

7 / DESEO Y SUBJETIVACIÓN

DESDE LAS PERSPECTIVAS DE FANON Y GLISSANT

Senda Sferco

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-9482-5801>

Introducción

¿Cuáles son las perspectivas teóricas que nos permiten aproximarnos al análisis de las experiencias de la poscolonialidad? ¿Desde qué claves conceptuales es factible poner en valor los procesos de creación de subjetividad que allí se producen? ¿O, mejor dicho, los modos de subjetivación otros respecto de las subjetividades ya asignadas para el colonizado por la dominación colonial y que podrían dar lugar a experiencias de resistencia? La problematización que aquí planteamos vincula las tesis de Franz Fanon a propósito del deseo de liberación, con la apuesta relacional y poética de Édouard Glissant. Dicha articulación tiene como foco a la relación entre poder y subjetividad, o mejor dicho, subjetivación, señalando con esta forma transitiva a la dinámica en movimiento según la cual la experiencia de la subjetividad se abre a elaborar otras formas que no encajan y que exceden el mandato subjetivo impuesto como objetivación necesaria del individuo. Es en este sentido que Fanon posiciona al deseo como pieza clave de un movimiento de liberación, mediante una

búsqueda de libidinización de la condición alienada del *negro* colonizado. Aun si la herencia hegeliana conduce este movimiento de liberación hacia un deseo de reconocimiento, este no remite a una falta originaria, sino que abre al trabajo de un campo ético y político donde se asevera necesaria la elaboración de una subjetivación resistente. En el caso de Glissant, si bien no hace del deseo la clave de un impulso emancipatorio, su prisma de análisis configura un campo de relaciones significantes según un modo rizomático –explícitamente tributario de la perspectiva de Deleuze y Guattari (1980)– que va tomando consistencia a partir de las diversas relaciones y líneas de fuga que habilita. La apuesta por una poética de la relación en la forma siempre abierta de la creolización, como veremos, se inclina a registrar modos de subjetivación singulares y a poner en práctica, aun sin una teorización específica, una mirada relacional de los mecanismos a través de los cuales se va elaborando una experiencia subjetiva particular.

De esta manera, atentos a la problematización entre poder y subjetividad que buscamos poner en foco aquí, desarrollaremos los planteos de los autores buscando poner en valor las aristas críticas que habilitan la elaboración de modos de subjetivación con alcance ético y político.

Modernidad y racismo

Sabido es que el proceso fundacional de la modernidad se fraguó a expensas de la dominación colonial (Mignolo, 2000; Quijano, 2001; Lander, 2000; Maldonado Torres 2005; Fanon, 2009; Foucault, 1976, 1997), tanto respecto de

las necesidades de acumulación primitiva requeridas por el auge del capitalismo, como de las ideas que permitieron entronizar el mundo blanco como “el más humano por excelencia”, en detrimento de otros mundos, cuya heterogeneidad fue subsumida a una mirada general que los calificó de barbarie.

La ubicación de la vida como foco de estrategia de maximización económico-política, habilitó el solapamiento de dicha estrategia. Si el proyecto humanista moderno hizo de su prédica universalista un índice de progreso a la hora de juzgar desde occidente el valor de las otras culturas, lenguas y experiencias, el racismo brindó el “fundamento” biológico necesario para garantizar y reproducir la selección social y cultural que la pretendida “transparencia” liberal y los buenos valores humanistas no estaban en grado de habilitar conceptualmente. El racismo, entonces, es una pieza clave del orden moderno, ya que permite, en pleno auge etnológico y colonial, clasificar y seleccionar diversos tipos de sangre, culturas y rangos de evolución humana, y justificar la activación, según se considere “necesario”, tanto de la discriminación como de la guerra. El racismo emerge entonces como el punto ciego, no confesado, de una violencia constitutiva de la modernidad, e intrínsecamente necesaria para los requerimientos clasificatorios de este sistema. No se limita a un ejercicio empírico de la violencia. Forma parte de diversos dispositivos de producción de verdad, movilizados desde adentro del propio sistema, siempre dispuestos a actualizarse en distintos contextos y frente a diversas situaciones, atravesando múltiples campos de saber y de poder (Foucault,

1976, p. 157). Por eso, su lógica nominativa y clasificatoria es plausible de desplazarse a través de diversos planos, que exceden el campo de la colonialidad, y que inscriben definitivamente al racismo como experiencia constitutiva de la modernidad.

En lo que sigue veremos cómo se construye filosóficamente la apuesta de Fanon cuando posiciona al deseo como pieza clave de un movimiento de liberación. Su perspectiva echa recurso de dos elaboraciones críticas: una, que tiene como objeto interpelar la perspectiva fenomenológica de cuño husserliano y merleau-pontyano, abriendo su rango de visión respecto de las relaciones entre hombre y mundo, centradas en las vivencias del hombre europeo, para incorporar al análisis la experiencia de subalternidad del colonizado; otra, que busca interpelar los determinismos históricos de la herencia hegeliana y marxista, así como los relatos de continuidad elaborados por las filosofías de la historia, para recuperar a la historicidad como experiencia. Es decir, como terreno estriado, agonal, que delimita las condiciones estructurales y simbólicas de la facticidad que su tiempo sostiene, y donde también cabe plantear la posibilidad presente-futura de un desdoblamiento.

El deseo emerge de esta tensión, a través de una polaridad que en el análisis reconoce tanto la particularidad del mundo de la vida (*Lebenswelt*) en la que tiene lugar la experiencia de “la negritud”, como la posibilidad de tensionar las relaciones de fuerza dadas por obvias en el momento histórico presente e impulsar otros sentidos orientados hacia una emancipación. El deseo aparece aquí como llave para una elaboración subjetiva que es anhelo

y construcción de una liberación futura. Se trata de una apuesta abierta que Fanon asienta en su elaboración del concepto de “alienación”. Veamos en lo que sigue cómo se van imbricando estas ideas.

Un deseo epidérmicamente racializado

Cuando en *Piel negra, máscaras blancas* Fanon describe la particular experiencia fenomenológica de la negritud colonizada y advierte que “el deseo del negro es la posesión del blanco”, no sólo está denunciando el carácter fagocitador que mueve la dialéctica de acumulación primitiva del capitalismo colonial, sino que está constatando la particularidad de una construcción subjetiva según la cual, en sus palabras,

El negro no es un hombre [...] Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida [...] Desgarrado, disperso, confundido, condenado a ver disolverse una tras otra las verdades que ha elaborado [...] El negro es un hombre negro, es decir que, gracias a una serie de aberraciones afectivas, se ha instalado en el seno de un universo del que habrá que sacarlo (Fanon, 2009, p. 42).

En las descripciones fenomenológicas que ocupan *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon plantea que el negro vive en una zona de no-ser. Sin poder oficiar como principio y centro de la *Lebenswelt* (mundo de la vida), su mundo es prestado por otro: el blanco. Este es la fuente de su propio conocimiento, que se le brinda a él siempre en tercera

persona: “para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” (Fanon, 2009, p. 44). El blanco es la referencia criterial sobre cualquier relación que el negro mantenga, cercenando toda posibilidad representacional otra a la marca estructural –pero también, imaginaria y subjetiva– de la colonialidad dominante.

Recordemos que el deseo funciona a través de mecanismos de triangulación mimética que le indican cuál es su objeto, desplazándolo continuamente (Freud, 1900; Lacan, 1959; Girard, 2006). La dinámica de tejido de alterización entre unos y otros privilegia sistemáticamente a un Otro que me muestra qué desear. Es fácil comprender, en consecuencia, que el deseo colonial sea ante todo Blanco. El colonizado desea el lugar del colonizador, su morada, su cómoda cama, su mujer, sus consumos, sus privilegios. Su propio deseo ha sido organizado por la experiencia de la colonialidad; es el de una construcción blanca que siempre le resulta ajena, pero que también aparece en todo momento “al lado”, aproximable. Por eso oficia de punto de agarre para la dialéctica que se desprende desde aquí: es imagen de una falta tanto como de un anhelo. Entre la falta y el anhelo, el deseo del negro no existe fuera del blanco.

Fanon explica que un esquema “histórico–racial” sirve de sustento a esta especularidad y dicha matriz le permite criticar, a la vez que abrir, el reducido marco desde el cual las perspectivas fenomenológicas husserlianas, y mayormente merleauPontyanas, formulan sus interpretaciones respecto de la relación entre cuerpo y mundo. En efecto, si bien estas elaboraciones teóricas reflexionan acerca del modo de experimentar una relación con el mundo a partir

del material lábil y diverso de las vivencias del individuo, es preciso tener en cuenta que la constitución de este, sus características, su historicidad, no es interrogada en los términos de su singularidad concreta. El sujeto de la fenomenología hace pie en una idea de sujeto normal (hombre, blanco, burgués, cis) que refuerza un modo de relación con el mundo de la vida centro-europeo ya conocido. No se plantea, *a priori*, la pregunta por el proceso de constitución de las condiciones históricas de este sujeto, menos por el carácter plural y agonístico de las relaciones que hacen a su procedencia. Entre tantas otras experiencias, la del “negro”, su mundo, su condición, queda afuera de esta teorización.

Si la experiencia del negro viene dictada por la primacía de un mandato blanco que oficia como terceridad criterial de todas sus relaciones con el mundo, aquí no hay esquema corporal propio que oficie como principio fenomenológico, advierte Fanon de un modo más radical. En efecto, los elementos con los cuales el negro es llamado a vivenciar su experiencia no son los de “sus residuos de sensaciones y percepciones”, sino los que “el otro, el blanco, me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos.” (Fanon, 2009, p. 113). El negro es ya dicho por el blanco. Este horada y ataca su esquema corporal tan sistemáticamente y desde tan numerosos flancos que llega a convertir su corporeidad vivencial en un mero “esquema epidérmico racial” (Fanon, 2009, p. 113).

Dicha condición epidérmica es reforzada por el rol insoslayable que ostenta el lenguaje como organizador de esta disposición deseante. Tal como plantea en *Piel negra, máscaras blancas*, “hablar como un blanco” –explica Fanon– es

un dicho que funciona en Martinica de un modo similar al que en la metrópolis francesa se utiliza la expresión ‘hablar como un libro’, denotando un acceso a bienes culturales y recursos simbólicos ‘civilizados’” (2009, p. 51). De modo tal que “hablar como un blanco es acordar, acomodar el cuerpo a la demanda identificatoria que el régimen blanco postula para los negros” (De Oto y Pósleman, 2018, p. 119). En este marco clasificatorio, el hombre blanco opera como criterio de una normatividad que dispone, cada vez, y frente a las más diversas circunstancias, a partir de su centro. Él es el eje alrededor del cual se organizarán todas las diferencias, como en una escala cromática, ordenando por gradientes los diferentes tonos de marrón hasta llegar al negro, secuenciando en función del color de piel un acceso decisivo a condiciones estructurales y a diversos modos de vida. La experiencia colonial, la de la epidermis racializada, excede así el lugar de lo otro de la modernidad. Es intrínsecamente constitutiva de ésta, en tanto viene a definir no solamente un orden representacional –como explicamos en un comienzo desde la genealogía del racismo elaborada por Foucault–, sino un fondo biologizado para la violencia que precisa su normatividad.

El deseo, entonces, se sitúa desde el aparato fanoniano como una pieza específica de la “axiomática colonial” (Young, 1995). Señala una construcción de subjetividad blanca que ha de ser sostenida por un mundo negro que, para Fanon, y de un modo interesantemente crítico, también puede venir a poner a prueba e incluso a subvertir el fundamento unívoco sobre el que reposa la universalización de sus categorías. La consideración fenomenológica del

mundo del negro permite así destronar la primacía civilizatoria sobre la que se erigen los conceptos psicoanalíticos. Fanon denuncia, entre otros, “el imperialismo analítico del complejo de Edipo” (2009, p. 15), o a las asignaciones de género que la mitificación racista ha distribuido como atributos subjetivos para uno y otro sexo, formulando a partir de ellas fábulas deseantes para negros y negras, blancos y blancas, que buscan sostenerse en explicaciones biologicistas improbables.

Hay, en este sentido, en el planteo fanoniano un deslizamiento de la consideración del deseo como falta a “una configuración del deseo como campo, como espacio de ocurrencia de la política” (De Oto y Pósleman, 2018, p. 122). En efecto, en *Piel negra...* Fanon realiza un análisis psicológico de la subjetividad negra que, aunque no deja de remarcar la primariedad de las condiciones económicas y sociales que definen su subalternidad respecto de la colonialidad, es privilegiada en función de dar cuenta del complejo modo en el que se estructura su “complejo de inferioridad” (2009, p. 44). Dijimos, dicha inferioridad es interiorizada, de acuerdo a su lectura, por un proceso de epidermización que hace recurso al fenómeno ineludible de su piel negra.

En este sentido, la puesta a tierra de las nociones psicoanalíticas y la ampliación del mundo fenomenológico impulsada por Fanon, permiten hacer de la idea de “epidermización racial” una clave genealógica (De Oto, 2010) fértil a la hora de abordar transversalmente la historicidad en la que las dinámicas de lucha van dando emergencia a diversos focos de experiencia disponibles.

Esta tarea de elaboración subjetiva en la contingencia se hace posible en Fanon a partir de la identificación de las tensiones que habitan su peculiar noción de alienación. En efecto, mediante el registro de esta experiencia, de la facticidad de sus relaciones de fuerza, podrá gestarse y desplegarse un deseo capaz de performar, a nivel político y cultural, una liberación efectiva. Ya volveremos sobre esta apuesta que tiene en el deseo una llave de salida de esta encerrona. Por el momento retenemos el carácter doble, agonístico, de la relación entre alienación e historicidad que se desprende de su planteo. En efecto, si el negro se halla compelido a una experiencia de no-ser, que ha racializado su esquema corporal al punto de convertirlo en una superficie epidérmica, es de esta alienación que es preciso dar cuenta en el análisis, porque es la que delimita históricamente sus posibilidades de vida y de acción, y porque todavía es posible intensificar su potencia.

Una alienación específica

Desde la crítica fenomenológica de Fanon el mundo de la vida del negro no tiene lugar ni tiempo dentro de un esquema corporal que oficie como centro pivote de sus modos de conocer, sino que se halla subsumido a un esquema meramente epidérmico, racializado, donde la piel negra se impone como primacía ontológica sobre las posibilidades experienciales del cuerpo. Fanon señala y denuncia aquí una alienación específica, irreductible a los términos de una conciencia o de una ideología, puesto

que concierne, más compleja y específicamente, a la relación entre piel, raza e historicidad.

Se trata de una alienación que sólo puede ser esencializada en los términos de una historicidad dinámica que el discurso colonial constantemente delimita. El negro es siempre, primeramente, negro. La epidermis del negro colonizado es alienada en tanto no es transparente, menos clara y distinta; en tanto no es plausible de saber ni de pregunta. Mantiene la opacidad y el espesor de una historicidad tan como profunda como impuesta. Así, “esa piel no es sólo una marca que distribuye y asigna el discurso colonial. La piel negra es una historicidad en sí misma, es el lugar donde las cosas acontecen en el colonialismo.” (De Oto, 2010, p. 97).

Este punto es fundamental para comprender la alienación fanoniana como condición siempre historizada, que no sólo influye a nivel cognitivo o en los sentidos de mundo que configura en el plano del saber, sino que circunscribe una posibilidad experiencial y subjetiva verdadera para el hombre negro. Es desde este reconocimiento fáctico que Fanon puede plantear un posicionamiento analítico, ahora dirigido no solamente al registro de las tensiones que hacen a las condiciones de esta experiencia, sino a las posibilidades de desdoblar, desde la misma historicidad compleja que sostiene esta alienación, otras experiencias y otro deseo posible.

En este sentido, es preciso entender que la crítica de Fanon a la fenomenología y al determinismo histórico, es guiada por una “pregunta política” (De Oto, 2009) que entiende que no considerar la experiencia de otros sujetos

entraña también la clausura de la pregunta por otros mundos posibles. ¿Cómo concebir su liberación si este sujeto no es plausible de hacer una experiencia propia? ¿Por qué vías emancipatorias podría desalienar su condición, sin subsumir la posibilidad de sus desplazamientos a los términos de una dialéctica predeterminada que tiene como horizonte de deseo el ser del blanco?

Fanon plantea la necesidad de una historización de las tramas que hacen a la doble función –producida y productiva– del colonialismo. De modo opuesto a las interpretaciones fijantes de la misma, Fanon descalza la mirada unitaria respecto de la historia para dar cuenta de los distintos momentos que advienen cuando se efectúa el análisis concreto de sus temporalidades. En este sentido, “la historia en Fanon es ante todo un momento de cesura y de acción” (De Oto, 2010, p. 94), por eso, si la historicidad da forma a nuestra experiencia y, a su vez ésta es la que hace posible su forjamiento, es porque no existe un determinismo *a priori* entre una y otra, ni una relación dialectizable que pueda comprender el alcance de sus vinculaciones. Al contrario, esta experiencia se va tejiendo mediante diversas relaciones sociales, culturales y políticas, transidas por inercias que reproducen –como vimos– una *Lebenswelt* blanca para el negro, pero que también pueden, por la misma contingencia de estas vinculaciones, abrir cesuras agonales en la historicidad (De Oto, 2010, p. 94).

Desalienar, entonces, para Fanon, implica recuperar –o mejor, elaborar– una interrogación por la propia potencia, esa fuerza actuante sistemáticamente expulsada como no-ser en la trama de la colonialidad. Para ello es necesario

disputar los límites y las tensiones del esquema epidérmico histórico-racial en el que se configuran las posibilidades de experiencia, poniendo en práctica el gesto crítico que se dirige hacia lo actual para inscribir una cesura temporal que oficie como hiato y permita el registro de otras vivencias que también tienen lugar cuando se impulsan de estas preguntas. Estas tienen ocurrencia, pero no mediante un advenimiento ontológico o volitivo, tampoco por el despliegue de un plan histórico o vital, sino porque la misma acción va posibilitando una visión de la trama de la historicidad colonial tan dinámica como abierta a hincar una interrogación plausible de dar curso a nuevos sentidos.

La idea de alienación emerge entonces como registro de un reconocimiento necesario para iniciar una tarea creativa que busque abrir otra dimensión, incluso crítica. En esa línea, Fanon postulará la importancia primera de “enunciar la alienación”, para dar cuenta del plano de condiciones históricas de posibilidad donde se sitúa. Es decir, tanto del espesor del terreno como de los límites dentro los cuales el sujeto se halla sumido, y de cuyo registro resultará la posibilidad de establecer zonas de potencia que puedan dirigir su deseo hacia otros objetos. Se trata de un trabajo de reconfiguración experiencial y subjetivo que puede desembocar en la fabricación de deseos otros y liberaciones posibles.

Es necesario subrayar que no se trata de una liberación mitificada o motorizada por etapas de conciencia o a través del despliegue de una monumentalidad histórica. Es una liberación anclada en la contingencia histórica y en la elaboración ética y poética de experiencias y subjetivaciones

que abren la posibilidad de mundos otros. La liberación, así, toma consistencia porque “poco a poco fue posible hacer la pregunta política que vincula el deseo político y cultural con la dimensión factual de la experiencia.” (De Oto, 2010, p. 96).

En este sentido, y sin quedar relegada a la función de realizar una partición temporal o trazar un etapismo histórico, la idea fanoniana de alienación produce una bifurcación en tiempo presente que permite “mostrar hasta qué punto las historias de la resistencia se informan críticamente de la matriz que las explica en un dispositivo de saber que las precede” (De Oto, 2010, p. 105).

Libidinizar la relación entre poder y resistencia

En este sentido, si bien para Fanon la alienación implica una negación de la potencia subjetiva del cuerpo del subalterno, también comporta el momento de una reflexión, de una toma de conciencia que le permite constatar esta facticidad y afirmar, a partir de la visión de sus relaciones de fuerza, una tarea de elaboración deseante. Un doble movimiento, una tensión –tal vez paradójal–, tiene ocurrencia aquí: al constatar la alienación de su potencia, el sujeto incorpora una clave que le permite interpelar su subalternidad a través de la gestación de un deseo de liberación, movilizándolo a través de la creación de modos de subjetivación otros respecto de la subjetividad ya impuesta para él; sin embargo, esta elaboración subjetiva deseante sigue sosteniendo la necesidad de un reconocimiento. En efecto, el abordaje fanoniano acerca del deseo se basa en las tesis

de Hegel, y en la recepción que Alexandre Kojève hace de sus ideas en Francia. La interpretación kojéviana del desocultamiento de la autoconciencia en la Fenomenología del Espíritu, advierte que: “Todo humano, antropogénico deseo –el deseo que genera autoconciencia, la realidad humana– es, finalmente, una función del deseo de ‘reconocimiento’” (1969, p. 15). De acuerdo a estas premisas, el deseo incita y moviliza una lucha y una reflexión que ya tiene en germen un objetivo de liberación bajo la forma del reconocimiento. Habría una relación volitiva, teleológica, entre deseo y reconocimiento que, de algún modo, ya imprime en la liberación los términos de su desenvolvimiento dialéctico. Se trata de un objetivo que, a diferencia de la singularidad que comporta el proceso experiencial y subjetivo donde tiene lugar y tiempo la modulación deseante, se termina de consumir mediante una constatación externa: la ley a la cual este proceso particular, esta dinámica de luchas específica, finalmente puede ser incorporada.

En este sentido, la apuesta de Fanon alrededor del deseo de reconocimiento –incluso si aspira a un “nuevo” reconocimiento–, comporta una cierta debilidad analítica, en tanto el reconocimiento al que este aspira sostiene la necesidad de una especularidad que proviene del mismo contexto histórico, cultural y social donde este deseo es movilizado. Ahora bien, dijimos, este deseo, para ser otro que el deseo blanco, debe disponerse a elaborar modos de subjetivación otros que los dispuestos por el mandato de una única subjetividad. En este punto, esta perspectiva, si bien sostiene una interpretación tradicional respecto del carácter opresivo del poder, complejiza la visión de su

trama cuando se aboca a dar cuenta del registro concreto que hace a su material de análisis. A este respecto, la apuesta fanoniana dirigida a elaborar otra subjetividad que la ya disponible para el negro resulta particularmente afín a una visión productiva del poder (De Oto, 2010, p. 110), de modo incluso cercano a la apuesta foucaultiana que identifica la importancia de no considerar al poder como una entelequia o una instancia espejada al funcionamiento verticalista y siempre externo de la ley.

En este sentido, si bien ambos autores piensan desde miradas teóricas y metodológicas diferentes, con focos de interés específicos que no resultarían acoplables desde una generalidad, un hilo rojo permite recorrer algunos puntos de sus planteos poniendo sobre la mesa preocupaciones que desembocan en problematizaciones situadas y críticas. Estas atañen no solamente a desnudar cuáles han sido las relaciones de fuerza que, históricamente, vinculan el surgimiento de la modernidad al colonialismo, sino también, y con un alcance epistemológico muy revelador, a interrogar desde qué grillas de inteligibilidad las ciencias sociales y humanas se han acercado y se aproximan aún hoy, a leer y a interpelar críticamente las experiencias que van dando forma a nuestra subjetividad ética y política.

Recordemos que, para Foucault, el poder, lejos de asimilarse a una fuerza que provenga desde arriba o desde afuera, solo funciona en relación. No tiene un *locus* específico desde donde emane su potencia, sino que es la fuerza que cualquier cuerpo libre pone en acción cuando entra en relación con otros cuerpos, saberes, instituciones, etcétera. De modo tal que el poder, más que venir a reprimir

la actividad del individuo, es aquello que permite que se produzca. El poder, sin una inquietud que impulse las acciones mismas que lo ponen en movimiento y lo hacen entrar en relación, no preexiste. Es decir, no tiene lugar en un espacio otro desde el cual emanarían sus manifestaciones o en un tiempo trascendente que le permitiría impulsar su advenimiento, sino en la facticidad siempre situada en una historicidad que configura el contexto y las condiciones de posibilidad de sus vinculamientos. El poder, así, abordado desde el análisis de sus dinámicas, registra y pondera las articulaciones que mantiene –siempre de modo contingente–, con los diversos saberes, instituciones y estrategias en las que se haya efectivamente imbricado.

La consideración relacional del poder, entonces, permite analizar sus dinámicas entendiendo que estas nunca se hallan completamente capturadas en una única experiencia. Por eso Foucault insiste en la parcialidad de los enfoques jurídicos que sólo se contentan con abordar el poder desde su cara externa (efectuando incluso una crítica al mandato deseante de nuestra subjetividad occidental). De un modo ciertamente mucho más complejo, Foucault plantea que “donde hay poder, hay resistencia” (2008, p. 116), es decir, que a la vez que los cuerpos libres se imbrican en relaciones que buscan objetivar sus posibilidades vinculares mediante la reproducción de una forma prefijada, también esta misma comprensión relacional y contextualizada, permite registrar, en la trama de la historicidad donde se van dando sus experiencias, otras relaciones. Estas son las que emergen al análisis cuando es posible entrever, al lado de

una estrategia de captura, otros focos de experiencias que no pueden ser completamente soslayadas imponiendo un único rango de visión. Esta factibilidad no es un resto (en el sentido de una instancia afuera), tampoco un fondo de inmanencia del cual emanaría la posibilidad de desdoblar los dispositivos de poder. Es, de un modo mucho más difícil pero más cercano, una posibilidad material, táctica en el sentido de que puede cambiar de *locus* y disponer su poder en función de diversas estrategias; es, antes que nada, la apertura a un (re) vinculamiento que emerge como factor decisivo de la misma relacionalidad.

Por eso mismo los modos de subjetivación que resultan de esta concepción relacional y reversible del poder no podrían quedar detenidos, ni ser prefijados mediante categorías identitarias, incluso si estas organizan sus particularidades en diversos frentes de lucha: amigo/enemigo, subalterno/colonizador, negro/blanco. Desde el prisma foucaultiano, más que en la naturaleza de la escisión que confronta a una y otra conceptualización, es preciso hacer pie en la misma voluntad de veridicción que encarna dicha división. Pero no para justificarla, sino para producir un análisis crítico basado en el registro de las diversas relaciones de fuerza –que involucran saberes específicos, relaciones de poder múltiples, dispositivos, estrategias, etcétera– que suscitan su dinámica de luchas.

El escenario de problematización, entonces, no coincide con la verticalidad impuesta por un abordaje del poder como mera relación de dominación, sino con una horizontalidad estriada, plena de jerarquizaciones que son siempre dinámicas, puesto que pueden cambiar de

polaridad e incitar otros focos de experiencia que los ya convalidados. Es una dinámica de incitación y de lucha, que en el mismo movimiento de su darse va produciendo una experiencia singular con efectos de subjetivación otros.

En este sentido, desde esta dinámica relacional, proponemos ahora atender a las elaboraciones conceptuales realizadas por el poeta, filósofo y ensayista Édouard Glissant. Su peculiar enfoque, se sitúa en el legado poscolonial fanoniano, aunque va más allá cuando se anima a elaborar una metodología de acceso a la dinámica de la interculturalidad a partir de una ponderación de la trama relacional en la que tiene lugar y tiempo la experiencia colonial. Se trata de una apuesta a una experiencia de subjetivación abierta que sigue el tono de una poética, sin embargo, también comporta efectos éticos y políticos.

La poética relacional de Glissant

Desde una perspectiva crítica de las categorías que tienden a binarizar la complejidad relacional en la que efectivamente elaboramos nuestros modos de subjetivación, Édouard Glissant pone en el centro de su análisis cultural y filosófico a la noción de “relación”. En su obra *Poética de la relación* (1990), Glissant se yergue contra los discursos que, sea bajo la forma de una dicotomización o de una dialectización de sus términos, inscriben en la lógica confrontativa amigo/enemigo, propio/ajeno, nacional/extranjero, una apuesta identitaria por el reconocimiento. Al contrario, desde su punto de vista “la Relación no se hace de extranjerías, sino de conocimiento compartido.” (1990,

p. 42). Esta afirmación se asienta en el hecho de que hay muchos modos de relación posibles que exceden el prisma de la dominación y/o subordinación a la que quedan sumidas las lenguas y sus acervos culturales cuando se las juzga y valora en función de un reconocimiento, siempre de algún modo externo al proceso de constitución de las mismas.

Como si sospechase que la identidad es una trampa, que dicho modo de vincularse al otro ratifica su Ley y termina sosteniendo una relación de dominación que encuentra al colonizado en una posición (siempre) subordinada, Glissant busca complejizar el rango de visión de la interculturalidad a través del prisma de la (in)traducibilidad entre las lenguas en el que situará su poética relacional. Para ello su análisis busca afirmarse en el corazón mismo de la experiencia intercultural y lingüística, según la cual, para Glissant, no hay diálogo transparente posible, sino opacidad y ambivalencia. Cuando afirma: “Yo te hablo en tu lengua, pero te comprendo en la mía” (1990, p. 139), Glissant advierte que la relación con la lengua y con la cultura del otro es siempre más compleja, paradójica e irresoluble que la que pueda organizar cualquier presupuesto de identidad. Sus ideas, en este sentido, no sólo afirman la diferencia como facticidad, de un modo menos confrontativo y ya asumidamente mezclado, sino que defienden el “derecho a la opacidad” (Glissant, 1990, p. 204). Es decir, a permanecer (in) traducidos y vivos. Si, como dijimos, la traducción es aquí la clave para un abordaje relacional de la interculturalidad, efectuando una toma distancia de las tradiciones cartesianas y enciclopedistas para reivindicar,

en cambio, a la torre de Babel como modelo, su análisis privilegia, mejor, el registro de multivocidad y equívocos que produce el choque de lenguas y la multiculturalidad, donde la experiencia se va formando a través de fronteras porosas y dinámicas en las cuales “palpar la textura y la resistencia de lo que es otro” (Glissant, 1990, p. 25) permite ampliar la experiencia de subjetivación de una mera identidad.

En este sentido, al plantear el “derecho” a la opacidad, Glissant no sólo está afirmando la importancia de considerar este registro, sino que la atención a este nivel experiencial le permite denunciar el fondo oscuro en el que occidente ha fraguado su discurso de la transparencia:

La transparencia deja de aparecer como el fondo del espejo donde la humanidad occidental refleja el mundo según su imagen; en el fondo del espejo hay ahora opacidad, todo el limo depositado por los pueblos, limo fértil, pero también, a decir verdad, incierto, inexplorado, aún hoy, y casi siempre negado, ofuscado, cuya presencia insistente no podemos dejar de vivir (Glissant, 1990, p. 143)¹.

En este sentido, si “vivir en un encierro o abrirse al otro: es la alternativa por medio de la cual se pretendía reducir a todo pueblo que reclamara el derecho de hablar

1 En este sentido advierte Glissant, la trascendencia de la francofonía radicaría en ser una suerte de corrector en materia de humanismo (Cf. 1990, 145). En efecto, al establecer escalas de valor en el uso del campo francófono, la lengua deviene el barómetro significativo de dicha jerarquización (1990, p. 146).

su lengua.” (1990, p. 135), Glissant elabora una posición crítica capaz de confrontar las premisas vigentes en este dilema. Allí se plantea como una elección o bien hablar la lengua ‘universal’ del otro –porque es el requisito de acceso a la vida del mundo–, o bien, buscar refugio en el idioma particular, que aparece tan poco compatible con los demás que desemboca en un aislamiento del mundo y en una esterilización de la pretendida identidad. Glissant advierte no sólo que esta oposición sigue convalidando y reproduciendo las premisas heredadas de la colonialidad, sino, de un modo más radical, que en verdad se trata de una falsa alternativa. No hay elección vital en los términos que desembocan de uno y otro polo; no hay modo de vivir –ni de decir la lengua– desde el pleno enclaustramiento, tampoco en una cabal apertura al otro. La experiencia misma de las lenguas y la interculturalidad no es de cantonamiento y de fragmentación, sino de caos y puesta en relación de las diferencias. De modo que... “No se trata solo de consentir el derecho a la diferencia sino, antes bien, el derecho a la opacidad que no es el encierro en una autarquía impenetrable, sino la subsistencia en una singularidad no reductible.” (Glissant, 1990, p. 220).

La vivencia de la lengua propia y de la lengua de los otros, tanto de los mundos de opacidad que estas traen consigo, señala, de un modo más profundo a la experiencia insondable del abismo, como la cosa más intercambiada. (Cf. 1990, p. 42). La relación, entonces, desde este prisma de análisis, es productiva, pero no por las confrontaciones que plantea sino por la extensión de sentido que habilita a la hora de sortear nuestra abisal existencia. Esto implica

reconocer, primeramente, que el mundo entero es Relación, y ello involucra en un mismo nivel a todos sus entes. No hay una identidad que oficie como instancia privilegiada u objetivable de un sujeto de la relación, tampoco un ser o consciencia que se aloje en su interior y que permita explicar la manifestación o comprender el sustrato ontológico de las vicisitudes que comporta una experiencia intercultural. Para Glissant, cuando la Relación tiene lugar lo hace a la manera de un Todo, fabricando un mundo de sentido particular, opaco, insondable, que no precisa un reconocimiento externo para experimentarse como tal.

Este mundo es un “Tout-monde” (Glissant, 1997), que no debe ser confundido con la pretensión unitaria y global de la totalidad, puesto que se trata de un Todo que reúne una multiformidad de mundos posibles, abierta, infinita. Este Todo, asimismo, no debe concebirse como estructura, ley o instancia rectora de un orden que privilegie una sistematización de los elementos que contiene. Al contrario, y de un modo epistemológicamente interesante, no hay un punto pivote que oficie de ejemplo o paradigma, ni una voz que imponga la necesidad de reproducir su dominación sobre las demás. Glissant apuesta a no obliterar la dinámica relacional en un arraigo identitario, en una fuente “raíz” única, que más que venir a sostener un lazo de intensificación con su contextualidad, es en verdad “un gajo que abarca todo y mata alrededor” (Glissant, 1990, p. 45). En su lugar, prefiere retomar la noción de “rizoma” elaborada por Gilles Deleuze y Félix Guattari, donde se alude a una raíz que no tiene una sola raigambre, tampoco sólo predador, sino que se diversifica y extiende tejiendo redes tanto en la tierra

como en el aire. De modo tal que “la noción de rizoma mantendría el hecho del arraigo, pero recusaría la idea de una raíz totalitaria” (Glissant, 1990, p. 45). El rizoma, recordemos, se compone por una multiplicidad de líneas de fuga, habilitando desde allí una dinámica deseante que fabrica mundos diversos cuando adviene. En efecto, desde esta perspectiva todo deseo comporta agenciamientos de sentido (Deleuze, 2002a, pp. 271–4; 2002b, pp. 68–70; 2003, p. 83; Cf. Deleuze y Parnet, 1996, pp. 59, 121–2), es decir, una fabricación de mundos posibles. Ya no prima la necesidad de reconocimiento ni de un desenvolvimiento dialéctico capaz de conducir los movimientos hacia una meta prefigurada, sino que se trata de abrir el análisis al registro de intensificación de experiencias que pueden dar lugar y tiempo a transformaciones impensadas.

En este sentido, marcado a fuego por la antillanidad, Glissant advierte que su pensamiento no se quiere continental ni periférico, sino que se asemeja más bien al modelo de distribución errante y horizontal que propicia el archipiélago. Es decir, a una puesta en relación de elementos disímiles y espaciadamente distantes, pero entre los cuales las fronteras son acuáticas, porosas. La cartografía del archipiélago permite juntar elementos dispares, reunir geografías, culturas, lenguas y modos de subjetivación singulares, que no dejan de ser tales por entrar en relación. Este posicionamiento epistemológico también afirma una constatación de hecho de las condiciones históricas de posibilidad heredadas por la colonialidad, inscribiendo en su opacidad una apuesta que también tiene alcance ético y político. En efecto, es necesario desarrollar un coraje

específico, ya que “la antillanidad, que es de método y no de ser, no se cumple ni se supera para nosotros.” (1990, p. 226).

Por eso, frente al mandato de proximidad que busca aplanar en la misma lógica un mundo de diferencias, la relación permite reivindicar, en cambio, la productividad de la distancia. Reenviar, religar, relatar.... La junción y la distancia es la clave doble que se desprende del pensamiento de Glissant cuando asume a la interculturalidad como forma de existencia, como modo de estar-en-el-mundo. La elaboración de conceptos como el de creolización, o la idea de “composite” (que no es lo mismo que una composición, resultaría en una fusión) ni un componente (que brindaría el material fuente para una manifestación), dan prueba de ello. La creolización, mucho más que un mestizaje, un choque o un reencuentro, es una “dimensión inédita que permite a cada uno estar aquí y allá, enraizado y abierto” (Glissant, 1990, p. 68). Subrayemos el pleno alcance de la idea de “dimensión inédita”: no sólo viene a registrar una novedad sino el carácter acontecimental que da consistencia a la relación. En efecto, la creolización no anticipa ni preexiste a la relación, o mejor dicho, a las relaciones que hace advenir y sostiene. Se trata de un registro ciertamente muy interesante y novedoso a nivel analítico, ya que entiende a la alteridad no como una dimensión siempre exterior o externalizable respecto de lo uno, sino como una instancia acontecimental que ocurre –de modo premonitorio a las tesis derrideanas– sin que puedan definirse las condiciones para su hospitalidad. La creolización es “el mestizaje

sin límites, en el que los elementos se multiplican y las resultantes se hacen imprevisibles.” (Glissant, 1990, p. 68). Si los discursos de la identidad hicieron de la herencia platónica que distingue entre original y copia un mecanismo especular y clasificatorio de diferencias entre lo propio y lo ajeno, delimitando las fronteras de lo uno y lo otro, la creolización excede las dinámicas comparativas del *eidos* –la imagen que puede ser copia o reflejo, y por tanto falsa respecto de la original–, para animarse, de un modo más complejo, a transitar el mundo plasmático del *eikos* –donde las imágenes comportan el valor de su propia metaforización y más que un reflejo, plantean una difracción respecto de cualquier voluntad de especularidad–. En este sentido, cuando Glissant afirma que la relación es un Todo–mundo, está refiriendo a una constatación de hecho. Es decir, que en cada relación tiene ocurrencia esa totalidad, sin dejar elementos afuera y sin plantear tampoco a dicha totalidad como un punto de llegada. De un modo afirmativo y productivo, “la Relación no es en realidad un absoluto al que toda obra tendería, sino una totalidad –a nosotros nos queda la tarea de ver qué la sostiene– que, por fuerza poética y práctica, y sin descanso, busca perfeccionarse, decirse, es decir, simplemente completarse.” (Glissant, 1990, p. 70).

El mundo al que refiere Glissant, entonces, no es el que apuesta a una idealidad dialógica o consensual en la que las diferencias puedan hallar modos pacíficos de convivencia, tampoco es el escenario de un enfrentamiento. Ese Tout–monde es un *mitwelt* que asume que la experiencia de vida–con–otros no puede ser sino caótica. El caos, en

este sentido, no es sinónimo de error, o de confusión; sino de opacidad. Es un mundo sin jerarquías, ni preeminencias, insiste Glissant (1990, p. 126); tampoco este mundo es un mecanismo con llaves para dilucidarlo. La Relación es, al mismo tiempo, realización y expresión del caos-mundo. Desde la apuesta de Glissant es posible efectuar recorridos estéticos singulares dentro de este caos-mundo, que se asemejan a las superposiciones y alegorías del barroco, aunque tampoco resultan subsumibles a él. Se trata de dar lugar en el análisis a la tarea vincular y estética que el martinicano entiende como “poética de la relación”; es decir, como recorrido de articulación entre elementos dispares y relatos mediante los cuales esta relación busca decirse y decidirse a sí misma. “La poética de la relación [...] presiente, supone, inaugura, rejunta, disemina, continua y transforma el pensamiento” reproducido por los elementos, formas y movimientos del caos-mundo. Lejos de tratarse de deslizamientos meramente esteticistas, la apuesta que se desprende del trabajo de esta *poiesis* es la de una ética-política.

Consideraciones finales

La visión de la relacionalidad compleja y sin jerarquías fijadas de antemano que aportan los estudios Glissant, permite no sólo disputar el orden de los pares dialécticos fanonianos, sino, de un modo mucho más interesante y ampliatorio, redensificar la apuesta subjetivante que Fanon posiciona en el trabajo deseante de la desalienación. En efecto, hay una suerte de Todo-mundo funcionando

también allí, en el sentido ya no unitario en que el deseo se arraiga a una corporeidad con capas de historia para disputar la ampliación fenomenológica, fuertemente ética y política, del mundo que tiene disponible.

En la dinámica de elaboración de modos de subjetivación bifurcativos respecto de las identidades ya asignadas para nuestra subjetividad, estos son los planos de relación que entran en juego. Se trata de recorridos singulares dentro del caos-mundo, opacos, nunca transparentes. Desplazamientos que tampoco podrían quererse blancos, o negros. Elaboraciones de sentidos otros que, paradójicamente, ven potenciado su carácter extenso y abierto cuando ponen en valor su cercanía y proximidad a la experiencia concreta que efectivamente comporta una vinculación corporal y deseante con los otros.

En la temporalidad sostenida y variable de ese ejercicio coinciden las perspectivas que hemos retomado en este análisis. También en la afirmación de que una emancipación que desee tener consistencia ética y política solo puede medirse a través de la elaboración de una experiencia de relación enraizada y en red. Desde allí, apostar a la ficción que desea un mundo otro, y animarse a desdoblar las relaciones de fuerza que empobrecen nuestras posibilidades de *mitsein*, o mejor, planteando como condición definitivamente creolizada de nuestras identidades, el ser-en-el-Todo-mundo.

Bibliografía

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1980). *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie*. París: Minuit.

- Deleuze, Gilles (2002a). *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. París: Minuit.
- Deleuze, Gilles (2002b). *Critique et clinique*. París: Minuit.
- Deleuze, Gilles (2003). *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. París: Minuit.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire (1996). *Dialogues*. París: Flammarion.
- De Oto, Alejandro (2010). "Las Huellas del sujeto. Historicidad y liberación en Franz Fanon". *Páginas de Filosofía*, (13), 91-115. <http://revele.uncoma.edu.ar/index.php/filosofia/article/view/120>.
- De Oto, Alejandro (2011). "Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial". *Tábula Rasa*, (15), 149-169. <https://doi.org/10.25058/20112742.102>.
- De Oto, Alejandro (2013). "Sobre la mirada y los condenados. Exploraciones fanonianas". En: Claudia Caisso (comp.), *Culturas Literarias del Caribe*, compilado por Claudia Caisso (pp. 233-252). Córdoba: Alción Editora.
- De Oto, Alejandro y Katzer, Leticia (2014). "Tras la huella del acontecimiento: entre la zona del no ser y la ausencia radical". En: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, (65), 53-64. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/16208>.
- De Oto, Alejandro. (2014). "Humanismo crítico y espectralidad. Notas a partir de dos textos de Aimé Césaire". *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 16(1), 33-44. <http://qellqasqa.com/ojs/index.php/estudios/article/view/63>.
- De Oto, Alejandro y Buló, Valentina (2015). "Piel inmunda: la construcción racial de los cuerpos". *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, (5), 7-14. <https://revistamutatismutandis.com/index.php/mutatismutandis/article/view/133>.
- De Oto, Alejandro y Póseleman, Cristina (2018). "Variaciones sobre el deseo. Colonialismo, zona de no ser y plano de inmanencia". *Ideas, Revista*

- de filosofía moderna y contemporánea*, (7), 106–136. <http://revistaidideas.com.ar/ideaso7nota06-2/>.
- Fanon, Franz ([1952] 2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fanon, Franz ([1961] 2018). *Los condenados de la tierra*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel ([1976] 2008). *Histoire de la sexualité. 1. La Volonté de savoir*. París: Gallimard.
- Freud, Sigmund (1900). *La interpretación de los sueños* (parte I). Volumen IV. Buenos Aires–Madrid: Amorrortu.
- Kojève, Alexander (1969). *Introduction to the Reading of Hegel*. Ithaca: Cornell University Press.
- Girard, René (1990). *La violence et le sacré*. París: Albin Michel.
- Glissant, Édouard ([1990] 2017). *Poética de la relación*. Bernal: Universidad nacional de Quilmes.
- Lacan, Jacques (1958–1959). Seminarios E.L.P. (Ecole Lacanienne de Psychanalyse). *S6 Le désir*. <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php?id=13>.
- Maldonado–Torres, Nelson (2005). “Fanon and James on Intellectualism and Enlightened Rationality”. *Caribbean Studies*, 33 (2), 149–194. <https://www.jstor.org/stable/25613488>
- Mignolo, Walter (2000). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Quijano, Aníbal ([1998] 2001). “Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina”. En: Walter Mignolo (ed.), *Geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 117–132). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Young, Robert (1995). *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. Londres–Nueva York: Routledge.