

## ARTÍCULOS

**CARNE DE ESPECTRO.  
DEPESTRE Y LA ZOMBIFICACIÓN DEL CARIBE****SPECTER’S FLESH.  
DEPESTRE AND THE ZOMBIFICATION OF THE CARIBBEAN.****Javier Pavez****University of Southern California**

*Profesor de Filosofía por la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Ex-pedagógico, de Santiago de Chile. Magíster en Filosofía Política por la Universidad de Chile (Conicyt). Master of Arts en Comparative Studies in Literature and Culture por University of Southern California, Estados Unidos. Actualmente es candidato a doctor en Comparative Studies in Literature and Culture en esta misma casa de estudios. Sus intereses se concentran alrededor de la filosofía contemporánea, estética, teoría de la traducción, filosofía política y literatura. Ha publicado diversos artículos y ha traducido textos de filosofía y poesía. Es coeditor (junto a Cristóbal Thayer) del libro de Jacques Derrida Psyché. Invenciones del otro (Adrogué: La Cebra, 2017), traductor de Limited inc. (Santiago: Pólvora, 2018) del mismo autor, así como co-traductor de los libros de Jacques Lezra De la naturaleza de las cosas de Marx. Traducción como necrofilología (Santiago: Metales Pesados, 2022) y Disciplina moriendi: Derrida, la mediación “hispana” (Santiago: Gráphō Ediciones, 2024).*

Contacto: [pavez@usc.edu](mailto:pavez@usc.edu)ORCID: [0000-0003-3025-1823](https://orcid.org/0000-0003-3025-1823)DOI: [10.5281/zenodo.12795880](https://doi.org/10.5281/zenodo.12795880)

## RESUMEN

## PALABRAS CLAVE

René Depestre

Historia

Ontología

Zombificación

Carne

Espectro.

*A partir de Hadriana dans tous mes rêves, este ensayo se propone establecer una aproximación a la crítica de la zombificación en el trabajo de René Depestre. En primer lugar, propongo que la mencionada novela de Depestre es una ficción especulativa que vincula la zombificación y la desaparición de Hadriana con la historia de Haití, y que en este vínculo se pone en juego un cuestionamiento al concepto de Historia como relato teleológico de la modernidad. En segundo lugar, intentamos mostrar que la novela narra la historia del naufragio ontológico del hombre, y que, en este sentido, implica un cuestionamiento de la ontología como zombificación, es decir, de la lógica de la identidad en cuanto extracción colonial. Finalmente, considerando que para Depestre la esclavitud es la anti-identidad por definición, proponemos que frente a la ontología de la zombificación (lo que él denomina la problemática fantasmal del negro) Depestre afirma un pensamiento de la carne como retorno diferencial que interrumpe la asimilación colonial del Espíritu hegeliano. Así, siguiendo a Benítez Rojo, Derrida y Deleuze, se propone que Hadriana dans tous mes rêves no sólo narra la historia del naufragio ontológico del hombre sino la posibilidad de un retorno insurrecto de la carne. Carne de espectro nombra de esta posibilidad diferencial e historial no identitaria.*

## ABSTRACT

## KEYWORDS

René Depestre

History

Ontology

Zombification

Flesh

Specter

*This paper aims to establish an approach to the critique of zombification in René Depestre's work, based on Hadriana in All My Dreams. First, I propose that Depestre's novel is a speculative fiction that links the zombification and disappearance of Hadriana to the history of Haiti, and that this link brings into play a questioning of the concept of History as a teleological narrative of modernity. Secondly, I show that the novel tells the story of the ontological shipwreck of man and that, in this sense, it implies a questioning of ontology as zombification, that is, of the logic of identity as colonial extraction. Finally, considering that for Depestre slavery is anti-identity by definition, I propose that in the face of the ontology of zombification (what he calls the ghostly problematic of the black) Depestre affirms a thought of the flesh as a differential return that interrupts the colonial assimilation of the Hegelian Spirit. Thus, following Benítez Rojo, Derrida, and Deleuze, he proposes that Hadriana in All My Dreams narrates not only the story of the ontological shipwreck of man but also the possibility of an insurrectionary return of the flesh. Specter's flesh names this differential possibility and non-identity history.*

Fecha de envío: 21/06/23

Fecha de aceptación: 28/12/23

## Hadriana, o la ficción especular.<sup>1</sup>

¿qué sueño de la razón, engendrador de monstruos y muertos vivientes, fue capaz de transformar la carne soleada ... en una sombra errante en el siglo? [quel sommeil de la raison, géniteur de monstre et de mortvivant, a été capable de changer la chair ... en une ombre errante dans le siècle ?]  
(Depestre, 1988: 101)

No hay mundo, solamente hay islas.  
(Derrida, 2011: 30).

En *Hadriana dans tous mes rêves*, René Depestre narra la historia de la joven Hadriana Siloé que, zombificada tras beber un misterioso brebaje, cae muerta en la ceremonia de su matrimonio durante la época de Carnaval en 1938. Ante el acontecimiento, el pueblo de Jacmel –pueblo natal de René Depestre– decide continuar la fiesta con danzas y prácticas vudú en torno al cadáver, antes del funeral católico planificado para el día siguiente. Días después de su entierro, el cadáver de Hadriana desaparece de su tumba. Así, la novela concierta un sincretismo que conecta duelo, vudú, catolicismo, carnaval y erotismo, al tiempo que marca un *topos* multilingüe<sup>2</sup>.

En este sentido, la novela aparece como una composición. En tal devenir, la composición no radica en encontrar una identidad verdadera y perdida tras alguna pretendida de esta falsa identidad. Así, siguiendo a Benítez Rojo, Jacques Derrida y Gilles Deleuze, nos alejamos de lecturas como las de Anna Żurawska, Katell Colin-Thébaudeau, Jean-Marie Salien o Martin Munro. Para Żurawska, por ejemplo, desde una perspectiva antropológica y metafórica marcada por lo real maravilloso, la desaparición de Hadriana dramatiza la relación entre el autor y el exilio (2014: 47). De este modo propone que hay una “estetización de los rituales”, que sirve para “seducir al lector occidental” al tiempo que desprende “una reflexión

<sup>1</sup> Agradezco las lecturas y comentarios de Natalie Belisle y de los revisores de la revista *Chuy*.

<sup>2</sup> En este registro, tanto la inscripción multilingüe como la multiplicidad de voces narrativas implican que la cuestión de la Historia se disemina en diferencia(s) de ritmo(s). Mundo e Historia (el meta-relato de la Historia Universal) se abisman en una insularidad abierta y múltiple que convoca tecnologías ficcionales de construcción y crítica. Si la Historia Universal oculta que está construida a partir de narraciones fosilizadas, la ficción de Hadriana expone que el mecanismo de naturalización de las narrativas tiene un alcance ontológico.

“la belleza de la patria vista desde la perspectiva del exilio”, lo que “constituye para la sociedad un componente esencial de su imaginario e identidad cultural” (2010: 56). Colin-Thébaudeau, por su parte, lee la novela de Depestre a partir de su recepción francesa, en vistas de proponer que el uso del vodú en la novela no es sino exotismo. De modo análogo, Salien propone que Depestre nos recuerda que “todas las mitologías tienen el mismo objetivo”, “ofrecer a aquellos que creen en ello una perspectiva del mundo, de la Historia, sobre su cultura y sobre ellos mismos, perspectiva que les permite definirse con relación a otro” (2000: 92).

Por nuestra parte, nos parece que la composición de Depestre yuxtapone –principio compositivo del montaje– tradiciones de diverso orden, al mismo tiempo que, como una suerte de sonata, se despliega en tres movimientos cuyas diferencias de *tempo* marcan la *cadencia* de un Réquiem donde, para decirlo con Benítez Rojo, “cada uno de sus ritmos es, a su vez, cortado por otros ritmos” (32). En el primer y segundo movimiento, Patrick Altamon –con diferentes edades– narra los acontecimientos de 1938 y sus desastrosas consecuencias en la vida cotidiana en Jacmel, mientras que en el tercer movimiento es Hadriana Siloé quien repite la historia. Repetición y desplazamiento, pues, no solo implican el clinamen del sujeto narrativo sino también la cadencia y la apertura de la Historia.

La composición narrativa de Depestre, a través de un movimiento especular de la ficción, expone que la historia de la desaparición y zombificación de Hadriana coincide con la historia del pueblo de Jacmel. La relación implica un cuestionamiento a la noción misma de “Historia” como relato teleológico de occidente. Escribe Depestre:

Unos treinta años después de la “evaporación” de Hadriana Siloé, todos los viajeros que se aventuraban a su ciudad natal regresaban con la misma impresión: Jacmel está en *decrepitud*; Jacmel no era más que un pueblo *a la deriva*; Jacmel vive las aflicciones de un *declive sin remisión*. En efecto, todo parecía dar la razón a André Siloé: el Buen Dios de los cristianos nunca se había instalado realmente en nuestro pequeño pueblo. Junto con la belleza de su hija, *también se habían evaporado de la tierra de Jacmel el tiempo, la esperanza, la duda, la razón*, la compasión, la ternura e incluso las ganas de vivir. Jacmel parecía sometido a un oscuro destino, golpeado por olas de malignas vicisitudes en las que intervenían, en proporción igualmente devastadora, insatisfechas causas de *desolación y ruina*. Al mismo tiempo, incendios, huracanes, sequía, el pian, la malaria, el Estado, la erosión, el Homo Papadocus, todo ello entre sí sujeto a intercambios en una suerte de ósmosis ineludible... (Depestre, 1988: 83. Cursivas y trad. mías).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> “Une trentaine d’années après l’« évaporation » d’Hadriana Siloé, les voyageurs qui s’aventuraient jusqu’à son lieu de naissance en revenaient avec une impression unanime : Jacmel

Este pasaje trama un desplazamiento a partir del cual es posible sugerir que la ficción de Hadriana es una novela sobre Haití. Ficción e historia, pues, se pliegan entre sí. De este modo, el deslizamiento de la ficción expone una relación intensiva entre la desaparición de Hadriana y la decadencia de la historia de Haití. Sucesivas desgracias, pues, marcan la desolación y la ruina de Jacmel. En esta clave, las referencias históricas a la “presidencia de por vida”, a “Papa doc” o a los “Ton-ton Macoute”, al “*pian*”, en la ficción se encadenan como una crítica de carácter político. Ahora bien, esta crítica no es simplemente coyuntural, sino que toca al concepto mismo de Historia. Dicho de otra manera, la relación entre Hadriana y Haití implica un cuestionamiento histórico que encuentra su espesor gracias a esta ligadura fantasmática que aparece como ficción especular. Como consecuencia, la ficción abre un espacio no-identitario que permite ver la Historia, así como la noción misma de Estado, como un relato que naturaliza las relaciones de dominio.

Jacmel, a la deriva, condenado a un oscuro destino, cae en un estado de total descomposición. Quizás lo decrepito no podría separarse ya de lo oscuro (en latín, el adjetivo “*creper*”, “oscuro”, conforma a “*crepusculum*”, es decir “crepúsculo”, y podría estar conectado con “*decrepitud*”), de la decadencia, del deterioro. Jacmel vive la agonía del declive, donde este “*déclin*” también implica la “decadencia”, un cierto “declinar”, una “caída” en “descenso”. Depestre escribe “ósmosis” como indicando que las vicisitudes de carácter maligno que menciona se inter-penetrán entre sí, como

---

est en décrépitude ; Jacmel est un bourg à la dérive ; Jacmel vit les affres d’un déclin sans rémission. Tout semblait avoir donné raison à André Siloé : le Bon Dieu des Chrétiens n’avait jamais pris racine dans notre patelin. Avec la beauté de sa fille, le temps, l’espoir, le doute, la raison, la compassion, la tendresse, la rage de vivre s’étaient également évaporés de la terre jacmélienne. Celle-ci paraissait assujettie à une sombre destinée, ballottée par des vagues de vicissitudes malignes où intervenaient, à parts aussi dévastatrices, fauteurs inasouvis de désolation et de ruines, à la fois le feu, le cyclone, la sécheresse, le *pian*, la présidence à vie, le paludisme, l’État, l’érosion, l’homo papadocus, soumis entre eux aux échanges d’une sorte d’osmose ineluctable” (Depestre, 1988: 83). Respecto de este pasaje, cabe señalar que la traducción al inglés de Kíama L. Glover (Depestre, 2017: 147) bien traduce “Jacmel est en décrépitude” por “Jacmel had fallen into a state of total decay” (“Jacmel había caído en un estado de decadencia total”) subrayando, así, el asunto de la “caída” que abre la historia, pero omite la mención a la “presidencia de por vida” que, luego del “*yams*” o “*pian*”, se encadena con las sucesivas desgracias que marcan la desolación y la ruina de Jacmel. Esta mención es gravitante pues alude directamente a las dictaduras de François y Jean-Claude Duvalier, entre 1957 y 1986, alusión que se une más adelante a la de “Ton-ton Macoute”, que es la denominación que recibieron los grupos paramilitares utilizados por Papa Doc (François Duvalier) y su hijo para perpetuarse en el poder mediante la tortura y la desaparición. Para un estudio del régimen de los Duvalier, véase Truillot, 1990.

en un estado en que las disoluciones solo están separadas por una membrana semipermeable. Dicho de otra manera, el pasaje no enumera sucesos absolutamente individuados. Así, la desaparición de Hadriana nombra otro acaecimiento: Jacmel cae en un estado de desolación y ruina. Mas adelante se vuelve a vincular el “deceso de la joven muchacha” [“décès de la jeune femme”] con la “decadencia” de este “pequeño pueblo” [“e déclin de votre petite cité”] (1988: 93). De este modo, desaparición y decadencia se tocan, pues, en un movimiento que relaciona lo que en latín se denomina *casus* y *cadere*, acontecimiento y caída:

— Hadriana Siloé, ¿deseas tomar por legítimo esposo a Héctor Danoze, aquí presente, según el rito de nuestra santa madre la Iglesia?  
Hadriana pronunció un sí alucinante, de angustia, y se desplomó a los pies del sacerdote. El doctor Sorapal se precipitó hacia ella. Sostuvo su muñeca por un largo rato antes de gritar:  
— Hadriana Siloé está muerta [...]  
Jacmel está en decrepitud...  
(Depestre, 1988: 31-83)<sup>4</sup>

La traducción en inglés bien propone que Hadriana “*fell down at the feet of the priest*”, tanto como que Jacmel “*had fallen into a state of total decay*”, es decir, que Hadriana “*cayó a los pies del sacerdote*” y que luego de su desaparición “Jacmel *había caído* en un estado de total *decadencia*” (Depestre, 2017: 64-147, cursivas mías), enfatizado, así, la “caída”. Con todo, Hadriana se desploma, colapsa, se derrumba o cae y el doctor se precipitó hacia ella. Toda la historia se precipita a partir de ahí, de modo que podríamos decir que con el desplome (“*écrouler*”, o “*fall*” en la versión de Glover) se pliegan “caída” o “*chute*” (1988: 112)<sup>5</sup>, “*cadence*” o “*cadencia*” (1988: 47), “*déclin*” (83), “*événement*”, “acontecimiento” o “suceso” (13 y ss), y “*cadavre*” (47, 72-78, 123, voz que probablemente proviene de “*cadere*”, que en este sentido nombra el caer, hundirse, declinar y perecer).

En la deriva, no se trata solo de que, con Hadriana, los valores modernos de la esperanza, la duda y la razón se evaporen también de la

<sup>4</sup> “— Hadriana Siloé, voulez-vous prendre pour légitime époux Hector Danoze, ici présent, selon le rite de notre sainte mère l’Église ?

Hadriana poussa un oui hallucinant de détresse et s’écroula aux pieds du prêtre. Le docteur Sorapal se précipita vers elle. Il tint un long moment son poignet avant de crier :

— Hadriana Siloé est morte !” (Depestre, 1988: 31)

<sup>5</sup> Más adelante, en el relato de Hadriana: “De toute ma bouche à quatre lèvres j’ai hurlé le Oui final de la vie à mon Hector et au monde !

— Hadriana Siloé est morte ! a retenti la voix du docteur Sorapal audessus de mon corps inerte [...]

Après la chute d’un objet à mes côtés, quelqu’un a crié :

— Hector est mort à son tour !” (1988: 112)

tierra de Jacmel sino de que la ontología misma del sujeto es la ruina obliterada de sus márgenes. Así, la desaparición de Hadriana nombra la desaparición de la esperanza de la historia, de la razón de la historia, pero a condición de enfatizar que la Historia como relato moderno de la razón *es* la violencia que pone en obra la decadencia de lo minoritario, de este “pequeño pueblo” (93).

La composición de *Depestre* —el ligamen entre ficción e historia— se despliega como el desmayo del sujeto o bien, si se nos permite decirlo así, de manera un tanto amplia, como una radical crisis tanto de la *duda* que pretende establecer algo firme y constante en las ciencias (Descartes) como del entusiasmo en el progreso de la historia (Kant) o del devenir digestivo del espíritu (Hegel)<sup>6</sup>. En esta medida, *Depestre* cuestiona el orden o el mundo (*mundus, Welt*) a partir del cual las enunciaciones hegemónicas nombran (y determinan) la insularidad subalterna. Para *Depestre*, pues, no hay mundo sino una singularidad caediza que interrumpe la universalidad del Espíritu. Más aun, lo irreductiblemente acaecederó expone que la ontología del ser es la ruina, la zombificación, la producción de la no-identidad en virtud de su cosificación y explotación. La operación de *Depestre*, por tanto, permite cuestionar la narrativa de la Historia al exponer su vínculo constitutivo con la lógica de la plantación: la zombificación del otro como epidermización ontológica de la política.

### Historia y cosificación

En la trama de este destino... regido por el código general bárbaro/civilizado, el zombie sería el combustible biológico por excelencia, lo que queda de Caliban tras la pérdida de su identidad, con su vida literalmente cortada en dos: el *gros bon ange* del esfuerzo muscular condenado a trabajos forzados a perpetuidad; el *petit bon ange* del saber y de las luces, del candor y los sueños, exiliado para siempre en la primera botella vacía a su alcance...  
(*Depestre*, 1988: 99)<sup>7</sup>

<sup>6</sup> En la *Fenomenología del espíritu* Hegel plantea la historia como autoconsciencia, como devenir que representa una lenta sucesión de espíritus o *galería* de imágenes cuyo desfile es *interiorizado* o *digerido* por el Espíritu en cuanto re-cuerdo: *Erinnerung*. Tal saber, tal devenir que sabe de sí, se confía al recuerdo [*Erinnerung*] que comporta la interiorización o lo interno-a-sí-mismo [*Er-innerung*]. De ahí «re-cuerdo», pues el “*Er-innerung*” alude al recuerdo que interioriza, y que de tal suerte mantiene y supera su allí desaparecido. En este sentido, bien dice Derrida en *Clamor* que “La dialéctica de la lengua”, “es dialectófaga” (2015: 15a). *Erinnerung* es un recuerdo interiorizante, de modo que incorpora e idealiza la historia digiriéndola.

<sup>7</sup> “Dans la trame de ce destin ternaire régi par le code général barbare/civilisé, le zombie serait le combustible biologique par excellence, ce qui reste de Caliban après la perte de son identité, sa vie étant littéralement coupée en deux : le gros bon ange de l’effort musculaire condamné aux travaux forcés à

Depestre pone en escena una ficción especulativa que expone la relación constitutiva entre la zombificación de Hadriana y la cosificación de Haití. En este sentido, el principio de la reflexión –de las luces de la razón– no puede ocultar del todo el carácter ficticio que la constituye. Dicho de otra manera, la ficción de Depestre muestra que la ontología radica en un procedimiento ficticio que ha ocultado sus mecanismos de producción, recepción y circulación. Así, en el principio compositivo de *Hadriana dans tous mes rêves* la relación especular se instala como una pregunta no solo acerca de las condiciones de la reflexión, del conocimiento e iluminación, sino también acerca de su expropiación o retirada. Recordemos que el tiempo, la esperanza, la duda y la razón desaparecen de Jacmel junto con Hadriana. Ahora bien, el discurso que retira al otro los valores del conocimiento e iluminación es el discurso que produce –pretendiendo que esa constitución aparezca como una suerte de constatación transparente– al otro como simple cosa muscular condenada a trabajos forzados a perpetuidad. En este registro es que el cuestionamiento de la Historia es una puesta en cuestión de la ontología como la política de la zombificación.

La ontología de la historia, podríamos decir, es la lógica misma de la plantación, o bien ambas coincidan tanto como se condicionan entre sí. Al respecto, cabe recordar que en *La isla que se repite* Benítez Rojo explica que hay dos tipos de zombi. Por una parte, el “zombi astral” o “espiritual” que se caracteriza porque el *bocor* “captura la fuerza vital del individuo (llamada *ti bon ange*), la guarda en un recipiente y la usa de acuerdo a su conveniencia en asuntos de importancia cosmogónica” y, por otra, el *zombi corps cadavre* que consiste en la “captura del *ti bon ange* y la preservación del cuerpo vacío de su antiguo depositario, el cual es entregado por el *bocor* a terceros para que se beneficien de su trabajo” (Benítez Rojo, 1998: 198). Esta explicación de Benítez Rojo respecto de la utilización del cuerpo vaciado de su *ti bon ange* es relevante en la medida en que está en el corazón de la ficción especulativa de Depestre. En este registro, en la medida que la novela temática y performativamente trabaja esta “captura”, el relato inscribe un retorno espectral del *zombi corps cadavre* que resiste e interrumpe el vaciamiento.

El capítulo V de la novela incluye un “Prolégomènes à un essai sans lendemain”, “Prolegómenos a un ensayo sin día después” (1988: 95-101),

---

perpète ; le petit bon ange du savoir et des lumières, de la candeur et du rêve, exilé à jamais dans la première bouteille vide qui tomberait sous la main...” (1988: 99).

que consta de 9 proposiciones y un “Corolario” acerca de la zombificación.<sup>8</sup> Aquí, en narración de Patrick Altamon se señala, ya a partir de la “Primera proposición (escena histórica universal)”, que el “hechicero rural, creador de zombis haitianos... es un dispensador tanto del bien como del mal. Es capaz de producir, cuando se le ordena, el Wanga benéfico que protege y cura, o el Wanga maléfico que persigue y destruye” (1988: 96)<sup>9</sup>. Esta doble posibilidad del hechizo benéfico-maléfico, por tanto, hace sistema con lo señalado por Benítez Rojo pues, a continuación, se precisa:

A los hechiceros de estas diversas regiones del globo se les ha atribuido el poder [...] de apoderarse de la fuerza vital —espiritual o física— de otros para aumentar su influencia dentro de la sociedad [...] En Haití, un hechicero puede robar a una persona la fuerza de la luz y de los sueños (su *petit bon ange*), que luego aprisiona [...] en vista de futuras manipulaciones [...] durante este tiempo la energía muscular de la víctima (su *gros bon ange*) se convierte en una especie de animal de tiro, constreñido, a fuerza de golpes de látigo, a realizar los trabajos más duros del campo. Seres como estos, disociados de este modo, atados de pies y manos, caen en la categoría de ganado humano que puede ser cortado y explotado a voluntad (Depestre, 1988: 97).<sup>10</sup>

Las proposiciones de estos “Prolegómenos” establecen una crítica de la lógica que hace posible robar tanto la luz como la capacidad de soñar de

<sup>8</sup> Sería preciso una lectura comparada de estos “Prolégomènes à un essai sans lendemain” con los *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* de Immanuel Kant. Depestre escribiese unos Prolegómenos a *Prolegómenos a toda metafísica futura para mostrarlos como ensayo sin por venir, sin día después, sin mañana*.

<sup>9</sup> “Le sorcier rural, fabricant de zombies haïtiens, comme son homologue du Moyen Âge ou du début de l’âge baroque, est un dispensateur et du bien et du mal. Il est capable de produire sur commande le wanga bénéfique qui soigne et guérit, ou bien le wanga maléfique qui persécute et détruit” (1988: 96).

<sup>10</sup> “Aux sorciers de ces diverses régions du globe on a attribué le pouvoir [...] de s’emparer de la force vitale — spirituelle ou physique — d’autrui pour accroître leur influence au sein de la société [...] En Haïti, un sorcier peut prélever la force de lumière et de rêve d’une personne (son petit bon ange), qu’il emprisonne ensuite [...] en vue de futures manipulations [...] Pendant ce temps l’énergie musculaire de la proie (son gros bon ange) devient une sorte d’animal de trait, astreint à coups de fouet aux travaux les plus rudes de la campagne. Un être ainsi dissocié tombe, pieds et poings liés, dans la catégorie d’un bétail humain taillable et corvéable à merci” (Depestre, 1988: 97).

una persona (el sueño aparece como la posibilidad de interrumpir la economía colonial)<sup>11</sup> obligándola a las más brutales tareas.<sup>12</sup> Ante todo, se pone en cuestión el poder como el empoderamiento del otro compelido, así, al látigo. ¿Cabe acaso preguntar qué discurso, qué lógica, compele al otro a la ejecución de las tareas más duras en el campo atado de muñecas y tobillos, a fuerza de látigo y a fuerza de sustraerle cualquier noción de sustancia vital espiritual, por ejemplo, alma o *psyche*, y de atribuirle una categoría sub-humana? El cuestionamiento no radica, ciertamente, tanto en erigir la demanda de algún humanismo esencialista del sujeto como en insistir en que la noción misma de sujeto sujeta al otro –toda vez informe– a una brutalidad sin fin. En este registro, este cuestionamiento es de carácter performativo pues la inscripción de este apartado pone en cuestión el *mundus* tradicional del libro. No hay mundo, sólo hay islas, habría que decir retomando nuestro epígrafe de Jacques Derrida. De este modo, para volver a la segunda determinación de “composición” que mencionábamos anteriormente, el orden temporal de la narración no sólo se pone en cuestión a través de los tres movimientos que componen la novela, o a través de la multiplicidad de voces narrativas que marcan *tempo*s disímiles. La posición misma de este apartado, es decir, su transposición, desestructura el orden (*mundus*) o el mandato tradicional del “*prolegomena*” que prescribe que debe ir al comienzo o antes del decir.

De este modo, este “prolegómeno” (esta suerte de “aviso previo”, “prólogo”, “introducción”, pero que está dispuesto en una posición retardada en la novela) muestra que la ficción en Depestre es teoría y ensayo.

<sup>11</sup> Hay que considerar, pues, como parte de la obra, no solo el argumento, el contenido, sino también sus excursos, los márgenes u orlas, como por ejemplo la dedicatoria a la memoria de los surrealistas A. Breton y P. Mabille. En “Onirokitsch”, Walter Benjamin ya escribía que “*La historia del sueño aún está por escribirse*” (1998: 111). En este registro no es descaminado proponer que esta novela es parte de esa historia del sueño que está aún por venir y aún por escribirse. Al mismo tiempo, es preciso considerar que los epígrafes de René Char (“*Nous n’avons qu’une ressource avec la mort, faire de l’art avant elle*”), James Joyce (“... *Seigneur, accumule sur nous les détresses, mais entrelace notre art de graves éclats de rire*”), Kateb Yacine (“*J’ai vu mourir l’étoile qui n’a brillé qu’une fois*”), Victor Hugo (“*La mort et la beauté sont deux choses profondes [...]*”), Goethe (“*La théorie est grise, vert est l’arbre de la vie*”) o Sófocles (“*Tu marches vers une mort illustre sans être tachée par la maladie ni par l’épée*”), escanden y ritman la novela, haciendo lugar a la muerte como interrupción de la vida trascendental.

<sup>12</sup> En una entrevista con Joan Dayan, afirma Depestre: “El problema de la identidad en Creole, el yo o el sí mismo, difiere en demasía que en francés. Nunca se ha estudiado la articulación de lo que significa pensar en vodoun. Nadie ha hecho un análisis de una ontología Creole. Creo, sin embargo, que el concepto de persona está ligado al problema del zombi y a los demás problemas metafísicos a los que uno se enfrenta en el vodoun. Por ejemplo, cada ser humano se compone de un *gros bon ange* y de un *petit bon ange*. El cuerpo es *le cadavre corps*, opuesto a *l’esprit*, pero aquí no se admite una dicotomía simple, ya que para entender la distinción entre el *gros bon ange* y el *petit bon ange*, tendríamos que pensar en algo como la mente y como el alma, pero la división no es tan rígida y simple. Necesitamos una metafísica haitiana, una especie de ontología de la noción del ser en vodoun” (Dayan, 1993: 141).

Y dado que el *essai* implica una relación entre la escritura y la *experiencia*, así como una *tentativa*, una *apuesta* que camina a *tientas*, la teoría en Depestre no renuncia a la ubicuidad experiencial —y, en este registro, se aleja de la certeza o del faro abstracto de la razón—. No sería descaminado recordar que en *El intelectual y la sociedad* (se trata de un diálogo con Roque Dalton, Desnoes, Fernández Retamar, Fornet y Carlos María Gutiérrez) Depestre insiste sobre la importancia del contexto o de la inscripción histórica: “nosotros [a diferencia de los intelectuales europeos], cuando hacemos la misma pregunta. ¿qué es la literatura? debemos insertarla en un contexto preciso” (1969: 62). Así, es a partir de esta necesidad experiencial y de la singularidad de un contexto que Depestre piensa la posibilidad de una sociedad que “se descoloniza radicalmente por la creación de nuevas estructuras” en virtud de una “restauración de las relaciones humanas desalienadas” (1969: 63). En ese registro, atenta a las condiciones materiales de la alienación, la ficción pone en cuestión la ontología de la “zombificación”. Y en su impugnación, muestra que la lógica de la zombificación coincide esencialmente con el modo de producción extractivista que transforma a los esclavos en propiedad:

El *destino* del zombi sería comparable al del esclavo en las plantaciones coloniales del viejo Santo Domingo. Su *destino* correspondería, en el plano mítico, al de los africanos deportados a América para sustituir la diezmada mano de obra indígena en los campos, las minas y las fábricas de la colonia. En este estudio tendría lugar determinar si el concepto de zombi es una de las trampas de la historia colonial. Los haitianos lo habrían *interiorizado* profundamente y lo habrían *integrado* en usos domésticos. Podría no ser sino un signo del imaginario del tabaco, del café, del azúcar, del algodón, del cacao, de las especias; una de las figuras del *naufragio ontológico* del hombre en las plantaciones americanas, para ser dispuesta en la *galería* de los condenados de la tierra que las obras de Sartre, Memmi, Fanon, Simone de Beauvoir, entre otros, han constituido con los retratos del colonizados (Negro, Árabe, Amarillo), sin olvidar a la Mujer y al Judío. (Depestre, 1988: 98-99. *Cursivas mías*)<sup>13</sup>

<sup>13</sup> “Le destin du zombie serait comparable à celui de l’esclave des plantations coloniales de la Saint-Domingue d’autrefois. Son sort correspondrait, à l’échelle mythique, à celui des Africains déportés aux Amériques pour remplacer dans les champs, les mines et les ateliers la main-d’oeuvre indienne décimée. Il y aurait lieu, dans cette étude, de vérifier si la notion de zombie est un des pièges de l’histoire coloniale. Les Haïtiens l’auraient profondément intériorisée et intégrée à des usages domestiques. Ce pourrait être un signe de l’imaginaire du tabac, du café, du sucre, du coton, du cacao, des épices ; l’une des figures du naufrage ontologique de l’homme dans les plantations américaines, à placer dans la galerie des damnés de la terre que les travaux de Sartre, Memmi, Fanon, Simone de Beauvoir, entre autres, ont constituée avec les portraits du Colonisé (Noir, Arabe, Jaune), sans oublier la Femme et le Juif.” (Depestre, 1988: 98-99)

*Hadriana dans tous mes rêves*, por tanto, narra la historia del naufragio ontológico. Así, el ensayo intradieгético sobre de la zombificación que la ficción de Depestre pone en escena, no sólo muestra que la lógica de la zombificación coincide con la lógica de la plantación, sino que esta relación es de carácter ontológico. La comparación entre el destino del zombi y el destino del esclavo de las plantaciones coloniales, el destino de los africanos deportados a las Américas para reponer la diezmada mano de obra indígena en los campos, minas y fábricas de la colonia, no es simplemente circunstancial, secundaria o exterior. La historia de la ontología es, pues, la historia de la colonización, de la plantación colonial. Así, la propia noción de Sujeto –lo que está a la base de la modernidad, de Descartes a Hegel y más allá– es indisociable de la producción de esa “categoría de ganado humano que puede ser cortado y explotado a voluntad” (1988: 97), sujeto a una brutalidad sin fin, es indistinguible de esa *sujeción* colonial producida, afianzada, refrendada y ocultada bajo la primacía del Ser.

La esencial ligadura Sujeto-sujeción es la que obliga por el látigo a sus víctimas a ejecutar las tareas más duras en alguna parte del campo, y es la que disocia a ciertos seres (*res cogitans* / *res extensa*, por ejemplo) con el objeto de naturalizar e institucionalizar la sustracción (conceptual) del pensamiento, atándolos de manos y tobillos para que caigan, rendidos, sin porvenir, bajo la categoría de resto humano. Ahí, la idea de zombi aparece como una trampa de la historia colonial o de la colonia como Historia, es decir, del orden del Mundo como ordenamiento de la violencia. La ontología del hombre produce la ontología del resto humano nacido del tabaco, el café, el azúcar, el algodón, el cacao o las especias.<sup>14</sup> El zombi es el combustible de la lógica de la extracción colonial y, en cuanto tal, su vida ha sido disociada para aparecer como cosa.

---

<sup>14</sup> Como escribe Buck-Morss: “Lo que hacía moderna a la esclavitud colonial era su forma capitalista: extraía el máximo valor posible por medio del agotamiento de recursos naturales y de mano de obra, para poder garantizar así una demanda de consumo insaciable de productos que en sí mismos eran adictivos (tabaco, azúcar, café, ron).” (2013: 127). En este sentido, Buck-Morss desestabiliza la ontología de la modernidad al tiempo que no renuncia a la posibilidad, a la apertura de otra historia universal. Dicho de otra manera, pone en cuestión la sistematización del tiempo (de la memorialización del pasado como interiorización), puesta en cuestión que implica una reorganización de las singularidades –de aquello que tan invisto como insepulto– como enseña de la(s) historia(s). Si la esclavitud, podríamos decir, es la nervadura que estructura la Historia Universal, aquí se hace lugar el carácter fragmentario e irreductiblemente singular que desmiembra el entendimiento conceptual de la Historia como Espíritu. Respecto de Hegel, pues, Buck-Morss recupera (como una suerte de contra memoria, que pone en juego las nociones mismas de memoria e historia) los detalles históricamente fragmentarios, materiales, concretos, que configuran la ontología el Espíritu.

La ontología consume el *petit bon age* para condenar al *gros bon age* a una explotación perpetua: “En la trama de este destino... regido por el código general bárbaro/civilizado, el zombie sería el combustible biológico por excelencia” (Depestre, 1988: 99). La taxonomía tradicional fundada en la posición del sujeto (historia/naturaleza, civilización/barbarie, sujeto/objeto, pensamiento/cuerpo) enmarca la producción material de una categoría infrahumana, un resto atrapado en el reino de luces (de la luz de la razón) que, del lado de acá, es un reino de las sombras (Poliakov, 1982). Dicho de otra manera, el *mundo* del tabaco, el café, el azúcar, el algodón, el cacao, es lo *inmundo* de la ontología y su naufragio: “En el fondo del pozo de la cosificación humana [...] al final de la tragedia del ser, estaría el tiempo y el espacio existencial del zombie” (Depestre, 1988: 99)<sup>15</sup>.

El zombi no es sino figura del naufragio ontológico, signo del imaginario de los campos, minas y fábricas, del tabaco, el café y el azúcar, cuyo destino se ha dispuesto en la galería de los condenados en un movimiento que ha sido interiorizado e integrado profundamente, en lo más profundo del pozo de la tragedia del ser. Si mientras para Hegel la historia es el devenir que representa una lenta sucesión de espíritus o *galería* de imágenes cuyo desfile es interiorizado o digerido por el Espíritu,<sup>16</sup> para Depestre esa galería es “la *galería* de los condenados de la tierra” (1988: 99), es el resto indigerible del Espíritu, otro nombre para las galerías escalonadas que convierten los barcos en un infierno. Como apunta Paul Gilroy, en la modernidad la figura del negro aparece como para respaldar la producción de juicios estéticos de carácter supuestamente universal dirigidos a diferenciar, “por ejemplo, entre la música auténtica y, como dice Hegel, ‘el ruido más detestable’” (Gilroy, 1993: 8). Ya decíamos que la tentativa de Depestre se aleja de la certeza y del faro de la razón. Nos permitimos citar *in extenso* su poema “*Hegel aux Caraïbes*”:

Papá Hegel es savia soberana  
 en el olmo de la filosofía:  
 sus palabras de filósofo alemán  
 viajan aún triunfales

<sup>15</sup> “Au plus bas de la fosse à réification des hommes, aux confins de la mort et du morcellement des passions, à la queue de la difficulté d’être, il y aurait le temps et l’espace existentiels du zombie” (1988: 99).

<sup>16</sup> Escribe Hegel en la *Fenomenología del espíritu*: “[...] la *historia*, es el devenir que sabe, el devenir que *se mediatiza* a sí mismo [...] Este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la cual desfilan con tanta lentitud, pues el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia. Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que él *es*, su sustancia, es saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo” (Hegel, 1971: 472-473).

en torno a los seres, las aves  
 y a las cosas bellas de la vida,  
 mientras su faro sigue ciego  
 al naufragio de los Negros del mar caribe.  
 ¿es por esto acaso que el mar  
 es un poeta trágico?  
 Papá Hegel conoce de memoria,  
 como su escritorio, la dialéctica  
 del ser y del parecer en la sociedad  
 de la plantación: amo y esclavo  
 colono/indígena  
 santo cristiano/loa vudú  
 francés/créole  
 blanco/negro/mulato  
 sus palabras sin embargo forman sombras alrededor  
 de los problemas de la máscara y de la verdad.  
 ¿Es por esto acaso que mi vida  
 no es una escalera de vidrio?  
 Papá Hegel tiene fuertes manos videntes  
 de ebanista para alumbrar a giorno  
 las leyes y secretos de la gran historia  
 de las humanidades  
 pero no tiene ojos fraternos  
 para las venas que corren, desamparadas,  
 desoladas, por el bosque del infortunio negro.  
 ¿Será por esto acaso, mi negra,  
 que se come y baila en la cocina  
 cuando es noche de fiesta en Occidente?  
 (Depestre, 2006: 456-457. Trad. mía)<sup>17</sup>

Depestre muestra que el avance triunfante de la ontología –la victoria sobre los seres, sobre las aves, sobre la vida– es la marcha fúnebre de los dominadores de la historia. La caída en decadencia de Jacmel, la ruina y la desolación, nombran, así, la catástrofe que es la ontología misma. La

<sup>17</sup> “Papa Hegel est sève souveraine / dans l’orme de la philosophie: / ses mots de philosophe allemand / voyagent encore en triomphe / autour des êtres, des oiseaux / et des choses belles de la vie, / tandis que son phare reste aveugle / au naufrage des Noirs de la mer caraïbe. / Est-ce pour cela que la mer / est un poète tragique ? / Papa Hegel connaît par coeur, / comme son pupitre, la dialectique / de l’être et du paraître en société / de plantation : maître et esclave / colon-indigène / saint chrétien-loa vaudou / français-créole / blanc-noir-mulâtre / pourtant ses mots font des ombres autour / des problèmes du masque et de la vérité. / Est-ce pour cela que ma vie / n’est pas un escalier de verre ? / Papa Hegel a de fortes mains voyantes / de menuisier pour éclairer a giorno / lois et secrets de la grande histoire / des humanités, mais il n’a pas d’yeux de frère / pour les veines qui courent, affolées, / désolées, dans le bois du malheur noir. / Est-ce pour cela, ma négresse, / qu’on mange et danse à la cuisine / quand c’est soir de fête en Occident?” (Depestre, 2006 : 456-457).

evidencia dialéctica es ciega a los bastidores del vuelo del Búho de Minerva, mientras sus luces echan sombras a los problemas de la máscara y la verdad: “Haití, como las demás tierras americanas ‘descubiertas’, habría entrado en la historia moderna desfilando en un juego de máscaras (blanco, negro, indígena, mulato, etc.), es decir, bajo una falsa identidad” (1988: 99)<sup>18</sup>. Célebres son los pasajes de Hegel de sus *Lecciones sobre la Historia de la filosofía* donde señala “el espíritu universal que se manifiesta en la historia universal” (1995: 37), es decir, “como una sucesión de fenómenos basada en la razón” (1995: 35), y en este contexto, enfatiza que el “movimiento del espíritu pensante hay, sustancialmente, una trayectoria, una cohesión, un hilo racional” (1995: 24), y que la diferencia entre “los pueblos del África y el Asia, de una parte, y de otra los griegos, los romanos y el mundo moderno, consiste en que éstos saben por qué son libres, mientras que aquéllos lo son sin saber que lo son y, por tanto, sin existir como pueblos libres” (1995: 27). En esta clave, en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* propone que la división entre “Viejo Mundo y el Nuevo Mundo” “no es externa” sino “esencial” (2005: 265), pues el nuevo mundo es nuevo “respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos”, de modo que “los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados.” (2005: 269). Todo ocurre, siguiendo a Depestre, como si el juego de ocultación (ocultación de las almas y ocultación de zonas geográficas) necesitase poner máscaras para asegurar su campo de acción colonial. La cuestión, como decíamos, no radica en encontrar una identidad verdadera por debajo de esta falsa identidad sino en que la noción misma de identidad es juego de máscaras. Dicho de otro modo, el enmascaramiento produce identidades obliterando que toda identidad es producción. Depestre, así, sostiene que por una absurda inversión de la jerarquía se ha determinado la anterioridad de la forma y/o la sustancia en vistas de hacer común (esto significa que el espacio del sentido común es una construcción histórica) la pretendida relación causal entre el color de la piel, la estructura facial y los atributos foliculares de variadas agrupaciones humanas.<sup>19</sup> La ontología histórica de la plantación, pues, ha clasificado (es decir, producido) modelos jerárquicos de razas estableciendo

<sup>18</sup> “Haïti, comme les autres terres américaines « découvertes », serait entrée dans l’histoire moderne affublée d’un jeu de masques (blanc, noir, indien, mulâtre, etc.), c’est-à-dire sous une fausse identité” (1988: 99).

<sup>19</sup> En su conferencia “tRACEs: Race, Deconstruction, and Critical Theory”, Jacques Derrida insiste que no sería simplemente posible derivar el “racismo” a partir de la “raza”, pues se trata, aquí, justamente de marcar esta jerarquía como una invención obliterada: “Es el racismo el que construye o produce el concepto de raza .... La raza es un producto artificial de lo que llamamos racismo” (2021). De este modo, deconstrucción es la deconstrucción las condiciones de posibilidad de lo que llamamos racismo, y así,

un principio de identidad y suficiencia entre la epidermis y el estatus social del “bien común”. La razón misma es, entonces, inseparable de este enmascaramiento de la producción antropológica.

Walter Benjamin escribía que no hay documento de cultura que no sea al mismo tiempo documento de barbarie. Dado que ni la cultura ni su proceso de transmisión están libres de barbarie (tal como el orden derecho no está libre de violencia), la tarea consiste en “cepillar la historia a contrapelo” (Benjamin, 2008: 309). En cierto sentido, como Benjamin, Depestre escribe que “habría que pasar por un tamiz” (1988: 98) al proceso que ha permitido designar como “Blancos” a europeos de etnias diferentes (español, francés, Inglés, portugués, holandés, danés, etc.), como “indígenas” a una heterogeneidad de pueblos autóctonos supuestamente “descubiertos” por Colón (arahuacos, taínos, caribes, ciboneys, mayas, incas, aztecas, quechuas, guaraníes, etc.) y como “Negros”, “mestizos”, “mulatos” y “gente de color” a una rica pluralidad de africanos subsaharianos (Sudán, Guinea, bantúes, congolés, angoleños, etc.). Depestre intenta, así, pasar un peine fino a la función de estas racializaciones: “Como resultado de esta *racialización* de los conflictos coloniales, la esencia de las etnias de África quedó reducida a una fantástica *esencia inferior del negro*, mientras que la esencia de las etnias de Europa fue elevada a una no menos fantástica *esencia superior del Blanco*” (1988: ).<sup>20</sup> El movimiento de elevación o superación no es sino una función ficticia que oculta y naturaliza la operación de elevación o relevo. Con todo, la dialéctica del amo y el esclavo, la lenta sucesión de la galería de imágenes, el movimiento del recuerdo interiorizante (*Erinnerung*) del espíritu, todo del siglo de las luces, permanece ciego “al naufragio de los negros del mar Caribe [*naufrage des Noirs de la mer caraïbe*]”. La gran Historia es esencialmente inseparable, pues, del “infortunio”, “desgracia” o “desdicha” negra [*malheur noir*].

Para Depestre, la esclavitud es “la anti-identidad por definición” (1978: 6). En la medida en que el hombre africano es deportado y esclavizado, se lo *despersonaliza*. Este proceso de despersonalización se corresponde con el modo productivo que estriba en “extraer de la mano de obra esclavizada la energía para crear riquezas materiales” (1978: 6), de manera que el uso de la fuerza singular de trabajo es parte de la cadena del mercado colonial que produce azúcar, café o algodón. En el modo productivo de la extracción —que no es sino ontológico— el hombre negro

---

pues, la demanda o exigencia in-finita de una lectura de aquello que, en cuanto formación plástica, y sin como tal, puede tomar formas metonímicas de manera interminable al tiempo que intenta construir las condiciones políticas de su existencia.

<sup>20</sup> “Du fait de cette *racialisation* des conflits coloniaux, l’essence des ethnies de l’Afrique était réduite en une fantastique *essence inférieure de nègre*, tandis que l’essence des ethnies issues de l’Europe était élevée à une non moins fantastique *essence supérieure de Blanc*” (1988: 98).

“se convirtió así en hombre-carbón, en hombre-combustible, en hombre-nada” (ídem). “Yo”, pues, es cosa: es carbón, es petróleo, es prisión, es ghetto. Este proceso es un proceso de cosificación y asimilación (y no olvidemos que el movimiento del espíritu es la asimilación) que implica aniquilación total de la singularidad experiencial de hombre negro: “No es por casualidad que el mito del zombi haya nacido precisamente en las Antillas, ya que la historia de este archipiélago es la de un proceso de zombificación acelerado del hombre negro” (1978: 7).

### Carne de espectro.

La negritud [...] fue la operación cultural por la que los intelectuales [...] tomaron conciencia de la validez y de la originalidad de las culturas negroafricanas, del valor estético de la raza negra y de la capacidad [...] para ejercer su derecho a la iniciativa histórica que la colonización había suprimido completamente [...] la negritud aparece como el tiempo débil de una progresión dialéctica. (Depestre, 1986: 39).

*Hadriana dans tous mes rêves* narra la historia del desnavío ontológico, el naufragio de los negros del mar Caribe, la gran historia de la desdicha negra: “Dentro de los barcos –escribe C.L.R. James– se comprimía a los esclavos en galerías escalonadas... la estrecha proximidad de tantos cuerpos desnudos, la carne amoratada y ulcerada, el aire fétido, la disentería reinante, la basura acumulada, convertía estas guaridas en un infierno” (2001: 25. *Curisivas mías*). La desdicha negra es lo que no dice el Ser, es lo desdicho, lo insepulto de la historia.

La octava y novena proposición del ya mencionado “*Prolégomènes à un essai sans lendemain*” convocan el carácter performativo del tercer movimiento de la novela. En estas proposiciones se plantea que el zombi está absolutamente quebrado, sin memoria ni futuro, sin por venir, sin mañana, sin necesidades ni sueños, sin raíces para dar frutos, como un objeto a la deriva en un reino de sombras, lejos, muy lejos de las especias de libertad.<sup>21</sup> Fragmentaria errancia. Se dice que el zombificado es indiferente, incluso,

<sup>21</sup> “Estos son los elementos que podrían servir para bosquejar el retrato de este sub-negro, una personalidad hecha pedazos, sin recuerdos ni visión de futuro, sin necesidades ni sueños, sin raíces que den fruto ni buenos carozo que se endurezcan, un objeto errante en el reino de las sombras, lejos de la sal y las especias de la libertad” [“Voilà les éléments qui serviraient à tracer le portrait de ce sous-nègre, personnalité en pièces détachées, sans souvenirs ni vision du futur, sans besoins ni rêves, sans racines pour porter des fruits ni de bonnes couilles pour bander, objet errant au royaume des ombres, loin du sel et des épices de la liberté”] (1988: 99).

a las personas, a los animales, las cosas y plantas, y más aún, que todo – sin el más mínimo contacto– lo degrada<sup>22</sup>. Todo pareciera indicar que no podría haber luz ni experiencia para lo zombificado: “No hay vínculo posible de solidaridad en el desierto sin sal ni ternura de los zombis. No habría unidad de intereses y ni de pasiones entre los zombis. [...] La cualidad de zombi no tiene mañana”.

Ya hemos indicado que la ficción de Depestre es al mismo tiempo teoría y ensayo. Si se subraya la importancia de la ficción respecto de la configuración de lo teórico, cabe desprender que la verdad de estos pasajes (VIII y IX tesis de los *Prolegómenos*) precisa ser buscada en el devenir de la ficción, es decir, en sus movimientos y no solo en sus preceptos o sentencias. Se desliza, así, que estos pasajes convocan el carácter performativo del tercer movimiento. Ya apuntábamos que la novela tiene la forma de una sonata. Al modo de un *Allegro de sonata*, el primer movimiento introduce los sucesos de Hadriana, su zombificación y desaparición desde la perspectiva del púber Patrick. Se trata de los acontecimientos que suceden a 1938. El segundo movimiento, desde la perspectiva del Patrick adulto y algo melancólico, se rememoran los sucesos ante la ausencia en carne y hueso de Hadriana, desaparecida hace años, en un tiempo que parece sin tiempo ni vínculo alguno. El tercer movimiento es una recapitulación o re-exposición que repite los temas con una diferencia tonal. La cuestión de la diferencia de ritmo aparece aquí, entonces, dada por el tono de Hadriana. De la historia podríamos decir lo que se predica de la luz o del sonido: La historia reverbera. Centelleo fragmentario, que repercute, que tañe. Hadriana es quien en este movimiento relata los sucesos de su desaparición. Así, entonces, si en las proposiciones VIII y IX se planteaba que el zombi no tiene porvenir, este movimiento muestra –performativamente– la apertura de la historia zombi. Si la zombificación de Hadriana nombraba la cosificación de Haití, el propio relato de Hadriana, su regreso en carne del mundo de las sombras, nombra entonces el porvenir posible de Haití, la apertura que debe inscribirse en la clausura ontológica.<sup>23</sup> A la

<sup>22</sup> En “René Depestre, Dans les décombres du carnaval”, nuestro autor afirma: “La figure du zombie est un des rares mythes que l’expérience coloniale nous a permis de constituer. Le zombie a le statut existentiel de l’es clave, c’est l’homme ou la femme à qui l’on a enlevé toutes ses facultés intel lectuelles et spirituelles pour en faire une force de travail, une force simple ment musculaire. C’est un mythe, c’est un symbole de l’expérience coloniale” (2011: 9).

<sup>23</sup> En su poema “Me voici”, escribe Depestre: “Me voici / citoyen des Antilles / tout vibrant de joie païenne / je vole à la conquête des bastilles nouvelles / dans les champs ensoleillés j’engrange / des moissons d’humanité / j’interroge le passé / je récusé le présent / je dis oui à l’avenir / tout mon être aspire au soleil [...] Me voici / animal marin de la poésie / je sens gronder en moi la respiration des foules / je sens vibrer en moi leur rage de vivre / le sang des humanités noires / fait éclater mes veines bleues / toutes les «races» sont fondues [...]” (2006: 25-26).

vez y a contratempo, Hadriana nombra la apertura, cierta cimarronería como posibilidad insurrecta de la carne *en* la Historia del Espíritu.

Cabe proponer, entonces, que el retorno diferencial de Hadriana como tercer movimiento implica la reaparición espectral de otro zombi *en* la zombificación, que su historicidad es anterior a la ontología de la plantación.<sup>24</sup> Por lo tanto, nuevo paso, *Hadriana dans tous mes rêves* no sólo narra la historia del naufragio ontológico del hombre sino la posibilidad del retorno insurrecto, la re-vuelta diferencial no identitaria como condición de las historias. No hay Historia sino historias, no hay identidad sino repeticiones. Ahí, justamente, como el espaciamento de la justicia, el retorno diferencial de Hadriana es lo que abre la posibilidad del sueño y del pasado como dimensión activa del porvenir.<sup>25</sup>

En este sentido, Depestre no da cuenta de una pérdida total o total digirimiento frente a la galería del Espíritu. La zombificación no entraña solo el vaciamiento del futuro o la eterna actualización de un presente perdido irredimiblemente en el marasmo universal. Las figuras de la multiplicidad ponen en cuestión el predominio del presente y de la presencia como ontología del ser. En este sentido, el devenir de Hadriana fractura la metafísica colonial del Ser (véase Wynter, 2003). No se trata, pues, de la identidad del presente sino del devenir que mantiene abierto el porvenir, cuestionando toda figura lineal del progreso. Dicho de otro modo, el movimiento de Hadriana nombra, convoca, exige, el porvenir del pasado como una operación de fractura respecto de la ontología del presente y de la normalización de lo vivo. La diferencia temporal, por tanto, es a la vez espacial, es decir, corporal. En otras palabras, la diferencia del presente es la diferencia de la carne.

<sup>24</sup> En el poema “Cap’tain Zombi”, la figura del zombi se inscribe como la puesta en entredicho de la lógica esclavista y como exigencia del porvenir de los muertos del pasado: “Je suis Cap’tain Zombi [...] J’ai une langue qui voit tout [...] Quant à mon sixième sens / C’est un détecteur de morts / Je sais où sont enterrés / Nos millions de cadavres / Je suis comptable de leurs os / Je suis comptable de leur sang / Je suis peuplé de cadavres / Peuplé de râles d’agonies / Je suis une marée de plaies / De cris de pus de caillots / Je broute les pâturages / De millions de morts miens // Écoutez monde blanc / Les salves de nos morts / Écoutez ma voix de zombi / En l’honneur de nos morts / Écoutez monde blanc / Mon typhon de bêtes fauves / Mon sang déchirant ma tristesse / Sur tous les chemins du monde / Écoutez monde blanc !” (2006).

<sup>25</sup> En este registro, Depestre está afirmando el porvenir de un pasado como la posibilidad de desajustar el presente de la zombificación: “Esta idea de colonización parece ya perfectamente afianzada, instalada. Pero la historia tiene sus sorpresas, y no se contaba con un elemento imprevisto: el de los esclavos africanos. Traídos del continente africano, el negro que llega a América encadenado, amontonado en las calas de buques insalubres, que es vendido como mercancía, que es sometido a la condición más baja a la que puede ser sometido un ser humano, resulta que va a ser precisamente el germen de la idea de independencia” (Carpentier, 1984: 206).

La apuesta en Depestre radica, entonces, en cuestionar los medios por los cuales la racialización se naturaliza ocultando su institucionalización histórica: “A través de esta doble reducción mitológica y semiótica, la institución de la esclavitud habría inventado en América los tipos sociales destinados a asegurar su prosperidad” (1988: 98)<sup>26</sup>. En su crítica de la institucionalización histórica de la esclavitud, Depestre expone la trama y la urdimbre de la Historia. Este trabajo no es simplemente pasivo. Si la ontología de la Historia es inseparable de la lógica de la plantación –cosificación y mercado de la carne– la chance revolucionaria de la negritud aparece en su carácter de anti-identidad. Así, la historia del archipiélago –de la multiplicidad– *expone* la violencia constitutiva de la historia como proceso de zombificación.

Depestre pone en cuestión la “base cultural” de la “penetración neocolonialista” que “tiende deliberadamente a ocultar los factores socioeconómicos que han condicionado la situación de los negros en nuestras sociedades de alienación y de opresión”. Al respecto, plantea que es necesario tomar “en consideración el desorden radical de las relaciones sociales en el tercer mundo africano, asiático, antillano y latinoamericano en general” en virtud afirmar una “rebelión” que descolonice “las despreciables manifestaciones del dogma racista” (Depestre, 1978)<sup>27</sup>. Depestre muestra, entonces, que la Ontología racializa la historia y epidermiza la lucha de clases.

[...] como dice Fanon, nos creaban una situación histórica muy particular. De hecho, padecíamos un doble sufrimiento, una doble tragedia en nuestras vidas, ya que el tema negro lo vivimos en nuestras propias carnes: éramos esclavos porque éramos negros, y eso nunca lo aceptamos. Tarde

<sup>26</sup> “Par cette double réduction mythologique et sémiotique, l’institution de l’esclavage aurait inventé aux Amériques les types sociaux destinés à assurer sa prospérité” (1988: 98).

<sup>27</sup> En *Local Histories/Global Design*, Walter Mignolo pareciera comprender la traducción como solo un instrumento que elimina la memoria, como un dispositivo funcional al diseño imperial. La cuestión de la (in)traducibilidad implica una crítica al postcolonialismo y a la historiografía subalterna en la medida en que ambas teorías –condicionados por una aparente diferenciación entre globalización o mundialización del capital y los procesos de colonización de la periferia– asumen el presupuesto de una suerte de identidad o diferencia pura, la posición subalterna de algo radicalmente distinto que se diferencia con claridad y distinción respecto de la mismidad colonizante. Sin embargo esta exclusión y esta diferencia (diferencia como tal, diferencia absoluta) supone una equivalencia negativa o una relación de proporcionalidad inversa que vierte (es decir, sustituye) diferencia por capitalismo naturalizante (o bien, que vierte capital universalizante por diferencia, como si se tratara simplemente de una elección voluntaria), naturalizando, a su vez, que la globalización no se despliega simplemente borrando la singularidad cultural sino que incluso promueve una co-existencia. Dicho de otro modo, podría seguirse en Depestre la puesta por cierta (in)traducibilidad que opere como un desplazamiento de la identidad post-colonial o de la tradición subalterna identitaria (John Beverly, Walter Mignolo, entre otros).

o temprano nuestra rebelión tendría que adoptar un carácter racial para *descolonizar las palabras, para descolonizar las nociones, los conceptos. Y no se trata sólo de una descolonización de la política institucional, sino de una descolonización existencial, ontológica*” (Depestre, 2008: 41).

Como decíamos, la diferencia del presente o de la presencia es la diferencia de la carne. La descolonización ontológica necesita descolonizar las palabras, los conceptos, las nociones. Ningún concepto o determinación son inocuos: “la cultura no viene sin concesiones / una concesión de su carne y su sangre” [*la culture ne va pas sans concessions / One concession de sa chair et de son sang*] (Depestre, cit. por Fanon, 2001: 180). Descolonizar las palabras quiere decir descolonizar la carne –también, la carne de la lengua–. Los conceptos se encarnan, definen, formalizan lo viviente. Así, Depestre explica que para él “la lengua criolla... fue siempre esencial” (2008: 9), pero indica que, al mismo tiempo, se mueve en una especie de doble afirmación: “el criollo y el francés, el vudú y el catolicismo” (2008:9). Podemos sugerir que la lengua para Depestre “es” ese espacio de contaminación, el espaciamiento de una impureza sincrética. No hay ontología de la lengua sino cierto devenir, cierto desplazamiento rizomático que se puede denominar “la afección de la lengua”. Dicho de otro modo, el contexto de llegada siempre puede afectar el contexto de origen. En este registro es que para Depestre puede plantear que el criollo es una “lengua romántica” pero a condición de acentuar que ahí “todo el vocabulario es francés”, “la sintaxis, la estructura lingüística es africana” (2008: 15). De modo similar, en un diálogo con Depestre, Aimé Césaire reconoce la importante influencia de la literatura francesa en su escritura –por ejemplo, de Lautréamont o Rimbaud.

Quiéralo o no... la literatura francesa me ha influenciado –dice Césaire, y luego enfatiza fuertemente–: Quiero subrayar con mucha fuerza que... siempre me he esforzado por crear una lengua nueva, que sea capaz de comunicar la herencia africana. En otras palabras, para mí el francés era una herramienta que quería utilizar para desarrollar un nuevo medio de expresión. Quería crear un francés antillano, un francés negro que, aún siendo francés, tuviese un carácter negro. (2006: 83. Trad. mía).

Depestre y Césaire afirman reinscripciones, fugas, una cierta cimarronería inmanente que interrumpe la colonización de las palabras, de los cuerpos<sup>28</sup>. “Sí, tengo los ojos cerrados a vuestra luz. Soy una bestia, un negro”,

<sup>28</sup> En “Libre éloge de la langue française”, escribe Depestre: “De vez en cuando es bueno y justo / llevar hasta el río / a la lengua francesa / y frotar su cuerpo / con hierbas aromáticas que crecen aguas arriba / de nuestro vértigo como antiguo negro cimarrón” [“De temps à autre il est bon et juste / de conduire

escribía Rimbaud (1973: 77).<sup>29</sup> “Mi rebeldía era la de Rimbaud”, escribe Depestre (2008: 30). Martin Munro, por ejemplo, no sólo dice que Hadriana encarna una “inversión de la erotización colonial de su otro tropical” sino que la novela es una como una “huella obvia de la francofilia de Depestre” (Munro, 2007: 127). En contra de lecturas de tal cuño, nos parece que el doble sufrimiento al que se refiere Depestre, la doble tragedia (padeíamos un doble sufrimiento, una doble tragedia en nuestras vidas, ya que *el tema negro lo vivimos en nuestras propias carnes*), requiere un movimiento afirmativo: un devenir negro de la lengua. Esto quiere decir, como con la descolonización de los conceptos, que el lenguaje dominante puede ser afectado por la lengua subalterna.<sup>30</sup> Así como el francés puede devenir antillano, las reivindicaciones obreras podrían devenir negras<sup>31</sup>. Si, como diría Fanon, “tomar es ser tomado” (2001: 181), entonces es necesario afirmar, al mismo tiempo, la *posibilidad* de que ese “ser tomado” implique

---

à la rivière / la langue française / et de lui frotter le corps / avec les herbes parfumées / qui poussent bien en amont / de nos vertiges d’ancien nègre marron”] (Depestre, 2006: 405).

<sup>29</sup> Deleuze-Guattari, subrayan: “No, no soy de los vuestros, soy el exterior y el desterritorializado, «soy de raza inferior desde toda la eternidad ... soy una bestia, un negro»” (1998: 111), implica un devenir revolucionario que “recorta el interés de las clases dominadas, explotadas, y hace correr flujos capaces a la vez de todas las segregaciones y sus aplicaciones edípicas, capaces de alucinar la historia, delirar las razas y abrazar los continentes” (1998: 111). Así, “las *líneas de fuga* del deseo” es lo que “pasa el muro y hace pasar los flujos, monta sus máquinas y sus grupos en fusión, en los enclaves o en la periferia, procediendo a la inversa del precedente: no soy de los vuestros, desde la eternidad soy de la raza inferior, soy una bestia, un negro” (1998: 247). De esta manera, si la “gente honesta... dice que no hay que huir, que no está bien, que es ineficaz, que hay que trabajar para lograr reformas” el devenir revolucionario sabe “que la huida [*la cimarronería, tendríamos que decir nosotros*] es revolucionaria, *withdrawal, freaks*, con la condición de arrancar el mantel o de hacer huir un cabo del sistema” (1998: 287).

<sup>30</sup> “Las lenguas menores no se caracterizarían por una pobreza y una sobrecarga con relación a una lengua mayor o standard. Hay [...] un de-venir menor de la lengua mayor. El problema no es el de una distinción entre lengua mayor y lengua menor, sino el de un devenir. La cuestión no es reterritorializarse en un dialecto o en un *patois*, sino desterritorializar la lengua mayor. Los negros americanos no oponen el *black* al *english*, sino que hacen con el americano, que es su propia lengua, un *black-english* [...] son *investissements* de esa lengua para que devenga menor [...] Tal es la fuerza de los autores llamados menores, y que son los más grandes, los únicos verdaderamente grandes: tener que conquistar su propia lengua [...] Conquistar la lengua mayor para trazar en ella lenguas menores todavía desconocidas. Utilizar la lengua menor para *hacer huir* la lengua mayor. Un autor menor es aquél que es extranjero en su propia lengua” (Deleuze-Guattari, 2002: 107). Para una ponderación de la noción de “desterritorialización” vinculada con el trabajo de Depestre, remito a Munro 2003.

<sup>31</sup> Depestre, incluso, cuestiona el hecho de que para el partido comunista la lucha de la liberación de los negros debía englobarse dentro de la liberación de la clase obrera del mundo: “Pero las cosas no eran tan sencillas. Nuestra problemática negra, nuestra problemática racial, digamos que no se podía reducir a las reivindicaciones del movimiento obrero en Europa. Constituía otro tipo de problemática porque nosotros, con la esclavitud y la colonización, hemos vivido una experiencia existencia muy particular: a la noción de ‘opresión’, común a las diferentes capas sociales a lo largo de la historia, hay que añadir otra opresión que se llamó racial, que confería al color un distintivo negativo, y situaba a los negros en la plantación” (2008).

un “poder tomar”, es decir, que lo afectado pueda afectar, y pueda *ejercer su derecho a la iniciativa histórica que la colonización había suprimido completamente*.

Ante el problema de “liberarse por un lado de las cadenas de la dominación capitalista... y, por otro de la problemática fantasmal del negro” (Depestre, 2008: 42), aparece la pregunta de Patrick Altamon que citábamos como nuestro primer epígrafe: “¿qué sueño de la razón, engendrador de monstruos y muertos vivientes, fue capaz de transformar la carne soleada ... en una sombra errante en el siglo?” (Depestre, 1988: 101). Por tanto, ante la problemática fantasmal del negro (la ontología, la historia, la plantación, despersonalizan al hombre antillano) hay que afirmar la maravillosa carne soleada. Como escribía Fanon, la “civilización blanca descuida las riquezas finas, la sensibilidad” (1973: 106). Así, como una economía del valor universalizante, la lógica de la zombificación convierte al hombre en hombre-nada, en hombre-cosa, convierte al hombre en esclavo y al esclavo en cosa, en fuerza productiva que se transa en el mercado colonial como mercado de la carne. La zombificación, así, entraña un proceso de aniquilación del ser que es parte del naufragio mismo del ser. La ontología de la razón racializa, y el hombre negro encarna esa violencia. Así en “Violence”:

Podrido el mundo podrido la carne podrida la vida  
 podrido todo lo visto podrido todo lo oído  
 podrido los picos de los pájaros las bocas de los hombres  
 podridos los hocicos de las mujeres las garras de las bestias  
 el aliento de mis palabras hiende el aire  
 sobre los negros pantanos sobre toda podredumbre  
 [...]
 la nueva carne viene  
 (1974: 596)

Afirmar la carne venidera, pues, es exponer esa violencia, es mostrar la trama de la Historia. En este registro nos parece que Depestre afirma el carácter insurrecto de un devenir minoritario de la carne, de una carne *fuera de ley* que pone en cuestión la normalización del “ser” negro y que expone los mecanismos de naturalización constitutivos de la dominación capitalista. Cuestiona, así, lo que en un poema titulado “Minerai Noir” denomina “tesorería de la carne negra”.<sup>32</sup> Ya en 1959, en su texto “*En*

<sup>32</sup> “Cuando el sudor del indio fue repentinamente secado por el sol / Cuando el frenesí del oro drenaba al mercado la última gota de sangre india / de modo que no quedó ni un solo indio alrededor de las minas de oro / Nos volvimos hacia el río musculoso de África / Para asegurar el alivio de la desesperación / Entonces comenzó la carrera hacia lo inagotable / Tesorería de la carne negra [“Quand la sueur de l’Indien se trouva brusquement tarie par le soleil / Quand la frénésie de l’or draina au marché la

*Haití: La poesía fuera de la ley*”, Depestre escribe: “Hay que poner *fuera de la ley* al gobierno que ha expulsado la ley, además de la poesía” (1959: 10). Depestre está escribiendo contra la detención y tortura del poeta Jean F. Bierre a manos de los “bandidos de la milicia duvalierista”. Las torturas se ejercieron con la justificación de que Bierre habría atentado “contra la seguridad interior y exterior del estado”. Depestre, así, critica al “Gobierno terrorista de Duvalier”, a “los asesinos que están [...] en el poder de Haití” de llevar a cabo “torturas imitadas del salvajismo nazi”. En la medida en que la apuesta de Depestre radica en una especie de torsión de lo *fuera de ley* (hay que poner fuera de ley lo que ha expulsado la ley y la poesía), su texto se puede leer como una puesta en cuestión del aparato que funda una ley a condición de suspenderla. Hay, por tanto, toda una especulación sobre la constitución de la soberanía.

La carne, así, es el nombre de ese movimiento especular que expone los mecanismos de la ontología-jurídica. Es decir, que la ontología se hace carne, que se sufre en la carne. Si la plantación es la pérdida del porvenir, la carne no se pierde esa pérdida y afirma la posibilidad de un retorno diferencial: Hadriana reaparece en carne y hueso, y exhibe *en* la carne que el tiempo de la Historia —el tiempo de la fiesta de occidente— es el tiempo de la desdicha. La carne es el materialismo que interrumpe las sombras/las luces de la razón. Ahí, la superficie de inscripción siempre puede afectar, y lo que está tomado —atado de pies y manos— siempre puede subvertir. Esta posibilidad es la carne de la historia. Ho hay Historia, decíamos, sino historias, inscripciones que son efectos, escenas que faltan, llagas que aguardan su porvenir. Depestre, así, afirma la carne del espectro, su sueño, el porvenir de la hermosa carne que no “es”.

La carne: el estar desposeído del Sí mismo (Historia, Sujeto, Sangre, Suelo, Raza), herida abierta que resiste a la domesticación, la huella de la retirada del Ser. Como escribe Derrida, “Si la diferencia, en su fenómeno, se hace signo robado o soplo hurtado, es que en primer término, si no en sí, es desposesión total que me constituye como la privación de mí mismo, sustracción de mi existencia, así pues, a la vez de mi cuerpo y de mi espíritu; de mi carne...Una metafísica de la carne, que determina el ser como vida, el espíritu como cuerpo propio, pensamiento no separado, espíritu «oscuro»” (Derrida, 1989: 246). Así, podemos decir que esa “carne soleada” de la que habla Depestre es lo que irrestrictamente ofrece al pensamiento como diálogo. No se funda, pues, en las distinciones *res cogitans/res extensa*, sujeto/objeto, naturaleza/cultura, y en este sentido difiere del

---

dernière goutte de sang indien / De sorte qu’il ne resta plus un seul Indien aux alentours des mines d’or / On se tourna vers le fleuve musculaire de l’Afrique / Pour assurer la relève du désespoir / Alors commença la ruée vers l’inépuisable / Trésorerie de la chair noire”] (2006: 105).

círculo económico que pone la carne en circulación y la constituye en mercancía. Lo que con más fuerza (diferencia de fuerzas) mostraría la carne, es que no hay acontecimiento posible fuera de una superficie de inscripción, que no hay acontecimiento primero y uno, único y original, que no hay idea pura. Al mostrar que la historia se hace carne, que los conceptos se hacen carne, Depestre pone, pues, a la ontología-jurídica fuera de sí. Este movimiento opera la interrupción del capital. Si el capital constituye un estado de cosas sin espacio ni tiempo otro, la carne, esa maravillosa carne que vuelve, que retorna en un tercer movimiento como un tercer espacio, vuelve como residuo inadministrable, como una exterioridad suplementaria a la legalidad jurídico-administrativa de la plantación. La carne, pues, activa una cuestión de ritmo, de fuerzas y de cambios de ritmo. Discordante e intempestiva, su afirmación interrumpe el mercado presente y la presencia del mercado. No “es”, y como tal, trasplantada y extirpada de sí en el destierro, “es” una misiva, un envío que comparece como el sobresalto o el trastorno de la identidad, que despunta como el estar en la desposesión del no-ser, en la errancia del ser.

### Bibliografía

- BENÍTEZ ROJO, ANTONIO. *La isla que se repite*. Barcelona: Casiopea, 1988.
- BENJAMIN, WALTER. “Onirokeitsch”, en Ricardo Ibarlucía, *Onirokeitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*. Buenos Aires: Manantial, 1998.
- . *Obras. Libro I/Vol. 2*. Madrid: Abada Editores, 2008.
- BUCK-MORSS, SUSAN. *Hegel, Haití y la Historia Universal*. Trad. Juan Manuel Espinosa. México D. F.: FCE, 2013.
- CARPENTIER, ALEJO. *Tientos y diferencias*. Plaza Janés Editores, 1984.
- CESAIRE, AIME. *Discourse on colonialism*. Monthly Review Books, 2000.
- COLIN-THÉBAUDEAU, KATELL. (2005) “René Depestre : la terre faite chair”, *Études françaises*, vol. 41, núm. 2, 2005..
- DALTON, ROQUE., DEPESTRE, RENÉ, ET AL. *El intelectual y la sociedad*. Médico D. F.: Siglo XXI, 1969.
- DELEUZE, GILLES. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-textos, 2005.
- DAYAN, JOAN. “France Reads Haiti: An Interview With René Depestre” en *Yale French Studies*, núm. 83, Post/Colonial Conditions: Exiles, Migrations, and Nomadisms, vol. 2, 1993.
- DELEUZE, GILLES. & GUATTARI, FELIX. *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1998.
- . *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 2002.

- DEPESTRE, RENÉ. “En Haití: La poesía fuera de la ley” en *Lunes de revolución*, núm. 37, noviembre 30 de 1959.
- . *Cantata de Octubre a la vida y a la muerte del Comandante Ernesto Che Guevara*. Habana: Instituto del Libro, 1968.
- . *El intelectual y la sociedad*. Médico D. F.: Siglo XXI, 1969.
- . “Violence”. *The Massachusetts Review*, vol. 15, núm. 4, 1974, p. 596.
- . “Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas” en *Cuadernos de literatura latinoamericana*, 14. México D. F.: UNAM, 1978.
- . *Buenos días y adiós a la negritud*. La Habana: Casa de las Américas, 1986.
- . *El intelectual y la sociedad*. Médico D. F.: Siglo XXI, 1987.
- . *Hadriana dans tous mes rêves*. Roman. Paris: Gallimard, 1988.
- . “Saludo y despedida a la negritud”, en Manuel Moreno Fragnals (Ed.) *África en América Latina*. México D. F.: Siglo XXI, 1996.
- . “An interview with Aime Césaire”, en Césaire, A. *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Books, 2000.
- . *Rage de vivre : Œuvres poétiques complètes*. Paris: Seghers, 2006.
- . *El Intelectual y su memoria*. Granada: Ediciones Universidad de Granada, 2008.
- . “René Depestre, Dans les décombres du carnaval” en *Cultures et Conflits*, núm. 84, Gouverner les frontières, 2011.
- . *Hadriana in All My Dreams. A novel*. Trad. Kiama L. Glover. Akashic books, 2017.
- DERRIDA, JACQUES. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- . “Cette étrange institution qu’on appelle la littérature” en VVAA., *Derrida d’ici, Derrida de là*. Paris: Galilée, 2009.
- . *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*. Manantial: Buenos Aires, 2011.
- . *Clamor*. Madrid: La oficina, 2015.
- . “Respuesta a Étienne Balibar. Conferencia tRAZAs: Raza, Deconstrucción y Teoría Crítica”, trad., Carolina Castillo Quintana, en *Carcaj. Flejas de sentido*, 2021. <http://carcaj.cl/respuesta-a-etienne-balibar-conferencia-trazas-raza-deconstruccion-y-teoria-critica/>
- DESCARTES, RENÉ. *Meditaciones Metafísicas, con objeciones y respuestas*. Ediciones Alfaguara: Madrid, 1977.
- FANON, FRANTZ. *Piel negra, Máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas, 1973.
- . *Los condenados de la tierra*. México D.F.: FCE, 2001.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. *Fenomenología del espíritu*. México D. F., 1971.
- . *Lecciones sobre la Historia de la filosofía I*. México D.F. : FCE, 1995.
- . *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Tecnos, 2005.
- JAMES, CYRIL LIONEL ROBERT. *Los jacobinos negros. Toussaint L’Ouverture y la Revolución de Haití*. Turner-FCE, 2001.
- MIGNOLO, WALTER. *Local Histories/Global Design. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey: Pinceton University Press, 2000.
- MUNRO, MARTIN. “Exile, Deterritorialization, and Exoticism in René Depestre’s ‘Hadriana dans tous mes rêves’”, en *Journal of Haitian Studies*, vol. 9, núm. 1, 2003.

- . *Exile and Post-1946 Haitian Literature: Alexis, Depestre, Ollivier, Laferriere, Danticat*. Liverpool: Liverpool University Press, 2007.
- POLIAKOV, LEON. "Racism from Enlightenment to the Age of Imperialism" en *Racism and Colonialism*. Haghe: Martinus Nijhoff, 1982.
- RIMBAUD, ARTHUR. *Obra completa: Prosa y Poesía. Edición bilingüe*. Madrid: Ediciones 29, 1973.
- SALIEN, JEAN-MARIE. "Croyances populaires haïtiennes dans Hadriana dans tous mes rêves de René Depestre", *The French Review*, vol. 74, núm. 1, 2000.
- TRUILLOT, MICHEL-ROLPH. *Haiti State Against Nation. The Origins and Legacy of Duvalierism*. New York: Monthly Review Press, 1990.
- VVAA. *Poesía social y revolucionaria del S. XX*. Buenos Aires: Ed. Agora, 2012.
- ŻURAWSKA, ANNA. "La mort à l'haïtienne et la parole rituelle. Hadriana dans tous mes rêves de René Depestre", en Chmiel Aneta, *Romanica Silesiana*, núm. 9, *Rites et cérémonies*, 2014.