America con Acento". Ed. Browdy de Hernández, Jennifer.*Women Writing Resistance. Essays on Latin America and the Caribbean*. Cambridge, Massachusetts: Beacon Press, 2003. 109-115.

PACHECO, Carlos. "Memoria y poder: dimensión política de la ficción histórica

hispanoamericana". *Hispanoamericana. Revista de Literatura*. 91 (2002): 3-13.

PACINI Hernández, Deborah. *Oye Como Va. Hybridity and Identity in Latino Popular Music*. Filadelfia: Temple University Press, 2010.

PARANJAPE, Makarand. "Writing Across Boundaries South Asian Diasporas and Homelands". Fludernik, Monika (ed.) *Diaspora and Multiculturalism. Common traditions and New Developments*. Nueva York: Editions Rodopi B.V., 2003.

PEASE, Bob. *Recreating Men, Postmodern Masculinity Politics*. Londres: Sage, 2000.

PÉREZ, Lloida Maritza. *Geographies of Home*. Nueva York: Penguin Books, 1999.

PÉREZ, Richard. "Racial Spills and Disfigured Faces in Piri Thoma's *Down These Mean Streets* and Junot Díaz's 'Ysrael'". Eds.Di Iorio Sandín, Lyn y Pérez, Richard. *Contemporary U.S. Latino/a Literary Criticism*. Nueva York: Pakgrave MacMillan, 2007. 93-112.

--. "The Fukú, Negative Aesthetics, and the Future in *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* by Junot Díaz". Eds. Di Iorio Sandín, Lyn y Pérez, Richard. *Moments of Magical Realism in US Ethnic Literature*. Nueva York: Pakgrave MacMillan, 2012.

PEREZ-FIRMAT, Gustavo. *Tongue Ties. Logo-Eroticism in Anglo-Hispanic Literature*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2003.

PITTA BONILLA, Germán. *La Nación y sus Narrativas Corporales. Fluctuaciones del cuerpo femenino en la novella sentimental uruguaya del siglo XIX (1880-1907)*. Buenos Aires y Los Ángeles: Argus-a Artes y Humanidades, 2017.

POLLOCK, Sheldon, BHABHA, Homi K., BRECKENRIDGE, Carol A., y CHAKRABARTY, Dipesh. *Cosmopolitanism*. Durham y Londres: Duke University Press, 2002.

POOLE, Ross. *Nation and Identity*. Londres: Routledge, 1999.

PORTES, Alejandro RUMBAUT, Rubén. *Immigrant America: A Portrait*. Berkeley: University of California Press, 2006.

PURI, Shalini. *The Caribbean Postcolonial. Social Equality, Post-Nationalism, and Cultural Hybridity*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004.

RACE FORWARD. "Junot Díaz Keynote speech at Facing Race. A National Conference". Online video. *Youtube*. https://www.youtube.com/watch?v=F3ZoiFxeiEs. (Fecha de consulta: 07/04/16)

REDACCIÓN DESINFORMÉMOSNOS: "Haití: vientos de libertad". http://desinformemosnos.org.mx/haiti-vientos-de-libertad/. 2/2/2016. (Fecha de consulta: 16/02/2016).

RAMIREZ, Tanisha Love. “Meet the Woman Who’s ‘decolonizing’ Body Positivity for Women of Color”. https://latinousa.org/2016/04/25/meet-woman-whos-decolonizing-body-positivity-women -color/ (Fecha de consulta: 02/02/2018)

--.http://www.huffingtonpost.com/entry/meet-the-woman-whos-descolonizing-body-positivity-forwomenofcolor_us_57101b91e4b06f35cb6f1c9f?%20ncid=edlinkushpmg00000228&te= LatinoUSA (Fecha de consulta: 02/02/2018)

RÉE, Jonathan. “Cosmopolitanism and the Experience of Nationality”. Ed. Pheng Chea, Bruce Robbins. *Cosmopolitics. Thinking Beyond the Nation*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press, 1998. 77-90.

REESER, Todd W. *Masculinities in Theory. An Introduction*. Malden, Oxford, Chichester: Blackwell Publishing, 2010.

REJALI, Darius. *Torture and Democracy*. Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2007.

RENDELL, Jane. “Introduction: ‘Gender, Space, Architecture’”. .In *Gender Space Architecture.* Eds. Iain Borden, Barbara Penner, Jane Rendell. *An Interdisciplinary Introduction*. Londres y Nueva York: Routledge, 2000. 225-39.

RICOEUR, Paul. *Historia y Narratividad.* Barcelona: Ediciones Paidós, 1999.

--.“From Memory-History-Forgetting”. Olick, Jeffrey, K., Vinitzky-Serioussi, Vered y Levy, Daniel. *The Collective Memory Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 475-480.

RINCÓN, Belinda Linn y OBOLER, Suzanne. “Citizenship”. Ed. Suzanne Bost y Frances R. Aparicio. *The Routledge Companion to Latino/a Literature*. Londres y Nueva York: Routledge, 2013. 133-142.

RIVERA, Angy. *No le digas a Nadie (Don’t Tell anyone)*. http://www.nodigasfilm.com (Fecha de consulta: 08/06/17).

RODRÍGUEZ, Virginia. “Un lugar sin derecho es un no lugar” http://www.eldiario.es/tribunaabierta/lugar-derechos_6_584151615.html 26/11/2016. (Fecha de consulta: 08/02/17).

ROMO, Vanessa. “MIT Cleats Junot Díaz’s of Sexual Misconduct Allegations”. https://text.npr.org/s.php?sld=622094905. 20/06/2018 (Fecha de consulta: 08/11/18)

ROSARIO, Nelly. *Song of the Water Saints*. Nueva York: Vintage Contemporaries, 2003.

ROUMAIN, Jacques. *Gouverneurs de la Rosée*. Jacmel (Haití): Éditions de la dodine, 2014.

ROSSI, Jennifer C. ““Let the words bring wings to our feet:” Negotiating Exile and Trauma

through Narrative in Danticat's *Breath, Eyes Memory*". *Obsidian III*. 6.2/7.1. (2005 2006). 203-265

RUTHERFORD, Jonathan. "A Place Called Home: Identity and the Cultural Politics of Difference". Ed. Rutherford, Jonathan.. *Identity. Community, Culture, Difference*. Londres: Lawrence & Wishart, 1990. 9-27.

SAAD-FILHO, Alfredo "The Political Economy of Neoliberalism in Latin America". Ed. Alfredo Saad-Filho y Deborah Johnston. *Neoliberalism. A Critical Reader*. Londres y Miami: Pluto Press, 2005. 222-229.

SAID, Edward W. *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books, 1979.

--.*Culture and Imperialism*. Londres: Vintage, 1994.

SALDÍVAR, José David. Capítulo 12. "Junot Díaz's Search for Decolonial Aesthetics and Love". Eds. Monica Hannah, Jennifer Harford Vargas y José David Saldívar. *Junot Díaz and the Decolonial Imagination*, Durham y Londres: Duke University Press, 2016. 321-350.

SALDÍVAR, Ramón. "Historical fantasy, speculative realism, and postrace aesthetics in contemporary American fiction". *American Literary History*. 23.3 (2011): 574-599.

SANTÍ, Enrico Mario. *Politeratura. Literatura hispanoamericana e imaginación política*. México: Consejo Nacional para la Cultural y las Artes. Dirección de Publicaciones. Ediciones Equilibrista, 1997.

SARTHOU, Sharrón Eve. Unsilencing Défilés Daughters: Overcoming Silence in Edwidge Danticat's *Breath, Eyes, Memory* and *Krik? Krak! The Global South*. 4.2 (2010): 99-123.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Lingüística General*. Ed. Charles Bally, Albert Sechehaye. Madrid: Ediciones Akal, 2002.

SCHUDSON, Michael. "From "The Past in the Presente versus the Present in the Past". Eds. Olick, Jeffrey, K., Vinitzky-Serioussi, Vered y Levy, Daniel. *The Collective Memory Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 287-290.

SEGURA-RICO, Nereida. "Witnessing History: Metatestimonio in Literary Representations of the Trujillo Dictatorship". *Antípodas.* 20 (2009): 173–90.

SEIDLER, Victor J. *Transforming Masculinities. Men, cultures, bodies, power, sex and love*. Londres y Nueva York Routledge, 2006.

SHEFFER, Gabriel. *Diaspora Politics. At Home Abroad*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SHEA, Maureen E. "Latin American Women and the Oral Tradition: Giving Voice to the

Voiceless". *Crítica: Estudios en ficción contemporánea*. 34.3. (2002): 139-153.

SHEMAK, April Ann. *Asylum Speakers: Caribbean Refugees and Testimonial Discourse*. Nueva York: Fordham University Press, 2011.

SILVESTRINI, Blanca G. Capítulo 2: "'The World we enter when claiming Right': Latinos and their quest for culture". Ed. Ong, Aihwa. *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press, 1999. 39-53.

SOJA, Edward W. "The Thirdspace of Homi Bhabha". *Thirdspace. Journey to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places.* Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1996.

--."The Thirdspace of Homi Bhabha". Ed. SOJA, Edward W.. *Thirdspace. Journey to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places.* Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1996. 139-144.

--. *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Hendel, Verónica y Cifuentes, Mónica (trad.). Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.

SONTAG, Susan. *On Photography*. Londres y Nueva York: Penguin Group, 2002.

SPILLERS, Hortense J. "Mama's Baby, Papa's Maybe. An American Grammar Book". *Diacritics*. 17.2 (1987): 64-81.

SPIVAK, Gayatri. "Can the Subaltern Speak?". Ed. Cary Nelson y Lawrence Grossberg. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana y Chicago: The University of Illinois Press, 1988. 271-313.

--."Nationalism and the Imagination". *Lectora*. 15 (1995): 75-98.

STOCK, Femke. "Home and memory". Eds. Knott, Kim y McLoughlin, Seán. *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*. Nueva York: Zed Books, 2010. 24-28.

STONE, Dan. "History, Memory, Testimony". Ed. Jane Kilby y Antony Rowland. *The future of Testimony. Interdisciplinary Perspectives of Witnessing*. Nueva York y Londres: Routledge, 2014. 17-30.

STRAHAN, Michael. The Fatherly Podcast. https://art19.com/shows/the-fatherly-podcast/episodes/4d59c5a6-f3b7-42ab-9bf7-ff0979b3ef17 (Fecha de consulta: 13/04/18).

TAYLOR, Charles. "Cross-Purposes: The Liberal-Communitatian Debate". Ed. Nancy Rosenblum. *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge (Mass.) y Londres: Harvard University Press, 1995.

THE NEW YORKER RADIO HOUR. "Junot Díaz on the Dominican Republic, Xenophobia,

and Obama" New Yorker. https://www.wnyc.org/story/junot-diaz.on-the-dominican-republic-xenophobia-and-obama. 22/01/2016 (Fecha de consulta: 09/04/17)

THOMAS, Piri. *Down These Means Streets*. Nueva York: Vintage, 1997. 1967

TOMLINSON, John. *Globalization and Culture*. Cambridge: Polity Press, 2011.

TORRES, Lourdes. "Latino studies/Latinidades—Under construction…" *Latino Studies*. 11 (2013): 129-130.

TORRES-SAILLANT, Silvio y HERNÁNDEZ, Ramona. *The Dominican Americans*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1998.

--. *Intellectual History of the Caribbean*. Gordonsville, VA: Palgrave Macmillan, 2006.

--."Problematic Paradigms. Racial diversity and corporate identity in the Latino community". Ed. Marcelo Páez y Mariela M. Páez.*Latinos: Remaking America*. Berkeley: University of California Press, 2002. 435-455.

TREISMAN, Debora: Junot Díaz reads Edwidge Danticat. The New Yorker: Fiction. https://www.newyorker.com/podcast/fiction/junot-diaz-reads-edwidge-danticat (Fecha de consulta: 06/06/17)

--."Artistry, Ancestry, and Americaness in the Works of Junot Díaz". In *Junot Díaz and the Decolonial Imagination*, ed. Monica Hannah, Jennifer Harford Vargas y José David Saldívar. Durham y Londres: Duke University Press, 2016. 115-146.

TROUILLOT, Michel-Ralph. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.

VARGAS, Deborah R. Capítulo 13. "Sucia Love. Losing, Lying and Leaving in *This is How You Lose Her*". Eds. Monica Hannah, Jennifer Harford Vargas y José David Saldívar. *Junot Díaz and the Decolonial Imagination*, Durham y Londres: Duke University Press, 2016. 351-375.

VARGAS, Andrew S. "5 steps Latinos Can Take to Combat Anti-Blackness". http://remezcla.com/lists/culture/5-steps-latinos-can-take-cobat-anti-blackness/ (Fecha de consulta: 02/02/17).

VASCONCELOS, José. *The Cosmic Race: A Bilingual Edition.* Jaén, Didier T. (trad.). Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press, 1997. 1923.

VIDAL, John. "Climate Change is corroding our values, says Naomi Klein". https://www.theguardian.com/books/2016/may/04/climate-change-is-corroding-our-values-says-naomi-klein (Fecha de consulta: 08/02/17).

WALCOTT, Derek. *Selected Poems 1948-1984*. Nueva York: The Noonday Press, 1992. 364-367.

WALLER, Nicoller. “Terra Incognita: Mapping the detention center in Edwidge Danticat’s *Brother, I’m Dying* and the US Supreme Court ruling *Boumediene v. Bush*”. *Atlantic Studies. Global Currents*. 6. 3 (2009): 357-369.

WHEELER, Eva Michelle. “Race, Legacy and Lineage in the Dominican Republic. Shifting Paradigms”. *The Black Scholar*. 45.2. 34-44.

WHITE, Hayden. “The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory” *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1987. 26-57.

WILDE, OSCAR. *The Importance of Being Ernest*. *And Other Plays*. Nueva York, Londres, Toronto, Sydney: Pocket Books, 2005.

WILLIS, Katie. “Latin American urban masculinities. Going beyond ‘the macho’”. Eds. Van Hover, Bettina y Hörschelmann, Katrhin. *Spaces of Masculinities*Ed. Londres y Nueva York: Routledge, 2005. 91-102.

WISNEWSKI, J. Jeremy y EMERICK R.D. *The Ethics of Torture*. Londres y Nueva York: Continuum International Publishing Group, 2009.

WUCKER, Michel. Why the Cocks Fight: Dominicans, Haitians, and the Struggle for Hispaniola. Nueva York: Hilla and Wang, 1999.

--. http://www.npr.org/2015/06/17/415274544/haitians-face-deportation-from-dominican-republic-as-deadline-nears. 17/06/2015. (Fecha de consulta: 14/09/16).

YOUNG, Robert J.C. *Empire, Colony, Postcolony*. Chichester: Wiley Blackwell,2015.

YÚDICE, George. “Testimonio and Postmodernism”. GUGELBERGER, Georg M. (ed.). *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*. Durham y Londres; Duke University Press, 1996. 42-57.

YUVAL-DAVIS, Nira. *Gender and Nation*. Londres, California, New Delhi y Singapore: Sage Publications Lts. 1997.

ZAMORA RODRÍGUEZ, Francisco, ÁLVAREZ SANTOS, Javier, CUNHA Alice y DÍAZ MARCILLA, Francisco José (coord.). *Historias de Frontera. Fronteras con Historia*. Lisboa: Cham ebooks//Debates 2, 2016.

ŽIŽEK, Slavoj. *Violence. Six Sideways Reflections*. Nueva York: Picador. Big Ideas/Small Books, 2008.