

ELABORACIONES DE LA CULTURA HAITIANA EN PAYS SANS CHAPEAU DE DANY LAFERRIÈRE

Francisco Aiello

Universidad Nacional de Mar del Plata – Mar del Plata, Argentina
aiellofrancisco@yahoo.fr

Este trabajo se ocupa de la novela *Pays sans chapeau* (1996), del escritor haitiano Dany Laferrière (1953). Dado que se trata del relato de un regreso al país natal, tras veinte años de exilio en América del Norte, la novela permite examinar el reencuentro del narrador-personaje con su propia cultura, particularmente lo referido a la lengua materna —el *créole*— y el vudú, cuya elaboración discursiva nos proponemos analizar.

Palabras clave: Dany Laferrière; *Pays sans chapeau*; *créole*; vudú; literatura antillana; cultura haitiana.

**ELABORAÇÕES DA CULTURA HAITIANA
EM PAYS SANS CHAPEAU DE DANY LAFERRIÈRE**

Este trabalho ocupa-se do romance *Pays sans chapeau* (1996), do escritor haitiano Dany Laferrière (1953). Dado que se trata do relato de um regresso ao país natal, depois de 20 anos de exílio na América do Norte, o romance permite examinar o reencontro do narrador-personagem com sua própria cultura, particularmente ao que se refere à língua materna —o *créole*— e o vodu, cuja elaboração discursiva propõe-se analisar.

Palavras-chave: Dany Laferrière; *Pays sans chapeau*; *créole*; vodu; literatura antilhana; cultura haitiana.

**ELABORATIONS OF HAITIAN CULTURE
IN DANY LAFERRIÈRE'S PAYS SANS CHAPEAU**

This article deals with the novel *Pays sans chapeau*, published in 1996 by the Haitian writer Dany Laferrière (1953). Since it's a text about the return to his homeland after twenty years of exile in North America, the novel provides an opportunity to examine the narrator's reunion with his own culture, specially with his mother tongue —*créole*— and voodoo, whose discursive elaboration we propose to analyze.

Keywords: Dany Laferrière; *Pays sans chapeau*; *créole*; voodoo; West Indian Literature; Haitian culture.

LA NOVELA *PAYS SANS CHAPEAU* ([1996] 2001) ocupa un lugar destacado en la trayectoria narrativa del escritor haitiano Dany Laferrière. Aunque Laferrière vive en América del Norte desde 1976, nació en Puerto Príncipe en 1953 y, como consecuencia del régimen dictatorial de Jean Claude Duvalier, conocido como *Baby Doc*, debió exiliarse de su país natal. El texto que abordamos es particular porque en él confluyen dos tendencias claramente distinguibles en los títulos publicados con anterioridad por el autor. De acuerdo con la investigadora austriaca Ursula Mathis-Moser (2003), las obras de Laferrière pueden dividirse en “textos de la contemporaneidad” y “textos de la memoria”¹. *Pays sans chapeau* es una intersección que aúna ambas líneas, puesto que el mundo narrado es temporalmente cercano al momento de publicación de la novela y, además, la historia transcurre en Haití, escenario evocado en los “textos de la memoria”.

Pays sans chapeau es una novela que narra el regreso a Haití tras veinte años de exilio. Esto le brinda al personaje-narrador —también llamado Laferrière— un reencuentro con su cultura de origen y le permite advertir que su posición frente a ella es próxima a la de un extranjero. Así, se emprende la construcción de un nuevo vínculo con la cultura haitiana. En el presente trabajo nos detendremos en la presencia de la lengua *créole* —lengua de tradición prominentemen-

1 En el capítulo “Dérive du temps”, de su libro *Dany Laferrière. La dérive américaine*, Mathis-Moser distingue el universo del autor (o sea, del sujeto empírico) y el del narrador, sin perder de vista sus vínculos estrechos. Los textos que abordan un momento cercano al de su producción o publicación son denominados “textos de la contemporaneidad” (2003, 141), entre ellos se ubican: *Comment faire l’amour avec un nègre sans se fatiguer?*, *Éroshima*, *Cette Grenade dans la main du jeune nègre est-elle une arme ou un fruit?* y *Pays sans chapeau*. En cambio, los textos que evocan un momento de mayor distancia son considerados “textos de la memoria”, grupo conformado por: *Lodeur du café*, *Le Goût des jeunes filles*, *Chronique de la dérive douce*, *La Chair du maître*, *Le Charme des après-midi sans fin* y *Le Cri des oiseaux fous*. Cabe subrayar que la obra crítica de la investigadora austriaca fue publicada en 2003; razón por la que su clasificación resulta parcial, al no considerar los títulos de Laferrière publicados ulteriormente.

te oral que convive con el francés— y del vudú en la novela, a fin de examinar su elaboración discursiva².

La cuestión del *créole*

Si bien atenderemos más adelante al carácter aproximativo del *créole*, podemos anotar en principio que es la lengua de los proverbios que desempeñan la función de epígrafes en los distintos capítulos de la novela. Esto permite advertir una apuesta por la apropiación y recuperación de la cultura oral haitiana en la opción lingüística. Los proverbios forman parte de un caudal de sabiduría popular porque constituyen un *archivo de la palabra*, para usar la fórmula con que los define Kouadio Yao (2008), quien explica que, a pesar de su origen antiguo y oral, se emplean de modo cotidiano tanto en zonas rurales como urbanas.

El origen oral de los proverbios justifica su inclusión en *créole* acompañada por una traducción al francés, sobre cuyas posibilidades el autor manifiesta escrúpulos, al afirmar que serán traducidos literalmente, por lo cual “leurs sens restera toujours un peu secret”. Es decir, la traducción implicará la traslación de una lengua a la otra, pero en ese pasaje se perderán niveles de sentido que corresponden al contexto cultural del que emergen los proverbios. De manera que el lector que no conoce el *créole* deberá resignarse a la existencia de una zona a la que no tiene acceso.

Más allá de la aclaración que ofrece el autor, conviene cotejar algunos proverbios con su traducción, ya que esta hace ostensible la distancia entre las versiones, incluso para los lectores que ignoran el *créole*, lo que autoriza a desconfiar de la mera traducción literal

2 Además de la cuestión del predominio de la oralidad en lo referente al *créole*, es necesario agregar su carácter sincrético. De acuerdo con Édouard Glissant, una lengua *créole* surge a partir del encuentro de elementos lingüísticos heterogéneos, que en el caso caribeño se da entre elementos bretones y normandos del siglo xvii, combinados con una sintaxis de origen incierto. Glissant propone que se trata de una suerte de síntesis de estructuras sintácticas provenientes de distintas lenguas del África subsahariana del oeste (1995, 18).

de la que habla Laferrière. Por ejemplo, a partir de “*Cé quand tête coupé, ou pas mété chapeau*”, la traducción propone: “Tant qu’on n’a pas encore la tête tranchée, on peut garder espoir de porter un jour un chapeau” (Laferrière [1996] 2001, 247)³. La versión francesa se revela de manera evidente como una expansión del proverbio *créole*. Su extensión sensiblemente más breve da cuenta de un procedimiento de concentración del sentido, que responde a una economía cultural alternativa que no encuentra un equivalente en francés. Algo similar ocurre con “*Rai chien, min di dent’l blanche*”, que en francés pierde su estilo sintético: “Tu peux toujours détester le chien, mais tu dois admettre que ses dents sont blanches” (212). El comienzo de otro proverbio: “*Nous cé cayimite [...]*”, se traduce como “Nous sommes comme des fruits —le cayimites—[...]” (217). La traducción de “cayimite” viene acompañada del hiperónimo “fruits”, lo que supone una estrategia esclarecedora para el lector extranjero que no conoce esa fruta tropical. Por lo tanto, a pesar de lo declarado por el personaje-narrador, en la traducción de los proverbios se encuentra cierto componente cultural mediante el cual el proyecto narrativo procura dar cuenta del mundo cultural haitiano.

Ahora bien, hemos señalado que lo presentado como expresión en *créole* consiste, en realidad, en una forma aproximativa. Basta la consulta a un diccionario bilingüe *créole*-francés para constatar que ciertos vocablos solo cuentan con una apariencia *créole*. Por ejemplo, en el primer proverbio que consideramos, aparecen en el simulacro de *créole* los términos “tête” y “chapeau”, que son en realidad franceses, puesto que las formas correspondientes son “tèt” y “chapo”, respectivamente⁴. De manera que se podría hablar de *efecto de créole*, dado que esas citaciones fingien estar escritas en la lengua popular de Haití, según alerta el empleo de la letra bastardilla, que señala la

3 Para las citas extraídas de la novela, en adelante se menciona únicamente el número de página entre paréntesis.

4 En el mismo sentido, y siempre entre los ejemplos citados, se lee “chien” en lugar de la palabra en *créole* “chen”. La revisión de las palabras se hace a partir del *Dictionnaire haïtien-français / français-haïtien*, coordinado por Joseph Prophète. Véase Prophète 2008.

extranjería con respecto del texto escrito en francés. Sin embargo, se trata de una suerte de *créole* intervenido o afrancesado que, por un lado, matiza la posible incompreensión —acaso una exigencia editorial— y, por el otro, refuerza la posición del autor-narrador, ubicado en una zona de ajenidad en relación con su cultura de origen —en tanto su acceso resulta mediado por la cultura hegemónica que altera, normaliza, el *créole*—.

La cuestión de la lengua *créole* aparece de un modo explícito en las reflexiones que realiza el personaje-narrador durante un diálogo:

Là, on se parle en créole, et on ne sait même pas si on se parle en créole. On se parle tout simplement. Ce n'est pas la même chose dans une autre langue, même si c'est le français, et surtout quand l'accent est différent. On n'est chez soi que dans sa langue maternelle et dans son accent. Il y a des choses que je ne saurais dire qu'en créole. Parfois, ce n'est pas le sens qui compte, ce sont les mots même pour leur musique, la sensualité qu'ils dégagent, tu comprends? (204)

Esta cita es interesante porque asigna a la lengua un valor simbólico como constructora de sentido de pertenencia, a partir de una vinculación estrecha con la subjetividad. Por otra parte, al afirmar la incapacidad de expresar en una lengua extranjera todo aquello que le permite el *créole*, nuevamente se atenta contra la posibilidad de realizar una traducción de la lengua materna a una extranjera. Así, esta reflexión puede leerse como una defensa del *créole* en cuanto lengua y en cuanto portador de una cultura, cuya riqueza no puede volcarse a otra lengua —ni siquiera el francés con todo su prestigio— sin que se pierdan elementos. En otras palabras, la riqueza del *créole* puede ejercer la resistencia ante la voluntad hegemónica del francés.

Esta puesta en cuestión acerca de la noción de equivalencia no es privativa de la tensión entre el *créole* y el francés. No es este el lugar para revisar los estudios sobre traducción, que han proliferado de manera exponencial en las últimas décadas. Nos contentamos con recuperar las reflexiones sobre la materia elaboradas por Raphaël

Confiant (2003), quien sostiene que en el acto de traducir intervienen la filosofía, la lingüística, la literatura, la psicología y la historia, lo cual dice mucho acerca de la complejidad del fenómeno. Resulta atinado advertir que, desde la perspectiva de este autor, la traducción se relaciona con la filosofía porque plantea el problema de *lo mismo* y de *lo otro*, en cuanto su mayor aspiración es alcanzar la identidad entre el texto en la lengua de partida y el que resulta en la lengua de llegada. Pues bien, tal es una ilusión desterrada por la práctica misma. Por ese motivo, la distancia que señalamos entre el *créole* y el francés puede advertirse, con otras características, en cualquier ejercicio de traducción. Lo significativo en el texto de Laferrrière reside en el rasgo explícito de esa distancia, que no busca ser disimulada, sino reivindicada.

La presencia del vudú

Para analizar la presencia del vudú en *Pays sans chapeau* proponemos una lectura que invierte el orden textual de la novela. Se comienza por el penúltimo capítulo, que también lleva por título “Pays sans chapeau”, puesto que allí la presencia del vudú es explícita. Posteriormente, emprenderemos una lectura retrospectiva de los capítulos anteriores, con el propósito de indagar los modos menos evidentes en que el vudú se integra en el discurso narrativo.

Es necesario, antes de ingresar en la novela de Laferrrière, atender al estatuto que asume el vudú en la cultura haitiana. Su indiscutida procedencia africana ha dado lugar a una severa desacreditación, motivada por el carácter salvaje e incivilizado con que se estigmatiza a su continente de origen. Vale decir que de ninguna manera se trata de un traslado exacto, ya que la confluencia de rasgos heterogéneos, entre los que se cuentan algunos del cristianismo, ponen en evidencia su carácter sincrético. Las primeras manifestaciones del vudú datan de la época de la esclavitud. Tal como explica Laënnec Hurbon, los colonos blancos las interpretaban como “un signo de superstición, idolatría o satanismo, cuando no simplemente de infantilismo

o locura” (1998, 29), además, precisa que la primera descripción fidedigna del vudú se la debemos al viajero francés Moreau de Saint-Méry, en 1797, aunque ese texto también arroja una valoración altamente negativa. Roger Bastide, en *Las Américas negras*, dice: “Otras versiones estereotípicas han circulado posteriormente sobre el vodú: asesinato de niños, banquetes canibalescos, pero todas continúan siendo rumores sin fundamento sólido” (1969, 131).

Esta perspectiva que descalifica al vudú fue firmemente rebatida por Jean Price-Mars, quien en 1928, durante la invasión de Estados Unidos (1915 – 1934), reunió una serie de conferencias dedicadas a la cultura popular haitiana bajo el título *Ainsi parla l'oncle*. Si bien no nos dedicaremos en detalle a examinar esta obra fundante ni la figura controversial de su autor, nos interesa destacar que el segundo capítulo está dedicado principalmente a reconocerle al vudú el estatus de religión, en detrimento de los rótulos peyorativos imperantes hasta la época. Price-Mars sostiene que se trata de una religión por la creencia en seres espirituales que mantienen una relación estrecha con los hombres y por una organización que cuenta con jerarquías sacerdotales, fieles, templos y altares; también destaca que del conjunto de leyendas y fábulas puede inferirse toda una teología (Price-Mars 2009, 42)⁵.

De todas maneras, el reconocimiento del estatuto del vudú por parte de la intelectualidad no supuso una actitud análoga en el Estado. La religión oficial es hasta la actualidad el catolicismo, bajo el

5 El intelectual haitiano René Depestre sintetiza de este modo los méritos del libro: “En *Así habló el tío*, Jean Price-Mars, empujando con fuerza los prejuicios y los tabúes, osaba descubrir Haití, el pueblo haitiano y su folclor, el vodú [sic] y su compleja mitología, con ojos nuevos e inteligentes. Ahí está el verdadero mérito del libro, que es, sin duda alguna, lo que le da su valor científico y literario y lo que lo hace aún digno de ser conocido fuera de nuestro país” (Depestre 1986, 37). Más adelante, el autor se ocupa también de señalar lo que considera sus limitaciones: “[...] descuidaba el estudio de los problemas sociales y culturales, en sus relaciones estrechas con el desarrollo de una sociedad diferenciada por la lucha de las nuevas clases surgidas de la Revolución que liberó a Haití en 1804, después de más de doce años de acciones armadas contra el poder colonial francés” (37).

cual se han dado acciones violentas contra la religión popular, como ocurrió con la denominada campaña antisupersticiosa de 1944, a la que se alude en *Pays sans chapeau*.

El capítulo “Pays sans chapeau” inicia con un sueño. Esto refuerza la ambigüedad dominante en el texto, que se organiza a partir de la alternancia de capítulos titulados “Pays rêvé” con los denominados “Pays réel”. Entonces, no es posible discernir si lo que se va a relatar en este capítulo pertenece al mundo onírico o al de la vigilia. Es importante, en tal sentido, tener en cuenta la relevancia de los sueños en la religión vudú, porque a través de ellos —como se ve en la novela estudiada— las divinidades suelen comunicarse con sus fieles. Según Alfred Métraux, en su clásico estudio *Vodú*, son excepcionales los practicantes del vudú que no han recibido la visita de algún loa en sueños en determinado momento de su vida (1963, 122). Normalmente los loas se presentan con forma humana, con la apariencia de un conocido, pero, por lo general, un detalle —la vestimenta, un objeto— o la intuición permiten reconocer la verdadera identidad del aparecido⁶. Sin embargo, el narrador Laferrière no es capaz de ver en su guía —con el aspecto del amigo de su madre— al loa Legba. Esa identidad se reconoce tardíamente, cuando ya ha entrado en el mundo de los muertos, gracias a la insistencia del recién llegado en los obstáculos por descifrar las claves de su cultura de origen.

Durante el recorrido a través del mundo de los muertos, el narrador-personaje se encuentra con distintas divinidades. Lo que en apariencia es un grupo de muchachas que lavan en una fuente suscita un comentario: “Elles éclatent de rire à l’unisson comme en ont l’habitude les jeunes filles quand elles sont en groupe” (254). La experiencia del narrador forjada en el mundo de los vivos le brinda

6 Métraux propone el ejemplo de una joven enferma que fue visitada por alguien con la apariencia de su hermano. Ella pudo advertir que no se trataba de él gracias a que el visitante llevaba un uniforme militar y su hermano no era soldado. En este caso, el loa se presentó para enseñarle a la enferma las plantas que requería para sanar. También pueden aparecer en sueños para advertir de un peligro o para anunciar que se ha concedido una gracia (1963, 122).

claves para interpretar la actitud de las divinidades, lo que enfatiza así su carácter humano.

La intrusión del mundo de los vivos (o de los mortales) se reitera en el encuentro con Erzuli, la diosa del amor, sobre quien pesan, en la descripción que ofrece la novela, clisés referidos a las personas de raza negra —asunto al que Laferrière ha dado mayor importancia en otras novelas—. Por ejemplo, se observa que la vivienda de esta diosa está decorada con “une photo de Martin Luther King serrant la main de John Kennedy” (259). La inclusión de un elemento icónico proveniente del mundo de los vivos se propone como un guiño respecto de la exigencia que recae sobre los afrodescendientes de asumir una posición política en relación con los avatares de la diáspora africana a nivel internacional⁷. Otro clisé que se suma es el de la imposibilidad de saciar el apetito sexual, que se presenta hiperbólicamente en relación con Erzuli. Esta es una cuestión central de la primera novela de Laferrière —como lo adelanta su título—, publicada en Montreal en 1985: *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer?*⁸

Es importante destacar que este capítulo donde el vudú se presenta de modo explícito, a diferencia de los anteriores, aporta ciertas aclaraciones explicativas que contribuyen a hacer accesible ese mundo extraño para el lector occidental. Así, los dioses son presen-

7 De hecho, esta imagen decorativa recuerda a una novela posterior de Laferrière, *Cette grenade dans la main du jeune nègre est-elle une arme ou un fruit?*, cuya acción transcurre en los Estados Unidos. Allí hay una escena que tiene lugar en un taxi conducido por un nigeriano: “Je regarde autour de moi. C'est vrai que sa voiture est très propre. Il a épinglé un peu partout des photos de Marcus Garvey, de Martin Luther King, de Patrice Lumumba, de Charlemagne Péralte et de tous les grands leaders du tiers-monde. Son taxi est un cours d'histoire ambulante” (Laferrière [2002] 2003, 145). La escena es presentada a partir del cuestionamiento sobre la supuesta obligación de un escritor de raza negra a asumir una posición política, e incluso se cuestiona la mera necesidad de que un escritor tenga un color.

8 Laënnec Hurbon explica que Erzuli mantiene relaciones íntimas con Ogu, motivo por el cual esta divinidad es considerado, además de *lwa* de la guerra por su valor, *lwa* de la fertilidad (1998, 74). Vale aclarar que *lwa* también aparece traducido en castellano —así lo hace, por ejemplo, Patricio Azcárate en su versión castellana de *Las Américas negras* de Bastide— como “loa”, término empleado para aludir a las distintas divinidades del vudú.

tados con aposiciones esclarecedoras: “Ogou, la dieu du feu” (255); “Erzulie Fréda Dahomey, la plus terrible déesse de la cosmogonie vaudou [...]” (261).

Conviene regresar sobre el personaje que ingresa al personaje-narrador en este mundo de los muertos, porque consideramos que ofrece una clave de lectura que permite revisar elementos diseminados en los capítulos precedentes a la luz del vudú. Comenta el narrador: “Maintenant, je sais qui était avec moi. Ce n’était pas Lucrèce, mais Legba. Legba, celui qui ouvre le chemin. C’est le premier dieu qu’on rencontre quand on pénètre dans l’autre monde (250)”⁹.

El lector acompaña al narrador en su reconocimiento de la divinidad vudú, a quien creía un mortal. Por eso sostenemos que tal descubrimiento ofrece una clave de lectura que invita a reconsiderar elementos que aparecieron en los capítulos correspondientes al “país real”. Si las divinidades que intervienen en el mundo de los muertos también actúan en el de los vivos, gracias a una transfiguración, cabe entonces regresar sobre distintos aspectos diseminados en el texto que se resemantizan a partir de la lectura del penúltimo capítulo. En tal sentido, puede observarse, por ejemplo, la descripción del espacio. Así como en el mundo de los muertos el narrador asegura “J’aurais pu continuer longtemps à avaler cette *poussière blanche* [...]” (253) [cursivas nuestras], cobra un nuevo sentido el comentario de un lustrador de calzado que intervino en uno de los capítulos titulados “Pays réel”: “Patron, je ne peux pas vous garantir un nettoyage éternel avec cette masse de *poussière blanche* qu’il y a dans les rues” (55) [cursivas nuestras]. Así, el polvo blanco imprime a ambos mundos un aspecto semejante que alienta la analogía entre ellos. Del mismo modo, la presencia de lagartos en el mundo de los muertos —“Il y a tellement de lézards qui courent partout autour de moi

9 En efecto, Hurbon ratifica esta aclaración: “[...] existe un *lwa* considerado como el jefe de fila de todos los demás: Legba. Invocado en primer lugar en el culto, su función es abrir la barrera que separa a los humanos del mundo sobrenatural [...]” (1998, 72). Métraux concuerda con esta caracterización, y destaca que toda enumeración de las divinidades vudú ubica en primera posición a Legba (1963, 84).

qu'on pourrait baptiser ce coin le jardin aux lézards" (257)— remite a un momento anterior, cuando el narrador tuvo un encuentro con un lagarto en Puerto Príncipe:

Comment vit ce lézard dans une ville où l'herbe est devenue si rare?
[...] Le voilà qui descend de l'arbre pour filer ailleurs. L'impression
aiguë que tout a été coordonné de façon que j'arrive à temps pour
voir ce lézard. (60-61)

Este pasaje imprime al capítulo un aire enigmático, debido al desconcierto que despierta en el narrador, cuya perplejidad se debe a la imposibilidad de reconocer el valor del lagarto en la cultura vudú. La reaparición de numerosos lagartos en el mundo de los muertos permite al lector resemantizar la presencia de ese animal en el espacio urbano. Maximilien Laroche, en *Mythologie haïtienne*, dedica un capítulo a *mabouya*, donde explica que todos los lagartos arrastran el oprobio que recae sobre el *anganman* ('camaleón'); sin embargo, advierte Laroche, *mabouya* es un lagarto pequeño e inofensivo (Laroche 2002, 149)¹⁰. Así, narrador y lector van adentrándose conjuntamente en las aristas de la complejidad cultural haitiana.

Menos evidentes son otras posibles relaciones entre los dos mundos. La observación de Erzulie a propósito de Ogoú —“si ce *vieux grigou* t'a envoyé ici [...]” (259) [cursivas nuestras]— recuerda la interpelación de la madre del narrador a un fabricante de colchones: “Cesse de te plaindre, *vieux grigou*, dit ma mère [...]” (129) [cursivas nuestras]. La reiteración del sintagma nominal “*vieux grigou*” [viejo miserable] emparenta a la divinidad y al hombre, a quienes el narrador encuentra desarrollando tareas productivas manualmen-

10 El crítico haitiano recuerda, asimismo, una traducción al *créole* que Émile Rouber publicó del poema “Lagarto verde”, de Luis Palés Matos, en el periódico *Le Nouvelliste* de Puerto Príncipe en 1974. La relación no es arbitraria, ya que ese texto, incluido en *Tuntún de pasa y grifería*, recupera la época de la corte del rey haitiano Henry Christophe: “¡Ah, pero ante Su Alteza / jamás oséis decir lagarto verde, / pues perdiendo al instante la cabeza / todo el fino aristócrata se pierde!” (Laroche 2002, 38).

te. Sin embargo, estas tareas son de índole muy distinta, puesto que Ogou aparece realizando tareas de herrería. No se trata de una correspondencia directa entre elementos de ambos mundos, sino que existe una transfiguración mediante la cual las divinidades vudú se integran al mundo diurno de los vivos, sin ser percibidas como tales. Agreguemos, por otra parte, que justo antes del encuentro con Ogou, el narrador ingresa a un almacén, cuya responsable ubicada detrás de un mostrador puede emparentarse con la vendedora que visitan antes de llegar al taller del vendedor de colchones.

Vemos, entonces, que el breve ingreso al mundo de los muertos, donde se produce un encuentro con las divinidades del vudú, es muy significativo porque conduce a una relectura de los capítulos precedentes. En estos puede advertirse una integración de la cosmovisión vudú con la vida cotidiana, que no resulta evidente en una primera lectura. Este recorrido, que exige volver para realizar la develación del vudú, supone también un modo de acercar al lector occidental a la cultura haitiana, que le permite escapar de explicaciones que pudieran exacerbar rasgos de exotismo. Así mismo, es importante reparar en la vuelta atrás en la lectura, lo cual aleja al texto escrito de las producciones orales, cuyo carácter efímero no ofrece un soporte que admita el regreso sobre lo ya oído. De manera que la voluntad de recuperar aspectos de la tradición oral en lengua *créole* y de hacer visible la cultura popular vudú se pone en marcha gracias a la tecnología de la escritura —de la palabra impresa—, ajena a ese mundo del que se quiere dar cuenta.

La escritura de *Pays sans chapeau* despliega estrategias que sugieren la existencia de una zona de la cultura que no es mostrada directamente, sino sugerida. Esta imposibilidad de dar cuenta se relaciona claramente con la posición ambigua del propio narrador-personaje, cuyo exilio ya no le permite reconocerse completamente como parte de su cultura de origen. De allí que emprenda un redescubrimiento en el cual es acompañado por el lector, quien comparte la incertidumbre, a causa de las traducciones de proverbios que ponen de manifiesto una zona a la que no tiene acceso el hablante que desconoce el *créole*. Así, el lector advierte hacia el final de la novela que quizás

se ha asistido al encuentro del propio mundo de los muertos con el mundo de los vivos sin saberlo.

Obras citadas

- Bastide, Roger. (1967) 1969. *Las Américas negras*. Madrid: Alianza.
- Confiant, Raphaël. 2003. “La traduction en milieu diglossique”. *Atelier de recherche sur l’enseignement du créole et du français dans l’espace américano-caraiïbe*. http://www.montraykreyol.org/IMG/pdf/La_traduction_en_milieu_diglossique.pdf (consultado en agosto de 2012)
- Depestre, René. 1986. *Buenos días y adiós a la negritud*. La Habana: Casa de las Américas.
- Glissant, Édouard. 1995. *Introduction à une poétique du divers*. Montreal: Presse de l’Université de Montreal.
- Hurbon, Laënnec. 1998. *Los misterios del vudú*. Barcelona: Ediciones B.
- Laferrière, Dany. (1985) 2003. *Comment faire l’amour avec un nègre sans se fatiguer?* Paris: Le Serpent à Plumes.
- Laferrière, Dany. (1996) 2001. *Pays sans chapeau*. Paris: Le Serpent à Plumes.
- Laferrière, Dany. (2002) 2003. *Cette grenade dans la main du jeune nègre, est-elle une arme ou un fruit?* Paris: Le Serpent à Plumes.
- Laroche, Maximilien. 2002. *Mythologie haïtienne*. Québec: Grella.
- Métraux, Alfred. 1963. *Vodú*. Buenos Aires: Sur.
- Price-Mars, Jean. 2009. *Ainsi parla l’oncle. Suivi de Revisiter l’Oncle*. Montreal: Mémoire d’encrier.
- Prophète, Joseph, coord. 2008. *Dictionnaire haïtien-français / français-haïtien*. Port-au-Prince: Kombit.
- Mailhe, Alejandra. 2005. “Epistemologías, oligarquías y escrituras en crisis. Del racialismo al culturalismo en el ensayo latinoamericano de los años treinta.” *Anuario de Estudios Americanos* 62: 29-53.
- Mathis-Moser, Ursula. 2003. *Dany Laferrière. La dérive américaine*. Montreal: VLB éditeur.
- Yao, Kouadio. 2008. “Le problème du fonctionnement du proverbe dans la communication”. *Langues et Littératures* 12: 77-87.