

Carlos Aguirre Aguirre

LA NOCHE DE LA INVENCION

CUERPO Y FILOSOFÍA
EN FRANTZ FANON Y AIMÉ CÉSAIRE



LA NOCHE DE LA INVENCIÓN

Carlos Aguirre Aguirre

LA NOCHE DE LA INVENCIÓN

CUERPO Y FILOSOFÍA EN FRANTZ FANON Y AIMÉ CÉSAIRE

Prefacio

ALEJANDRO DE OTO

Posfacio

LUIS ADRIÁN MORA RODRÍGUEZ

Qellqasqa

Mendoza, 2024

Aguirre Aguirre, Carlos

La noche de la invención : Cuerpo y filosofía en Frantz Fanon, Aimé Césaire / Carlos Aguirre Aguirre. - 1a ed. - Guaymallén : Qellqasqa, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-631-6551-10-8

1. Colonialismo. 2. Filosofía Moderna. I. Título.
CDD 199.83

LA NOCHE DE LA INVENCION

CUERPO Y FILOSOFÍA EN FRANTZ FANON Y AIMÉ CÉSAIRE

Carlos Aguirre Aguirre  ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-7924-9399>

Colección Escritos Poscoloniales (5)

Dirigida por Alejandro De Oto  ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-2704-1123>

Derechos de esta primera edición, 2024

Textos: Carlos Aguirre Aguirre

Edición: María Sicilia En Qellqasqa Editorial / qellqasqa.com

Diseño de tapa: Gerardo Patricio Tovar

Fotografía de tapa: Carlos Aguirre Aguirre



Los contenidos son ofrecidos bajo Licencia

Creative Commons (CC BY-NC-SA 2.5 AR)

(Atribución-No Comercial-Compartir Igual 2.5 Argentina)

Usted es libre de: Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

ISBN: 978-631-6551-10-8

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

*A Rita,
por embrujarme y volvernos eternos.*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	11
PREFACIO	13
INTRODUCCIÓN	19
I – Modernidad y cuerpos colonizados	45
Cuerpo, tragedia: la modernidad colonial	47
<i>Forclusión</i> e identidad, ausencia y artificio	71
Resonancias caribeñas del anticolonialismo de Césaire y Fanon	88
La colonialidad y la escritura en el <i>entre</i>	111
II – Invención en la existencia, epidermis y <i>experiencia vivida</i> del cuerpo colonizado	129
Humanismo, no-humanismo: la paradoja del cuerpo negro	131
Trascendencia, acción, sociogenia	147
Doble narcisismo y “doble conciencia”	164
El cuerpo en el mundo y el cuerpo fijado (como un colorante): la identidad desplomada	182
Tragedia, <i>experiencia vivida</i> del cuerpo negro (Del Ser justificado a la Nada / De la Nada al Ser injustificado)	200
Historización del “Para-otro”: o Sartre, Fanon y la mirada	227
Bajar a los verdaderos Infiernos: los esquemas corporales	254
La <i>invención en la existencia</i> y la <i>zona de no-ser</i>	288
III – Laminaria, negritud y Calibán. La imagen del cuerpo colonizado.	307
<i>Laminaria</i> , no-tiempo	309
Negritud y cuerpo, cuerpo y cromaticidad, cromaticidad e imagen	323

Reescribiendo el Triángulo	345
¡No toda civilización es decadente!	365
<i>Calibanizando</i> la dialéctica, humanismo anticolonial	380
Deglutir <i>una</i> tempestad, maldecir al amo y “asimilar” más tempestades	403
Monstruosidad, estereotipo, “asimilación creativa”	417
X y la agencia del cuerpo	434
IV – El fin del mundo, el nuevo comienzo. Itinerarios filosóficos de la invención	445
¿Por qué <i>inventar en la existencia es inventar almas?</i>	447
La polémica sobre la negritud	460
La desmomificación corporal del condenado (Fanon) y la estrategia de Caliban (Césaire)	475
“El fin del mundo”, el nuevo comienzo	486
Corpo-política, cuerpo intersticial: posoccidentalismo	501
CONCLUSIÓN – o sobre el porqué del silencio filosófico del cuerpo colonizado.	525
POSFACIO	537
BIBLIOGRAFÍA	541
NOTICIA DEL AUTOR	559

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación es resultado de un trayecto y una experiencia que involucra a varias personas. En primer lugar, este libro es producto de una tesis que ha sido posible gracias a una beca doctoral proporcionada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET-Argentina) por el periodo 2016-2022. Posiblemente muchos de los problemas formulados y discutidos en este libro fueron revisados y revisitados en otros trabajos míos. Sin embargo, he querido conservar los argumentos y sus irradiaciones primigenias pues en ellas se conjugan años de estudio e investigación los cuales habrían sido imposibles si quien escribe estas líneas no hubiera migrado a Argentina. Le debo a la gente que me acoge su hospitalidad, respeto y atención lejos de los enjambres de mi lugar de origen al que cada vez observo con menos nostalgia. También, la contención que me brindaron en los momentos en los que se asomaron algunas tragedias del pasado.

En segunda instancia, quiero agradecer a Alejandro De Oto quien ha sido fundamental en la orientación y el desarrollo de la tesis a partir de la cual se desprende este libro. Su generosidad y atenta lectura fueron fundamentales no solo en la construcción final de este escrito, sino también en mi formación intelectual. Sin duda, las líneas de estudio e investigación abiertas por Alejandro son una influencia sustancial en mí. De la misma manera, agradezco a Paola Gramaglia y a Valentina Buló por haber confiado en mis inquietudes y apoyarme.

En tercer lugar, no puedo dejar de agradecer a mis colegas del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP). Con ellos y ellas compartí los primeros esbozos de esta investigación. En especial, agradecerle a Laura Catelli, directora del CIETP, por la fecundidad de sus observaciones.

Quisiera agradecer también a mi familia por su apoyo incondicional. Gracias por educarme con libertad y compromiso, y por soportar mis ausencias. A mi abuela Carlota que con su mirada esgrime un amor incondicional. A mi abuelo Darwin, el cual supo amarme, entenderme y siempre darme un ejemplo de humildad y cordialidad.

Finalmente quiero agradecerle a Rita por su amor incólume. Su confianza fue un motor fundamental para concluir este libro. Su pasión por la filosofía es un relámpago que inunda e ilumina lo más profundo de nuestras vidas. Gracias por existir juntos cabalgando irresponsables hasta el infinito.

PREFACIO

Con Fanon y Césaire, pero quizás mucho más con el primero ocurre algo que todos sus lectores percibimos pero que nos cuesta dar cuenta y ello es el problema del tiempo. Las escrituras de ambos recorren universos diferentes y tienen puntos de encuentro. Uno no podría leer a Fanon sin dejar de ver las encrucijadas en las que Césaire aparece. Al revés, quizás, es menos cierto porque a Césaire siempre lo vimos como el maestro del primero. Esos encuentros toman la forma de la cita, de la recurrencia al poema, la evocación y cada una de esas instancias nos hablan del problema del tiempo, de su experiencia y de una cierta localización que es geográfica pero sobre todo temporal. Podemos afirmar sin equivocarnos que cuando el poema de Césaire es evocado en *Piel negra, máscaras blancas* tiene todo el derecho a reclamarse en el espacio. Es en el espacio que crea la escritura de Fanon lo que hace posible que ese poema aparezca. No hay problemas allí, hasta donde se puede ver el procedimiento es conocido. Sin embargo, una cosa diferente ocurre con el tiempo, porque en el momento en que se produce el encuentro y la cita se revela una tensión, o mejor dicho, una suerte de marca temporal que presiona sobre el sentido y lo modela. Se cruzan en el espacio de la escritura y producen un efecto de tiempo y densidad. Todo se explica de alguna manera, y todo es, precisamente, ese resto o registro de lo temporal que asoma. En Fanon, citar de Césaire un poema es producir un evento temporal, es decir, producir un efecto de presente y totalidad que explica las razones por las cuales

una conciencia negra y colonizada debe aparecer, reconocer su momento y reclamar su ontología y, a su vez, producir una identidad que siempre estará sujeta a la serie, a otros presentes y a otras totalidades. Para confrontar con esa imagen Fanon usará la palabra “vaivén”, con ella comparará las vidas inmóviles de los colonizados en lo temporal, al igual que ese movimiento que hacen las palmeras que se agitan con el viento y los flujos de las mercancías que entran y salen de los puertos coloniales. Un vaivén para él será fijar un movimiento, controlarlo en el espacio para que cualquier registro temporal devenga fútil. La misma futilidad que en su urgencia política y vital le hará decir que la dialéctica se ha convertido en la lógica del equilibrio. Solo fuerzas que se compensan pero ninguna emergencia de lo temporal, ningún todo, nada de momentos diferentes. Hay algo en el registro espacial fanoniano, a diferencia de Césaire, que remite a territorios consolidados. La cultura nacional que imagina en *Los condenados de la tierra* requiere de un territorio de esa naturaleza.

Césaire por su parte, será en cierto modo quien traduce tiempos y espacios en su escritura y, al hacerlo, convierte el Caribe en clave del mundo contemporáneo. Si el movimiento fanoniano es continental, va a Europa, a África y allí a Argelia, el de Césaire es hacia el archipiélago. Sin embargo, ambos reclaman una relación con el tiempo como emergencia. Césaire explora la estabilidad de la lengua francesa para hacerle decir en el neologismo aquello que solo puede ser imaginado en los límites. Fanon entenderá, tal vez casi como nadie, que hablar una lengua es soportar el peso de una civilización. Pero cada una de esas imágenes del tiempo y del espacio corresponden ya a lo que Carlos Aguirre Aguirre evoca en el mismo título, *La*

noche de la invención. Uno percibe la presencia de otra escritura crucial del ensayo filosófico del Caribe, de otro habitante de los archipiélagos. Édouard Glissant, contemporáneo de estos dos martiniquenses, habla en *Poética de la Relación* (2017) de las dos primeras noches por las que pasaron las personas africanas esclavizadas y llevadas al Caribe y al continente americano. La primera noche fue la de haber sido “arrancados del país cotidiano para ser llevados a la comunidad tutelar” (2017, p. 39). La segunda, tan escalofriante o peor que la primera “se hizo de torturas” (Ibid.,). Las personas arrojadas a la bodega de un barco, con destino desconocido, hacinadas. Glissant nos pide que imaginemos esos lugares pero ningún esfuerzo por hacerlo se aproxima a los horrores de esas noches. Y justo allí describe las dimensiones del abismo que se abren como matriz fundacional de los pueblos de la trata esclavista. Es una matriz vinculada a la bodega de la barca, al abismo del propio océano, donde muchos con sus cadenas fueron arrojados para alivianar la carga. Pero ese abismo es también la matriz de una memoria, que se proyecta sobre la tierra nueva a la que llegan y donde, a pesar de todo, los horrores no dejan de multiplicarse. Y en cierto sentido la memoria desconocida que se produjo en esos abismos tejió una comunidad, la comunidad de la Relación, que es más que un saber dirá Glissant: “Los pueblos que han frecuentado la fosa no alardean de ser los elegidos. No creen engendrar la potencia de las modernidades. Ellos viven la Relación, la van descifrando a medida que son tocados por el olvido del abismo y su refuerzo de la memoria” (Ibid., p. 42).

No es casual entonces que cuando leamos a Césaire rechazando la posición metropolitana del partido comunista francés o las demandas de Louis Aragon para el retorno obligatorio al

soneto como única forma de ofrecer un lenguaje estético asequible al proletariado, se vean sin verse esos refuerzos de la memoria de los que habla Glissant. O en Fanon, encontrando en los rincones de la fenomenología el momento adecuado para sacar el cuerpo negro de las representaciones monstruosas que de él se habían hecho. Ambas son respuestas tramadas poco a poco en una red no jerárquica, siempre dispuesta para la escucha antes que para la perspectiva. No hay alarde en ellos, no hay destino, solo una larga tarea de conexión, de heterogeneidad, de pérdida de centro para encontrar el modo de ligar aquello que nunca estuvo ligado. Justo allí, en esa suerte de voz baja, se anuncia lo que el título de este libro de Carlos Aguirre Aguirre anuncia, una tercera noche, inventada en mil meandros de la memoria, del tiempo y del cuerpo.

Empezamos esta presentación ponderando el problema del tiempo. La tercera noche, entonces, no es un lugar sino un tiempo, en el cual una suerte de *kairós* es alcanzado. Fanon y Césaire no dejan pasar la oportunidad pero toda ella es tramada por el trabajo paciente de la red, por el esfuerzo de conexión. No es una epifanía lo que está en juego sino cierta constancia de haber descifrado la *Relación*. Allí, *la noche de la invención* postula y abre todas las dimensiones del tiempo emancipatorio y, al hacerlo, devuelve una profunda heterogeneidad.

ALEJANDRO DE OTO

San Juan, diciembre de 2023.

Referencias: Glissant, É. (2017). *Poética de la Relación*. Quilmes: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.

*Quiero que mi voz sea brutal, no la quiero bella,
ni la quiero pura, no la quiero de todas dimensiones.*

FRANTZ FANON, *Carta a un francés.*

*mientras que bajo el cartel del cielo
un fuego de oro sonreirá
al canto ardiente de las llamas de mi cuerpo*

AIMÉ CÉSAIRE, *Supervivencia.*

*El blanco que se aísla, aísla al negro.
El negro que se aísla, provoca a aislarse al blanco.*

JOSÉ MARTÍ, *Mi raza.*

INTRODUCCIÓN

En un texto introductorio de *El reino de este mundo* el escritor cubano Alejo Carpentier habla de un “estado límite” de la experiencia. En esta idea parece murmurar una especie de abismo, de estado de riesgo, que altera y revela las riquezas la realidad. Dice Carpentier:

[S]urge una inesperada revelación de la realidad (el milagro), de una revelación privilegiada de la realidad, de una iluminación inhabitual o singularmente favorecedora de las inadvertidas riquezas de la realidad, de una ampliación de escalas y categorías de una realidad, percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de “estado límite”. [destacado nuestro] (Carpentier, 2010, p. 11).

Por otro lado, Karl Jaspers, mucho antes que Carpentier, habla de “situaciones límite” en las cuales el hombre se encuentra con el sufrimiento que conlleva la lucha por existir y encarar sus necesidades vitales. En ellas, es la individualidad de un Yo, con una identidad en peligro, la que se ve envuelta en una encarnizada lucha por construir su ser: un Yo avasallado por la angustia de vivir en un mundo en el que siempre tiene que poner a prueba su libertad. Indica Jasper:

Al atarse a la cognoscibilidad, el individuo filosófico se confina simultáneamente a sí mismo un nudo convincente.

No verá en él más que nuestro iluminante básico de la realidad empírica, algo que nos mantenga libres de ilusiones y que siembre nuestro camino con los bloqueos con los que tropezamos en la realidad manifiesta de las **situaciones límite**. [destacado nuestro] (Jaspers, 1969, p. 307).

Coagular un cruce entre ambas posiciones no solo es una tarea que ventila una polémica, aunque no por ello menos interesante, sino también no es el interés del estudio que acá presentamos. Entonces, el lector se preguntará por qué empezar hablando del “*estado límite*” o “*situación límite*” en autores tan divergentes entre sí, o, más aún, por qué nombrar a dos pensadores que no son los que se estudian en este libro.

En este trabajo abundan preguntas que no encuentran respuestas cerradas, sino provisorias; interrogaciones que por medio de saltos y sobresaltos buscan ser saldadas. Tal vez por eso haber empezado con el problema del “*estado límite*” o “*situación límite*” nos dice mucho sobre los dos pensadores en los que se detiene este estudio: el psiquiatra Frantz Fanon (1925-1961) y el poeta y político Aimé Césaire (1913-2008). El *estado* o *situación* límite es algo que circunda las escrituras de ambos: *experiencia* y trayecto que parece inmanente en un cuerpo colonizado negro. En sus escrituras, el nivel de cognoscibilidad de ese abismo histórico, existencial y cultural es enorme, por no decir *revelador* de las “riquezas de la realidad” como apunta Carpentier.

Nos preguntamos, entonces, ¿cuáles son esas “riquezas” de una realidad asediada por ordenamientos raciales convertidos en norma? La vindicación de un límite nos dice de un tránsito con ecos melancólicos y mortuorios necesario para tramar

otro porvenir e idearlo en la imaginación. El interregno entre la realidad; un presente asediado de imágenes, espejos distorsionados, historias, fantasías, mitos, estereotipos, y un deseo prospectivo; es decir, desear empecinadamente otro futuro y otro por(de)venir, nos habla de un cuerpo apresado en su piel y en su condición de colonizado, que está dispuesto a autoinventarse en un mundo donde dicha posibilidad se muestra más que escasa. No decimos esto en la forma de una declaración de principios ni como una certeza absoluta, sino a la manera de algo que acontece en la experiencia y el trayecto de los cuerpos que se aluden en las escrituras de Fanon y Césaire. La preguntas de este libro se vinculan con una interrogación, o extravío, de tintes benjaminianos: ¿cómo narrar experiencias que “nos han contado”?¹

Como una suerte de hipótesis, partimos del hecho de que Césaire y Fanon articulan en sus reflexiones una filosofía del cuerpo crítica de la modernidad colonial. Es decir, en las coordenadas crítico conceptuales de ambos se trama e inventa una filosofía que problematiza los diversos confinamientos, controles, silenciamientos y oclusiones históricas, culturales y existenciales de la modernidad colonial sobre los cuerpos. A causa de ello, el problema del cuerpo colonizado, tal como este es reflexionado por Césaire y Fanon, brinda la posibilidad de explorar nuevas articulaciones en torno los planteamientos teóricos y culturales principales que vertebran sus obras. De tal modo, esta filosofía no solo alerta la existencia de inquietudes colindantes entre Fanon y Césaire, donde el cuerpo sobresale como un lugar en el que ocurren los eventos, las prácticas

1 Ver: Benjamin, W. (2008). *El narrador*. Santiago: Metales Pesados.

sociales y la historicidad del colonialismo; es decir, una zona en la que el colonialismo racista se vuelve legible, sino también tiene una génesis vehiculizada por exhibir, desmenuzar y hacer colapsar los condicionamientos modernos de un cuerpo en particular: el del negro colonizado.

No es pretencioso señalar que los trayectos de Césaire y Fanon, fundamentalmente el de sus propios cuerpos, son trágicos; entendiendo por “tragedia” un momento de lucha contra un destino blanco. Lo trágico, sin embargo, funda al final del día otro orden, otro devenir, otra temporalidad, otro cuerpo. Esta tragedia no la pensamos en consonancia con su concepto clásico. Su sentido, por lo menos el que le damos por momentos en este estudio, es, por el contrario, el de la experiencia y el trayecto de un cuerpo que no puede esquivar el estatuto de haber sido convertido en una especie de falla por la modernidad colonial. Contra eso es lo que lucha y es eso lo que por momentos se acepta trágicamente. Frente a una modernidad reconciliada consigo misma, la experiencia y el trayecto del cuerpo colonizado abre un aguacero de contorsiones iluminando un collage de valores y formas de habitar el mundo que son infaustas, violentas, funestas, y otras abrigadas por las vibraciones de la delirante idea de razas superiores e inferiores. Tal vez para entender esto último es necesario traer acá la lectura de Raymond Williams que reiteraremos más adelante. La muerte social y cultural del cuerpo colonizado negro no da paso al olvido. Por el contrario, como apunta Williams al detenerse en la experiencia trágica, “la vida que continúa es anunciada por la muerte; que, de hecho, en un sentido, la ha creado” (2014, p. 77).

Ahora bien, la experiencia y el trayecto del cuerpo no es homogéneo en ambos autores. En Fanon la *experiencia vivida* es

la de una estrategia fenomenológica límite que hay que destruir. En Césaire el trayecto es múltiple, en cuanto piensa el cuerpo alojado en un sinnúmero de imágenes poéticas y dramáticas. Y en ambos, aun así, es la experiencia y el trayecto del mismo cuerpo: colonizado y racializado por los otros. Para que la experiencia emocional, existencial, afectiva, cultural e histórica ocurra tiene que configurarse una fisura con lo real. Los elementos y las “riquezas” de lo real surgen de las impresiones de una *experiencia* y un trayecto que lo fractura. Por lo tanto, se convierten en acumulables y disponibles para el cuerpo en tanto que lucha contra la arquitecturas de un mundo *es* y no *es* a la vez “su mundo”.

El presente de la experiencia del cuerpo colonizado es expandido, lo cual no puede parecer sino violento para el decurso racialmente administrado de la modernidad colonial. A ello se le superpone la sensación de desahucio de la modernidad contra lo que no se domestica a la organicidad de su empresa socio-cultural. En su ansiedad de recomponer esa totalidad dañada y fracturada desde sus orígenes, la modernidad le demanda a su temporalidad que integre y se reconcilie con lo que la amenaza. Así, si es posible dejar de lado las conceptualizaciones tradicionales sobre el cuerpo, como también arriesgarse quizá por un pequeño momento esquivar las usuales conjeturas acerca de los efectos de los colonialismos históricos en ellos, se consigue ver que el cuerpo colonizado, en los casos particulares de Fanon y Césaire, es una figura expulsada e integrada, desterrada y restituida por el mundo: movimiento paradójico que demanda indagar sus compuestos, sentidos y ejecuciones.

En la clave de muchos trabajos acerca de Fanon, como *Colonialismo y enajenación: contribución a la teoría política de Frantz*

Fanon de Renate Zahar (1976), la figura del cuerpo en *Piel negra, máscaras blancas*² (*Peau noire, masques blancs*) es reflexionado casi como una especie de exterioridad ontológica. Por otro lado, en la biografía de Peter Geismar (1972) el estado de alienación del cuerpo colonizado negro es mirado como un extravío analítico de Fanon producto de una supuesta disconformidad con su lugar de origen: Martinica. Ambas lecturas, aunque tienen una aspereza con la cual no acordamos, son trabajos contextuales, ligados, en estricto rigor, a la figura de Fanon construida en las décadas de los 60 y 70 como militante revolucionario, obliterando los aspectos que lo convierten en un pensador que se detiene en los problemas de la alienación colonial y la conflictiva identidad del cuerpo racializado. En relación a Fanon, este libro está lejos de avanzar en un derrotero a contrapelo de los análisis de Zahar y Geismar ya que no nos interesa polemizar con ellos. Solamente queremos advertir que nuestra manera de leer el cuerpo es y será otra. Para eso, nos hemos anclado en un derrotero intelectual amplío y poliforme.

Dentro de los trabajos que reflexionan la experiencia del cuerpo colonizado en Fanon podemos anotar, primero, el estudio de Lewis Gordon *What Fanon Said?: A Philosophical Introduction to His Life and Thought* (2015). Gordon realiza un minucioso estudio filosófico-político de la obra Fanon, dividiendo su trabajo en distintos núcleos temáticos que dialogan fecundamente entre sí: su lectura crítica de la literatura caribeña, la relevancia epistemológica de la categoría de la zona de *no-ser*, sus inclinaciones fenomenológicas existenciales, y la

2 De aquí en más cuando se mencione el libro *Piel negra, máscaras blancas* solo se dirá *Piel negra*...

importancia de la figura del condenado (*damné*). Aunque dichos núcleos están ordenados por una concatenación acomodada siguiendo un orden ascendente de la escritura fanoniana –la publicación de *Piel negra...* en 1952; las indagaciones en la socialterapia durante el desempeño de Fanon como médico jefe en el Hospital de Bida-Joinville, Argelia; el problema de violencia colonial y la publicación de *Los condenados de la tierra* en 1961–, Gordon superpone entre ellos problemas transversales, como el del cuerpo colonizado negro en su conflictividad con Occidente. La estructura de su trabajo se diagrama en un contraste entre las distintas maneras en que Fanon aborda las relaciones raciales del colonialismo fraguadas por la norma occidental de la blanquitud. No obstante, aunque Gordon entabla diálogos de alto vuelo con autores retomados por el mismo Fanon como Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir, de forma muy escueta dialoga con autores y autoras de la crítica poscolonial.

Ahora bien, reflexionar la cuestión del cuerpo en el caso particular de Fanon a partir de una conexión entre modernidad y colonialismo es un nudo que se ve sin lugar a dudas cristalizado en el trabajo de Gordon. A partir de un recorrido comandado por categorías en las que nos detenemos en nuestro trabajo, como, por ejemplo, *experiencia vivida*, Gordon dibuja y desdibuja la fenomenología existencialista de Fanon. Como bien muestra en otro de sus estudios titulado *Bad Faith and Antiblack Racism* (1995), la ansiedad sobre la encarnación de una presencia negada en el cuerpo es una dimensión de la civilización occidental contra la que un sinnúmero de autores negros estaba en batalla. Fanon, como Ralph Ellison o James Baldwin, entienden que el cuerpo negro vive como Ausencia,

lo que implica, en un plano fenomenológico existencial, que los blancos son irónicamente presencia plena y el punto de vista desde el que se ven los no-blancos. Convincentemente agrega Gordon, la situación del cuerpo de ser-sin-una-perspectiva no se puede mantener si los negros son capaces de desatar la Mirada; es decir, en el racismo anti-negro se espera que el cuerpo blanco sea visto por otros sin mirarse a sí mismo como siendo-visto.

Otro trabajo vinculado a nuestras inquietudes es el de Alejandro De Oto *Frantz Fanon: poética y política del sujeto poscolonial* (2003). De Oto traza un recorrido crítico por las obras más conocidas de Fanon: *Piel negra...* y *Los condenados de la tierra*. Si bien su trabajo lo que sobresale es un análisis orientado por rastrear el problema de la historicidad en Fanon, las cuestiones del sujeto y la temporalidad se muestran como dos núcleos también importantes. De Oto encuentra un alcance filosófico relevante dentro del amplio arco de los estudios latinoamericanos y caribeños que se dedican a Fanon. La estructura de su reflexión fluctúa entre una descripción minuciosa de la influencia de Fanon dentro de la llamada crítica poscolonial con una indagación de las particularidades filosóficas e históricas que se desprenden de sus obras. A partir de esto, avanza hacia una indagación que se detiene en las zonas de significado menos explícitas que habitan en *Piel negra...* y *Los condenados de la tierra*, tales como la de comunidad y temporalidad poscolonial, con el objeto de mostrar cómo las conjeturas de Fanon exceden las urgencias políticas y morales que le eran coetáneas.

La relevancia del trabajo de De Oto tiene otros dos motivos: configura un meticuloso análisis del problema de los esquemas corpóreos en Fanon y recorre diversos estudios provenientes de

la crítica poscolonial. A partir de esto, no resulta menor que logre mostrar cómo la escritura fanoniana puede configurarse en un archivo que habla de la experiencia particular de un cuerpo también particular: el cuerpo colonizado y racializado por las prácticas civilizatorias de la modernidad. En otro de sus estudios realizado en compañía de Valentina Buló titulado *Piel inmunda: la construcción racial de los cuerpos* (2015)³ reflexionan sobre los esquemas histórico-raciales y epidérmico-raciales ideados por Fanon durante su *experiencia vivida*, los cuales son centrales en la investigación de este libro. Buló y De Oto muestran cómo para Fanon ambos diseños corpóreos definen lo enunciativo y lo corporal de manera distintiva, siendo principalmente el esquema epidérmico-racial el que confina al cuerpo colonizado en el espacio de lo inexistente, en tanto que lo traba y despotencia en su relación afectiva con el mundo. Para que este esquema se operativice es preciso, apuntan ambos/as autores/as, desalojar a los cuerpos de las epistemologías, las tramas históricas y las leyendas que los han constituido.

En el presente estudio argumentamos que este esquema se centra en convertir a la epidermis en modo más abyecto de articulación de la vida social y a la piel en un sensor que clausura la posibilidad de sentido y supervivencia del cuerpo colonizado es convertido en una *otredad* del mundo moderno. En tal sentido, es inevitable hablar de Fanon y de su relación con la crítica poscolonial. El problema del Otro (blanco, colonizador, ocupante) es tangencial en este libro, resultando central la lectura de Homi Bhabha, principalmente sus trabajos

³ El trabajo de Buló y De Oto tiene una reedición en: Buló, V. (2022). *Materialidad y afectividad de los cuerpos*. Santiago: Editorial Universidad de Santiago de Chile.

compilados en *El lugar de la cultura* (2002). Bhabha es posiblemente el autor que más estudia el problema de la identidad en Fanon y sus ambivalencias de manera muy similar a Stuart Hall. Centrándonos en Bhabha, dentro de sus trabajos explicita y analiza la estrategia estereotípica y discriminadora que subyace en los procedimientos enunciativos del discurso colonial: la arquitectura discursiva del colonialismo exige, para alcanzar sus efectos políticos e ideológicos, la inscripción de diferencias raciales en los cuerpos. Bhabha establece que la corporalidad funciona como una órbita donde se normalizan las múltiples creencias y fantasías que reglamentan los modos de diferenciación que produce y reproduce las identidades raciales instaladas por la modernidad occidental en la sociedad colonial. La piel aparece como el significante medular del cuerpo, y de sus correlatos sociales y culturales al interior de la trama racista de sentidos que esgrime el estereotipo de la *otredad* cimentado por el discurso moderno. Este libro toma y retoma las reflexiones de Bhabha sobre Fanon y las pone a dialogar con otros registros –como los de Gordon y De Oto, por ejemplo–. En el caso de Hall, resulta relevante su problematización de las identidades raciales y sus ordenamientos binarios. Fanon es el ejemplo claro de por qué la corporalidad se convierte en la zona donde se dan las formas de traducción y transculturización que han caracterizado a una relación cuyo vértice es un poder que condena culturalmente a las poblaciones colonizadas y a sus cuerpos. Como se ve, las lecturas sobre Fanon son diversas, las cuales se pueden esquematizar en tres grupos: las histórico-biográficas, las filosófico-existenciales y las poscoloniales.

La particularidad de los trabajos del grupo “Modernidad/Colonialidad” (o Giro Decolonial) y de las lecturas del “Gran

Caribe” tal vez merezcan un punto aparte ya que se centran en el problema de la raza más que en los asuntos de los cuerpos, la identidad y la experiencia. Del primer grupo, Walter Mignolo (2015) y Nelson Maldonado-Torres (2015) son posiblemente dos de los autores que más han construido a un Fanon que permite reflexionar problemas como los de la colonialidad del poder y colonialidad del saber siendo interesante el lazo que ven entre racismo y epistemología desde el escrutinio crítico que habita en los textos fanonianos. Dentro del segundo grupo, pensamos en los trabajos de Félix Valdés García (2017), quien intenta integrar a Fanon dentro del arco gigantesco de filosofías anticoloniales del Caribe. Sus reflexiones no dejan de ser sugerentes, pues lo hace parte de una heterología textual, política y cultural en la que el problema de la raza sigue siendo capital para la definición provisoria de un ser caribeño mestizo, conflictivamente híbrido, colectivo, conjeturado también en las lecturas de Carpentier, Fernando Ortiz, Nicolás Guillén y Jorge Mañach, y, asimismo, configuran un derrotero analítico que tiene por horizonte cierta direccionalidad filosófica emparentada con el estatuto filosófico que queremos concederle a los problemas del cuerpo colonizado reflexionados por y en Fanon.

En las lecturas sobre Césaire es usual encontrar abundante bibliografía que lo definen como el “poeta de la negritud”. Tal estatuto no es del todo errado ya que Césaire fue uno de los artífices principales del concepto de “negritud”, aunque no solo eso. El estudio de Mirta Fernández Martínez (2011) es uno de los tantos trabajos que familiariza a Césaire con esta noción. No obstante, A. James Arnold (2017), uno de los estudiosos más importantes sobre la obra de Césaire, insiste en lo conflictivo que resulta seguir encasillando al autor de *Cuaderno de un*

*retorno al país natal*⁴ (*Cahier d'un retour au pays natal*) en la corriente de la negritud, pues sus trabajos posteriores de la década de los 50 habla de una obra mucho más heterogénea donde la negritud poco a poco se deja de lado para darle lugar a otras inquietudes político-estéticas.

Por otro lado, no resulta menor encontrarse con trabajos que construyen a un Césaire militante entrampado en el ideario socialista de los años 50 y deudor acrítico de la dialéctica marxista, situación que lo llevarían a distanciarse de cualquier eco poscolonial que pueda habitar en sus textos. Grínor Rojo (2011) es quizá el caso más sintomático de esto, pues, en su rechazo a cualquier perspectiva pos o decolonial, insiste en ver si Césaire difiere o no de una perspectiva clásica del materialismo histórico en su *Discurso sobre el colonialismo (Discours sur le colonialisme)*. De uno y otro modo en Césaire, intentaremos mostrar, hay una dialéctica –al igual que en Fanon–, pero que siempre pone en entredicho su traducción hegeliana. Posiblemente los análisis de Rojo detecten esto, sin embargo, aunque esto sea así, dedican su atención mayormente en cierta reivindicación del sujeto moderno –o de la trascendentalidad del sujeto “clase” en Césaire– que responde a una necesidad coyuntural de las naciones en vías de descolonización. El problema del cuerpo, en rigor, no es una dimensión importante en el análisis de Rojo. Lo que importa para los fines de este libro es qué estatuto tiene esa ausencia en trabajos como estos, qué implica, y qué tipo de lectura se privilegia.

⁴ De aquí en más cuando se mencione el poema *Cuaderno de un retorno al país natal* se dirá *Cuaderno*...

Una lectura que retoma la relación entre Césaire, el marxismo y el problema del cuerpo colonizado en la negritud es el de Christopher L. Miller *The (Revised) Birth of Negritude: Communist Revolution and “the Immanent Negro”* (2010). Miller recorre brevemente el poema *Cuaderno de un retorno al país natal* de Césaire con el objeto de describir la génesis del movimiento de la negritud y su actualidad dentro de una “Conciencia Racial” del negro. El autor inicia preguntándose si la negritud desarrollada por Césaire junto con los poetas Léopold Senghor y Léon-Gontran Damas es uno de los términos claves de la formación de identidad en el siglo XX. Para responder esto, Miller se detiene en el vínculo de la negritud con la tradición marxista de la primera mitad del siglo XX, analizando la importancia del problema racial/colonial desarrollado por el poeta y político martiniqués dentro de la lucha revolucionaria del negro antillano. Finalmente, el autor concluye que la negritud de Césaire no nace en oposición al marxismo, sino emerge como un concepto comprometido con la idea de una revolución socialista que, al mismo tiempo, alerta la necesidad de repensar y reevaluar el alcance de la terminología marxista dentro del Caribe francófono.

Por otro lado, el extenso estudio de Jean Khalfa *Poetics of the Antilles. Poetry, History and Philosophy in the Writings of Perse, Césaire, Fanon and Glissant* (2017) orquesta un detallado recorrido por la originalidad de la escritura de cuatro autores afrocaribeños: Saint-John Perse, Césaire, Fanon y Édouard Glissant. Los análisis de cada uno de los escritores se agrupan en un orden secuencial que sigue el dictamen de su aparición temporal dentro de la historia caribeña. Sin embargo, son exclusivamente Césaire y Fanon los únicos que sobresalen

a la manera de dos horizontes epistemológicos que transitan durante todo el estudio. El análisis ofrecido por Khalfa retoma ambas escrituras para contrastarlas no solamente con Perse, Glissant, Sartre, Gilles Deleuze y Henri Bergson, sino también con el problema de la lógica de la identidad y sus configuraciones en el marco de la modernidad. La estructura de su estudio es principalmente la de una comparación y contraste literario-filosófico entre los principales dispositivos narrativos del Caribe francófono del siglo XX –que han sido retomados por los estudios *creoles* y la crítica poscolonial– con algunos debates de la filosofía francesa del siglo XX.

La relevancia que destacamos del análisis de Khalfa se debe principalmente por su tratamiento de la escritura de Césaire. De forma extensa, se detiene en su poemario *Yo, Laminaire... (moi, laminaire...)* para desde ahí reflexionar una poética subversiva que toma contacto con el mundo vegetal y mineral del Caribe. No obstante, la relevancia de *Poetics of the Antilles* es en relación a los estudios literarios antillanos; limitándose, por consiguiente, de forma exclusiva a ese marco disciplinario. En consecuencia, Khalfa termina omitiendo los aportes de los estudios filosóficos y poscoloniales sobre Césaire, como así también la relevancia y densidad del cuerpo colonizado dentro de su escritura filosófico cultural y estético-poética.

Dicho esto, el presente estudio se organiza en función de saldar varias deudas. Nos referimos concretamente a reiniciar un lazo posible entre pensadores con inquietudes similares, virar hacia el asunto del cuerpo colonizado y desmenuzar el problema de la invención en Fanon y Césaire. Seguro algunas deudas quedarán en el tintero. No lo negamos. Pero solamente en tiempos donde el poder racista colonial de Occidente se

expande fracturando toda reflexión acerca de autores como Césaire y Fanon, pensamos que esta triada de deudas es más que suficiente para plantearlas en la introducción de un libro como el que acá presentamos. Por ello que la cinta interrogativa principal que circunda este trabajo es la de si en las escrituras de Césaire y Fanon se desprende una filosofía del cuerpo colonizado, y si ésta brinda la posibilidad de explorar nuevas articulaciones en torno a las reflexiones de ambos autores junto con una crítica de la modernidad colonial. Confiamos en que, al momento de intentar responder dicha pregunta, las variadas subinterrogantes que nos planteamos a lo largo de los cuatro capítulos que componen esta libro sirven para advertir esa constelación teórico-filosófica, y cómo ésta finalmente se pergeña de manera más acabada en el caudal descolonizador y posoccidental de la invención. Sin embargo, nuestro horizonte hermenéutico no pretende igualar hasta la indiferencia lo planteado por cada uno de los pensadores que protagonizan este trabajo hipostasiando hasta la unidad abstracta lo que constituye algo múltiple, divergente e incluso, por momentos, disonante y complejo. Por el contrario, se priorizan las particularidades de Fanon y Césaire, y la cadencia diferencial que tiene lugar en ellas el problema del cuerpo.

Con el fin de explicitar nuestro diseño metodológico, la investigación consiste en una investigación de tipo exploratoria, analítica e interpretativa, y en la que sus fuentes primarias son solo algunas obras de Césaire y Fanon. Sobre Fanon principalmente nos detenemos en *Piel negra...* Otros de sus textos, como *Los condenados de la tierra* (1961), *Antillanos y africanos* (1954), y *Argelia se quita el velo* (1959), son aludidos y analizados no con la misma densidad que su obra de 1952,

y en el capítulo final de esta investigación. Esta elección se debe a que en *Piel negra...* el cuerpo colonizado es aludido de manera más sistemática, explícita y como un problema central a discutir en el marco del racismo inmanente de la modernidad colonial.

Piel negra... y principalmente su capítulo V *La experiencia vivida del negro* no solo inauguran una repuesta crítica acerca de las diversas zonas históricas, existenciales y culturales del cuerpo colonizado, sino también dan cuenta cómo tales asuntos diagraman la cadencia de una *experiencia vivida* particular que cobra silueta propia en la medida en que es consignada como la sede de operaciones exegéticas de una corporalidad vivida y enclaustrada en una realidad donde la epidermización de la piel modula los estatutos de lo humano y lo no-humano. Esa capa desechada por la modernidad colonial, que no es otra que el cuerpo colonizado, no obstante, perdura: emerge como su cara oculta dentro una experiencia capaz de poner en juego los nudos de la trascendencia cultural, el retraso de la *acción* y finalmente la posibilidad de una nueva (auto)creación e invención corporal.

Sobre Césaire, las obras analizadas de él son mayores. Esto debido a que su trabajo es mucho más amplio en términos cuantitativos en relación a los de Fanon y porque en ellos el cuerpo es aludido de manera más tácita. En efecto, el problema del cuerpo en Césaire que “crearlo” y cruzarlo con las preguntas que orientan este libro. *Yo, Laminaria...*, *Cuaderno...*, *Discurso sobre el colonialismo* de 1950 y *Una tempestad* (Adaptación de *La tempestad* de Shakespeare para un teatro negro) (*Une tempête, d’après ‘La Tempête’* de William Shakespeare: adaptation

pour un théâtre nègre)⁵ de 1969 son los principales trabajos en los que nos detenemos. *El cuerpo colonizado* sobresale en estas obras de Césaire bajo la forma de una imagen que se inventa cuyo objetivo no solamente es restaurar un cuerpo apresado por las representaciones y las identidades homogéneas tramadas por la modernidad y su idea soberana de la blanquitud, sino también debido a que en tal imagen se acuña una diferencia y agencia específica en la cual su principal vector es idear e imaginar una identidad heterogénea desde la que germina una filosofía del cuerpo encallada en el ejercicio mismo de la invención.

En consecuencia, Césaire y en Fanon despliegan interrogaciones por el cuerpo venidero y una advertencia acerca del desgaste de los sentidos y las normas edificadas por la arquitectura racista de la razón moderna. Según juzgan ambos, hay un racismo que actúa sobre el cuerpo hasta el punto de que hay que declarar el “fin del mundo” (Fanon, 2015, p. 101; Césaire, 1969, p. 69). Ahora bien, el “fin del mundo”, idea cesaireana retomada por Fanon, determina el ritual de una filosofía en conjunto que nace para refugiarse en la experiencia y el trayecto inventivo. Fanon y Césaire se empeñan por hacer del dolor del cuerpo racializado, de sus apresamientos, de sus estabilizaciones, la posibilidad de una instancia transformadora. Ambos configuran una impugnación de la modernidad colonial fijando la mirada en las contradicciones y vericuetos de su propia conciencia crítica, enfocándose por tramar una imagen del cuerpo capaz de acuñar no solamente los sentidos y las identidades racistas

⁵ De aquí en más cuando se mencione *Una tempestad* (Adaptación de *La tempestad* de Shakespeare para un teatro negro) solo se dirá *Una tempestad*.

en las que se ven normadas las corporalidades coloniales, sino también gestar una respuesta creativa e imaginativa frente la demanda de la invención política, cultural e histórica.

En tal sentido, Césaire y Fanon diagraman sus reflexiones desde un cuerpo socialmente ausente que lo traen de vuelta a la vida ya sea en la forma de una experiencia o en la forma de una imagen poética. La crítica anticolonial adopta aquí un ritmo particular, pues escapa de los formatos usuales de la crítica filosófica en aras de erosionar y convulsionar las sedimentaciones occidentales. El cuerpo colonizado sigue una hendidura dentro de ese universo de sentido hegemónico en los que el colonialismo y el racismo han sido sus condiciones de posibilidad.

En el primer capítulo de este libro, *Modernidad y cuerpos colonizados*, se busca responder la pregunta de cuál es la relación conflictiva entre modernidad, colonialismo y cuerpo. Este momento del estudio describe, analiza y aborda esta triada para discutir cómo los cuerpos colonizados negros son un terreno en el que confluyen los distintos confinamientos, controles y fijaciones identitarias del decurso colonial de la modernidad en América Latina y el Caribe. Para corroborar esto, nos detenemos en las operaciones por las cuales el sujeto moderno y blanco de Occidente se erige de forma indisociable de los procesos de racialización y colonización sistemática de ciertos tipos de cuerpos denominados como “negros”. Deteniéndonos brevemente en las la escrituras de Fanon y Césaire, se analizan las formas y mecanismos por los cuales ambos planifican una reflexión en primera persona acerca de los modos en que se organizan y reproducen las asignaciones racistas de identidad instituidas por el Hombre occidental. Nos inclinamos por leer

que sus críticas asumen por momentos características trágicas que inauguran la interrogación por la invención y la posibilidad de otra imaginación histórica. Estas problematizaciones nos desplazan hacia un análisis sobre la constitución moderna de la lógica dicotómica de identidad anquilosada en un proceso de *forclusión*. Con ello, nos adentramos en el problema de la colonialidad y, de un modo reflexivo más profundo, en las distintas esferas que asume la escritura del entre-lugar en Fanon y Césaire, viendo los decursos teóricos en los que ambos logran conflictuar las dicotomías racistas del mundo moderno a partir de un “entre”.

Invención en la existencia, epidermis y experiencia vivida del cuerpo colonizado, segundo capítulo de este estudio, circunda las reflexiones de Fanon a partir de las que se desprenden sus análisis del cuerpo con el objetivo de entrelazarlas con el problema de la “invención en la existencia” (Fanon, 2015, p. 189). La relevancia de este pliegue de *Piel negra...* asume una cadencia singular, polirrítmica, que requiere ensayar una tránsito por las modulaciones fanonianas de los conceptos de “hombre” y “humanismo” las cuales camina a contrapelo de las gramáticas occidentales con las que se han pensado tales categorías. En este orden de problemas, las derivas de la trascendencia, la *acción* y la sociogenia de Fanon resuenan en la pregunta sobre el “doble narcisismo” dotando a estos conceptos de aperturas culturales, en tanto que toda inclinación por una trascendentalidad fáctica resulta interceptada por la testificación y el análisis de la desarticulación histórica y existencial del esquema corporal del negro. Tal constelación, notamos, propone una insistencia por desmenuzar los problemas de la despersonalización-alienación del cuerpo colonizado y del ordenamiento dicotómico de las

identidades raciales. En consecuencia, la anatomía del “doble narcisismo” es la de un binarismo metafísico que gestiona y normaliza los confinamientos existenciales del cuerpo.

En función de detenernos en el capítulo de *Piel negra... La experiencia vivida del negro* nos desplazamos hacia los diversos planos de la opción fenomenológica de Fanon durante su experiencia vivida. Verse a sí mismo como cosa haciendo un necesario paso por la Historia consigue una distancia con la fenomenología tradicional y las explicaciones ontológicas acerca de la relación colonial de los cuerpos. A causa de esto, indagar el concepto experiencia en Fanon se traduce en un ejercicio que busca develar las capas trágicas de lo que se entiende por experiencia vivida, a la manera de un necesario retraso del deseo accional del cuerpo y una acentuación político-cultural de una temporalidad prospectiva. El presente colonial se revela como una zona poblada de abismos para el cuerpo colonizado. En el plano de la experiencia, la experiencia vivida de Fanon es traumática, desesperanzadora, en muchos momentos fatalista; es decir, trágica, lo habla de un ineludible retraso de su deseo de proyección –un aplazamiento del hacerse a sí mismo– con el fin de interrumpir los confinamientos raciales de la modernidad colonial. La llamada “experiencia límite” a partir de la cual Francis Jeanson lee la experiencia vivida de Fanon, concepto similar al que mencionamos al principio de esta introducción desde las análisis de Carpentier y Jasper, opera como antesala de la invención: un prefacio catastrófico que deviene tragedia y que asoma un encuentro corporal con la *acción*.

Esto último, nos permite repasar el vínculo teórico-filosófico de Fanon con Sartre enrolado en los asuntos de la mirada y del “ser-para-otro”. Invocar este vínculo, puede

conjeturar legítimamente quien lee este libro, no es algo nuevo. No obstante, argumentamos la relación Fanon-Sartre excede el compromiso político de ambos autores, porque en él se tejen afinidades filosóficas y resignificaciones acerca del poder de la mirada racial, de la cuestión de la apariencia y de la configuración del campo visual normado por el colonialismo blanco. La imposibilidad de un “para-otro” del negro tiene que ver con esto últimos puntos, pues el *Infierno* del que habla Fanon toma montura por medio de una oclusión sistemática de su libertad y de toda intersubjetividad con los otros. A causa de ello, reflexionamos que Fanon historiza novedosamente el “para-otro” sartreano bajo los lentes de la experiencia colonial, revelando, en contraposición a Sartre, cómo el negro colonizado no tiene una libertad inherente a la cual regresar.

El arco de estos nudos de *Piel negra...* nos permite indagar la gramática epistemológica de los esquemas corporales anotados en la experiencia vivida. El cifrar teórico de este momento es el del intento por mostrar que el proceso de epidermización se efectiviza cuando el cuerpo colonizado no necesita la presencia de un Otro para ser racializado, por el simple hecho de que interioriza una inferioridad normada por una blancura imaginaria e históricamente constituida. Es lo que Sylvia Wynter (2015) define como una interrogación en primera persona lo que le permite a Fanon trazar una apertura dentro del esquema histórico-racial para así exhibir que el a priori existencialista de una subjetividad inherentemente libre resulta estéril en el mundo colonial y que el esquema epidérmico-racial es un receptáculo de lenguajes estereotipados donde piel se convierte en una superficie de desfiguraciones, atrocidades, símbolos antropomórficos, fobias y signos donde no hay racialización

sin fantasía. Finalmente la invención y la catarsis final de *La experiencia vivida del negro* afirman una destrucción de la experiencia y la conducción hacia la acción-inventiva; ambas fibras de *Piel negra...* que tienen un peso particular en la discusión con la dialéctica hegeliana. Los análisis de estos pliegues de la escritura de Fanon permiten detectar el signo de una politicidad descolonial configurada por y desde un cuerpo que se interroga. De tal forma, habiendo destruido la experiencia, se reflexiona cómo Fanon da paso a la invención; a un salto que desarticula los apresamientos raciales convirtiéndolos en vestigios de un pasado paralizante: una fractura violenta, un intersticio, un quiebre, del presente.

El capítulo *Laminaria, negritud y Caliban. La imagen del cuerpo colonizado* se detiene en las operatividades estético-culturales y políticas de los conceptos de laminaria, negritud, decadencia y Caliban⁶ presentes en las escrituras sobre el cuerpo de Césaire. El poemario *Yo, Laminaria...* idea la agencia

6 A lo largo de este estudio utilizamos "Caliban" en vez de "Calibán" (con acento en la segunda a), salvo en las citas de obras en las que sí aparece escrito de esta última manera (las traducciones de *Una tempestad* de Césaire aparece acentuado). Tal elección se debe principalmente a que el nombre "Caliban" (sin acento), muestra Roberto Fernández Retamar, es derivado por la lógica colonizadora "de la palabra caribe, hizo caniba, y luego caníbal, cuyo anagrama lógico es Caliban" (en, Silva Echeto & Browne Sartori, 2007, p. 100). Ahora bien, el mismo Fernández Retamar le llama a esto un hábito difícil de desmontar que es inclusive paradójico cuando su *Caliban* es un texto anticolonialista. Tal vez el uso más "correcto" sería "Calibán", como lo hace Montaigne, aunque preferimos dejar, en complicidad con el poeta cubano, sin el acento el anagrama ya que da cuenta de una "asimilación" que pone de manifiesto las complejidades conflictivas y transculturales de la lengua.

de un cuerpo móvil y no sedentarizado por las identidades moderno coloniales. El “no-tiempo” y el alga laminaria devienen refractores de una poesía ligada al mundo vegetal y mineral de las Antillas. Ampliando el análisis acerca de la imagen poética de Césaire, posteriormente nos concentramos en la negritud del *Cuaderno...* deteniéndonos en su “desautorización de la triada “color, identidad y cuerpo”. La negritud Césaire efectivamente utiliza la asociación entre “color, identidad y cuerpo” de la razón ilustrada, pero al teñirla de un color renegado y reprimido –el negro– subvierte su efecto original. Este esfuerzo se conecta con la necesidad de pensar la negritud desde otros espacios de sentido y más allá de las concepciones de René Ménil y Senghor. Tal inflexión privilegia los distintos movimientos del *Cuaderno...* que sugieren el tránsito de un cuerpo desfamiliarizado consigo mismo hasta un cuerpo móvil que se encuentra con una (auto) creación profética en el verbo/neologismo *veerición*.

Posteriormente nos concentramos en el humanismo anticolonial de *Discurso sobre el colonialismo*. La funcionalidad del concepto de “decadencia” produce derivas ancladas en una problematización de la dialéctica reversionada y calibanizada por Césaire, una dialéctica regresiva capaz de crispar los discursos civilizatorios de Europa sobre los cuerpos. El abordaje de este proceso permite indagar la cadencia particular que asume una reflexión histórico-cultural sobre el devenir regresivo del decurso temporal occidental.

En este orden de asuntos, se propone, asimismo, una análisis de la centralidad de la figura de Caliban en *Una tempestad* no solo porque articula una identidad heterogénea, sino también porque de su presencia se diagrama un cuerpo propio que se autonombra como X. Tanto la tragedia como la invención

de Césaire orbitan como núcleos epistemológicos dentro de *Una tempestad* que posibilitan la imagen de un cuerpo que fracturan los estereotipos, la lengua del amo y las identidades monolíticas. Solamente en este contexto que se entiende cómo el conflicto colonial es reanudado por Césaire en la forma de un drama irresuelto, lo que convierte al cuerpo de Caliban y a su autogenerada identidad en cuestiones abiertas e inacabadas. Como se constata, *Una tempestad* parodia el estereotipo shakesperiano del monstruo caníbal y le da una organicidad propia. Esto le permite a Césaire mostrar que el ennegrecimiento de Caliban es, en el marco de la ficción teatral, una elección y no una imposición, puntapié inicial de una identidad del cuerpo que se hace y se rehace desobedeciendo los límites impuestos por la figura y la lengua de Próspero. En esta transgresión de las taxonomías dominantes, Caliban se da un nuevo nombre: X. Aquello significa, desde nuestra lectura, una denuncia de la subjetividad que el lenguaje imperial le asigna al cuerpo colonizado, y un desprendimiento de todo modelo estable, homogéneo y colonial de identidad corporal.

Estas licencias teóricas, inevitables al momento de transitar las escrituras sobre el cuerpo de Fanon y Césaire, coagulan en el capítulo *El fin del mundo, el nuevo comienzo. Itinerarios filosóficos de la invención*. Acá no solo se despliega una convergencia entre las reflexiones de ambos pensadores, sino también intenta discernir de qué forma la invención diagrama una filosofía en conjunto crítica de la modernidad colonial. Comenzamos viendo el talante ético de la invención en Fanon y la particularidad de la invención poética de Césaire intentando tramar una relación de vecindad en problemas comunes. De ahí que en análisis de la negritud realizado por Fanon se reflexiona

como ambivalente sin jamás remitirse a una distancia absoluta con Césaire, sino con *Orfeo negro* (1948) de Sartre y con las versiones de la negritud cercanas a la de Senghor. Los trabajos de Fanon *Argelia se quita el velo* y *Los condenados de la tierra* se analizan en diálogo con la Caliban de Césaire en función de notar la complicidad de la agencia trágica-descolonizadora del cuerpo calibánico con la desmomificación del *damné*. Asimismo, nociones como “invención” y “fin del mundo” se interrogan y relacionan con el desprendimiento de una corpopolítica posoccidental del colonizado. El posoccidentalismo se muestra como un sostén crítico epistemológico que posibilita desarticular los códigos raciales, los acomodados binarios y las categorías homogeneizadoras de Occidente. Lo que se deduce de ello es que con la invención Fanon y Césaire trazan una potencia política y epistémica en la cual se piensa e imagina a un cuerpo no atrapado en los viejos acomodados categoriales y en las representaciones de la modernidad colonial. Por eso que consideramos que la directriz inicial de la invención es comprender que los cuerpos son superficies, zonas y lugares que han sido diseñados según los códigos raciales de Occidente. En efecto, la filosofía del cuerpo colonizado de Césaire y Fanon tiene su génesis en una imaginación histórico-epistemológica que fractura las modernas consagraciones racistas y coloniales que frenan *lo venidero*: futuro otro, otra historia, otra existencia en la que emerge un cuerpo vivo en medio de lo imprevisible.

Este estudio se encuentra en deuda y retoma los análisis de una amplia gama de autores y autoras. En algunos momentos nuestro diálogo con ellos y ellas es crítico, en otros menos punzante y fraternal, pero siempre con el ánimo de entender que no es fácil hablar del cuerpo colonizado, más aún en

Fanon y Césaire, pero todavía más cuando nuestra investigación se sitúa en Latinoamérica. Cabe decir que las reflexiones de ambos pensadores constituyen una teoría cuyo compromiso se encuentra atravesado por la descolonización en el contexto una violencia que encuentra su mayor estabilidad dentro de los cuerpos marginados por la Historia moderna. Por eso que confiamos que el trabajo acá vertido recorre con rigor los fundamentos teóricos a partir de los cuales se construye no solamente aquellas categorías y asuntos trabajados incisivamente, sino también una filosofía crítica que palpita en nuestro contexto latinoamericano pergeñando más interrogantes y respuestas que intentan transgredir las estabilidades de un mundo donde todo parece cerrado de antemano. Con esto último, no queremos justificar nuestro *locus* epistemológico y geográfico. Solamente deseamos apuntar que si hay que definir alguna área disciplinar a la cual responde esta investigación es a la de una filosofía de la cultura latinoamericana y caribeña crítica de la modernidad. Es, asimismo, una investigación que añora pensar una posible filosofía donde quizá muchos/as piensen que no la hay; de pensar un cuerpo donde ha sido olvidado; de reflexionar una tragedia cuando todo se cree estable y, por el contrario, es enormemente inestable. Y así deseamos que sea en el marco de la invención de una filosofía del cuerpo colonizado desde las escrituras de Fanon y Césaire.

I

Modernidad y cuerpos colonizados

*Está lloviendo, está lloviendo, está lloviendo,
¡ojalá siempre esté lloviendo, esté lloviendo siempre
y el vendaval desenfrenado que yo soy íntegro,
se asocie a la personalidad popular del huracán!*

Pablo de Rokha, *Canto del macho anciano*.

Cuerpo, tragedia: la modernidad colonial

En un trabajo que lleva por nombre *El proyecto político de la modernidad* (2008) el filósofo alemán Otfried Höffe se pregunta qué significa lo humano-universal del pensamiento europeo moderno. Este autor despliega cuatro razones por las cuales el concepto de lo humano-universal de Europa ha sido exitoso: crítica, búsqueda de la verdad, argumento y autocrítica. No deja de ser impactante que Höffe, dando cara a este sugestivo problema relacionado con los universales de Europa, y en el que, específicamente, tiene centralidad un determinado concepto de Hombre, señala finalmente que su éxito “no se produce por la violencia, sino por la fascinación” (2008, p. 234). Los cuatro motivos que nutren esa fascinación “no violenta” por el universalismo europeo a nivel global proveen una quinta causa: las ciencias sociales y las humanidades.

En el argumento de Höffe, Europa se está inventando constantemente a sí misma por medio de su autoasignada fascinación

“no violenta” secundada por el prominente alivio de sus ciencias sociales y humanas que se expanden a nivel global. Uno de los autores que trabajamos en nuestra tesis, Aimé Césaire, en 1950 a principios de su ensayo *Discurso sobre el colonialismo* dice que “*Europa es indefendible*” (2008, p. 13). El argumento de Césaire no es pretencioso, pues son esas mismas ciencias defendidas en siglo XXI por Höffe las que han producido la mayor tasa de cadáveres en la historia, según se lee en el *Discurso*. Pero no nos adelantemos, ya que hay que comentar antes algunas cuestiones conceptuales.

Antes de entrar en un ejemplo, una historia, un mito, etc. que al menos servirá para recordarnos que las ciencias sociales y humanas europeas, a diferencia de cómo cree Höffe, si han sido violenta con las “periferias” europeas y sus cuerpos, es necesaria una importante aclaración: a lo largo de este escrito cuando empleamos la palabra “negro” lo hacemos en el sentido como lo entiende Stuart Hall (2010). A la manera de una connotación de las experiencias, las historias y los cuerpos de sujetos “de color” violentamente distinguidos y ordenados en relación a un “significante” opuesto: el “blanco”. “Negro”, dice Hall, cristaliza asimismo una lucha por el significado: de “negro = despreciado” a “negro = bello” hay una disputa por el “significante”, como ideológicamente “negro” también ha servido para designar una suerte de identidad generada alrededor del término. Hall dice:

a lo largo de mis treinta años en Inglaterra, he sido ‘llamado’ o interpelado como ‘de color’, ‘afroantillano’, ‘negro’ [‘*Negro*’], ‘negro’ [‘*black*’], ‘inmigrante’. A veces en la calle, a veces en las esquinas, a veces abusivamente, a veces de

manera amigable, a veces ambiguamente. Todos ellos me inscriben ‘en mi lugar’ en una cadena signifiante que construye la identidad a través de categorías de color, etnia, raza (Hall, 2010, p. 212).

Así, “negro” tiene connotaciones múltiples que varían según su operatividad histórica y discursiva, la cual no escapa de una lógica anclada en un sistema de clasificación racial de la identidad. Empleamos el término “negro” a la manera de una figura vinculada con la historia y la existencia de quienes han sido llamados y clasificados “negros”, principalmente por sus cuerpos. Con esto, no es que nos salimos del piso ideológico que tienen las asignaciones de identidad –en nuestro caso, la “carga” del signifiante “negro”–. Por el contrario, intentamos mostrar que la riqueza tal vez fantasmática del signifiante “negro” es porque, por un lado, designa un ejercicio de autoidentificación y autorreconocimiento político cultural –sea positiva (la negritud) o negativamente (la vergüenza antillana)–. Y, por otro, en su propio acto de enunciación, da cuenta de una presencia de ciertas características históricas y culturas impuestas de antemano por un Otro –el blanco/colonizador/ocupante– que se autoasigna como voz autorizada para designar características en un cuerpo que no es el de él. Al signifiante “negro” lo circunda toda una amalgama de estereotipos, fantasías e historias, donde el “color” de la piel permite que ésta se vuelva visible o “real”, que tenga cierta funcionalidad histórica. Por ejemplo, Fanon, a diferencia de muchos escritores caribeños, emplea los términos en francés y creole *noire* y *nègre* indistintamente. Mientras el primero señala el “color de piel”, el segundo está asociado a una carga racista y peyorativa de los sujetos negros.

De allí que es imperioso agregar otras dos cosas. La primera es que el negro no puede ser entendido sin su relación antagónica con otro significante: el blanco. El célebre postulado de Sartre acerca de que el judío es un invento del antisemitismo es más que sugerente en el caso del negro como un invento del blanco. La segunda es que parte sustancial de la realidad humana, al menos en lo que respecta a las escrituras de Fanon y Césaire, se divide entre blancos y negros. Lewis Gordon señala que el resultado de esto “es un mundo maniqueo de la mentira cómoda de la bondad material y el mal encarnado en las personas que son, respectivamente, las más claras y las más oscuras”⁷ (1995, p. 97). Esto no quiere decir que Fanon y Césaire comulguen de forma estimulante con esta división, sino que la desmenuzan; buscan entender cuáles son sus condiciones de posibilidad y cómo ella afecta al cuerpo del colonizado negro.

De hecho, se nos hace necesario utilizar el significante “negro” no solamente debido a que ambos pensadores lo usan, sino también porque negar su presencia sería anular lo otro de sí mismo que habita en su interior ejerciendo confinamientos, determinaciones, fobias y asignaciones homogeneizantes de identidad: todas ellas componentes del terror moderno frente a un cuerpo “no-blanco”. Como, asimismo, sería negar las historias de desplazamientos culturales, históricos y existenciales de los cuerpos colonizados catalogados como “negros”. Por otro

⁷ Todas las citas textuales en español de los trabajos de Lewis Gordon *Bad Faith and Antiracist Racism*, *Fanon and the Crisis of European Man: an essay on philosophy and the human sciences*, *Existencia Africana: understanding Africana existential thought* y *What Fanon Said?: A Philosophical Introduction to His Life and Thought* son traducciones nuestras.

lado, cuando decimos “color negro” lo utilizamos en clave cromática; es decir, en un orden semántico desde el que se alude a lo “no-blanco”, lugar, por lo demás, desde el cual parte la afirmación de la negritud de Césaire.

Habiendo planteado esta serie de cuestiones conceptuales sobre la utilización del término “negro”, volvamos al ejemplo que sugerimos más arriba. El investigador Carlos A. Jáuregui narra en uno de sus trabajos una leyenda convocada por el nacionalismo de República Dominicana producto de la sublevación de los esclavos negros de Haití, en ese entonces Saint Domingue, de 1791-1804: el mito del “Negro comegente” o “Negro incógnito”, “un temible asesino en serie de finales del siglo XVIII, cuya historia múltiple atraviesa la historia cultural dominicana” (Jáuregui, 2009, p. 46). Al traer a colación esta leyenda nos referimos a una historia que tuvo severos efectos culturales en las narrativas de la modernidad y el archivo del siglo XVIII. Nos interesa lo que narra Jáuregui por la funcionalidad que tuvo en la institución de la modernidad colonial en Latinoamérica y el Caribe, y en la imagen del cuerpo negro que ésta alimentó.

Jáuregui apunta que varios documentos, ya sean tratados de historia, archivos, documentos criminalísticos, etc., narran de la existencia de un asesino protagonista de 27 heridos y 29 homicidios ocurridos entre marzo o abril de 1790 y octubre de 1792 que aterrorizaron a la población y a las autoridades de Santo Domingo, no solo por su ferocidad, sino por su aparente falta de causas, como, asimismo, diversos archivos de España y Santo Domingo narran crímenes acaecidos entre 1790 y 1794 que fueron imputados a un negro apodado *Incógnito*, *Comegente*, *Matagente*, *Carníface* y *Antropófago* (Ibid., p. 49). Los archivos de las ciencias “ilustradas” de aquel entonces promulgan un

sinnúmero de connotaciones sobre el criminal –antropófago, comegente, incógnito– organizadas alrededor de una característica no menos importante: es negro. No es menos importante que se le llame negro ya que mientras las ciencias y los archivos insisten en clasificaciones que poco y nada tienen que ver con algo histórico concreto (a su vez, son inexactos, pues algunos dicen entre 1790 y 1792, otros entre 1790 y 1794) remarcan que el asesino es de un determinado color. Todas esas prácticas ya aludidas tienen que tornarse visibles; es decir, el “Negro comegente” no se ve cuándo hace sus fechorías, solamente sus resultados, aunque se “sabe”, o especula, que es negro.

Agrega Jáuregui: “Nada se sabe de él a ciencia cierta; de allí su otro sobrenombre: el ‘Negro incógnito’” (Ibid., p. 51). Esta figura prevalente del significante negro es el tipo de homología que se produce en los archivos y que el propio Jáuregui analiza. El “Negro comegente”, entonces, puede ser cualquier negro, lo que conduce a la pregunta o a la sospecha de si no estamos en presencia de una dimensión que habilita la negrofobia moderna, la cual se apoya en las imágenes producidas en un contexto como el de la sublevación de esclavos en la vecina Saint Domingue, liderada por Toussaint Louverture, en la cual se afirma que la revuelta se “olía en el aire”.

Sin perder de vista el interesante trabajo de archivo realizado por Jáuregui, en tanto constituye una lectura minuciosa de la construcción de la imagen del “Negro comegente”, a su análisis se le puede agregar la perspectiva de que el devenir colonial de la modernidad occidental en Latinoamérica y el Caribe muestra un amplio arco de clasificaciones fenotípicas y significantes que dan cuenta, al decir de Eduardo Grüner (2010), de una *falla interna* en su misma *Weltanschauung*, o

“cosmovisión”, con la emergencia de la sublevación en Haití. La imagen del “Negro comegente” analizada por Jáuregui coteja, verifica y valida el saber ilustrado de la modernidad occidental que se vio enfrentado al temor de Revolución Haitiana. La sublevación de esclavos negros pone de manifiesto la génesis y el porqué de esas imágenes sobre el cuerpo negro labradas por la modernidad, dotándolas de un “artificial” campo de visibilidad desde el cual sostenerse. Se trata de un amplio arco de clasificaciones raciales por medio del cual el saber científico occidental y su verdad fundan un conocimiento sobre los cuerpos negros, colocados en una condición tal que es un saber que se corrobora con el acto de construir de imágenes, estereotipos, fantasías e historias sobre ellos. Es, asimismo, la génesis de ese proceso de jerarquización racial y cultural de los cuerpos que Fanon y Césaire intentan tematizar, criticar, interrumpir y fracturar.

El proyecto sociocultural de la modernidad occidental toma forma gracias a técnicas y prácticas históricas que organizan la positividad de su saber en la emergencia una noción de “civilización”. Como tendencia civilizatoria, configura una estructuración de la vida y del mundo correspondiente a una nueva lógica del espacio y las relaciones interhumanas. Las clasificaciones de los cuerpos no-occidentales como esencialmente no-históricos, y de los cuerpos negros como una caldera de atributos no-humanos, están vinculadas a esta tendencia civilizatoria donde la diferenciación no es solamente una creencia, sino, más aún, un dispositivo de control y organización de la vida. Pues, si bien el Occidente europeo busca darle sentido a un prototipo de Hombre que se constituye desde el Renacimiento, es con la modernidad y la emergencia de sus prácticas de control

coloniales en América Latina y el Caribe que dicho prototipo resulta prácticamente viable, en tanto que las diferenciaciones encuentran un lugar histórico concreto; es decir, con el devenir colonial y capitalista de la modernidad que las clasificaciones toman forma en la autoafirmación de un Sujeto respecto de lo otro y en la afirmación de en una identidad homogénea. Ser Sujeto dentro de la modernidad, recuerda Bolívar Echeverría, es “afirmarse en una identidad” (2010, p. 49).

Ahora bien, desde le lectura de Michel-Rolph Trouillot, una de las operaciones más perniciosas de la colonización imperial europea es que mientras se perfeccionan los procesos conquista y de compra de hombres y mujeres, más escriben y hablan del hombre los filósofos europeos; dando lugar a reflexiones que, atendiendo a la supuesta naturaleza ontológica y ética de los pueblos colonizados, en última instancia, asumen que algunos cuerpos son más humanos que otros. En el horizonte de Occidente a fines del siglo XVIII, “el Hombre (con H mayúscula) era principalmente europeo y masculino” (Trouillot, 2017, p. 63).

En esta clave, los cuerpos negros comenzaron a ser un terreno de connotaciones negativas y es a mediados del siglo XVIII donde eran considerados casi universalmente como algo malo (Ibid., p. 64). Por ello que la racionalización ideológica y capitalista de la modernidad tiene aparejada un etnocentrismo europeo en el que al racismo anti-negro se convirtió en el elemento central de la colonización y la esclavitud. “En resumen, la práctica de la esclavitud en las Américas aseguraba la posición de lo negros en el último puesto del mundo” (Ibid.).

Trouillot también analiza cómo la instalación de la nomenclatura de “Hombre”, donde la humanidad de los sujetos es definida por connotaciones positivas o negativas vinculadas

al color de piel, corre de manera paralela del surgimiento del racismo científico. El concepto ilustrado de “Hombre” ocurre en un contexto de prácticas de dominación colonial y de acumulación del capital que configuran una visión racista del progreso histórico, cultural y económico crucial para darle forma a una perspectiva donde los hombres son perfeccionables, y también, al menos teóricamente, los subhumanos. Dicho así, la Ilustración exacerbó la concepción ontológica del “Hombre” erigida desde el Renacimiento. “La perfectibilidad se convirtió en un argumento en el debate práctico: el otro occidentalizado fue cada vez más visto como más rentable por Occidente, especialmente si podía convertirse en un trabajador libre” (Ibid., p. 67). La oposición “Hombre blanco” -“Nativo negro”, entonces, comienza a teñir el ideario de humanidad ilustrado, y es gracias a la instrumentalización colonial que se instala como posibilidad histórica de dominio. En efecto, el sentimiento humano del hombre europeo es auto-justificado a partir de las diferencias que cultiva con el hombre negro; proceso que no es otra cosa que la puesta en práctica de un principio donde el sujeto racista “ve su propia humanidad no en aquello que lo une a los otros, sino en lo que lo distingue” (Mbembe, 2016, p. 81).

Cada una de estas instancias muestran que la colonización no es un proceso desviado de la modernidad, sino es “la realización de su misma esencia” (Grüner, 2010, p. 25). Volviendo a la leyenda mostrada por Jáuregui, el “Negro Comegente” es un ejemplo, dentro de muchos, de cómo la idea europea de lo humano-universal no se apoyan en una fuerza pacífica, como explica Höffe. Muy por el contrario, se apoya en su lucha contra aquello con lo cual no puede reconciliarse, relegándolo a un ámbito impreciso de lo pre o anti-moderno, de lo infra-humano,

o directamente de lo no-occidental. Pero también es una lucha contra aquello que, en los términos de la lógica de la identidad del Sujeto moderno cartesiano, necesita indisociablemente para autovalerse como el horizonte histórico y existencial de los demás pueblos no-europeos. Es decir, la identidad del Sujeto moderno europeo, blanco y occidental labra una *falsa diferencia* como creación imaginaria de un “otro” como alteridad radical *infra-humanizada*: cuerpo *ennegrecido* que claramente constituye la condición de posibilidad del proyecto moderno occidental y colonial.

En este proceso, viene al caso el cuerpo del colonizado negro. Su génesis, explica convincentemente Achille Mbembe, orbita a la manera de una síntesis de dos cuestiones: la de la caricatura y la de la diferencia. El “Comegente”, en varios puntos, es, por ejemplo, una caricatura que no hace otra cosa que dotar de una naturaleza ontológico-antropofágica insalvable para el ideal de la humanidad-universal moderna. Por otra parte, el cuerpo del colonizado negro es el prototipo de una diferencia incapaz de librarse de su supuesta in-humanidad y/o animalidad biológica, “razón por la cual casi no logra darse una forma verdaderamente humana ni modelar su propio mundo” (2016, p. 51). En cierto sentido, agrega Mbembe, el cuerpo del negro dentro del pensamiento occidental, y gracias a su pulsión imperial, se aleja cada vez más de la especie humana. El concepto de raza, o de linaje, juega acá un papel capital, ya que, proviniendo de la esfera animal, sirve para nombrar a las identidades “no-europeas”⁸.

8 El antropólogo cubano Fernando Ortiz en su trabajo *El engaño de las razas* muestra lo absurdo y contradictorio que resulta hablar “del color” dentro de los discursos racistas.

Mbembe señala que el racismo transforma las creencias sobre el cuerpo negro en sentido común, en una forma de *habitus*, dominado por el deseo, la fascinación y, podemos agregar, el terror. Veamos esto en detalle. Los deseos del blanco europeo y su prototipo de ser humano moderno-capitalista constelan marcas de privilegio, que no son otra cosa que el estatus de su identidad en los momentos que niega su “antagonista”. En tales deseos, el cuerpo negro ocupa un lugar central. La “fantasía” afirma la negación, por ello que se necesita instituirse en la forma de una “verdad social efectiva” (Ibid., p. 93). Si volvemos a la leyenda con la que empezamos este apartado, en estricto rigor nadie vio a un negro comerse a alguien. Pero si en el marco del delirio taxonómico racial de las administraciones coloniales modernas se creía que era un negro el que devoraba y asesinaba humanos. La operatividad de la “fantasía” de la que habla Mbembe surte su efecto en la leyenda aludida, ya que el deseo de que sea un negro el que come y asesina personas –desear que el que se come a la gente sea “realmente” un negro; algo que se da *por sobrentendido* cuando *no existen* “blancos comequentes”– se convierte en el modo occidental de la presencia del blanco en el mundo: “una forma singular de depredación y [...] una capacidad sin igual para la explotación y el sometimiento de los pueblos extranjeros” (Ibid., p. 93).

Denominar que algunos hombres tienen color y otros no es infundado, ya que, en rigor, si hay personas que se dicen “de color”, sus *opuestos* deberían llamarse *incolores*. Bajo esta idea, los blancos, en consecuencia, serían los incolores y los no-blancos los “de color”, entre estos, los negros; cuestión que es doblemente contradictoria, pues debería entenderse que los blancos son los de color, ya que el “blanco” es la integración de los colores, mientras el “negro” es la ausencia o negación de éstos (Ortiz, 1975, p. 57).

Como agrega Mbembe, el cuerpo negro es producido porque la modernidad necesita crear un lazo social de sumisión y un “*cuerpo de extracción*” (2016, p. 52). Aquí tiene lugar una metonimia que acampa en una doble clasificación: por un lado, *cuerpo de extracción* y, por otro, símbolo de injuria (un “Comegente”). La segmentación social y cultural levantada por la idea moderna de razas inferiores y superiores arregla una disociación alienante entre el cuerpo, sus propias afectividades y el mundo circundante. Ese cuerpo desfamiliarizado consigo mismo y con sus “otros” será central en las reflexiones del cuerpo colonizado de Fanon y Césaire, aunque, en varios aspectos, el cuerpo conjeturado por ellos es el del negro colonizado del siglo XX. Sin embargo, la intolerancia del racismo identitario-civilizatorio configurado por el espíritu racionalizador de la modernidad es un problema que se reedita en el cuerpo reflexionado por ambos autores.

Por otro lado, notemos que Grüner indica que es solamente con la modernidad que se vuelve “estrictamente necesaria la *racionalización ideológica* de la esclavitud” (2010, p. 50). Esto, sacado de contexto, puede sonar más que una obviedad, pero en su contexto no. Como proyecto cultural, ideológico e histórico, la modernidad funda una racionalidad instrumental, siguiendo a Max Horkheimer y Theodor Adorno (2007), que en el caso de Latinoamérica y el Caribe, deviene en una administración colonial de la vida del cuerpo “no-blanco”. Esto se traduce en una aniquilación sistemática –la forma de una *catástrofe* trágica, dice Grüner– de la diversidad cultural e histórica en la que habita el mismo cuerpo. Bolívar Echeverría, tal vez desde una lectura similar a la de Grüner, apunta que la modernidad ofrece “la convicción empírica de que el ser humano, que estaría sobre la tierra para dominar sobre ella, ejerce su capacidad

conquistadora de manera creciente, aumentando y extendiendo su dominio con el tiempo siguiendo una línea temporal recta y ascendente que es la línea del progreso” (2010, p. 15).

El proyecto sociocultural de la modernidad occidental, en consecuencia, implica una modalidad civilizatoria que intenta dominar, siguiendo el argumento de Echeverría, sobre otros principios estructuradores supuestamente no-modernos o pre-modernos (el cuerpo “no-europeo”; “no-blanco”) con los que se topa y que están lejos de haberlos anulado, enterrado y sustituidos. La modernidad se presenta siempre en trance de vencer sobre ellos, “como un intento que no llega a cumplirse plenamente, que debe mantenerse en cuanto tal y que tiene por tanto que coexistir con las estructuraciones tradicionales de ese mundo social” (Ibid., pp. 17-18). Echeverría entiende que el Sujeto moderno solo puede aparecer en ella como subjetividad enajenada, en la cual lo humano se autoafirma en la medida en que paradójicamente se anula a sí mismo. Dicho en otras palabras, el despliegue civilizatorio y colonial de Occidente funda una especie de “contrasentido” de la modernidad, ya que al negar lo que no puede ingresar en su horizonte de sentido –eso que igualmente está “adentro”– se está negando a sí misma: una autoafirmación que no puede ser más que una lógica de autodomínio que sobrepasa el mero dominio sobre la naturaleza.

Precisamente es esta consistencia “agónica” de la modernidad lo que Grüner detecta como su *falla trágica*, catastrófica y constitutiva (2010).

El *Sujeto Pleno* (“cartesiano”, “kantiano”, o lo que se quiera) tuvo que esperar la igualmente plena consolidación de una nueva lógica social, económica y política en los

países llamados “centrales”, que se las ingenió para ocultar la propia historia del surgimiento de esa “centralidad” en 1492. Más en general, para ocultar que el occidente europeo moderno no era una construcción armónica y racional del *Sujeto Pleno*, sino que el *Sujeto Pleno* era la palanca de desplazamiento de la emergencia conflictiva, desgarrada, sangrienta, de unos nuevos sujetos sociales en estado de fractura trágica y violenta (Ibid., p. 66).

No hay posibilidad para el Sujeto moderno, para el *Sujeto Pleno* cartesiano dice Grüner, de promulgar un terror sobre el cuerpo del colonizado negro sin ser también víctima de ese terror; es decir, subastando su libertad conjeturada bajo las ansias y demandas de conciliar lo inconciliable, de esquematizar y segmentar bajo identidades fenotípicamente diferentes aquello que indisociablemente las une. La animalización del cuerpo negro y sus casi fijos vínculos con la servidumbre por medio de la colonización, no es más que la coronación de un proceso en el cual acontece un choque cultural enlazado con los procesos de conquista en las Américas. El bien Absoluto por sobre la heterogeneidad no hace más que articular la *sujetidad* sobre el sustrato de la naturalidad bestial, animal, *infra-humana* del negro nativo o diaspORIZADO, la cual trae consigo el conato o tendencia del Sujeto moderno a “perseverar en su ser”, a repetirse como idéntico a sí mismo en situaciones diferentes en el curso del tiempo y en la extensión del espacio.

Una razón moderna colonial que se desliza obstruyendo y atascando la existencia de los cuerpos no hace más que erigir una contradicción con sus formas de existencia y pone en juicio sus principios civilizatorios en los que unos cuerpos tienen

privilegios sobre otros. Esto demanda entender que la tragedia de la modernidad se dinamiza en esa contradicción irresoluble entre la afirmación e inexistencia humana de un “no-europeo” y el extremo de la afirmación humana existente europea colonial. La ejecución de esta tragedia en la clave del dominio no ha sido una falta de escucha por parte de la Europa colonial de otros cuerpos, sino que es una subsunción de esos cuerpos y sus expresiones en beneficio propio. Así entonces, el trayecto de los cuerpos aludidos en las escrituras de Fanon y de Césaire no puede esquivar esa tragedia, ya que ambos autores no escriben afuera de la modernidad colonial, sino en su interior –dentro de sus *fallas trágicas* volviendo a Grüner–, y los dos enfrentan los artificios raciales que los han deshumanizado en tanto negros. Ambas escrituras y filosofías son relevantes para desandar y analizar el armazón entre la modernidad colonial y los cuerpos colonizados negros. Discernir tal vínculo es una vértebra tangencial las escrituras de Césaire y Fanon.

Eso último, por lo tanto, es una cuestión apremiante en sus análisis sobre el cuerpo colonizado, aun si se tiene la impresión de que fueron pensadores que nunca hablaron de manera explícita de la modernidad colonial. Diciendo esto, resulta imperioso señalar que Fanon y Césaire sugieren de manera rigurosa una *experiencia* y un trayecto de un cuerpo particular – el del negro colonizado – que, a fin de cuentas, se encuentra preso de los confinamientos raciales montados por la modernidad desde su misma génesis. La enseñanza contenida en esto es no solo que perfectamente se pueden rastrear las oclusiones, silenciamientos y confinamientos modernos en los cuerpos que ellos están aludiendo y reflexionando, sino también que desde sus lecturas se abre una filosofía que intenta desprogramar el

sentido unívoco que se les ha dado históricamente a tales operaciones. Para rastrear esto, hay que ver las complejidades de dichas oclusiones y la lógica por medio de la cual se articulan.

El complejo entramado de las negaciones y oclusiones en los marcos de las asignaciones binarias “blanco” / “negro”, “civilizado” / “bárbaro”, “Mismo” / “Otro” muestra cómo el cuerpo negro no tiene lugar en el *dictum* que despliega la modernidad colonial. Gordon (2015) analiza los alcances de este *dictum* en la civilización occidental frente a los cuerpos colonizados negros. En sus reflexiones se detalla cómo las racionalizaciones de la modernidad a menudo condujeron a una teodicea de la civilización occidental, considerada como un sistema completo que alcanzaría todos los niveles de la vida humana, “tanto los de la descripción (lo que es) como los de la prescripción (lo que debería ser), del ser y del valor” (2015, p. 218). Sin embargo, su inconclusión, el fracaso en su consecución, vivido por aquellos que eran aplastados constantemente por la civilización occidental, como los cuerpos negros, continuó siendo una fuente constante de ansiedad que a menudo tomó la forma de negación o muerte social. Dicho esto, el negro es un cuerpo que no encuentra lugar en las racionalizaciones sino al precio de ser racializado, lo cual, bien visto, implica su muerte social, pues para él solo hay una suerte de atributos fijos que marcan su aparición: la degeneración, la animalidad, el canibalismo, etc. En este punto, el negro simboliza lo que no se ajusta al modelo de identidad que le da homogeneidad al Sujeto moderno ilustrado que separa “lo claro (lo distinto) de lo oscuro (lo in-distinto). Para delimitar el orden de la razón protegiéndolo contra el desorden (la confusión) de la no razón o sin razón” (Richard, 1993, p. 211).

Dicha autoconservación del Sujeto moderno por medio de la teodicea de la civilización occidental no solo anula lo que de humano tiene su *otredad*; es decir, la convierte en una naturaleza salvaje, sino también la construye como una *falsa diferencia*, negando eso que el antropólogo haitiano Anténor Firmin, en contra del *Ensayo sobre la desigualdad de las Razas Humanas* (*Essai sur l'inégalité des Races Humaines*) de Joseph Arthur de Gobineau, llamó *La igualdad de las razas humanas* (*De l'Égalité des Races Humaines*): “Admitir la igualdad intelectual del mulato y del blanco es aceptar de manera inevitable la igualdad del negro y el blanco [...] la mayoría a de los antropólogos se niegan a reconocer, entre el mulato y el blanco, esta igualdad de inteligencia (Firmin, 2013, pp. 260-261).

La esclavitud moderna es un síntoma de una modernidad dividida, de una falsa totalidad, que intenta compatibilizar a toda costa ese conflicto irresoluble que se da entre un “universal” –la idea humano-universal europea de Höffe– y un “particular” –el cuerpo del colonizado negro y los artificios que se posan sobre él (el “Negro comegente” que narra Jáuregui, por ejemplo)–. Es en dicho proceso que se funda una tragedia para el cuerpo negro colonizado. En su intento de conciliar lo inconciliable, la modernidad colonial articula distribuciones uniformes de identidad con las que el cuerpo tendrá que irrecusablemente enfrentarse, como, por ejemplo, Edipo se tiene que enfrentar a lo anunciado por el Oráculo de Delfos.

Si la biologización de los cuerpos, ya sean blancos, mestizos, mulatos, europeos, “no-europeos”, es adyacente a un sistema de clasificación que omite, ocluye y cercena los irreversibles contactos transculturales abiertos por la colonización, el cuerpo específico del colonizado negro estabiliza una fuerte tensión en

torno a un conjunto de significados y pulsiones que ordenan una determinada representación de él. El cuerpo transmuta en una zona compleja en la que la piel y la raza son los terrenos que hacen visibles los efectos del racismo y de una historicidad que no puede ser más que violenta; *trágica*. En tal sentido, las contradicciones que existen entre los cuerpos “blancos” y los cuerpos “negros” revelan la persistencia de una *imago*⁹ homogeneizante en la que el “color” designa una determinada “realidad” fenotípica y norma grados de humanidad, cultura y existencia regimentados de manera sumamente jerárquica. Cuando hablamos de transculturalidad no lo decimos en un sentido biologicista de mezcla racial, sino de cruces culturales, de formas de sincretismos, que no hacen más que contradecir el sistema de clasificación binario entre cuerpos “blancos” y “negros”.

9 El concepto de *imago* viene del psicología de Carl Jung que describe la *imago* materna, paterna y fraterna. Según Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *imago* y complejo son conceptos afines porque ambos guardan relación con el mismo campo: “las relaciones con el niño en su ambiente familiar y social (2013, p. 191). Ahora bien, a diferencia de complejo, la vertebra particular de *imago* es designar una pervivencia imaginaria y una representación inconsciente que se pueden objetivar en sentimientos, conductas e imágenes. Por consiguiente, no resulta extraña su utilización en la filosofía. En la clave que lo usa Theodor Adorno, la *imago* de la razón instrumental es la autoidealización de la técnica en su forma ahistórica, sosteniendo un mito de eternidad (1962, p. 131). Para Grüner, por otro lado, la *imago* de la modernidad y del sociometabolismo del capital es la de una *Homogenización de las Diferencias* (2010, p. 57). En ambos casos la *imago* expulsa algo sin la cual su materialidad no podría funcionar, pues es una “imagen ideal” o “idealizada” surtidora de fracturas, oclusiones y silenciamientos, principalmente en el orden del inconsciente.

Bajo lo anterior, es posible notar cómo a partir de los procesos de conquista y colonización en Latinoamérica y el Caribe se erigen un sinnúmero de límites adaptativos que, al menos en el plano de lo histórico, toman forma como complejos psicoexistenciales que fundan respuestas extremas por parte de cada una de las polaridades del pensamiento binario. La trama de estas polaridades tiene una larga genealogía donde el cuerpo del colonizado negro no puede pensarse por fuera de las marcas histórico-trágicas que están en su propia constitución. Como dice Sylvia Wynter, la colonización moderna monta una imagen estereotipada de la *otredad* basada en la “raza” y cuya base estructurante del orden social es la “fisonomía negra como ‘prueba’ de los grados de perfección genética representados como determinados evolutivamente” (2017, 39). No deja de ser interesante notar cómo los cuerpos, inclusive desplazados a la esfera de lo animal, lo *infra-humano*, la no-existencia, internalizan esas imágenes estereotipadas puestas en el extenso tablero de identidades monolíticas modernas que trama una cadena de enlaces entre los cuerpos por similitudes, analogías y exclusiones mutuas.

Es correcto señalar que la identidad dominante se basa, en un modo general, en el emplazamiento y silenciamiento de un *otro*; es decir, actúa repudiando a la parte oprimida de la taxonomía. Mediante prácticas de sujeción políticas, culturales y existenciales, el cuerpo colonizado negro es articulado y fijado en núcleo estable e inmutable en el tiempo y el espacio. Vale decir que, de manera directa, este cuerpo en el marco de las dicotomías de la modernidad se desenvuelve sin cambios en el transcurso histórico, pues su naturaleza de testifica como humanidad incompleta que jamás alcanza los estatutos

humanos del Hombre blanco europeo. Sin embargo, no resulta menor que la internalización de las imágenes estereotipadas revela respuestas subjetivas por parte de ese mismo cuerpo garantizando la unicidad y el sentido de verdad que el Sujeto moderno trae consigo, o respuestas de resistencia que cuestionan y desentrañan de manera compleja las estabilidades de ese Yo moderno colonial y sus mitologías fundantes.

Si cada uno de los extremos del tablero binario se muestra inmutable y estable, la marcas de opresión histórica y cultural del cuerpo colonizado son la caldera de respuestas a dichas estabilidades, o, mejor dicho, entrañan una demanda por desmenuzar y desarticular el reparto racial. En Césaire y Fanon el cuerpo internaliza las programaciones racistas y sus dramáticos aplastamientos. Son subjetivas, en efecto, las interrogaciones y suposiciones de ambos autores sobre la realidad cultural, histórica y existencial del cuerpo. La subjetividad es la capacidad de un comportamiento expresivo y de enunciar la opresión asfixiante que sufre lo corporal. Es Wynter quien nuevamente ofrece algunas claves sobre esto último al señalar que:

En este contexto, dado que la pregunta acerca del asunto de la conciencia relacionada con los pensadores negros del Nuevo Mundo [...], antes que la pregunta sobre el *porqué* de la experiencia consciente planteada estrictamente en tercera persona [...], ha sido la pregunta realizada en primera persona y centrada específicamente en la naturaleza conflictiva y dolorosa de su propia conciencia y, en consecuencia, de su propia identidad en tanto que “*Negroes*” o “*Blacks*” (Wynter, 2015, p. 329).

Por lo tanto, si al cuerpo se le han expropiado sus conexiones y vínculos afectivos con los otros, esto se combina en Fanon y en Césaire con una fuerte conciencia crítica en lo que a los otros respecta y acerca de las trampas raciales que estos configuran. Siguiendo a Wynter, aquello demuestra de qué manera los cuerpos en ambos pensadores no solamente erigen una conciencia sobre todo el espacio cultural e histórico que objetiva modulaciones biocéntricas centradas en la raza, sino también que dicha conciencia se engarza con una pregunta sobre su propio lugar en tal escenario. En otras palabras, las respuestas de Fanon y Césaire se hacen en tercera persona; es decir, alzan una evaluación de todo el arco de clasificaciones racistas socializadas en los cuerpos, pero también ponen bajo escrutinio su propia experiencia y trayecto subjetivo, cuya deriva es una interrogación en primera persona.

Lo potencialmente trágico de todo esto es que el cuerpo encuentra en ese movimiento de desesperación el alojamiento de una condición autónoma. Una interrogación sobre la naturaleza de esos atributos raciales que hacen de su piel el centro neurálgico de las estabilizaciones del mundo colonial. De este modo, para Fanon y Césaire es en el cuerpo donde moran tales estabilizaciones históricas, culturales y existenciales. De acuerdo con esto, en sus experiencias y trayectos diferenciales habita una evaluación sobre sus propias vidas corpóreas como sujetos racializados por la modernidad, como también formas de desmontar esa racialización por la vía de la invención y la (auto)creación de otro cuerpo. En la mirada trágica aparece un ejercicio especulativo que consiste en interpretar el mundo chocando con el dolor y el pavor que produce el racismo anti-negro. Ver la *experiencia* y el trayecto como trágico implica,

asimismo, observar que el cuerpo se cuestiona la tragedia propia de la modernidad; esa fracturas producidas por ella.

Nuestro interés en este apartado es afirmar que Césaire y Fanon son pensadores que desde sus propios trayectos y experiencias corporales razonan, revisan y les pasan el bisturí crítico a las distribuciones racistas. Dichos rasgos, privilegian una filosofía particular que intentaremos rastrear, y que consiste en sacrificar trágicamente las imágenes, los estereotipos, las fantasías y las fobias que han creado los otros en sus propios cuerpos; y también reside en la comprensión de la naturaleza del racismo moderno. Insistimos en que lidiar con la tragedia de la modernidad colonial en ambos pensadores no consiste en la pérdida de la voluntad de vivir ni la resignación. Lo particularmente trágico radica en la lucha entre un cuerpo con voluntad de idear otro futuro, con un destino en el que sobresalen y se reproducen las programaciones racistas del mundo moderno. En ella, la vida vuelve y finaliza, una y otra vez, y, al decir de Williams, “que la vida vuelva, que su sentido se reafirme y restaure, después de tanto sufrimiento y después de una muerte importante, se ha dado, bastante comúnmente, bajo la acción trágica” (2014, p. 57). En consecuencia, sacudir el lastre de las programaciones racistas necesita, ante todo, una disolución trágica y catastrófica –una muerte¹⁰– de la propia experiencia

10 Entendemos esta muerte en un sentido figurado, metafórico, y no literal de la muerte o asesinato del cuerpo. De ahí que en la tragedia de Fanon y Césaire destaquemos el elemento de lo sacrificial. René Girard discute la complejidad del acto sacrificial señalándolo como algo indisoluble de la acción trágica. Girard menciona a *Medea*, tragedia de Eurípides, quien mata a sus hijos como un acto ritual por el cual canaliza su odio. Dicho así, el sacrificio de la tragedia almacena una violencia “que se desborda y se esparce por

de los cuerpos aludidos en las escrituras de ambos pensadores. Cuerpos que no son esquivos al paisaje histórico, estético, cultural y existencial que ha definido sus subordinaciones.

Tales subordinaciones han agotado las representacionales y las elecciones disponibles para el cuerpo. Gordon con detalle le ha llamado a esto *implosividad*. En un contexto donde las opciones se agotan, no obstante “las elecciones pueden continuar sobre el agotamiento de opciones” (Gordon, 2009, p. 153). El cuerpo hace elecciones dirigidas a su interior al punto tal de que las opciones se vuelven completamente acerca de la constitución del Yo (*self*). *La implosividad* es un cuestionamiento constante del Yo cuando los cuerpos tienen opciones limitadas y “es una función de la opresión” (Ibid., p. 154). Dicho proceso exhibe cómo los cuerpos no pueden tener efecto o incidencia más allá de lo que pueden contactar, pues el campo de sus acciones se ha vuelto limitado. Esto es así en el caso de los cuerpos colonizados negros porque el mundo social constituye un conjunto de normas y efectos que afirman un destino y una razón que supuestamente no pueden transgredir. De ahí la importancia de la lucha contra ese destino por medio de una *experiencia* y un trayecto subjetivo e interrogativo.

Luchar contra ese destino poblado de negrofobia e imágenes es no solo una metástasis para el cuerpo, sino también un trayecto en el que ese mismo cuerpo se encuentra en un

los alrededores con los efectos más desastrosos” (Girard, 1995, p. 17). Medea choca con el propio dolor de sacrificar a sus hijos, de asesinarlos, lo que se traduce como terror. El punto clave de esto es que Medea no sacrifica su propio cuerpo y no se congela ante el odio de los otros: el terror del sacrificio y de los otros da paso al conflicto, el conflicto erosiona el dolor y así la acción trágica continúa, hasta que finalmente Medea huye a Atenas.

mundo contra el que tiene que enfrentarse. Un mundo sesgado por la “fantasía” racial. Un mundo donde la desesperación misma frente a un destino aparentemente inmutable parece inevitable. El trayecto trágico aquí no es el de hacer colapsar la tensión entre la lucha del héroe y un destino irrecusable, como se proyecta en la tragedia clásica, como tampoco es la experiencia irrecusable del enfrentamiento entre lo apolíneo y lo dionisiaco, como lo reflexiona Friedrich Nietzsche, sino, por el contrario, es una experiencia nueva de tragedia en la que los significados raciales de la modernidad son inescusables para así lograr su futura disolución. Esto demanda entender que la tragedia se dinamiza en Fanon y Césaire como puntapié inicial de la invención; como una génesis de la misma; configuración de un abismo sacrificial desde el cual tiene que emerger un “nuevo comienzo”. Ordalía, a su vez, protagonizada por un cuerpo colonizado, siguiendo a Grüner, “que nos fuerza a instalarnos en el centro del *conflicto*, de la *fractura*, de la *falla* (como quien dice “falla geológica”) material y originaria [de la modernidad].” (2010, p. 68).

Nuestro trabajo no consiste en homologar el trayecto del cuerpo colonizado en un camino desde la cual, al estilo de la tragedia clásica, el sujeto se enfrenta a los dioses. La cuestión de la tragedia aparece por momentos explícitamente y por otros tácticamente, a la manera de una categoría que murmura en las conjeturas sobre el cuerpo de Fanon y Césaire, siempre previniendo sus limitaciones y alcances. Si hay algo de trágico en ambas escrituras es el hecho de no poder escapar de una relación indisociable con un Otro, ya sea el blanco, el colonizador, el ocupante. Dicho esto, vemos la necesidad de ver ahora la operación que se esconde en ese desplazamiento de un cuerpo

hacia una especie de alteridad radical, una exterioridad casi *óptica*, y el cual, paradójicamente, es integrado en “dentro del cosmos” del Sujeto moderno blanco (Echeverría, 2010, p. 51). Tal proceso es el de la *forclusión*.

Forclusión e identidad, ausencia y artificio

La modernidad colonial, hemos visto, instala una noción de humano-universal abstracta, sorteando identidades fijas e instala determinaciones esenciales en las que lo “no-blanco” es relegado al ámbito de lo “no-moderno” e *infra-humano*: una modalidad civilizatoria capaz de dominar en términos reales sobre otros principios estructuradores de la vida social, la cultura y la humanidad, y que permite definir lo humano de aquello que no lo es; de aquello que al parecer “no tiene historia”. Mbembe ve esto con claridad cuando dice que en virtud ese principio, de esa diferencia radical, o, inclusive, en virtud de ese *ser-aparte*, es que se justifica la expulsión del hombre negro de la esfera de la ciudadanía humana plena: “Los negros no tenían nada con que contribuir al trabajo del espíritu y al proyecto universal” (2016, p. 148).

Las observaciones de Mbembe indagan los peligros vinculados con las lecturas de Friedrich Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* sobre los pueblos no-europeos. Para Hegel, la dialéctica cifra su movimiento en el trayecto de un Espíritu Absoluto y universal que se reconoce como fin último de la historia de los pueblos europeos. La distribución espacio temporal hegeliana cifra su condición de posibilidad en la primacía dialéctica de un Hombre ilustrado occidental sostenedor de una “mayoría de edad” frente

a los pueblos no-europeos, segregados en una “minoría de edad” dentro de la historia universal. En tal sentido, la lectura hegeliana de la Historia avanza propulsada por una idea de dominio del Espíritu sobre existencias que directamente se encuentran fuera de la Historia. Por lo tanto, los cuerpos racializados y colonizados no deberían contribuir al trabajo del Espíritu, como bien apunta Mbembe, porque no responden a ese trayecto histórico progresivo del Hombre de Occidente. El marco geopolítico y geohistórico del Espíritu Absoluto de Hegel es Europa, y esto exige que las otras poblaciones del mundo sean desplazadas de su gramática trascendental.

A esto, podemos agregar las reflexiones de Walter Mignolo, el cual, por otro lado, señala el marco geopolítico y geohistórico en el que surge América Latina y el occidentalismo¹¹ antes de Hegel. Detrás de la historia, neutral en apariencia del “descubrimiento” “se oculta la lógica de la categorización racial del continente, a cuya forma definitiva se llega en el siglo XVI con el trazado de los primeros mapas del mundo moderno/colonial, que, por supuesto, no respondían a un plan definido ni constituían una hoja de ruta para el futuro” (Mingolo, 2005, p. 48).

Mignolo trae a colación diferentes ejemplos cartográficos. Nosotros mostraremos solo uno: el mapa de la T en O de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, compiladas a comienzos del siglo VI y en el que no se incluye a América. Dicha omisión por parte Isidoro de Sevilla, por lo demás no casual, puede darse por varios motivos: el mapa de la T en O es realizado en

11 Al final de este estudio analizamos más detalladamente el concepto de occidentalismo. Cfr. *Supra* en Corpo-política, cuerpo intersticial: posoccidentalismo.

el siglo IX, es decir, faltaban muchos siglos para que el “nuevo mundo” fuera conquistado, como también se debe a un mapa de directrices cristianas. Los división de los tres continentes –Asia, África y Europa– está dedicada a los tres hijos de Noé: “Asia, a Sem; África, a Cam; y Europa, a Jafet” (Ibid., p. 48). Así, muestra Mignolo, “[l]a idea de ‘América’ no puede comprenderse sin la existencia de una división tripartita del mundo previa al descubrimiento/invencción del continente, con sus correspondientes connotaciones geopolíticas cristianas” (Ibid.). El mapa de la T en O, donde Asia (Sem) está a la cabeza de la T; África (Cam) se encuentra a la derecha de ella y Europa (Jafet) a su izquierda, revela cómo esta partición del mundo se realiza desde una complicidad entre geografía y epistemología diagramada desde el punto de vista “privilegiado” de un observador europeo, y, por último, de qué forma América Latina y el Caribe, incluido en los trazados cartográficos posteriores, toman el mapa Isidoro de Sevilla. Por lo tanto, estas áreas geoculturales están fuera de la Historia; es decir, las cosmología cristiana de la T en O es aceptada universalmente, y por ello América Latina y el Caribe no se ajustan a su modelo de Historia.

Ahora bien, hay algo que Mignolo insinúa y que no es menor en esta historia del mapa de la T en O. Cam significa, según San Agustín, “caliente” porque este solamente se puede vincular con la sangre caliente de los herejes. Aquello debido a que en un episodio del Génesis Cam ve desnudo y ebrio a Noé, su padre, contándosele a sus dos hermanos. Frente a esto, Noé condena a la esclavitud a los descendientes de Mizraim, hijo de Cam. San Agustín pretende explicar la cosmogonía cristiana del mapa de la T en O, pues antes de él, “tal relación no se había definido con claridad, “no había ningún vínculo natural entre

Asia y Sem, África y Cam, o Europa y Jafet, como Isidoro de Sevilla lo planteo en su mapa” (Ibid., p. 52).

Las lecciones epistemológico-teóricas que se pueden extraer de esta breve historia del mapa de la T en O con vistas a un replanteamiento del problema del cuerpo colonizado resultan más que sugerentes. El análisis de Mignolo es persuasivo al señalar el vínculo indisociable entre modernidad, colonialismo y cristianismo en la conformación de Occidente:

El poder de encantamiento del occidentalismo reside en su privilegiada ubicación geohistórica, un privilegio atribuido por Occidente a sí mismo porque existía en él la creencia hegemónica –cada vez más extendida– de que era superior en el plano racial, religioso, filosófico y científico. Una de las consecuencias más terribles de esa creencia es que el mundo es, en apariencia, lo que las categorías europeas de pensamiento permiten decir que es (Ibid., p. 61).

El mapa de la T en O de Isidoro de Sevilla es solamente un ejemplo de muchos de cómo se construye un “artificio de identidad” sobre el cuerpo colonizado negro. La historia bíblica de Cam es, en primer lugar, un efectivo relato capaz de sostener una idea en la que el cuerpo es convertido, como vimos con Mbembe, en *cuerpo de extracción* porque la Historia cristiana “imaginariamente” así lo demanda. En segundo lugar, como sostiene Eric Williams, esto tiene su punto de inflexión en el comercio esclavista de negros traídos de África en el marco del llamado Triángulo Atlántico; fenómeno en el cual, a su vez, se le da un giro racial a lo que, básicamente, constituye un fenómeno económico. “La esclavitud del Caribe ha sido

por lo demás identificada con ‘el negro’ [...] La esclavitud no nació del racismo; más bien podemos decir que el racismo fue consecuencia de la esclavitud” (Williams, 2011, p. 34). Aquello principalmente acaece de manera aguda durante la economía de plantación caribeña entre los siglos XV y XVII, la cual hubiera sido prácticamente imposible de la inferioridad instituida en los cuerpos negros. Agrega Williams: “Los esclavos negros fueron ‘la fuerza y el músculo de este mundo occidental’. La esclavitud de los negros exigió el tráfico de esclavos negros” (Ibid., p. 63).

Ahora bien, es la fórmula aristotélica de la identidad $-A = A$, es decir, la identidad de A subyace idéntica a sí misma en relación solo consigo misma- lo que marca la unificación de una síntesis. Una unidad metafísica a partir de la cual la modernidad comienza a diagramar sus asignaciones de raza, color, etnia y género en los cuerpos, y también unidades de sentido, experiencia y existencia, donde las poblaciones del mundo son pensadas distanciadas entre sí. Son sedentarizadas, inmovilizadas y parroquialmente asignadas. María Rita Moreno señala sobre el problema de la lógica de la identidad criticado por Adorno algo que resulta importante para lo que exponemos:

La rígida lógica de la identidad que le permite subsumir la otredad objetivada en cuanto naturaleza es la misma que precisa para evitar ceder a la tentación del encanto irracional de la naturaleza. Adorno explica que el sí-mismo de la subjetividad heroica logra consolidarse en cuanto tal al mantenerse permanentemente idéntico a sí mismo; es decir, el sí-mismo constantemente igual a sí mismo y quieto frente al devenir es la necesidad dialéctica de una naturaleza idéntica y sometida, dada y pasiva (Moreno, 2023, p. 125).

Cuando decimos que la lógica de la identidad es parroquial nos referimos a que la idea de una identidad homogénea blanca o negra “idéntica a sí misma” es una reedición de la lógica de la identidad aristotélica, como fuente de una verdad geopolíticamente situada en el Occidente europeo y posteriormente universalizada vía esencialismos culturales que cobran fuerza durante los procesos de conquista, extracción y control de los cuerpos “no-blancos”.

La identidad homogénea e idéntica a sí misma que por diferentes vías Fanon y Césaire pondrán en cuestión es la que mantiene preso a los cuerpos colonizados siendo solamente lo que un Otro desea. Lo paradójico de esta operación y de su efectividad histórico cultural es que en Fanon, por ejemplo, el negro siempre es no-coincidente consigo mismo. Es en todo lugar siendo lo que no *es*; es decir, es colocado, asignado y configurado por diferentes vías y en diferentes casilleros por un Otro. El cuerpo como algo que simplemente *es* negro no es más que una operación ontológica que intenta anular los inevitables contactos transculturales entre los cuerpos, y que estos se vuelven maleables por la presencia de un Otro que necesita autoafirmarse en oposición a eso que reprime.

Hall insiste en esta cuestión argumentando que el concepto de identidad tiene que ser entrelazado con el concepto de *identificación*. Esta noción de cuenta de cómo las identidades nunca son idénticas a sí mismas, o sea, no son un núcleo estable que garantiza una unicidad unívoca, y, similar al planteo de Moreno, las identidades no se desenvuelven sin cambios a través de “todas las vicisitudes de la historia”. Moreno, vimos, indica de qué forma lo “permanentemente idéntico a sí mismo” no hace más que reproducir el sometimiento de una razón administrada

colonialmente, agregamos, conjurada en la dialéctica de una naturaleza idéntica, sometida y dada.

Hall, por su parte, apunta el problema de la *identificación*, desde el cual muestra la relación indisoluble entre la identidad no solo con aquello con lo que se *identifica* la misma, sino también, y más importante aún, con lo que clausura. “De modo que las ‘unidades’ proclamadas por las identidades se construyen, en realidad, dentro del juego del poder y la exclusión y son resultados, no de una totalidad natural e inevitable o primordial, sino del proceso naturalizado y sobredeterminado de ‘cierre’” (2011, p. 19). El sometimiento de los cuerpos en al orden identitario fijo impuesto por la colonización promueve múltiples clausuras y cierres ontológicos que ocluyen lo histórico que hay en ellos, y la relación vinculante de esos cuerpos con una identidad dominante que los obstruye y los desplaza. Es preciso señalar que la identidad pensada como un núcleo homogéneo, cristalino y estable es algo relativo, y que no está ajeno a los juegos de poder y resistencia que las perturban.

Con esto no queremos señalar la ausencia de singularidades étnicas y culturales que se afirman en una resistencia identitaria frente a las lógicas de poder y razón del colonialismo, sino, por el contrario, cómo dichas prácticas siempre se articulan en un escenario donde la identidad no es un núcleo estable del Yo, pues éstas descansan, de principio a fin, con aquello a lo que se opone. Dicha ambivalencia es la que se oculta por una lógica de dominio moderna que determina formas esenciales de ser y habitar en el mundo donde a las identidades se les concede una naturaleza unilateral que no sufre modificaciones. Al hablar del cuerpo, el problema de la identidad determina en el campo de lo visible un cúmulo de

rasgos específicos y perceptibles con los que las identidades dominantes se fortalecen y adquieren una posición jerárquica nacida en un violento contrapunto con lo reprimido; es decir, con una identidad otra subordinada. Tal ecuación determina prototipos de humanidad que interpelan a los cuerpos, y que en el caso específico del cuerpo racializado lo fija en una naturaleza desde la cual no debería escapar; en un espacio a partir del cual no puede trazar performaticamente una identidad heterogénea.

Puede decirse que el racismo identitario es constitutivo de una lógica de civilizatoria moderna en el que las identidades son pensadas como focos estables y sedentarios que no sufren metamorfosis alguna, anulando cómo surgen en relaciones de poder y procesos de cierre. Es la identidad como una instancia definitiva y estable, como idéntica sí misma, la que sitúa a los cuerpos en la representación de una construcción negativa de lo otro no-europeo y en la justificación de un discurso de autoridad donde la *identificación* no solo depende de los rasgos fenotípicos que habitan en los cuerpos, sino también, solidifica un sentido unívoco, verdadero, homogéneo y no relacional de las identidades. Lo que no se puede omitir es que el establecimiento de una identidad dominante que se erige como “auténtica” y “original” depende de su diferencia y negación. “La identidad es siempre un efecto temporario e inestable de relaciones que definen identidades marcado diferencias” (Grossberg, 2011, p. 150). El racismo identitario fortalece las diferencia y las exalta como naturales y orientadoras formas de existir y estar. La fabricación de identidades mutuamente excluyentes por parte de la modernidad colonial, en consecuencia, no hace más que soslayar esos procesos descritos por Moreno y Hall.

Volviendo a las escrituras de Fanon y Césaire, en ellas el negro es una figura –una identidad–, o incluso un objeto, inventado por el blanco y fijado por él. Que esté fijado no resulta menor ya que revela dos operaciones: el cuerpo negro naturaliza una identidad inmutable universalizada por la civilización occidental y su Sujeto, y aunque segregado del orden de la Historia igualmente necesita “aparecer”, ser integrado, para confirmar que el blanco es el protagonista de esa Historia. El mundo maniqueo trazado por una línea de color descrito por Fanon y Césaire no hace más que demostrar cómo la modernidad instala fortalezas identitarias, y que, en un nivel más profundo, son fortalezas homogéneamente ficticias, pues la identidad racialmente dominante –la del blanco– necesita nombrar e inventar eso que a toda costa clausura: el colonizado negro. De esto último se desprende la *forclusión*.

Con acierto, Emanuela Fornari indica que al hablar de las identidades subalternas, cuestión que toma de los llamados *Subaltern Studies* surasiáticos, no solamente se debe atender al elemento fluctuante y ambivalente de las mismas, sino también a sus “*exclusiones radicales*” (2017, p. 138). En efecto, si el cuerpo del colonizado negro es integrado al “cosmos” del Sujeto moderno, este también es contradictoriamente excluido, dando cuenta de un doble movimiento que resulta, en estricto rigor, mucho más excluyente que el de convertirlo en una alteridad radical.

Fornari agrega, citando a Rey Chow y Gayatri Spivak, que la *forclusión*, término tomado de Jacques Lacan y trabajado por las pensadoras mencionadas, habla de una ausencia que obsesiona y acecha igualmente a la identidad que se ha posicionado en el polo opresor del reparto binario “según aquella lección

psicoanalítica sobre la base de la cual aquello que, forcluido de lo simbólico, no es directamente representable, está destinado sin embargo a significarse en lo Real como interrupción o subversión de los procesos de significación” (Ibid., p. 138). La normalización de este proceso por parte del pensamiento occidental es trabajada por Spivak cuando nota las formas en que “el informante nativo” –es decir, el negro, el colonizado, el condenado– se vuelve epistemológicamente necesario para los grandes textos de la filosofía –Spivak, inclusive, habla de Kant, Hegel y Marx–; y, aun así, “es repudiado [*foreclosed*]” (2010, p. 16). Adelante agrega Spivak:

Tomo prestado el término “repudio” [*forclusión*] del psicoanálisis lacaniano. Interpreto el psicoanálisis como una técnica para leer la pre-emergencia (término acuñado por Raymond Williams) del relato como instanciación “ética”. Permítanme delinear brevemente esta técnica a través de la entrada para “Repudio” [*foreclosure*] de un diccionario general todavía útil para explicar el tránsito de Freud a Lacan (Ibid., p. 16)

Son varias cuestiones las que señala Spivak. La primera, es la del problema ético que se desprende de la filosofía de Marx, Kant y Freud. La autora alerta, en un breve pie de página, haber reflexionado este problema en otro de sus trabajos titulado *Echo* de 1993. Ahí apunta que “[t]anto Freud como Marx me conmueven en su compromiso con la ética. Freud pensó que había revisado a Kant, el filósofo ético representativo de la Ilustración. A pesar de todas las afirmaciones de Freud, es su vulnerabilidad como filósofo moral lo que para mí es una

lección de historia” (1996, p. 178)¹². Cabe acá reiterar que el trabajo de Spivak es en este punto irónico, ya que la empresa ética que intenta develar en estos pensadores es también un señalamiento “ético” acerca de cómo ellos mismos leen a ese “otro no-europeo” en función de que sus lecturas se mantienen aún cautivas de los marcos en los que ha sido representada esa *otredad*. De ahí la importancia de la *forclusión* como estrategia que reflexiona y da cuenta de una presencia por ausencia de esa *otredad*. Problema quizá similar al que detecta Spivak en su discusión con una diálogo entre Gilles Deleuze y Michel Foucault en su *¿Puede hablar el subalterno? (Can the Subaltern Speak?)*, concluyendo cómo ambos filósofos terminan homologando el discurso colonial que pretenden impugnar.

Lo segundo es la entrada del término “Repudio” de un diccionario general de psicoanálisis citado por Spivak, y que no es otro que el de Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis. “Repudio” es ahí identificado como *forclusión* en francés y *Verwerfung* en alemán. El término mismo, apuntan Laplanche y Pontalis, es introducido por Lacan para definir un mecanismo específico que tiene su origen en un hecho psicótico: el rechazo primordial de un significante fundamental –por ejemplo, el significante “falo” en el complejo de castración– fuera del universo simbólico del sujeto (2016, p. 380). En términos psicoanalíticos, *forclusión* se diferencia de represión en dos sentidos: lo *forcluido* no se encuentra en el Inconsciente del sujeto y no retorna desde el interior, sino en el seno de lo Real, “especialmente como fenómeno alucinatorio” (Laplanche & Pontalis, 2016, p. 381).

12 Nuestra traducción.

Forclusión, por ello, exhibe un mecanismo de defensa de la psicosis de algo que vuelve a lo Real, a la Historia y que se encuentra en ella. Por su parte, Élisabeth Roudinesco y Michel Plon en su *Diccionario de psicoanálisis* anotan que Lacan para definir *forclusión* se inspira en el trabajo de Maurice Merleau-Ponty sobre los fenómenos que desintegran lo real en la intencionalidad del sujeto (2008, p. 145). Así, dicho término habla también de una “alucinación” que retorna en lo real del sujeto y no en lo Imaginario.

Spivak demuestra que la *forclusión del “informante nativo”* sirve como un efecto de defensa enérgica y eficaz de la misión civilizatoria de Occidente. Por lo tanto, “lo Real es o porta la marca de tal expulsión” (Spivak, 2010, p. 17). La conformación de una imagen dominante de la modernidad necesita expulsar, repudiar, es decir, *forcluire* a eso que ha sido catalogado como una *falla* en el decurso del Espíritu, y, sin embargo, que lo hace retornar porque se encuentra ahí, en la Historia misma de Occidente para confirmar, por oposición, su jerarquía universal. Occidente, dice Grüner tomando las conjeturas de Spivak, es entonces lo “Uno” a partir del cual se define la alteridad, “el ‘centro’ a partir del cual se define la ‘periferia’” (2002, p. 380.): relación de ausencia/presencia desde la cual se puede entender la jerarquía autoasignada del Sujeto moderno. Lo sintomático de tal ejercicio es que, en estricto rigor, las ciencias sociales y humanas dan por descontado que el “europeo” es la norma de la humano sin ofrecer descripciones al respecto: se convierte en una norma; un *habitus*, que es una operación contrafáctica, ya que lo que se *forcluye* necesita valorarse, se desea. Y es en ese instante de deseo donde el significante repudiado tiene posibilidad de subvertir la operación binaria.

En relación a esto último, Chow señala que la *forclusión* puede significar el cierre anticipado de posibilidades por parte de la acción política, y entonces, en el sentido de un legado más allá de la propiedad, también puede sugerir una potencialidad utópica: la venida del otro (Chow, 2014, p. 30). El Otro acá es el colonizado, el negro, el “no-europeo”. Insistimos en esto, ya que a lo largo de nuestro escrito el Otro aparecerá en una operación inversa; es decir, en la figura del colonizador, el blanco, el europeo, el ocupante, no solo porque aparece así en las escrituras de los dos autores que estudiamos (principalmente en Fanon), sino también debido a que “durante la mayor parte de la Historia, Occidente fue un minúsculo Otro de los entonces ‘Unos’ centrales” (Grüner, 2002, p. 380). No queremos con esto realizar una torcedura pretenciosa del mapa cognitivo, sino remarcar que llamar como Otro al colono, blanco, ocupante, es un ejercicio que tiene cierto síntoma claro cuando se piensa y habla desde un cuerpo racializado.

Volviendo al argumento de Spivak, notemos cómo el “informante nativo” es una figura indispensable para hablar de la *forclusión*. Es esencial e invisible: es la voz “esencial” de la cultura nativa, pero que desaparece en el texto del etnógrafo blanco. “En Kant, se le necesita como ejemplo de la heteronomía del determinante, para realzar la autonomía del juicio reflexivo, que otorga libertad a la voluntad racional; en Hegel, como prueba del movimiento del espíritu, del inconsciente de la conciencia; en Marx, como lo que confiere normatividad al relato de los modos de producción” (Spivak, 2010, p. 18). Resulta sugerente la forma en que Spivak entiende que si bien el “informante nativo” no puede hablar finalmente, si deja una huella en la textualidad hegemónica, pues es necesario, aunque se parta

de una anulación ética. El derrotero hegeliano de una *Aufhebung* superadora, y que es posteriormente criticado y retomado por Marx, es un ejemplo cristalino del lugar del “informante nativo” forcluido. Lugar en el que este orbita como requisito indispensable de un tiempo medido en términos teleológicos y asuntivos.

Desde luego, el “informante nativo” puede ser tanto el cuerpo del colonizado negro como no. Esto no es una inquietud de Spivak y tampoco le demandamos a ella que la tenga. No obstante, en un breve pie de página la autora ve de qué manera en la figura del Amo hegeliano también mora un ejercicio de *forclusión* que guarda relación directa con lo que venimos exponiendo: “Para seguir las huellas del repudio [*foreclosure*] del ‘aborigen’, hay que entrar en el África de Hegel [...]. Andamos tras la pista del sujeto colonial, que sin duda mimetiza el racismo (y el clasismo) del Amo, reterritorializando el suyo propio.” (Ibid., p. 62).

Así, no se trata de ver por medio de esta operación lo repudiado –y podemos decir, aunque contradigamos al psicoanálisis, lo reprimido, pues la represión en el caso del cuerpo colonizado del negro es sistemática, ya sea simbólica, física o afectiva, por la vía de la mirada y la esclavitud pretérita o moderna–, sino de desnudar y denunciar, bien agrega Fornari, un poder de inclusión paradójico que es sumamente efectivo y “operado mediante prácticas históricas y materiales de confinamiento” (2017, p. 138).

Por otro lado, Homi Bhabha subraya el disciplinamiento de la diferencia cultural y/o colonial en el marco de la *forclusión*. Para que el conocimiento occidental sea efectivo en su hegemonía más allá de las prácticas de Occidente es preciso que

el conocimiento de lo que ha sido nombrado como diferencia haya que “forcluirlo en el Otro. Diferencia y otredad de ese modo se vuelven la fantasía de cierto espacio cultural o, de hecho, la certeza de una forma de conocimiento teórico que deconstruye el ‘filo’ epistemológico del Occidente” (2002, p. 52). Bhabha señala esto en el marco de la lógica no binaria que para él tienen las identidades poscoloniales. Con la *forclusión*, este autor logra ver la artificialidad de toda identidad pensada en los términos de una unicidad; es decir, desde una lógica de lo unívoco, de lo idéntico a sí mismo.

De manera muy similar a cómo Hall lo reflexiona, Bhabha también indica que la unidad interna de toda identidad que se autoproclama como única es una ficción, pues ésta, vía la *forclusión*, nombra a lo “otro” como necesario, aunque dicho nombramiento sea explícito o tácito. El cierre es una clausura, que en el caso del cuerpo del colonizado negro no puede si no advenir en la forma de una *falla* existencial e histórica sentida e instituida desde un exterior. A juicio de Bhabha, por obra de una imaginación dualista que forcluye, “el mundo quedó dividido entre ilustrados y los sumidos en la oscuridad. Su Otro llegó a simbolizar todo lo que era ajeno a la modernidad occidental y su proyecto de desarrollo” (2013, p. 109). Es en este contexto donde prevalecen las asignaciones raciales que perpetúan un mundo dividido entre civilizados y bárbaros, entre luminosos y oscuros, entre lo Uno y lo Otro.

Este tablero de identidades homogéneas, integrales y metafísicas no hace más que aceptar el conflicto *trágico* de la propia modernidad colonial y sus propios autoboicots: el desahucio de sus discursos emancipatorios. Insistimos en la cuestión paradójica de la *forclusión*, pues es una más, valga la redundancia, de

las “paradojas” mismas de la modernidad colonial. La *forclusión* es, en términos históricos y filosóficos, un intento de unir la fantasía autoafirmativa de una identidad dominante con aquello que la vuelve un fóbico. Ambas cuestiones son inseparables, ya que la presencia del objeto fóbico necesita estar en la forma de un texto, un cuerpo, una leyenda, una imagen, un discurso.

El sujeto que forcluye, el Otro del cuerpo negro colonizado, no tiene más opción que inflar la imagen de lo cancelado o repudiado, que es todo lo que le queda y a la vez todo lo que rechaza. Moustapha Safouan dice que es el momento donde para Lacan las sombras se vuelven portadoras de voces (2015, p. 56). Toda identidad dominante se organiza, entonces, alrededor de ese vacío que se torna enormemente paranoico por el temor de que la *falla* pueda ocupar el lugar de un Otro forcluidor. La condición de posibilidad del pensamiento dicotómico, tal y como lo hemos presentado, es entonces el no reconocimiento de que aquello nombrado como un otro por aquel que se autoasigna como voz protagonista de la Historia irremediamente lo constituye. Bajo el riesgo de ser desestabilizado por lo excluido, lo que se representa como una autoridad cerrada y estable –es decir, como idéntica a sí misma– necesita forcluir (renegar) a todo lo que se muestra como un peligro para su sistema de autoridad. Segregado a los márgenes y representado a la manera de un sujeto que no se acopla a un discurso universal, lo reprimido bajo la norma occidentalizada aparece por momentos para confirmar quiénes son los garantes de la Totalidad, siendo postergado nuevamente. El derrotero que toma esta operación en la crítica de Fanon y Césaire es extenso y se puede resumir, siguiendo a Spivak, cuando se muestra la continua expulsión del colonizado negro del prototipo de Hombre instalado por el

relato universalista de la modernidad, y su aparición eventual durante los momentos en que el colonizador blanco requiere ratificar no solo este arquetipo, sino también la jerarquía racial a la que inexorablemente se encuentra vinculado

Asimismo, siguiendo a Slavoj Žižek “al insoportable enigma del deseo del Otro, de la falta en el Otro” lo encubre una fantasía. Fantasía, dice Žižek, es un deseo que no se cumple, no se satisface; es decir, es mediante la fantasía misma que se aprende a desear (2019, p. 163). El modo en que funciona la fantasía en la *forclusión* existencial e historia del cuerpo negro tiene una operatividad fantasmática: muta y transmuta en innumerables imágenes, estereotipos y relatos. Aquellas fantasías que gravitan en el vacío de toda identidad que se piensa unívoca moran en la historia configurando formas y maneras de percibir al cuerpo¹³.

Habiendo hecho un recorrido por el problema de la *forclusión*, vemos imperioso ahora detenernos brevemente en las particularidades del pensamiento anticolonial caribeño del

13 En un filme del 2017 titulado *¡Huye! (Get Out)* de Jordan Peele, el personaje del fotógrafo Chris siente una enorme incomodidad y temor de ser presentado ante la familia de su novia blanca, Rose. Desconociendo lo que tramaban Rose y su familia –forman parte de una comunidad que transforman por medio de la hipnosis y métodos de tortura a los negros en sirvientes de los blancos–, en una secuencia Chris es presentado ante los amigos del padre de su novia; el neurocirujano Dean. Allí, todos le preguntan a Rose si son verdaderas las potencias físicas y sexuales de Chris, como asimismo uno de los amigos, Jim, le dice que reconoce las facultades artísticas de sus fotografías, incluso sin jamás haberlas visto ya que es ciego. Como acontece en esta ficción, siempre se espera algo del cuerpo del negro; se desea algo de él; es decir, llenar un vacío, aunque siempre se le desplace: se espera que sea un “Comegente”, un *infra-humano*, un *cuerpo de extracción*.

siglo XX y de las escrituras de Fanon y Césaire. Esto para ver de qué manera algunas de las cuestiones que hemos detallado se engarzan en el discurso de ambos autores.

Resonancias caribeñas del anticolonialismo de Césaire y Fanon

Hemos dicho que nuestra investigación sobre el cuerpo colonizado negro en las escrituras de Fanon y Césaire se mueve en un ejercicio crítico que busca indagar cómo acaece la presencia/ausencia de un cuerpo dentro de un mundo que se le revela sumamente hostil: el de la modernidad colonial. Con todo, es imposible pasar por alto el lugar de Fanon y Césaire en la crítica anticolonial caribeña. Ambos parecen operar como una de influencia sustanciosa para el anticolonialismo caribeño de la segunda mitad del siglo XX, inclusive cuando el anticolonialismo del Caribe no es un núcleo homogéneo. Los textos de Fanon y Césaire, como los de Roberto Fernández Retamar y George Lamming, siempre constituyen, de manera diferencial, una especie de excepción dentro de un determinado canon de escritura y problemas que asedian hasta el día de hoy a Latinoamérica y el Caribe. Valdés García apunta que a pesar de la diversidad fenoménica, en el Caribe hay rasgos que signan un lugar en la historia:

rasgos que han conformado los sucesos y la realidad discontinua de estas sociedades en proceso de fundición cultural, volubles y dinámicas, como “laboratorio del mundo”, y de las cuales se levanta esa especie de “pensamiento archipiélago”, con conceptos que permiten pensar los encuentros de las culturas donde “se han forjado lugares

caóticos” y esa “estética nueva”, esa realidad apagada, ahogada por enormes y suntuosos sistemas de pensamiento. (Valdés García, 2017, p. 70).

Dicho esto, el anticolonialismo del Caribe está poblado de intelectuales que coinciden en afirmar que la realidad caribeña es diversa y variable, que es un colectivo de espacios plurales, “una realidad surgida del desarraigo, la frustración, la disconformidad, la provisionalidad, la complejidad y el caos” (Ibid., p. 70). Césaire y Fanon, muestra Valdés García, ofrecen, junto a Édouard Glissant y Kamau Brathwaite, conceptos, categorías que abarcan un conocimiento teórico-científico propio de un tiempo histórico y resultado de una praxis concreta, “por ser determinaciones del universo del pensamiento teórico caribeño” (Ibid., p. 99). La problemática del sujeto colonizado revela un gesto crítico que es triple en el anticolonialismo: la necesidad de evaluar los efectos históricos culturales del colonialismo, la reflexión sobre las reediciones de los mecanismos de control y sujeción del racismo moderno en el presente, y la facultad por idear un pensamiento estético, político, filosófico y cultural que responda a un proceso de descolonización en ciernes. De tal modo, el anticolonialismo caribeño es una zona mucho más compleja de lo que se sospecha de la mano de algunos/as autores/as de los estudios culturales latinoamericanos.

La crítica que organiza el anticolonialismo de Césaire y Fanon ocurre en el orden de una *experiencia* y un trayecto poético desplegados en el enfrentamiento con la alienación colonial. Esta crítica nunca deja de acontecer por fuera de las potencialidades heterogéneas que se desprenden de la práctica de un cuerpo (in)existente, inscripto y marcado por la historia que

habita. Ambos pensadores buscan no solamente interceptar el curso administrado de la modernidad cuyos efectos sobre los cuerpos no son más que el de la dislocación, la animalización y las ausencias, sino también inventar en un contexto donde el pasado colonial sigue presente como recordatorio, como una memoria que asedia al cuerpo. En este sentido, es claro que en Césaire y Fanon las preguntas por la descolonización, la liberación y la subjetividad del sujeto colonizado son producidas en una tensión con los ordenamientos dicotómicos y homogeneizantes de identidad, pues ese pasado que domina al cuerpo está codificado por categorías de sujeto, totalidad y verdad fundamentadas por un racionalismo excluyente y racista.

Así entonces, cualquier operación crítica de Césaire y Fanon debe ser pensada en tensión constante con la razón de dominio, y como una operación situada y codificada en un presente que es impugnado y adecuado al gesto crítico mismo. La crítica la entendemos como la reflexiona Willy Thayer (2010): un descentramiento de las formas, segmentaciones, clasificaciones, asignaciones que, mediante una práctica analítica, pone en *crisis* los ensambles de identidad. Dichos ensambles son los que producen y reproducen la positividad y dominio del sistema colonial, como también sus formas de conocer, experimentar y relacionarse intersubjetivamente. En el desmonte de esos ensambles es donde acontece la puesta en entredicho de los significados, el lenguaje, las formas de estar en el mundo, las afectividades, la historicidad; todo el conjunto de elementos que calan hondo en el cuerpo.

La pregunta por la descolonización, en consecuencia, debe ser meditada en relación a las potencialidades mismas de la pregunta, en vínculo con la extensa trama de confinamientos en los

que el cuerpo se convierte en vector y reflector de la espacialidad colonial. El grado de indecibilidad que por momentos tiene dicha interrogación tiene aparejada la sospecha de una urgencia ética que está lejos de mitologizar el pasado, el presente y el futuro. Por eso, Césaire y Fanon, al igual que la críticas anticoloniales que le eran coetáneas, diseccionan el presente histórico, enfrentando el desafío crucial del inventar otro presente en miras de desarticular el canon de las autoridades culturales y las formas de conocer que se visten como hegemónicas.

Volviendo a Valdés García, el anticolonialismo del que forman parte nuestros autores trama preguntas que se describen y limitan sus bordes en la realidad de la cual son expresión (2017, p. 101), empujadas por revelar y relevar esa realidad aplastada por la representación occidental que ha dejado fuera de la existencia a otro cuerpo, a otro sujeto, racializado y colonizado por las prácticas de dominación. La reproducción de un ideal de mundo por parte de la administraciones coloniales, en consecuencia, no puede ser más que el punta pie inicial de una demanda por desarticular las firmezas del pasado que se reproducen en el presente.

En un sentido estricto, lo que está en juego es también la lengua con la que se habla y se enuncia la pregunta por la descolonización de los cuerpos, de las subjetividades y de la memoria, la cual tiene el enorme desafío de articularse con los conceptos disponibles; es decir, términos como dialéctica, trascendencia y conciencia dan cuenta de una subjetividad resistente que “negocia” con el universo semántico del cual forma parte, y desmonta los efectos que dichos conceptos han tenido en las formas de saber modernas que organizan la espacialidad y la historia en la que el cuerpo que enuncia y se interroga ha

quedado excluido. Por ello, sortear las trampas del presente es excavar y rearticular las tramas epistemológicas que los mismos cuerpos y sujetos han reproducido, al mismo tiempo que se imagina un futuro radicalmente nuevo.

El efecto de esta paradoja no es otro que el de organizar y desorganizar los fundamentos en los que dichos cuerpos han aparecido y desaparecido. Superar el presente, o pensarlo como un tiempo en vías de perecer, pone en juego la construcción de una crítica que es siempre parcial, siempre en tensión con sus propios fundamentos, a la par que el cuerpo y el sujeto que se interroga son agentes que están en tensión con las afirmaciones absolutas que los han nombrado y silenciado. No obstante esta situación, han emergido en el campo de los estudios culturales latinoamericanos un sinnúmero de sospechas sobre los efectos del anticolonialismo de la segunda mitad del siglo XX, que lo entroncan con una aprehensión de sustancialismos político-culturales y de mantenerse cautivos “de forma invertida” del marco de representación occidental de lo “Mismo” y lo “Otro”.

En la clave de entender las operaciones y particularidades de las impugnaciones que se le hacen al anticolonialismo, detengámonos primero en la crítica de Nelly Richard. Según esta autora, el gesto anticolonial consiste principalmente en la inversión de una contra-identidad “sin salirse de la tendencia logocéntrica a ´dicotomizar el continuum humano en contrastes nosotros-ellos y a esencializar el ´otro´ resultante” (1993, p. 212). En el mismo texto *Alteridad y descentramientos culturales*, Richard agrega que el cuestionamiento anticolonial es efecto de una esencialización de sí mismo como el Otro de la colonización, en la búsqueda de una identidad sustancial,

profunda, verdadera y auténtica sellada por un mito de origen. Dice Richard que todo el discurso continental de la búsqueda y definición de la “identidad latinoamericana” “permaneció largamente cautivo de ese esquema maniqueo que contraponía lo interno (lo profundo) a lo externo (lo superficial), lo auténtico (lo nativo) a lo postizo (lo foráneo), lo puro (la naturaleza virgen) a lo contaminante (el vector-progreso)” (Ibid., p. 212). Tal vez uno de los mejores ejemplos que da Richard de estas operaciones epistemológicas sea el de la historia de las ideas latinoamericanas, pero sin mencionar autores/as o pensadores/as que comulguen con la idea de esa contra-identidad que ella le adjudica al gesto anticolonialista. No obstante, lo que interesa notar en la crítica de Richard es principalmente la omisión de que el entramado de las historias coloniales es sumamente jerárquico, al punto tal de que algunos cuerpos resultantes de esas historias son animalizados, o, en el peor de los casos, desplazados a una especie de alteridad inhumana, y que la textura de la crítica anticolonial no es homogénea; es decir, es una zona heterogénea donde la reedición de los binarismos puede acontecer como no.

En contraposición del planteo de Richard, diremos que la imaginación política del anticolonialismo de Fanon y Césaire no pierde de vista que el lenguaje, los cuerpos, las experiencias y los trayectos son fuertes territorios de interferencia cultural. Las identidades siempre son una construcción ambivalente, móvil, incluso difusa, y en el corazón de las mismas, lo que habita es la puesta en cuestión de su sentido original; de su naturaleza moderna que las consagra como valor racialmente absoluto. Por ejemplo, teniendo en mente el problema de la infrahumanización de los cuerpos negros, es posible constatar

que en de Fanon y Césaire ésta es una herramienta del discurso colonial que permite la estabilidad del mismo. La cultura dentro de sus escrituras es un espacio de asperezas brutales donde la afirmación de identidades prefijadas es algo menos que probable, donde la perspectiva de la autenticidad no es otra cosa que un enunciado del orden hegemónico que los mismos autores buscan destramar, donde la retórica del origen, o una contra-identidad, no es un mandato metafísico que intenta reeditar un pasado binario, sino es, por momentos, una suerte de resistencia estratégica en un contexto donde las posibilidades de que aparezca el cuerpo son menos que probables¹⁴.

El discurso del racismo moderno enfatiza un sentido biologicista de las existencias del colonizador y del colonizado, del blanco y el negro. Yergue una profunda estabilidad cultural que trae consigo un marco de representación estático donde en términos simbólicos y físicos los sujetos y los cuerpos son ordenados en casilleros que los cierran cultural

14 La negritud de Césaire es el caso más paradigmático de la posible “contra-identidad” que se le endosa al anticolonialismo caribeño. Sin embargo, la afirmación del “color negro” dentro de su *Cuaderno...* es una huida de los ropajes epistemológicos del saber occidental sobre el cuerpo. En tal sentido, hay una “universalización” del mundo negro que es casi evidente, pero no por eso Césaire cae en una absolutización del mismo. La negritud tiene diferentes derivas, siendo la de Césaire quizá la más compleja, crítica y menos esencialista, al manifestarse como terreno afirma y apela a las dimensiones físicas de un cuerpo que en el caso del *Cuaderno...* no solamente reanuda el trayecto del Triángulo Atlántico, sino que también intenta buscar espacio desde el cual encontrar una familiaridad perdida. Lo que genera la negritud del *Cuaderno...* es un espacio heterogéneo e inconcluso de identificación más que una “contra-identidad” pensada en términos esencialistas y homogéneos.

y existencialmente. Lo que está en juego en las críticas anticoloniales de Fanon y Césaire, entonces, es entender que las configuraciones de esa estabilidad son mucho más profundas, pues se da a partir de préstamos culturales y simbólicos donde el colonizador necesita afirmarse con la presencia de su “antagonista”. Esto ocurre así porque el mundo maniqueo del colonialismo es una sociedad aparentemente rígida, pero que paradójicamente necesita forcluir al negro y al colonizado para poder actuar y proyectar su sentido de verdad. Pero así y todo sigue predominando en Césaire y en Fanon interrogación anticolonial que surte efectos no menores dentro de los repartos dicotómicos. En cierto sentido, uno podría pensar en cómo la (in)existencia del cuerpo del colonizado negro transformada en *experiencia* y trayecto por parte de nuestros pensadores desarticula el espacio normado de las racionalizaciones modernas del presente, en tanto afirma una pregunta dirigida a poner en entredicho el fijo tablero de identidades que se transmutan en ontologías rígidas e inmutables.

En consecuencia, el trabajo de Richard termina homogenizando el anticolonialismo y homologa en el mismo horizonte de sentido de la modernidad occidental a un arco heterogéneo de pensadores que justamente intenta destramar los supuestos metafísicos expresados como síntomas de una realidad colonial que es puesta en cuestión, realidad donde el lenguaje, los cuerpos y la cultura son vistos bajo la forma de espacios habitados profusamente no solo por los significados del discurso político y filosófico moderno, sino también por intercambios, ausencias y presencias que no hacen más que deslegitimar el horizonte de sentido de la lógica de dominio y los marcos de representación modernos. Endilgarle al anticolonialismo los

signos definitorios de una modelación identitaria es perder de vista complejidades y heterogeneidades que marcan una ruta desde donde evaluar la dominación colonial de base racial no pierde de vista la conflictividad acaecida entre “lo ajeno” y “lo propio” reposicionada de forma no dicotómica dentro del espacio caribeño y latinoamericano.

Otro de los trabajos críticos del anticolonialismo es el del filósofo Santiago Castro-Gómez titulado *Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de “lo latinoamericano”: La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización*. Castro-Gómez parte del supuesto de que el colonialismo territorial “ha desembocado en un colonialismo posmoderno, global y desterritorializado” (1998, p. 158). A lo largo de su texto, esta afirmación sirve para contrastar la crítica tercermundista y anticolonial de la segunda mitad del siglo XX con las reflexiones de los estudios poscoloniales indios y latinoamericanos. El trabajo de Castro-Gómez resulta interesante por varios motivos. El primero, porque entiende el carácter exegético distintas posturas de los estudios poscoloniales y estudios culturales que atienden a la interacción compleja entre lo local y lo global; segundo, debido a que se detiene en las limitaciones que tienen las identidades simbólicas construidas por el romanticismo latinoamericanista del siglo pasado; y, tercero, porque entiende las potencialidades hermenéuticas del poscolonialismo de Spivak, Bhabha y Edward Said, y del *Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano*, que en ese entonces integraba autores como Mignolo y John Beverley.

Ahora bien, lo que nos interesa es detenernos en su lectura sobre Beverley, pues desde ella se desprende un cuestionamiento a la figura de Caliban presente en la crítica anticolonial caribeña.

“El concepto de *by Lacan* sugerido por Beverley rompe con la idea de una ‘razón latinoamericana’ configurada por el saber humanista de los intelectuales y simbolizada por la mítica figura de Calibán” (Ibid., p. 180). Castro-Gómez toma el trabajo *By Lacan*¹⁵ de Beverley (1995) para contrastarlo *Caliban. Apuntes sobre la cultura de nuestra América* de Fernández Retamar. Fernández Retamar ve en Caliban un símbolo de la lucha anticolonial en Latinoamérica y el Caribe, lo cual requiere, en opinión del poeta cubano, digerir, como lo hace el personaje esclavo de *La tempestad* de Shakespeare, el lenguaje de su amo Próspero. Caliban simboliza una doble condición: la de ser esclavo de la lengua y la de ser un “sujeto” que maldice con esa misma lengua.

Sin embargo, para Castro-Gómez *By Lacan* es un concepto mucho más potente y actual en los marcos de ese colonialismo transnacionalizado. La muerte de Caliban, dice Castro-Gómez siguiendo el estudio de Beverley, “implica necesariamente una re-conversión de Ariel, un distanciamiento crítico de los intelectuales frente al lenguaje de Próspero [...] [V]ivimos en un

15 El uso del término *By Lacan* en contraposición al de Caliban-Calibán por parte de Beverley es para sugerir la metáfora de un “sujeto deseante” poblado de una carencia interior que jamás podrá ser suplida. Beverley ejemplifica esto señalando que *By Lacan* surge de Caliban y es al mismo tiempo su consumación. Tal paradoja es argumentada apuntando que en el marco del capitalismo transnacional Caliban se ve interpelado por los medios masivos de comunicación y ya no es simplemente una figura literaria que articula una identidad continental. En tal caso, Caliban, por sí solo, pierde su fuerza subversiva y sería solamente la metáfora de un sujeto que de paso a una *intelligentsia* arielista más de acorde para pensar las transnacionalizaciones de la cultura, sus mutaciones y alcances en el marco de una posmodernidad latinoamericana.

mundo que nada tiene que ver con el imaginado por la intelectualidad de los siglos XVIII y XIX.” (Ibid., p. 181). Se puede apelar que Castro-Gómez está hablando de los intelectuales del los siglos XVIII y XIX, pero también, de la crítica anticolonial de Fernández Retamar. Nuestra intención no es hacer un relevamiento del Caliban de Fernández Retamar, sino de entender, por el contrario, la operatividad que tiene en un universo discursivo donde las polaridades fijas y estables, y los binarismos modernos coloniales están bajo severo escrutinio.

Caliban cristaliza una figura en la que su objetivo no es excavar una identidad firme, sino una articulación crítica de un identidad heterogénea en el presente y enfrentar las condiciones históricas y materiales de la lengua disponible; es decir, la lengua que digiere del amo. Dentro del anticolonialismo caribeño, Césaire y Lamming, antes de Fernández Retamar, toman a la figura de Caliban para comprender que los marcadores de identidad no son inmóviles. Por ejemplo, las distinciones modernas entre las series “colonizador-blanco-sujeto-sí mismo” y “colonizado-no-blanco-objeto-otro” no operan en la imagen de Caliban de manera unilateral, y como si este fuera el repositorio de una identidad unívoca. Por el contrario, Caliban al apropiarse de la lengua del Amo da cuenta de lo que Escobar Negri ve en la lectura cesaireana del esclavo shakesperiano.

A partir de esta intervención se introduce el cuestionamiento sobre la configuración del otro, en tanto lo animal, lo bestial, lo monstruoso, lo ominoso, pero también informa la cuestión consustancial sobre la problemática del mestizaje, la mezcla, lo ambivalente y lo ambiguo que articula el tramado de fondo del colonialismo (2020, p. 161).

Es decir, más allá de los obstáculos que una disposición casi romántica de Caliban produce, los problemas del intercambio, del mestizaje, de la ambivalencia y de las ambigüedades culturales que recuerdan la crítica anticolonial permite ver cada vez mejor y con más precisión que ésta despliega una impugnación las pertenencias fijas que articula la modernidad colonial. En otras palabras, no es precisamente el deseo de una identidad fija y un pasado al cual volver lo que vertebraba Caliban, sino, justamente, que las series “colonizador-blanco-sujeto-sí mismo” y “colonizado-no blanco-objeto-otro” son móviles y ambivalentes; es decir, al robar la lengua del Amo, Caliban “exhibe el espacio de los despliegues y la capacidad performativa destinados a los sujetos de la colonia” (Ibid., p. 161).

Por otro lado, el estudio de Castro-Gómez pierde de vista no solo que Caliban es ejemplo claro de la *forclusión* que sufren los cuerpos racializados y/o animalizados en un espacio constreñido por la lengua colonial, sino también que dicho espacio es igualmente un lugar de préstamos culturales. Ejemplo claro de esto es el robo de la lengua que hace Caliban. Said usa un término para describir este proceso. Habla de un *entre* de apropiaciones, préstamos, asimilaciones y desasimilaciones (2018, p. 335). La historia de la cultura no es otra trama que la historia de los préstamos culturales no impermeables. En relación a esto, Said escribe:

[A]sí como la ciencia occidental tomó cosas de los árabes, ellos tomaron cosas de los indios y los griegos. La cultura nunca es una cuestión de propiedad, de tomar y prestar con garantías y avales, sino más bien de apropiaciones, experiencias comunes e interdependencias de toda

clase entre diferentes culturas. Esta es la norma universal.
(Said, 2018, p. 334).

La crítica anticolonial caribeña funge su condición de posibilidad en esa historia de ambivalencias y sincretismos donde lo que está en juego es la lengua con la que se habla y enuncia la pregunta por la descolonización. Los casos de Fanon y Césaire son ejemplos claros cuando en sus sus escrituras Hegel, Marx, Sartre, Freud, por solo nombrar algunos, tienen un peso significativo. En cierto modo, las apropiaciones, préstamos, asimilaciones y desasimilaciones culturales es un elemento tangencial en la crítica anticolonial. Pero más en detalle, nos habla de que estos procesos dan cuenta de una escritura y una filosofía subjetivada por la razón en la que se encuentran inmersas. El dilema de las apropiaciones se dirime en la encrucijada de cómo nombrar cuerpos con los modos de conocer y las cartografías que, en muchos puntos, han ocluido a esos mismos cuerpos; los han forcluidos. De ahí se hace complejo pensar el problema de las afiliaciones de esa lengua robada por Caliban, pensando metafóricamente en el contexto histórico político en el que pensadores anticoloniales como Fanon y Césaire están fundando sus interpelaciones.

En consecuencia, resulta difícil no hipostasiar las relaciones que la crítica anticolonial tiene con la lengua con la que se topa, tal y como lo hacen Richard y Castro-Gómez. Por eso pensamos que el modo en que el anticolonialismo, y en específico Fanon y Césaire abordan el tema del cuerpo y del colonialismo excede en muchos sentidos una visión rígida de los problemas de la modernidad y sus repartos taxonómicos. En tal sentido, para nosotros la lengua con la que hablan e interrogan Fanon

y Césaire es anticolonial en un sentido extenso y explícito: la derrota del colonialismo en todas sus formas.

Ahora bien, también es una lengua que está poblada de hiatos, interrupciones, zonas de sentidos, etc. que rompen todo cierre hermenéutico y heurístico de la misma, y que traza un complejo proceso que interpela los territorios de sentidos y los significantes puestos en juego. El cuerpo es colocado como parte de esa interpelación, pues es la corporalidad racializada de ellos mismos el que está enunciando y hablando acechando las capas representacionales en las que se inscribe. Con esto, no negamos que lengua anticolonial de Fanon y Césaire está poblada de las huellas dejadas por los discursos civilizatorios de la modernidad. Sin embargo, es una lengua que reclama cierta fidelidad por entender que el cuerpo racializado no se articula como una experiencia favorable o complaciente con el modo civilizatorio de la modernidad, tal y como le pasa a Caliban. Hablar con la lengua del amo significa darse a conocer como la parte abyecta del mundo en el que vive esa lengua, como la parte trágicamente excluida racial y existencialmente, e intentar subvertir los efectos más profundos de ella; es decir, crear una lengua nueva en un contexto atravesado por las asimetrías del colonialismo.

Tal problema retoma el análisis hecho por Gordon en *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles* sobre la obra de Paget Henry. Gordon se refiere a cómo hablar con la lengua del Amo dentro anticolonialismo y la filosofía caribeña implica un desarrollo de prácticas discursivas de auto-reflexión. “Un problema allí, sin embargo, es que estas prácticas han sido gobernadas por dependencias epistemológicas” (2013, p. 199). Resulta central en el trabajo de Henry su interés, según

Gordon, no solamente en el gesto de apropiación lingüística hecho por Caliban, sino también por los modos y las circunstancias en que se ha robado la lengua del amo. Es decir, si la figura de Caliban ha sido reflexionada como una metáfora de la subyugación material y cultural de los pueblos del Caribe, la situación –aunque es trágica e irónica, pues él está vinculado a la lengua que le dio origen– consiste en reflexionar de qué forma se pueden construir nuevas lenguas con la lengua robada. Dice Gordon:

Aquí Calibán debe reflexionar no solo sobre la lengua que adquiere y las palabras que utiliza, sino también sobre los medios por los cuales él las ha adquirido y sobre la forma como intenta construir nuevas [...] Caliban debe trabajar a través del lenguaje de la reflexión con la cautela que exige un instrumento de doble filo. Es a través del lenguaje, como lo hemos visto, que él fue convertido en monstruosidad, y es también a través del lenguaje que él está tratando de superarla (Ibid., p. 195-196).

Para Henry, Fanon y Césaire son parte del ejercicio anti-colonial de Caliban. La idea en juego en lo que destaca Gordon del trabajo de Henry es que Caliban es una metáfora de las apropiaciones y asimilaciones de la lengua. Recordemos que en la escena II del acto primero de *La tempestad*, obra shakespeariana de 1611, irrumpe Caliban, “un esclavo salvaje y deforme”, con una sentencia decisiva: “– ¡Me habéis enseñado a hablar, y el provecho que me ha reportado es saber cómo maldecir! ¡Que caiga sobre vos la roja peste, por haberme inculcado vuestro lenguaje!” (Shakespeare, 2002, p. 532). Este gesto de Caliban

es transversal en las reflexiones del Caribe donde la cultura es pensada en la forma de un palimpsesto diferencial que recuerda las formas múltiples en que se trama el pensamiento, la acción, la crítica y la lengua. En esta clave, y diferencia de lo planteado por las posiciones de Richard y Castro-Gómez, el anticolonialismo del Caribe da cuenta de los flujos externos e internos, y de los movimientos centrífugos que sufre todo contacto cultural y toda lengua. Una serie de ejercicios centrípetos de apropiación, adaptación y asimilación en los cuales no se pierde de vista las jerarquías del colonialismo y la enunciación política descolonizadora.

No hay signo de mimetismo y transferencia cultural que no parta de las condiciones de sometimiento en las que las anatomías y las asimetrías del pensamiento binario juegan un papel central dentro de la crítica y de las formas que adopta la lengua en ella. Fanon, Césaire, Lamming y Fernández Retamar, por solo nombrar algunos, argumentan que la situación colonial crea una “desviación cultural” en los afrocaribeños, y al mismo tiempo exigen un desplazamiento del sujeto moderno blanco como centro para entender el mundo. Interpretar supone, al decir de Henry, entender que los sistemas culturales periféricos existen solo en relación conflictiva con los sistemas culturales centrales. Es decir, los sistemas culturales de las periferias de Europa no aparecen como algo dado, o en la forma de una identidad homogénea; estos sistemas emergen, más bien, en una relación de subordinación-dominación donde se configuran como sujetos otros de la historia, en los que, sin duda, están incluidos los cuerpos que habitan en ellos. Esto último moldea un interés particular y un discurso original que intenta desnudar las subjetividades y las subordinaciones epistemológicas

creadas por la relación moderna colonial. Henry trabaja este aspecto en el caso de la emergencia de la filosofía afrocaribeña:

Su formación y estructura actual reflejan la historia imperial del sistema cultural que ha albergado el campo discursivo más amplio de la sociedad caribeña. En consecuencia, muchos de los rasgos originales de nuestras prácticas filosóficas y otras prácticas discursivas han sido moldeados por las problemáticas coloniales y los contornos de nuestra historia cultural. Dentro de este marco imperial, los contenidos originales de la filosofía caribeña emergieron como una serie de debates extensos sobre proyectos de dominación colonial [...] Este fue el marco comunicativo imperial dentro del cual surgió la filosofía afrocaribeña, un marco que siempre representó un compromiso discursivo desigual (Henry, 2000, p. 3)¹⁶.

Así entonces, una de las marcas más tenaces a desandar dentro del anticolonialismo del que forman parte Fanon y Césaire es la apelación de que un nuevo humanismo¹⁷ y la

16 La citas textuales en español de *Caliban's Reason* de Paget Henry son traducción nuestra.

17 Los humanismos anticoloniales de Fanon y Césaire han sido trabajados en detalle por autores como Dipesh Chakravarty en su texto *El humanismo en la era de la globalización* (2006) y Alejandro De Oto en su artículo *Notas metodológicas sobre el humanismo en Frantz Fanon* (2016). La posibilidad de ver un humanismo en Fanon y Césaire no hace sino abrir preguntas acerca de cuáles son los conceptos de hombre y ser humano que están puesto en cuestión dentro de sus escrituras, y cuáles son los que se proponen. El ángulo de esta discusión tiene por horizonte en las disquisiciones de Chakravarty y de De Oto –salvando las severas diferencias entre ambas– mostrar hasta qué punto Césaire

apropiación de la lengua se erigen ni en la forma de un sujeto trascendental ni como contra-identidad cautiva de una sintaxis histórica que apela a la vuelta de un pasado remoto. El compromiso discursivo desigual que señala Henry no puede ser más que sugerente en este caso, pues es lo inconcluso de un discurso aún en ciernes aquello que hace del anticolonialismo algo actual en el presente y una zona mucho más heterogénea de lo que se sospecha. Los aspectos originales de la filosofía afrocaribeña y del anticolonialismo de la segunda mitad del siglo XX es la de un sujeto, un cuerpo, una realidad, una lengua, que demanda ser escuchada lejos de cualquier lógica de uniformidad cultural, porque “limitarse a afirmar una identidad diferente nunca es suficiente” (Said, 2018, p. 329).

y Fanon afectan las nociones epistemológicas de un humanismo europeo colonizador. A partir de esto, Chakravarty ve una suerte de humanismo en Fanon y en Césaire enunciado desde “los hombres de color” en el que la descolonización es un tema central. Por otro lado, De Oto nota que en Fanon se teje un humanismo que afecta y altera el espacio mismo desde donde se fundamentan los humanismos colonizadores, buscando rehumanizar lo deshumanizado. Resulta también interesante notar que el problema del humanismo dentro de la escrituras anticoloniales del Caribe tiene un tratamiento diferenciado. En Fanon es tematizado explícitamente al principio de *Piel negra...*, en Césaire se expone de manera contundente en su *Discurso sobre el colonialismo*, y en Fernández Retamar, por ejemplo, su impacto pareciera ser mayor, pues dedica gran parte de su trabajo a entender y explicar el tipo de humanismo inaugurado por Caliban. Este último es claro al señalar que Caliban contribuye al nacimiento de un humanismo que da lugar, siguiendo al poeta Nicolás Guillén, a un “perfil definitivo del hombre” (1985). La perspectiva culturalmente heterogénea de Caliban supone que el hombre “es también mujer, negro, amarillo, mestizo, obrero y campesino, asiático, latinoamericano y africano” (Ibid., p. 538).

En efecto, la crítica anticolonial es que no se cierra exclusivamente a la impugnación económica y política del colonialismo. También manifiesta que para comprender el presente es imposible soslayar una dimensión epistemológica constitutiva de la modernidad: el régimen colonial. Y resulta interesante el hecho de que, como lo advierte nuevamente Henry, lo peculiar del anticolonialismo en los sistemas culturales periféricos es la competencia discursiva. En el caso particular del Caribe, tal competencia es entre discursos europeos como la religión, el lenguaje o la ciencia y sus contrapartes africanas e indias. Por lo tanto, si en la tradición de la modernidad colonial europea la racionalidad era un rasgo blanco que por su lógica racial excluyente los negros no podían poseer, de ahí la incapacidad de ver al colonizado, ahora reinventado como Caliban, en el papel de sabio, filósofo o pensador (Henry, 2000, p. 12). Caliban es aquel cuerpo que está fuera de la norma occidentalizada y que en *La tempestad* de Shakespeare no es más que una simbolización de la población del Caribe. Por ello que su incorporación y revalorización por parte de Henry, Césaire, Lamming y Fernández Retamar no resulta casual.

En este escenario, Said señala que “[p]ara los latinoamericanos modernos y caribeños, es Calibán y no Ariel el gran emblema de la hibridación, con su extraña e impredecible mezcla de atributos” (Said, 2018, p. 329). La hibridación es entendida aquí como el *entre* del que habla Said acerca de la cultura, o como aquello que Hall define en la forma de una “doble inscripción” que descompone “los espacios claramente demarcados de ‘adentro’ / ‘afuera’ del sistema colonial de los que las historias del imperialismo se han beneficiado durante tanto tiempo” (2008, p. 568). En tal sentido, las escrituras de

Fanon y Césaire son parte integral de esta estrategia remarcada por Hall y manifestada por la operatividad anticolonial de Caliban.

En la urgencia moral y política del anticolonialismo, entonces, hay precisamente un conflicto entre los cuerpos, sus representaciones y lenguas. Caliban es un cuerpo deforme que balbucea, y es por eso que aprende y aprehende la lengua de su amo. Si hay algo que les pasa a los autores anticoloniales es que la alienación de Caliban es una metáfora de la alienación que sufren sus cuerpos. Salirse del anagrama de Caliban implica escapar del momento de violencia constitutivo en la génesis de toda cultura y toda lengua en el marco del mundo colonial. Por lo tanto, se puede perfectamente afirmar que son los cuerpos mismos los que desnudan que la modernidad no es un excedente de los regímenes coloniales, sino parte inextricable, en la que los discursos civilizatorios han sido cruciales para su extensión y posibilidad.

“Lo colonial”, en un sentido estricto, no es algo ajeno de una economía simbólica moderna y compleja en la que la condición de civilizado se mide según criterios de apariencia, pertenencia, asimilación, “ semejanza o diferencia respecto al blanco ” (Escobar Negri, 2020, p. 165). Por ello, la lengua con la que se habla surte un doble efecto: reproduce el sistema maniqueo del colonialismo o intenta desarticular sus formas y sentidos. En este escenario, Césaire y Fanon, similar a los autores *creoles*, imaginan la posibilidad de hablar e inventar otra lengua, tal y como lo plateaba Gordon en relación a Caliban.

No se puede perder de vista que algunas décadas después de la muerte de Fanon los *creoles* intentaron construir una escritura poética con un anclaje estético profundo en lo real.

Tal apuesta tiene por emergencia un orden cultural al que se enfrentaron no solo estos autores, principalmente Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant con su *Elogio de la creolidad* (1989), sino también Fanon y Césaire, este último aún con vida. Por distintas vías y posiblemente con inquietudes diversas, este amplio grupo de autores caribeños denunciaron la aculturación de la educación colonial, materializada en repetir, como vimos antes, “Nuestros antepasados los galos...”.

Los ejemplos de esto último en las escrituras de Fanon y Césaire abundan, pero su espesor crítico más sugerente se encuentra en el primer capítulo de *Piel negra...* de Fanon dedicado a la relación entre el negro antillano y el lenguaje. La hipótesis de Fanon resulta radical: “el negro antillano no será más blanco, es decir, no se aproximará más al verdadero hombre, cuanto más suya haga la lengua francesa” (2015, p. 49). Sobre esto, Escobar Negri apunta que “[e]n el primer capítulo de *Piel negra...* Fanon describe cómo el negro se esmera por aprender y dominar a la perfección el francés y, en contrapartida, el blanco le habla *petit-nègre* para que no se olvide quién es y asuma su lugar en el mundo (2020, p. 166).

En el caso de Bernabé, Chamoiseau y Confiant, la discusión se centra en los juegos textuales y poéticos de una escritura que logre un *verdadero* contacto con el mundo; cuestión que para ellos se revelaba como una ausencia en los textos de Fanon y Césaire. Sin ánimos de entrar en esta polémica que retomaremos más adelante cuando nos detengamos en la negritud de Césaire¹⁸, lo que nos interesa destacar en este punto es cómo hay una geopolítica caribeña que alerta sobre la necesidad de

18 Cfr. *Supra* en Negritud y cuerpo, cuerpo y cromaticidad, cromaticidad e imagen.

convertir al discurso como parte de un espacio culturalmente móvil, ambivalente y sin límites.

El impulso de la crítica caribeña, incluso después de la muerte de Fanon, queda en un lugar que señala su heterogeneidad e inestabilidad casi radical que provoca en el discurso de la razón moderna. Sin omitir los contenidos transformadores del anticolonialismo, los textos de Fanon y Césaire particularmente descentran los ordenamientos de identidad sumergidos en la lógica de razas superiores y razas inferiores. Asimismo, sus escrituras intentan derribar los significados preestablecidos de la lengua. Son escrituras, como bien señala Gordon *creoles*. “Se trata de un estilo creolizado de escribir, en el que el escritor aborda los problemas sin lealtades disciplinarias, lingüísticas o estilísticas” (Gordon, 2015, p. 259). Los autores de *Elogio de la Creolidad* declaran que en la Creolidad

se encuentra el tramado de un tejido alusivo, de una fuerza sugestiva, de un comercio entre dos inteligencias. Vivir al mismo tiempo la poética de todas las lenguas equivale no solamente a enriquecer cada una de ellas, sino que, sobre todo, implica el orden habitual de dichas lenguas, derribar sus significados establecidos (2013, p. 78)

La particularidad del anticolonialismo de Fanon y Césaire es que la faceta *creolizada* e inestable de su lengua, sumergida en la posibilidad de no quedar cautivo ni de la lengua del amo ni de sus marcos de representación geoimperiales, no se disocia de un enfrentamiento a las condiciones históricas, psicológicas y culturales del colonialismo. Recordemos que en sus textos es el cuerpo negro colonizado el que habla desde una encrucijada

trágica: enfrenta la historia “aun a riesgo de sospechar los límites que ella impone” (De Oto, 2003, p. 57). Una historia en la que el lenguaje impacta en la conciencia del cuerpo colonizado, en sus interrogaciones y perspectivas futuras.

Los textos políticos, poéticos y filosóficos de Fanon y Césaire siempre relevan esa ambivalencia del costo de hablar con la lengua del Otro y de inventar una nueva lengua que sea capaz de desplazar políticamente las figuras patrimoniales de un pasado y un presente que solamente excluyen. Aquí la figura prospectiva de la invención en Fanon y Césaire organiza un anticolonialismo que obliga la interrogación no solo del sistema colonial en su conjunto, sino también de los cuerpos que han sido marcados por dicho sistema y sus lenguas afines. Una de las claves del anticolonialismo fanoniano y cesaireano es preguntarse por los enclaves de un mundo moderno asediado por una cromaticidad y un sentido del Hombre que se revelan traumáticos y trágicos. Así, ambos dan cuenta de eso que Bhabha llama “un modo de negación que busca no develar la plenitud del Hombre sino manipular su representación” (2002, p. 84).

El cuerpo que mora aquí es el que se interroga y asume el riesgo de una escucha que incorpora los vestigios del pasado y los intercambios culturales del presente no en cuanto objetos, sino en cuanto vertebras de una actualidad conflictiva por desarticular, sin caer en el peso consideraciones trascendentales, metafísicas y ontológicas. Fanon y Césaire, sin proponerse de manera explícita la tarea de mostrar que los moderno y lo colonial forman parte de la misma trama, ponen la mira en la naturaleza moderna de la diferencia colonial (Mignolo, 2007).

La colonialidad y la escritura en el *entre*

Las escrituras de Fanon y Césaire son registros claros de los eventos y circunstancias que sufre el cuerpo colonizado. En este orden, una cuestión relevante que emerge de ambas es la de la inestabilidad que provocan en el discurso de la razón moderna y en las distintas tramas del mundo colonial. Hemos apuntado que Fanon y Césaire, no hablando explícitamente de que lo moderno se encuentra indisociablemente unido a lo colonial, perfectamente ven de qué manera para discutir los diversos confinamientos tramados en los cuerpos es necesario avanzar en una evaluación crítica de cómo el colonialismo y la modernidad son parte del mismo problema.

Pensar el desastre trágico de la modernidad implica reflexionar acerca de un provenir que interrumpa el decurso colonial que sitúa a los cuerpos en el borde de un abismo. No se alcanza a evaluar esta amenaza si no se pone bajo severo escrutinio la superficie de lo moderno, sus anclajes y naturaleza, y de lo específicamente colonial que hay en ella. Podemos decir que la escritura anticolonial de Fanon y Césaire busca no solo restituir la huella perdida de lo colonial dentro de la razón moderna, sino también ubicarse en la permanencia extrema de un *entre* desde el cual puede surgir un nuevo sentido del mundo.

El desastre al que ha sido empujado el cuerpo, su condición forcluida y trágica, su permanencia como una amenaza del sujeto blanco ilustrado, su alienación; todo ello, es el punta pie inicial para evaluar y designar el lugar central que tiene dentro de la maquinaria del mundo moderno. Dicho de otro modo, la actualidad de los vestigios raciales del pasado se deja

sentir en el cuerpo para mostrar que el “mundo moderno de la razón tiene sus *otros*” (De Oto, 2011, p. 65). La experiencia y el trayecto del cuerpo reflexionado por Fanon y Césaire conciernen a ese *ser-con* los fantasmas del pasado (Derrida, 1993, p. 18). En el texto anticolonial, en consecuencia, hay que contar con el pasado, con los fantasmas, con los espectros diría Jacques Derrida (Ibid.), sin dejarse determinar por ellos y anudarlos en la actualidad de un problema que no es otro que la parálisis misma del cuerpo.

Césaire en su poema *El gran mediodía* expresa brevemente esa inmovilidad a la que se enfrenta el cuerpo: “¿Quién resquebraja mi gozo? ¿Quién suspira hacia el día? / ¿Quién conspira sobre la torre? / Mi sangre maúlla y mis rodillas tintinean campanas” (Césaire, 1975, p. 75). Césaire imagina y escribe el desplazamiento del cuerpo y sus sensaciones frente a una torre que inmoviliza. La sangre y las rodillas son manifestaciones de las desestabilizaciones protagonizadas por una corporalidad que maúlla y tintinea; que finalmente se revela contra la parálisis de la torre.

Hemos constatado que en el anticolonialismo Césaire y Fanon no hay un pasado rígido y binario al cual retornar, sino más bien un sentido prospectivo y heterogéneo de la descolonización; una urgencia por pensar otra lengua, otra identidad, inclusive cuando las aristas más fuertes de la alienación se presentan en el cuerpo. El cuerpo colonizado es la figura que ayuda a trazar ese viaje por los distintas territorializaciones, concepciones y los atributos de identidad racial que fija la modernidad, y las causas fóbicas de sus producciones. Consecuentemente la *experiencia* y el trayecto del cuerpo asume su cariz radical en la puesta en cuestión de los elementos mismos en que se ha

desarrollado la razón moderna. La escritura anticolonial de Fanon y Césaire pone el acento en los límites de ese cuerpo, pero con el objetivo de mostrar su carácter no taxativo e histórico. Interpretar, como veíamos con Henry, significa entender que los el colonizado negro existe solo en relación conflictiva con el colonizador blanco. Esto agita una escritura que resulta efectiva para entender la economía cultural e histórica del despliegue y la extensión de los marcadores raciales.

Césaire y Fanon asumen que la historia colonial produce marcas y subjetividades en los cuerpos. El efecto de esas marcas y subjetividades articulan un proceso conflictivo y complejo capaz de dar cuenta que la modernidad y su razón de dominio se articula en los más profundo de cuerpos catalogados como colonizados y negros. Uno de los puntos fuertes de la intervenciones de Fanon y Césaire, entonces, es mostrar de qué manera el cuerpo es la zona por excelencia donde se encarnan las encrucijadas de la relación colonial moderna. Al aparecer de ese modo, perfectamente sus intervenciones dan cuenta de aquello que en las últimas décadas distintos autores latinoamericanos han definido como la colonialidad.

Haciendo un repaso sobre este último concepto, son las reflexiones de Mignolo las que más impacto teórico tienen. Según Mignolo, colonialidad hace referencia a las formas de dominación coloniales que van más allá del periodo histórico del colonialismo. Estas formas de dominación son organizadas e inscriptas en los cuerpos y en las narrativas por un patrón de poder emergido como resultado del colonialismo moderno, y que en su desarrollo resulta complaciente con la racionalidad científico-técnica de la modernidad. “Si la colonialidad es constitutiva de la modernidad –dice Mignolo–, en el sentido en

que no pude haber modernidad sin colonialidad, entonces la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad son también dos caras de la misma moneda” (2010, p. 46). No es con la modernidad que la colonialidad se supera, pues la modernidad necesita producir colonialidad como una especie de “exterioridad constitutiva”. Para Mignolo, más que hablar de “mundo moderno” hay que desplazarse críticamente hacia la idea de un “mundo moderno/colonial”. Esto último, agrega Mignolo en otro de sus trabajos, “introduce la perspectiva subalterna articulada a partir de las memorias y los legados de la experiencia colonial, esto es, de las experiencias coloniales en su diversidad histórica”¹⁹ (2003, p. 98).

La idea de la colonialidad es extemporánea a Fanon y Césaire. Se desarrolla a fines de la década de los 80 por el sociólogo peruano Aníbal Quijano con su noción de colonialidad del poder y es mayormente retomada por Mignolo décadas después –principios del siglo XXI– con la fundación del “Grupo modernidad/colonialidad” en el que participaban distintos académicos/as latinoamericanos/as. Hablar de colonialidad plantea la posibilidad de una crítica radical y abierta a la concepción occidental y europea de modernidad que históricamente ha invisibilizado, al decir de Catalina León Pesántez, “la relación modernidad-colonialidad-racionalidad”

19 Es importante notar que la cuestión de la geopolítica del conocimientos es fundamental para Mignolo al momento de rastrear posibles locus críticos a la universalidad de las tradiciones epistemológicas de la modernidad, pues trata de explorar pensadores que, al cuestionar las consecuencias del largo proceso de occidentalización, de expansión colonial y de globalización que se abre desde 1492 en las Américas encuentran su lugar poscolonial de enunciación y de práctica oposicional latinoamericana.

(2008, p. 207). En este escenario, se comprende cómo el proceso histórico de América Latina y el Caribe ha sido cubierto en su totalidad por colonialidad.

Por eso que cuando hablamos de modernidad colonial es una consideración de los efectos de la colonialidad en el contexto en el que hablan y escriben Fanon y Césaire, pues no es que con las independencias político-formales de las repúblicas latinoamericanas y caribeñas que la colonialidad llega a su fin. Como señala Nelson Maldonado-Torres, “[c]olonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno” (2007, p. 131).

Europa y los europeos al haber consolidado una imagen que los define como el nivel más avanzado de un camino lineal y unidireccional del desarrollo histórico no hicieron otra cosa que darles forma a los núcleos principales de la modernidad/colonialidad. “Una concepción de la humanidad –agrega Quijano– según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos” (2007, p. 95). Tipologías, que consuman las representaciones binarias de la modernidad eurocéntrica. Y estas son, exactamente, las representaciones que se instalan en los cuerpos colonizados, ocluyendo, a su vez, lo que el mismo Quijano a conceptualizado como la heterogeneidad histórico-estructural del poder, para referirse a los elementos históricamente diversos, provenientes de experiencias específicas y espacios-tiempos distintos, discontinuos y conflictivos entre sí.

Las representaciones y “concepciones del mundo”, así como la formación de las subjetividades al interior de esas representaciones dicotómicas vistas por Quijano, son los lineamientos fundamentales del dominio colonial de Europa. Bajo esta rúbrica, lo importante en el anticolonialismo de Fanon y Césaire no es solamente el sentido que tiene una crítica al dominio histórico y político del colonialismo, sino, fundamentalmente, una veta subjetiva y cognitiva que es más profunda y excluyente que el ejercicio directo de su poder económico y militar. Es aquí donde los cuerpos adquieren una carácter central dentro de sus planteamientos, ya que las tramas de poder de la colonialidad fundan una concepción de la historia y la existencia en las que formas de conocer no-europeas y los cuerpos no-blancos resultan deslegitimados por no seguir el esquema teleológico de progresión temporal propio de la colonialidad.

El mundo de la colonialidad es dividido en particiones ontológicas que sedentarizan a los cuerpos, los subjetivan y les asignan una identidad racial inmutable desde la que se miden grados de humanidad e *in-humanidad*. Los cuerpos reflexionados por Fanon y Césaire, lejos de descubrirse en una identidad ontológica remota, es una elaboración imaginativa y atormentada que se vuelve resistente de las polaridades ontológicas reeditadas por la colonialidad. No se trata de un cuerpo disociado de la colonialidad, sino, por el contrario, de un cuerpo que, inclusive subjetivado, reflexiona y se interroga el efecto que las dicotomías tienen en el contexto de una racismo anti-negro. Lo que develan las conjeturas de Fanon y Césaire es, justamente, cómo las particiones ontológicas mostradas por Quijano hacen que el cuerpo se encuentre ubicado en un Yo ahistórico, esencial y

unificado, sin capacidad de salirse de los efectos que tienen las trampas raciales.

Posiblemente el carácter diaspórico del cuerpo aludido en las escrituras anticoloniales de nuestros autores sea una marca que nos habla de un intento por subvertir los efectos las normas occidentalizadas de la colonialidad. Por eso que el reclamo por la descolonización de Fanon y Césaire no puede simplemente reducirse a una arremetida contra las inequidades de la colonialidad ni mucho menos entenderlo como una reedición de los marcos conceptuales geoimperiales trazados por ella. Prescindir de las definiciones sobre los cuerpos dadas por el colonizador blanco y su normativa logocéntrica de sujeto moderno implica la ardua tarea de entender que socavar la ideología del mundo colonial implica también desterrar sus repartos transmutados en la forma de una ontología racista de la existencia; en la forma de binarismos que sostienen el racismo y la paralización del cuerpo mismo.

Por ello, la figura del Otro –el blanco, el colonizador, el ocupante– no es en Fanon y Césaire monolítica y jamás es borrada de la reflexión en un intento de soslayar su dimensión constitutiva en el proceso de la *forclusión*. La figura del Otro perdura pues negarla sería anular los irreversibles contactos transculturales que se dan en el marco de la colonialidad y la violencia que germina dentro de la lucha entre los cuerpos. Para las taxonomías la colonialidad, la violencia y los ejercicios de poder brotan en los cuerpos paralizándoles su movilidad; produciéndolos como estereotipos y figuras inmóviles y sedentarias.

Esta ordenación dicotómica desmenuzada por el concepto de colonialidad lleva a reflexionar que, desde el punto de vista moderno, lo Mismo es símbolo del descubrimiento y de los

discursos civilizatorios, y la *otredad*; es decir, el cuerpo del colonizado, es símbolo de una anomalía pasiva que jamás debe *entre-mezclarse* y vincularse con aquel que se ha posicionado como la parte dominante de la polaridad. La articulación estratégica de inscripciones de poder colonial como modos de diferenciación, defensa y jerarquía es un modo específico del control sobre los cuerpos negros, y abre todo el arco de fantasías y estereotipos que hemos descrito detalladamente en el primer apartado de este capítulo. Por ello, el marcador racial anti-negro está en el corazón de la colonialidad. Sin él, la colonialidad no puede tener efecto sobre los cuerpos colonizados descritos por Fanon y Césaire.

Cualquier proyecto serio de descolonización, o de *decolonización* como siguieren los integrantes del “Grupo modernidad/colonialidad”, tiene que ir en una dirección por la confección de un escrutinio de lo real, sus relación y vínculos con las herencias del colonialismo, y hacia la no reedición de cualquier tipo de esencialismo cómplice de nuevos centramientos e inmobilizaciones sobre los cuerpos. Así, la sentencia descolonizadora que habita en la pregunta por las operaciones de la colonialidad, o de la modernidad colonial²⁰, implica en Fanon y Césaire

20 Usamos mayormente el término “modernidad colonial” que el de “colonialidad” pues es más cercano a las escrituras de los autores que estudiamos. No queremos decir que ambos signifiquen lo mismo, pero si revelan operaciones y arquitecturas similares. Mientras “colonialidad” da cuenta de un proceso constitutivo del mundo moderno, “modernidad colonial” expresa la experiencia y el trayecto colonial de los cuerpos dentro de la modernidad en sus devenires racistas y necróticos. De ahí que “modernidad colonial” evidencia un momento, un aspecto, un elemento cuya constitución es posible gracias a la colonialidad, en tanto patrón que organiza las sensibilidades y las narrativas del

una temporalidad prospectiva entrelazada con una suerte de imaginación histórica capaz de reposicionar la relación entre lo “Mismo” y lo “Otro” –entre el “blanco” y el “negro” –. Sacar al cuerpo del círculo vicioso del racismo moderno implica, así, una reestructuración total de los conceptos, las fantasías y las representaciones.

Ahora bien, el problema de las dicotomías histórico culturales de la modernidad ha sido una inquietud incluso para un autor como Benjamin. Este señala en su *Libro de los pasajes* que en cada época según determinados puntos de vistas se erigen distintos “terrenos” “de modo que de un lado quede la parte “fructífera”, preñada de futuro,” “viva”, “positiva” de esa época, y de otro la inútil, atrasada o muerta” (Benjamin, 2013, p. 461). Incluso, agrega Benjamin, la parte positiva se puede perfilar con claridad si se contrasta con la parte negativa: como Occidente, representante de la claridad, lo luminoso, lo racional, que necesita a sus contrapartes; lo desviado, lo oscuro, lo irracional, para construir su autoimagen; “toda negación vale para perfilar lo vivo, lo positivo” (Ibid.). Es de suma importancia para la tarea crítica Benjamin que la parte negativa y excluida tenga que dividirse nuevamente para que salga a la luz como algo positivo y distinto a lo señalado con anterioridad. “Y así in infinitum hasta que, en una apocatástasis de la historia, todo el pasado haya sido llevado al presente” (Ibid., p. 467).

racismo moderno que Fanon y Césaire cuestionan. Aquello no deshabilita la posibilidad de rastrear discusiones sobre la colonialidad en ambos autores ni mucho menos anular la existencia de un *entre* en sus escrituras. Por el contrario, tanto “modernidad colonial” como “colonialidad”, engarzados como problemas dentro de Fanon y Césaire, testimonian la presencia de un *entre* con cualidades performativo-culturales.

El periplo del sujeto colonizado es el de la subordinación casi extrema. La acción de liberar su cuerpo se ubica de modo tal que obliga una interrogación sobre cómo se escribe y desde dónde se escribe en Fanon y Césaire. Ambos narran desde una zona de claroscuros donde las configuraciones raciales y sus estereotipos se aceitan, reformulan y adquieren un sobrepeso importante. En Fanon hay una experiencia límite, vivida, que da cuenta de un cuerpo que no puede evadir la Historia que lo ha configurado como cosa y/o animal. En Césaire sobresale una reescritura del trayecto del cuerpo negro en el *Middle Passage*, que intenta narrar lo in-narrable. Mostrar la *experiencia* y el trayecto de un cuerpo donde los conceptos disponibles quedan cortos no es más que colocar en el centro de la escena a aquello construido como una *falla*, como un terreno que no tiene sincronía con los discursos civilizatorios, como una zona de intersecciones en la que los vínculos culturales y existenciales muestran su cara más violenta.

El punto sobre el que hay que reflexionar aquí es la ubicación de la escrituras de Fanon y Césaire. Además de las marcadas connotaciones anticoloniales caribeñas que vimos en el acápite previo, creemos que la narración de ambos pensadores no emerge desde una exterioridad absoluta de la modernidad; es decir, desde un afuera incontaminado, ontológico, desde una *ajenidad* o “plena exterioridad” (Grüner, 2016, p. 37), sino desde sus lindes críticos. A partir de ese *entre* del que habla Said. Ese *entre* es parte de una estrategia de escritura que llamamos “calibanesca”. El uso estratégico de las generalizaciones y totalizaciones de la modernidad, como también de sus filosofías, se sitúa dentro Fanon y Césaire en una encrucijada, pues son trabajos que no busca rendir cuentas a una tradición específica, al

mismo tiempo que habitan un determinado universo discursivo²¹ de inquietudes y problemas similares: la libertad, la alienación, la trascendencia, la universalidad, etc.

El escritor brasileño Silviano Santiago resume acertadamente las complejidades de escribir desde un *entre*. Narrar y hablar desde un *entre-lugar* consiste en el análisis del uso “que el escritor hizo de un texto o de una técnica literaria que pertenece al dominio público, del partido que él saca, y nuestro análisis se completará por la descripción de la técnica que el mismo escritor crea en su movimiento de agresión al modelo original” (2002, p. 72). Así dicho, Fanon y Césaire digieren estratégicamente una economía discursiva agrediendo el modelo original y sus silencios. El resultado es una escritura que no se deja atrapar por los esencialismos y los órdenes de sentidos la colonialidad, al mismo tiempo que busca desentrañar la naturaleza de sus operaciones históricas y culturales. Es decir, escribir desde un *entre-lugar* significa devorar “calibanicamente” una lengua y asignarle otros sentidos dentro de otra economía discursiva. La aprende y desaprende, organiza y desorganiza. Santiago piensa como nadie el recorrido de una escritura que da lugar a una radiografía de la “asimila-

21 Es el filósofo argentino Arturo Roig quien da sugerente definición de universo discursivo señalando que:

En el seno de ese “universo discursivo” se repite el sistema de contradicciones y su estructura depende de él. En su ámbito surge lo que nosotros consideramos como “texto”, el que vendría a ser en cada caso concreto una de las tantas manifestaciones posibles de aquel universo. Desde nuestro punto de vista, se dan de este modo diversos niveles contextuales, uno de los cuales, el inmediato respecto de todo texto es el universo discursivo del cual es su manifestación (Roig en, Paladines, 2013, p. 126).

ción y la agresividad, de aprendizaje y de reacción, de falsa obediencia” (Ibid., p. 70).

La escritura de Fanon y Césaire, o la que imaginamos como tal, puede ser considerada entonces como el escenario de un ritual que desestabiliza y desorganiza un conjunto de representaciones sobre la cultura, la lengua y los cuerpos, y lo que ellas proyectan en el marco de la colonialidad. La imagen del *entre-lugar* tal vez sea una de las que con más fuerza remite a la idea de una lengua que se intenta inventar cuando la escritura hace un previo escrutinio de lo real y de las marcas significantes que lo pueblan. “El *entre* como lugar de deconstrucción de la identidad de concepto y el concepto de identidad”, agrega Santiago (2013, p. 52).

En consecuencia, el *entre* propone una estrategia que hace que el movimiento de significación sobre el cuerpo sea posible cuando la escritura guarda las marcas del pasado –las identidades que se territorializan y fijan atributos y estereotipos raciales– y se deja corroer por la marcas de su relación con los elementos futuros (Ibid., p. 53). Pero también hay otra dimensión cuando se piensa el *entre-lugar*, ya no tanto en relación al vínculo conflictivo con cómo se escribe y desde dónde, sino en relación a la ubicación que tiene el cuerpo que narra. Fanon y Césaire, ambos como sujetos racializados, escriben en ese *entre* en el que el cuerpo no solo busca interrogarse sobre las particiones ontológicas y las representaciones que lo dominan, sino también es constantemente desplazado e integrado al mundo por la vía de la *forclusión*. El *entre* no se trata entonces únicamente de un linde complejo en el que se interceptan culturas, lenguas, identidades, etc. Es también una marca y un umbral donde el cuerpo puede convertirse en un

observatorio privilegiado de las dicotomías del pensamiento moderno y su razón de dominio.

Bhabha es quien señala la importancia de la reflexión desde el *entre-lugar*, entendiéndola en dos órdenes: un espacio donde se superan los dictámenes binarios propuestos por el saber occidental –la colonialidad– y como un lugar donde se atenúa radicalmente el carácter trasnacional del espacio “local” (Bhabha, 2002, p. 261). El *entre-lugar* (*in-between*) es crucial para revelar la conflictividad presente en las negociaciones, reconfiguraciones y forclusiones de las identidades, y los estereotipos fijos que apresan al cuerpo del colonizado negro: un espacio que se abre “continuamente y contingentemente, rehaciendo fronteras, exponiendo los límites de cualquier reivindicación a un signo singular y autónomo de diferencias sociales sea esté de clase, género o raza” (Ibid., p. 264). Escribir desde este lugar viene a ser tanto la condición de posibilidad de mostrar las trampas raciales como el espacio de su consumación.

La acción y la política de la diferencia cultural y colonial da cuenta, entonces, de un *entre-lugar* en el cual todo discurso esencialista u homogéneo entra en crisis. Lugar de cruces –hibrideces– donde acontece “la construcción de un objeto político que es nuevo, ni uno ni otro”, dice Bhabha (Ibid., p. 45). La demanda de una acción prospectiva que el cuerpo se interroga en el presente no hace más que articular un modo de enunciar donde no solo las identificaciones de la colonialidad se constituyen de formas complejas, sino también pone en cuestión sus propios límites epistemológicos.

Esto porque el *entre-lugar* es una zona de transculturalidad, la cual significa no el paso de una cultura a otra,

sino más bien de una superposición conflictiva de la cultura dominante y la cultura dominada, tal y como lo entiende Fernando Ortiz, y con claridad el mismo Grüner en su idea de “transculturación catastrófica” (2010). El neologismo “transculturación” es desarrollado en 1940 por Ortiz en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Tomando los aportes antropológicos de Bronislaw Malinowski, Ortiz da cuenta de un proceso en el cual los secretismos culturales inaugurados por los procesos de colonización no necesariamente dan cuenta de una *aculturación* (*acculturation*); es decir, la asimilación pasiva de la cultura dominante por parte de la cultura dominada –una *desculturación*–, sino, muy por el contrario, una situación de transición o paso de una cultura a otra en la que se da una variedad de complejíssimos cruces e hibridaciones²².

La reelaboración de Grüner sobre el concepto de Ortiz para hablar de un *entre-lugar* no pasa desapercibida, pues, lejos de pensar el contacto colonial de forma unilateral, lo concibe más bien como un instante *catastrófico* que se encuentra afinado en relaciones de poder y violencia de escala global dentro de la modernidad. Por ende, desde la perspectiva de la “transculturación catastrófica” es posible reflexionar la existencia de

22 Ortiz se detiene casi de manera exclusiva en la transculturación cubana, indaga las metáforas del tabaco y el azúcar porque ellas permiten explicar trasmutaciones en las que impactan y se desacomodan los esencialismos de orden cultural, económico, simbólico, espiritual e histórico. El cubano consigue ver una dimensión internalizada de las transformaciones relacionales de la identidad del Otro, acentuando sus fronteras, intersticios e intercambios. Otras resignificaciones de la transculturación se pueden encontrar en los trabajos de Ángel Rama, Sylvia Wynter, Antonio Benítez Rojo y Carlos Cullen.

un *entre* donde pernoctan las diferencias y fracturas sufridas por los cuerpos negros colonizados expulsados del imaginario eurocéntrico de una totalidad homogénea y armoniosa. En consecuencia, Grüner traza un recorrido no menos importante que permite entender los problemas señalados aquí sobre el cuerpo colonizado que se ubica en ese *entre*.

Este autor indica que una de las principales operaciones ideológicas de la colonialidad es reconocer a la *otredad* –en su caso, el colonizado, el cuerpo del negro–, incluso respetar su diferencia, “pero ésta es considerada como una compleja *ajenidad*” (2016, p. 37). Así, el cuerpo del colonizado es ubicado como una plena exterioridad de la cultura dominante –la cultura eurocentrada– como si éste no fuera producto de la dominación colonial. De esta manera, se obtura la percepción de que la diferencia del cuerpo es un efecto del poder de la modernidad colonial, “y la percepción de que la propia cultura dominante se ha conformado a sí misma mediante esa incorporación violenta de –lo que *ahora* es– el Otro” (Ibid., p. 38). Grüner agrega que el Otro aparece como si hubiera sido desde siempre una exterioridad de la cultura dominante, que es el centro. Sin embargo, la relación entre la cultura dominante y el cuerpo colonizado no es de *ajenidad*, sino que se da en un linde, un umbral “o un *borde* (todas las traducciones imperfectas pero aproximadas del complejo término *in-between*, acuñado por Homi Bhabha), en el que el ‘ser’ de uno se constituye *con* ese Otro que se pretende expulsar a un pleno exterior” (Ibid., p. 38).

La gramática del *entre-lugar* en los planteos de Grüner es la de un espacio tenso y conflictivo de fuerzas antagónicas que la modernidad dominante no puede comprender, pues la expulsión del cuerpo colonizado hacia una especie de exterior no hace

más que disimular el ejercicio violento y extremo de su *dictum* teleológico y de la *forclusión*. La disputa entre las lenguas es también la disputa entre los cuerpos, encarnada en un umbral donde el sujeto colonizado y la escritura intentan revertir la violencia epistémica e histórica sufrida no solamente con el despojo cultural, sino, asimismo, con un esquema maniqueo convertido en un paradigma normal y universalizado de entender, existir y estar en el mundo. Por lo tanto, en el *entre-lugar* desde el que escriben Fanon y Césaire las fronteras no se disuelven; se agudizan. La razón de esto es que en sus *entres* se desnudan los artificios y ficciones de las particiones de identidades homogéneas, las cuales no tiene más horizonte que instalar la muerte cultural y social de ese cuerpo “no-blanco” que se (auto)narra.

Volviendo a Bhabha, él por su parte agrega:

Esas historias de esclavitud y colonialismo, que crean las condiciones necesarias para un pasado proyectivo y sus relatos fragmentarios, son extremadamente trágicas y dolorosas, pero su agonía las convierte en textos ejemplares de nuestra época. Representar una idea de acción y agencia más compleja que aquella que ofrecen el nihilismo de la desesperación y la utopía del progreso. Hablan de una realidad de la supervivencia y la negociación que constituye el momento vivo de resistencia, su pesar y su salvación (2013, p. 127).

El punto es que escribir desde un *entre-lugar* acepta la experiencia y el trayecto del cuerpo, lo cual no es ni más ni menos que la posibilidad de forzar los límites de las representaciones que lo apresan hasta el punto de imaginar su disolución. La agonía estática del cuerpo se cuestiona y la ingenuidad de

seguir hablando y narrando desde las formas de una Historia que aparece como inmutable se subvierte por una reflexión crítica sobre la naturaleza del “velo de color”²³ que asedia la realidad. Fanon y Césaire diagraman sus críticas desde la parte oprimida de la polaridad conflictuada en el *entre*. La anotación anterior de Bhabha no es menor en relación a esto, ya que son cuerpos que igualmente sobreviven y hablan de una nueva configuración ética con el Otro. Es decir, el cuerpo presagia nuevas formas de existir e interrogarse, lo que arroja algunas claves de lo que ambos pensadores entenderán como la invención dentro de sus filosofías.

Lo que ha sido diferenciado de la razón moderna aparece como divergente no solo por el hecho de que tiene otro color, sino debido a que “la propia formación de esa razón tiende a la unidad identitaria” (Moreno, 2020, p. 92). De esa manera hay una *falla* que no encuentra un decurso finalizado, pues ésta salta en la forma de una contradicción trágica al interior de esa razón moderna que se piensa finita. Esa *falla* no es otra que un cuerpo negro que habla de supervivencia y resistencia como hace notar Bhabha. Ella precisa y presagia el carácter que tendrá el recorrido de la propia *experiencia* de Fanon. Aquí la pregunta por la invención y un nuevo tipo de ser humano se dirigen hacia un sentido *accional* del cuerpo que en muchos instantes tienen como telón de fondo la tragedia y el drama de una conciencia que no encuentra lugar en un mundo asediado por las miradas racistas de los otros.

²³ La idea del “velo de color” la tomamos del trabajo de W. E. B. Du Bois *Las almas del pueblo negro*.

II

Invención en la existencia, epidermis
y *experiencia vivida* del cuerpo colonizado

*Somos lo que quieren que seamos; por lo tanto
lo seremos hasta el fin, absurdamente.
Volved a colocaros las máscaras para salir.
Que os conduzcan nuevamente al Infierno.*

JEAN GENET, *Los negros*.

Ni un solo día dejan de sangrar.

JEAN-PAUL SARTRE, *El Diablo y Dios*.

Humanismo, no-humanismo: la paradoja del cuerpo negro

Una de las características principales de la escritura de un autor como Frantz Fanon es su capacidad de alertar cómo en la reflexión sobre las distintas tramas históricas y culturales del colonialismo siempre hay un destino prefigurado que se interpone para ser violentamente desplazado. En la revelación de este destino, lo que aparece es la tragedia de un mundo desahuciado y agotado frente a lo inventivo, a lo irrealizable, a lo que no tiene significado en su decurso administrado. Si por momentos el futuro se muestra como un lugar carente de una trama definida, más aún un presente que se encuentra esclavizado por un destino que insiste en autorrevelarse como inmutable.

Dicho esto, nos preguntamos provisoriamente: ¿Cómo mirar lo opaco cuando se presenta como el núcleo central de una existencia histórica programada por los que aborrecen la opacidad? y ¿cómo la conciencia de una (no)existencia prefigurada puede ser libre en un mundo cubierto por el “velo de color”?

En los últimos años el alcance de la escritura de Fanon ha sido el de constituir un itinerario epistemológico-crítico idóneo para problematizar los aciagos sucesos y las tramas de lo que llamamos modernidad colonial. La imposibilidad de trascender una Historia consolidada en la subordinación y la sobredeterminación externa de los sujetos y sus cuerpos, como la atmósfera sin sentido del colonialismo que retorna en todo momento para recordar que el negro no es un Hombre, recorren ese largo itinerario que va desde un diagnóstico severo sobre los empastes culturales y psicológicos que asedian al cuerpo racializado, hasta una crítica profunda de la arquitectura histórica existencial del racismo moderno. Dichas cuestiones se patentizan en Fanon cuando por diferentes vías consigue desmenuzar esa tendencia creciente del colonialismo de utilizar un esquema maniqueo racista como un marco normal para entender y estar en el mundo. El resultado de esa distribución que se contrae sobre sus propios resultados es la de una conciencia desplazada y presionada para que sea lo que no *es*. “[H]ay demasiados imbéciles sobre esta tierra. Y como he dicho, se trata de demostrarlo.”, dice Fanon al inicio de *Piel negra...* (2015, p. 41).

La reflexión se ha visto impelida hacia sí misma por una realidad que ya no contradice sus promesas, sino se limita a fundar promesas en las que solo es posible refutar lo que no se ordena en su sentido de verdad. Si el mundo se ha llenado

de imbéciles, como sugiere Fanon, vivir en él se ha vuelto un hecho absurdo. Y si se rechaza todo salto o subterfugio de esa vida, es porque la certeza –la única clara, por lo menos– es que la vida ejecuta una crueldad convertida en norma: el mundo demanda vivir y conformarse con la desesperanza de que nunca se dará el salto hacia el reino de la libertad. Y, más aún, hay que vivir, aunque se disimule brutalmente y a veces amablemente, con una sujeción que resulta funesta: la falsificación de una existencia por otros. Fanon mismo protesta contra esto cuando nota como la vida que se le aparece al cuerpo del negro siempre es la vida de los otros. No hay vida común ni mucho menos relación intersubjetiva posible. Lo que hay, bien muestra, es un desprecio por el negro por parte de una civilización entera.

Enfrentar una estructura existencial, cultural e histórica donde la conciencia de un determinado sujeto –la del negro– ha sido organizada como digresión y ausencia, como falta y *falla*, es encarar valores enquistados en los resortes más profundos de un mundo sumamente hostil. Valores que se pueden resumir en la siguiente algebra: el blanco es superior al negro, el negro no es Hombre, el Hombre solo es blanco, el negro quiere ser blanco o “para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” (Ibid., p. 44). ¿Cómo salir de estas trampas del mundo? ¿Cómo derribar esta armazón existencial que instituyen una condena corporal que organiza la desdicha? ¿Cómo *saltar* esa administración racial en la que el negro no *es* para un otro? Desde nuestra lectura, las respuestas de Fanon a estas interrogantes caminan en *Piel negra...* siempre bajo el talante de lo que ahí el mismo llama “la invención en la existencia” (Ibid., p. 189). Sin embargo, antes de entrar de lleno en esto, hay que desmenuzar lo que esconde el concepto de Hombre contra el

que batalla Fanon; concepto, por lo demás, en el que no tiene lugar el cuerpo colonizado del negro.

“Me descubro yo, hombre, en un mundo en que las palabras se orlan de silencio, en un mundo donde el otro, interminablemente, se endurece” (Ibid., p. 188), dice Fanon. Pensado en esos términos, la existencia del cuerpo negro es sumamente dramática: su deseo de ser blanco solo puede ser satisfecho por su fracaso de alcanzar la blancura. El eje racista de la modernidad colonial –una modernidad que instala a la blancura como *positividad* cristalina del Ser y al negro como una especie de *diferencia negativa*– potencia el drama de esa identidad siempre incompleta; siempre carente de algo que se le niega obtener. Resumamos: el cuerpo del negro carga con una falta de “claridad” que, transformada como una diferencia ontológica visible, se le hace imposible escapar.

Un anotación importante sobre el problema del hombre en Fanon. El hombre, no el Hombre con “H” como es imaginado por los humanismos moderno coloniales, penetra como un significante que homologa un sujeto genérico que se distingue de la figura de las mujeres (De Oto, 2003, p. 115) y, agregamos, de toda disidencia no normada en las dicotomías masculino/femenino y hombre/mujer. Esto conlleva cierta subjetividad con la que un pensador como Fanon, pero también Césaire, era deudor y una lógica de la distinción que en su mismas escritura se desarticula, o se advierte un posible camino para ello. Hay que dejar en claro que no buscamos pedirle a Fanon cuestiones que no estaban en su horizonte de análisis ni mucho menos signarle problemas que sin duda han sido resueltos con mayor elocuencia por otros resortes críticos. Lo que queremos constatar es lo que subyace en términos filosó-

ficos y culturales cuando él habla de “hombre”, principalmente del “hombre negro” y su cuerpo, ya que, como sugiere Judith Butler, lo masculino dentro su escritura no opera como ideal moral que conduce a los esfuerzos de la descolonización, sino a la manera de algo que va poco a poco perdiendo su fuerza por medio de una autointerrogación del cuerpo que se abre a una colectividad igualitaria (2015, pp. 211-212).

David Marriott, autor que se ha detenido de manera profunda en el problema de la invención en Fanon²⁴, dice que una estrategia posible para entender al autor de *Piel negra...* es en la clave de una distancia con los conceptos del humanismo tradicional. “Ciertamente, no es en sí mismo ilegítimo o tonto acercarse a Fanon con esta insistencia en el humanismo, pero esto ha llevado a algunos comentaristas a asumir la complicidad de parte de Fanon con una cierta ‘narrativa’ de redención en lugar de agitación o interrupción” (Marriott, 2018, pp. 239-240)²⁵. Contra lo que puede ser la proclamación de un humanismo sostenido en la idea de una libertad absoluta del Hombre, Fanon se encuentra atento a las contradicciones de sostener un proyecto de tal envergadura desde la experiencia

24 El problema de la invención, clave en nuestra investigación, ha sido poco trabajado en distintos estudios dedicados a Fanon. Si bien es una categoría bastante “tácita” en su escritura, pensamos que guarda mucha relación con su lectura sobre el cuerpo colonizado. Marriott es quien, desde nuestro rastreo, más se detiene en esta asunto, logrando ver sus complejidades y derivas. En esta tesis, volveremos insistentemente a sus trabajos, aunque la precisión acerca de la invención en Fanon es aún para nosotros una tarea pendiente en los distintos derroteros que se detienen en su escritura y proyecto crítico.

25 Todas las citas textuales en español de los trabajos de David Marriott son traducciones nuestras.

colonial del cuerpo negro, ya que, nos dice Marriott, hay en su análisis una respuesta clara contra la alienación colonial. Bien muestra esto Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo* cuando denuncia que el humanismo europeo reproduce una visión racista de lo humano²⁶. Lo que se encuentra presente aquí es un trayecto que marcha a contrapelo de un concepto de humanidad hechizado por una historicidad cifrada en la economía cultural de la colonialidad.

Ahora bien, lo importante del análisis del cuerpo del colonizado negro de Fanon es que cabalga en el desmonte de un concepto de Hombre sostenido gracias al confinamiento de “otros hombres” como agentes fundamentales de la maquinaria colonial y en sostenedores de una imagen moderna de Sujeto en la que habita un color de piel que no es el de ellos. La situación que se advierte es paradójica: mientras más se consagra en la modernidad una noción de Hombre –esa pequeña parcela de autonomía que deviene como un lugar en el Ser– más pierden otros hombres su autonomía, y ni pensar para ellos en posibilidad alguna de obtener un espacio en las calderas del Ser. Pero igualmente habita en Fanon una noción de hombre que intenta ser “salvada”, tornándose compleja así la novedad de su escritura y obligándola a hacerse cargo contra lo que se va a batallar. Dice al principio de *Piel negra...*:

Hacia un nuevo humanismo...

La comprensión de los hombres...

Nuestros hermanos de color...

Yo creo en ti, Hombre...

26 Cfr. *Supra* en ¡No toda civilización es decadente!

Los prejuicios raciales...
Comprender y amar... (2015, p. 41).

El debate de Fanon es por el papel que desempeña el concepto de Hombre en una realidad cruzada por el confinamiento racial de los cuerpos. Fanon primero avanza confiando en esa noción con la que parece comulgar y después sorpresivamente la hace colapsar. Nos arriesgamos a señalar que incluso antes de su repentino colapso, Fanon detecta ya su caducidad cuando “los prejuicios raciales” se muestra como los garantes del decurso histórico y existencial de los cuerpos. No se trata de depurar o remodelar al “Hombre”, sino de mostrar cómo su mantenimiento y refundación es una operación a toda vista imposible y estéril cuando se sostiene en la alienación sistemática de los cuerpos.

La modernidad se ha basado en un control absoluto sobre la naturaleza y los cuerpos donde la esencia del Hombre se encuentra guiada perpetuamente por una lógica de autoconservación. No solo en Nietzsche, sino también en los autores como Adorno y Horkheimer se hace algo insistente el desnudamiento de esa lógica como una cuestión íntimamente relacionada con la administración de una técnica desatada que pone en crisis a la razón con la que se erige lo moderno. Adorno en *La dialéctica negativa* señala que en la modernidad toda autonomía es ficticia, pues se encuentra conjurada siempre con su adversaria, la represión (2011, p. 261). Hablar de Hombre resulta críticamente infecundo al momento de intentar salir de las trampas de la modernidad dentro de la misma modernidad. En un registro diferente al de Adorno, Michel Foucault en *Las palabras y las*

cosas y en *Vigilar y castigar* señala la necesidad de liberarse de la ficción humanista, pues ésta no es otra cosa que un camino hacia el desmonte de una sujeción antropológica que inventa al hombre como una morada estable para la historia de lo *Mismo*. De ahí que el final de *Las palabras y las cosas* postula la célebre idea de “la muerte del hombre”²⁷.

En Fanon la estrategia crítica es descentrar al hombre desprestigiando el “Yo sustancial” con el que el colonialismo moderno opera al momento de fundar identidades raciales. El intento por pensar un porvenir en el que tenga lugar algún tipo de humanismo anticolonial necesita pasar por una interpelación del propio cuerpo, ya que ello implica un llamamiento hacia la reflexión del carácter famélico de la existencia colonial. Y si las cosas se presentan catastróficas, la interpelación seguirá su ritmo; su estilo: la conciencia negativa a la manera de una *dimensión abierta*, o como escribe Fanon, “la dimensión abierta de toda conciencia” (2015, p. 190). Esto es poner el acento no solo en el hecho de que esa conciencia necesita pasar por la materialidad corporal, sino también en el carácter existencial de una conciencia específica, la del cuerpo negro, que se pregunta en todo momento si es libre o no, inclusive cuando reclama un lugar de enunciación/*locus enuntiationis* propio (Mignolo, 2010).

Detenerse en definir un concepto de lo humano en el que cierta demanda por la libertad continúe siendo alimentada, toma la forma de un recurso valioso para destronar el terror racial sostenido en las metafísicas de “lo blanco” y “lo negro”. Si la pregunta que moviliza en un primer momento a Fanon es

27 Hay que recordar que esta lectura de Foucault se da en un contexto de insatisfacción con la descripción fenomenológica y las filosofías centradas en el Sujeto.

la de “¿qué quiere el hombre?”; interrogación dirigida no hacia una respuesta inmediata, sino por otra pregunta que es mucho más específica y compleja: “¿qué quiere el hombre negro?”, diremos que el uso del significante “hombre” permanece acá a la manera de un dispositivo de reclamo e interrogación que esconde un cuestionamiento del ideal ilustrado de Hombre que ha sido coherente con las formas de control racial.

Dicha operación se encuentra signada por ese horizonte que el mismo Fanon explicita al decir que su estudio apunta a “nada menos que liberar al hombre de color de sí mismo” (2015, p.42). Veremos posteriormente esto último guarda relación con una idea de libertad pensada con y en contra de Sartre²⁸. Ahora bien, la pregunta que sigue apareciendo aquí es sobre lo que acontece cuando “hombre” sigue fluyendo en la forma de un núcleo central de la escritura de Fanon, como un factor importante que repetidamente oscila entre un concepto que se resiste a fracasar existencialmente y un elemento indispensable para pensar el cuerpo.

En ambos casos diremos que lo persistente es que “hombre” no tiene frontera alguna con el cuerpo. No es que ambos indiquen los mismo. Sino que cuando Fanon habla de “hombre” resulta imposible entenderlo en la forma de un concepto desligado del cuerpo. Y el cuerpo es, siguiendo por el momento a Sartre, inseparable de una conciencia de ser visto por Otro. “Cuerpo”, “conciencia” y “hombre” fundamentan una triada desde la que Fanon en *Piel negra...* busca desplazar la librea de los prejuicios raciales. Claramente el sentido que Fanon les da a esas esferas resulta deudor de un pensamiento centrado

28 Cfr. *Supra* en Historización del “Para-otro”: Sartre, Fanon y la mirada.

en la episteme moderna. Esto se debe en gran parte a las urgencias políticas en la que se encuentra inmersa su escritura y también a las formas de subjetivación coloniales que ella habita. Pero esto no se traduce en una complacencia con los universalismos que estimulan muchas categorías del pensamiento moderno, sino en una tensión permanente con ellos, con el fin de desnudar su fragilidad y limitaciones al momento de pensar el problema del cuerpo. Se podría decir, entonces que el humanismo de Fanon se vincula con dicha tensión.

Volviendo a la discusión abierta por Marriott, es interesante notar que este autor muestra de qué forma Fanon se encuentra en las antípodas de lo que Sartre define en su célebre conferencia *El existencialismo es un humanismo* (1945) como la universalidad de la condición humana. El filósofo francés delinea ahí lo que son los límites *a priori* de una situación universal en los que se fundamentan cuestiones como la libertad, la relación entre el hombre y sus semejantes, y la subjetividad como punto de partida de la existencia humana. No obstante, el humanismo sartreano encuentra una severa dificultad para dar cuenta de la situación del negro dentro del mundo colonial, y Marriott llega a la conclusión de que Fanon se encuentra lejos de cualquier tipo de humanismo, incluso de aquellos que se postulen contrarios a los colonialismos históricos como es el caso del mismo Sartre. Dice Marriott:

Las razones de esto pueden exponerse rápidamente: es erróneo esperar que la invención fanoniana responda al concepto de humanismo y a las narrativas de liberación simplemente porque son tan limitantes, como lo son las narrativas o conceptos de la historia, y en la medida en que la constante de

Fanon ha sido comprender cómo la invención (de los condenados, digamos) excede la metafísica del humanismo, y cómo la invención misma desentraña el pensamiento de la política en el que se basa el humanismo dialéctico (2018, p. 239).

Dipesh Chakrabarty en una análisis para nada cercano al de Marriott pretende resolver este problema diciendo que Fanon aboga por un humanismo ilustrado, pero, y a diferencia de Sartre, ejercido por los intelectuales anticoloniales de color (2009, p. 37). Lo que sugiere la lectura de Chakrabarty es un disimulo del carácter destructivo de la escritura fanoniana advertido por Marriott en el plano de la invención. El análisis de Marriott es muy cauto en no endilgarle un humanismo a Fanon y es sumamente convincente cuando ve en la invención la puesta en cuestión del mapa conceptual con los que se está pensando la existencia, la política y la interrupción dentro del colonialismo. En esta clave, a ese carácter destructivo de la invención le corresponde, entre otras cosas, un cuestionamiento de lo ilustrado que ve Chakrabarty en el humanismo de Fanon. Es el concepto ilustrado de “Hombre” lo que históricamente en el tiempo y el espacio del colonialismo ha instalado un cierre hermenéutico, existencial y político de los cuerpos colonizados. La invención, tal y como la ve Marriott, da cuenta de una fractura en el corazón de ese concepto, donde ni un humanismo ni una teleología tienen lugar. De ahí que el análisis de Chakrabarty es riesgoso, no así del todo el de Marriott, y a este último se le puede agregar un pliegue adicional advertido por los análisis de De Oto.

De Oto detecta un elemento importante a considerar al momento de pensar un humanismo en la escritura fanoniana y

no es otro que el de la capacidad del colonialismo de producir diferencias y homogeneidades fundamentadas incluso en los mismos espacios de su crítica. Si la matriz ontológica del Ser es rechazada por Fanon más aún lo será el humanismo clásico como una alternativa liberadora. De Oto entiende que aquello que se revela dentro de Fanon es no solo un cuestionamiento a las posibilidades históricas disponibles, sino también un apartamiento de las formas preexistentes de humanidad “en tanto ellas fueron tramadas en el proceso de la reificación y en el alejamiento de los cuerpos en la sociedad colonial de sus ‘coordenadas febriles’” (2018, p. 152). Si hay una humanidad que se encuentra en los pasajes de Fanon es precisamente una que no tiene una representación disponible en lo inmediato. Por consiguiente, la lectura de De Oto sugiere que el cuerpo racializado y la crítica al mundo colonial dentro de la escritura fanoniana son dos órdenes estrechamente vinculados, pues muestra la inadecuación de los cuerpos con respecto a los parámetros de humanidad instituidos por los humanismo clásicos cómplices del racismo, de un sentido civilizatorio y más aún de la parálisis ética que sobresale en el colonialismo.

Dicho esto, ¿de qué forma resuena entonces un humanismo en Fanon? Al momento, dice De Oto, en que se traza la política en el lugar donde ya no hay representación disponible anterior al momento en que ocurre: condición crucial para entender de qué se trataría un humanismo emergido desde ella y pensado desde la diferencia colonial en vínculo con la política de sujeción que expresa. Si se puede hablar de un humanismo fanoniano es aquel que está “allí pero no es explicada en el allí, está presente en el enunciado crítico pero no es su fundamento ulterior, alienta el gesto descolonizador pero no lo

describe (Ibid., p. 153). A fin de cuentas, lo que De Oto muestra es la inestabilidad representacional que habita en la escritura de Fanon y la función que podemos definir “subversiva” que cumple en los momentos donde no hay dimensiones ulteriores de la *experiencia* que la explique. En esta clave, la dimensión ética de un humanismo fanoniano tiene su condición de posibilidad en la puesta en cuestión no solo de los fundamentos ontológicos desde los que se ha pensado hasta el momento la política y la cultura dentro del espacio colonial, sino también de los espacios epistemológicos y hermenéuticos que se dicen críticos de las formas de sujeción corporal.

Por lo tanto, cuando después de la citada pregunta de “¿qué quiere el hombre negro? Fanon afirma que “[a]unque me exponga al resentimiento de mis hermanos de color, diré que el negro no es un hombre” (2015, p. 42) se muestra algo que resulta relevante para entender el concepto de hombre y humano que se tramita en *Piel negra...*: una ausencia imposible de representar y de conceptualizar dentro de los parámetros de una realidad humana que sostiene una noción ilustrada y moderna de Hombre. Ausencia que en un determinado cuerpo es proyectada en la forma de una carencia de color y de humanidad. Así, el negro, aunque hombre, paradójicamente no es *hombre*. Bajo esta premisa, el “hombre” fanoniano orbita a la manera de excusa para pasarle el bisturí crítico a las trampas raciales. Operación que se vuelve posible desde la reapropiación crítica de un significante que se encuentra disponible –el de hombre– y que en cada paso que da se desnuda su propia fragilidad.

Fanon detecta el conflicto interno que subyace en ese significante. No nos referimos a un asunto de mera textualidad, sino de cómo al agregarle “negro” al significante “hombre” se

advierde que hay un historia que hasta ahora no ha calzado en él: marca ya no solo textual, también histórica e indeleble que es en sí misma su condición de posibilidad. Y, aún con esto, Fanon erosiona la presunción metafísica del “Hombre” posada sobre el paraíso de la subjetividad excesiva del “Hombre blanco”. Eso que Grüner acertadamente llama la *Hybris* “criminal” del Sujeto que le da respiro a un idealismo omnipotente y desentendido absolutamente de la historia colonial abyecta que ha posibilitado su propia emergencia. (2010, p. 59).

La inscripción del problema del cuerpo negro colonizado en una discusión sobre el hombre consigue desnudar una dimensión “realmente existente” y violentamente suspendida en la emergencia de ese Sujeto y/o Hombre moderno totalmente desmaterializado del que habla Grüner. Un Sujeto que puede existir subastando la humanidad de otro cuerpo. Este cuerpo es una especie de contraparte reprimida *-forcluida* dijimos antes- por este Sujeto, al punto tal de no reconocer que lo constituye como fundamento histórico y cultural de su dominio, y que solamente puede “aparecer” no siendo lo que *es*, es decir, como un “no-blanco”. Aquí se hace visible eso que Enrique Dussel (1994) conceptualiza dentro de su genealogía colonial de la modernidad como el *ego conquiro* (*Yo conquisto*) que habita de manera inseparable en el *ego cogito* del Sujeto moderno cartesiano. Su análisis sobre el carácter colonizador de la subjetividad del cartesianismo, la cual ha sido una de las piedras fundantes del pensamiento moderno, no puede ser más idóneo al momento de reflexionar el gesto crítico que cruza al problema del hombre en Fanon. Dice Dussel haciendo una fenomenología del *ego conquiro* que “el ‘Yo-conquistador’ es la proto-historia de la constitución del *ego cogito*; se ha llegado

a un momento decisivo en su constitución como subjetividad, como 'Voluntad-de-Poder' (Ibid., p. 34).

Sin embargo, hay algo que aún queda pendiente en el problema del humanismo en Fanon: la erosión del optimismo emancipador que conserva la noción moderna de ser humano en un espacio asediado por los maniqueísmos de color. Esto conlleva a primera vista un doble riesgo que hay que atender: quedar atrapado en eso que Foucault llamaba el pensamiento de lo *Mismo*; la episteme moderna, o idear un referente propio, jugándose la por invertir el esquema de las identidades homogéneas y dicotómicas de la modernidad para así pensar un cuerpo propio. En ambos caminos, el resultado pareciera no ser otro que seguir entrampado en la consagración de una subjetividad que hipoteca una desarticulación de los esencialismos coloniales en pos salvar un ideal de "Hombre" moderno. Por lo tanto, la pregunta de "¿qué quiere el hombre negro?" tiene una nueva fuerza provocadora y exegética desde la cual se puede entender la posición de Fanon no solamente frente al problema del ser humano, y, en un sentido ampliado, del humanismo, sino también frente a los repartos raciales de identidad.

Por el momentos diremos que esto coagula en Fanon cuando "hombre" tiene un relieve que desnuda una noción indeterminada, fija y general de "realidad humana" que, al mismo tiempo, sorteja una metafísica muy específica transmutada de humanismo: operación histórica desde la que se erige un concepto de Hombre fundado en la metafísica de la blanquitud. Por consiguiente, el uso etimológico de "hombre" es estratégico, pero también necesario cuando *desde otro lado* se intenta desmenuzar su metabolismo histórico y cultural que no puede dar cuenta del carácter alterizador de su ideal de

ser humano. Si al hombre con el que se comulga al principio de *Piel negra...*, y que aparece dentro de la interrogación sobre el “hombre negro”, se le quiere dar algún estatuto, es el de sujeto fallado y maltrecho del que habla Grüner. Hombre fracturado “entre el *color* bien distinguible de su cuerpo y el *no-color* que es el ideal ‘blanco’ de inexistencia corporal” (Grüner, 2010, p. 69).

Esa fractura, siguiendo a Grüner, constituye la imposibilidad de que el cuerpo se sitúe en alguna de las dos metafísicas disponibles, metamorfoseadas históricamente en dos identidades fijas y dos tipos de Hombre: el blanco y el negro. Esta trágica *liminaridad* –el *entre*– del hombre fanoniano alerta que situar al cuerpo en una identidad “blanca” es casi igual o tanto más peligroso que tramitarla en una identidad “negra”. En lugar de nosotros, dejemos que hable Fanon:

Iremos muy lentamente, porque hay dos campos: el blanco y el negro.

Tenazmente interrogaremos a las dos metafísicas y veremos que, con frecuencia, son muy disolventes.

No tendremos ninguna piedad por los antiguos gobernantes, por los antiguos misioneros. Para nosotros el que adora a los *negros* está tan “enfermo” como el que los abomina.

A la inversa, el negro que quiere blanquear su raza es tan desgraciado como el que predica el odio al blanco.

En lo absoluto, el negro no es más amable que el checo y en verdad se trata de dejar suelto al hombre (2015, p. 42).

Esto es el punta pie inicial de una crítica que se desliza por los costados del racismo maniqueo. Por otro lado, el hombre, tal y como lo va entendiendo Fanon, es una retícula que anticipa lo inevitable; eso mismo que a lo largo este capítulo sobrevolará como la invención, la cual, podemos adelantar, no es otra cosa que un intento por bloquear los efectos de una alienación que aparece como absoluta, para que finalmente el cuerpo pueda autointerrogarse en un mundo que por todos lados lo desplaza hacia las redes de una ontología que no le corresponde.

La invención es una noción que inclusive obcecada por cierta opacidad, produce un corte radical del decurso administrado de la alienación del negro. Concepto, a su vez, transversal en la lectura fanoniana sobre el cuerpo colonizado, y que en este particular momento salva –aunque sea mínimamente– una figura de hombre capaz de actuar en una temporalidad profética, histórica, prospectiva y conjugada por una idea de infinito en la que el cuerpo “liberado del trampolín que constituye la resistencia del otro y horadando en su carne [puede] hallar un sentido” (Ibid., p. 43).

Trascendencia, acción, sociogenia

Allí donde la modernidad aparece como lo “ideal”, es desplazada hacia lo incierto; allí donde su universalidad funda la distribución racial del mundo, se engendra una interrogación anticolonial; allí donde parece haber una unidad del Ser, sobresale la violenta posibilidad de superar toda explicación ontológica. La trascendencia en Fanon efectúa estas interrupciones con el claro objetivo de hacer perecer el decurso histórico y teleológico de un saber que ha establecido confinamientos

raciales absolutos. Por lo tanto, intentar acelerar el agotamiento del predicado metafísico-racista de lo humano hace de su trascendencia un problema que no se sostiene por lo que se suele llamar una “filosofía de la trascendencia”.

Si se intentará establecer hoy una cartografía de las filosofías que circundan la escritura fanoniana, veríamos injertos, traducciones, trayectos, localizaciones y deslocalizaciones. Repararíamos seguramente en lo indecible que resultan los pasajes y los tránsitos de un registro a otro. De la escritura *creole* antillana al existencialismo, del existencialismo al marxismo heterodoxo, sin dejar de pasar antes por un psicoanálisis donde resuena considerablemente Søren Kierkegaard, pero también las teorías de Ana Freud. Tal acecho de las fronteras forma parte de una escritura que como proyecto rechaza, ya sea explícita o implícitamente, cualquier restricción discursiva.

¿Por qué entonces insistir en la trascendencia en un contexto que ha declarado con insistencia el fin de las “filosofías de la trascendencia”? ¿Tiene aún algo que decir la trascendencia en una disquisición crítica acerca del cuerpo colonizado? Fredric Jameson señala que la filosofía de la libertad siempre implicó una primacía de la actividad y la trascendencia. Su esfuerzo se concentraba no solo en superar las inercias y los fracasos de la Historia, sino también en ocupar un lugar central junto a ella (Jameson, 2015, p. 287). Sin embargo, por qué esos fracasos, en última instancia, se hacían más visibles en la esfera individual o existencial que en lo colectivo, y por qué la atención hacia el cuerpo era más bien una cuestión que se veía en momentos solapada por la primacía de la subjetividad. ¿Acaso no es esto una insistencia en la subjetividad pura y formal más que en la búsqueda de descubrir la trascendencia a través de sus derrotas

y fracasos? ¿Cómo descubrir la desgracia del mundo intentando influir, a su vez, en un semejante que en todo momento dice que el negro que no es un semejante, sino un *desgraciado*?

Un asunto presente de manera intensa en la escritura de Fanon es la no reconciliación de lo subjetivo con un optimismo sobre una Historia que posiblemente reubicaría al cuerpo del negro dentro un decurso teleológico. Si esto pasara, lo trascendente quedaría preso en sus fracasos; substaría su poder frente a una Historia que por momentos solo ofrece alienación. Pero, por otro lado, el solipsismo trascendental tampoco se revela como una opción al momento de pensar el cuerpo del colonizado negro. Lo trascendental por lo “trascendental” es el resultado de una fascinación estéril que desemboca en una idea abstracta y ahistórica de la *experiencia* y la conciencia crítica. Cuando Fanon habla de trascendencia en *Piel negra...* en momentos donde se refiere a la conciencia, y con mayores detalles a la relación entre el negro y el blanco, la hace funcionar lejos de una reducción abstracta y ahistórica. En ambos casos, trascendencia remite a aquello que se opone a la alienación, entendida esta última como una dimensión central de la Historia colonial y de la sujeción de los cuerpos. Trascendencia no opera en el terreno de una subjetividad intrínseca e inherente de toda conciencia, sino en el plano de un proceso histórico, y como una construcción constante que puede ser o no ejercida –que puede ser o no arrebatada– y que, aun así, es una acción imposible de ser ejecutada por fuera de los cuerpos y la materialidad de los mismos.

Veamos que *Piel negra...* comienza enunciando un movimiento en el que la existencia colonial remite a la idea de un terreno donde la conciencia no acontece en el plano de lo

Absoluto ni en el del Espíritu, sino en un mundo donde un Otro aparece como el dueño de la significación de los objetos, la sociedad y la Historia. Fanon insiste en señalar la posibilidad de la conciencia de trascender un modelo de lo existente acuñado en la incompreensión y la desidia. Una conciencia que parece revivificarse aún en un escenario signado por no ofrecer otra salida para el negro más que imaginarse, entenderse y verse como Negro; es decir, según la imagen que le impone el Otro como única manera de vivir:

El hombre no es solamente posibilidad de recuperación, de negación. Si bien es cierto que la **conciencia es actividad de trascendencia**, hay que saber también que esa trascendencia está obsesionada por el problema del amor y la comprensión. El hombre es un SÍ vibrante de armonías cósmicas." [destacado nuestro] (Fanon, 2015, p. 42).

Dicho movimiento es paradójico, ya que partiendo del supuesto de que la Historia erosiona toda chance de que el colonizado negro trascienda los límites culturales, simbólicos y lingüísticos del mundo blanco Fanon afirma igualmente la trascendencia de la conciencia. Una voluntad deudora de la noción sartreana de un "ser-para-sí" librado de toda esencia e impedido de conquistar una identidad fija y cerrada. Resulta claro que la Historia en la que piensa Fanon es aquella que produce, reproduce y se alimenta de una sub-humanidad que despliega el capital regenerativo de la modernidad. En el marco de esto, el sujeto fanoniano no puede consumir una conciencia a partir de sus propias negaciones, ya que depende de otra existencia, de otra vida, de otra conciencia, de otro cuerpo,

que en todo tiempo le reclama tejer un vínculo racial jerárquico desnudado como perpetuo. Es decir, Fanon no pierde de vista la norma racial que cruza a la Historia. Como dice De Oto, aquí “no hay espacio para la trascendencia porque lo que [Fanon] propone mostrar es la naturaleza de la alienación” (De Oto, 2003, p. 42).

Lejos de patentar una desviación de los actos libres afeccionados en el supuesto piso ontológico de la existencia humana, en el mundo colonial la propia existencia del cuerpo negro cristaliza un escollo de todo proyecto trascendente de libertad. No es un continuo soltarse de lo que *es* dirigido por y en la marcha de sus posibilidades. Es una existencia que parece no-existir, y que desesperada frente a esa imposibilidad intenta sobreponerse a una historicidad del odio y a una ontología que no le pertenece. La manera de erosionar ese estado de muerte constante y despojo existencial es trascendiéndolo. En esta clave, la cita anterior de Fanon se puede leer como una interrogación sobre los controles selectivos que asedian la existencia humana, donde la relación hostil entre el blanco y el negro es una de sus principales encarnaciones. La conciencia como actividad de trascendencia se muestra como actitud interrogante –una negación– que penetra preguntándose por la existencia total del hombre y por sus posibles proyecciones subjetivas, tales como el amor y la comprensión.

Una conciencia encarnada en la existencia tiene el poder de negar las verdades constituyentes del hombre. De hacerle saber que su duda escéptica es el núcleo de un círculo vicioso en el cual la relación hostil “negro-blanco” se muestra como inmutable. Fanon confía en un nuevo vínculo ético que silenciosamente advierte la posibilidad de un estar en el mundo del

cuerpo colonizado. El protocolo ontológico de Sartre en *El ser y la Nada* moldeado por un “Para-sí” que amenaza esa región del Ser figurada por el mundo de lo objetivo, por un “En-sí”, es pensando por Fanon en su densidad histórica, hasta un punto tal donde la pregunta por la existencia ya no es posible sin pasar antes por la de un cuerpo que se le ha hipotecado su propia humanidad y que se le impide ejercer su poder de trascendencia. De algún modo en la trascendencia postulada por Fanon está presente el “Para-sí” de Sartre: lo incorpora y desde ahí la noción de una conciencia con el poder de trascendencia que tiene emergencia dentro de su propia escritura.

Sin embargo, dicho poder aparece en el colonialismo racista como horizonte más que en la forma de un estado ontológico por sí mismo. Lo que Jeanson llama “una ontología de la libertad” refiriéndose al dualismo “En-sí” / “Para-sí” de Sartre (1968, p. 252) es, por lo tanto, situado en una economía discursiva en la que su fisonomía ontológica rápidamente se subvierte por la experiencia e historia del cuerpo racializado. Lo que aparece es una conciencia afectada por lo histórico y por el signo de una diferencia imposible de pensarla a partir de una atadura ontológica, ya que el colonialismo, en tanto maquinaria que escinde al cuerpo negro de toda relación afectiva con el mundo, funge un racismo que erosiona toda explicación ontológica y que hace pasar a las diferencias constituidas históricamente como ontologías.

Fanon parece sintetizar esto en un breve pie de página de *Piel negra...*: “Aunque los estudios de Sartre sobre la existencia del Otro siguen siendo exactos (en la medida, recordamos, en que *El ser y la Nada* describe una conciencia alienada) su aplicación a una conciencia *negra* resulta falsa. El blanco no

es solamente el Otro, sino también el amo, real o imaginario” (2015, p. 130). La negación y la trascendencia de la conciencia se vuelve oscilante. Oscilante en su lugar abyecto. Oscilante al momento en que se sitúa en los bordes de una existencia que tiene opciones limitadas. Por lo tanto, la trascendencia en Fanon adopta el talante de la imposibilidad por venir. Imposibilidad que proyecta un dejarse afectar por la Historia, para que así la trascendencia se vuelva nada más que una acción que interrumpe una historicidad que desplaza al cuerpo hacia una falsa exterioridad.

En lo que a ese cuerpo se refiere, si como exiliado de la Historia muestra la proliferación fáctica de un dominio en el que el blanco no es solo el Otro sino también el Amo hegeliano, entonces el problema de la trascendencia se presenta rápidamente como el pliegue de un reclamo existencial desandado cuando el mismo Fanon dice que “[m]i conciencia no está atravesada por fulgores esenciales” (Ibid., p. 65). Lo cierto es que la posición de Fanon con respecto al existencialismo sartreano es ambivalente y no se agota en el problema de la trascendencia de la conciencia. En *La experiencia vivida del negro* las reminiscencias del dualismo ontológico de Sartre aparecen nuevamente para ser también fracturadas en el orden del problema del “Para-otro”. Por ello resulta elocuente cuando Bhabha señala acerca de Fanon que “su evocación existencialista del ‘Yo [I]’ restaura la presencia de lo marginalizado” (2002, p. 62).

De esta forma, la trascendencia transmuta en un intento de *trascender* toda verdad enquistada en lo “trascendental” como un símil de lo absoluto y lo unívoco. Y no celebrando una ontología, al mismo tiempo sostiene un reclamo existencialista que intenta subvertir aquello que ha transformado al cuerpo del

colonizado negro en cosa: el racismo dicotomizante del colonialismo. Algo que a Fanon le resulta sugestivo del existencialismo de Sartre es una conciencia que se encarna en “la actualidad” porque mora en el corazón del hombre como poder de negación e interrogación. Contrariando todo dictamen metafísico, para Fanon es una conciencia que amenaza las sentencias históricas que obligan al hombre –ya sea el negro antillano o el colonizado argelino– a no descubrirse más allá de su propia condena y por sobre las ontologías maniqueas dictadas por la alienación. Enfocando esto desde lo que Sartre propone como facticidad a la manera del carácter contingente del “Para-sí” (Jeanson, 1968, p. 183), lo que se perfila es entonces una conciencia negativa, ruinoso, e inacabada y discontinua, que incorpora como un pliegue más de su negación la exigencia de dislocar las limitaciones y los confinamientos de la Historia, para que así, al decir de Simone de Beauvoir, el amor y la comprensión sean conquistas que fundan esos fines que el mismo hombre se propone y no sus carencias (2009, p. 49)²⁹.

La inscripción en esto de una imagen en la que los hombres –no el Hombre– caminan sobre sus propias flaquezas como la antesala de un reencuentro con los otros es la forma en que se revela un deseo de que el propio cuerpo sea quien decida por sí mismo, que sea el que funde sus propios horizontes y lo que ansía, incluso si al hacerlo erra o pierde. En ese sentido, la

29 Nos referimos a la siguiente declaración de De Beauvoir en *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*: Los existencialistas distan tanto de negar el amor, la amistad, la fraternidad, que, a su juicio, solo en esas relaciones humanas puede cada individuo encontrar el fundamento y la consumación de su ser. Pero no consideran que esos sentimientos estén dados de antemano: hay que conquistarlos. (De Beauvoir, 2009, p. 49)

trascendencia encamina la pregunta acerca de la posibilidad de elegir dentro de un deseo por conquistar la mayor cuota de libertad en un mundo en el que ésta es administrada como un privilegio de raza y un derecho solamente para determinados cuerpos.

Sin embargo, Fanon muestra que ese deseo no puede esquivar las asignaciones raciales que idealizan la epidermis y la Historia misma que las fundamentan. Bajo esta suerte de encrucijada, destrabar la Historia que cimenta los valores positivos y negativos del color de la piel es mantener en todo momento abierto el problema de la libertad de ese cuerpo para conjugarlo como un asunto imposible de resolver en los resortes del Yo “vivencial” y subjetivista del Hombre moderno. La sobredefinición abstracta del término “conciencia” del logos occidental, consagrando la idea una conciencia soberana y autodefinida, es propietario de un proyecto civilizatorio en el cual la libertad es extremadamente administrada. En *Piel negra...* la trascendencia, por lo tanto, aparece también para revivir una falta, una carencia; aquello en lo que el cuerpo del negro no tiene soberanía ni mucho menos proyección, es decir, la libertad, la cual sobrevuela como horizonte, deseo y ambición, y no en la forma de un estado delineado en el presente histórico. Y precisamente porque Fanon apunta que entre el blanco y el negro “hay, irremediamente, una relación de trascendencia”, es que ésta se encuentra despojada de un trascendentalismo universalista *a priori* y se rebela como una empresa en la que el cuerpo puede interrogarse al interior de un universo de sentido en el que paradójicamente no tiene lugar.

Son esas ansias de existir las que irradian el deseo de trascender la Historia. Para ello, poner en entredicho la actividad

del propio cuerpo –su afectividad, su carne, su incomodidad, su reverso– funda el conato negativo de una conciencia en la que eclosionar la relación perversa entre el blanco y el negro aparece como algo posible: un torbellino que vuelve frágiles sus propias identidades preexistentes. Lo profético de *Piel negra...* se instituye justamente aquí, en volver imposible la disociación entre acción, trascendencia y cuerpo. Suspendiendo todo juicio soberano y toda dictadura de lo Absoluto, la trascendencia es una escisión que se da desde y en el corazón de la existencia colonial.

No resulta menor que Fanon mencione *Existencia humana y trascendencia* de Jean Wahl para dotar a la trascendencia de esa fisonomía crítica que desprograma la hostilidad transversal en el vínculo colonial entre los cuerpos. Wahl apunta que “[e]l pensamiento puede ser consciente de que hay una negatividad de la negatividad, aparte de esta negatividad de la negatividad que constituye por su propio desarrollo. Cuando ve este límite puesto en su actividad, concibe la trascendencia.” (1944, p. 37)³⁰.

Esa negatividad puesta al límite no significa una rápida sustitución de lo nuevo por lo viejo, sino un esfuerzo existencial que encamina hacia su éxodo a la alienación del cuerpo colonizado, cuando se admite que el racismo es opresivo y que no deja vivir a todo aquello que no se idealiza en la lógica de razas superiores e inferiores. “La idea de trascendencia, uno podría concebirla como necesaria para destruir la creencia en un pensamiento que solo se conocería a sí mismo, para hacernos sentir la inmersión en una inmanencia distinta del pensamiento” (Ibid., p. 38). El cuerpo no afirma un acto

³⁰ Las citas textuales en español del trabajo *Existence Humaine et Transcendance* de Jean Wahl son traducciones nuestras.

ontológico de libertad, sino una apertura existencial dentro de la Historia moderno colonial –una interrupción de sus sentidos y confinamientos–. Trayecto en el que es inevitable tropezarse con la teleología de esa Historia, pero, en tanto la apertura aparece como posible, el cuerpo puede combatir su propia imagen y la imagen que le ha impuesto Otro, proyectando así una “trascendencia no en términos ontológicos sino culturales” (De Oto, 2003, p. 100).

Después de todo, cuando se piensa al cuerpo del colonizado negro en Fanon, este aparece inscrito en una conciencia que, lejos de afirmarse omnisciente, omnipotente y ahistórica, es encarnada –corporizada–. Proponerse trascender e interrumpir el decurso racista de la Historia significa para Fanon desmenuzar críticamente aquello que ha convertido a ese cuerpo y su conciencia en una zona solamente habilitada para razonar cuando un Otro se lo permite y verse según las categorías que este le dicta. En esto, la figura del “negro” aparece ligada histórica y culturalmente a la del cuerpo negro racializado, y también enmarcada en la trampa dicotómica de las metafísicas coloniales. Aquello da cuenta de un proceso que transita por diferentes vías, entre las que se encuentran la despersonalización absoluta del cuerpo y la fuerza narcisista del colonialismo. Ambos fenómenos se emparentan, autoconstituyen y retroalimentan en el disfraz identitario que con el que es vestida la relación colonial.

Lo que ocurre acá es una internalización de la alienación histórico cultural y social comandada por un criterio en el que lo real es conjurado bajo un criterio donde las apariencias fenotípicas posibilitan y habilitan los juegos repetitivos de la superficie/piel del cuerpo del blanco sobre el cuerpo del negro.

Como veremos en el próximo apartado, la mirada del colonizado negro es dislocada porque se encuentra en el lugar del Otro; apoyada en la piel de él. Los ejemplos de este particular fenómeno en *Piel negra...* abundan, pero nos parece mejor para esta ocasión aquel que Fanon da en su ensayo *Antillanos y africanos* (1955). Ahí muestra que existe una jerarquía fenotípica que asume el antillano frente al negro africano, la cual puede ser explicada a la manera de una forma de alienación que se dio en Martinica durante el periodo entreguerras.

Digamos que, no contento con ser superior al africano, el antillano lo menospreciaba, y si el blanco podía permitirse ciertas libertades con el indígena, el antillano no podría hacer absolutamente nada. Entre blancos y africanos no había una necesidad de llamada al orden, simplemente se cerraba los ojos. Pero, ¿qué drama si, de pronto, el antillano era tomado por un africano!...

Digamos también que esta posición del antillano estaba legitimada por Europa. El antillano no era un negro, era un antillano, es decir un casi-metropolitano (Fanon, 1965, pp. 29-30)

Ese sentimiento metropolitano instituye un desprecio racista en el que el antillano se ve y siente blanco frente al africano. El cuerpo racializado del antillano estructura su Yo en la imagen de un Otro, asumiendo sus prácticas, lógicas y su manera de estar en el mundo, proceso cruzado innegablemente por la librea de lo sociohistórico: “El negro quiere ser blanco. El blanco se empeña en realizar su condición de hombre” (2015, p. 44). Sobre este fenómeno, Wynter señala que:

En el Caribe, la omnipresente imposición cultural de Francia y de Europa, seguida del menosprecio sistemático de todo cuanto poseyese un origen africano, condujo a la circunstancia de que en el momento en que él [Fanon] y sus iguales, de niños, se comportaban de modo indebido [...] sus madres los reprendían ásperamente diciendo “¡deja de hacer el negro!” (Wynter, 2015, p. 330).

Lo que hemos tematizado como la trascendencia en Fanon se entronca con un intento por desequilibrar el corazón del sistema de identidades homogéneas que confinan racialmente los cuerpos. La obsesión antillana del cuerpo colonizado de autodefinirse según la imagen del Otro, para así finalmente quedar preso en “uno de los dos extremos”, moviliza una severa interrogación acerca del poder sociohistórico anidado en los compases metafísicos que circundan en las identidades de “lo blanco” y “lo negro”.

Pulverizar la taxonomías occidentales es un camino trágico y conflictivo para el cuerpo, ya que en él se encuentra *vis a vis* con dos imágenes que lo aprehenden, cautivan y en la que su existencia misma oscila: verse y sentirse blanco, asumirse como Negro por dictamen del Blanco. Claudicar ante una de esas dos metafísicas resulta estéril y malsano para Fanon. Pero, más que nada, es seguir reproduciendo un sentido racista de lo humano y la fantasía de un Yo íntegro, prístino e incontaminado. El permanente vaivén del cuerpo, entonces, torna inestable el equilibrio entre la piel y la identidad; entre epidermis y metafísica; entre apariencia y ontología. Por eso que el análisis que Fanon ensaya con el nombre de sociogenia perfila un trayecto irreversible que en cada momento desnuda la artificialidad de

ese equilibrio inestable que la modernidad intenta por todos los medios consagrarlo como absoluto.

Entendemos que una de las radicales singularidades de la sociogenia es vislumbrar el talante relacional y conflictivo de las identidades –su carácter transcultural– forjando un sendero reflexivo que da lugar a un conocimiento más profundo del cuerpo y de su ambivalente disposición existencial dentro del mundo colonial. La reflexión de Iain Chambers acerca de los intervalos, los giros y las mutaciones que sufren las identidades poscoloniales resulta útil para entender el carácter subversivo que le asignamos a la sociogenia de Fanon: “El ‘yo’ se forma y se reforma constantemente en ese movimiento, en el mundo” (Chambers, 1994, p. 45). Para pensar la experiencia, los clivajes y las modulaciones sociohistóricas de un cuerpo racializado resulta indispensable recostarse momentáneamente en la ilusoria inmutabilidad con la que milita el régimen de las identidades raciales, pero no para apoyarlas, sino para situarse en su umbral; en el revés de su trama; en la ficción que se esconde debajo de aquello que las muestra como reales.

Allí, Fanon no huye del todo de ese régimen, ya que siempre lo trae de vuelta, lo reitera insistentemente, lo singulariza, alertando así que la trascendencia tiene el desafío de astillar el proceso histórico en el que las identidades permutan como vitrinas de una ontología racista y maniquea que reduce el problema de la alienación del cuerpo en un sumario de complejos de inferioridad, desviaciones psíquicas y mutaciones afectivas. Así, en vastos tramos de *Piel negra...* Fanon subraya que la diferencia entre los aparatos sensibles y corporales del blanco y del negro son desiguales no porque una psiquis es más idónea que la otra, más bien porque la estructura sociohistórica del

colonialismo es desigual, alcanzando a situar el problema de la alienación en el orden de una inferioridad que se cocina en la pulsión racista e histórica de la modernidad. Precisamente lo que resulta imprescindible en la sociogenia es entender que el cuerpo del negro no nace racializado, sino que es racializado y convertido en Negro. En palabras de Fanon la alienación del negro no es una cuestión individual y por eso que “[j]unto a la filogenia y la ontogenia, está la sociogenia” (2015, p. 45).

Hussein Abdilahi Bulhan manifiesta que esto último es prueba del peso significativo que en la sociogenia tiene un esfuerzo hacia la desalienación que interviene tanto a nivel socioeconómico como psicológico. Tener como punto de partida en un diagnóstico sobre el racismo moderno que la alienación es la internalización de una inferioridad, no es solo alzarse contra un mundo donde el blanco es presentado como el modelo “normal” de humanidad, sino también es entender que la reflexión acerca del el cuerpo del colonizado negro no debe guiarse por un “reduccionismo instintivo, genético o intrapsíquico.” (Abdilahi Bulhan, 1985, p. 195)³¹. En ese marco de análisis, el cuerpo deviene en una zona en la que se intercalan y encarnan múltiples discursos de la acción humana. Un terreno psicoafectivo y existencial enraizado profundamente con lo histórico y lo social.

Aunque esto último sin duda se emparenta con los análisis de *El malestar en la cultura* y *Psicología de las Masas y Análisis del Yo* de Freud, en los cuales la psique y su cuerpo se engranan con las diversas estructuras históricas de la modernidad

³¹ Las citas textuales en español del trabajo *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression* de Hussein Abdilahi Bulhan son traducciones nuestras.

del siglo XX, lo que resulta para nosotros más sugestivo de la sociogenia es su capacidad de anudar lo que Mignolo define como una “fractura epistémica” en relación al psicoanálisis “La *fractura* epistémica espacial que Fanon introduce en las tranquilas aguas de las *rupturas* epistémicas temporales exige un cambio de terreno, tanto epistémico como subjetivo” (Mignolo, 2015, p. 312). Aquello tiene su condición de posibilidad principalmente en el uso que Fanon les da a los conceptos de internalización y de objetivación dentro de la sociogenia.

La internalización refiere al proceso por el cual la realidad externa y sociohistórica es asimilada en la realidad “interna” y subjetiva, es decir, en el cuerpo. La objetivación es el proceso inverso, en el cual el hombre a través de la praxis y particularmente de su trabajo se actualiza a sí mismo y a su personalidad en el mundo que lo rodea. “En conjunto, la internalización y la objetivación se refieren a un doble proceso que media la dialéctica entre la psique humana y el mundo socioambiental.” (Abdilahi Bulhan, 1985, p. 195). Explorar la estrechez existencial del cuerpo con la amalgama histórica del espacio circundante es cerrarle el paso al refuerzo de una conciencia vacía y abstracta, y que en el planteo de Fanon se sintetiza en un entendimiento sobre el cuerpo en el que este no es causalidad mecánica del medio sobre él, sino una dimensión en la que conciencia y experiencia se entrelazan conflictivamente intentando trascender y agujijonear una especie de “condena corporal” fortalecida en discursos, prácticas y mitos insertados en significados positivos y negativos acerca del color de la piel. Disecar el cuerpo, siguiendo esta algebra, sería paralizar la carne, la experiencia y la conciencia, anulando la posibilidad de trascender el régimen dicotómico de la raza, o en palabras

de Fanon, frenar el ejercicio por “liberar al hombre de color de sí mismo”. Su ángulo, por el contrario, es urdir la crítica encallándola con una internalización y una objetivación como procesos capaces de desnudar el control de la “máscara blanca”; sus artificios y peligros.

El gran drama de este derrotero es intentar esquivar el peligro concreto de que el cuerpo quede atrapado en una identidad inmóvil y sedentaria; en uno de los narcisismos; en una de las metafísicas; sea cual sea ésta: blanca o negra. Y efectivamente el cuerpo es atrapado, hipotecando, como vimos, su poder de trascendencia. Por eso que Fanon “estaba convencido de que el neurótico, el alienado, es primero víctima de otros y luego de sí mismo” (Ibid., p. 200). La inicial extrañeza de no hallar dentro de *Piel negra...* la defensa de una identidad firme, de un núcleo duro de afirmación cultural, se debe entender a partir de los aciertos y los riesgos propios de una lectura que marcha a contrapelo de la visión occidental para la cual el cuerpo del negro una suerte de desviación genética, psicológica y ontológica de su imaginario de ser humano.

En medio de esto último, la sociogenia activa una ruta que desacomoda el Yo moderno –su normalidad, su blanquitud– y agiliza una exhortación sobre el peligro de invertir la dicotomía racial, como si ello fuera la posibilidad de iluminar un ser perdido en la maestría narrativa de la modernidad. En la madriguera de este contrapunto entre las identidades “blanca” y “negra” lo cierto es que la imagen sólida del cuerpo parece resquebrajarse, volviendo casi imposible no señalar que, según Wynter, la sociogenia hace coagular la naturaleza híbrida y transcultural de toda identidad humana (2015, p. 360). Wynter hace notar no una estabilidad desde la cual pensar la caden-

cia y el brío existencial e histórico del cuerpo colonizado del negro, sino un inquietante conflicto en el que los significados positivos y negativos que la modernidad le asigna a la piel se manifiestan en un abundante torrente de contradicciones, paradojas, sentidos y sinsentidos. Se hace arduo, dice Fanon, “descender a un nivel en el que las categorías de sentido y de no sentido aún no se emplean.” (2015, p. 44)

Ver el problema de las aberraciones psicoafectivas del negro ya no se tratará, en consecuencia, de evaluar su apresamiento en los significados de un mundo racialmente administrado, sino de hacer estallar el sentido de esos significados, o someterlos a una multiplicación en la que irrumpe la nebulosa ceguera de un narcisismo que transmuta en norma, que se convierte en la postrera de una descomposición del cuerpo -del propio cuerpo- incapaz de darle tregua a una identificación que erosiona, con sus giros inesperados en el terreno de lo inmediato, toda relación afable con el mundo y toda intersubjetividad.

Doble narcisismo y “doble conciencia”

Desgajar y recomponer; desterrar y traer; quebrar y enderezar son pares que definen el movimiento exegético que cruza la escritura de Fanon. Cortes y esquemas que disuelven la usual manera de ver el mundo. Imágenes desgajadas que ponen en vilo sus significaciones preconfiguradas y experiencias que florecen de otro modo en los entretelones de la Historia. Tales son algunos compromisos que revelan su escritura y que se direccionan por reenviar la conciencia al cuerpo y el cuerpo a su relación con el Otro, para así finalmente no caer

un subjetivismo pernicioso que nada dice sobre la materia gris que es el colonialismo.

Allí, quizá, se delata su primer malestar con toda ontología. El Ser no expone las condiciones de emergencia del encuentro cuerpo a cuerpo, sino las fija y sincroniza en un horizonte insuperable. El encuentro que aparecería ahí sería el de cuerpos que son *lo que son*. Sin embargo, hay una parte sombreada dentro del encuentro que “es” lo que no *es*; es decir, *es* no siendo lo que *es*: un cuerpo que solo puede verse bajo una imagen que no es la de él. Esto simboliza una operación que cruza a *Piel negra...*: mostrar que ninguna identidad; ningún confinamiento; ningún narcisismo; ningún blanco; ningún negro; ningún cuerpo; es homogéneo y cristalino.

Bajo lo anterior, si hay algo que le resulta por momentos provechoso a Fanon de la teoría psicoanalítica es su entendimiento de que el narcisismo infantil es un elemento predominante en la figuración del Yo y que es correlativo a la constitución de los esquemas corporales. Con más detenimiento veremos posteriormente la importancia que cobran los esquemas corporales en la experiencia vivida del cuerpo³². Por ahora, nos detendremos en ellos escuetamente solo para revisar su lugar en la configuración de un doble narcisismo y en la crítica de Fanon del estadio espejo (*le stade du miroir*) de Lacan. En ellos, el cuerpo tiene un lugar central. Asimismo, esto nos desplaza a un espacio de su escritura en el que se nos habilita, siguiendo a Hall, “reinterpretar la propia forma binaria en la que se ha representado durante tanto tiempo el encuentro colonial. Nos obliga a reinterpretar las divisiones binarias como formas de

32 Cfr. *Supra* en Bajar a los verdaderos Infiernos: los esquemas corporales.

transculturación, de traducción cultural, abocadas a perturbar para siempre las divisiones binarias culturales del aquí y el allí.” (2008, p. 128). Traducciones y cruces en los que el problema del cuerpo colonizado se viste de una compleja densidad.

Observemos que antes de apuntar que “para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” e incluso previo a la justificación de su sociogenia, Fanon señala que el horizonte de *Piel negra...* es determinar las tendencias y las motivaciones de un doble narcisismo:

A lo largo de esta obra veremos elaborarse un ensayo de comprensión de la relación negro-blanco.

El blanco está preso en su blancura.

El negro en su negrura.

Intentaremos determinar las tendencias de ese doble narcisismo y las motivaciones a las que remite.

A principio de nuestras reflexiones, nos había parecido inoportuno el explicitar las conclusiones de lo que se va a leer.

La única guía de nuestros esfuerzos es la inquietud por terminar con un círculo vicioso. (2015, p. 44)

Para comprender el problema del doble narcisismo en Fanon y sus implicancias en su lectura crítica sobre el cuerpo es imperioso señalar primero que su formulación obedece a un intento por poner en examen la cuestión despersonalización absoluta del negro, y así posteriormente realizar un análisis sobre la relación alienante de los cuerpos en el colonialismo. Fanon despliega una visión conflictual de los procesos de identificación, los cuales no dejan de tener efectos cruciales en los modos en que revisaremos los problemas de la experiencia

vivida del cuerpo y la epidermis. Apuntado esto, vemos necesario detenernos en cómo ha sido conceptualizado el problema del narcisismo en algunos núcleos de la teoría psicoanalítica. La trama teórica de Fanon indudablemente toma prestado de ella este asunto, pero con la particularidad de que la hace avanzar hacia el problema de la “doble conciencia” del cuerpo colonizado negro.

Laplanche y Pontalis señalan que la configuración narcisista del sujeto siempre es precipitada por la imagen que este adquiere de sí mismo, basada en el modelo de Otro, que es precisamente el Yo. Esto es definido más en profundidad por Lacan bajo la célebre fórmula del estadio del espejo, la cual intenta dar cuenta de cómo el cuerpo es preso de una imagen tal y como aparece en un espejo o en una superficie que refleja. A partir de esta imagen reconocida e internalizada por el sujeto entre los seis y dieciocho meses, dice Safouan en sus seminarios sobre Lacan, él puede ocupar un lugar en el mundo y con ella pensar su ser. “El estadio del espejo une, entonces, la génesis del yo con una diplopía imborrable, que lo divide entre el yo real, en el espacio de lo real, y un yo que lo distancia, en el espejo virtual: yo ideal donde él anticipa su unidad futura” (Safouan, 2015, pp. 244-245). Es en la imagen de ese Yo virtual que el sujeto se objetiva, se aliena y también constituye la matriz de sus identificaciones futuras.

Esta identificación-constitución con la imagen de un cuerpo da cuenta de que el narcisismo no es un proceso carente de intersubjetividad, sino, por el contrario, es una internalización de la misma. No es otra cosa que la interiorización infantil de esa identificación del Yo con Otro, donde, al mismo tiempo, el niño se toma a sí mismo como objeto de amor antes de elegir

a los objetos exteriores (Laplanche & Pontalis, 2013, p. 231). El estadio espejo es un proceso en el que el niño asume una imagen “descompuesta” de su cuerpo en una relación indisociable de identificación con Otro. Dicha relación, por lo demás, llega hasta el punto de circundar las decisiones ulteriores del Yo y su propio estar en el mundo.

Lo que une al blanco y al negro, muestra Fanon en la clave de la sociogenia, es un doble narcisismo en los órdenes de lo social y lo psicoexistencial. Conforme a estas coordenadas, Fanon cita a Nietzsche diciendo que la desgracia del hombre “es haber sido niño” (Fanon, 2015, p. 44.). A nuestro entender, el narcisismo, al configurar una interiorización de la imagen del Yo y de sus esquemas corporales, sostiene de manera compleja un robustecimiento de las oposiciones maniqueas que para Fanon dan forma a las normas raciales del mundo colonial. A partir de esto, vincula la operación narcisista del vínculo racial con una serie de taras que tienen su génesis en la vida infantil del blanco y del negro, y que, como consecuencia, preñan dos unidades identitarias aparentemente inmutables.

El narcisismo afirma las dicotomías raciales que la sociogenia intenta destrabar e interpretar a la luz de una ruptura y distancia con el esquema unilateral de la relación entre el sujeto de autoridad y el sujeto colonizado. Es este el sentido que alguien como Bhabha le da a la hibridez, a la manera de un proceso que abandona la antítesis lineal entre colonizador y colonizado partiendo de una comprensión de identidades que se retroalimentan y dialogan. Es decir, la hibridez suspende el binomio narcisista para dar paso a una complejización del vínculo entre los extremos. Ahora bien, lo espinoso en Fanon es que dicho carácter dialógico que cruza a la relación entre

el cuerpo del blanco y el cuerpo del negro acontece bajo un vínculo de poder en el que este último no solo es despersonalizado, sino también convertido en cosa y/o animalizado.

La pulsión narcisista del sujeto en el vínculo pensado por Fanon toma forma excelsa no solamente en la “niñez colonial” –momento donde esta pulsión parece operar de manera indiferenciada en los cuerpos–, sino también en la realidad histórica de un cuerpo que compensa la imagen de un Otro blanco; de aquel que lo racializa. En su discusión acerca de la psicopatología del Negro, Fanon se percata que la interiorización de la imagen del Otro en el Yo no acontece de la misma manera en un cuerpo racializado que en un cuerpo no racializado. En un extenso pie de página de *Piel negra...* leemos lo siguiente:

Tendría ciertamente interés, apoyándose en la noción lacaniana de estadio del espejo, preguntarse en qué medida la *imago* del semejante edificada en el joven blanco a la edad que sabemos no sufrirá una agresión imaginaria con la aparición del negro. Cuando se ha comprendido el proceso descrito por Lacan, no hay duda de que el verdadero Otro del blanco es y sigue siendo el negro. Y a la inversa. Solamente que, para el blanco, el Otro se percibe sobre el plano de la imagen corporal, absolutamente como el no-yo, es decir el no identificable, el no asimilado. Para el negro, hemos demostrado que las realidades históricas y económicas cuentan (Fanon, 2015, p. 145).

Mientras que el negro interioriza la imagen del blanco abriéndose un proceso de “descomposición” y clausura de su esquema corporal, y se somete a la elaboración de una imagen

del Yo distorsionada por la presencia del Otro (no hay mejor ejemplo de esto que el del negro antillano que cree ser blanco y se percata de lo contrario cuando se le aparece la mirada del Otro), el blanco, por el contrario, no interioriza la imagen del negro en su Yo, o sea, no se identifica con él. Es en este proceso desigual que el esquema corporal del blanco no se desintegra por la presencia del *otro*, que es innegablemente el negro. El negro, en cambio, si sufre una desintegración de su esquema corporal.

Siguiendo el rastro de este proceso, se entiende porqué Fanon al principio de *Piel negra...* insiste en que la sociogenia, contraria al reduccionismo ontogénico de Freud, conlleva una toma de conciencia abrupta “de las realidades económicas y sociales” (Ibid., p 44). A Fanon no le falta razón cuando dice que la no alteración del esquema corporal del blanco por la presencia del negro no es solamente porque el primero no elabora un *imago* semejante al que construye el segundo. Sino que también, y en un sentido mucho más profundo, porque hay un racismo cuyo responsable principal es la civilización occidental. Así se puede explicar mejor la particular percepción visual del negro antillano: siempre situada en el plano de lo imaginario; es decir, en el orden de la “distorsión” primaria del Yo, y en cuyo seno el semejante es visto siempre en los términos del Otro (blanco). Este suceso corrobora que el negro antillano se ve y siente “blanco” hasta que su Otro le muestra lo contrario: cuando lo valoriza y confina histórica y culturalmente siguiendo marcos raciales de referencia.

Precisamente alrededor de semejante fenómeno se articula un juego que resulta fatal para el cuerpo: la autopercepción es fraguada mediante una absorción narcisista de sí mismo a

través de un reflejo del Otro que no solo encanta al colonizado negro, sino que también forma y constituye una idealización y artificialidad de su propio esquema corporal convertido ahora en un vehículo del imaginario occidental. Como bien resume Hall, no solo el negro debe ser negro, también debe ser negro en relación con el hombre blanco. “El problema que preocupa a Fanon, entonces, no es la existencia del hombre blanco en el colonialismo, sino el hecho de que el hombre negro solo puede existir en relación a sí mismo a través de la presencia alienante del ‘Otro’ blanco.” (Hall, 1996, p. 18)³³. Esa presencia alienante del Otro resulta culturalmente aniquilante y sumamente trágica para el cuerpo del negro, pues ensalza un espejismo de sí, se fascina con esa imagen distorsionada de sí mismo –la cual lo encapsula en la esfera cultural del blanco–, y a partir de ella organiza su propio estar en el mundo. En síntesis, el negro, dice Fanon, “deja de comportarse como un individuo *accional*. El fin de su acción será un Otro (bajo la forma del blanco), porque solo el Otro puede valorizarlo.” (2015, p. 144).

Bajo esta óptica, lo que prima en la configuración existencial de los cuerpos es la superficie de sus imagen espejadas –la piel– y no la profundidad de ella –el *ethos* humano y la subjetividad de esos cuerpos proyectados como imágenes–. Esto configura un ejercicio de la mirada que en el colonialismo es sumamente desigual, pues imprime una sobredeterminación histórica que no puede sino traducirse en la compleja, agresiva y efectiva desarticulación alienante de un esquema corporal específico –el del colonizado negro– cuando el corazón de dicho

33 La citas textuales en español del trabajo *The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?* de Stuart Hall son traducciones nuestras.

proceso cimenta una delimitación impelida por una lógica en la que el color de la piel –la superficie– es lo que define el su estatuto humano. Tal proceso frena lo que previamente definimos como trascendencia y horada todo posible ápice de libertad que pueda emerger del cuerpo del negro. Llevándolo hasta el extremo, veremos que esto último ampara una evaluación crítica de Fanon de la dialéctica entre el “Para-sí” y el “Para-otro” de Sartre³⁴, reinterpretándola en adhesión a la *experiencia* de un cuerpo desviado en el cúmulo de atributos históricos y raciales: un cuerpo disociado de su campo práctico por la mirada del Otro.

Ahora bien, ante la manera desigual con la que opera el estadio espejo, Fanon ve que el doble narcisismo alertado en los inicios de *Piel negra...* se programa en los cuerpos también de manera desigual y de forma igualmente peligrosa en cada uno

34 La dialéctica del “Para-sí” y el “Para-otro” de Sartre no es otra cosa que una lectura de la dialéctica del Amo y el Esclavo de Hegel en la clave existencial fenomenológica de *El ser y la Nada*. Veremos que Fanon finalmente no se ampara por completo en ninguna de ellas, dando cuenta, por un lado, de la particularidad de su ejercicio crítico y, por otro, de la incompletitud constitutiva de ambas lecturas dialécticas (la de Hegel y la de Sartre) en relación a la existencia del cuerpo colonizado. Fanon, intentaremos mostrar a partir de los análisis de Nigel C. Gibson, no renuncia a la dialéctica, sino la reformula, la interrumpe, para así discutir que el deseo del negro de ser reconocido por un Otro se encuentra maniatado de antemano. Este problema encuentra también su particular envergadura la posición de Fanon frente al movimiento de la negritud de Césaire, Damas y Senghor. Allí, el autor de *Piel negra...* efectúa una confrontación directa con *Orfeo negro* de Sartre, pues este último ve en la negritud un movimiento más dentro del trayecto asuntivo de la dialéctica. Por consiguiente, Fanon detecta en el gesto de Sartre un suerte de confinamiento que anula la fuerza simbólica y cultural de los poetas negros.

de ellos. Su peligro es ser reflejo de una dicotomía racial que se teje en el mundo colonial gracias a que se transmuta bajo la forma de dos ontologías: el blanco y el negro aparecen como algo dado y no producido históricamente. Ambos extremos se levantan como entidades cerradas, transparentes, coincidentes consigo misma: dos totalidades (y tonalidades) absolutamente deshistorizadas y mudas que rehúyen del peligro de la historia.

Lo que resulta revelador del planteo de Fanon es que interrumpe el aseguramiento de las identidades raciales en su identificación con el Ser y ve que los cuerpos se relacionan, imbrican y transforman. Coloca la lupa crítica en esas metamorfosis que desarticulan las identidades monolíticas. Son esas identidades las que encadenan el fracaso trágico del cuerpo colonizado. Que fracase el intento de tejer un vínculo humanamente ético con un Otro y su hacerse a sí mismo es debido a que las identificaciones anidan una conflictividad agresiva y alienante proyectada poderosamente cuando el cuerpo, al intentar una acción propia, siempre se equivoca de lugar. Ya sea identificándose con la piel del Otro o reconociéndose en su propia piel, quien gana la partida continuamente es un espejismo de sí mismo configurado por la “máscara blanca”. “En el hombre de color hay una tentativa de huir de su individualidad, de anonadar su ser-ahí. Cada vez que un hombre de color protesta, hay alienación. Cada vez que un hombre de color reprueba, hay alienación” (Ibid., p.76).

En estas circunstancias, la interrogación de Fanon “¿qué quiere el hombre negro?” se vuelve a modular en la urgencia apremiante de un diagnóstico global de las disposiciones y fracturas de un cuerpo que de antemano se la ha determinado su lugar en el mundo. La tentativa fallida de ese cuerpo es

precisamente no poder licuar ese lugar y volverse incapaz de superar el prurito objetivante de una racionalidad que le obliga portar una naturaleza epidérmica. Al no encontrar otra manera de cobijarse en la realidad que no sea la de colisionar con una imagen que lo aliena, pareciera no quedar más alternativa que “una reestructuración del mundo” (Ibid., p. 91).

Hechizado por una condición ontológica que convierte a su piel/superficie/reflejo en algo indigno, el cuerpo, siguiendo a Bhabha, “se encuentra o reconoce a sí mismo a través de una imagen que es simultáneamente alienante y de ahí potencialmente confrontacional” (2002, p. 102). Una imagen que no es una refutación ni una alternativa para el cuerpo, sino un temblor que produce una fisura en su propia existencia y cuyo efecto más potente es el derrumbamiento casi total de su poder trascendencia. Indagar en los intersticios de un reparto racial narcisista significa mostrar que el cuerpo del colonizado negro no pertenece a un solo lugar. Tampoco su conciencia. Esto trastoca por entero las series maniqueas en las que se ejecuta a todas luces las homogenizaciones históricas del colonialismo. Por eso, el análisis de Fanon parece acordar con un efecto particular: esa internalización de la superficie del cuerpo del Otro que programa la alienación cultiva en una especie de “doble conciencia” (*double-consciousness*) siguiendo a W. E. B. Du Bois:

esta sensación de mirarse a uno mismo a través de los ojos de otro, de medir el alma propia de un mundo que contempla con divertido desprecio y lástima [...] dos almas, dos modos de pensar, dos luchas irreconciliables, dos ideales antagónicos en un cuerpo oscuro, cuya tenaz resistencia es lo único que evita que sea despedazado (Du Bois, 2001, p.7.).

Desde esta idea de Du Bois, Wynter apunta que en Fanon habita una serie de cadenas asociativas en la cual la perspectiva de la “doble conciencia” es anticipada de forma singular en el curso de una “progresión predeterminada e inevitable” (2015, p. 346). A efectos de entender esto que apunta Wynter, comencemos señalando que con “doble conciencia” Du Bois busca definir la particular experiencia afroamericana: la tensión entre ser negro y ser estadounidense. Visto así, el tono de Du Bois no es otro que el de su propia experiencia brotada en un cuerpo que se asfixia y al mismo tiempo intenta vivir en lo que él mismo define asertivamente como una “línea de color”. Una división social que estructura en el siglo XX la desigualdad social entre los que tienen y los que no tienen (Morris, 2015, p. 49). En todo esto, lo que se sugiere es un evidente correlato entre la variante particular que Du Bois le asigna a la experiencia del negro afroamericano y los problemas que aparecen en los intersticios del doble narcisismo desde los que Fanon no solo piensa las disposiciones y fracturas del cuerpo, sino también los pliegues y confinamientos de su propia conciencia. Dice Fanon:

El negro antillano es esclavo de esta imposición cultural. Tras haber sido esclavo del blanco, se autoesclaviza. El *negro* es, en toda la acepción del término, una víctima de la civilización blanca. No es para nada sorprendente que las creaciones artísticas de los poetas antillanos no tengan una impronta específica: son blancos (2015, p. 163).

Fanon procura ver de qué manera en el cuerpo mora una conciencia capturada por oposiciones maniqueas que determinan su actuar, sus modulaciones y sus proyecciones. Además

ve cómo el cuerpo deviene en la forma de un terreno asediado por la obligatoriedad de aceptar una subjetividad normativa que paradójicamente lo desplaza; es decir, lo somete a un punto de vista que no “es el suyo”. Y aun siendo escasa la posibilidad de que esto decline en lo inmediato, Fanon insiste en interrogarse por cómo concebir y entender su propio cuerpo, y transgredir las trampas del colonialismo. Dentro de la escrituras de Du Bois y de Fanon las preguntas direccionadas hacia cómo entender y repensar existencia de un cuerpo asediado por los efectos perniciosos de un pensamiento dualista, moderno y colonial “en el que uno de los miembros de la pareja cognitiva siempre está dominado por su otra mitad, reprimida y subyugada” (Gilroy, 2004, p. 74) engloba también pregunta por los vaivenes de su conciencia.

En su transposición fanoniana, la “dobleidad”³⁵ refiere

35 “Dobleidad” o en inglés “twonees” es una categoría que tiene una larga genealogía dentro de las filosofía social, la filosofía africana y la literatura afroamericana. Específicamente en *Las almas del pueblo negro (The Soul of Black Folk)* de Du Bois “townees” da cuenta de un fenómeno sufrido por las población negra estadounidense que plantea no solo la experiencia de ver el mundo desde un punto de vista del blanco y un punto de vista negro, sino también las tensiones que encierra dicha experiencia. Es en esa tensión donde el negro experimenta las contradicciones de una civilización que norma los puntos de vista con los que tiene que evaluar su entorno y a los otros. Según Gordon, “twonees” es transitar la experiencia de lo que se niega, tensada con las contradicciones subyacentes entre los reclamos de igualdad y la injusticia sistemática de una normatividad universal que opera profundamente en la conciencia del negro (2000, p. 92). El problema del punto de vista con el que se evalúa la realidad resulta fundamental en el concepto de “twonees” ya que, en el despunte de los reclamos por igualdad de condiciones, siempre se está vigilando si es genuino o no el lugar desde el que se realizan la demanda. En

entonces a ese proceso en el cual la conciencia corporal interioriza el binarismo identitario o el doble narcisismo. Esto comprende un examen que excede considerablemente el pernicioso gesto de plantear que el problema se resuelve si el cuerpo del colonizado comulga finalmente con la mitad sojuzgada, porque, como intenta mostrar Fanon, inclusive cuando esto acontece, la imagen en la que el cuerpo se ve a sí mismo como Negro es una imagen vista desde el punto de vista del colonizador blanco. Por ello que la despersonalización absoluta es literal y toma la forma de una falsa conciencia: alienación respecto de sí mismo, de su cuerpo y de los demás. En medio de esto, la trascendencia –esa especie de poder crítico/accional que Fanon ve en la conciencia del hombre– paulatinamente se despedaza cuando el Yo termina pactando con uno de los dos extremos que integran la “dobleidad” volviéndose incapaz de escapar de la trampa racial.

Es justo decir que en este despedazamiento de la trascendencia parece condensarse el supuesto de una “trascendencia *trascendida*” que Sartre le otorga a la conciencia alienada por un Otro. Sin embargo, Fanon entiende a contrapelo de Sartre que el destrozo de la trascendencia crítica del cuerpo negro no es solamente por la simple presencia de un Otro que lo objetiva. Es fundamentalmente por una Historia que ha sostenido de antemano que el blanco convertido en Otro es superior al negro. Una Historia que transforma en norma la idea de que

muchos aspectos la “dobleidad” siempre se experimenta como una sensación que no llega a ser del todo una “autoconciencia”, pero que es, no obstante, la conciencia de uno mismo entrampada en una “doble vida”, en “dos almas”, en “dos puntos de vistas”, cuyo soporte principal es la piel.

un cuerpo por el simple hecho de portar un determinado fenotipo puede configurar a su antojo el campo práctico de un cuerpo con otro fenotipo. La libertad de este último siempre fue restringida y para esto no fue necesaria la aparición de los otros, sino una jerarquía racial entroncada con una lógica que entiende que una conciencia tiene el estatuto de humano y la otra no. Por eso “[el blanco] [n]ecesita, frente a ese ‘diferente de él’ defenderse, es decir, caracterizar al Otro [negro]” (Fanon, 2015, p. 150).

Ahora bien, si hay un camino crítico de la “doble conciencia” de Du Bois y que es llevado por Fanon a otro grado de complejidad es el de ubicar al cuerpo entre los dos campos de la “dobleidad”. Situarse en el umbral de una comunión entre dos mundos no puede sino convertirse, en un primer momento, en una experiencia que desprograma las normas raciales. Porque precisamente desprogramando los confines ontológicos, los núcleos estables del Yo y las consagraciones totalitarias del esquema maniqueo “Blanco” / “Negro”, emerge inicialmente *la experiencia* de un cuerpo flotando en un mundo donde todo está dicho de antemano advirtiendo su posible disolución. Experiencia, a su vez, cifrada como espacio abierto que solo puede ser colmada por la negación, la postergación y el aplazamiento de algo que aparece en la forma de una “falla”, de un segundo término, que sobrevuela como accidente, en función de un Otro que insiste en comandar los acontecimientos vividos. Podemos derivar de Bhabha, la idea de que el drama desenvainado a partir de esto muestra cómo Fanon habla siempre desde una brecha temporal: un espacio inoportuno para la Historia y postergado por ella.

Pero si en todo momento el cuerpo sobresale en la forma de una presencia parcial e incompleta –aparentemente sin punto de vista propio porque es simultáneamente una “identidad” y su forastero– aquello parece funcionar también como una experiencia contrapuesta –o *a contrapelo*, usando la idea Benjamin– de los condicionamientos raciales de la Historia. Es decir, la voluntad fanoniana de ubicarse en el intersticio, en el *entre*, de esas “dos formas de ser” es una huida de la Historia y hacia la Historia: emigra de algo ya dado en la medida que desborda esa normatividad universal que le demanda ubicarse sí o sí en uno de los polos, y penetra en eso que ya está dado para discutirlo e interrogarlo, inclusive cuando signifique exhibir los encogimientos de su propio cuerpo en el mundo; de verse a sí mismo como objeto de análisis. Siguiendo a Paul Gilroy, si la “dobleidad”, entonces, “está significada por la literal duplicación que supone ser de alguna manera tanto negro como blanco” (2004, p. 74) resulta atractivo pensar que esta especie de “personalidad dual” guía un análisis profundo de la ficción que acampa en las fijas identidades raciales. En palabras de Gordon:

[la] doble conciencia tiene muchos frutos para la investigación, no solo en la dimensión de identidad del pensamiento existencial, sino también en su enfoque en la experiencia vivida. La doble conciencia plantea consideraciones interesantes, después de todo, para nuestra comprensión de la conciencia. Ser simultáneamente una identidad y su extraño (2000, p. 42).

Su espesor crítico radica en su casi inherente imposibilidad de minimizar lo abyecto del término subordinado de la

dicotomía –es más, tanto Du Bois y Fanon buscan destrabar su parálisis– al mismo tiempo que es una puerta de entrada para cuestionar el peligro y los riesgos de habitar por completo uno de los dos polos desde una interrogación crítica en primera persona. En esta dirección, las dos almas de las que habla Du Bois –la negra y la norteamericana– se constituyen en un cuerpo “que era el testimonio en sí mismo del conflicto histórico” (De Oto, 2003, p. 187), de manera similar como suele verse en Fanon la despersonalización del negro, la cual confirma las ambivalencias de las imágenes correspondientes a los esquemas corporales.

Así, la “doble conciencia” es en sí misma resistente a cualquier tipo de identificación perpetua. En rigor, la acción por medio de una identidad auténtica se convierte en un camino tortuoso dado que se vive la vida de un Otro, punto en el cual se localiza también una muerte en términos culturales. De este modo, la comunión de dos mundos es un punto de partida por el cual resulta factible mostrar en toda su crudeza el espesor histórico de ese proceso desenvuelto por actualizar la “falla” en la conciencia de la parte sometida y por finalmente enlazarla con un cuerpo supuestamente negativo en relación a lo humano.

Por lo tanto, reparando nuevamente en los análisis de Wynter, si el cuerpo nunca se encuentra habitado por una alteridad radical, debido a que en términos de una “doble conciencia” es “al mismo tiempo la norma y el Otro” (2015, p. 345), puede advertirse que este mismo “estado” es lo que palpita en las formulaciones de Fanon en la forma de una experiencia radical que inicialmente coincide con el rechazo de toda posición ontológica. Los términos en los que ha sido socializado el cuerpo colonizado del negro corresponden precisamente a los

basamentos de una clausura epistémica enormemente efectiva cuando se impone vinculando la retícula etnocéntrica de la modernidad occidental con las asignaciones raciales. Aquello confirma cómo esa oscuridad que se les ha obligado portar a los cuerpos existe antes de la imagen y de la presencia de un Otro.

La estructura existencial del cuerpo es en este punto aniquilada, pero no por ello deja de estar atravesado por una “dobleidad” en momentos extraña y en momentos familiar, porque *ser negro* es inconscientemente *ser blanco*. La concepción de la raza juega acá un papel fundamental, pero no absoluto, pues la condición sombría a la que empuja al cuerpo lejos de contenerse en uno de los dos extremos totalizantes no hace sino intensificar las relaciones de antagonismo y violencia entre ellos. Un estado de ebullición que los vuelve frágiles porque exhibe cómo uno no puede hablar sin el otro y desnuda que ambos “son igualmente una proyección narrativa esencializadora del propio sistema binario” (Hall, 2019, p. 75).

Por esto, la idea de habitar críticamente el umbral de la dicotomía supone un trayecto trágico. La atribución del estatus de *falla* al cuerpo sobrevuela durante este camino en una constante negación de la humanidad de su destinatario, el negro, que no es otra cosa que el exterminio sistemático de un posible reconocimiento por parte del Otro, pero también involucra un mirarse a sí mismo. Descubrimiento fatal y asimismo productivo cuando pone en marcha la caducidad de las rúbricas que lo han uniformizado.

El cuerpo en el mundo y el cuerpo fijado (como un colorante): la identidad desplomada

Antes de detenernos de lleno en el problema de la *experiencia* en Fanon notemos algo. Cuando abre el capítulo V de *Piel negra...* titulado *La experiencia vivida del negro*³⁶ con la frase “‘¡Sucio *negro!*’ o simplemente, ‘¡Mira, un *negro!*’” (2015, p. 111) pareciera encaminarse por una necesidad de ampliar la densidad de esa degradación instituida por el discurso racial. Es como si el paso de una existencia a la *inexistencia* no pudiera ser conceptualizado de otra forma que no sea mostrando el crudo espesor de un grito de espanto que funda una pérdida irreparable para el cuerpo. Fanon ahí sigue:

Yo llegaba al mundo deseoso de develar un sentido a las cosas, mi alma plena del deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto entre otros objetos.

Encerrado en esa objetividad aplastante, imploraba a los otros. Su mirada liberadora, deslizándose por mi cuerpo súbitamente libre de asperezas, me devolvía una ligereza que creía perdida y, ausentándome en el mundo, me devolvía al mundo. (Ibid.)

³⁶ De aquí en adelante cuando se haga referencia al capítulo *La experiencia vivida del negro* de *Piel negra...* se dirá simplemente *La experiencia vivida...*, que no es lo mismo que *experiencia vivida*, noción centrada en el problema de la experiencia del cuerpo en Fanon y, por lo tanto, no en su capítulo en sí.

Permítasenos un breve paréntesis. Fanon escribe *La experiencia vivida...* en 1951, un año antes de la publicación de *Piel negra...*, como un ensayo incluido en el número especial de la revista *Esprit* titulado *El lamento del negro (La plainte du noir)*, nombre tomado de un texto de Octave Mannoni incluido en el mismo volumen.

No resulta desacertado decir que este trabajo perfectamente se puede leer como una zona insular dentro de *Piel negra...* y de *El lamento negro*: es escrito antes de la publicación del primero y es el único escritor negro del segundo. Robert Bernasconi³⁷ señala que esta particularidad habla de un primer fracaso, a pesar de su lucidez, “al menos en términos de formular una respuesta eficaz al racismo” (2012, p. 40). Esta anotación no resulta menor porque leer *La experiencia vivida...* es indagar en la auscultación de un fracaso: el del reconocimiento. Pero este fracaso, intentaremos mostrar, se encuentra revestido de una enorme paradoja: el cuerpo es “exiliado” del mundo afectivo y a la vez “fijado” dentro del mismo. Con lo cual, la siempre tan socorrida afirmación fanoniana de que “para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” tiene en *La experiencia vivida...* un efecto más complejo y trágico.

Por otro lado, la insularidad originaria de este capítulo explica muchas cuestiones que se desprenden al momento de visitarlo. Su carácter autobiográfico y existencialista posiblemente son elementos potenciados por esa escritura autónoma

³⁷ Cabe señalar que en nuestro relevamiento de la bibliografía secundaria sobre Fanon, el trabajo de Bernasconi es el único que menciona la aparición de *La experiencia vivida...* en la revista *Esprit* antes de *Piel negra...* Posiblemente hay más trabajos que señalen esto, aunque nosotros, hasta ahora, no los hemos detectado.

que bien releva Bernasconi y también por aquello que señalaba Wynter (2015) acerca del paso de una experiencia objetiva hacia una experiencia subjetiva de la conciencia del cuerpo negro narrada en primera persona. Wynter agrega que el grito con el que abre el capítulo inaugura en Fanon una experiencia hasta ese entonces desconocida. “No había tenido noticia alguna de su existencia durante todo el tiempo que había permanecido entre los suyos” (Ibid., p. 339). Los ojos del niño que le grita “¡Sucio *negro!*” cristalizan para Fanon la autopercepción de que es simplemente un “negro” quedando fijado en el “estatus de lo infrahumano” (Ibid., 338).

Dicho así, la presencia de interrogaciones sobre la cuestión del cuerpo habita de manera más acentuada que en otras zonas de *Piel negra...* Con esto no queremos restarles importancia a los otros capítulos del estudio, sino, muy por el contrario, intentamos alertar de su particularidad en el marco una conexión con ellos³⁸.

38 No podemos dejar pasar por alto dos cuestiones. La primera se relaciona con un problema de traducción. Es usual encontrar el título original en francés de *La experiencia vivida...- L'expérience vécue du Noir*- traducida al español como *El hecho de la negritud*, salvo algunas excepciones, y al inglés como *The Fact of The Blackness*, e inclusive a *Piel negra...* con el nombre de *¡Escucha, blanco!* Dejando de lado cuestiones de índole filológica, las traducciones del título del capítulo V es un fenómeno quizá más probable sabiendo que Fanon traza en él una discusión con *Orfeo Negro*, texto de Sartre acerca del movimiento de la negritud. No obstante, este no es el único problema abordado dentro del capítulo. Sobre la traslación *¡Escucha, blanco!* el problema es más severo, pues da cuenta un ejercicio que elabora un Fanon anclado en inquietudes supuestamente similares a las de *¡Escucha, hombre blanco!* (*White man, listen!*) del escritor afroamericano Richard Wright. Salta a la vista la similitud entre ambos títulos, más aún si no se supiera

Habiendo realizado este pequeño excurso, volvamos al inicio de *La experiencia vivida...* Quizá solo un escritor como Baldwin puede cristalizar de forma similar a Fanon ese brutal sentimiento de un cuerpo al que se la ha arrancado su

que la primera traducción española de *Piel, negra...* como *¡Escucha, blanco!* es de 1966 y el trabajo de Wright es de 1957 (cinco años después de la primera edición francesa del libro de Fanon).

Sobre la relación de Fanon con la literatura de Wright, no hay duda que su novela *Hijo nativo (Native Son)* de 1940 es retomado brevemente en *La experiencia vivida...* párrafos antes de lo que Bernasconi llama el “lamento final”. Fanon reconoce que Bigger Thomas, protagonista de la novela, actúa de acorde a las expectativas que el mundo blanco tiene de él. Las confirma y asume incluso sabiendo que el desenlace puede ser terrible: perece no haber otra salida. No obstante *¡Escucha, hombre blanco!* es desmenuzado críticamente por Fanon en 1959 en un artículo para el periódico *El Moudjahid* describiéndolo como superficial y banal (2020, p.156).

La segunda cuestión es sobre el tipo de escritura. Peter Geismar en su biografía sobre Fanon indica en repetidas ocasiones que *La experiencia vivida...* y *Piel negra...* no son “estéticamente” el estilo del autor. Son irregulares y parecieran ser una copia del estilo de Césaire. “Fanon solo quería ser como Césaire” (1972, p.29). Geismar llega al extremo de citar el prólogo de Jeanson de la primera edición de *Piel negra...* para justificar esto. Toma los momentos en los que Jeanson se refiere a sus conversaciones con Fanon, donde este último le hablaba de Césaire; y así reafirma su tesis de que *Piel negra...* es una escritura juvenil y fraguada en los retazos de una depresión que le impedía a su autor encontrar una escritura segura. Geismar cae en el lugar común de muchos biógrafos de Fanon: ironizar y simplificar su escritura clausurándola en supuestos sobre vida del autor. Son ficciones, sin más, que nada dicen, o dicen muy poco, de las interconexiones filosóficas del mismo Fanon y sus nudos problemáticos; elementos que posiblemente hablen más críticamente de la tensiones –parodiando el título de un trabajo de Edward Said– entre el mundo, el texto y el crítico.

posibilidad de existir entre los otros. Cuerpo que no deviene cosa, sino que es preconfigurado históricamente como cosa –a la manera, diciéndolo sartreanamente, de un “En-sí”– incluso antes de su entrada al mundo. En una carta a su sobrino, Baldwin apunta: “Naciste en una sociedad que decretó con brutal claridad, y en todas las formas posibles, que eras un ser humano indigno” (1964, p. 14).

Lo extraño, lo ajeno, eso convertido en una *falla* del mundo por el simple grito de “¡Sucio negro!”, es condenado al ostracismo por un sujeto convencido de que el cuerpo negro trasluce una amenaza, un agujero del “ser”, una desviación de la cual el mundo debe desprenderse. Al decir de Gordon, “[e]n presencia de un hombre blanco, un hombre negro se erige como un enorme agujero negro del ser para ser llenado por la presencia blanca” (2000, p. 125). Lo que trae esto como consecuencia es el ejercicio de una razón de dominio enfrentada al severo problema de en todo momento tener que producir y reproducir los privilegios de algunos cuerpos y la desposesión de otros.

Afirmándose como idéntica a sí misma, esa razón declara que el cuerpo blanco para *ser el mismo* no puede ser más que Blanco porque el del negro no puede ser más que Negro. La maquinaria racial se aceita apelando una escena conocida dentro de la modernidad: el dogma de que solo hay algunos cuerpos que constituyen la entelequia de la Razón universal y que la libertad es privilegio de unos pocos. Herbert Marcuse criticando a Sartre pone de relieve una cuestión que a Fanon no se le olvida y que no puede pasarse por alto a partir de la secuencia antes citada. “[A]l final del camino se invierte la situación de origen: la realización de la libertad humana no aparece en la ‘res cogitans’, en el ‘para-sí’, sino en la ‘res extensa’, en el

cuerpo como cosa” (Marcuse, 1969, p. 59). Una muerte que toma forma no solamente en la inmovilidad del cuerpo –el cuerpo como cosa–, sino también en el corazón de su vida misma. El corazón se paraliza, la vida se detiene, porque es objeto entre otros objetos, cosa entre otras cosas, ruinas entre otras ruinas, en el marco de una existencia irrecuperable que no se puede ni siquiera nombrar aún del todo porque es nueva.

Bajo la fachada del grito de “¡Sucio *negro!*” se profundiza un tiempo asediado por una historicidad del odio y la muerte. Fanon recuerda en otro capítulo de *Piel negra...* que “[l]a colonización es la atenuación de los sentidos, el establecimiento del cuerpo en muerte social, en tanto que cuerpo experimenta y respira su potencialidad como muerte, que por lo tanto trabaja y reproduce su fuerza en el ámbito somático y afectivo.” (2015, p. 209). Es en *Los condenados de la tierra* donde Fanon también remite al problema de la muerte social del cuerpo, a la idea de su despojo y animalización en los marcos del maniqueísmo colonial. A veces, dice Fanon, “ese maniqueísmo llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando, lo animaliza” (1965, p. 37). Después agrega:

Esa demografía galopante, esas masas histéricas, esos rostros de los que ha desaparecido de toda humanidad, esos cuerpos obesos que no se parecen ya a nada, esa cohorte sin cabeza ni cola, esos niños que parecen no pertenecer a nadie, esa pereza desplegada al sol, ese ritmo vegetal, todo eso forma parte del vocabulario colonial (Ibid., p. 37).

En un detallado estudio dedicado a establecer un con-
trapunto entre Fanon y la dialéctica del Amo y el Esclavo

revisada por Kojève en sus cursos de los años 30, Ethan Kleinberg sigue la siguiente pregunta: “¿Qué pasa si el Otro no te reconoce como potencialidad humana, sino que te fija en el reino animal, como un ‘yo coscida, un yo simplemente viviente, un animal’?” (2003, p. 117)³⁹. Frente a esta interrogante, no por casualidad lo primero que se muestra es cómo en Fanon habita una severa explicitación de las constricciones objetivantes sufridas por el cuerpo. Esto remite a la flagelación de su potencial reconocimiento. Sin embargo, algo que pierde de vista Kleinberg es que en los inicios de *La experiencia vivida...* no se trata tanto de desenmascarar y desnudar cómo en el colonialismo el oponente no se le manifiesta al Otro blanco potencialmente como ser humano y no objeto (como lo proponía Hegel y lo replica Kojève), dado que ahí es cosa o animal, sino más bien de ver que en ese efecto de exclusión y no reconocimiento hay una *inclusión* que es de por sí más feroz y excluyente que cualquier desplazamiento operado dentro de una dialéctica progresiva.

El cuerpo entra en un primer momento movilizado por un deseo: “develar el sentido de las cosas”. Busca participar de la realidad consagrándose a la tarea de ejercer la pasión de su conciencia, explicitar el sentido del mundo espacial y de transitar su existencia subjetiva, pero, ni bien desea esto, rápidamente se ve objeto, cayendo preso, sin quererlo, de una verdad objetiva y aplastante: para los otros *es solo un negro*. Este proceso –que no se puede pasar por alto que es la *experiencia* subjetiva del mismo Fanon– remite sin lugar a dudas a

39 Las citas textuales en español del trabajo *Kojève and Fanon: The Desire for Recognition and the Fact of Blackness* de Ethan Kleinberg son traducciones nuestras.

la idea de un cuerpo habitado por una alteridad *casi* radical, y ello se puede ver en la medida en que nuestro autor propone una experiencia alternativa del cuerpo. Fruto de esta situación, diremos mientras tanto que tal explicitación de los momentos en los que el cuerpo es marginado de su encuentro afable con los otros con el grito de “¡Sucio *negro!*” no hace sino mostrar la constitución de un cambio en el propio cuerpo para que, en la lógica del racismo, no acontezca cambio alguno en el espacio extracorporal.

Lo que ha sucedido es una dilatación del cuerpo. Este ha sido abruptamente fijado cuando creía no estarlo, se ha visto a sí mismo como negro cuando sospechaba no serlo (“me devolvía una ligereza que creía perdida”), se ha constituido en el elemento privilegiado de la mirada del Otro cuando pensaba que era uno más, y, aun así, es devuelto al mundo. Todo esto confirma que el espacio colonial no muta, sino se reproduce. Fanon parte con una actitud ilusa –obra engañado–, el mundo lo “expulsa” y después lo “acoge”. La dilatación comandada por este proceso se entronca con lo que decíamos antes sobre la imposibilidad del reconocimiento: es desterrado del mundo, se ausenta, y después es devuelto. El cuerpo, por consiguiente, sufre lo que Fornari define como *inclusión excluyente* o *inclusión diferencial* (2017, p. 138). Esto no es otra cosa que la *forclusión*.

Que Fanon vea esto desde el lugar del excluido, desde el subordinado de la dicotomía, desde lo *diferido*, confirma un posicionamiento radicalmente antiesencialista que coincide con el rechazo de toda posición metafísica. Desnudar los engranajes del proceso por el cual el cuerpo no es convertido en una exterioridad absoluta, sino reducido a una función de falta constitutiva, advierte que los desplazamientos y postergaciones

son siempre procesos atrofiados, lo cual, en un sentido estricto, tiene relación con el temor del colonialismo de que dicho cuerpo devenga en la forma de una exterioridad absoluta. El blanco es producto acá de un juego en el que su estabilidad depende de su necesario contraste con aquello que le “falta”, de modo tal que el grito “¡Sucio *negro!*” no solo devela una exclusión, sino también una inclusión indispensable. Quizá le debemos a Bhabha concentrarse en la complejidad de esta operación:

No es el Yo colonialista o el Otro colonizado, sino la perturbadora distancia ínter-media [*in-between*] la que constituye la figura de la otredad colonial: el artificio del hombre blanco inscripto en el cuerpo del hombre negro. Es en relación con este objeto imposible que emerge el problema liminar de la identidad colonial y sus vicisitudes (Bhabha, 2002, p. 66)

La entrada del cuerpo del colonizado negro al mundo del blanco es algo que el mismo Fanon nos obliga a pensarlo en una clave fenomenológica, pero, paralelamente, nos muestra que la fenomenología tradicional es incapaz de explicar críticamente la liminaridad que apunta Bhabha. Notemos que a la ilusión con la que obra nuestro autor cuando dice “[y]o llegaba al mundo deseoso de develar un sentido a las cosas” le precede el grito de “¡Sucio *negro!*”. Esto pone de manifiesto que la ingenuidad irreflexiva por la cual se guía la reducción fenomenológica, específicamente eso que Edmund Husserl llama “actitud natural”, encuentra su límite cuando el cuerpo que actúa está marcado de antemano; es decir, producido, corregido y aprehendido históricamente en los términos de una inhumanidad que, por

otra parte, no puede asumir el valor representativo del “ser-ahí” (*Dasein*) que postula Martin Heidegger.

Para entender esto, es necesario partir viendo que la reducción fenomenológica de la que habla Husserl consiste en una estrategia filosófica que tiene como intención dar cuenta de las estructuras profundas de la vida intencional. Estructuras que le dan sentido a dicha vida, pero de las que la ingenuidad se olvida. “Lo concreto” aparece en ella como uno de los axiomas principales de un rodeo en el que la experiencia vivida se dirige hacia diversos asuntos deslizándose por y en el mundo. Dicha afirmación de la intencionalidad intenta reformular el vínculo entre sujeto y objeto –entre conciencia y mundo– a partir de una correlación que subvierte el dualismo cartesiano entre *yo* del *cogito* y las cosas, consideradas estas últimas, por definición, como exteriores. En la clave husserliana, la tarea fenomenológica, por lo tanto, analiza las vivencias intencionales de la conciencia, “para percibir cómo se produce en ellas el sentido de los fenómenos, el sentido de ese fenómeno global que llamamos mundo” (Dartigues, 1981, p. 32). La vivencia de la conciencia es inconcebible sin la exterioridad, la realidad y la existencia del objeto percibido. Éstas dependen de las estructuras de la conciencia intencional, “gracias a las cuales la conciencia ingenua ve el objeto tal como lo ve [...], pero sin saber que lo ve gracias a sus estructuras” (Ibid., p. 33). La reducción fenomenológica de Husserl, en efecto, no pretende reducir la vivencia de la conciencia, pues esta vivencia es la de un sujeto al que se remiten los objetos del mundo y del que proceden sus significaciones y organizaciones.

Es Heidegger quien pretende aproximar a la fenomenología de Husserl hacia un orden en el que se cuestiona su concepción

trascendental del sujeto y la conciencia. Para el autor de *El Ser y el Tiempo* no se trata ya de postular una reducción fenomenológica de la conciencia, sino de asumir una “hermenéutica de la facticidad” que repare en la necesidad de un “retorno al ser”, y en la emergencia de un “ser” que el hombre descubre previamente a toda definición de sí mismo, previo a todo pensamiento y previo a todo lenguaje: el *Dasein*. Para Heidegger el “ser” del *Dasein* es la condición de posibilidad de una ontología donde el Ser se oculta y descubre en su propio arrojamiento al mundo. Se encuentra con lo circundante de lo intramundano; con los “existenciales”. Surge así una ontología en la que el pensamiento filosófico se postula como investido por la dimensión existencial del sujeto pensante –el *Dasein*– y no por un sujeto puro, como sería para Descartes, o en cierta medida también para Husserl. Precisamente lo que se propone Heidegger en *El Ser y el Tiempo* es pensar un ser-en-el-mundo que tiene originaria y ontológicamente una profunda intimidad con una totalidad de significados que se le aparecen *sin más*.

Podemos decir que interrogar la totalidad de estos significados que pueblan el mundo se resume finalmente en preguntarse sobre el mismo *Dasein* (Heidegger, 2007, p. 223). Su significancia ontológica se “revela” y “desoculta” solamente en la experimentación del “ahí” como “estar en”: estado de arrojamiento, “estado yecto”, apertura originaria del contenido fenoménico de ese “ser” en lo cotidiano y la “medianía” (*Durchschnittlichkeit*). Bajo esta fórmula, la interrogación de *El Ser y el Tiempo* se ve entonces impelida a volver sobre la significación ontológica del mundo y la “medianía” en la que mora el *Dasein*, porque solamente desde esto es posible extraer los modos fundamentales, constitutivos y originarios del “ahí”. Esta fenomenología

del “ser ahí”, dice José Gaos, traductor de *El ser y el tiempo*, “redondea la del mundo, al mostrar como ambas originan lo ‘circundante’ del mundo, el mudo ‘circundante’, que es lo que constituye con peculiar *aprioridad* la especialidad inherente a todo mundo” (2013, p. 37).

Desde este derrotero fenomenológico no solamente la actitud frente a la cosas se convierte en una eterna paradoja, debido a que su “des-velamiento” (*alétheia*) se sostiene a partir de una analítica existencial que busca aclarar en todo momento la relación originaria del *Dasein* con el mundo –el *en* de “en-el-mundo”–, sino también lo “concreto”, lo real, se presenta en los términos de una imagen objetivada, una vez que tras ella el mundo aparece como una especialidad *apriori* y deshistorizada que delimita de antemano el alcance del pensamiento y su relación conflictiva con lo circundante. Incluso en los momentos en que se intenta tramar una disolución de la separación cartesiana entre el *ego cogito* y el mundo (lo que es uno de los pliegues más interesantes de Heidegger frente a la filosofía de la modernidad), el *Dasein* descubre los objetos en un mundo sitiado por lo unívoco, lo auténtico y lo Mismo: un mundo que aparece ya configurado independiente de sus acciones históricas, en el cual el Ser no es una construcción cruzada por ellas, sino algo que “está” ahí para ser descubierto, “des-ocultado” y localizado.

En otro lugar hemos señalado que en Fanon el colonizado negro siempre está *siendo* lo que no *es* y no *siendo* lo que *es*, es decir, siempre *es* en relación a un Otro. Esta situación, lejos de consumir una tautología ontológica, da cuenta cómo lo “circundante” –eso que para Husserl, pero para Heidegger mayormente, es lo que está “ahí” para ser “des-velado”, descubierto– aparece

en la forma de una espacialidad en la que el principio formal y ontológico del Ser no es más que una estrategia cerrada sobre la cual solamente ciertas subjetividades tienen derecho a reconocerse en ella. Las dimensiones existenciales del cuerpo negro lejos de constituirse por medio de un arrojamiento al mundo y un “encontrarse” afectiva y activamente con los *entes* intramundanos, se labran, al contrario, a partir de su estatus de *falla* humana, desde una aguda brecha entre su vida subjetiva y el mundo que resulta imposible de cauterizar en el semblante de una ontología.

La despersonalización sufrida por el cuerpo, como también las retículas cosificadoras de la espacialidad colonial donde el negro se descubre objeto, revelan que las repuestas fenomenológicas de Fanon están en las antípodas de una apelación al Ser. De Oto y María Marta Quintana resumen de forma acertada este aspecto cardinal de las reflexiones fanonianas sobre el cuerpo colonizado al notar que “[a]llí, la posibilidad de una ontología aparece como algo menos que imposible pero, a su vez, poco menos que deseable” (2011, p. 273). En los inicios de *La experiencia vivida...* resuena de forma decisiva el descenso del propio Fanon al estado de objeto. Y ello sucede porque, en sus mismas palabras, “tropiezo y el otro, por gestos, actitudes, miradas, me fija, en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante. Me enfurezco, exijo una explicación ... Nada resulta” (2015, p. 111). A la larga, dice Wynter, “todos los intentos por escapar de esa ‘aplastante objetualidad’ fracasan” (2015, p. 339).

El descenso del cuerpo hacia una suerte de identidad consumada –la del negro– contiene un lamento existencial capaz de abrigar la pregunta sobre si es posible trazar una *experiencia*

vivida cuando él mismo se ve como objeto en el plano de su “doble conciencia”. Fanon entiende que verse *negro* es mirarse desde el punto de vista de un Otro, cuestión que no deja de ser inquietante por más obvio que esto parezca en los marcos de la alienación. Que siempre sea un descubrimiento perturbador significa no naturalizar la jerarquía binaria, y es por eso que Fanon exige una explicación que nunca llega. Se podría decir que “des-ocultar” no se convierte acá en una estrategia que pretende reparar los escollos entre el Ser y el mundo –es decir, la búsqueda de un vínculo ontológico originario capaz de informarnos sobre la verdad–, sino es un descubrirse a sí mismo como objeto entre los demás y cuestionar la naturaleza de la alienación por medio de una introspección crítica subjetiva; descubrir la realidad de que es un negro obligado a experimentar las miradas de los otros blancos.

Lo que salta a la vista es una suerte de “excepcionalidad” fenomenológica a partir de la cual la intencionalidad para Fanon no puede obrar si no es haciendo ingresar al objeto-cuerpo a las tramas históricas del colonialismo. No obstante, hay algo que sigue resultando enigmático en este ejercicio. Y es que el cuerpo mismo de Fanon es el que se interroga. Pareciera no haber otra posibilidad para informarse de su propia realidad y de los efectos históricos de la dicotomía racial si no es la de asumirse y verse como un negro cosificado, aun a sabiendas que esto implica por momentos descansar en una mirada de sí mismo que lo perturba, que no se corresponde con lo que desea y quiere ser, o de quedar atrapado en la trampa ontológica del esquema racial. Gordon entiende esto bajo la estela de un corte epistemológico radical caracterizado por idear una opción crítica en un contexto donde parece no haber más

alternativas disponibles: una aproximación poscolonial/fenomenológica que se compromete con suspender las ontologías (Gordon, 2009, p. 152).

La afirmación de Gordon no deja de ser relevante para nuestros propósitos, pues si bien lo primero que aparece en el ejercicio fanoniano es un lanzarse a la existencia histórica, para desde ahí retraerse y a su alrededor en la clave de una fenomenología, también es un trayecto crítico donde, en sus palabras, “la tara debe ser expulsada de una vez por todas” (Fanon, 2015, p. 77). La particularidad exegética de esta operación se hace notar de inmediato cuando es el cuerpo tallado en el grito de “¡Sucio *negro!*” lo que se transmuta en espacio y detonante de la interrogación, y no un “ser del negro” que por fuera de la Historia se *arroja* en el colonialismo buscando un resguardo ontológico. El peligro de la ontología, podemos decir, ya está explicitado en Fanon cuando el punto de partida de la *experiencia vivida* es su propio cuerpo, y no otro, ubicado precisamente en el intersticio de una vida articulada en las taxonomías de lo Mismo y lo Otro, y lo Blanco y lo Negro, las cuales se deslizan en la forma pares jerárquicos virtualmente incomunicados entre sí.

Posiblemente hacer estallar la ilusa confianza en un Ser desviado de la tangente histórica alienadora del cuerpo colonizado es desarticular las identidades escritas, descritas y autopercebidas como ontologías. Cabe decir que si en algún momento el cuerpo reclama por una ontología perdida no es otra cosa que reclamar por sus propias cadenas (De Oto & Buló, 2015, p. 13). En el marco de esto, es imprescindible recordar que la tragedia a la que invita la *experiencia* fanoniana tiene pliegues diversos, siendo uno de los más inquietantes la irreversible situación de

no poder narrar un cuerpo propio por fuera de lo binarismos. Vale decir, interrogar sus sujeciones necesariamente implica abrazar críticamente sus metafísicas. No obstante, aquello no significa inmovilizarse dentro de uno de los extremos del par, es decir, acatar uno de esos polos cautivos del imaginario de una identidad autosuficiente. Por más que quiera, por más que lo desee, Fanon es consciente de que el cuerpo se encuentra imposibilitado a eso: su subjetividad está indefectiblemente atrapada en el intersticio de dos narcisismos confrontados.

Y sin embargo, leemos aún en *Piel negra...*, que “[e]l blanco quiere el mundo; lo quiere para el solo. Se descubre el amo predestinado de este mundo. Lo somete. Establece entre el mundo y él una relación apropiativa” (Fanon, 2015, p. 123). Va de suyo que en el umbral -en lo que antes Bhabha definió como *entre-lugar* para señalar el carácter liminar de la identidad colonial- el cuerpo jamás puede escapar de su piel: está en guerra permanente consigo mismo por la imagen que han construido de él. En los análisis de Robert J. C. Young (2003) esto toma forma de manera excelsa en la reescritura crítica de los significados sociales del cuerpo negro, la cual adquiere densidad en esa “excepcionalidad” fenomenológica de Fanon que venimos describiendo. Detengámonos en esto.

En la estrategia poscolonial/fenomenológica de nuestro autor (Gordon, 2009) ver el cuerpo como un objeto, recorrerlo y preguntarse por su *inclusión excluyente* no es otra cosa que *verse* a sí mismo objeto, recorrerse y preguntarse. Salirse del desfiladero husserliano de la “actitud natural” y del *Dasein* heideggeriano arrojado *sin más* al mundo se cristaliza cuando la cosificación es sometida a análisis no como un problema de voluntad ontológica, sino en la forma de una condición tramada

históricamente e imposible de eludir del plano existencial de la *experiencia vivida* de un cuerpo racializado. La explicación de esto posiblemente tiene su concentración más abyecta con el grito de “¡Sucio *negro!*”. Aquí, Fanon recuerda, aunque sea tácitamente, que su cuerpo no nace negro; es, al contrario, convertido en negro: el racismo, por lo tanto, es un problema histórico, no del Ser. En su discusión con Manonni, Fanon dice que del mismo modo que pasa con el negro antillano la segregación de la sociedad bantú “no tiene nada de ontológica. Basta ya de este escándalo” (2015, p.160).

Fanon sondea el problema de las ontologías, y desde ahí se puede no solo concluir que en ellas mora una proyección de esencialismos que catapultan las tensiones históricas que subyacen en la relación entre los cuerpos del colonizador y del colonizado, sino también advertir cómo el cuerpo del colonizado negro sufre una paralización, la cual es producto de la efectiva puesta en marcha de la noción etnocéntrica y logocéntrica de Occidente frente a sus otros.

No obstante, esta paralización es paradójica, porque ella cumple la función de operar como soporte confirmatorio de la supuesta superioridad del Sujeto moderno y de producir al colonizado como una *falla* del universo de sentidos de dicho Sujeto: niega a ese “otro” cuando paralelamente lo incluye. Sin duda que esto es volver nuevamente al problema de la *forclusión*, pero, por su puesto, esto solamente se puede comprender con mayor densidad observando su operatividad crítica en las disquisiciones de Fanon sobre el cuerpo. Ellas confirman que esta contradictoria *integración por exclusión* es inclusive más excluyente que el simple hecho de que el blanco no reconozca al negro.

La necesidad del colonialismo de configurar al negro con características distintivas y cosificarlo es lo que lleva a nuestro autor a vigilar sus límites, para mostrar que la resbaladiza capacidad de crear y borrar la alteridad según sea necesario no hace más que poner en cuestión las ontologías tramadas como discursos de identidad. Fanon precisamente sabe que el Yo se forma y se reforma constantemente en movimientos de intervalos dentro del mundo. De forma poco embrionaria, cuando el cuerpo sale y entra del mundo se muestra esto, no sin antes pagar el precio de haber ingresado en la Historia.

Por lo tanto, no es solamente un examen de modos inestables y contradictorios en que se figura el espacio social e histórico del colonialismo. Es también hacerse cargo de que interrogar el cuerpo es también interrogar lo “otro” “de sí mismo” de una identidad autofundada que, bien vivos, no sufre “descomposición” ni clausura de su esquema corporal. Y sí al decir de Grüner no hay “Otro del Otro” (2002, p. 49), o como señala De Oto nunca existe un “no-negro” (2003, p. 169), lo que se perfila en toda su densidad es un cuerpo batallando con su condena, con su condición de *falla* materializada en su propia piel. Una piel que le impide liberarse de sí mismo, porque, aunque el negro es una elaboración, un artificio producto de otro artificio –la blancura–, no parece existir más opciones para hacer estallar el campo imaginario del maniqueísmo racial que interrogar/se dentro de ese mismo campo, combatiendo “la librea” que la Historia le demanda portar.

Ubicarse en el intersticio de las dos ontologías no es, por lo tanto, extraerse de la Historia, sino, por el contrario, asumirla y pasarle el bisturí crítico a los arquetipos que lo cosifican. En ese trayecto, verse maniatado por su piel, aceptando el irrecusable

destino de tener que enfrentar su propia imagen, una imagen que lo saca y lo integra al mundo, que lo hace “morir en vida”, que lo coloca en la fluctuación criminal de presencia/ausencia, no puede tratarse más que de una tragedia protagonizada por un cuerpo que torna inadecuados los cálculos de todo Ser.

Tragedia, *experiencia vivida* del cuerpo negro (Del Ser justificado a la Nada / De la Nada al Ser injustificado)

En un manuscrito de *Manos paralelas (Les Mains parallèles)*, obra de teatro de 1949 escrita por Fanon en su juventud, se lee como posible antesala de su prólogo que: “Cada una de las conciencias en escena ha dado el salto. Del Ser justificado a la Nada / De la Nada al ser injustificado / De ahí el giro finito de la expresión” (Fanon, 2018, p. 113)⁴⁰. Por otro lado, casi cerrando *Piel negra...* Fanon escribe: “La densidad de la Historia no determina ninguno de mis actos. Soy mi propio fundamento” (2015, p. 189). Ambas anotaciones alertan algo central para la *experiencia vivida* y para lo que a partir de ella se levantará como invención.

La *experiencia vivida* de Fanon consiste, en términos generales, en una interrogación trágica dirigida por desnudar y destronar la fantasía de lo unívoco entroncada en el pensamiento moderno colonial y sus identidades maniqueas. Aquí es donde el deseo de hacer perecer un decurso histórico y teleológico establecido como absoluto se encuentra con una demanda por agotar los predicados metafísicos y racistas de lo humano: anudamiento que funda un movimiento en el que el cuerpo se agota

⁴⁰ Traducción al español realizada por nosotros.

y expande. (Auto)interrogarse es poner en cuestión los plexos mismos de la tragedia tramados en el cuerpo. La conciencia de este cuerpo, dice Fanon, “comprometida en la experiencia ignora, debe ignorar las esencias y las determinaciones de su ser” (Fanon, 2015, p. 127).

Apertura no solo existencial, sino también histórica en la que combatir su propia imagen es batallar contra el colonialismo en su conjunto. El cuerpo se afirma aquí no en lo que carece y ni en la soledad, sino en el porqué de su carencia y en el porqué de su soledad, sin buscar en ello la restitución de un vínculo originario con el mundo, ya que no hay vínculo que reestablecer; no hay un “ser-ahí” lanzado fenoméricamente al mundo. Hay, en cambio, un mundo por destruir. Un mundo que anexa a los cuerpos en una empresa civilizatoria donde el color se determina como carencia y la soledad se ensambla en la oscuridad. De ahí el carácter trágico y paradójico de la experiencia: destruir el mundo es destruirse a sí mismo. Destruir la imagen su cuerpo es destruir su piel. Fanon no escatima en insistir esto al final de *Los condenados de la tierra*: “[H]ay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo” (1963, p. 292).

Como ni el tiempo ni la Historia le pertenecen al cuerpo, no puede entonces haber una correspondencia grata con dicho tiempo ni dicha Historia. Por eso, entrando al final de *Piel negra...*, recuerda Fanon que su cuerpo tiene que convertirse en su “propio fundamento”. Aquí se abre algo que resulta cardinal. Como lo vislumbra Wynter, la experiencia fanoniana es una “experiencia” vital por eso es “vívida” (2015, p. 345) y hablar de “experiencia vivida” cifra una disquisición guiada por un método fenomenológico existencial. No obstante, Fanon

extiende el síntoma existencial hacia la Historia, prefiriendo, por consiguiente, recostarse en ella, incluso cuando ésta no es su fundamento. Dicho desplazamiento no es aventurado, sino es una opción crítica. La única disponible en un contexto donde la *experiencia* del cuerpo negro, según la lógica racista, no es experiencia. En este trayecto, siguiendo a Gordon, algo estalla:

[U]na explosión lo divide en dos, tal y como W. E. B. Du Bois observo en *The Souls of Black Folk* y en su anterior trabajo 'Conservación de las razas,' con la conciencia de un 'exterior' congelado, de un ser puramente como lo ven los otros, frente a la experiencia vivida de un 'interior,' de un ser capaz de advertir que él o ella son vistos como seres sin un punto de vista, lo que equivale a no ser visto como ser humano. Esta interacción entre las dimensiones irónicas de la visibilidad y el pensamiento, o doble doblaje, son el sello del pensamiento de Fanon. (2015, p. 218).

Evitar el tropiezo con la Historia es sacudirse de sus valores hegemónicos, sus confinamientos y trampas, para que así no comprometer la radicalización abrumadora de la *experiencia vivida* con las trampas del racismo. No es que el pasaje por la Historia yace demorado. Es, para decirlo con Bhabha, una interrupción emergida del quiebre temporal o cesura efectuada en el mito continuista y progresista del Hombre (2002, p. 286). Se dirá que igualmente esta experiencia se entreve en la Historia; se funde en ella, se engarza en ella, inclusive cuando unge como su fundamento exclusivo el cuerpo. Todo ello afecta la experiencia de Fanon. No obstante, esto no se produce a partir de una necesidad de corroborar lo que la Historia ha dicho

sobre el cuerpo, sino más bien de dislocar sus reglas limitadas de enunciación organizadas en la idea de razas superiores e inferiores.

Un ademán crítico que tiene por guía lo que Fanon apunta en el capítulo *La experiencia vivida...*: “Los negros, de un día para otro, han tenido dos sistemas de referencia en relación a los cuales han debido situarse” (Fanon, 2015, pp. 111-112). Es ahí donde se entrelaza la tragedia entre tener y no tener punto de vista, entre salir y volver al mundo, porque es en la aguda tensión con eso que aquello que para Fanon aparece como un destino irrecusable –“ser blanco”– emerge una cuota mínima de libertad, una interrogación íntima, en la cual destruir el tímpano funesto de la actualidad se vuelve deseable. Volvamos a Bhabha. Él dice que:

Recordar a Fanon es un proceso de intenso descubrimiento y desorientación. Recordar nunca es un tranquilo acto de introspección o retrospección. Es una dolorosa remembranza [*re-membering*], **una reunión del pasado desmembrado para darle sentido al trauma del presente**. Es esa memoria de la historia de la raza y del racismo, del colonialismo y la cuestión de la identidad cultural, la que revela Fanon con más profundidad y poesía que cualquier otro autor [destacado nuestro] (Bhabha, 2002, p. 85).

Notemos que en la experiencia de Fanon la aporía de la presencia/ausencia del cuerpo no acontece en el terreno de una dialéctica progresiva. Acontece, en cambio, en la interrupción de la dicotomía racial; es decir, en una especie de dialéctica *suspendida*.

Aquí, poner en juego la diferencia entre lo históricamente posible y lo históricamente imposible cifra un rechazo a lo que ha sido aceptable para un *continuum* histórico donde el pasado sobrevuela en un esquema teleológico fundado en *ethos* civilizatorio, colonial y moderno. Por lo mismo, a pesar del papel que desempeña la Historia en las prácticas de sujeción colonial, Fanon se arriesga en todo momento a no aferrarse a su sentido de verdad –a esa “antinomía que le es coexistente”– intentando trascenderlo por medio de la interrupción y el quiebre temporal “traumático” del que habla Bhabha. Traumas que tendrán límites en el cuerpo.

Veamos primero cómo el pasado no es un núcleo estático. Al contrario, es un suceso, un movimiento, un proceso que reviste el presente de las situaciones analizadas por Fanon y cuya aparición introduce algo completamente nuevo en la *experiencia vivida*: una reinvencción política “que comienza con la interrupción o la fractura, no con la memoria o el recuerdo, y no puede sino parecer violenta para el uso en la política, la negación y la afirmación.” (Marriott, 2018, p. 238). En los límites establecidos por signos raciales congelados históricamente, el pasado aparece difuso, distorsionado y en muchos momentos ininteligible. Fanon abraza críticamente un sentido existencialista del pasado, como si este le impidiera, de una vez y para siempre, (auto)crearse. Precisamente porque entiende –similar a Sartre– que existir en un presente no es dejarse determinar por el pasado, sino es hacer que un futuro se anuncie y anuncie qué somos. Solo este último es lo que finalmente descubre el sentido tanto del presente como del pasado.

Aunque este talante existencialista del tiempo resuena más expresamente en las últimas páginas de *Piel negra...* cuando

se lee que “[n]o tengo ni el derecho ni el deber de exigir reparación por mis ancestros domesticados” o “¿[v]oy a pedirle al hombre blanco de hoy la responsabilidad de los negreros del siglo XVII? (Fanon, 2015, pp. 188-189), también tiene su condición de posibilidad dentro de *experiencia vivida* cuando se intenta trastocar y subvertir un presente comandado por una imagen sedentaria e inmutable del pasado. Hay una fidelidad prospectiva emergida en la interrupción de un presente racionalizado en la forma de una perpetua repetición inmutable de lo pretérito. El pasado se revela reiterando valores, esquemas e imágenes que le demandan al cuerpo negro en todo lugar justificar su existencia.

Aquí reside un nexo profundo entre afirmaciones como “[n]o tengo derecho a dejarme enviscar por las determinaciones del pasado” (Ibid., p. 189) con una experiencia en la que uno de los centros neurálgicos de su pulsión es fusionar el presente y el pasado. Tal operación es imposible si no se sacrifica la imagen ontológica del negro y si la *experiencia* no se vincula con una descripción de la atmosfera sinsentido del espacio colonial:

Mientras que el negro esté en su tierra, no tendrá, excepto con ocasión de pequeñas luchas intestinas, que poner a prueba su ser para los otros. Tendrá, por supuesto, el momentos de “ser para el otro” del que habla Hegel, pero toda ontología se vuelve irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada. Parece que esto no ha llamado lo suficiente la atención de los que han escrito sobre la cuestión. Hay, en la *Weltanschauung* de un pueblo colonizado, una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica (Ibid., p. 111).

Las experiencias de despojamiento y sujeción recorren una hermenéutica que en este punto vuelve a la experiencia subjetiva de Fanon una apropiación de lo *vivido* en virtud de la cual verse a sí mismo como objeto de un Otro es argumentar que no todos los cuerpos son “arrojados al mundo” de la misma manera. La descomposición del esquema corporal del negro es una situación sindicada psicológica e históricamente, y posible de comprender a partir las operaciones de un pasado que no solamente petrifica y distorsiona el presente, sino que también lo arroja con los meandros racistas de un tiempo que degrada toda intersubjetividad. Comulgar con una temporalidad prospectiva para Fanon implica una des-sustancialización del pasado y la valoración crítica de un presente afectado por la tensión entre el deseo de hacerse a sí mismo y su imposible consumación. Esta es la razón por la cual la *experiencia vivida* le imprime a la pregunta inicial de “¿qué quiere el hombre negro?” un derrotero crítico que naufraga e interroga las estabildades tejidas tanto en el interior como en el exterior del cuerpo, tanto en el plano subjetivo como objetivo.

La indisoluble unidad entre un interior y un exterior, entre lo corporal y lo extracorporal, entre la *experiencia* corpórea y la *experiencia* del mundo, nos remite nuevamente al problema del *entre-lugar* en el que pernocta el cuerpo. Sin embargo, es indispensable comprender que los análisis de Fanon si en algún momento consiguen descentrar los esencialismos es sin jamás perder de vista que el mundo racista afecta de manera diferenciada a los cuerpos. En ese sentido, el asunto de la temporalidad, volviéndose incluso colindante con una interrogación del sentido global y moderno de “lo humano”, es también el reclamo de un porvenir que tiene su condición de posibilidad

solamente si la *experiencia* misma se adentra y concentra en la *integración por exclusión* de un cuerpo racializado en particular: su propio cuerpo negro. “Estarán desalienados aquellos *negros* y *blancos* que hayan rechazado dejarse encerrar en la Torre sustancializada del Pasado. Para muchos otros *negros*, la desalienación nacerá, por otra parte, del rechazo a tomar la actualidad como definitiva.” (Ibid., p. 187).

Esto último se ve posiblemente con más claridad cuando en el orden de la particular fenomenología fanoniana interrogar el cuerpo es interrogarse críticamente a sí mismo, al mismo tiempo que es preguntarse por lo “otro” “de sí mismo” de la autofundada identidad homogénea del blanco. Todo ello asoma que a los engranajes de una experiencia que intenta no “tomar la actualidad como definitiva” se le hace muy difícil sostener la búsqueda de un origen perdido del negro. Volviendo un poco a la discusión de nuestro autor sobre la tara que mora en la *Weltanschauung* de un pueblo colonizado, la taxonomía cromática rápidamente es cuestionada cuando ésta se exhibe en la forma de una “metafísica moderna de la raza”, la cual puede ser leída como un constructo que efectiviza el profundo exterminio que sufre la intersubjetividad deseada por el cuerpo.

Cuando Hall indica que los momentos esencializantes de la modernidad son débiles porque naturalizan y deshistorizan “[l]a diferencia, y confunde[n] lo que es histórico y cultural con lo que es natural, biológico y genético” (2020, p. 294), pensamos que sirve para entender este momento de la *experiencia vivida*. Si el “Para-otro” que Fanon lee en Hegel; es decir, ese ser que se niega a sí mismo a fin de afirmarse finito en revelación y relación a otro, lo que posiblemente en Sartre sería la contingencia del presente, resulta hipotecado cuando el negro aparece

como alguien inhabilitado a negarse a sí mismo y a negar el Otro porque es *de antemano negado* desde un exterior por el grito de “¡Sucio negro!”. En consecuencia, lo que se revela es que el Otro “no está afuera, sino también dentro del uno mismo, de la identidad”. (Ibid., p. 344). La identidad es también la relación del Otro hacia el uno mismo.

Bajo esta clave, quebrar la posibilidad de una explicación ontológica de la despersonalización del cuerpo del colonizado negro impulsa un examen sobre un trauma que es interno y externo. Y fundamentalmente sobre una *experiencia* que tiene sus ecos “[c]omo si se tratara de la tragedia de descubrirse socavado y convertido en un palimpsesto viviente, inerte-y-vivo, que abriga en su propia piel las genealogías del colonialismo” (De Oto & Quintana, 2012, p. 271). El presente se revela como partera de una meditación ética donde el pasado aparece en la forma de restos a los que difícilmente se les puede anteponer la arquitectura afirmativa del Ser. Fanon intenta cerrarle el paso a esto, no sin antes convertir al cuerpo –su propio cuerpo vivido– en un observatorio privilegiado de esa impureza que habitan en la *Weltanschauung* de un pueblo colonizado. Este cuerpo resulta transmutado en “algo” sin un *ethos* concreto, como su fuera la caldera de un “estar abierto a lo que queda fuera de lo que podría tomarse para dictar o prescribir verdades finales” (Marriott, 2018, p. 245).

Ato Sekyi-Out define este momento de la experiencia como un “realismo visionario” por el hecho de que Fanon evitar caer tanto en una hipostatización de la raza como en su evasión excesiva. Según este autor, Fanon “rechaza la tentación reactiva de sacar de la opresiva racialización de la experiencia una ontología social y moral centrada en la raza” (2011, p.

57)⁴¹. Aunque esto es en parte cierto, Sekyi-Out pareciera olvidar que la imposibilidad ontológica se vincula más que nada con una lectura acerca de un presente en el que oposiciones se descomponen, disuelven, invierten y circulan. Tematizar el problema del cuerpo del negro como una cuestión ligada a la temporalidad implica entonces desgajar la estabilidad del presente, para que así la interrogación sobre la propia corporalidad se vuelva subsidiaria de una puesta en cuestión del racismo.

Que aquí no exista espacio para la consolación de un Ser es porque desde esa misma imposibilidad, desde esa irreversible condición transcultural de las identidades, desde esa inesquivable “doble conciencia” de un sujeto encerrado en su cuerpo, emerge una interrogación de lo humano como tal, donde, siguiendo a Grüner, “esa interrogación no puede sino ser la de una tragedia profundamente *histórica*” que escapa de las comprensiones dominantes de la modernidad eurocéntrica (2002, p. 309). Fanon se arriesga a no invertir los dos términos que constituyen la dicotomía racial y opta por reubicarse en sus porosas y conflictivas fronteras a partir de su propio cuerpo negro. La opción en este momento es la de taladrar las confortabilidades de un presente pulido en la trágica condición de un cuerpo construido como clausura por el terreno selectivo de la Historia. Los juicios, las reflexiones y la atenta lectura de Fanon se ubican en ese umbral de un cuerpo duplicado: una trama abyecta florecida por una necesidad de pensar *en situación*.

41 La citas textuales en español del trabajo *Fanon and the Possibility of Postcolonial Critical Imagination* de Ato Sekyi-Out son traducciones nuestras.

Para entender más en profundidad esto último, no se puede pasar por alto que cuando Fanon titula su *experiencia* en *Piel negra...* como *La experiencia vivida del negro* resuena a primera vista el trabajo de De Beauvoir *El segundo sexo*, en el cual el capítulo dedicado al examen sobre la relación de la mujer con el universo masculino occidental lleva también por nombre *La experiencia vivida*. Dice Gordon:

El título del quinto capítulo de *Piel negra, máscaras blancas*, “L’expérience vécue du Noir” (“La experiencia vivida del negro”), es un riff⁴² en el segundo volumen de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, cuyo subtítulo es *L’expérience vécue* (“Experiencia vivida”). Mientras que Beauvoir ofrece una antropología existencial inspirada en Richard Wright a través del desarrollo de lo que significa convertirse en una mujer desde la infancia hasta la vejez, del narcisismo al misticismo, y la cuestión de la independencia, la estrategia de Fanon es una serie de movimientos más radicalmente personales. (Gordon, 2015, p. 47).

Hay una reunión inicial entre Fanon y De Beauvoir evocada en títulos y compromisos filosóficos comunes dirigidos hacia una reflexión *en situación*. No obstante, este vínculo arroja también diferencias. En *El segundo sexo* los condicionamientos masculinos son entendidos a partir de la situación de la mujer en un mundo que de antemano le dicta que es inferior al hombre. “[E]ncerrada en su carne, en su morada, se capta como

⁴² La idea de un *riff* se puede traducir como “acompañamiento” o “repetición” de algo. Gordon aparentemente usa este término indistintamente.

ente pasivo frente a esos dioses con rostro humano que definen fines y valores”, dice De Beauvoir (2008, p. 588). En ambos – Fanon y De Beauvoir– *experiencia vivida* y *situación* caminan conceptualmente de la mano. Son sentidos, nociones, artilugios epistemológicos, que dan cuenta de lo mismo: un cuerpo administrado de antemano y reflexionado en el mundo; *en situación*.

La vida, la muerte, la disposición existencial, la revelación de los dominios en los que se confina y es confinado el cuerpo, etc. se exhiben en la forma de un presente con miras hacia el futuro capaz de suspender las potencialidades de un pasado que lo enclaustra, coarta y restringe. Fanon dice en *Piel negra...* que “yo puedo también retomar mi pasado, valorizarlo o condenarlo por mis elecciones sucesivas” (2015, p. 188). Se trata siempre en los argumentos de Fanon y De Beauvoir de una *experiencia vivida* donde el problema de libertad, las elecciones sucesivas y las opciones sobrevuela en la forma de una carencia y un horizonte, pues tanto el cuerpo del negro como el de la mujer son *proyecciones* de la libertad de un Otro, mas no las de ellos mismos.

Al mismo tiempo, la Historia es procesada y encarnada por estas “experiencias vividas”. Y es por ello que resulta algo, a fin de cuentas, trágico: el cuerpo no solamente es protagonista de una reflexión *en situación*, sino, asimismo, es cosa. Está ligado a la existencia bruta-maciza de un “En-sí”. Hay en Sartre una dimensión reflexiva contundente de lo que concierne al problema de la *situación* del cual Fanon y De Beauvoir son deudores/as críticos/as. *Situación* o *libertad de condición* es para Sartre la reciprocidad entre el Yo y el mundo: un vínculo indispensable para que el primero no solo se pierda en el segundo, sino también para que lo supere o trascienda.

Nuestra *situación*, anota Sartre en *El ser y la Nada*, si bien muchas veces nos recuerda cierta impotencia de no poder cambiarnos a nosotros mismos, también nos indica la autonomía de nuestras elecciones (1997, p. 509). Es por la realidad humana y su *experiencia* con el mundo que hay espacio y sitio donde las cosas aparecen. La *situación*, bajo esta lógica, es la de un “ser-ahí” no solo relacionado con las cosas, sino también con la capacidad de hacer germinar acciones inmediatas que lo llevan, cuando se anuncia, a enfrentarse con su mundo, que es también el mundo de los otros.

Así visto, lo que Sartre llama *situación* marca la condena de sí mismo, la cual es, paralelamente, la condena de sus elecciones, o sea, de su libertad. No en vano, la atribuciones ontológicas de un “Para-sí” dan cuenta, siguiendo a *El ser y la Nada*, de cómo la existencia, en última instancia, resulta alienada cuando se reconoce a un Otro. Siendo claro que aquel movimiento se trata siempre de elecciones propias, entre las cuales se encuentra la de asumir “libremente” el ser que soy para ese Otro: mi “Para-otro”. Hay un punto en el que Fanon acuerda con esto no solo al final de *Piel negra...*, sino también cuando la *experiencia vivida* se detiene tácitamente en el asunto de la mirada. Sin embargo, hay otra cuestión que socava la aplicación mecánica del esquema sartreano en el contexto colonial y el racismo anti-negro. Ésta es paradójicamente revelada desde y a partir de una reflexión *en situación*. Desde una propia *experiencia vivida*: hay cuerpos que tienen “derecho” a elegir y otros cuerpos no. Estos últimos son ordenados según las elecciones de los primeros. Y, además, dichos cuerpos son convertidos en seres sin vida interior ni autocontrol; es decir, cuerpos a los cuales se les prohíbe pensar *en situación*

y solamente desde un punto de vista que no es el suyo por la vía de la alienación.

En este último punto Fanon y De Beauvoir se encuentran. Cada uno por su lado da cuenta de una *experiencia vivida* que no es reconocida como experiencia y de un cuerpo que se le prohíbe saltar a la vida intersubjetiva. Llegando al mundo social y cultural las vidas interiores del negro y de la mujer son selladas por quienes las rodean. De manera general, no consiste en la deliberación voluntaria de “ser” aprehendido por el Otro, sino de una extirpación profunda de la posibilidad de *ser sobre sí mismos*: una mutilación de la emergencia de un proyecto propio, de un hacerse a sí mismo. Sobrevuela así en estas dos *experiencias* una particularidad que no deja de ser fundamental. Consiste básicamente en un ejercicio crítico empujado por direccionar a la reflexión *en situación* en un contexto donde, valga la redundancia, “la situación misma” hace del cuerpo protagonista una presencia que no *se hace*, sino que *es* solamente en relación a su condena. Tarea doble, por lo demás, ya que a la imposibilidad de esquivar la cosificación que la Historia labra en el cuerpo, se le suma una necesidad de disolver los pruritos claramente definidos que dicen y definen lo que la *experiencia* “debe ser”, o lo que “supuestamente-ella-es” (De Oto, 2003, p. 108).

Así, esa caída, una y otra vez, “en la inmanencia, degradando la existencia en un eterno ‘en-sí’” revisada por Alejandra Castillo en su estudio sobre la filosofía y la antifilosofía de De Beauvoir (2017, p. 37) puede ser perfectamente dilatable a la *experiencia* fanoniana. En Fanon, la aparición de una presencia capaz de incomodar un orden extracorporal fundado y sostenido desde una historicidad presa de un tiempo homogéneo

y homogeneizante –de una distribución compartimentada de los cuerpos establecida a partir de lo que refleja y proyecta la piel–, no puede sino convertir al espacio de los fenómenos en un mundo de conflicto, competencia y alienación. Cualquier festejo de un pensar *en situación* lleva consigo una reflexión acerca de las condiciones que hacen imposible que el cuerpo colonizado sea sujeto de acción, es decir, libre. La situación es sumamente trágica. En el caso de Beauvoir pasa algo similar, ya que ella “indica que el drama de la mujer es descubrirse y elegir un mundo en el que se asume y es asumida como alteridad” (Ibid., p. 37).

Esto no significa apartar las diferencias sustanciosas entre ambas *experiencias* (Fanon habla del hombre heterosexual negro colonizado y De Beauvoir de la mujer occidental), sino, por el contrario, de salvar similitudes donde el papel que desempeña el cuerpo *en situación* en muchos sentidos es similar: están limitados por los que no son, es decir, por alguien/algo que determina sus acciones, sus formas, disposiciones y modos de estar en el mundo. Lo que se revela, si tal semejanza existe, es un cuerpo que apenas se anuncia no se puede proyectar ni mucho menos configurar su campo práctico.

Ahora bien, en el caso específico del análisis de Fanon la compartimentación y límites que definen al cuerpo en la *experiencia vivida* acaece en un espacio siempre regresivo, que siempre lo vuelve a un estado inhumano, solo por el hecho de portar determinados rasgos epidérmicos. La escena de la atmosfera maniquea de la ciudad colonial que Fanon recuerda en *Los condenados de la tierra* es el ejemplo más acertado de sobre esto:

La zona habitada por los colonizados no es complementaria de la zona habitada por los colonos. Esas dos zonas se oponen, pero no al servicio de una unidad superior. Regidas por una lógica puramente aristotélica, obedecen a un principio de exclusión recíproca: uno hay conciliación posible, uno de los dos términos sobra (Fanon, 1963, p. 33).

Si vinculamos esto último con afirmaciones como “El negro no es. No más que el blanco” las cuales viven en *Piel negra...* antecedidas por reclamos como “yo, hombre de color, en la medida en la que me es posible existir absolutamente, no tengo derecho a refugiarme en un mundo de reparaciones retroactivas” (Fanon, 2015, p. 190), rápidamente salta a la luz cómo la doble condición de ser negro y ser lo que el blanco “quiere que sea” muestra hasta qué punto Sartre, inclusive cuando su idea ontológica de libertad pareciera evaporarse en la *experiencia* vivida del negro, le permite Fanon reafirmar la idea de un porvenir. De un estado futuro inclusive en momentos en los que la *situación* lo excluye e incluye, lo saca y lo ingresa al mundo.

Esto último fecunda una apertura destructiva de los órdenes estables y atributos de identidad de la colonialidad. En este punto, la distancia no se sorteará solo con Sartre y Beauvoir, sino también quizá más profundamente con el conjunto de la filosofía existencialista. Sartre y De Beauvoir siguen reconociendo que el sujeto es en sí mismo trascendencia: el sujeto es un *proyecto* que se hace en la marcha, destruyéndose paso a paso, o sea, superándose. Este no se retrae en sí mismo, sino se *proyecta* absurdamente hacia un fin que desconoce. Tal sujeto aun no siendo una identidad estable –no siendo idéntico a sí mismo como si lo es un “En-sí”, pues, contrario a este, se

hace en todo momento- tiene igualmente el privilegio de elegir plenamente en situación.

La *experiencia* subjetiva y vivida de Fanon nace de un aplazamiento del poder de trascendencia de la conciencia del cuerpo. Lo que retumba en esto es un despliegue de *la situación* a partir de la suspensión sustantiva de ese deseo de *proyectarse* y no desde la figura de un proyecto libre, invariable y abstracto del sujeto. En el camino, Fanon se encuentra con que el absurdo de la condición humana se revela en una vida dañada subsumida en la imposibilidad de que el cuerpo colonizado pueda experimentar una *experiencia* subjetiva no mediatizada por su trágica condena: ser un punto de recepción donde el racismo y el colonialismo se hacen visibles. El negro “no tiende ya a ser negro, sino a ser frente al blanco”, agrega Fanon (en, Wynter, 2015, p. 340).

Wynter señala un elemento relevante sobre el papel que juega acá la interiorización que habilita la sociogenia dentro de la *experiencia* de Fanon:

Fanon ha definido aquí la formula clave en la cual reside lo que había identificado con anterioridad como el modo de la sociogenia, en cuyos términos tiene lugar tanto la socialización del negro como la socialización del blanco. Si bien el hombre negro debe considerarse como el *defecto* del hombre blanco -al igual que la mujer negra con respecto a la blanca-, ni el hombre ni la mujer blancos pueden experimentarse a sí mismos en relación con el hombre negro/la mujer negra de otro modo que no sea el de la plenitud y la genericidad del ser humano, por más que esta genericidad haya de ser ratificada por medio de la clara evidencia de la carencia

de esta misma plenitud, de esta misma genericidad en el caso de los últimos. [...] [E]l hombre negro pone los pies en Francia sin hallarse preparado para ese momento ‘en el que su inferioridad llega a existir a través del otro’ (2015, p. 340).

El trayecto el primera persona y las interrogaciones subjetivas que moran en la *experiencia* del cuerpo de Fanon exhiben que de nada vale escudarse en una conducta negada de hombre, pues el mundo le exige “una conducta de hombre negro, o, al menos, una conducta de *negro*” (2015, p. 114). Insistimos en esto, ya que por más que el cuerpo se vea atrapado en las configuraciones y la genericidad del ser humano blanco, igualmente surge una conciencia crítica dentro de Fanon habilitada por el trayecto de la *experiencia vivida*. Vimos que muchas de las respuestas surgidas desde el cuerpo racializado se dan en primera persona, centradas en la naturaleza conflictiva y dolorosa de su propia conciencia. De ahí el germen de un pequeño ápice de criticidad en la experiencia.

Por más despersonalizado que se encuentre, el cuerpo igualmente realiza un trayecto subjetivo porque se ve obligado a conocer la naturaleza de la alienación y de una existencia que pasa por la mirada de los otros. Es preciso realizar una serie de movimientos centrífugos en el que la conciencia engarzada en la Historia asume cierto control de la *situación*; es decir, se vuelve *vivida* y experimenta la alienación. Sin embargo, el hacerse a sí mismo sobrevuela igualmente como una prohibición, como algo que le es vetado socialmente, como una especie de renuncia obligada cuando se el cuerpo se ve atado, situado y fijado en una raza. Por eso, verse es paralelamente *ver*, dice Fanon, “el drama absurdo que los otros han montado a mi alrededor” (Ibid., 167).

El cuerpo, dijimos, obra engañado en la experiencia. De allí el valor estratégico de mostrar los fracasos de querer elegir su propio destino y del reconocimiento, porque precisamente a partir de esto se vuelve legible una comunión por el momento imposible. Fanon hace visible una tensión trágica que solamente puede tener lugar cuando al sacudir la inercia ontológica de la trascendencia ésta resulta diferida dentro del presente temporal de la *experiencia*. De una u otra forma, volver compatible el deseo existencial de “no renegar de mi libertad a través de mis elecciones” (Ibid., p. 189) con la prohibición de poder tramar un *locus* de enunciación no mediatizado por la presencia de quienes lo fijan e deshumanizan, introduce un vértice, un punto ciego, un nervio subversivo, un estado de ebullición permanente dentro la *experiencia vivida*: su inevitable auto-destrucción y colapso.

Resucitar viejas quemaduras para armonizarlas y convertirlas en la médula consciente de una *experiencia* que choca brutalmente con el ahogo constante de la *situación* da cuenta de un movimiento que puede ser definido desde lo que Jeanson en su prólogo de *Piel negra...* llama “experiencia límite”: “reproducir, ante todo, de una u otra manera, la fase de desintegración: paso por la nada, descendimiento a los *verdaderos Infiernos*” (1970, p. 15). No hay *situación* que no sea la de escollos y trampas, la de verse tenazmente preso en un mundo poblado de fantasías, artificios y mitos. “¿Dónde situarme? O, si lo prefieren: ¿dónde meterme?”, dice Fanon (2015, p. 113). “Llegado a este momento, un modo de conciencia diferente asume el control” (Wynter, 2015, p. 341).

Despertar sorpresivamente del estéril sueño de una comunión humana en un contexto donde el sentido de lo humano

se encuentra en permanente desahucio se convierte en un trauma inesperado para la conciencia del *évolué* antillano. Fanon asume críticamente las complejidades de esto, llevándolas hasta el punto de la incomprensión: caída abismal del cuerpo en el suelo dilacerado de una inhumanidad sellada en una falsa existencia difícil de conceptualizar si no es por medio del lenguaje “teriomórfico destinado a describir animales” (Gordon, 2015, p. 242). “Llego lentamente al mundo, acostumbrado a no pretender alzarme. Me aproximo reptando. Ya las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan. Estoy fijado.” (Fanon, 2015. p.115).

El dilema trágico de la experiencia de Fanon aparece aquí con bastante densidad: retardar el deseo de proyectarse es una *necesidad* más que una elección, la cual igualmente tiene que llevar, de ahí su dilema, alguna clase de acción consciente contra un destino que parece inmutable. Habitar la muerte cultural y existencial del cuerpo muestra una especie de contradicción con lo “vivido” propio de la experiencia: ¿qué es lo “vivido” cuando el cuerpo se encuentra disecado? y ¿qué es la *acción* cuando el cuerpo está “fijado como un colorante”? Transformar el deseo existencial de la proyección, el hacerse a sí mismo, en una especie de causa momentáneamente perdida es violar el momento fundacional de la experiencia. Fanon actúa ingenuamente al precio de equivocarse, y finalmente se equivoca; es decir, fracasa. De ahí en más, todo se torna irreversible: su ambición (por lo demás legítima) de una comunidad humana se horada, interrumpe y posterga. Su piel es el fundamento por el cual el Otro contribuye a generar una razón de dominio en la que toma forma y posibilidad el maniqueísmo racial. Verse a sí mismo es una sospecha eterna, es reconocerse y desconocerse,

e informarse de una librea que se creía perdida. Con todo, la “experiencia límite” de la que habla Jeanson vuelve relativo al “estar”: desarma la seguridad de un espacio estable para ejecutar el deseo del cuerpo.

Aquello despeja la posibilidad de que lo venidero, el futuro, se articule en la forma de una teleología que reedite el antagonismo racial entre los cuerpos. Se trata de una experiencia donde lo infernal -Fanon habla de que el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada “a los verdaderos Infiernos” (2015, p. 42)- es lo que respira en la tipología de un presente cruzado por violentos claroscuros que revelan la trama viva, o “vívida”, de algo provisorio. Esto atestigua el carácter catastrófico de una autobiografía que demanda la manifestación del Otro, para desde ahí tramar una transición que naufrague hacia y por la autocreación de otro cuerpo. La extraña circularidad por la cual la *experiencia vivida* del negro al hablar de un cuerpo tiene que remitirse necesariamente al cuerpo del Otro, y así sucesivamente, equivale, en más de un sentido, a un combate contra la imagen del mundo recibida y tramitada por lo corporal en un sentido amplio.

La complejidad que se le aparece a Fanon es que dicha imagen ha devenido en un lugar común, total y universal que ejecuta una anquilosis afectiva y encarnada en un determinado cuerpo. Anquilosamiento teñido de delirios, fantasías y mitos que menguan violentamente las afecciones, percepciones y movimientos corporales. Si para Henri Bergson “[c]uanto mayor es la capacidad de actuar del cuerpo tanto más vasto es el campo que la percepción abarca” (1977, p 79), nuestro autor entiende, por el contrario, que no hay experiencia autónoma posible ya que “[e]l *negro* debe, ya lo quiera o no, enfundarse la librea

que le ha hecho el blanco” (2015, p. 60). Por lo tanto, si Fanon interrumpe la trascendencia, el cuerpo *-su cuerpo-* tiene que adjudicarse un espacio “cuya forma no tiene otra que la de su incesante negatividad” (Marriott, 2018, p. 241).

Lo que está siempre latente en esta espacie de retraso de la *proyección* existencialista es aquello que De Oto detecta como una temporalidad en la clave del diferimiento; de la actualidad del evento (2003, p. 185). Esquivar el riesgo siempre latente de quedar atrapado en los signos estables de identidad no hace sino convertir a la *experiencia vivida* en un espacio momentáneo, estratégico, provisorio, donde la imagen del porvenir solamente se puede sostener si se destruye la experiencia misma del cuerpo; es decir, su *situación*; entendiendo esta destrucción en la forma de un destino irrecusable, o sea, trágico.

Tales metáforas de la destrucción y la tragedia pueden comprenderse a partir del concepto benjaminiano de *experiencia*. Benjamin entiende que la *experiencia* -esa relación con el mundo que transforma también la relación consigo mismo- tiene un carácter destructivo. Para Benjamin, dice Thomas Weber, “esta relación con el mundo [...] experimenta en ello ‘la erradicación incluso de la situación en la que se encuentra’, fundando en ella su radicalidad” (2014, p. 522). En esta clave, la experiencia fanoniana incuba una instancia desde la cual no solo se cavila existencialmente la clausura sufrida por el cuerpo colonizado de esa “capacidad de actuar” argumentada por Bergson, sino también amplifica la urgencia histórica de aniquilar su *situación*: una apropiación de lo “vivo” que paralelamente encadena su inevitable perecimiento, pues el acto de retardar la proyección existencial y ética fortalece la tragedia.

El modo en que aparece esto en la Historia es bajo la forma de una catástrofe: un Infierno que organiza la vida del “aquí y ahora” de un cuerpo racialmente inferiorizado. Haciendo una referencia a Hall, De Oto sintetiza esto último recordando cómo la *experiencia vivida* del negro, más que mostrar lo que realmente es el cuerpo, nombra, en cambio, aquello en lo que ese cuerpo ha devenido (2003, p. 108). El devenir destruye lo que al mismo tiempo construye: la experiencia de un cuerpo convertido en cosa. Solo así la trascendencia, pensada no ya en términos ontológicos, sino culturales e históricos, puede en algún momento volverse efectiva en el futuro.

Un elemento importante a no perder de vista es que esta ordalía trágica amplifica críticamente las formas en que la modernidad empieza a mostrar su desahucio cuando frente a lo que no puede conceptualizar, a lo que aparece como una desviación de sus normas, la libertad ilustrada de la que se vanagloria se vuelca contra sí misma. Es la Historia procesada por la *experiencia vivida* lo que produce el ostracismo de un cuerpo necesario para los sentidos de verdad y univocidad de la modernidad. Incluso siendo un cuerpo que escapa de su capacidad de simbolización discursiva eurocéntrica, la modernidad igualmente lo determina, configura y obstruye. Por lo tanto, la tragedia, es no solo de ese cuerpo, sino también la de los universales abstractos de la modernidad: lo que Grüner llama el conflicto trágico entre la “parte” y el “todo” (2002).

Para entender cómo esto último se entronca con la *experiencia vivida* de Fanon, notemos primero que Grüner argumenta que hay tres *experiencias* dentro de la filosofía: la de lo político, lo trágico y lo poético. No es una mera coincidencia, agrega, que todas ellas son las fundantes de la cultura

occidental. Por lo tanto, hablar de *experiencia* no es algo fácil, pues el pensamiento hegemónico de Occidente históricamente ha fundado una “totalidad” desde la cual universaliza su experiencia “particular”: una “totalidad” cerrada sobre sí misma. “Una incommovible *completitud* sin fisuras” que pone en pie un universalismo que somete a su propia producción el orden del “*pensamiento* y la *cultura* (en los sentidos más amplios de estos términos)” (Grüner, 2002, p. 241). Podemos afirmar que Fanon en su experiencia revela la metafísica de la blancura que habita en el corazón de la “totalidad” occidental discutida por Grüner. Este modelo no acepta otra experiencia que no sea la suya -no la reconoce-, por eso la *experiencia vivida* de Fanon, bajo esa lógica, no es tal; es paradójica: experiencia que no es “experiencia”, podemos afirmar. La estrategia de Fanon no es aventurada, ya que viendo que su experiencia no es reconocida en el plano de una dialéctica hegeliana la tiene que *situar* en la vida interior y subjetiva de su “doble conciencia”: única manera de volver “vivido” aquello que vive de forma dañada y fracturada.

Sin embargo, la polaridad entre una vida “interior” y una vida “exterior” se disuelve. El cuerpo de Fanon está en el mundo. No puede salirse de él. Inclusive no desea eso. Actúa en de los condicionamientos de una Historia que le dice que no tiene vida interior. La experiencia alcanza una aquí una mayor complejidad cuando el cuerpo es incapaz de comunicar plenamente lo que pasa en el mundo *ya dado*; es decir, hay una huida del sentido estable de la identidad cuando precisamente la corporalidad se ubica y se desubica -entra y sale- desvalijando las sinuosidades estáticas del manto cromático. Aquí sobresale la conciencia conflictuada del cuerpo. El significado de “vivir”

en el orden de una muerte cultural e igualmente estar en el mundo no hace otra cosa que reafirmar lo que hemos postulado antes: el cuerpo habita un *entre-lugar*. Siguiendo a Bhabha, “en el borde, entre-medio del cuerpo negro y el cuerpo blanco, hay una tensión de sentido y ser” (2002, p. 84).

La experiencia del cuerpo, por consiguiente, avanza hacia un enfrentamiento con la identidad –la suya y la del Otro– en un contexto sumamente estrecho para generar una rápida desarticulación de los universales abstractos de la modernidad. No hay nada a lo que volver tampoco un pasado al que se anhela regresar. Lo único que queda es un tiempo futuro no asediado por el “velo de color”. La ebullición de la “experiencia límite” es casi inevitable en este punto.

Lo que salta a la vista es que el cuerpo solamente puede acceder a los universales abstractos de la modernidad siendo racializado. La opción de Fanon nuevamente es trágica: convierte a su experiencia subjetiva en un observatorio del mundo colonial –el cual aparece, por momentos, como una ruina de sí mismo–. Así, opta por acelerar los límites de sus representaciones y muestra cómo éstas no coinciden con los cuerpos que describen. Esto no es ni más ni menos que poner en marcha el carácter destructivo de la experiencia del que habla Benjamin, ya que, tanto en lo afectivo como en lo somático, cuando la libertad y el reconocimiento se vuelven abstracciones, la “ontología de una vez por todas se admite que deja de lado la existencia” (Fanon, 2015, p. 111). Frente al Otro solo hay refugio si se admite el “fin del mundo”: la disolución total del colonialismo racista. Ya no será en *La experiencia vivida...*, sino en su discusión con Mannoni donde Fanon, citando al *Cuaderno...* de Césaire, alerta este necesario desenlace trágico:

esta actitud, este comportamiento, esta vida tropezada, atrapada con el lazo de la vergüenza y el desastre, se insurge, se protesta, protesta, ladra y por mi vida que preguntas:

—¿Que se puede hacer?

—¡Comenzar!

—¿Comenzar qué?

—La única cosa del mundo que merece la pena comenzar: ¡el fin del mundo, caramba! (Césaire en, Fanon, 2015, p. 101).

Aquí es la voz de Césaire la que se articula en la escritura de Fanon para afinar la dimensión advertida al principio de este apartado: la invención. Momento, al decir de Marriott, “cuando existe la posibilidad de que algo se vuelva real, y cuando parece que no existe tiempo restante, cuando uno se encuentra, inesperado y extrañamente, llamado a elegir” (2018, p. 241). La prognosis del futuro necesita hechizar el presente de la imposibilidad de ponerle remiendos al pasado y no anquilosarse en él. A diferencia de Césaire, Fanon no se detiene en hacer un balance de la historia colonial, más bien busca destrabar de manera aguda la relación violenta que esta historia y su razón moderna colonial ha trazado en su vínculo con los otros.

Como dijimos al principio de este apartado, Fanon en un manuscrito de *Manos paralelas* escribe “Del Ser justificado a la Nada / De la Nada al ser injustificado / De ahí el giro finito de la expresión” (2018, p. 113). Lo que aparecía como indescifrable, adquiere, llegado a este punto, una resonancia más cristalina. La experiencia hace de lo justificado por la Historia, el Ser, algo injustificado. La expresión escrita por Fanon en la clave de una consecución lineal se vuelca contra sí misma, se autoanula, se

vuelve finita. No hay vuelta a un Ser justificado, pues el cuerpo, habiendo reconocido conscientemente las fantasías que lo asedian, e incluso, viéndose y riéndose en ellas, se percata de sus peligrosas adscripciones; de lo que generan: disolución de la barrera que separa al sentido del sinsentido. Exaltar el frenesí de un nuevo comienzo –la invención– es lo que sustenta esa otra cita con la que abrimos también antes: “La densidad de la Historia no determina ninguno de mis actos. Soy mi propio fundamento” (Fanon, 2015, p. 189).

Volviendo a Hall (2010), al llegar a los límites de la experiencia que convierten al cuerpo en una Nada el pensamiento solo puede avanzar hacia donde no hay garantías seguras. Es decir, sostener la creencia de que una determinada experiencia –la del negro– puede iniciar el colapso de un mundo que perpetúa el abandono de la *experiencia* y que reconoce como única *experiencia* posible el abandono.

Acá, como en muchas tragedias, el fin o la muerte del héroe nunca es el fin o la muerte definitiva, sino el comienzo de una nueva vida. Fanon, en una sintonía muy similar a la Césaire en su *Cuaderno...*, devela que el destino al que la Historia empuja al cuerpo colonizado no es irresoluble, que su aniquilación no es inevitable, que su *experiencia vivida* es trágica no porque se resigna a un determinado estado de la existencia, sino, por el contrario, porque desde esa muerte cultural a la que ha sido sometido anuncia una vida colmada de interrogaciones. De manera similar a los inicios de su propia *experiencia* cuando él mismo exige una explicación. De esta forma, la muerte no da paso al olvido. Por el contrario, como apunta Williams al detenerse en la experiencia trágica y como lo señalamos en la introducción de esta investigación, “la vida que continúa

es anunciada por la muerte; que, de hecho, en un sentido, la ha creado” (2014, p. 77). Sin embargo, lo vívido adquiere un espesor particular cuando el cuerpo racializado tiene que enfrentarse a la mirada de los otros. Sobre esto, nos detendremos el siguiente apartado.

Historización del “Para-otro”: o Sartre, Fanon y la mirada

*Al querer ver él mismo, se ha visto a sí mismo
en el testimonio visual de sus otros.
Se ha visto como lo que jamás habría debido verse,
ya no puede soportar la mirada de nadie
y nunca podrá mirar a nadie.*

MICHEL FOUCAULT, *El saber de Edipo*.

Por muchos motivos, *La experiencia vivida...* condensa con enorme vivacidad crítica el problema del Otro, que designa, por cierto, y siguiendo a Sartre, a un “Para-otro: nuestro semejante y las relaciones con él. Ya hemos visto que en asuntos como el doble narcisismo, la sociogenia y la “doble conciencia” la presencia del Otro blanco/colonizado tiene un espesor crítico en Fanon. Anotamos que el corolario de esto es un análisis sobre la despersonalización del cuerpo, problema acuñado en un proceso relativamente largo y complejo. La interrogaciones de Bhabha y de Hall dan cuenta de cómo la presencia del Otro siempre es en relación a lo que reprime; a lo que forcluye. De ahí, las preguntas acerca de las identidades raciales y sus artificios caben en el itinerario crítico fanoniano relacionado con el problema del cuerpo. Resolver la tensiones de esto es una

cuestión que guía, impulsa y se vierte en sus discusiones no solo de *Piel negra...*, sino también de *Los condenados de la tierra*.

Bajo lo anterior, cabe preguntarse entonces por qué volver al problema del Otro, o, más aún, qué necesidad hay de ver la relación que tiene el Otro en Fanon con los análisis de Sartre, algunos de los cuales ya hemos sobrevolado. Estas interrogaciones tienen como punto de partida un intento por incomodar ciertos lugares comunes convertidos en zonas de olvido. Afirmar que entre ambas escrituras hay espacios de intersecciones, si bien a estas alturas no es una novedad, insiste por lo menos en la presencia de una afrenta teórica que olvida dichas intersecciones.

En un libro dedicado a los trabajos de Sartre en diálogo con otros pliegues filosófico-políticos, Leonardo Eiff protesta contra la sentencia de que el filósofo francés es un *perro muerto* (2020, p. 246). No buscamos demostrar la validez de dicho ejercicio ni mucho menos justificarlo –incluso acordando con él por momentos–, sino queremos, antes de entrar de lleno al problema que nos convoca, decir que el intento de Eiff no resulta menor, pues su ademán analítico se emplaza en contra de una purga filosófica no solo que impacta en el pensamiento de Sartre, sino, asimismo, en lo que este toca. Ornamentar el olvido en la forma de una “superación” que pregona la muerte –el *perro muerto*– no hace sino volver decrepito un vínculo infalible entre dos reflexiones geopolíticamente distantes y epistemológicamente cercanas: ambivalencia que marca la relación teórica entre Fanon y Sartre sobre los problemas del Otro y de la mirada.

En *Verdad y Existencia* Sartre anota: “Hay muchos que nos libramos de las fantasmas de nuestros abuelos. ¿Y si ahora nos

libramos de los fantasmas de nuestros biznietos?” (1996, p. 60). Esta afirmación advierte algo que está en el horizonte de la crítica de Fanon: un porvenir donde los cuerpos no estén atados en inertes atributos identitarios. Retrasar el deseo de esto no es detenerlo del todo. Es, por el contrario, hacer de la ordalía lineal e infausta entre pasado, presente y futuro algo suspendido en la *experiencia vivida*. Insistimos: es volverla trágica. Pero esta tragedia, la cual ya hemos desmenuzado, necesita aparecer como una explicación no-cerrada de lo existente. Necesita conjurar una revelación; exhibir cuál es la disposición con la que el cuerpo ve y es visto, más aún cuando es condenado por su apariencia, por su piel.

Pensando con Sara Vasallo, si para Sartre “el colonizado se mira a sí mismo con la mirada que el colonizador hace pesar sobre él” (2010, p. 60), no resulta menor que la *experiencia vivida* de Fanon haga del grito de Garcin “el infierno son los otros” pronunciado al final de la obra *A puerta cerrada (Huis clos)* (Sartre, 1983, p. 186) algo que no se agusana en el trayecto del cuerpo y que más bien se potencia en la forma de un tránsito necesario. Hemos visto que Fanon habla al principio de *Piel negra...* de que el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada “a los verdaderos Infiernos” (2015, p. 42). Arriesgándonos a traducir esta sentencia, el cuerpo racializado tiene que entrar en una verdadera relación con el Otro. Relación que en el mundo blanco se vuelve infernal.

La metáfora del infierno tiene correspondencia aquí con la pieza teatral de Sartre, pero también, anota Gordon, con Dante Alighieri (2015, p. 220). Hay una mitopoética dantesca del infierno que Fanon reelabora y direcciona hacia una especie de lubricación reflexiva donde la imagen del fuego se convierte

en una especie de alegoría aquel instante en el que al cuerpo se le revela su piel dentro de un lugar permeado por la luz: los momentos donde toma conciencia de que los únicos “ojos verdaderos” son los del blanco. El fuego infernal, que remite a un develamiento de la hermenéutica racista que Fanon intenta subvertir, crepita en el cuerpo en la forma de una mirada calcinante –una luz que recorre la oscuridad– que cincela una “fealdad” que lo trastoca sorpresivamente:

Por todas partes el blanco, desde lo alto el cielo se arranca el ombligo, la tierra cruje bajo mis pies y un canto blanco, blanco. Toda esta blancura que me calcina...

Me siento al lado del fuego y descubro mi librea. No la había visto. Es efectivamente fea. Me paro porque, ¿quién me dirá que es la belleza?

¿Dónde meterme ahora? Yo notaba que de las innumerables dispersiones de mi ser subía un flujo fácilmente reconocible. Iba a encolerizarme. Hacía tiempo que el fuego se había apagado y de nuevo el *negro* temblaba.

—Mira, qué *negro* tan hermoso ...

—¡El hermoso *negro* le manda a la mierda, señora!
(Fanon, 2015, p. 114).

Acordamos con Wynter cuando interpreta este momento como una manifestación más de la subjetividad normativa adoptada por el cuerpo. Fanon, agrega Wynter, experimenta una disyuntiva entre él y su propio cuerpo; lo observa cómo lo ve la conciencia del blanco y se encuentra a sí mismo hecho pedazos a consecuencia de “los propios términos a los que dicha conciencia los somete” (2015, p. 346). Con esto, su

propia perspectiva de “doble conciencia” le permite a Fanon anticipar una cadena de asociaciones donde asume el punto de vista hegemónico bajo el que es socializado su cuerpo. “Toma conciencia de su piel y de su cuerpo, de su fisonomía, como si en verdad se tratase de un uniforme, de una librea: no la había visto (Ibid., p. 346). La metáfora del infierno hace de este momento de la *experiencia vivida* un espacio en el que la mirada sienta las bases de una imposible relación humanamente ética con los otros.

Piel negra... juega con el analogía “Negro=Feo” para mostrar el poder de un maniqueísmo delirante, el cual según Bhabha es puesto en cuestión mediante una “performance de autoimágenes” (2002, p. 63), y también de qué forma el cuerpo es convertido por la mirada de los otros en el envés negativo de lo “Blanco=Bello”. Fanon mismo recurre a una situación a fin de explicar sutilmente tal operación. “En Nueva York, Simone de Beauvoir, paseando con Richard Wright, fue reprendida por una anciana. Sartre decía: aquí es el judío, en otras partes el *negro*. Lo que hace falta es un chivo expiatorio” (Fanon, 2015, p. 158). Veamos algunos ejemplos de esto.

En una de sus autobiografías, James Langston Hughes cuenta que los periódicos estadounidenses titulan de manera racista cualquier noticia en la que un negro se relacione con un delito menor. “Un americano de origen alemán, italiano, judío o irlandés que cometiera un delito no se identificaba, en la prensa, por su raza. Pero si un afroamericano burlaba la ley, los titulares decían: UN NEGRO ARRESTADO POR COMETER UN DELITO” (2013, p. 289). Lo que alerta Langston Hughes es cómo el significante “negro” no puede reinar dentro de la normatividad blanca si no es teniendo una carga racista. Lo

que se busca asimilar es que el cuerpo negro es la forma más extrema de una desviación de los órdenes morales. La propia concepción del negro como un criminal es un ejercicio que marca el cuerpo. Es decir, es criminal porque es Negro. Así pues, el negro está destinado a cargar con una maldición corpórea cuya efectividad es gracias a una mirada que reproduce normas, epistemes y controles. El cuerpo, en consecuencia, es un chivo expiatorio para el Otro.

Cuestión parecida es la que exhibe el filme de Norman Jewison *En el calor de la noche* (*In the Heat of the Night*) de 1967. El argumento central de esta película es el intento de resolver un extraño asesinato en un pueblo de Mississippi, Estados Unidos. El nuevo alguacil del lugar, Billie Gillespie, le ordena a uno de sus policías, Sam Wood, que arreste a cualquier sospechoso. Sam busca por todo el pueblo algún potencial criminal, hasta que en la estación de trenes se encuentra con un hombre de color. Sin mucha explicación, lo arresta, diciéndole a Billie que él es el asesino. Cuando este hombre es interrogado, se percatan de que es un policía de Filadelfia, el inspector Virgil Tibbs, que estaba en el pueblo haciendo una escala después de una visita a su madre. Finalmente Virgil, después de haber sido víctima del racismo, descubre al verdadero asesino.

Ambos ejemplos dan cuenta de la diagonal tejida entre la mirada y la imposible intersubjetividad del cuerpo racializado con otros que comandan lo circundante y lo extracorporal; es decir, el campo práctico. Oportunamente indicamos que cuando Fanon habla de una bajada a los verdaderos infiernos cimenta una argumentación encaminada por mostrar que no alcanza con que el negro “esté entre los suyos”, pues “[u]n negro se comporta de forma distinta con un blanco que con otro negro.”

(2015., p. 49). Con particular dureza, Fanon calibra la mirada del Otro con un proceso en el que la alienación del cuerpo se entronca con un autodescubrimiento “vergonzoso”: quiere ser otro porque se ve “feo” en la luz de un fuego organizado por una mirada ajena. Wynter argumenta que esto es posible debido a que Fanon en la experiencia hace un análisis dual en primera y tercera persona de cómo es ser hombre de acuerdo con la concepción anti-negra de lo humano (2015, p. 345). Es su propia experiencia vital la que surte una respuesta subjetiva acerca del poder de la mirada y de los apresamientos de una subjetividad normada que en sí misma representa esa vergüenza de verse “feo”. El decurso de esto muestra la difusa situación de un cuerpo le paga una membresía a la mirada del blanco: cuando él se ve a sí mismo, lo hace desde una mirada ajena; a partir de *un mirar* que se desprende cultural e ideológicamente de otro cuerpo que domina el campo práctico.

Fanon recurre a diversas situaciones para argumentar esto último. Entre todas, hay una en particular que se vincula con Césaire: la del negro en el tranvía. En el segundo movimiento de su *Cuaderno...*, Césaire recoge de manera irónica la anécdota de cuando él recién llegado a París ve a un negro arriba de un tren. La descripción del hablante poético, veremos en el capítulo de este libro dedicado a Césaire⁴³, no es otra que la del imaginario blanco al que se encuentra atado el cuerpo negro: “negro corpulento”; “manos temblorosas”; “nariz que parecía una península” (Césaire, 1969, pp. 83-85); todos signos descriptivos que sostienen el efecto de una mirada ajena metamorfoseada en el cuerpo propio; cuerpo, en este caso, del

43 Cfr. *Supra* en Reescribiendo el Triángulo.

hablante del *Cuaderno*... que observa a su congénere. Mirada, a su vez, que no se abandona fácilmente y que parece absurda, dañina, pero la cual, aun así, cristaliza una captura de lo “real”, de lo “vivido”, lo palmario de una práctica en la que el cuerpo tiene que combatir siempre su imagen, pues develar lo otro de sí mismo de la mirada del Otro es también combatir el imaginario histórico que le demanda al cuerpo ver al prójimo según un dictamen ajeno. Dice Fanon:

Mientras estaba en Francia, estudiando la carrera de Letras, Césaire “volvió a encontrarse con su cobardía”. Supo que era una cobardía, pero no pudo nunca decir por qué. Sentía que era absurda, idiota, yo diría incluso malsana, pero en ninguno de sus escritos se encuentran los mecanismos de esta cobardía. Es que había que reducir a la nada la situación presente y tratar de aprehender lo real con un alma de niño. El *negro* del tranvía era cómico y feo. Por supuesto, Césaire se divierte. Y es que ese *negro* de verdad y él no tenían nada en común. En un círculo de blancos en Francia se presenta un hermoso negro. (2015, p. 164).

“Feo” o “hermoso”, el cuerpo es visto, ordenado y administrado en un espacio donde la entereza del binarismo cromático se vuelve nociva y fantasmática. Según Bhabha, esto toma la forma de un lugar que “ningún sujeto puede ocupar singularmente o con fijeza, y en consecuencia permite el sueño de la inversión de papeles” (2002, p. 65). El análisis de este autor galvaniza el problema de la mirada en Fanon con la cuestión del deseo. Esto no deja de ser relevante. Bhabha no se refiere el deseo de la libertad accional postergado en la *experiencia vivida*

cuando Fanon se ve a sí mismo como objeto del Otro, sino el deseo psíquico de querer ocupar el espacio de ese Otro. Sobre este asunto, Bhabha recurre a la observación de la mirada de lujuria del colonizado en *Los condenados de la tierra*: “La mirada que el colonizado lanza sobre la ciudad del colono es una mirada de lujuria, una mirada de deseo. Todos los modos de posesión: sentarse en la mesa del colono, acostarse en la cama del colono, si es posible con su mujer. El colonizado es un envidioso” (Fanon, 1963, p. 34). De acá se desprende, aventurándonos con Bhabha, una mirada de la identificación en la clave de una analítica del deseo. La identificación del cuerpo negro colonizado con el cuerpo del blanco colono siempre es incompleta y se da en el orden de una desarticulación del esquema corporal del primero. Por eso que se le demanda una justificación.

No obstante, hay una cuestión que Bhabha pierde de vista y que consiste en el otro deseo que habita en la escritura de Fanon: el de hacerse a sí mismo. Como dice en la *experiencia vivida*, “quería simplemente ser un hombre entre otros hombres.” (Fanon, 2015, p. 113). La lucha adquiere aquí un talante casi partisano. Si bien resulta acertado reconocer que desde Fanon se desprende un quiebre de “la metáfora de la visión cómplice de la metafísica occidental del Hombre” (Bhabha, 2002, p. 63), el campo visual configurado por el binarismo cromático es fracturado también debido a que la *experiencia vivida* muestra el movimiento por el cual lo extracorporal niega algo que necesita, excluye algo que integra, clausura algo que vuelve presencia. Es decir, la única manera de que mantenga su entereza es consiguiendo que la identidad que lo organiza no solo alterize en una especie de inexistencia social a un cuerpo ensamblado en lo inhumano, sino también lo incluya.

Recordemos que el cuerpo que mira al sujeto racializado, para construirse a sí mismo como patrono del orden visual, requiere paradójicamente a esa *otredad*. Esto no hace otra cosa que revelar la naturaleza parasitaria de la autofundada identidad del hombre blanco occidental. Por eso, hay momentos en los que el cuerpo es “feo” y en otros “hermoso”: mutaciones, metamorfosis, desplazamientos siempre fraguados por una mirada ajena que en ocasiones es también propia. Las palabras de Garcin “el infierno son los otros” jamás entonces abandonan el argumento de Fanon y terminan siendo impulsadas bajo un talante particular dando finalmente claras señales de una distancia con Sartre.

Volviendo al asunto del hacerse a sí mismo, de la proyección existencial por la que abona Fanon, este asume una faceta compleja en relación a la mirada marcando una de las diferencias sustantivas con Sartre sobre el problema de la libertad. Acordamos con Maldonado-Torres cuando advierte el peligro de presentar a Fanon como “una copia de carbón del pensamiento francés” (2015, p. 285). El peligro alertado por Maldonado-Torres es un riesgo plausible al que se ve enfrentado la escritura del Caribe francófono que no pretendemos omitir. En el primer capítulo de este libro vimos detenidamente las peculiaridades “calibánicas” del pensamiento anticolonial⁴⁴. Esto sobrelleva los usos, parodias y resignificaciones que habitan las escrituras sobre el cuerpo de autores como Fanon y Césaire. Y aunque abonar nuevamente en esto resulta redundante, es necesario señalar que en Fanon las purezas y lealtades disciplinarias son disueltas, incluso en relación

44 Cfr. *Supra* en Resonancias caribeñas del anticolonialismo de Césaire y Fanon.

a una propuesta filosófica que admiraba como la de Sartre. Ahora bien, no reconocer profundas zonas de interferencia entre ambos sería ornamentar el olvido del que hablamos al principio de este apartado. Olvido no de Sartre ni de Fanon, sino de los desprendimientos que emergen desde un diálogo crítico entre ambos y que se vinculan con los temas del cuerpo, la temporalidad y la mirada⁴⁵.

45 A estas alturas no resulta desconocido que Fanon durante sus estudios de medicina en Lyon toma contacto con el existencialismo. De Beauvoir en *La fuerza de las cosas* narra brevemente parte del vínculo personal entre Sartre y el Fanon. Fanon se abría y distendía cuando discutía con Sartre problemas de filosofía o sobre su propio caso () [n]uestras conversaciones siempre fueron de extremo interés merced a su riqueza de información, su poder de evocación y la audacia de su pensamiento (2016, p. 679). Por otro lado, Cohen-Solal en *Sartre, 1950-1980* hace un ligero hincapié no solo en el interés filosófico de Fanon por Sartre, cercanía fortalecida durante la Guerra de Independencia de Argelia, sino también en la inclinación de Sartre por ver en los trabajos de Fanon argumentos prolíficos acerca de la importancia de la violencia anticolonial en los procesos de liberación de las naciones del entonces llamado Tercer Mundo. Esto se consagra con el conocido prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra*. “El prefacio de Sartre de *Les Damnés de la Terre* de Fanon quedará como uno de sus más furiosos textos tercermundistas. Hay frases, fórmulas, que aún sobreviven en ese lenguaje literario, en ese estilo tal elaborado que marcará en adelante las nuevas producciones sartreanas (Cohen-Solal, 1990, p. 571). Esta autora señala que el interés de Fanon por la filosofía sartreana tiene un lugar importante en 1948. En ese año, gracias a la llegada a Túnez de dos representantes de *Tiempos Modernos*, revista fundada en 1945 por Sartre, Beauvoir y Merleau-Ponty, a los conocimientos de Fanon de *El ser y la Nada*, se le suman sus lecturas de *Orfeo Negro*, prólogo de Sartre a la *Antología de la nueva poesía negra y malgache de lengua francesa* organizada por Léopold Sédar Senghor, y de *Reflexiones sobre la cuestión judía* de 1944.

El punto que nos interesa ahora debatir es el del deseo, ya que ahí late el problema de la mirada del cuerpo. Hemos dicho que en Fanon hay un retraso de la proyección existencialista en función de ejecutar su *experiencia vivida* viéndose a sí mismo como un objeto del Otro. La cualidad original esta operación es mostrar la desarticulación de su esquema corporal y la degradación de su mirada cuando la *proyección* se posterga. Fanon asume por momentos la subjetividad normativa de la mirada blanca, se ve a sí mismo como negro dentro del campo cromático, y es de ahí que su deseo de libertad es retrasado y puesto en tensión. La ejecución de la libertad sartreana en el orden colonial es imposible. El negro no tiene resistencia ontológica frente al blanco debido a que la *experiencia vivida* del cuerpo racializado no se puede dar de otra forma si no es haciéndolo ingresar en la Historia, y aquello significa pagar un precio: que todo se pueble de un halo de irreversibilidad donde la ontología del “Para-otro” es prácticamente imposible. El negro no puede ser un “Para-otro” porque no puede alienar al Otro. Esto no solo confirma que “el infierno son los otros”, sino también da cuenta de una intersubjetividad frenada cuando lo que media a la mirada del Otro es calcular la humanidad de un cuerpo observado desde el color de su piel:

Por supuesto que algunas veces hemos discutido sobre el problema del negro con amigos o, en más escasas ocasiones, con negros estadounidenses. A coro protestábamos y afirmábamos la igualdad de los hombres ante el mundo. En las Antillas también teníamos ese pequeño hiato que existe entre la *békaille*, la mulatería y la negra. Pero nos contentábamos con una comprensión intelectual de estas

divergencias. De hecho, no era nada dramático. Y entonces...

Y entonces nos fue dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez desacostumbrada nos oprime. (Fanon, 2015, p. 112).

La debacle del potencial “Para-otro” tiene acá enormes rendimientos críticos para pensar el cuerpo. Mientras hay un acuerdo con la fenomenología existencial y la temporalidad prospectiva de Sartre, Fanon no acuerda con el despliegue de una experiencia que *a priori* se piense como desligada de la Historia; es decir, con un “Para-otro” deshistorizado. El trabajo de Fanon soslaya muy bien este peligro cuando elige volver a lo “real”. Un movimiento sintetizado por Nigel C. Gibson como “la experiencia vivida del Negro en una sociedad racista” (2003, p. 29)⁴⁶. Ahora bien, convengamos que frente a otra mirada el freno de su proyección existencial es tanto una estrategia como una imposición.

La opresión de la mirada blanca descrita en un primer momento por Fanon es de manera similar a cómo Sartre entiende el papel normalizador del Otro en la obra de Jean Genet. “[E]l Otro absoluto e infinito que legitima la tradición, las costumbres y la ley, es el fundamento y la garantía del orden y de los imperativos sociales, completa la integración del individuo con la comunidad, actúa como un factor de *normalización* (Sartre, 2005, p. 183). Sartre habla aquí de la *normalización* de un orden en el que el Otro no solo distribuye, también configura prácticas que son las mismas que prosperan en la mirada descrita por

⁴⁶ La citas textuales en español del trabajo *Fanon: The postcolonial imagination* de Nigel C. Gibson son traducciones nuestras.

Fanon. No deja de ser importante recordar que para llegar a la conclusión de que el cuerpo del colonizado negro se encuentra cultural e históricamente alienado no solamente cuando está en la presencia de un Otro blanco, Fanon recorre un camino teórico y epistemológico en el cual la experiencia personal, subjetiva y existencial de su cuerpo ocupa un terreno importante. Para conseguir esto, *Piel negra...* parte de una premisa que resulta reveladora: el cuerpo del negro en el marco del colonialismo interioriza una inferioridad racial e histórica por medio de un proceso llamado “epidermización”. Fanon muestra el carácter mortífero y racista de este fenómeno, cuya característica principal es la de desplegarse a través de una mirada con el poder de convertir a la piel en el núcleo central de la organización del mundo.

Dentro del despliegue de la mirada racista se planifica una detención temporal. La confianza prospectiva es frenada por un tiempo maestro naturalizado (De Oto, 2020, p. 32,) que se ensaña con ordenar el cuerpo. Este último, veremos posteriormente, se sostiene gracias al poder ordenador de la epidermis, noción que Fanon piensa desde la noción de esquema corporal de Merleau-Ponty⁴⁷. Ahora bien, volviendo al problema del “Para-otro”, notemos que cuándo esta noción es mudada por Fanon al espacio cercado por la mirada racista, el infierno al que baja el negro no es la ontología –como puede ser en Sartre–, sino la Historia. Y no se trata de conformar un contrarelato histórico. Consiste, por el contrario, de entender que la debacle de la intersubjetividad es producto de coordenadas histórico sociales organizadas en miradas, mitos, fantasías y normativas

47 Cfr. *Supra* en Bajar a los verdaderos Infiernos: los esquemas corporales.

psicológicas. Por eso, habiendo una dialéctica reciproca bloqueada entre el cuerpo y el mundo, lo que hay, en cambio, es una dialéctica suspendida entre los cuerpos, donde el que es definido de antemano como “negro” es congelado por el que se autodefine como “blanco”.

Gibson señala que Fanon tiene que “‘volver’ al momento de la certeza que precede al deseo” (2003, pp. 29-28). Lo cual no es solamente mostrar todos los pliegues de lo “real” que desagregan y agregan a un cuerpo arrinconado en la mirada del Otro, sino también, reiteramos, es un retraso de la proyección; es decir, de su deseo. Por eso cuando Fanon dice que había rechazado una comprensión intelectual de las diferencias “entre los suyos” significa un movimiento que da cuenta de cómo apenas la mirada racializadora lo fija, se genera un asombro de índole socrática. Resumámoslo así: se sorprende porque deja de ser el cuerpo que mira al negro del tranvía y se convierte él en el cuerpo mirado. De forma performática, retoma la secuencia del *Cuaderno...* siendo ahora el mismo ese negro de “manos temblorosas” y de “nariz que parecía una península” retratado detalladamente por Césaire. Así, la existencia concreta se le aparece ya ordenada, su cuerpo se ve de otra forma y en su conciencia resuena la necesidad de una reflexión: una comprensión intelectual del asunto que antes no era necesaria. Como dice Wynter:

él [Fanon] debe experimentar la realidad corpórea de su cuerpo como si se tratará de una realidad que ha sido transformada de una vez y para siempre por los estereotipos negativos a los que está sometido, dando lugar a una realidad infrahumana. A lo largo de una serie de encuentros

experimenta los efectos de esta sustitución. Viajando en tren, por ejemplo, se siente ‘agredido en varios aspectos’ (Wynter, 2015, p. 343).

En la introducción de *Piel negra...* Fanon escribe que *La experiencia vivida...* es un capítulo que “[m]uestra al negro frente a su raza” (2015, p. 46). A estas alturas, se puede traducir que es el cuerpo del colonizado frente a su imagen consagrada en los ojos de quienes lo observan. “La civilización blanca, la cultura europea la han impuesto al negro una desviación existencial” (Ibid., p. 46). La importancia de lo que marca a la discusión que estalla en el seno de la mirada racista es que el cuerpo funciona en la forma de un *malentendido*, una incomodidad, un punto ciego de lo que ve el Otro, pero además muestra aquello que le pesa a Fanon y, por qué no decir también, a Césaire: es la solidificación ontológica compacta que adquiere la mirada cuando la *forclusión* a la que han sido “arrojados” es prueba de que la mirada colonial que intenta ordenarlos no es para nada ontológica, o como indica Gibson “no es un absoluto ontológico” (2003, p. 30).

Que el campo de la visión esté tan fracturado y poblado de metamorfosis, donde los lugares se intercambian, transmutan y amplifican los límites racistas de la “condición humana”, no puede sino generar una explosión en el propio cuerpo. Y esto no significa negar “el color”. Es, al contrario, desmenuzar una mirada que existe solamente convirtiendo al color en una vergüenza, y en un medidor de la humano y la existencia. Fanon sabe y descubre que es negro. Lo sabe cuando está “entre los suyos”, pero se descubre nuevamente negro en tanto solo puede-ser en relación a la mirada objetivante de un Otro. Eso

decanta en el florecimiento de una vergüenza y de asperezas de las que es difícil librarse en el caso de que no se desmenucen las complejidades de la propia experiencia subjetiva.

Hay, entonces, un reduccionismo físico que degrada la mirada y convierte a la mirada en degradadora. Así, como en alguna medida la mirada del Otro se posa en el cuerpo del negro cuando intenta potencialmente tejer su “Para-otro” –su deseo de *ser* (“ser-para-otro”)–, la mirada de este último, en cambio, fracasa porque no puede alienarlo. No puede convertir al blanco en una “*trascendencia* trascendida”. Y en dicho fracaso habita una desilusión. Antes detallamos que una de las principales aristas de este fracaso es el del reconocimiento en los marcos de una dialéctica hegeliana. Sergio Villalobos-Ruminott fundamenta que Fanon muestra cómo la conciencia del negro es un punto ciego dentro del esquema hegeliano (2016, p. 94). Por ello, si decimos que el fracaso de un “Para-otro” es tejido en el momento en que Fanon se ve preso de la mirada de los otros, por definición la mirada es un naufragio por el campo de las identificaciones imaginarias y sus destrozos, más que el momento de una dialéctica progresiva. Es aquí donde no hay relación originaria y ontológica con el Otro a la cual volver y tampoco lugar disponible desde el cual el cuerpo mirado pueda delinear una mirada opositora.

Dijimos que para Sartre el “Para-sí” es convertido en una “*trascendencia* trascendida” cuando se le aparece en todo su espesor un “Para-otro”. Esta fórmula le atribuye a la sola presencia del “Para-otro” un poder de alienar y trascender toda subjetividad: de robarle su inherente libertad. Robert Campbell dice que “[c]uando el otro me mira, me ‘trasciende’, solo aparezco ante él como cosa, y siento mi derrota en medio de los

existentes brutos” (1949, p. 101). Sartre insiste en lo que Hegel llama el “ser-para-otro” para dar cuenta de la constitución del Otro como conciencia de sí mismo, cuyo relieve es un “Para-sí” solamente posible desde la drástica exclusión de una existencia dominada. El “Otro me sirve para aprehenderme a mí mismo. Sin él y para mí, yo no soy sino una huida, una perpetua nada (*néant*). Más para él, soy una cosa” (Ibid., p. 99). Hasta acá hay un acuerdo entre Sartre y Fanon: el Otro aparece descentralizando una determinada existencia y la convierte en una cosa entre otras cosas.

Las transformaciones que en el mundo del “Para-sí” propician la presencia del “Para-otro” se erigen gracias a la mirada de este último. Desde la sutil lectura de Vicente Fatone, el “Para-otro”, aunque en su simple enunciado parece contener la promesa de una solidaridad salvadora del “ser”, devela un mundo donde cada Yo es un enemigo de los otros. “El otro es mi enemigo, en este sistema, y no pude no serlo, porque con su presencia a las cosas me roba el mundo, lo reestructura para él” (Fatone, 1962, p. 99). Se puede concluir que en la teoría sartreana la mirada del Otro paraliza, siendo, por lo tanto, el relato de Fanon quizás su ejemplo más preciso: “Ese día, desorientado, incapaz de estar fuera con el otro, el blanco, que implacable me aprisionaba, me fui lejos de mi ser-ahí, muy lejos, me constituí objeto. ¿Qué era para mí sino un despegue, una arrancada, una hemorragia que goteaba sangre negra por todo mi cuerpo? (Fanon, 2015, p. 113).

Fanon siente náuseas y ello se muestra irreparable soltando frases significativas: “En el tren, en lugar de una, me dejaban dos, tres plazas. Ya no me divertía tanto. Ya no descubría las coordenadas febriles del mundo. Existía triple: ocupaba sitio.

Iba hacia el otro... y el otro evanescente, hostil, pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea..." (Ibid., p. 113). Posiblemente esta parte del relato de la *experiencia vivida* es la que mejor ausculta la sensación de un cuerpo mancillado por una mirada que convierte a su vida en una tragedia. El Otro es terror, infierno, verdad, mirada y lo que constituye igualmente al cuerpo: presencia indisociable que secreta las náuseas. Un Otro que mira con una viscosidad peligrosa. Y es también artífice de ese presente detenido, hinchado y estanco.

Bhabha entiende que aquí acaece un quiebre en el cuerpo imposible de ser incautado por cualquier dialéctica. "Los ojos del hombre blanco quiebran el cuerpo del hombre negro y en ese acto de violencia epistémica su propio marco de referencia es transgredido" (Bhabha, 2002, p. 63). De alguna manera, Bhabha no habla de las náuseas. Las da por supuestas. Dicha deriva existencial de Fanon es particular, acercándolo, aunque sea en pequeños momentos, a estas observaciones. Ser un objeto en un mundo de objetos creados por la colonización activa las náuseas del cuerpo negro. Estas náuseas se despliegan con una eficacia aparentemente mayor las náuseas sentidas por el personaje de Roquentin de *La náusea* de Sartre. Son el efecto de una violencia epistémica, como argumenta Bhabha, que quiebra el cuerpo.

Sin embargo, a Roquentin se le coarta su libertad cuando topándose con el mundo inanimado de las cosas las náuseas le revelan su no-lugar en el "ser". La náuseas de Fanon muestran, en cambio, una imposibilidad latente de trascender el mundo desde el dictamen de una libertad *a priori*; es decir, el periplo no es el de un cuerpo libre con peligro de ser encapsulado por las tramas de un "ser" macizo, sino el de un cuerpo cosificado,

inhumanizado y petrificado antes de arrojarlo al mundo blanco. Es una falsa libertad que penetra en el cuerpo negro como ahogo histórico y no ontológico: vivencia trágica de un no-lugar que paralelamente confirma la divisa cultural de la mirada del Otro y cuya resonancia no es otra que la de una multiplicación de espacios purgados previamente de cualquier lazo afectivo entre los cuerpos y las existencias.

Las náuseas de Fanon encapsulan al cuerpo en un ordenamiento maniqueo que lo flagela, destruye y envisca, y que expele los ordenamientos de una mirada también encapsulada por los corolarios racistas de la modernidad colonial. Hasta cierto punto, resulta acertado cuando Bhabha dice que en la relación colonial mostrada por Fanon las “representaciones escindidas ponen en escena la división del cuerpo y el alma que realiza el artificio de la identidad, una división que corta al través la piel frágil (negra y blanca) de la autoridad individual y social.” (2002, p. 65). Pero las náuseas también facilitan un viaje al meollo de la llaga existencial que los otros abren en el cuerpo mirado: la vergüenza de verse a sí mismo. La diagonal tejida por Fanon entre el problema de la mirada y la imposible intersubjetividad del cuerpo racializado con un Otro es irreversible, por lo menos en la *experiencia vivida*, y en esto la “descomposición” de su esquema corporal es clave. Fanon relata en extenso:

—Eh, ven que te presente a mi compañero negro...
 Aimé Césaire, hombre negro, titular en la universidad...
 Marian Anderson, la mejor cantante negra... El doctor Cobb,
 inventor de sangre blanca, es un negro... Eh, saluda a mi
 amigo martinicano (ten cuidado, es muy susceptible) ...

La vergüenza. La vergüenza y el desprecio de mí mismo. La náusea. Cuando se me quiere, se me dice que es a pesar de mi color. Cuando se me odia, se añade que no es por mi color... Aquí o allí soy prisionero de un círculo infernal.

Doy la espalda a esos escrutadores de antes del diluvio y me aferró a mis hermanos, *negros* como yo. Horror, ellos me rechazan. Ellos son casi blancos. Y además quieren casarse con una blanca. Tendrán niños ligeramente morenos... Quién sabe, poco a poco, quizá...

Yo había soñado.

—Verá, señor, yo soy de los más negrófilos de Lyon.

La prueba estaba allí, implacable. Mi negrura estaba allí, densa e indiscutible. Y me atormentaba, me perseguía, me inquietaba, me exasperaba. (Fanon, 2015, p. 115).

Más adelante agrega que “[h]abía un mito del *negro* que había que demoler a cualquier precio” (Ibid., p. 115). El fantasma de la vergüenza de sentirse mirado por el Otro vista por Sartre insiste en este momento de la *experiencia vivida*, especialmente cuando Fanon conjetura la sensación de un cuerpo asediado por la presencia de un sujeto que en todo momento lo condecora por su negritud y lo rechaza bajo la excusa de que no es por su piel. Intentando interrogar la deriva de este periplo psicoafectivo, el cuerpo igualmente es demarcado, ya sea negativa o positivamente, por un círculo infernal, no quedándole finalmente otra opción que la vergüenza. En tal sentido, si para Sartre la vergüenza es prueba de un cuerpo asediado hasta la náusea por la presencia de los otros, la conjetura de Fanon es más audaz solo por el hecho de que la vergüenza no es una cuestión solamente de presencia, sino también de apariencia.

Sartre (1997) ensaya una vergüenza ensamblada en el estado paradigmáticamente ontológico de un “Para-sí” que pone a prueba su libertad en presencia de un “Para-otro”. Esto revela dos cosas: el cuerpo aparece indefenso solo ante una presencia ajena y empuña una dimensión universal de la vergüenza. Sin embargo, cuando la vergüenza se amontona en el cuerpo colonizado y racializado los rebrotes de la mirada y la presencia hacen trastabillar el enjambre ontológico sartreano, ya que el cuerpo asume una jerarquía histórica-racial al punto tal de verse a sí mismo con la mirada del Otro –se ve “negro”–. Esto solo puede acontecer prohibiéndosele la posibilidad de habitar el lugar de ese Otro, pues, recordemos, no hay un “Para-otro” del negro.

De Beauvoir en un estudio sobre las diferencias entre Merleau-Ponty y Sartre dice sobre *San Genet, comediante y mártir* de este último que “los actos con los cuales intenta apoderarse nuevamente de su ser le plasman un nuevo rostro que el prójimo ve y que de nuevo se le escapa: se trata de un proceso que no desemboca en una síntesis definitiva” (1963, p. 25). Dicha irresolubilidad dialéctica vista por De Beauvoir se abona en la lectura fanoniana de la vergüenza, cuya particularidad es impactar este “estado” con el cisma de la conciencia de un cuerpo configurado por las miradas racistas. A las “dos o tres plazas” dentro del tren se le suma el horror efectivo del acervo intelectual metropolitano que lo reconoce “formalmente” como negro. Al encontrarse con el Otro, se ve obligado a reconocer una mirada de sí mismo tramada desde el exterior y en la que su efectividad y ejecución tienen como base la “aparición” del cuerpo. Siguiendo esto, se despliega una tensión entre dos puntos de vistas. El de verse negro y el de querer ocupar el lugar del Otro. Pero ni bien deseando esto último,

rápidamente se le prohíbe. Ni si quiera es una posibilidad. Por eso que en la escena del tren Fanon narra narra imposibilidad de ocupar algún lugar.

En cierto modo, la mirada en Sartre se ancla, asimismo, en un Otro con sentido de peligrosidad e interdependencia con el Yo. Esta vértebra habla de una dependencia ontológica entre el sujeto con lo que niega, y viceversa, que torna espinosas las cuestiones de la alienación y la vergüenza del cuerpo. Dice Sartre en extenso:

En este sentido podemos considerarnos “esclavos”, en tanto que nos aparecemos a otro. Pero esta esclavitud no es el resultado -histórico, y susceptible de superación- de una vida de la forma abstracta de la *conciencia*. Soy esclavo en la medida en que soy dependiente de una libertad que no es la mía y que es la condición mida de mi ser. En tanto que soy objeto de valoraciones que viene a calificarme sin que yo pueda actuar sobre esa calificación ni siquiera conocerla, estoy en la esclavitud. Al mismo tiempo, en tanto que soy el instrumento de posibilidades que no son mis posibilidades, cuya pura presencia no hago sino entrever allende mi ser y que niegan mi trascendencia para constituirme en un medio hacia fines que ignoro, estoy *en peligro*. Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro (Sartre, 1997, p. 295).

El cuerpo se muestra como “conciencia de ser visto por Otro”. Pues bien, esto encuentra un antagonismo entre los cuerpos que Fanon comparte con Sartre. Ahora bien, en Fanon dicho antagonismo se da en el marco de un drama racial que

no se asume como una lucha entre conciencias ni mucho menos como una pugna entre libertades. Esto porque, acordando con Peter Hudis, Fanon acá intenta historizar lo que Sartre presenta como la condición humana (2015, p. 32). Tal parece ser el sentido de una reflexión que se detiene en una montura histórico-racista en la que el cuerpo mirado está obligado a reconocer la mirada de otros que no le “reconocen” ni su mirada ni su humanidad. La mirada de este último puede solamente dirigirse hacia un punto incierto y jamás a otro cuerpo; es decir, no hay un cambio de lugar desde el cual se convierta en un cuerpo que mire, aliene y amenace. Aquello testimonia un vacío existencial transmutado en vacío histórico. ¿Qué queda entonces? Un mundo arrollado por la perpetua exigencia de una explicación, de una justificación, de un porqué de la apariencia del cuerpo. La mirada de los otros trasmuta, así, en un organizador que incluye y excluye a partir de la piel.

Por tales motivos, resulta acertada la crítica de Fanon de *Reflexiones sobre la cuestión judía* de Sartre. Más que las distancias con este estudio, lo que nos interesa son sus cercanías. Eiff señala que Fanon emplea “el ‘retrato del antisemita’ para reflexionar la cuestión negra, es decir, replica y amplifica la conocida afirmación sartreana: el judío-*negro* como invento del antisemita-*blanco*” (2020, p. 74). Siguiendo esto, Fanon consigue detectar el poder profundo de una mirada sostenida en dispositivos de control que reproducen identidades parasitarias. “Como Jean-Paul Sartre ha estudiado magistralmente el problema del antisemitismo, nosotros vamos a intentar ver cuál es el de la negrofobia”, dice en *Piel negra...* (Fanon, 2015, p. 144).

Reflexiones sobre la cuestión judía llega a la conclusión que el antisemita solo puede demostrar su superioridad presentando

al judío como inferior: lo inventa. Aquello advierte no solamente la violencia que subyace en la mirada de una identidad con el poder de decidir quién es diferente, sino también el carácter relacional de toda identidad con su antagonista, de una manera similar a como lo observa Fanon en su trabajo. Grüner leyendo *Reflexiones sobre la cuestión judía* da el siguiente ejemplo sobre la operación detectada por Sartre: “yo soy el Uno a partir del cual hay otro: yo soy, por así decir, la Mismidad a partir de la cual hay Otredad. O peor –para ir adelantando alguna conclusión– soy la Totalidad plena a partir de la cual se *define* una particularidad. Y la definición, como se sabe, es un ejercicio del *poder*” (2006, p. 83). El judío es paralizado por la presencia del antisemita. La consecuencia de esto es que el antisemita necesita al judío para confirmar su supuesta superioridad e identidad. Fanon hace notar que esto adquiere una dimensión particular en una sociedad donde la piel es la que dictamina la disposición de los cuerpos: “Pero conmigo todo adopta un nuevo rostro. Estoy sobredeterminado desde el exterior. No se me da ninguna oportunidad. No soy esclavo de ‘la idea’ que los otros tienen de mí, sino de mi apariencia” (Fanon, 2015, p. 115). Si la relación entre el antisemita y el judío es un ejemplo más que elocuente de cómo funciona el pensamiento dicotomizante de la identidad, Fanon argumenta que bajo el imaginario racial del colonialismo la piel es cardinal para la organización de las identidades corporales.

Esto último deja al descubierto que el problema de la apariencia es solapado por Sartre y acentuado por Fanon. Tanto el negro como el judío son víctimas de un ahogo y una paralización. Pero la piel es la que ordena al primero, no al segundo. Y, con todo, Fanon remarca también algo relevante que se suma

al anterior señalamiento sobre *El ser y la Nada* en el que dice que el blanco para el negro no es solo el Otro, sino también el amo, real o imaginario:

En todo caso, el judío puede ser ignorado en su judeidad. No es íntegramente lo que es. Se le espera, se le aguarda. Sus actos, su comportamiento deciden en última instancia. Es un blanco y, fuera de algunos rasgos bastante discutibles, sucede que pasa inadvertido. Pertenece a la raza de los que nunca han conocido la antropofagia. ¡Qué idea también esa de devorar a su padre! Está bien, basta con no ser negro. Por supuesto, los judíos son molestados, ¡qué digo!, son perseguidos, exterminados, horneados, pero esas son historietas de familia. El judío deja de ser amado a partir del momento en el que se le reconoce. (Ibid., p. 115).

El cuerpo negro no pasa inadvertido y mucho menos reconocido. Este problema prosigue casi al final de *La experiencia vivida...* cuando Fanon menciona la obra de teatro *La puta respetuosa* de Sartre. Ambientada en el Sur de Estados Unidos, esta pieza narra las diversas situaciones vividas por una prostituta llamada Lizzie, testigo de un crimen protagonizado arriba de un tren por Thomas, miembro distinguido de una comunidad blanca. Lizzie es presionada por distintos habitantes de la ciudad, principalmente por un juez y por Fred para culpar del crimen a un negro que se escapó después del asesinato. Como es posible advertir en diversos pasajes de la obra, el negro a nadie le importa, solo a Lizzie, quien en todo momento duda de declarar en su contra. En uno de los diálogos, le dice Lizzie a Fred:

Los dos negros estaban tranquilos y hablaban entre sí; ni siquiera me miraron. Después subieron cuatro blancos; y dos de ellos me acosaron. Acababan de ganar un partido de rugby, estaban borrachos. Dijeron que había olor a negro y quisieron echar a los negros por la portezuela. Los otros se defendieron como pudieron; por fin un blanco recibió un puñetazo en el ojo; entonces sacó el revólver y disparó. Eso es todo. El otro negro saltó del tren al llegar a la estación. (Sartre, 1981, p. 38).

Seguramente la presión que ejercen los blancos para que Lizzie declare en contra del negro tiene que ver con el racismo estructural de la nación estadounidense. Eso que Baldwin define como una individualidad que se extrae “de la montaña de la supremacía blanca” y que golpea el “breve pasaje [de los negros] por este planeta” (1963, p. 29). Si esta obra de Sartre tiene cierta legitimidad al exhibir el racismo moderno inyectado en la civilidad norteamericana es porque se construye por y desde una experiencia que, por lo menos en su derrotero filosófico, coincide con la existencia de un Otro que invade existencialmente el cuerpo que mira.

No obstante, Fanon le da otra organicidad, otra operatividad. El negro de la obra, dice Fanon, sabe que carga de antemano con una condena corporal que no lo librarán de una culpa que no es suya. Esa “aberración afectiva” que en la obra de teatro de Sartre tiene como ejemplo la condena social del hombre negro no es preexistente por ser metafísica, sino porque se inscribe como un problema incrustado en una determinada Historia. El sujeto negro no puede elegir libremente en el plano de su facticidad y contingencia encontrándose

con una multiplicidad de conciencias a las cuales trascender en la forma de un Otro que mira: no hay “Para-otro” y sí un chivo expiatorio. “¿Sentimiento de inferioridad? No, sentimiento de inexistencia. El pecado es *negro* como la virtud es *blanca*. Todos esos blancos juntos, empuñando el revolver, no pueden estar equivocados. Yo soy culpable. No sé de qué, pero siento que soy un miserable”, relata finalmente Fanon (2015, p. 131).

Bajar a los verdaderos Infiernos: los esquemas corporales

El momento de la *experiencia vivida* referido a los esquemas corporales perfectamente puede leerse desde lo que Said anota acerca de la escritura de Fanon: “Todo el trabajo de Fanon prosigue a partir de la situación física maniquea y de estancamiento, y se pone en movimiento, por así decirlo, gracias a la fuerza del nativo, una fuerza cuyo sentido es llenar el vacío entre los blancos y los no blancos” (Said, 2018, p. 410). Said habla de un estancamiento físico y muscular que dicotomiza la realidad. Un efecto sobre el cuerpo que se hace expansivo hacia todo el espacio colonial, como si fuera una grave enfermedad intensificada en la vida social. Lo somático y lo afectivo es inseparable del mundo, y viceversa. El seno de esta operación, vimos antes, es una mirada inscrita y acorralada en los binarismos raciales. Al cuerpo mirado se le incauta su existencia, fenómeno que cobra forma en una separación severa con su campo práctico. Tal fenómeno es paradójico y se singulariza en la incautación de su deseo de ser reconocido, de ser un hombre entre los demás, y no de su presencia en el mundo: se le frena su humanidad y no su “estar”. Ser ubicado en un “fuera de lugar” no es privativo de un estar en el mundo

en la experiencia. Pues bien, el trayecto subjetivo de Fanon como sujeto racializado ensaya una interrogación acerca de las formas en que el cuerpo vive y respira, muere y se asfixia.

Por otro lado, Said habla nuevamente de un *entre*. El cuerpo vive en medio de un mundo ordenado por el colonialismo anti-negro y combate un conflicto que en todo momento se le aparece como extraño porque en cada paso que da se le aparecen nuevas sorpresas. Quiere ocupar el lugar del Otro y este lo desplaza diciéndole “eres negro, eres como nosotros”. El *entre* dinamiza la tragedia de la hostil relación que se da entre lo Uno y lo Otro, entre la Mismidad y la Otredad. Un umbral donde no hay mezcla, sino un conflicto vuelto irresoluble, detenido, expandido e hinchado en la *experiencia*. Como dice Bhabha, el problema en el *entre*

no es de moldes ontológicos, donde las diferencias son efectos de una identidad más totalizante y trascendente que se hallaría en el pasado o en el futuro [...] Lo que está en juego es la naturaleza performativa de las identidades diferenciales: la regulación y negociación de esos espacios que se están “abriendo” continuamente y contingentemente, rehaciendo las fronteras, exponiendo los límites, [...] Esas asignaciones de diferencias sociales [...] encuentran su agencia en una forma del “futuro”[...] (Bhabha, 2002, p. 264).

Insistimos en que la experiencia configura ese destino trágico al que se enfrenta el cuerpo dentro del *entre*. El cuerpo no está ni adentro ni afuera del mundo de manera absoluta, sino el umbral de ese “adentro” / “afuera”. Si Bhabha habla de una agencia en la forma de “futuro”, Fanon fuerza

las representaciones modernas coloniales y las lleva hasta un punto en que las vuelve invivibles: la experiencia se destruye. Organiza el “fin del mundo” del que habla Césaire con miras hacia un futuro-otro en el que se pueda dar el verdadero *salto* en la existencia: la invención.

Experienciar el abismo consiste en colocar en entredicho la estabilidad del colonialismo racista en su conjunto. El problema, entonces, no es de piel, sino del efecto mortuorio que tienen las identidades de raza cuando son organizadas como núcleos cerrados, como verdades trascendentales, que impiden la articulación de una identidad más diversa. Por eso Fanon intenta revelar el carácter ficticio de las conceptualizaciones que pregonan que el hombre negro es un solamente un “negro” y que el hombre “blanco” simboliza la plenitud de los valores impresos en el sentido único y trascendental de la historicidad occidental. Desarticular el binarismo ubicándose en su indecible *linde* pergeña las escamas de un itinerario filosófico posoccidental sobre el cuerpo colonizado que encuentra anclaje en el ejercicio de hacerse preguntas donde parece ya no haberlas⁴⁸. De desmesurar la petrificaciones dicotómicas de la modernidad colonial modificando la semántica del presente histórico y desenterrando el futuro.

En el periplo de esto, entrando íntegramente al problema de los esquemas corporales, Fanon se acerca y distancia de la fenomenología de Merleau-Ponty. La *experiencia vivida* la da un primer vuelo filosófico a una noción del cuerpo como un reflector de intercambios: un espacio compuesto por compensaciones mediatizadas y una vivencia encarnada que

48 Cfr. *Supra* en Corpo-política, cuerpo intersticial: posoccidentalismo.

desnuda la imagen del mundo mismo. La noción de esquema corporal de Merleau-Ponty juega acá un papel clave porque se desmenuza en la conceptualización y descripción de una corporalidad indisociada de su campo práctico: del mundo. En este momento, Fanon describe en su *experiencia vivida* la teoría merleauPontyana y no resulta menor su particular gesto: lo hace después de toparse con la mirada del blanco:

En el mundo blanco, el hombre de color se tapa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona. Alrededor de todo el cuerpo reina una atmósfera de incertidumbre cierta. Sé que si quiero fumar, tendré que alargar el brazo derecho y coger el paquete de cigarrillos que está al otro lado de la mesa. Las cerillas están en el cajón de la izquierda, tendré que reclinar un poco. Y todos estos gestos no los hago por costumbre, sino por un conocimiento implícito. Lenta construcción de mi yo en tanto que cuerpo en el seno de un mundo espacial y temporal, así parece ser el esquema (Fanon, 2015, p. 112).

Este conocimiento implícito, escribe Wynter, corresponde a un determinado esquema preestablecido, un esquema que atañe tan específicamente a cómo es ser físicamente humano. Puede hablarse aquí “de un mundo regido por supuestos biológicamente determinados, supuestos corroborados por los hechos objetivos de cómo es ser miembro de la especie humana” (Wynter, 2015, p. 341). El soporte de la exposición de Fanon es un intento por burlar el espectro de una subjetividad corporal

enlazada con el mundo sensible. Fanon se ve impedido a enlazarse con el mundo histórico-social en el que se encuentra. Halla dificultades en la elaboración de su esquema corporal y trata de mostrar que en el mundo colonial la comunión sensible entre el cuerpo colonizado negro con un espacio extracorporal comandado y organizado por el blanco es poco probable. En estricto rigor, habiendo una “descomposición” o dificultad en la elaboración del esquema corporal del negro, la teoría de Merleau-Ponty se ve rápidamente cuestionada. No obstante, esto tiene aristas más complejas.

Volviendo sobre el excurso de Fanon, notemos que la anotación de la categoría de esquema corporal se hace sin referencia directa a Merleau-Ponty. Ahora bien, esto no jalona una indiferencia con él y su fenomenología, pues la noción de esquema corporal será central en el proceso de “epidermización” descrito posteriormente por Fanon, pues entiende que es su propio cuerpo el desgarrado y convertido en la génesis de una seguridad objetual impuesta desde lo extracorporal. Fanon se ve empujado a darle sentido a su contrapunto con Merleau-Ponty, y para ello, tiene que abreviar en la *experiencia vivida* aquello que siempre fue una carencia, por lo menos desde que se encuentra con la mirada del blanco. Es así que a la fuerza de repetirlo, anotarlo y fundarlo como imposibilidad, Fanon catapultaba velozmente la percepción que habita en el esquema corporal merleau-pontyano.

El mismo Fanon es quien recuerda la sensibilidad desprendida de un esquema corporal descompuesto y truncado: el suyo propio: “No se me impone, es más bien una estructuración definitiva del yo y del mundo (definitiva porque se instala entre mi cuerpo y el mundo una dialéctica efectiva)” (Fanon,

2015, p. 112). No obstante, agrega Wynter, este no es el modo en que experimentara este yo, este cuerpo, dentro del mundo histórico-cultural específico “en el que debe necesariamente tomar conciencia de sí mismo en tanto que humano, a través de su interacción con los otros ‘normales’, que son aquí forzosamente blancos.” (2015, p. 341). A partir de este contrapunto con Merleau-Ponty se abre la singularidad de la concepción esquema corporal del propio Fanon. Ésta se teje en dos momentos: el histórico-racial y el epidérmico-racial.

Antes de entrar de lleno en esto, señalemos algunas cuestiones. Uno de los núcleos centrales de *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty es descubrir un terreno desde el cual idear una comunicación posible con el Otro, lo que supone una nueva forma de reflexionar las relaciones interhumanas. El enconamiento fenomenológico particular de su estudio está cruzado por una exigencia de desembarazarse de una reducción filosófica idealista –fundamentalmente la de un idealismo racionalista y occidental que entiende al cuerpo como un terreno separado del conocimiento–, y por tomar el guante de una argumentación ontológica donde la experiencia y la voluntad son las piedras iniciales y medulares de una interrogación sobre el cuerpo en el mundo. Para Merleau-Ponty “[e]l hombre es un ser corporal, es decir, está encarnado, mezclado con el mundo. La percepción es posible porque somos un cuerpo-en-el-mundo” (Eiff, 2014, p. 41).

En esta clave, el cuerpo se arroja al mundo que está “ahí”, definiéndose un él un “ser” propio de la corporalidad; de su corporalidad. Entonces, resulta sugerente y enormemente rica la imagen que ofrece el fenomenólogo en varios momentos de su estudio, anclada en la idea de que yo no tengo un cuerpo,

sino *soy* cuerpo. Ni objeto ni sujeto, el cuerpo simplemente es en el orden de una experiencia concreta que lo abre hacia la percepción. “El cuerpo es el vehículo del ser-en-el-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos” (Merleau-Ponty, 1984, p. 100). Para ser justos, no hay que perder de vista que la relación entre el cuerpo y lo circundante es abordada por Merleau-Ponty desde una noción en la que la conciencia aparece varada en el mundo, lo cual, de forma sintética, tiene como mérito mostrar, por un lado, que la corporalidad encarna el mundo y, por otro, que el sujeto no está cerrado sobre sí. La imagen de *soy* cuerpo adereza esta fórmula. Como anota Mario Teodoro Ramírez, el cuerpo en Merleau-Ponty “no pertenece ni al mundo de la objetividad ni al mundo de la subjetividad. Él está abierto a las cosas y se hace con ellas. Cuerpo y mundo forman una unidad, una totalidad” (2013, p. 88).

Ahora bien, para Fanon asumir el riesgo de hipotecar todo posible intercambio afectivo entre el mundo y lo que Merleau-Ponty entiende como la Carne (*le Chair*) (Ibid., p. 88), tiene una veta vinculada específicamente al problema de la libertad. El mundo, o la “mundaneidad, al cuerpo fanoniano se le revela como una fábrica de diferencias, retrasos, fantasías, mitos y petrificaciones, por eso finalmente estalla. Fanon informa el modo en que esto acaece durante toda la *experiencia vivida* mostrando un cuerpo sujeto en las estelas de un movimiento expulsivo e inclusivo coordinado por la mirada racista. Una de las imágenes que mejor da cuenta del estallido al que nos referimos acampa casi finalizando el capítulo de *La experiencia vivida...* cuando menciona a Bigger Thomas, protagonista de

la novela *Hijo nativo* de Wright. Que Fanon recurra al relato pesadillesco de Wright no es casualidad, pues este rememora la trágica “desviación existencial” que la cultura blanca europea le ha impuesto al negro; es decir, su prohibición casi perpetua de idear una acción en común con el mundo y, en cambio, se la demanda confirmar un sinnúmero de atributos raciales. “Al final Bigger Thomas actúa. Para poner fin a la tensión actúa, responde a la expectativa del mundo [...] El *negro* es un juguete en las manos del blanco; entonces, para romper ese círculo infernal, explota.” (Fanon, 2015, p. 131).

Fanon expresamente anota que Bigger es acantonado en una determinada expectativa: siempre se espera algo de él. “Bigger Thomas tiene miedo, un miedo terrible. Tiene miedo, pero, ¿de qué tiene miedo? De sí mismo. No sabe todavía quién es, pero sabe que el miedo habitará en el mundo cuando el mundo lo sepa. Y cuando el mundo sabe, el mundo espera siempre algo del *negro*” (Ibid.). Que asesine a Mary, la hija de un matrimonio blanco que lo contrata como chofer, solamente reafirma esa expectativa, no la confirma, ya que si no hubiera cometido el crimen igual estaría existencialmente paralizado⁴⁹.

49 Es interesante anotar la crítica que hace James Baldwin de la figura de Bigger Thomas.

En extenso, Baldwin señala que:

Esa violencia, como en buena parte de la obra de Wright, es gratuita y compulsiva. Es una de las críticas más severas que se pueden hacer contra su obra. La violencia es gratuita y compulsiva porque nunca se examina la raíz de esa violencia. La raíz es la rabia. Es la rabia, casi literalmente el aullido, de un hombre al que castran. No creo ser la primera persona que lo nota, pero probablemente por el mundo de hoy no circula ningún cuerpo mayor (o más engañoso) de mitos sexuales que el que a proliferado alrededor de la figura del negro americano. Esto significa que él tiene que pagar por la

Por eso cuando al principio de *Piel negra...* Fanon escribe que “para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” alerta también la presencia de un esquema corporal que “pre-existe al cuerpo, lo supone” (De Oto, 2020, p. 33). Es imposible pasar revista sobre este esquema sin antes entender que aquel no solo fortalece la despersonalización en que el cuerpo es convertido en una fachada del Otro –es decir, verse blanco; *ser controlado* por la “mascara blanca”: el desgarramiento sufrido por el *évolué* antillano–, sino también fortalece el control de su destino –lo normaliza– incluso cuando se ve racializado. Dicho proceso funda el miedo de Bigger. Sabe que es negro y eso lo abrumba: se estimula un miedo que no entiende.

El apresamiento del cuerpo de Bigger en un sinnúmero de estereotipos sobre “el negro” no tiene entonces su condición de posibilidad por el asesinato que protagoniza. La insistencia sobre esto se desprende en la lectura de Fanon por la situación racista colonial entrelazada en el corazón de la *experiencia vivida* del cuerpo. En consecuencia, su particular trasposición y operatividad del personaje de Bigger al final de *La experiencia vivida...* le permite develar un problema mucho más complejo que el de reducir sus acciones solo a una determinada existencia del sujeto afroamericano. De ahí que el insobornable desenlace trágico de la vida de Bigger consigue ilustrar que, a diferencia

culpable imaginación de los blancos que le han investido con sus odios y sus deseos, y que es el blanco principal de la paranoia sexual de ellos. Así, cuando en las páginas de Wright encontramos a un negro que hace trizas a una mujer blanca, la misma función con que lo cuenta, y la gran atención que dedica a los detalles de la destrucción física, revela una terrible tentativa por romper los barrotes de la jaula en la que la imaginación americana le ha encarcelado por tanto tiempo (1970, p. 201).

de la noción de esquema corporal de Merleau-Ponty, el cuerpo racializado no encuentra una familiaridad cinestésica con el cuerpo del Otro ni tampoco habita un mundo en el que “aparentemente” la percepción del “ser-mundo” jalona indistinciones corporales. La distinciones y los arrojados son muchos, tantos que se tornan invivibles hasta la náusea, hasta la explosión, tal y como evidencia Fanon al principio de su experiencia: “Exploto. He aquí los pequeños pedazos reunidos por un otro yo.” (Fanon, 2015, p. 111). Con lo antedicho, podemos ahora ingresar al corazón de ese esquema propuesto por Fanon. El esquema histórico-racial:

Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los habían proporcionado ‘los residuos de sensaciones y percepciones de orden sobre todo táctil, vestibular, quines-tésico y visual’, sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos (Ibid., p. 112).

Fanon muestra la presencia abrumadora de un velo histórico-racial que frena la constitución plena de su esquema corporal en clave merleau-pontyana. La potencial comunión fenomenológica cuerpo-mundo es destrozada por mitos, historias y fantasías racistas alojadas en el cuerpo. Las posibilidades de escapar de este organigrama histórico-racial son, a simple vista, escasas, o casi nulas en el orden de lo *accional*, pues su huella es la efectividad latente de la potencia paralizadora de los encuentros negrofóbicos y de la violencia concentrada en los imperativos de la raza. La conciencia actuante se angustia, se ve presa de la Historia de los otros. La experiencia adviene como un cúmulo

de interrupciones que asedian el esquema corporal –impiden su constitución– convirtiéndolo en un desecho fantasioso del mundo real y en un sostén de mitos históricos que no hacen más que estimular el freno constante de sus acciones positivas: no hay un “ser-social”.

Se trata, dice Wynter, de un modo que le obliga a conocer su cuerpo a través de un esquema histórico-racial “impuesto desde siempre y para siempre; un esquema que prefigura su cuerpo como si se tratase de una impureza que debe remediarse, de una carencia, de un defecto que debe enmendarse en aras del ‘Verdadero’ ser de la blancura” (2015, p. 341). Este esquema planifica codificaciones históricas capaces de reproducir el arco gigantesco de abyecciones raciales y de aceptar la oposición maniquea erigida por el dominio colonial. Al decir de Gilroy, “[e]n el dominio colonial, Fanon presenta la oposición maniquea de esos enormes agregados codificados por colores ‘negro’ y ‘blanco’ como una catástrofe [...] Toda la violencia original de ese evento se concentró entonces en una forma condensada y suspendida pero no obstante traumática, dentro del lenguaje de los imperativos raciales” (2004, p. 42)⁵⁰.

El punto de partida del esquema histórico-racial es, pues, tramar los “universales abstractos” de la modernidad en el cuerpo pagándole tributo significativo a las anteriores representaciones históricas sobre el negro. Una especie de suplemento. “Yo creía tener que construir un yo psicológico, equilibrar el espacio, localizar sensaciones, y he aquí que se me pide un suplemento.” (Fanon, 2015, p. 112). Siendo más precisos, el cuerpo

50 La citas textuales en español del trabajo *Postcolonial Melancholia* de Paul Gilroy son traducciones nuestras.

deviene solidario de todas las materias que postulan un vínculo definitivo entre elementos históricos que algunas vez estuvieron en contacto con él a partir de los discursos civilizatorios del colonialismo. A través de esto no solo la carne se vuelve permeable a los sortilegios de la historia colonial, sino también se explicita un proceso de autoinmersión del Yo en la imposición externa de asumir los enigmas y estereotipos sobre “el negro” que pueblan la *experiencia vivida* y el conjunto de *Piel negra...*

Gordon analiza de manera convincente que el hecho de que Fanon plantee la vida subjetiva “traza, a su vez, una brecha entre la realidad vivida y la estructura” (2015, p. 219). Fanon, en consecuencia, coloca en escena su vida interior en un mundo que le dice que no tiene vida interior. Lo que se murmura aquí es también un puente problemático y deshumanizante entre el cuerpo con el conjunto de atributos erigidos por el racismo anti-negro. Y es la reiteración de esos atributos desde la mirada de los otros lo que activa el esquema histórico-racial. El negro colonizado es un salvaje, inhumano, caníbal, etc; es decir, a través de sus acciones dentro de este esquema el cuerpo se vuelve visible solamente por medio de los estereotipos. De este modo, agrega Gordon, se presenta la paradoja de lo que él llama “la experiencia negra”: la experiencia no debe existir porque el cuerpo racializado no tiene punto de vista y, por otra parte, la experiencia debe existir dado que no puede trascender hacia lo intersubjetivo (Ibid., p. 219).

La primera consecuencia de esto es la desactivación de una dialéctica afectiva o de la comunión fenomenológica entre el cuerpo y el mundo, pues el cuerpo resulta asimismo borrado afectivamente cuando repite incansablemente las situaciones, máscaras y leyendas que le dan espesor a los signos que lo

mantienen preso, convirtiendo a su experiencia en algo familiar pero también intolerable. La segunda consecuencia es la efectividad de los discursos normativos de la modernidad colonial cuando las categorías sobre “lo negro” se vuelven históricamente fijas y absolutas. La identidad del blanco necesita en este punto definirse en relación a alguna alteridad histórica fija instaurando un arco gigante de características sobre la *otredad*. Por eso es la introspección subjetiva, y sus respuestas e interrogaciones, lo que le permite a Fanon trazar una especie de apertura dentro del esquema histórico-racial que exhibe cómo la noción de una subjetividad inherentemente libre resulta estéril para entender la descomposición del esquema corporal del negro, y muestra de qué manera su cuerpo se convierte en un receptáculo de lenguajes estereotipados que convierten a la piel en una superficie imaginaria de desfiguraciones, atrocidades, símbolos y signos que testifican que no hay racialización sin fantasía.

La agresión cultural de esto último diagrama un límite complejo entre un cuerpo entrampado en las proyecciones racistas con la introspección subjetiva de un Yo. Verse a sí mismo como objeto no hace más que hacer de ese límite un camino para explorar un cuerpo sobredeterminado por una especie de memoria traumatizada de la vida inconsciente del colonizado que acrecienta la angustia. Así, Fanon encara los estudios científicos occidentales que buscan “descubrir un suero de desnegrificación” (2015, p. 112) porque esa memoria adopta la forma de un pasado preso de un dogma histórico destinado a repetir los estereotipos. En esto, el deseo *accional* de Fanon resulta retrasado para poner bajo escrutinio esas imágenes contiguas a la identidad histórica y homogénea del negro. En un momento de la *experiencia vivida* posterior al de la descripción

del esquema histórico-racial, Fanon vuelve a estas imágenes apuntando que “[e]n el principio de la historia que los otros me han hecho, se había colocado muy a la vista el pedestal de la antropofagia, para que me acuerde. Se describían en mis cromosomas algunos genes más o menos espesos que representaban el canibalismo. Junto a los *sex linked*, se descubrían los *racial linked*” (2015, p. 118).

Hasta aquí, hay una contigüidad entre la autoinmersión subjetiva con lo real en la que se reconoce un cuerpo detenido, fijado y engarzado a un mundo sedimentado por el cierre de una dialéctica afectiva, lo cual no es otra cosa que una clausura de la comunicación humanamente ética con los otros. En ese cuerpo yacen significaciones previstas y estereotipos que lo manotean, impidiéndole toda proyección desde la cual intentar ejercer un poder instituyente. El vaivén del esquema corporal de Merleau-Ponty entre lo instituido y lo instituyente es frenado por caricaturas que no solo justifican las jerarquías histórico-raciales, sino también convierten a la piel negra en un objeto fóbico. Fanon pareciera aceptar el horror personal de encontrarse efectivamente atrapado en codificaciones ceñidas en imágenes familiares que suponen un abrupto freno de su proyección corporal. El ribete trágico de esto se puede otear en una existencia encerrada en los meandros históricos de lo que Bhabha (2002) define como la transmutación de la raza en una inerradicable diferencia negativa. Las fijaciones de las tipologías raciales, las ideologías de dominación cultural y los menoscabos sobre la figura del negro hacen del esquema histórico-racial un espacio donde los estereotipos impiden “la circulación y la articulación del significante de ‘raza’ como otra cosa que su fijeza como racismo” (Bhabha, 2002, p. 101).

Los estereotipos dan cuenta de cómo en los vaivenes de la presencia y ausencia del cuerpo en el mundo las imágenes históricas son repetidas y mostradas en un plano doble: la positividad del blanco y la negatividad del negro. Como mostraba Gilroy, la repetición binaria de los estereotipos no tiene otro carácter que el de una catástrofe, y justamente esto explica el resguardo del esquema histórico-racial en un cúmulo de imágenes traumáticas que para Fanon son “verdades” ya experimentadas. En este momento de la *experiencia vivida* cuerpo tiene una singular relación de propiedad con el estereotipo, viéndose afectado enormemente por sus indicios despreciativos y fóbicos. Después de todo, los cuerpos racializados, como vimos en el primer acápite de esta investigación, están articulados por historias y mitos, o por imágenes consteladas en la aventura colonialista. Como señala Fanon en su capítulo de *Piel negra...* dedicado al lenguaje: “El negro tiene dos dimensiones. Una con su congénere, la otra con el blanco. Un negro se comporta de forma distinta con un blanco que con otro negro. Que esta bipartición sea la consecuencia directa de la aventura colonialista, nadie lo pone en duda...” (Fanon, 2015, p. 49). Después agrega que “[é]sta es la horrorosa cuestión de nuestra vida” (Ibid.).

No se trata, entonces, de comunicar el daño, pues el daño ya está. Está ahí, en el esquema histórico-racial. Esto es lo catastrófico: Fanon no descubre nada genuinamente nuevo en esas imágenes negativas sobre su cuerpo. Resulta interesante en ese punto ver que De Oto y Gordon traen a colación en distintos trabajos uno de los ejemplos referenciados por Fanon de las operaciones que tiene el esquema histórico-racial dentro de la cultura colonizadora. Al final

de un párrafo de *La experiencia vivida...* Fanon remata con la frase “Al rico plátano”⁵¹ (Fanon, 1970, p. 149), que en otras versiones de *Piel negra...* es traducida como “Hay rico banania” (*Y’a bon banania!*) (Fanon en, De Oto, 2011, p. 161). *Banania* es un cereal en polvo para el desayuno a base de chocolate, harina y azúcar de plátano producido la empresa francesa *Nutrial*. Fanon específicamente alude a la etiqueta de *Banania* en la que aparece un *tiralleur* (tirador) senegalés sonriendo mientras toma el cereal e invita a su consumo con la frase “*Y a bon*” que “es el equivalente en ‘francés africano’ a ‘*c’est bon!*’ [¡qué bueno!]” (Gordon, 2015, p. 242). Con el paso de los años, el mensaje promocional al que hace referencia Fanon se ha ido perdiendo y la imagen del senegalés de la etiqueta ha derivado, anota Gordon, en un sujeto con rasgos simiescos, “hasta el punto de que un logo reciente representa a un mono sonriente con un fez” (Ibid., p. 242). Se puede anotar que Fanon escoge el mensaje de la etiqueta de *Banania* por el hecho de que en ella se dibuja una perversa relación congénita entre la sonrisa del *tiralleur*, el chocolate, el plátano y los simios. En un interesante estudio referenciado por Gordon de Jan Nenderveen Pieterse nota cómo el prisma racista de la publicidad de *Banania* eclosiona a su vez con la imaginería bélica de los

51 Esta referencia la tomamos la versión española de *Piel negra...* titulada *¡Escucha blanco!*, traducida por Angel Abad. La edición del 2015 [2009] traducida por Ana Useros Martín que utilizamos en el resto de las referencias a *Piel negra...*, la frase “*Y’a bon banania!*” incorporada Fanon es traducida al español como “aquel negrito del África tropical...” (2015, p. 112). Para entender lo crucial de esta expresión en el problema de los esquemas histórico-raciales optamos incorporar solo en este momento las traducciones de Abad y la que utiliza De Oto.

tiralleurs reclutados por el Ejército Francés durante los siglos XIX y XX en las colonias africanas y de ultramar (1992, p. 122).

Los delirantes atributos biológico culturales estimulados por las políticas coloniales francesas repiten un estereotipo histórico-racial que asegura una imagen del cuerpo dilatable a toda la cultura africana y de la diáspora negra. Son atributos que no hacen más que fijar al cuerpo racializado en el lugar inferior de una escala humana donde el blanco colonizador está en la cúspide: una simbolización biológica en la que, como señala Fanon, la palabra *tiralleur* senegalés se asocia a lo “salvaje, animal, diablo, pecado”, como también evoca nociones de “terrible, sanguinaria, forzudo, fuerte” (2015, p. 148). Por consiguiente, no resulta confuso afirmar que la etiqueta de *Banania* referenciada en *Piel negra...* da cuenta del carácter cambiante y móvil de un estereotipo capaz de adaptarse a lo largo del tiempo, y que siempre necesita ser repetido por parte del discurso colonial. De esta forma, a los ojos de Bhabha, el estereotipo se configura como una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está “en su lugar”, ya conocido, “y algo que debe ser repetido ansiosamente... como si la esencial duplicidad del asiático y la bestial licencia sexual del africano que no necesitan pruebas, nunca pudieran ser probadas en el discurso” (2002, p. 91).

Volviendo al problema de las imágenes familiares del esquema histórico-racial, es interesante notar en él toda una escala de valores antropomórficos que siembran y confirman “fantasías reales” sobre y en el cuerpo. Esto testifica una agresividad histórica que confirma dos cosas: el cuerpo se estabiliza en el mundo como una fantasía y la piel adviene como el receptáculo de una estabilidad temporal externa. El estereotipo

presta voz a la fantasía, y solo haciendo esto puede arruinar la proyección prospectiva del cuerpo, ya que lo agarra una y otra vez para remitirlo de un modo directo a un pasado. A una estabilidad temporal que condena sus elecciones sucesiva. Fanon alerta en primera persona la necesidad de construir un esquema histórico-racial sobre el esquema corporal merleau-pontiano porque esto le da fuerza a un sugestivo contrapunto entre un presente detenido por el estereotipo con el deseo de una proyección prospectiva y crítica de su cuerpo para que pueda autocrearse en la invención. La imagen del *tiralleur* invitando a consumir *Banania* ilustra el impedimento accional del cuerpo racializado por parte de una civilización (auto)considerada superior. El pasado para Fanon pareciera imantar al cuerpo. Lo sujeta en la impotencia de la imposible autodeterminación frente a un Otro.

Se puede decir que la geometría de los estereotipos históricos-raciales es la de ser algo más que la codificación de una caricatura o un plagio de la realidad del cuerpo racializado. En Fanon, tienen la fuerza de un Absoluto, y esto, en cierta medida, lo distancia de Césaire, para quien los estereotipos, fundamentalmente el del canibalismo, tienen la cualidad de ser parodiados estratégicamente dándoles de otro destino cultural⁵². En ambos, habita el deseo de otro futuro insuflado por otro entrelazo socioafectivo entre los cuerpos; pero el estereotipo está ahí, como algo disponible, y cada uno le da una operatividad particular. La particular lectura fanoniana del estereotipo se debe mucho a su experiencia personal. Siendo joven Fanon se alistó en el Ejército francés durante la Segunda Guerra. Ahí

52 Cfr. *Supra* en Monstruosidad, estereotipo, "asimilación creativa".

notó la complejidad nociva de los estereotipos. La figura del *tiralleur* es recurrente en *Piel negra...* en torno al problema de la alienación y despersonalización del negro antillano. Fanon muestra de qué maneras esta figura remite a una imagen que el antillano intenta combatir por medio de una práctica sumamente particular: sentirse superior al *tiralleur*, es decir, verse blanco frente al africano inclusive cuando él también es un soldado reclutado por el ejército metropolitano.

Ya sea el de la imagen cómica animalizada o el del salvaje sanguinario, el trasfondo de mostrar el estereotipo es notar de qué forma el despliegue del esquema histórico-racial refuerza una impotencia que se puede combatir experimentando la angustia derivada de ella. Desde el lente de Fanon, es cierto que la localización y experimentación de la angustia del cuerpo racializado toma la forma de un ejercicio casi prometeico y encaminado por desmenuzar esa catástrofe inevitable advertida por Gilroy. En otras palabras, dentro de la *experiencia vivida* su cuerpo acepta el horror personal impuesto por los otros e intenta hacer un descenso a los “verdaderos Infiernos”. Solamente así se puede experimentar una lucha contra “las construcciones sedimentadas y deshumanizadas” (Gordon, 2015, p. 242). Suponer una existencia condenada, magullada y vuelta objeto permite asir la desviación existencial de su cuerpo, la cual puede ser reconocida en escenas e imágenes de la vida cotidiana; en esas “verdades ya experimentadas” que moran en el esquema histórico-racial. En algún sentido, *Piel negra...* ensaya un fracaso –el del reconocimiento– entrelazado con una angustia cotidiana serpenteada por fantasías a la merced de mistificaciones racistas que al cuerpo lo hunden en una incertidumbre afectiva.

El esquema histórico-racial calibra parte de la originalidad que tiene la experiencia de Fanon. Pues si dicha originalidad es porque él afronta el complejo vértigo de no verse reconocido y si atrapado en un itinerario de estereotipos que degradan su existencia y toda posible acción en términos histórico culturales, solo queda organizar su disolución progresiva y trágica. Resulta acertado cuando Maldonado-Torres nota que una de las divisas fanonianas es mostrar cómo los sujetos racializados “no pueden ser adecuadamente tematizados en relación con esferas de la cultura y el valor de las cuales no han surgido o en las cuales no se ha permitido que [dichos] sujetos participen” (2008, p. 128)⁵³. Uno de los corolarios de esto es la dramática testificación del enjambre lingüístico en el que se ve apresado el cuerpo, y cuya efectividad depende del esquema histórico-racial y de la imposibilidad de tejer un “Para-otro”. Es en los inicios y al final de *Piel negra...* donde Fanon exhibe de manera clara las operaciones objetivadoras del lenguaje.

En el capítulo dedicado al negro y el lenguaje dice nuestro autor: “creemos que este estudio, que puede entregarnos uno de los elementos para la comprensión de la dimensión *para el otro* del hombre de color, es necesario. Entendiendo que hablar es existir absolutamente para el otro.” (2015, p. 49). Al principio, Fanon viaja al meollo del “Para-otro” del hombre de color. Aquello no es otra cosa que la antesala de una ruina, ya que, al decir de De Oto, el entramado de las historias coloniales “producen un sujeto maniatado, escindido con respecto a la posibilidad de representar el Ser en la trama de la existencia”

53 La citas textuales en español del trabajo *Against War: Views from The Underside of Modernity* de Nelson Maldonado-Torres son traducciones nuestras.

(2003, p. 130). Posiblemente definiciones más precisas de esto último sean las de Eiff y Grüner. Mientras el primero habla de un “devenir ser-piedra” (Eiff, 2020, p. 74), el segundo apunta la “existencia” de un “ser-en-falta, como *pecado*” (Grüner, 2003, p. 97). Con toda intencionalidad, ambas conceptualizaciones apuntan casi a lo mismo: la imposibilidad de un “Para-otro”. Ahora bien, el lenguaje es, al igual que los ejemplos que hemos anotado, un organizador de los estereotipos encallados dentro del esquema histórico-racial.

Dicho así, no es casual que en los momentos de *Piel, negra...* dedicados lenguaje, el potencial “*para el otro* del hombre de color” jalona una escisión, poniendo nuevamente en vilo la noción de esquema corporal de Merleau-Ponty. El habla cotidiana del cuerpo racializado da cuenta, siguiendo a Fanon, de un proceso de alienación, pues este asimila la cultura del colonizado reproduciendo por la vía de la lengua la escala valórica antropomórfica del esquema histórico-racial. Fanon agrega “en un grupo de jóvenes antillanos, el que se expresa bien, el que posee el dominio de la lengua, es excesivamente temido; hay que tener cuidado con él, es un casi blanco. En Francia se dice: hablar como un libro. En la Martinica: hablar como un blanco” (2015, p. 51). Sin embargo, esto no significa que hablar la lengua del Amo es algo en sí problemático –de hecho, el calibanismo de Césaire y Fanon pone en evidencia, hemos visto, “la necesidad” de hablar la lengua del Amo–, sino el problema aparece cuando hablar su lengua se traduce en soportar y asimilar el peso de una civilización autodenominada superior. Al igual que Merleau-Ponty, Fanon ve que la comunicación con los otros se da porque se habita el mismo lenguaje. Pero en una sociedad racializada, habitar lo mismo esconde una jerarquía racial e

histórica. El acto mismo de hablar supone que el lenguaje se configura desde el poder constituyente y normalizador de un solo tipo de cuerpo. Al otro cuerpo no le queda más que aceptar y hacer suyo ese lenguaje que toma la cara de algo preexistente. Tal cuerpo asimila una especie de metafísica que le dice en todo lugar que es inferior y que la única forma de sortear los impases de un pasado petrificado y petrificador es ser, actuar, hablar y verse como el Otro: la dialéctica afectiva se rompe de nuevo. Aquello se trata, por cierto, de eso que Fanon retrata sutilmente casi al final de su estudio:

[F]rente al negro, el blanco contemporáneo siente la necesidad de recordar la época antropofágica. Hace algunos años, la Asociación Lionesa de Estudiantes Franceses de Ultramar me pidió que respondiera a un artículo que, literalmente, hacía de la música de *jazz* una irrupción del canibalismo en el mundo moderno. Sabiendo adónde quería llegar, negué las premisas del interlocutor y le pedí al defensor de la pureza europea que se deshiciera de un espasmo que no tenía nada de cultural. Algunos hombres quieren inflar el mundo con su ser (Ibid., p. 186).

Esta lucha entre mistificadores y mistificados, entre normales y anormalizados, revela nuevamente el problema de la acción corporal –volver al cuerpo un ser *accional*, señala Fanon (2015, p. 183)– con la divisa de disolver progresivamente las verdades construidas por el mundo racista. Lo infructuoso que resulta trazar un encuentro “sano” con los otros en los marcos de un esquema que frena la interconexión y que a la vez la potencia pero bajo el velo de la agresividad mancilla de

nuevo la libertad existencialista. Si el futuro se revela indefinidamente abierto a la invención es solo porque Fanon trastabilla con una temporalidad detenida que marcha a contrapelo de un sujeto que ansía hacerse a sí mismo. Convengamos que el carácter accional y libre del cuerpo solo puede proyectarse en este punto como un deseo retrasado y no en la forma de un estado inalterable del sujeto que habita un aquí y ahora. El deseo accional del cuerpo se cristaliza cuando Fanon apunta que “[n]o quiero cantar el pasado a expensas de mi presente y mi provenir” (Ibid., p. 187). Sin embargo, la figura infernal del Otro testificada en la *experiencia vivida* habla de una singularidad del mundo colonial donde la conciencia del cuerpo racializado es duplicada, desdoblada, es decir, es una “doble conciencia” que de un día para otro se tuvo que situar en dos puntos de vista transformados en dos narcisismos. La “dobleidad” es la que por momentos le posibilita a Fanon experimentarse a sí mismo como si fuera preso de los otros y también un sujeto con una conciencia crítica que desea otro porvenir. No es otra cosa que el análisis basado dualmente en primera y tercera persona del que habla Wynter (2015, p. 345).

Con todo, lo que nos interesa ahora reflexionar es uno de los momentos más complejos, controversiales y sugestivos de la discusión de Fanon sobre los esquemas corporales. Volviendo al relato de la *experiencia vivida*, el cuerpo, estando completamente encerrado sin posibilidad de proyectarse, sufre una nueva abolición de toda iniciativa autónoma que es más radical que la de los esquemas históricos-raciales. Es en estos instantes donde la epidermis misma sobreviene como un ordenador global del mundo colonial. El contacto con el mundo se vuelve agudamente agresivo, el cuerpo es arrastrado a una especie

de no-lugar y la piel es convertida en un veneno que fragua una obliteración existencial literalmente extrema. La idea de “experiencia-límite” que apuntamos desde la descripción hecha por Jeanson se complejiza aún más, revelando finalmente todo un espacio extracorporal asediado por un esquema epidérmico-racial que se sobrepone al anterior esquema. Aunque antes mencionamos parte de la siguiente cita Fanon, vemos necesario incorporarla nuevamente y en extenso:

Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba dejando paso a un esquema epidérmico racial. En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren, en lugar de una, me dejaban dos, tres plazas. Ya no me divertía tanto. Ya no descubría las coordenadas febriles del mundo. Existía triple: ocupaba sitio. Iba hacia el otro... y el otro evanescente, hostil, pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea... (Fanon, 2015, p. 113).

En este pasaje pareciera ser tan amarga la sensación del mismo Fanon frente a las representaciones, los confinamientos y las miradas externas, que, inclusive alejado del mundo y de los otros, su cuerpo concretamente explota; es decir, literalmente no existe y de ahí su desconsuelo existencial: su propia explosión nauseabunda; única marca autónoma, única reposera de lo propio en un mundo horadado por el velo de color. El proceso de epidermización puesto en marcha por la aparición de un esquema epidérmico-racial es una operación revelada exclusivamente por Fanon y que con el correr de los años se ha convertido uno de los espacios más estudiados de

su teoría sobre el cuerpo colonizado. En esa dirección, la crítica poscolonial y trabajos cercanos a ella, como los de Hall (2019) o De Oto (2020), son escrituras sumamente sensibles a este momento de la escritura fanoniana. Sin embargo, la descripción del complejo proceso de epidermización del cuerpo convive también con otras lecturas igual de atrayentes. Nuestro intento será poner en diálogo distintos resortes teóricos con el fin de brindar una explicación más detallada de este momento de la *experiencia vivida*.

Marriott marca algunas precisiones no menores acerca de la epidermización. El cuerpo dentro del esquema epidérmico-racial, dice Marriott, “forma una superficie imaginaria velada (o desfigurada) por las hostilidades” (2018, p. 67). El racismo aparece no solo como un aspecto formativo de la noción fanoniana de una experiencia encarnada, vivida y corporizada, sino también se transfigura como un organizador con el poder de proyectar sobre el cuerpo valores, actitudes y sentimientos cuyos significados propician su desfiguración. Es la superficie misma de lo corpóreo, la piel, la que se transforma en una metonimia para la historicidad del colonialismo. “La racialización aquí significa una ruptura entre el cuerpo y el mundo, entre el sentido y la simbolización. Fanon habla de su cuerpo al revés, y de sucumbir a una impureza o defecto” (Ibid., p. 68). En este sentido, la epidermis toma el centro de la escena “epidermizando” al cuerpo e instituyendo frente a él –y en él– un odio extracorporal y contra aquel que lo epidermiza; contra ese Otro que no puede verlo más allá de su piel. Lo sugestivo de este momento, agrega Marriott, es que el cuerpo no puede resistir la epidermis, lo que explica sus náuseas, explosiones y odios socioafectivos que, en un sentido amplio, no

van dirigidos hacia un Otro por el hecho de ser blanco, sino al lugar ocupado por este dentro del campo visual, existencial e histórico. Cuando la conciencia del cuerpo se ve “asaltada” desde afuera se muestra de manera cristalina el proceso que intenta desnudar la sociogenia: la interiorización de la inferioridad impuesta por la cultura europea.

El cuerpo descubre al mundo solamente en su maldad y autoengaño, y en cada paso que da intentando ser reconocido no sabe bien quién es quedando estupefacto ante una piel que se descubre como condena. En la epidermis, la corporalidad aparece desnuda frente a significados que la penetran para ser integrada de forma racializada al mundo, los cuales, al mismo tiempo, aíslan y anulan al cuerpo como ser crítico (Ibid., p. 104). La piel se convierte así en un significante ordenador de la vida interior y exterior del cuerpo, emprendiendo un proceso en el cual la disociación entre ambos territorios es prácticamente imposible.

No hay otra manera de enlazar a un Yo corporal desmembrado con el mundo histórico si no es convirtiendo a esa frontera que hay entre ambos –lo que hay entre la carne y el mundo– en un receptáculo de las hostilidades desprendidas de las miradas racistas. Esa frontera es la piel, entendida como el significante más visible desde el cual se organiza la escala biológica antropomórfica del esquemas histórico-racial, y un trauma vuelto intolerable y potenciado por el presente detenido. El cuerpo, por consiguiente, no encuentra lugar y a la vez tiene múltiples lugares –existe en triple persona, dice Fanon–, confirmando cómo el conocimiento del cuerpo propio es convertido no solamente en una actividad únicamente negadora, sino también en una práctica que siempre depende de la histo-

ricidad configurada por el colonialismo. Al más mínimo intento de ocupar un lugar propio, inclusive el del Otro, la epidermis rápidamente ordena al cuerpo, no sin antes obturarlo. “Llega usted demasiado tarde, demasiado, demasiado tarde. Habrá siempre un mundo –blanco– entre vosotros y nosotros...”, señala Fanon (2015, p. 119).

En esta dirección, se puede entender mejor la explosión que aludíamos anteriormente con el personaje de Bigger Thomas de la novela de Wright. Al igual que Fanon, Bigger explota porque no puede distinguir el odio que lo define: le es imposible identificarlo a simple vista. El sinnúmero de fantasías del esquema histórico-racial no son fácilmente detectables en el esquema epidérmico-racial por el simple hecho de que el estereotipo, las caricaturas y la simbología sobre “el negro” no son las que tienen hegemonía en el campo de la visión, sino es una fobia detonada por la sola presencia de una piel “no-blanca” que vuelve espectral el arco de estereotipos. No por nada, este esquema aparece en la *experiencia vivida* después que el niño aterrado le dice a su madre, “¡Mamá, mira ese *negro*, ¡tengo miedo!” (Fanon, 2015, p. 113).

La palabra “miedo” instala un golpe irreversible, una asfíxia, una incompletitud posible de explicar solo bajo una suerte de corporeización concreta de la angustia que tiene lugar momentos después de esa revelación fóbica de sí mismo: “¡Miedo! ¡Miedo! Resulta que me temen. Quise divertirme hasta la asfíxia, pero aquello se había hecho imposible” (Ibid., p. 113). Los mitos y fantasías dan paso a una imagen mórbida del cuerpo difícil de ser representada, pues el campo de la representación misma resulta fuertemente escindido y fracturado cuando el cuerpo orbita en un ejercicio fuertemente excluyente. La presencia de

la mirada fóbica, asimismo, se vuelve central para confirmar la autogenerada identidad de quien la ejerce; cuestión imposible de evadir en su deseo de verse superior y reafirmar su cultura frente a eso que forcluye.

Reparando en la “epidermización” de la mirada racial, Hall por su parte señala que “la exclusión y la abyección se imprimen en el cuerpo a través del funcionamiento de estos significantes como una taxonomía objetiva –una ‘taxidermia’– de diferencia radicalizada; una matriz especular de inteligibilidad.” (1996, p. 20). Dicho así, el esquema epidérmico-racial hace de la piel el piso de las definiciones socioculturales e históricas del colonialismo que escenifican ese lugar cambiante de un cuerpo oscilante entre presencia y ausencia. Necesita ser excluido e integrado a la vez. “Esta división en la cosificación, la fijación de la persona negra en la máscara blanca como resultado de la mirada, se logra con lo que Fanon denomina, con mucha elocuencia, el proceso de *epidermización*: la inscripción de la diferencia racial en la piel.” (Hall, 2019, p. 67).

Dando un paso más, Hall observa que la epidermización fija la “verdad” de la diferencia racial por medio de la inscripción corporal. El cuerpo negro colonizado es convertido en un significante trascendental capaz de resolver el significado moderno de la raza. Sin embargo, la observación de Hall revela algo más relacionado con la no anulación de los de los binarismos en el orden de la epidermis. Esta última los reproduce. Es más, su efectividad es inconcebible sin ellos. En consecuencia, el asunto de la identificación (y de las identidades) es doblemente complejo en la epidermización, ya que ésta refuerza el binarismo racial y muestra cómo lo real está confeccionado por fantasías que, si bien en un momento tienen una cara

identificable, en los resortes racistas de la cultura colonizadora labran creencias sociales que solamente pueden aparecer en la forma de una ansiedad repetitiva y temerosa por parte del sujeto racializador. Para la cultura colonial el cuerpo racializado necesita “existir”, por más temeroso y mórbido se construya; por más que consciente e inconscientemente sea arrastrado a una suerte de exterioridad óptica.

Con toda certeza, la *exclusión incluyente*, o la *forclusión*, adquiere una densidad particular en este momento de la *experiencia vivida*. El cuerpo es algo que abruma y es abrumado, algo que se está presente y es al mismo tiempo una ausencia. Si el esquema histórico-racial mostraba que no hay racialización sin fantasía, el epidérmico-racial confirma que no hay racialización sin fobia. Es decir, la piel negra no es simplemente un receptáculo de primitivismos y animalizaciones, también se encuentra indisolublemente unida a los temores del imaginario blanco. Arrojado a un pasado habitado por imágenes que lo deshumanizan, a un pasado que nunca fue el suyo, el cuerpo racializado no es pleno objeto de conocimiento del Otro, sino su negación interna; el intento de fijar su fobia. Esta dependencia del cuerpo blanco para con el cuerpo negro tiene un velo particular, pues, no haciendo una llana supresión de él del orden sociohistórico, el negro nunca se convierte en el Otro del blanco –lo que en Sartre sería un “Para-otro” convertido en sujeto con el poder de alienar-. No habiendo un potencial “Para-otro” se cancela la posibilidad de ocupar el espacio del Otro. Recordemos que “[e]l negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco” (Fanon, 2015, p. 111).

Ello no quiere decir que el cuerpo racializado no intente remontar en todo momento su relación con el mundo. Lo hace,

aunque por medio de una fobia asumida también como propia. En este punto, adoptar el punto de vista del blanco por medio de la alienación implica algo más que asumir sus fantasías y mitologías. Involucra, asimismo, hacer perdurables y efectivos los miedos del Otro en el cuerpo propio. Es descubrirse como objeto fóbico tanto de sí mismo como también de los demás y aceptar que su inferioridad no se da ya a través de la necesaria presencia de los otros blancos. Jeremy Weate (1998) en un trabajo donde hace un comparación entre Fanon y Merleau-Ponty introduce este problema de la desintegración y alienación psicósomática dentro del esquema epidérmico-racial, y la cuestión de verse a sí mismo como objeto fóbico. Mientras el esquema histórico-racial connota la debacle de una autoimagen por medio de la parodia fantástica de la Historia y la conciencia del colonizador, el epidérmico-racial, para Weate, en lugar de seguir operando una adscripción histórica de identidad –aunque falsa proporcionada por un mito blanco– se “naturaliza” como una condición de la piel (1998, p. 10).

La piel aparece como un regulador eficaz y a la vez fantasmático. Es decir, funciona con especial profundidad, pero por nada puede sostenerse en la lógica de una identidad homogénea, prístina y monolítica del “negro”. No puede identificarse en el repositorio de los estereotipos esencializados culturalmente por el imaginario blanco. Esto porque el color de la epidermis, en tanto ideal regulativo de la existencia de los cuerpos, tiene acá el poder de obturar y bloquear la vida cultural del sujeto racializado –como así también su potencial lugar como un Otro con el poder de alienar dentro de la escena colonial–. Aquello acontece desde una razón biológica, no cultural ni histórica, cuya deriva es una perversión traumática del cuerpo afectado racialmente

y manifestada dentro de la *experiencia vivida* en una angustia difícilmente pactable con la carencia de una libertad perdida, pues antes de su entrada al mundo es un cuerpo que no tiene libertad –o si la tiene es solo en términos “formales”–. Dicha angustia se encuentra auscultada en el temor constante de sí mismo y de su imagen.

La revitalización de los repartos dicotómicos de raza permite que la epidermización pueda así ocultar lo que de histórico tienen estos: los vuelve duraderos y ontológica. Yéndonos posiblemente a un nivel más cercano de la estructura biologicista que acampa en este proceso, el cuerpo inclusive situado de lleno en una raza continúa crispando la presencia del Otro. En cierto modo, es fijado y aun así inquieta, como si fuera toda la situación un círculo infernal sumamente compacto y estabilizado con el peligro de abrirse de vez en cuando. La manera en que esto se resuelve es gracias a una despersonalización del cuerpo efectuada quizá en un nivel más complejo y en la que la disolución de una síntesis integradora entre él y el mundo se da a partir de un acto voluntario inquietante: una inferiorización autoinfligida donde el cuerpo racializado es cómplice de la epidermización sufrida. Esta inferiorización autoinfligida da cuenta de una intromisión profunda del imaginario blanco que en lugar de desplazar de lleno las imágenes del esquema histórico-racial sobre “lo negro” alimentadas por el discurso colonizador agudiza una tensión irresoluble con ellas en el interior de la carne. Insistimos en la idea de que jamás se puede desplazar del todo el estereotipo racista, pues sería apartar la presencia del blanco.

La fuerza del esquema epidérmico-racial radica particularmente en que es capaz de sortear exitosamente el impase de

ese miedo sentido por el blanco por la presencia del negro, en la medida en que este último asumiendo el punto de vista del Otro no necesita ya de la presencia física de él. Está presente, pero en su interior, en la imitación de la mirada. Dice Weate que “[e]l sujeto negro imita la mirada blanca, y de una manera similar a un panóptico, el otro blanco ya no necesita estar allí” (1998, p. 12)⁵⁴. Justamente desde el momento en que la piel transmuta en una especie de sensor existencial se ilustra el complejo meollo de la “doble conciencia”: incluso cuando el cuerpo se ve así mismo en su soledad es con los ojos del Otro blanco.

En el análisis de Fanon, a diferencia del de Sartre, el cuerpo llega entonces a un punto en que no necesita estar cara a cara frente al Otro para descubrirse. Esto no solo porque no hay una relación ontológica originaria con él, sino fundamentalmente porque el proceso de la alienación entre el Yo y el Otro se detiene sin la posibilidad de una conversión de ese Yo en un *Otro* con poder de alienar. Hay una conversión incompleta que se da por la vía de la epidermización y que madura cuando el cuerpo imita otra mirada, al punto tal de que es perfectamente factible que se pueda reconocer en soledad. Como se puede ver, hay una elección, una autonomía de ese cuerpo, pero que en el marco de la epidermización siempre es falsa.

A poco andar en la experiencia, Fanon dice: “Yo suspiraba por el mundo y el mundo me amputaba mi entusiasmo. Se me pedía que me confinara, que me encogiera.” (2015, p. 114). Nuestro autor ofrece una cara angustiante de lo que significa aceptar

54 La citas textuales en español del trabajo *Fanon, Merleau-Ponty and the difference of phenomenology* de Jeremy Weate son traducciones nuestras.

esa mirada epidermizadora. Se le demanda aceptar esa mirada como suya y ello deviene en la forma de un confinamiento y un encogimiento del propio cuerpo. Su misma disposición subjetiva es la que se encuentra en un vilo terrible. En un arrojo que no deja de ser angustiante viéndose preso de certezas que se propone igualmente objetar. Acordamos con Eiff cuando señala que es el concepto mismo de experiencia lo crucial para entender los rasgos críticos de una escritura como la de Fanon (2020, p. 72). De ahí que Fanon construya argumentos que no temen ser asaltados por esas “certezas”, pues se propone localizar sus operaciones para en algún momento develar sus modernas artificialidades biológicas.

Bajo esto último, no dejan de ser entonces nuevamente importantes las interpretaciones de Hall sobre la epidermización. Hall hace un cruce entre la analítica del poder de Foucault y las cadenas de equivalencias de Ernesto Laclau con la teoría crítica de la raza de Du Bois a partir del cual se revelan enormes rendimientos críticos en el análisis sobre Fanon. De Du Bois Hall anota la lectura de las inscripciones raciales, reparando en que éstas son “diferencias” no por el hecho de que supuestamente aporten datos físico biológicos sobre la “raza”, sino principalmente debido a que se encuentran organizadas en un determinado campo visual. Conviven y se desenvuelven en él. El asunto para Hall consiste en problematizar cómo tales diferencias se transforman en la modernidad en fundamentos biológico-racistas. Fanon resulta medular en este punto pues su exploración crítica da cuenta de que la construcción de los esquemas corporales “queda completamente deshecha y destrozada por la mirada racializada que proviene de la posición del otro blanco” (Hall, 2019, pp. 66-67). Es necesario comprender

que Hall en su trabajo *El triángulo funesto: Raza, etnia y nación* parte argumentando que el discurso de la “raza” establece una línea de distinción binaria dentro del sistema clasificatorio de la modernidad entre dos creaciones de la raza humana excluyentes entre sí. La “raza” funciona, entonces, como discurso, es decir, es un concepto consigue una voluntad de verdad que “logra sus efectos gracias a las formas en las que los sistemas discursivos organizan y regulan las prácticas sociales de hombres y mujeres en sus interacciones diarias” (Ibid., p. 55).

Para Hall, la epidermización conjeturada por Fanon no solamente convierte al cuerpo negro en un punto definitivo del régimen de verdad sobre la “raza”, sino más bien vuelve al significante “negro” un vector con el poder de convertir en algo obvio y fijo lo que es invisible en el cuerpo. Dicho en otras palabras, el proceso revelado por Fanon con el esquema epidérmico-racial muestra la distancia con la que funcionan los significantes “blanco” y “negro”, siendo la particularidad del significante “negro” volver legible lo inteligible: el código genético. Las diferencias culturales que moran en el orden de lo histórico son entonces confinadas y paralizadas en lo “obvio” *epidermizado* de la apariencia. Desde un juego metonímico se ven como “verdaderas” y unívocas diferencias de “color, pelo y esqueleto”, y, en tanto *epidermizadas*, signan grados de humanidad desde una razón biologicista.

De esta manera, las contradicciones de vivir preso en una apariencia sin poder esculpir una imagen propia convierten a la invención, categoría constelada en este estudio, en una noción que le permite a Fanon no seguir postergando el deseo accional de su propio cuerpo. Hay una suerte de desfase entre el deseo y la experiencia que si bien erosiona momentáneamente

la descolonización del cuerpo es igualmente antesala de las disquisiciones más profundas del autor acerca del reconocimiento y la acción.

Entonces Fanon, habiéndose hundido en las maquinaria perversa de los repartos dicotómicos raciales y poniendo a su propio cuerpo en tensión como protagonista de la *experiencia vivida* direcciona sus esfuerzos críticos hacia la afirmación de una necesidad de reconocimiento que no se puede planificar del todo. En síntesis, el problema del reconocimiento, aunque troncado, nota una apertura descolonizadora que tomará forma en la invención o el *salto* en la existencia. La tirantez crítica de la invención y la llamada *zona de no-ser* serán las categorías fundamentales de este gesto descolonizador. Con el ánimo de finalizar este capítulo, nos detendremos solo en sus implicancias dentro de las diferentes aristas ya abiertas por la *experiencia vivida*.

La invención en la existencia y la zona de no-ser

El discurso universalizador y racista de Occidente alimenta esa imagen del cuerpo que Fanon combate. Posiblemente una de los resortes que más le inquieta de esa imagen es su capacidad de incautar todo lazo afable con el mundo. Se trata de una inercia impuesta y autoimpuesta imposible de ser disuelta con la máscara blanca. Al final de la *experiencia vivida* se abren dos momentos sumamente relevantes para entender esto.

Hay un monopolio eurocéntrico de la experiencia engranado en el mundo colonial en la forma de amputación. Una experiencia que no es reconocida como tal e incapaz de avanzar hacia lo intersubjetivo, pues apenas aflora es amputada. Fanon

detecta esto trazando una experiencia sumamente particular: ve a su cuerpo como objeto del Otro y en tensión constante con el imaginario blanco. Aquí se moviliza el sinuoso asunto de la identidad del Hombre occidental y su marca indisociable con lo que clausura. No resulta estéril entonces preguntarse finalmente dos cuestiones: ¿Hay un “estatus en el mundo” posible para el cuerpo del racializado? y ¿el negro, al igual que el amputado, puede redefinir su proyección corporal con una prótesis? Primero responderemos esta última interrogante.

Llegando casi al cierre del capítulo *La experiencia vivida...* Fanon recurre a distintos ejemplos que grafican un cuerpo que en todo lugar se le pide una justificación de su experiencia. Anotamos que dos de ellos son la obra de teatro *La puta respetuosa* de Sartre y la novela *Hijo nativo* de Wright. Pero hay uno más y no menos importante: *Home of the Brave* (1949), película bélica de Mark Robson. Este film se centra en el trauma psicológico de James Edward, un soldado afroamericano víctima del racismo de sus colegas blancos durante un combate contra los japoneses en la Segunda Guerra. Sobre esta película, Fanon repara brevemente en la frase que uno de los soldados blancos sin una extremidad le dice a Edward: “Acostúmbrate a tu color como yo a mi muñón; los dos hemos tenido un accidente” (Fanon, 2015, p. 131).

En una sociedad asediada por el doble narcisismo “blanco” / “negro” la proyección corporal de quien habita la parte sojuzgada de la polaridad colapsa de manera similar a la proyección corporal del amputado. A ambos se las hace imposible ese “sentir” al que se refiere Merleau-Ponty con la imagen de un cuerpo comunicado con un mundo que “se hace presente como un lugar familiar de nuestra vida” (1984, p. 73). Pero a diferencia del amputado, la relación entre el cuerpo del

colonizado negro y el mundo se encuentra epidermizada. Por lo tanto la solución protésica es menos que probable. La prótesis de este último es una “máscara blanca” que cristaliza la imitación fóbica de otra mirada y refleja una descomposición de su proyección corporal más que una recomposición. La proyección corporal es la del deseo de convertirse en un ser accional y la epidermis agujonea esto. Para mostrar la epidermización de la existencia del cuerpo negro Fanon tiene que retardar ese deseo accional. No hay otra salida en su propio intento de mostrar los apresamientos que sufre. La experiencia misma cede al colapso y se autodestruye. Dice Fanon: “Sin embargo, con todo mi ser, me niego a esa amputación. Me siento un alma tan basta como el mundo, verdaderamente un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene una potencia infinita de expansión” (Fanon, 2015, p. 132).

Aquí, el lamento da paso a la invención y el llanto a una aniquilación de la experiencia. Éstas no son simples metáforas, pues el lamento y el llanto son secreciones del cuerpo. Son consecuencias de una experiencia arrolladora y arrollada. Fanon finalmente cierra *La experiencia vivida...* diciendo: “Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte en parte. Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas refluyó hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar” (Ibid., p. 132). Probablemente la “oscuridad” de este pasaje no ha sido trabajada con suficiente profundidad por los estudios sobre *Piel negra...*, siendo desde nuestras inquietudes los de Bernasconi y Gordon los que más se han detenido en él.

Ambos leen este momento de la *experiencia* como auscultación de un fracaso. Bernasconi comprende el lamento final como

parte de un acople discursivo del título *Lamento negro* en el que se publicó inicialmente el trabajo de Fanon en la revista *Esprit* y más adelante sugiere que el esfuerzo por mostrar el fracaso del reconocimiento en un mundo blanco tiene su vértice principal en un intento por dejar en claro cómo tal movimiento no es indiferente a la situación de opresión de quienes viven siempre para los demás (2012, p. 241). Por su parte, Gordon analiza el talante catártico de dicho final de *La experiencia vivida...* “En una terapia psicológica el progreso va a menudo acompañado por las lágrimas, por la catarsis. Fanon rompió a llorar porque se percató de que cada uno de sus esfuerzos por evitar la verdad había fracasado.” (Gordon, 2015, p. 248). Acordamos con ambos autores en que el llanto final de Fanon se desprende por el fracaso de no haber sido reconocido por los otros. Es una respuesta aparentemente imprevista que nos remite, en muchos puntos, al problema de la angustia que soporta su cuerpo.

No obstante, aunque el llanto es aparentemente imprevisto no es algo de todo sorprendente. Es más, la contigüidad entre el llanto y el retraso del deseo accional es algo que contornea todo el tiempo a la experiencia. Fanon se lamenta de que su empresa haya fracasado sabiendo que iba a fracasar. No peca de ingenuo. Entiende que en el mundo blanco su deseo es imposible. Ya en el momento en que intenta tramar una relación afectiva con el Otro, y este se lo impide encuadrándolo en la los esquemas histórico- raciales y epidérmico- raciales, el llanto es algo que se iba a pergeñar en algún instante. Al menor contacto con el mundo blanco, el cuerpo del negro es anormalizado y normalizado. Y bajo esta realidad el llanto final no es más que la postre de otros lamentos cotidianos haciendo una bajada a los verdaderos Infiernos.

Lo que gana politicidad en esto es que Fanon alerta, incluso antes de la *experiencia vivida*, que el negro no ha hecho esa bajada; es decir, no ha explorado los torniquetes racistas del mundo colonial que provocan el llanto. Y es acá donde su impulso es políticamente decisivo: hace el descenso que muchos no han hecho y llora. De ahí en adelante lo que queda es subvertir las causantes del llanto. Entre el confinamiento racial y retraso de su proyección accional, la urgencia de descolonizar el cuerpo y sacarlo de la dicotomía en la que se ha visto preso cobra fuerza. Para esto, Fanon parte de un supuesto clave: “El negro deja de comportarse como un individuo accional. El fin de su acción será un Otro (bajo la forma del blanco), porque solo Otro puede valorizarlo” (2015, p.141). Para avizorar lo que está en juego es necesario romper con ese supuesto de De Beauvoir de que “[e]l esclavo que obedece, elige obedecer y su elección debe ser renovada a cada instante” (2000, p. 74). Distanciarse de un “consciencialismo” libre desligado de lo histórico-colonial le permite a Fanon recuperar con fuerza y sentido una corporalidad viviente que se ha visto paralizada en la configuración de su propia contingencia en un mundo donde las elecciones se encuentran preconfiguradas. Por ello, la aniquilación total del colonialismo en este punto resulta clave.

La acción en Fanon significa conjugar una corporalidad viviente que desarticula el campo imaginario del colonialismo en el que la única acción formalmente libre es la de verse a sí mismo con los ojos de un Otro blanco. Por esto que el instante fatal en el que el cuerpo se ve disecado por la mirada del Otro desata un lumbre crítico cuya inserción en el nódulo del organigrama racial no puede ser sino desde el *entre-lugar* de sus sistemas clasificatorios. Solo ubicándose ahí se pueden ver

las asperezas del mundo colonial y desatar el carácter accional del cuerpo.

Como hemos visto, el ademán fanoniano de hallar y construir la acción corporal se calibra en la autodestrucción trágica de la experiencia –el llanto y el lamento final–, y en un deseo de no seguir retrasando su proyección. Esto último es sincerado en un gesto político encaminado no por el deseo “del color” del Otro, sino por encontrarse con él sin estar preso de un pasado. Grüner señala que el mayor infierno es la indiferencia (2005, p. 27). Fanon combate esa indiferencia infernal mostrando que aún hay razones suficientes para saltar, trascender y tramar la invención en la existencia. ¿Cómo entonces se cumple en esto la máxima final de “tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro”? (Fanon, 2015, p. 190).

La destrucción de la experiencia y la conducción hacia la acción tienen un peso particular en la discusión de Fanon con la dialéctica hegeliana en el breve apartado *Hegel y el negro de Piel negra...* Aquí apunta que, “[u]n día el Amo blanco reconoció sin lucha al negro esclavo. Pero el antiguo esclavo quiere *hacerse reconocer*. Hay, en la base de la dialéctica hegeliana, una reciprocidad absoluta que hay que poner en evidencia.” (Ibid., p. 178). La reciprocidad de la que habla Fanon es el vínculo tejido por toda identidad, en cuanto nudo que en el marco de las asignaciones del racismo anti-negro se vuelve problemático. La identidad del blanco no reconoce su carácter parasitario y dependiente del antagonista que forcluye. No lo reconoce como un potencial oponente. Fanon habla del deseo cada conciencia individual de ser reconocida por la otra. Y para ello, añade, se requiere de un lenguaje común que haga posible tal reciprocidad. “Para obtener la certidumbre de sí mismo hace falta la

integración del concepto de reconocimiento. El otro, igualmente, espera nuestro reconocimiento, con el fin de disolverse en la conciencia de sí universal” (Ibid., p. 178). Fanon tiene un gesto no menor: desea el reconocimiento ubicándose en el lugar del Esclavo dentro del esquema hegeliano. Al mismo tiempo, su narración urde un problema que es un hilo fundamental en todo *Piel negra...*: el lenguaje.

El cuerpo asume un lenguaje que se confunde con la libertad. Se toma posesión de un punto de vista y una organización de lo real disparadas a partir de una epidermización donde las cosas son encaradas con un lenguaje ajeno. Un mundo de significados, mitos, fantasías e imágenes que debe enfrentarse con la sintaxis de una civilización autofundada como superior. Por ello, la destrucción trágica de la experiencia es también la abolición de un lenguaje que, en el orden de la dialéctica, produce formas vacías y “formales” de reconocimiento del cuerpo colonizado. En consecuencia, como dice Eiff, es viable notar que “Fanon no rechazó la dialéctica *tout court*, aunque sí intentó enraizarla en una experiencia de la diferencia colonial que, en todo momento, la destotaliza” (2020, p. 77). No obstante, este movimiento de destotalización es interrumpido por el vínculo orgánico del cuerpo con la invención; es decir, hay una suspensión del conflicto entre el Amo y el Esclavo en el que, volviendo a Hall, no hay garantías para la restitución de una nueva totalidad. Cuando Gibson habla de que en la experiencia Fanon tiene que volver al momento que precede al deseo, a lo real de la *experiencia* colonial, corrobora esto último.

Por consiguiente, lo que se intenta al final de *Piel negra...* es engarzar la acción con un deseo por el reconocimiento. Sin

embargo, el colonialismo racista no solo aparece como un punto ciego del reconocimiento hegeliano, sino también del particular deseo de un cuerpo racializado. Fanon, en principio, añora ser reconocido y fracasa. De ahí que lo singular de este atolladero dialéctico es mostrar un deseo localizado en un cuerpo subyugado por las exigencias de los paradigmas universalizantes –entre los que se encuentra la dialéctica hegeliana– y una reelaboración del estatuto político e histórico del deseo en el marco de la acción: un hacerse a sí mismo solamente posible si el cuerpo se despoja de las taras raciales. En su discusión con Hegel, Fanon prosigue:

Pido que se me considere a partir de mi Deseo. No soy solamente aquí y ahora, encerrado en la coseidad. Soy para otro lugar y para otra cosa. Reclamo que se tenga en cuenta mi actividad negadora en tanto persigo otra cosa que la vida; en tanto lucho por el nacimiento de un mundo humano, es decir, de un mundo de reconocimientos recíprocos [...] El *negro* es un esclavo al que se le ha permitido adoptar una actitud de amo.” (Fanon, 2015, p. 181).

Es el retraso del deseo acciona lo que dota de criticidad a esta breve relectura de dialéctica Amo/Esclavo. Fanon llama la atención sobre el hecho de que el negro es un esclavo que se le ha permitido adoptar la actitud del Amo, cuestión reflexionada en los problemas de la despersonalización del cuerpo y su construcción como objeto fóbico del Otro (y de sí mismo). Notemos que no habiendo reciprocidad ni lenguaje humano en común las consecuencias son devastadoras: el negro quiere ser como el Amo porque, en el fondo, desea su color. No hay

disociación entre el proceso de epidermización abierto por el esquema epidérmico-racial y un proceso dialéctico, pues en ambos el blanco y el negro están estancados en la configuraciones racistas y maniqueas del mundo colonial.

Recordemos que en la relación colonial el cuerpo del colonizado es encerrado en las tramas de un sujeto sin un deseo auténtico. Desde el momento en que se ve como desigual y se le subordina a una jerarquía que lo niega y que no le permite negar, la piel negra cobija un estatuto de inercia. Su deseo en última instancia es el de ser blanco, lo cual significa subastar una auténtica lucha por el reconocimiento. Entonces, si Kojève apunta que el cuerpo pueda actuar “no tanto para apoderarse de la *cosa* sino para hacerse *reconocer* por otro su derecho sobre esa *cosa*” (2012, p. 191), Fanon, sin embargo, disloca este postulado del esquema hegeliano (que Kojève replica), al punto tal de que exhibe que ese “derecho sobre las cosas” está vetado para un cuerpo que deviene cosa, piedra, no-ser. Es algo sin un deseo auténtico en tanto sigue cómplice de una lógica de autodominio en el que su deseo es literalmente falso: incluso viéndose blanco es igualmente víctima del estercolero racista de la relación colonial. Por eso Fanon irónicamente señala en los primeros momentos de *Piel negra...* que: “[y]o no quiero ser reconocido como negro, sino como blanco [...] (este es un reconocimiento que Hegel no ha descrito)” (Fanon, 2015, p. 79).

De aquí que poner en el centro de la escena dialéctica el deseo de la acción implica antes que nada una disolución trágica de esa experiencia involucra una figuración prospectiva del tiempo incapaz de situarse en el orden de una clausura y de una síntesis progresiva. Fanon es consciente de que no se puede figurar la acción de la diferencia colonial en los engranajes de

una nueva totalización que produzca nuevos confinamientos. Antes de trazar de forma más certera el problema de la acción, Fanon advierte el peligro de esto último en su discusión con Hegel: “El negro fue actuado. Valores que no nacieron de su acción, valores que no resultaban de la subida sistólica de su sangre, acudieron a bailar a su alrededor su ronda colorida. La conmoción no diferenció al *negro*. Pasó de un modo de vida a otro, pero no de una vida a otra” (Ibid., p. 182).

Aquí no se trata de reeditar el trasfondo dialéctico del esquema Amo/Esclavo ni mucho menos efectuar una conversión anticolonial de sus postulados. Aquellos están organizados bajo el signo histórico de una racialización que tiene como núcleo intrínseco y crucial el empantanamiento infernal de la lucha por la desalienación de una existencia cuya forma es la de una incesante negación. El corazón mismo de la modernidad necesita de la muerte social de esa existencia para trazar sus axiomas colonizadores. Por eso, la relectura fanoniana de la dialéctica, más que trazar una ansiedad por encontrarse en las tramas de una secuencia progresiva de la Historia, es una exploración del problema del reconocimiento en el orden de un deseo por la acción que no deja espacio para un pensar un futuro si no es desorganizando radicalmente las epistemologías que producen y reproducen el binarismo racista. El futuro es la posibilidad de una presencia del cuerpo viviente ante un presente en el que el encuentro con los otros sea humanamente ético. “Me descubro un día en el mundo y me reconozco un único derecho: el de exigir al otro un comportamiento humano” (Ibid., p. 189). El motivo de esto es una interrupción sustanciosa del decurso administrado del sostén dialéctico moderno desde un deseo que copula en el *entre* de la tensión, en el umbral abyecto de

la polaridad, en el espacio que pergeña la compleja y conflictiva trama entre un pasado anquilosado de fantasías y un presente donde la posibilidades de la acción son casi nulas. Es en esa encrucijada donde Fanon imagina y desea la posible acción de un cuerpo viviente.

El colonizado, dice De Oto, está “fuera de la lógica del reconocimiento en los términos hegelianos porque por parte del colonizador no hay instancia alguna en que se pueda generar tal reconocimiento. Son mundos paralelos” (2003, p. 145.) En este contexto, el cuerpo tiene una tarea que es doble: descubrir el mundo que lo rodea y descubrirse a sí mismo en el proceso. “Es por medio de una crítica a la alienación que ese sujeto en formación irá encontrando un lugar en el mundo” (Ibid., p. 146). Gordon, por su parte, apunta algo no menos importante en relación a esto. Dice que la filosofía de Fanon puede ser reseñada a partir de una simple convicción: “la madurez es fundamental para la condición humana, pero no se puede alcanzar la madurez sin ser accional” (2009, p.128).

Dicho en otras palabras, si el cuerpo es capaz de soportar las afectaciones de los otros, pareciera ser que su acción encarnada es la única forma de avanzar hacia un mundo donde la incompletitud existencial no sea una condición *per se*. La acción fragua, entonces, una conciencia crítica con el mundo: su poder de trascendencia. Trascender implica aquí el doble acto de ser reconocido y de separarse con respecto a las trabas del mundo colonial, principalmente aquellas cuyo soporte principal son los esquemas histórico- raciales y epidérmico- raciales.

Esto no quiere decir que la conciencia crítica es una falta permanente del cuerpo racializado. Fanon busca espacios para que su propia conciencia sea ejercida. Pero muchos de

estos espacios no son garantías de su carácter accional. Las interrogaciones en primera persona en el drama trágico de la *experiencia vivida* muestran a un sujeto escindido, el cual, por más crítico que sea, no puede esquivar las contradicciones de la historia del colonialismo racista. Aunque esto a simple vista se muestra opaco en relación a una acción político cultural, no lo es si se ensaya en conjunto con una necesidad por desarticular el sistema clasificatorio racial que ordena la humanidad de los cuerpos. La cancelación occidental de la alteridad por la vía de la *forclusión* sigue siendo un proceso análogo a los diagnósticos de Fanon dentro de su *experiencia vivida*, donde por todos lados el Otro niega aquello que lo constituye. La diagramación racista y fóbica de este proceso es lo que le inquieta a Fanon. Y es por eso que la acción consiste en afectar el corazón de ese vínculo entre los cuerpos que ha mutado en norma.

Precisamente porque el racismo opaca la vida del cuerpo cuando lo convierte en un rehén de imágenes idealizadas y agresivas que convierten a su piel en un receptor del odio cultural, que “[c]onducir al hombre a ser *accional*” (Fanon, 2015, p. 183) preña al deseo por el reconocimiento de una práctica crítica en la que el ejercicio de la acción, del hacerse a sí mismo sin ningún mandato metafísico racial, trae consigo un ejercicio anticolonial donde lo que importa es “la sustitución de unos cuerpos por otros” (De Oto, 2009, p. 32). Tal movimiento conserva cierta complejidad, ya que en todo momento, incluso cuando puede haber un encuentro afectivo con los otros, lo que sobresale no es necesariamente una nueva intersubjetividad o un encuentro ético. El riesgo de que el sentido y las epistemologías del racismo anti-negro se reediten es algo a lo que Fanon está atento. No hay mundo naturalizado al cual

volver o también proyectarse, pues si la dialéctica hegeliana del Amo y el Esclavo se revela desahuciada en una realidad circundada por imitaciones, deseos y continuas despersonalizaciones, la búsqueda de una validez histórica de la acción no es necesariamente el reflejo de una disolución de los esquemas y directrices que pueblan lo real.

Y es en el marco de este peligro permanente protagonizado por una maquinaria de petrificaciones históricas que acecha el tiempo del presente que la invención de Fanon cobra fuerza. Marriott indica que la invención, a menudo invocada como si fuera algo histórico, es la figura de impotencia radical que conlleva un salto. Este salto tiene la particularidad de no se puede anticipar, ni se puede preparar, porque tampoco puede rastrearse hasta un momento histórico anterior para ser interrogado como tal. “Saltar, entonces, es más que una figura retórica; de hecho, debemos verlo como la misma conceptualidad que Fanon pone en juego aquí, como la diferencia entre lo históricamente posible que aún no se ha convertido en historia y la esperanza de que la historia se vuelva imposible y a cuyo paso solo queden restos.” (Marriott, 2018, p. 238). Lo que la palabra “invención” refiere en la escritura fanoniana no es solamente un modo de hacer incomprensible lo que vino antes, sino también significa fracturar el uso tradicional de los conceptos que moran en la sintaxis de ese lenguaje falsamente común que vuelve imposible la operatividad de la dialéctica hegeliana dentro del mundo colonial.

La invención es la inclinación por el salto. Un impulso donde ya no hay nada que asegure las verdades de la Historia. Un ejercicio de trascendencia cultural donde la sujeción colonial se vuelve irrepetible. “A pesar del papel principal que desempeña

la historia en el significado de la sujeción colonial, aferrarse a su verdad o lo que sea que se considere como su verdad solo puede ser aprisionante”, dice Marriott (Ibid., p. 238). La invención se convierte en un concepto medular del carácter accional que Fanon le adjudica a la práctica descolonizadora del cuerpo dentro de *Piel negra*.... El aditivo negativo de la invención se da en un trayecto de claroscuros que vuelven a la idea del “fin del mundo” que Fanon toma prestada de Césaire un sitio epistemológico de interrogaciones y advertencias permanentes que transmutan en un punto ciego de las estabilidades propias de la modernidad colonial. Así, acaece un momento fundante donde existe la posibilidad de que algo se vuelva real, y, cuando parece que no existe tiempo restante, “uno se encuentra, inesperado y extrañamente, llamado a elegir” (Ibid., p. 241). Y en este proceso permanente de desestabilización se produce un sujeto abierto a una trama futura que se asoma como fractura y que demanda la apertura hacia una filosofía del cuerpo colonizado atravesada por la invención de nuevas formas, de nuevos cuerpos, sin encerrarse en definiciones homogéneas de la identidad. La invención, asimismo, es cabalmente la resistencia de un presente hechizado por la estrechez de elecciones, por eso que Gordon llamaba la *implosividad*.

El cuerpo sufre una metamorfosis que impacta en la organicidad de lo real tomando un manejo del presente sin anquilosarse en él. La no determinación histórica no es por la falta de un estatuto que la cohesione, sino, al decir de De Oto, porque se ha planteado “un derrotero para el deseo del sujeto que choca directamente con cualquier posible confinamiento” (2009, p. 37). Allí radica todo el potencial teórico de una experiencia que poco a poco se disuelve, para dar paso al deseo en

su proyección histórica transformadora o, por decirlo de algún otro modo, trascendente, en la cual se revela, ahora sí, cómo el hombre en un “Sí vibrante de armonías cósmicas.” (Fanon, 2015, p. 42).

El enfoque sartreano de una temporalidad prospectiva tiene eco la noción de invención trazada por Fanon. Recordemos que para Sartre el hombre es un individuo por el cual los valores instituidos se justifican en sus propias elecciones y contingencia. Condición medular de un esfuerzo direccionado por no permanecer preso de los valores trazados por otros y por él mismo, y por poder subvertirlos en cualquier momento. Fanon claramente acuerda con esto cuando finalmente dice “[u]n solo deber. El de no renegar de mi libertad a través de mis elecciones.” (2015, p. 189). Ciertamente no es casualidad que Fanon acuerde aquí con Sartre, principalmente cuando intenta reclamar una mínima cuota de libertad en un presente que ni siquiera le ofrece un lugar propio. Este acuerdo no necesariamente presupone, hemos visto, un enrolamiento pleno con el talante ontológico existencialista de la libertad.

El despliegue de la invención en la forma de una zona en la que no hay garantías históricas plenas camina de la mano de una acción constante que de por sí resulta sumamente radical en el marco de un presente que petrifica al cuerpo. El proyecto fanoniano de la invención entiende entonces que la libertad en el plano cultural e histórico es indisociable de la acción del cuerpo, de su despliegue en una contingencia llena de contigüidades o yuxtaposiciones, de impurezas y cruces, experimentadas procesualmente, sin alcanzar un estado definitivo y ontológicamente unívoco. La *experiencia vivida* confirma que la única manera en la que el cuerpo del negro puede

habitar las verdades universales, e incluso alguna especie de ontología del Ser, es siendo racializado. Desde esa perspectiva, lo que está en juego en la noción de invención es justamente un enfrentamiento con las asimetrías que refuerzan las asignaciones raciales y que procuran presentarse como diferencias metafísicas. No es ni el pasado ni el futuro experimentados en la forma de dos núcleos temporales que determinan la acción, sino un presente donde la compleja relación entre los cuerpos se resiste a las esencias culturales fijas, sedentarias y homogéneas. Se trata fundamentalmente de “estar abierto a lo que queda fuera de lo que podría tomarse para dictar o prescribir verdades finales” (Marriott, 2018, p. 245). Tomando la palabra literalmente, se puede decir que la invención es un comienzo, un paso, una actividad de producción, una inauguración (Ibid., p. 241), y el inicio de una nueva disposición de los cuerpos. Las previas interrogaciones subjetivas del cuerpo implican volver lo posible algo imposible y, de ahí en más, se perturban los efectos racistas de las fantasías interrogadas. Por eso Fanon hace las preguntas

obligando al sujeto colonial a reconocer su propio comportamiento racista y así reflexionar sobre sus identificaciones en la colonia. Sin embargo, igualmente, y por la misma razón, el carácter irresistible de la invención será reconocido y declarado por el sujeto mismo como el límite infinito de su propio afecto. (Ibid., p. 243).

Dicho esto, se puede perfectamente anotar que la invención se direcciona por subvertir ese deseo accional retrasado, siempre recordando, dice Fanon, que “en todo momento

que el verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia.” (2015, p. 189). Aquello, lejos de ser un acto de voluntad individual, es, en cambio, tramar una conquista sin las necesidad de volver a un pasado enquistado en ontologías que rememoran las alienaciones sufrida por el cuerpo. De ahí no solo la importancia del “fin del mundo”, que no es otra cosa que una demanda por su reestructuración (Ibid., p. 91). También deviene como importante hacer de una carencia “en situación” una experiencia viva y momentánea, para así, por lo menos enunciar, lo que no se es, es decir, el *no-ser*. Si el “ser” excluye, confina y administra, el *no-ser*, por el contrario, no se eleva hasta el “ser”, ni evita la desdicha de no serlo, sino que organiza esa desdicha, la convierte en experiencia y la consagra en la desesperación histórica de un cuerpo que busca hacer el *salto*; que intenta idear un auténtico surgimiento: “Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento” (Ibid., p.42).

Si el desprecio humano recae sobre la apariencia mortífera de color, el “ser” recae sobre el peligroso juicio ahistórico. Por lo mismo, solo basta que por medio del deseo la experiencia del reconocimiento sea desenterrada históricamente y que la conciencia, intentando arrancar de toda tentación ontológica, sea una dimensión abierta, para que detrás de la región árida y estéril del *no-ser* surja un optimismo ético: basta que una mirada penetre al cuerpo racializado para que en el presente sea valorizado como humano. “[Q]uerer para los otros lo que se postula para sí, cuando este postulado integra los valores permanentes de la realidad humana” (Ibid., p. 65).

En los momentos finales de *Piel negra...*, Fanon muestra

que el cuerpo en el plano de la interrogación tiene la posibilidad de autoconferirse no ya una identidad inmóvil, sino una nueva dignidad que deslumbra lo imposible en su contacto con un Otro que ya no es lo Mismo. Y posiblemente ese lugar de indeterminación que hace trastabillar “el andar seguro de la dialéctica empuñando su *diferencia*” (Eiff, 2020, p. 77) supone un lugar que erosiona las pulsiones de un mundo que se edifica postergando a los cuerpos. Espacio donde rigideces se desploman para no solo “cambiar la piel”, como dice Fanon al final de *Los condenados de la tierra* (1963, p. 292), sino también para que ese reclamo, esa autointerpelación final de *Piel negra...*, no deje de tener sentido de súplica para un cuerpo que, aunque destruido, sigue avanzando a *saltos* hacia lo venidero con deseos de existir e inventar entre los demás: “¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mi un hombre que interroga!” (Fanon, 2015, p. 190).

Llegado a este punto creemos que la filosofía del cuerpo colonizado de Fanon recorre un camino que es el de no aceptar el pensamiento de lo unívoco, ni mucho menos el de su reconocimiento formal, pues se dibuja en un hacer estallar las categorías modernas y biologicistas que han fijado a los cuerpos, aunque el precio de esto sea el de seguir interrogándose sobre su propia corporalidad, y sobre su propio y ambivalente estar en el mundo. No consiste en un cuerpo abstraído de la figura engañosa de la raza, sino un cuerpo viviente que disuelve las totalizaciones de la modernidad colonial, las ilusiones del humanismo occidental y su concepto de Hombre, y las ontologías acantonadas en identidades racistas. Fanon no escatima en reafirmar esto cuando señala que “[s]oy solidario del Ser en la medida en que lo supero. Y vemos, a través de un problema particular, perfilarse el de la Acción” (Fanon, 2015, p. 189).

Tales cuestiones impactan también en las reflexiones de Césaire, de otra forma, bajo otras inquietudes, y que, como mostraremos, en algún punto convergen con las reflexiones de Fanon, cuando lo que también se dirime no es otra cosa que la posibilidad de existir de un cuerpo que ha sido arrastrado por las racionalizaciones homicidas de la modernidad colonial a los brutales prados de un inexorable deterioro.

III

Laminaria, negritud y Calibán.
La imagen del cuerpo colonizado

*¡Cuidado! Son los beatos creyentes como ustedes;
los ilusos, los devoradores de escritos humanitarios,
los calvinistas de la Idea,
quienes levantan las guillotinas.*

ALEJO CARPENTIER, *El siglo de las luces*.

Escuchad de nuevo a Césaire

FRANTZ FANON, *Piel negra, máscaras blancas*.

Laminaria, no-tiempo

En el capítulo anterior dedicado a Fanon concluimos que el *no-ser* se revela como una “zona” capaz de organizar un “nuevo surgimiento” del cuerpo racializado. Ésta se entronca con la invención, a la manera de una estrategia donde el deseo de la acción, previamente retrasado en la *experiencia vivida*, y se direcciona por subvertir las estabildades históricas, raciales y coloniales configuradas por las clasificaciones modernas y homogéneas de identidad. El *no-ser*, de esta manera, es un lugar en el cual las asignaciones maniqueas y fóbicas de las *experiencia vivida* se disuelven en pos de conducir al cuerpo hacia lo que conceptualizamos como el *salto* en la existencia. Salto en el cual aparece lo venidero, lo heterogéneo y lo inestable

en el orden histórico. Aquí es la imprevisibilidad la que gana terreno ante lo unívoco, y es el poder de trascendencia del cuerpo viviente el que se posiciona por sobre la imposibilidad colonial de un encuentro afable con el Otro.

En consecuencia, si Fanon enuncia la *zona de no-ser* en la introducción de *Piel negra...*, se revela, en rigor, como algo indescifrable que toma claridad en el arduo periplo de su experiencia y en su trágica destrucción. Así, mientras un estudioso de Fanon como De Oto ha hecho de esa “zona” un eje central de sus investigaciones, concluyendo que en ella se desestabiliza el dualismo mortífero que organiza la corporalidad colonial “entre blancos y negros, o diríamos también, entre blancos e indios, entre civilizados y bárbaros” (2014, p. 57), por otro lado, Monserrat Galcerán Huguet repara en que la *zona de no-ser* escenifica una ontologización excesiva de los órdenes histórico y culturales de los cuerpos subordinados racialmente (2016, p. 325).

No es nuestro objetivo trazar un contrapunto entre el análisis de Galceran Huguet con la lectura de De Oto, sino dejar en claro que, desde nuestro análisis, el *no-ser* coagula como una estrategia que se encuentra lejos de una ontologización del cuerpo, ya que lo que pone en cuestión es, justamente, las ontologías racistas. Y si el problema es de la lengua que usa Fanon, es decir, habla del “ser” cuando dice *no-ser*, podemos perfectamente señalar que la lengua del Esclavo se encuentra entrelazada profundamente con la del Amo. Justamente esta yuxtaposición es uno de los pilares de la desautorización lingüística y cultural de la episteme colonial moderna que denota la escritura de Fanon y también, quizá más profundamente, la de Césaire.

Que Fanon haya sido alumno de Césaire sin duda algo que circunda en sus análisis. Hay una influencia que lo moviliza, incluso cuando en la mayoría de los momentos de la escritura fanoniana su *telos* caribeño se bifurca hacia el existencialismo, la fenomenología y el psicoanálisis. Como veremos más adelante, dichas bifurcaciones son las que espetan su crítica al esencialismo de la negritud de la que su maestro era parte, articulador y promotor, principalmente su *Cuaderno...* . Ahora bien, la deriva esencialista de la negritud no es una cuestión en la que solamente repara Fanon, sino también el mismo Césaire, dando así claras muestras de cercanías más que de desencuentros. En *Piel negra...*, y específicamente en el capítulo *La experiencia vivida...*, hay una defensa de la negritud por parte de Fanon frente a la incautación dialéctica hecha por Sartre. Tal defensa no prospera debido al repentino ahogo del cuerpo en un “espejismo negro”. Aun así, sus dardos críticos hacia la negritud serán igualmente escasos y casi siempre observando las modulaciones hechas por Léopold Senghor y el colectivo de escritores nucleados alrededor de la editorial *Présence africaine* fundada en 1947 por Alioune Diop.

Nos inclinamos por notar que Fanon entiende el talante crítico de la obra de Césaire no solo porque sus referencias en *Piel negra...* son abundantes, sino, principalmente, debido a que entiende que la negritud es un movimiento heterogéneo y no exento de derroteros disimiles entre sí. Con esto no queremos idear un acuerdo con la lectura acerca de la relación entre Césaire y Fanon enrolada en análisis como los de Geismar, el cual, en definitiva, entiende que *Piel negra...* es una imitación de la poética del autor del *Cuaderno...* Por el contrario, queremos advertir una especie de promisoría antesala de los

cruces y encuentros sobre el problema del cuerpo colonizado, los cuales, no tan paradójicamente, hablan de una puesta filosófica en común, incluso cuando no es nuestro deseo esconder las particularidades críticas de cada autor.

En Fanon y Césaire la palabra, la escritura y las reflexiones referidas al cuerpo son siempre medios para provocar en los otros y en uno mismo revelaciones y experiencias encaminadas por una desintegración cultural y política de las categorizaciones del mundo racista. Jeanson comenta que una vez le pidió a Fanon algunas precisiones sobre un pasaje de *Piel negra...*, pues no había encontrado en él un “sistema de conceptos” (1970, p. 14). Frente a su petición, Fanon le diría que dicho pasaje resulta inexplicable porque “cuando escribo cosas como ésta busco tocar afectivamente a mi lector” y después agregaría aludiendo a Césaire que deseaba “hundirme, como él, si conviniese, bajo la lava turbadora de las palabras color carne trémula” (Ibid., p. 14). Develar la organicidad crítica de las palabras y las imágenes, para así hundirse en la emergencia de nuevas creaciones, como bien advierte Fanon, es uno de los ejes críticos principales de la escritura de Césaire acerca del cuerpo colonizado, y cuyo trayecto es precipitarnos a los sentidos culturales e históricos afincados en un lenguaje que intenta fracturar las neutralizaciones operadas por la autoridad colonial. La heteroglosia amalgamada de mutaciones, yuxtaposiciones y enrevesamientos que habitan en las imágenes poéticas, históricas y estético-políticas de una obra sumamente amplia, nos demanda detenernos solamente en algunos trabajos de Césaire, intentando rastrear en ellos los principales nudos en los que sobresale en problema del cuerpo. De ahí que con frecuencia la aparición del cuerpo –tanto como imagen poética o como

una cuestión aludida en el orden del ensayo político- se dará de forma tácita y en otras ocasiones de manera más cristalina.

A diferencia de Fanon, quien se detiene en *Piel negra...* a analizar las múltiples derivas problemáticas del cuerpo colonizado y racializado, Césaire no dedica un trabajo exclusivamente a este asunto. No obstante, ello no quiere decir que el cuerpo no está presente. Al contrario, habita de manera múltiple y entroncado con una insistente obstinación por argumentar que su descolonización camina de la mano de una subversión político-cultural capaz de desafiar la autoridad en la que se ha visto apresado. Al mostrarse así, el cuerpo presenta una exigencia y una disputa transfiguradas ambas en la clave de signos culturales inventariados, inventados y creados que desafían la jurisdicción del universalismo moderno colonial tejido en el orden de la lengua y el Concepto.

Es decir, el cuerpo mora en una estrategia estético política exclusivamente caribeña, pues solo en ella puede aparecer de manera heterogénea, brutal y filosóficamente subversiva. De la poesía de la negritud, pasando por el discurso político anticolonial, hasta el “teatro negro”, Césaire hace un relevamiento original y crítico del cuerpo, al punto tal de poner en vilo las conceptualizaciones del humanismo, la modernidad, la tragedia y el estereotipo que ronronean plácidamente en las asignaciones racistas, como así también en el lenguaje del Amo.

Dicho esto, no es menor que para un autor como Césaire la cuestión de las identidades homogéneas está íntimamente ligada su posible desarticulación y también con la emergencia de una identidad más diversa y auténtica. Sin embargo, lo auténtico en Césaire no es un símil de lo nativo ni de lo originario, sino de una espacialidad particularmente caribeña y geoculturalmente

heterogénea. En diversos espacios de su escritura, la cuestión del cuerpo se relaciona con un ejercicio que se rehúsa a erigir un análisis, tanto en el orden de las instancias poéticas como en el del discurso histórico, que imite el modelo europeo colonial. Por eso que la separación canónica entre forma y contenido es algo que en su derrotero se disuelve a favor de construir imágenes encaminadas por escenificar el abismo existencial e histórico al cual ha sido desplazado violentamente el cuerpo colonizado. Y es desde ese abismo que el cuerpo, a su vez, inventa y es inventado: hace carne “trémula”, siguiendo nuevamente a Fanon, su situación volviéndola una cosmogonía turbulenta del mundo colonial antillano. En consecuencia, el cuerpo sobresale como un espacio de experimentación fecunda con injertos inesperados.

Algo nostálgico y quizá añorando cierto “heroísmo” de ese cuerpo enraizado en la atmósfera mítica (aunque no mistificada) de la ciudad colonial descrita trágicamente en *Cuaderno de un retorno...*, Césaire en el prefacio de su poemario *Yo, Laminaire... (moi, laminaire...)*, después de pasar décadas escribiendo teatro, ensayos y discursos, señala algo que resulta, a nuestro gusto, llamativo. Aquí habla de un no-tiempo que suspende las dicotomías espaciales, subjetivas y epocales:

El no-tiempo impone a tiempo la tiranía de su espacialidad: en cada vida hay un norte y un sur, y el oriente y el occidente. En el límite extremo o, al menos, en la encrucijada, a medida que los ojos vuelan sobre las estaciones, existe la lucha desigual de la vida y la muerte, del fervor y la lucidez, aunque sea de desesperación y colapso, la fuerza también para enfrentar mañana. Así va cada vida. Así va este

libro, entre sol y sombra, entre montaña y manglar, entre amanecer y anochecer, cojeando y binario.

Tiempo también para saldar cuentas con varias fantasías y algunos fantasmas. (Césaire, 2017, p. 645)⁵⁵

La estrategia de Césaire en este prefacio se encamina por reclamar un lugar de enunciación erigido en los intersticios de los espacios demarcados y selectivos propios de las representaciones dicotómicas. A simple vista, el tono de este reclamo es enigmático y nostálgico. Porque suspender el tiempo es un ejercicio posible solamente desde un no-tiempo que agrieta “tiránicamente” el decurso teleológico de la temporalidad moderna y para ello se necesita de un tránsito con las *fantasías* y los *fantasmas* de un pasado que se actualiza en el presente; en el aquí y ahora.

55 Algunas de las referencias a los poemas de Césaire que incorporamos en este estudio son extraídos del libro *The complete poetry of Aimé Césaire* del 2017 editado por A. James Arnold y con traducciones al idioma inglés realizadas también por Arnold junto con Clayton Echleman. Las traducciones al idioma español de dichas referencias son realizadas por nosotros y fueron cotejadas con las versiones originales en francés y creole, y con las traducciones de Arnold y Echleman. En el caso de *Yo, Laminaria...*, de esta antología solo utilizamos el prefacio de Césaire, que en la edición traducida al español por José Luis Rivas de la compilación de Philippe Ollé-Laprune *Para leer a Aimé Césaire* del 2008 no se incluye. Aprovechamos esta anotación para observar que la suerte que ha tenido la obra de Césaire en materia de traducciones al español no es la misma que la de Fanon. Aunque el trabajo del primero es cuantitativamente mayor que el del segundo, sus traducciones al español son escasas y muy difíciles de conseguir. Por ello que uno de los desafíos de esta investigación fue también encontrar las traducciones en español de los trabajos de Césaire editados hasta ahora con el fin de incorporarlos.

En este punto es conveniente entender la noción de no-tiempo de Césaire a la manera de un espacio donde el sujeto crea itinerarios y convive con una nueva imagen de sí mismo cruzada por el vaciamiento de una representación definida y uniforme: una zona de imprevisibilidad en la que coagula una relación particular con el espacio circundante, y donde la mediación entre la palabra y el sujeto se encuentra despojada de toda coerción instrumental. En el no-tiempo, la palabra no se asocia, como sucede en la teoría del “no lugar” de Marc Augé (2000), a un anexo más de un paisaje contemporáneo controlado por los individuos⁵⁶, sino, muy por el contrario, instituye un enlazamiento productivo con lo extraño. Una especie de vínculo donde el cuerpo se inventa en una novedosa y nueva relación con lo circundante.

Si proyectamos esta idea al espacio en el que se circunscribe la escritura de Césaire –el Caribe antillano–, veremos que el no-tiempo responde a una astucia subversiva por pensar *a contrapelo* de las dicotomías culturales de Occidente que

56 Augé anexa su idea del no lugar a distintas prácticas usuales del mundo contemporáneo, tales como el viaje y la circulación momentánea de los espacios que alejan al individuo de sus determinaciones habituales. Por eso que “[e]l espacio del no lugar no crea ni identidad singular ni relación, sino soledad y similitud” (Augé, 2002, p. 107). Si bien en la teoría de Augé hay una fractura de las instancias definitorias de la Identidad, el no lugar muta en la forma de un aditivo más de nuestra contemporaneidad –que el autor define como *sobremodernidad*– el cual podemos y no habitar según nuestras elecciones individuales. La idea del no-tiempo en Césaire contradice a la del no-lugar debido a que su dirección no es la de un espacio sujeto a nuestras elecciones, sino una zona donde el cuerpo se circunscribe o enraza productivamente con el entorno sin el dictamen de una identidad pensada en términos absolutos.

sostienen un decurso temporal lineal. Leyendo situadamente la noción de Césaire, la heterogeneidad circundante es algo aparece como un problema cuando se ve amenazada por las simplificaciones históricas de una cosmovisión hegemónica eurocentrada. El prefacio de *Yo, Laminaria...*, en este sentido, resulta revelador, ya que el no-tiempo dictamina una nueva experiencia del cuerpo suspendiendo los pares dialécticos vida/muerte; fervor/lucidez; desesperación/colapso; sol/sombra; montaña/manglar; amanecer/anochecer, e imponiendo una nueva “tiranía de la espacialidad”.

Así, cuando Césaire se enfoca finalmente en saldar cuentas con las *fantasías* y los *fantasmas*, se insinúa que en algún momento se puede desarticular un dictamen temporal que ha sido cómplice no solo de situar a las Antillas en los márgenes de la Historia universal, sino también de una metafísica del progreso nutrida por los discursos civilizatorios de Occidente. Las *fantasías* y los *fantasmas* revisten el presente interrumpiendo y poniendo en crisis el impulso iluminista de una Historia que los desplaza y los vuelve ausencias.

Pero el no-tiempo de *Yo, Laminaria...* también se presume como un espacio cercano a lo imprevisto. A aquello que resiste la impronta de las asignaciones unívocas. Aquí, se vuelve incierto y se desfigura lo que antes se entendía por lugar; es decir, se destrona el terreno en el cual eran posibles las afirmaciones universales y las identidades en un esfera fija. Siguiendo este camino, diremos que el cuerpo insiste en asegurarse en un *Yo (moi)* que es el de un hablante preñado desde un primer momento en el título mismo del poemario. En un terreno donde se desplazan las estabildades culturales, subjetivas, simbólicas y temporales, ese *Yo* se convierte en una laminaria: “una larga

y fina alga marina que puede aventurarse lejos pero que, sin embargo, permanece unida a su roca” (Khalifa, 2006, p. 99)⁵⁷.

¿Por qué, entonces, afirmarse en lo vegetal cuando se habita un espacio que escenifica lo incierto? Intentando responder esta interrogante, podemos decir que para Césaire fracturar el dictamen temporal hegemónico y colonial de la modernidad es un ejercicio disyuntivo que demanda también exorcizar la usual separación entre el cuerpo y el espacio, entre el *Yo* y lo vegetal. Aunque acá hay una demanda por la representación, ésta se revela sumamente compleja, pues el *Yo* del título no intenta confinarse en los imperativos identitarios disponibles dentro de la cosmovisión occidental moderna. Por el contrario, se sitúa en otro espacio de la representación para que su cuerpo se incruste en él. Esta nueva instancia del discurso poético de Césaire acaece en un entramado de tiempos disimiles e ilustradores de la historia cultural, vegetal y mineral de las Antillas; mientras que en el orden de la lírica poética se produce una secuencia que expande la representación. Si nos detenemos en los últimos versos del poema *Alga de Yo, Laminaria...* vemos que la laminaria dibuja las proyecciones desatadas por los diversos hilos simbólicos y materiales del espacio:

el polvo de los alisos
 la virtud de la espuma
 y la fuerza de la tierra
 el repunte se forma aquí por el influjo

57 Las citas textuales en español del trabajo *Poetics of the Antilles. Poetry, History and Philosophy in the Writings of Perse, Césaire, Fanon and Glissant* de Jean Khalifa son traducciones nuestras.

más aún que por el aflujo
 el repunte
 se vuelve
 alga laminaria (Césaire, 2008, p. 176)

El polvo, la virtud y la fuerza son figuraciones y proyecciones que permiten que los alisos, la espuma y la tierra se liberen de su linaje originario e ingresen en un presente incesante y misterioso. La laminaria escenifica una transposición entre el cuerpo y el espacio, entre el *Yo* y lo vegetal, e hilvana una visión del mundo que no solo fractura la ideología temporal de la modernidad colonial, sino también incorpora y hace dialogar lo disímil y lo heterogéneo dentro de un gesto estético político en el que habita la emergencia de un nuevo sentido del cuerpo. Se trata, en consecuencia, de invertir la lógica causal de lo homogéneo, ensayando una figuración geotextual y una imagen del “alga laminaria”, ya que ésta, como su significante lo sugiere, encarna lo liminal: una frontera, un espacio intermedio o *entre-lugar* desde el que puede emerger –en *el repunte*– un sentido y una agencia del cuerpo. Dicha presencia liminal se refiere no solo al sobretono, como dice Gregson Davis (1997), de la palabra francesa “liminaire” (*liminal*) que resuena con la palabra “laminarie”, sino también, y fundamentalmente, a la imagen de un linde crítico en la que el núcleo temporal de la agencia del cuerpo oscila entre distintos planos y estados existenciales.

Las cualidades físicas y naturales del alga laminaria acaecen en un nuevo espacio de la representación siempre investido por una liminalidad: ni totalmente oceánica ni absolutamente terrestre, la laminaria –planta de color pardo que puede llegar

hasta 60 metros y que es característica de las áreas costeras del Caribe (Arnold, 2014, p. 162)-. Una zona *entre* la tierra y el mar, moviéndose al vaivén de los torbellinos marítimos. Una región que consigue representar una imagen del *Yo (moi)* y de su cuerpo que integra, suspende y conflictúa los opuestos anotados por Césaire en su prefacio. La representación es acá una invención que, lejos de toda preconfiguración colonial, acontece en un punto fronterizo donde el sujeto y su cuerpo se reinventan relacionándose con nuevas formas, valores e imágenes que pernoctan en un entramado mineral y vegetal indeterminado e infinito, y que funciona, al mismo tiempo, como una alegoría de los irreversibles entrecruzamientos y sincretismos culturales antillanos.

Para entender esto último, es necesario notar que uno de los elementos subyacentes de *Yo, Laminaria...* es lo que Davis define como una “identidad virtual”. No en vano, mientras la autoproclamación del *Yo* o del sujeto hablado se encuentra separado por una coma del sustantivo aposicional *Laminaria*, éste último es seguido por una no-clausura significada por puntos [...], que complican, extienden y configuran “la identidad virtual” que connota el alga. Esta no-clausura distinguida en los puntos [...], dice Davis, evoca “lo que parece, al menos en la superficie, ser un mar ilimitado de connotaciones” (1997, p.165)⁵⁸. En consecuencia, Césaire crea un objeto poético de sumas vegetales que presupone un sentido amplio de la cultura capaz de sobrevivir –al igual que la naturaleza vegetal– a las tempestades de la Historia y preñado de futuro, o de “*futuridad*”

58 Las citas textuales en español del trabajo *Aimé Césaire* de Gregson Davis son traducciones nuestras.

(Ortega, 2010, p. 8). En efecto, el proceso desencadenado por la “identidad virtual” pone en marcha una imagen poética urgida en el vértigo por desarticular la idea de que el tiempo es un patrimonio exclusivo de Occidente. Al momento que conjetura una liminalidad regida por lo multitemporal y captada en su momento vegetal formativo, el cuerpo juega un papel fundamental, como también la sensibilidad multitemporal del Caribe antillano deviene en la forma de un principio rector del carácter volcánico que para Césaire tiene la imagen frente al Concepto.

Siguiendo lo anterior, cabe recordar que la imagen posibilita para Césaire, en un sentido muy parecido al planteado por José Lezama Lima en su ensayo *Las imágenes posibles, esa futuridad* de la que habla Julio Ortega (2010). La imagen, dice Césaire, “equivale a una superación de sí mismo; en la imagen avanzo, no retrocedo” (2008, p. 399). No se trata de una simple reflexión sobre la construcción de la imagen poética. Es, más que nada, una teoría de la cultura en la que el cuerpo está imbricado en una trama geoespacial que nada tiene de racional u objetiva, pues lo racional y la objetividad es algo que funciona en el orden del Concepto; y el Concepto limita la imaginación y la experimentación.

Dicho esto, la laminaria es una respuesta decididamente optimista frente a una Historia decadente⁵⁹ en la que el

59 El concepto de “decadencia” tiene un impacto relevante en varias escrituras caribeñas. No solo Césaire, también autores como Alejo Carpentier, Fernando Ortiz y José Lezama Lima retoman críticamente esta noción de la obra *La decadencia de Occidente* del historiador alemán Oswald Spengler. En el caso particular de Césaire, la utilización de la categoría de “pseudomorfosis” viene de la mano de sus lecturas del estudio *Historia de la civilización africana* del etnólogo alemán Leo Frobenius, del cual Spengler retoma algunas ideas. Sin

colonialismo y el racismo han garantizado el decurso lineal de la modernidad y una distribución geopolítica que ubica al antillano en una situación cultural de dependencia y asimilación frente a la metrópolis. En el cuerpo, esta alegoría se hace más marcada, por tanto que siendo una laminaria infringe la fuerza inerte de las rocas y se funde en la energía turbulenta de las aguas penetrando en el pantano marino sin jamás desprenderse de la tierra. Por lo tanto, es la inercia cultural del cuerpo la que se ve erosionada cuando se convierte en una imagen viviente y colosal que responde ante una realidad que le ha enseñado que la quietud, la dependencia y la deshumanización cultural son las únicas posibilidades de su habitar el mundo.

En el poema que abre *Yo, Laminaria...* titulado *Calendario lacunar* el hablante recuerda que habitar una herida es también anidar una versión fallida del paraíso que es bastante peor que el infierno. Aquello puede interpretarse como un gesto que expresa la energía pujante de la Historia dentro de un cuerpo maltrecho y abortado en su conciencia de haber transitado un desgarramiento irreversible y fuente principal de su dirección imprecisa: “si abisal o batial”, dice Césaire (Ibid., p. 165). Pensamos que esto es la génesis de un comportamiento donde la ensoñación por inventar lejos de la coerción de la autoridad colonial arroja el fruto de lo indeterminado que viste la vibración poética de lo liminal. Esto es posible dentro de un espacio *lindero* en el que el cuerpo no solo se debate entre imágenes que se superponen, refuerzan y a las que se vuelve constantemente,

embargo, la utilización del concepto de “decadencia” en sintonía directa y sumamente crítica con Spengler se advierte en Césaire dentro de sus trabajos *Discurso sobre el colonialismo* y *Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas*.

sino también se encuentra con “una ventaja crítica para la percepción de las contradicciones que se juegan en los umbrales de la Modernidad” (Grüner, 2016, p. 57).

Negritud y cuerpo, cuerpo y cromaticidad, cromaticidad e imagen

No resulta asombroso notar cómo algunas décadas antes de *Yo, Laminaria...* Césaire en su *Cuaderno...* pacta de manera rotunda con una afirmación universalista de la cultura del mundo negro. Posiblemente tampoco es sorprendente advertir que dicho pacto sufre diversas metamorfosis que se constatan en las innumerables ediciones del poema y en otros trabajos de su autor⁶⁰. Ciertamente “negro” aparece en *Cuaderno...* a la manera de una figura vinculada con la historia del negro y de su cuerpo: una afirmación que entraña un vínculo con el concepto de negritud.

Dicho esto, es necesario señalar que son los trabajos *La crisis* (1910) y el ya mencionado *Las almas del pueblo negro* de Du Bois las primeras manifestaciones literarias donde se reivindica “el mundo negro” en una clave antirracista. También se

60 Desde la publicación fragmentaria en 1939 en el periódico parisino *Volonté* hasta la edición definitiva de *Présence africaine* de 1956, el *Cuaderno...* ha sufrido múltiples modificaciones. Revisar y detenerse en los detalles de estos cambios es un trabajo que excede el espacio de este escrito. Sin embargo, nos interesa señalar que el *Cuaderno...* desde sus inicios se mostró como un proyecto incompleto: una especie de esbozo experimental que poco a poco fue tomando forma hasta llegar a su edición final. Ello resulta relevante porque ciertamente habla de la complejidad que tiene el concepto de negritud en la obra cesaireana más allá de los sesgos identitarios que muchos estudios intentan endilgarle hasta el día de hoy.

puede anotar como a un antecedente de la negritud el estudio *Así habla el tío: Ensayos sobre etnografía* del etnógrafo haitiano Jean Price-Mars. Pero donde palabra “negritud” aparece por vez primera, según Félix Valdés García (2017), es en la revista *Legítima defensa (Légitime Défense)*, periódico-manifiesto de 1932 publicado en París por los estudiantes martiniqueses René Ménil, Étienne Léro, J. M. Monnerot y Simone Yoyotte. De inspiración marxista y surrealista, *Legítima defensa* tiene solamente un número compuesto de poemas y ensayos orientados por idear una severa crítica del asimilacionismo francés de Martinica. Esta publicación es el antecedente más directo de lo que en 1934 Césaire, Senghor y Damas fundan como el movimiento o grupo de la negritud bajo el signo de la revista parisina *El estudiante negro (L'Étudiant Noir)*.

Como lo demuestra la escritura de estos autores y más allá de la influencias directas de *El estudiante negro*, la década de los años 30 estuvo cruzada por el marxismo que orientó al movimiento de la negritud, por la estética surrealista y el llamado Renacimiento de Harlem de Estados Unidos, donde floreció la música *jazz*, la poesía y las artes plásticas de las comunidades afroamericanas. Dentro de los ejercicios más sobresaliente de este momento primigenio de la negritud, está el de cómo Césaire, Senghor y Damas conjugan un eclecticismo estético, literario y cultural orientándolo en un proyecto que intenta volver “visible un mundo marcado por la enajenación cultural propia de las sociedades coloniales, así como revelarse contra la asimilación, la opresión cultural y el desprecio por la cultura de los pueblos negros” (Valdés García, 2017, p. 102).

De todos los resortes estéticos y culturales con los que dialoga la negritud, el surrealismo es uno de los más significativos

en la escritura de Césaire. Esto se debe principalmente a que para Césaire el inconsciente se modula en la forma de un territorio de experimentación y resistencia frente al ordenamiento racional del mundo moderno y blanco. Son conocidos sus encuentros con Breton en Fort-de-France y su estrecha amistad con Lam. Ahora bien, lo relevante de la aparición inaugural de la negritud de la mano de Césaire, Senghor y Damas es que, en palabras de Ollé-Laprune, no patentó una doctrina ni mucho menos un programa definitivo acerca de cómo enfrentar cultural y políticamente al colonialismo, sino simplemente buscó definir “que es ser del Caribe, o de África del Sur, de Estados Unidos, de cualquier lugar donde el hombre sufre” (2008, p. 15).

Habiendo aclarado estos aspectos iniciales de la negritud, diremos que partimos del supuesto de que aquella reivindicación hecha por Césaire de un universalismo del mundo negro sufre continuas alteraciones. En la negritud del *Cuaderno...* se advierte una imagen de manera similar a cómo anteriormente lo vimos con la laminaria. Césaire se arriesga a idear imágenes poéticas y narrativas que figuren aquello que en la modernidad colonial se encuentra en peligro de desahucio. La negritud, bajo esta exégesis, consigue dibujar la imagen de un cuerpo atrapado en los clivajes coloniales del mundo moderno. Y si esto puede a simple vista parecer evidente, se complica cuando la negritud se convierte, al mismo tiempo, en una canal para repensar críticamente el imaginario racial del colonialismo metropolitano acerca de la diáspora negra del Caribe.

Algo notorio de la pretensión universalista y positiva de la negritud de Césaire es situarse en un lugar que marcha a contrapelo de una pretensión totalizante en términos históricamente abstractos. No intentamos decir que su efecto es nulo

en los momentos donde intenta ser reflejo de una inquietud cultural, estética y política de las poblaciones negras africanas y de la diáspora negra del Caribe. Intentamos, por el contrario, advertir que en su tentación precoz de intentar tramarse como un universal por más de un motivo finalmente fracasa en tal empresa. Y ahí radica parte de su potencial crítico. La negritud en su versión cesaireana es un neologismo que tiene fuerza solo y exclusivamente para un determinado cuerpo. Considerando esto, posiblemente se puede entender mejor el riesgo que le adjudicamos a Césaire: hablar de los nombres y de los cuerpos para decir no el Concepto, no lo universal, sino la inclemente imposibilidad de esos nombres y cuerpos de ser Concepto y universales mientras el colonialismo y el racismo sigan fungiendo su poder político, cultural y administrativo. Es en este riesgo donde negritud se sitúa por sobre una totalización abstracta del mundo negro.

Se puede hurgar en el *Cuaderno...* la presencia de un cuerpo que, si bien al principio rotundamente no sabe quién es “[e]n cuanto se apropia de su ‘esencia’, ya no la necesita: sencillamente la *vive*, la da por sentada.” (Grüner, 2010, p. 467). La complejidad histórico textual de la negritud, la cual con cierta ligereza ha sido acomodada en las vestimentas de un sustancialismo del universo negro, es resultante de una manifestación donde la palabra literaria, en este caso, la imagen poética, se hace cargo de un conflicto consignado en los límites del cuerpo negro: su degradada existencia histórica y cultural. Esto último, quizá, es el territorio donde se anota la vertiente crítica de la imagen cesaireana y su autonomía subversiva.

Anteriormente advertimos cómo Césaire ve que la imagen le permite avanzar hacia un razonamiento enriquecedor de otra

sintaxis; más abierta y posiblemente más laberíntica que las clausuras del Concepto en un sentido tradicional. Estas conjeturas tienen lugar en una entrevista realizada por Jacqueline Leiner, específicamente cuando le pregunta a Césaire acerca de qué piensa del señalamiento de Sartre de que la imagen es una degradación del saber. La respuesta del autor del *Cuaderno...* es taxativa: “En lo absoluto; para mi es al contrario, la imagen no es una degradación, la imagen es *cautivadora*” (2008, p. 399). O como agrega Césaire en otra entrevista hecha por Françoise Vergès, “[e]l poema es lo que me descubre, y también la imagen poética” (2020, 48). No obstante, la pregunta de Leiner, aunque nunca se explicita, tiene como telón de fondo el trabajo *Lo imaginario* en el cual Sartre analiza esa supuesta función degradatoria de la imagen. Sucintamente diremos que el intento de Sartre es idear un contrapunto entre una imagen exterior y la *intención*, y se encamina por surtir una teoría capaz de mostrar de qué manera la imagen limita el acto imaginativo del saber. Mientras la *intención* anima el sentido de la imagen y evoca los objetos a los que hace referencia (Sartre, 2005, p. 35), la imagen exterior por sí sola favorece la construcción de un mundo paralelo al real incapaz de motivar una conciencia en el mundo y en situación como germen del saber.

Césaire resuelve modestamente esta “polémica” suscitada por la pregunta de Leiner agregando que la concepción de Sartre acerca de la imagen es sumamente comprensible porque él es un occidental, el cual, como la mayoría de los occidentales, privilegia el razonamiento lógico con respecto al razonamiento analógico “o, si lo prefiere, al *analogon* (el motor de la imagen es de hecho la analogía)” (Césaire, 2008, p. 399). Sin embargo, la pregunta de Leiner es pretenciosa y levanta una polémica

no menos caprichosa, ya que, indagando más en profundidad en la teoría de Sartre, se puede notar cómo en ella habita una noción sobre el *analogon* que por breves momentos es similar a cómo lo piensa Césaire. Sartre entiende al *analogon* como un recurso desde el cual la conciencia (ya sea reflexiva o irreflexiva) puede aprender de la imagen las cualidades de las cosas que intenta alcanzar.

Aunque finalmente Sartre concluye que la imaginación es un espacio antagónico al *analogon*, Césaire se inclina por notar la geopolítica de sus postulados, al punto de señalar, entrampado en la pregunta de Leiner, que la reacción del pensamiento europeo ha sido una reacción contra el pensamiento analógico. Pero más allá de esto, lo interesante es advertir lo que entraña la repuesta de Césaire referido a la creación de una imagen, ya sea textual, semiótica o poética, que tiene como trasfondo el cuerpo colonizado. Si la asociación entre “color, identidad y cuerpo” fue una de las columnas vertebrales del imaginario ilustrado de la conquista europea, no deja de ser algo intrigante cómo Césaire, inclusive sabiendo esto, idea la imagen de un cuerpo negro; es decir, un cuerpo desnudado en su negritud, en su color.

No se puede perder de vista que el *leitmotiv* cesaireano es cuestionar, por medio de una afirmación histórico cultural del negro, de su mundo, de sus emociones y *su vida palpitante*, la asociación colonial antes aludida entre “color, identidad y cuerpo”, la cual ha sido convertida en algo monolítico, inmutable y fijo por la blanquitud. La edificación del cuerpo negro no consiste solamente en afirmar el color ausente o surtir una visión integral de su mundo, sino subvertir los efectos del repudio colonial racista desarticulando su voz de autoridad y sus

registros simbólicos. Desde este punto de vista, efectivamente Césaire utiliza la asociación entre “color, identidad y cuerpo” propia del ideal ilustrado, pero al *teñirla* del color renegado y reprimido –el *negro*– subvierte su efecto original y desautoriza la lógica monolítica de dicha asociación. Conforme a estas coordenadas, la negritud, en algún punto, se disocia del régimen de univocidad de la autoridad metropolitana y sus contornos binarios cuando la triada “color, identidad y cuerpo” es apropiada táctica y estratégicamente buscando su ambivalencia originaria y desnudar su fragilidad.

Esto último nos permite enfocar a la negritud a la manera de una imagen organizada en dos caminos: un texto que no se subsume en las generalidades del Concepto y del discurso de autoridad, y una estrategia donde el diálogo con la historia del cuerpo negro es algo indisociable. Sobre lo primero, Grüner argumenta desde las teorías de Mijaíl Bakhtin y de Adorno que el texto si bien es parte y escenario de la Historia conserva también cierta especificidad y autonomía frente a las subordinaciones de lo real y sus generalidades (2010, p. 421). La negritud como imagen resguarda una particular autonomía en virtud del cual el color negro no es ya ausencia, sino sustancia poética. Es decir, se vuelve presencia cuando el cuerpo racializado y su historia son (re)creadas en la imagen poética. Solo en ella pueden tener lugar sus impulsos primigenios y comenzar a tensar el dictamen originario e ilustrado de la asociación “color, identidad y cuerpo”. La autonomía, de hecho, no consiste en un estado en el cual la negritud se abstrae de las relaciones sociohistóricas. Al contrario, se trata de un fenómeno en el cual éstas toman cuerpo de forma excelsa no solamente cuando el discurso de autoridad de la

blanquitud pierde su anclaje unívoco, sino, principalmente, en los momentos donde la negritud –conjurando un cambio de registro simbólico y textual– toma otro punto de partida: otro color y otro cuerpo.

Siguiendo el rastro de este fenómeno, la negritud de forma inesquivable se galvaniza con un problema de índole ético, referido a las implicancias que conlleva narrar y representar poéticamente la experiencia brutal de un cuerpo apresado en formas de control cultural heredadas de la trata de esclavos africanos durante el comercio triangular. Aquello que la literatura abolicionista ha definido como el *Middle Passage* (*Pasaje del medio*). El horror del tráfico esclavista desafía el orden de la representación cuando entre líneas sobresalen figuraciones de lo inimaginable y lo indivisible. De aquello sondeado en los anales de una experiencia donde el cuerpo fue sometido a una crueldad infinita e irrepresentable. Excusándonos de las distancias, el seno de la célebre afirmación de Adorno sobre la imposibilidad de escribir poesía después de Auschwitz repara justamente en esa disyuntiva: hablar o no de la monstruosidad a la que fue sometida, por ejemplo, el cuerpo negro en el comercio triangular que le subastó su humanidad. Narrar dicho proceso constituye una tensión, donde poetizar un trauma histórico es, en más de un sentido, hablar de algo incompleto, tramitado en la aporía de una catástrofe que no puede ser del todo vivenciada en los canales de la representación.

Sin embargo, la ubicación de Césaire frente a este problema es sugestiva, pues la ficción poética del *Cuaderno...* no intenta idear un sustituto de la experiencia misma, sino un camino por el cual la experiencia es refundada frente a lo que quedó de ella en el presente. La fuerza centrífuga de la imagen del cuerpo

negro –lo que Césaire llamaba su potencia *cautivadora*– es parte de una invención poética ficcional que, trastornando el negacionismo de las formas de olvido tramadas por la modernidad, desafía y descrea en toda representación acabada y absoluta del trayecto esclavista. La negritud ilustra cómo la imagen poética de Césaire, siendo un campo de creación y experimentación ilimitado, se convierte no solamente en un lugar privilegiado de transgresión estética y textual, sino también en un espacio que sondea una narración inventiva capaz de desestabilizar el proceso histórico del *Middle Passage*. Proceso que se ha visto centralizado y estandarizado en las formas modernas de olvido, ausencia y clausura del cuerpo.

Frente a esa suerte de dilema ético de narrar o no poéticamente una experiencia catastrófica e irrepresentable, Georges Didi-Hubermann nota una dimensión interesante sobre este asunto. Retomando a Hannah Arendt, dice que “allí donde fracasa el pensamiento es donde debemos preservar el pensamiento, o más bien darle un nuevo giro” (2002, p. 47). Desde este punto de vista, la negritud responde a un nuevo giro, siguiendo a Didi-Hubermann, en el que su valor crítico no está asignado por el grado de legibilidad o no en relación a un proceso histórico –el *Middle Passage*–, sino por aquello que la negritud fractura, desorganiza y desautoriza culturalmente. Son las dimensiones universalizantes de la trata de esclavos anquilosadas en los discursos civilizatorios lo que es desorganizado, más aún cuando en el *Cuaderno...* el *Middle Passage* no se piensa como un hecho consumado, sino todavía abierto y capaz de reeditarse en el siglo XX en el experiencia particular de un hablante poético –el mismo Césaire– que retorna a un país natal.

Al interior de las distintas secuencias del poema, los suspenso, el trayecto del retorno y las mutaciones del cuerpo ilustran lo insoportable y nauseabundo de la administración colonial. Estados finalmente posible de ser contrapunteados con la negritud gracias al tributo que el *Cuaderno...* le paga al poder inventivo y *cautivador* de la imagen. Ella no solo interpreta el trayecto del retorno, también lo interpela y libera de su linaje estático y sedentario, de ese riesgoso anquilosamiento instituido por las programaciones modernas del olvido, haciéndolo fluir hacia otra instancia discursiva y hechizando las contradicciones del cuerpo negro en una estrategia política y cultural donde la diferencia colonial se engarza con la naturaleza de lo circundante.

Mientras la colonialidad intenta totalizar jerarquías raciales dentro de la modernidad, Césaire, en cambio, hace ingresar, al decir de José Gandarilla Salgado, la consideración de “su lado ensombrecido” (2014, p. 70). Va de suyo que esta aparición del “color negro” despliega el recuerdo de la trata de esclavos. La manera de subvertir este trauma pareciera ser la de dejar que la naturaleza penetre en el cuerpo para que trastoque su inercia cultural e histórica. Si el delirio político racista anidado en lo encauces civilizatorios de la colonización busca controlar la naturaleza, Césaire reacciona, definiéndose a sí mismo como un hombre de árbol, “y su poesía como un grito vegetal, tan vegetal como puede salir de la madera y el tam tam de los tambores” (Arancibia Rodríguez, 2008, p. 37). El corsé del negro como un “ser” vaciado de humanidad y análogo del orden natural no humano es fisurado cuando por la vía de la negritud se mezcla con el cielo, el suelo y la tierra, y se enfrenta a cualquier tipo de esencialismo. En el *Cuaderno...* se lee:

mi negritud no es una mancha de agua muerta
en el ojo muerto de la tierra
mi negritud no es una torre ni una catedral

se zambulle en la carne roja del suelo
se zambulle en la carne ardiente del cielo
agujerea el agobio opaco de su erguida paciencia
(Césaire, 1969, p.97)

Apuntamos antes un segundo camino de la negritud: ser una estrategia cultural donde el diálogo con la historia colonial del cuerpo negro es algo indisociable. Este derrotero abraza sin duda lo que ya venimos argumentando acerca de cómo el *Cuaderno...* no absolutiza una lectura histórica acerca del comercio esclavista, inclinándose, por el contrario, hacia su tematización crítica, la cual gravita en la imagen de la negritud y su autonomía inventiva. Porque el *Middle Passage* murmura en la creación poética sin jamás estatizarse ni estetizarse.

En este punto sobrevuela una distancia con la lectura de Fanon acerca del tiempo pasado. La centralidad del pasado en *Piel negra...* es la de ser un núcleo petrificador que erosiona la acción y proyección del cuerpo racializado. Tal diagnóstico lleva a Fanon a inclinarse por forzar una necesaria declinación del pasado, pues, caso contrario, el *salto* en la existencia y la invención se vuelven prácticamente imposibles. A simple vista, la conflictividad entre el pasado y el presente en cada una de las escrituras –la Césaire y la Fanon– es diferente; cuestión, a su vez, que trama formas divergentes de tematizar críticamente la cuestión del cuerpo.

No obstante, la exploración distinta del pasado hecha por Césaire no es el fognazo de un desencuentro incurable con Fanon. Si nos inclinamos por pensar que uno de los principios organizadores de ambas escrituras es el examen crítico del cuerpo racializado en el marco de la modernidad colonial, sobresalen más convergencias que divergencias, como también aparece una vuelta al pasado que en Césaire no toma la forma de una repetición o de un anquilosamiento de la crítica. Hay una vuelta al pasado desde el presente bajo el intento de dislocar la autoridad imperial que mora en él. Asimismo, algo imposible de pasar por alto es que Césaire escribe desde la supervivencia; es decir, desde un lugar siempre en peligro de ser ocluido por las tramas del olvido histórico y cultural.

El pasado es traumático para el cuerpo racializado, pues en él descansan esas imágenes racializadoras que poco y nada dice del propio cuerpo. Y si algo dice, es para convertir a su piel en un hogar de fantasías, fobias y mitos. Tanto Césaire y Fanon perecieran comprender que los cuerpos no se pueden pensar por fuera de la Historia que los ha construido como tales. Césaire emprende la osada tarea de conjugarlo en la tangente poética de la negritud y Fanon en su propia *experiencia vivida*. Ambos cuerpos están frente a frente con los enclaustramientos racistas del pasado colonial.

Con todo, volviendo a Césaire y su diálogo crítico con la historia del cuerpo negro, la negritud forma parte de la ensayística político-cultural y filosófico-literaria del Caribe que repara en la compleja cuestión de la identidad inaugurada por la Revolución Haitiana. La gesta revolucionaria de los esclavos negros en Haití tiene un lugar preponderante no solo en la escritura de Césaire, su trabajo *Toussaint Louverture: La*

Revolución francesa y el problema colonial (Toussaint Louverture, *La révolution Française et le problème colonial*) de 1962 y su obra de teatro *La tragedia del Rey Christophe* (*La Tragédie du roi Christophe*) de 1963 son pruebas de ello, sino también en el escenario ficcional de un sinnúmero de obras literarias caribeñas entre las que podemos anotar *El reino de este mundo* de Carpentier y el drama *Toussaint Louverture* de C. L. R. James. La negritud del siglo XX, que dentro del Caribe uno de sus mayores artífices es Césaire, hace de aquello que Juan Bosch conceptualiza como la “frontera imperial”, o lo que Gilroy llama *Atlántico negro*, una preocupación significativa. Es preciso ahora observar el sentido que adquiere la negritud del *Cuaderno...* cuando en ella gana espacio y prolifera una reelaboración crítica del Triángulo erigido por la empresa atlántica del comercio esclavista que conectó África, Europa y el llamado “Nuevo Mundo”: el ya mencionado *Middle Passage*.

El *Cuaderno...* es posiblemente una de las expresiones poéticas y ensayísticas que más consigue dar cuenta de cómo el Triángulo Atlántico sigue trazando un síntoma cultural y existencial que acecha al cuerpo de colonizado negro. En efecto, el trayecto de este cuerpo es, valga la redundancia, “triangular”: de la ciudad colonial a la metrópolis y de ahí al “país natal”. Césaire se entusiasma en resolver la no-existencia del cuerpo y su desfamiliaridad para consigo inventando una travesía donde se ponen en juego un sinnúmero de espacio, situaciones y sentidos que ilustran de manera compleja cómo dicho cuerpo no pertenece a la esfera de lo común fraguada por los principios universales de la razón moderna. Entonces, sobresale a primera vista la pregunta de a dónde pertenece el cuerpo. Interrogante, por lo demás, paradójica cuando su trayecto parte en la ciudad

de origen; o sea, Fort-de-France. Esa pertenencia es una cuestión imposible de enunciar rápidamente porque ésta deviene de forma compleja y tensa.

Bernabé, Chamoiseau y Confiant en *Elogio de la Creolidad* argumentan que Césaire resuelve el problema de la pertenencia abrazando la negritud y volviendo a África. De manera que, si la pertenencia deviene, la negritud sería el estado cúlmine del trayecto del cuerpo del *Cuaderno...* Tal cuestión para los autores creoles es “una callejón sin salida” (2013, p. 33). Hay un afrocentrismo conferido a Césaire el cual comulga en muchas ocasiones con los reparos hacia la negritud provenientes desde la crítica literaria de la Antillanidad que integran Bernabé, Chamoiseau y Confiant. Dicho de forma sucinta, el proyecto de la Antillanidad supone que la negritud de Césaire es un concepto abonado en una hipnosis africana de la palabra “negro”, y que, incluso habiendo en su momento agravado la inestabilidad identitaria de la diáspora africana, escenifica igualmente una ilusión anquilosada en una exterioridad –de *aspiraciones*, de *la rebeldía*, de *la afirmación de sí*– soñadora de “un extraño mundo negro” (Ibid., p. 33).

Todo esto no anula la tangente fecunda de la Antillanidad y no desmonta el hecho de que en sus impugnaciones de la negritud mora un ejercicio que termina clausurándola en la forma de un error casi de orden epistemológico. La Antillanidad es una repuesta certera emergida de una inquietud estética donde la aniquilación del monolingüismo, la pureza y los universales coloniales no es algo cosmético, sino su condición de posibilidad, su arma imaginativa a partir de la cual se dibuja una conciencia antillana no totalitaria y fundida en lo *Diverso*, tal y como lo expresa Glissant (2019). Ello no hace de

la Antillanidad una contracara antagónica de Césaire. Es más, Bernabé, Chamoiseau y Confiant argumentan que Césaire no es un anti-creol, sino un *ante-creol*, como también destacan la importancia de la negritud en la emergencia de la Antillanidad, pues engendró en su momento “la adecuación de la sociedad creol a una conciencia más justa de sí misma” (2013, p. 27). Es cierto, entonces, que los escritores de la Antillanidad finalmente dicen: “Por siempre seremos hijos de Aimé Césaire” (Ibid., p. 29). Pero el hecho de que se declaró una vínculo paternal no esquiva la posibilidad de severas críticas, al punto tal de decir que “la Negritud hizo suceder a la ilusión africana a la ilusión europea” (Ibid., p. 31) o que forma parte de las escrituras que “pronto se volvieron nada” (Ibid., p. 33). Bajo esta tangente, la Antillanidad entonces vendría a superar los errores epistemológicos del supuesto afrocentrismo de Césaire.

El problema es mayor cuando en el ejercicio de soterrar las cualidades estético políticas y poéticas de la negritud se hace en la clave de una trama lineal de continuas superaciones asuntivas. En consecuencia, se terminan sellando sus pliegues críticos porque parecieran responder a un pasado al que por nada hay que volver. Tal derrotero de la Antillanidad conduce entonces hacia una clausura de los puntos de tensión discursivos e históricos emergidos a partir del ejercicio de desautorización de la lógica moderna de la identidad centrada en el color –la triada ilustrada “color, identidad y cuerpo”–; desautorización, recordemos, que tiene su condición de posibilidad en la negritud justamente porque parte del color renegado, reprimido y clausurado: el negro. Y aunque en muchos momentos colocar en el centro de la escena el color negro sobresale un “templo identitario de lo africano” (aspecto en el que exclusivamente se

detienen los escritores creoles) no anula por nada que igualmente la negritud al inventar una imagen poética consigue no solo salirse del léxico colonizado, es decir, escapar del imaginario moderno y racista propio de la blanquitud, sino, asimismo, mostrar esa cromaticidad clausurada por el etnocentrismo europeo.

Posiblemente lo criticable de Césaire sea, en estricto rigor, que con la negritud *juega* con la apariencia del cuerpo –su color– para señalar una relación de contrariedad con la apariencia de otro cuerpo, el del blanco europeo –cuestión, por lo demás, que en Fanon tiene otro talante–. Bajo esta fórmula, y reinterpretando el argumento de la Antillanidad, los cuerpos sin duda quedan atrapados en una tutela geopolítica binaria: blanco europeo / negro no-europeo. Ahora bien, es el tema de la pertenencia histórica no resuelta y conformada en la negritud del *Cuaderno...* lo que marca una distancia fundamental entre los extremos de la mentada dicotomía: mientras la pertenencia del blanco europeo es algo resuelto históricamente por medio del “universal” del color blanco como sinónimo de lo civilizado, de las luces de la ilustración, lo negro no europeo, en cambio, es sinónimo de lo incivilizado, de la oscuridad, de aquello que no tiene lugar en la historia. Es decir, un cuerpo que no tiene pertenencia, pues ésta fue aniquilada en el *Middle Passage*. Aquello, desde nuestra perspectiva, anuncia algo no menor dentro del impulso cesaireano: a ese cuerpo sin pertenencia hay que inventarlo en una encrucijada dicotómica de la cual es prácticamente imposible de escapar.

Aquí el reto es doble porque “inventar” no es simple un capricho poético de Césaire, sino significa tramar otra cosa, otro color, otro cuerpo, algo sobre lo cual el saber de la colonialidad no puede legislar o, mejor dicho, representa la puesta marcha

por la vía de la ficción poética de un desvío del discurso colonizador y su horizonte de sentido. Y debido a que la negritud, al decir de De Oto, enuncia que “lo absoluto no necesariamente significa su sanción como valor consagrado” (2003, p. 166). Ambos elementos dan cuenta de la postulación afirmativa de un cuerpo que no implica necesariamente un “esencialismo negro” de carácter metahistórico u ontológico, o una aspiración universalista guiada por la desesperación de encontrar una pertenencia donde ésta ha sido violentamente expropiada.

Es, muy al contrario, una acción estético política -con todo lo que ésta implica: ficción, invención, imagen, neologismos, poner en escena, etc.- que significa (re)crear un conflicto donde supuestamente no lo hay. Ahí donde fue desprogramado para silenciar una violencia en la que el control del cuerpo no blanco ha llegado a límites inimaginables, al punto tal de que es difícil encontrarle un lugar de representación en los formatos tradicionales del relato histórico. Es Glissant quien con aguda sutileza intenta describir y narrar ese conflicto organizado que llega a los sitios del cuerpo. Conflicto que se conjetura como algo superado por la inmediatez de los ideales civilizatorios del mundo moderno:

En la experiencia de la deportación de africanos a las Américas aquello que petrifica es sin duda lo desconocido, enfrentado sin preparación ni desafío.

Haber sido arrancado del país cotidiano, de los dioses protectores, para ser llevados a la comunidad tutelar fue la primera noche. Pero esto no es nada todavía. El exilio se soporta, aun cuando sea fulminante. La segunda noche se hizo de torturas, de la degeneración del ser proveniente de tantas

increíbles gehenas. Imaginen doscientas personas hacinadas en un espacio que apenas podría contener el tercio de ellas. Imaginen el vómito, la carne viva, los piojos en zarabanda, los muertos tendidos, los moribundos pudriéndose (Glissant, 2007, p. 43)

Glissant termina diciendo: “Nosotros nos reconocemos en la muchedumbre, en lo desconocido que no atemoriza. Gritamos el grito de la poesía.” (Ibid., p. 43). Como dijimos antes, entre Glissant y Césaire, como entre Césaire y los autores creoles, hay distancias y rupturas: síntomas claros por intentar “superar al padre”. Pero siempre estos alejamientos, cuando inclusive algunos erosionan aquello que en la negritud continúa apareciendo como el sostén crítico de una razón racista y civilizatoria, se dan siempre de manera fraternal. Por eso, si la estrategia de Césaire es desautorizar la triada ilustrada “color, identidad y cuerpo” afirmando otra presencia u otro color que no sea el blanco, aquella presencia se inventa porque el negro, o el colonizado, existe solamente en el orden de una objetificación devastadora (De Oto, 2003, p. 168). Pero también, y no menos importante, porque la negritud se encuentra, habita y tiene su condición de posibilidad –o sea, solo se puede “hacer ver”– mostrando lo que difiere del imaginario eurocéntrico de una “totalidad” homogénea y armoniosa. La negritud exhibe el conflicto con ese imaginario allí donde este no puede legislar del todo, donde la impensabilidad del *Middle Passage* puede ser finalmente narrada: dentro de la ficción poética, en el “grito de la poesía” del que habla Glissant. Un lugar estratégico ficcional donde la expulsión de África del cuerpo negro se puede verbalizar y deviene imagen, ya no ausencia.

Como argumenta Fanon, a partir de esto último la negritud funda una metamorfosis del cuerpo. En clara tensión con el mundo cultural e histórico de las Antillas, desde el *Cuaderno...* se desprende una intertextualidad conflictiva con lo real en la cual el negro es situado por fuera de la identificación con el blanco europeo. Es cierto, sin duda, que en esto hay inversión de la jerarquía del binarismo cromático blanco/negro que sustancializa su extremo negativo –el negro–. Pero también no es menos cierto, que el hecho de que dicha sustancialización sea posible se debe no por una pretenciosa afirmación ontológica del negro, sino debido a que combate ese hecho histórico cultural y psicológico analizado en detalle por Fanon: el negro se ve y siente blanco. Por eso, no es casual que Fanon, por lo menos en *Antillanos y africanos*, vea en la negritud la figuración de una metamorfosis corporal profunda, la cual, inclusive deviniendo por momentos en la forma de un pasado mítico, tal y como la describe en *Piel negra...* (2015, p. 47), trama una respuesta del cuerpo racializado. Dice Fanon:

[A]nte diez mil racistas, el antillano se ve obligado a defenderse. Sin Césaire esto habría sido difícil. Así pues, ¡Césaire estaba allí y con él se entonaba ese canto, antes odioso, que habla de que es bello y bueno y que está bien ser negro!...

Durante dos años los antillanos defendieron, paso a paso, su “virtuoso color” y, sin temor, danzaron junto al precipicio. [...] ¿Qué era esto sino provocar entre los antillanos una refundición total de su mundo, una metamorfosis de su cuerpo? ¿Qué era sino exigir de él una actividad axiológica invertida, una valorización de lo rechazado? (Fanon, 1965, p. 33).

Tomando esta lectura de Fanon acerca de Césaire, Grüner agrega que la negritud es además un claro ejemplo del conflicto que subyace en la “transculturación catastrófica” de Latinoamérica y el Caribe; produciendo así una puesta en cuestión de “las aporías y tensiones de una ‘identidad’ regional o continental” (2010, p. 426). Ya hemos anotado en qué consiste la “transculturación catastrófica”. Pero nos parece igualmente interesante notar acá el flujo particular de ella dentro de la negritud. Fuera de la horma esencialista que le adjudica un autor como Ménéil, para quien la negritud no hace otra cosa traducir la vida de una pequeña burguesía colonial y nacionalista con ansias de contener a las masas en su avance hacia el socialismo y no ofrecerles un conocimiento real del “verdadero mundo negro” (2005, p. 101), o de las sedimentaciones universalistas de Senghor, el cual en su discusión con Sartre dice que la negritud ha creado un humanismo integral que ensancha el espíritu francés dentro del “banquete de lo universal” (1970, p. 329), la “transculturación catastrófica” identifica un enlazamiento tensional entre el “universal abstracto” de la blanquitud y el “particular concreto” de la negritud.

Hay una especificidad poética en el *Cuaderno...* desde la que se murmura cómo la negritud no puede mantenerse cautiva en la búsqueda una identidad originaria y no contaminada. Digamos que, en estricto rigor, Césaire, al igual que Fanon, terminan pensando sin una ontología del “ser” a la cual retornar, siendo allí donde se fragua para nosotros uno de los pliegues críticos más fecundos de la negritud. Aun cuando se afirma un color y el cuerpo que lo porta, se entiende que el gesto poético cesaireano no está exento de un contacto irreversible: se encuentra contaminado por un sincretismo cultural donde las

representaciones homogéneas son algo prácticamente artificial, peligroso y poco productivo en términos críticos.

Con ello no queremos decir que la negritud finalmente resulta impotente para combatir el imaginario blanco. Por el contrario, queremos dar cuenta de que en su entrelazo tensional con este imaginario se abre una posibilidad de fisurar su horizonte de sentido y la violencia que este instituye de manera mortífera en los cuerpos racializados. Y ello es siempre recordando, volviendo a una cita anterior del *Cuaderno...*, que la negritud “no es una torre ni una catedral”, ya que si hay algo que ésta trama en contra de las representaciones monolíticas es “su estructura aporética y tensional, su estatuto conflictivamente *mestizo*, su identidad ‘desgarrada’, su *bifurcación catastrófica*, su subjetividad ‘fallada’ y asumidamente *trágica*” (Grüner, 2010, p. 424).

Sea cual sea entonces el carácter de la enunciación universalizante de la negritud, cotejarla con la Revolución Haitiana permite no perder de vista que en Césaire el “negro” es más que un “particular concreto”, una especie de “particular excluido” que en el centro de lo universal desnuda la violencia del eurocentrismo moderno colonial. Bajo esta lógica, se ve no solamente que la negritud del *Cuaderno...* se distancia de la lectura de Senghor y de Ménélik, o que pone en entredicho la arquitectura representacional binaria de la modernidad. Se constata también de qué forma su estela universalizante fracasa cuando su enunciación misma como “particular excluido” consigue englobar la conflictividad constitutiva de lo heterogéneo.

Dicho así, el color negro circula entonces a la manera de una imagen que le otorga materialidad, representación y textualidad a ese cuerpo colonizado y desplazado del “banquete

de lo universal”, de manera similar a como en su momento lo sostuvo el célebre artículo 14 de la Revolución Haitiana: “Todas las distinciones de color necesariamente desaparecerán entre los hijos de *una y la misma familia*, donde el Jefe de Estado es el *padre*, los haitianos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de *negros*.” (Ibid., p. 398). Tanto la extrañeza como lo paradójico de primero demandar “la desaparición de todas las distinciones de color” para después afirmar el color negro, dan como resultado gestos teñidos por un particularismo subversivo que no es solamente cromático, histórico y cultural, sino también estrictamente corporal.

De manera sagaz, el cuerpo se coloca en el centro de la escena, debido a que en su invención poética (Césaire) y política (L’Ouverture) encarna la figura de un *significante privilegiado* capaz de fundar una fractura epistemológica dentro de la ideología racista de la Ilustración (Ibid., p. 412). Sin proponerse de manera explícita mostrar que lo moderno y lo colonial forman parte del mismo camino, tanto los esclavos haitianos encabezados por L’Ouverture como el gesto poético de Césaire consiguen colocar en la mira la condensación extrema del artificio universal de la blanquitud moderna, no sin antes ensayar una parodia de las reducciones culturales de la colonialidad, pues, en palabras del mismo autor del *Cuaderno...*, la negritud ha sido, más que nada, “una revuelta contra lo que yo llamaría el reduccionismo europeo” (Césaire, 2006, p. 87).

En tal escenario, se vuelve comprensible que Césaire en el *Cuaderno...* articule un acuerdo tácito con un proceso donde la negritud transgrede el *telos* rígido y universalizante de la modernidad colonial. En dicho proceso, ya hemos adelantado, el cuerpo transita una ruta que va desde su hastío existencial hasta

su enraizamiento histórico, cultural y heroico en la negritud: actividad crítica que tiene por objetivo desarticular no solo las distinciones de color, sino también la etnocéntrica lógica occidental de que lo colonial es algo natural dentro del desarrollo humano. En distintos niveles, la negritud del *Cuaderno...* intenta esquivar una posición sustancialista, al idear un viaje donde la destrucción de paso a la creación del cuerpo y un tránsito donde la racionalidad racista entra en un severo desahucio.

Reescribiendo el Triángulo

En *El hilo perdido. Ensayos sobre la ficción moderna* (2015) Jacques Rancière se propone revisar el concepto de poética de la ficción y su vínculo con la acción política. Rancière parte del supuesto de que tal vínculo se ha planteado, más de alguna vez, en el seno de una problemática de la representación; cuestión que se encamina hacia una analítica que es doblemente reductora. Por una parte, se ubica a la ficción dentro de un imaginario que se opone a las realidades “sólidas” de la acción política y, por otra, sus estructuras son explicadas como expresión deformada de los procesos sociales. En estas reducciones, argumenta Rancière, lo que se pierde de vista es que la ficción es ante todo “un modo de presentación que vuelve perceptible e inteligible a las cosas, las situaciones o los acontecimientos” (2015, p.12). Dicho en otras palabras, la ficción es un modo de vinculación política que labra formas de coexistencia y encadenamientos causales entre los acontecimientos con “caracteres de lo posible, lo real o de lo necesario” (Ibid., p. 12).

A la luz de lo analizado por Rancière, se puede notar que el *Cuaderno...* es una ficción que intercepta y desarregla lo real

cuando lo que convoca –un cuerpo– puede vivir otras experiencias, sensaciones y emociones que no son las programadas por el orden colonial. La marca inicial de este desarreglo es desacomodar un estancamiento existencial y cultural en la ciudad donde inicia su viaje el hablante: Fort-de-France. A su vez, la sucesión de los acontecimientos en el poema no sigue una métrica temporal, lineal y racional. El retorno enunciado en su título nos dice de entrada que todo *dictum* temporal asuntivo es severamente alterado. Lo que pone en uno de los primeros planos el trayecto mismo y su acción es que el viaje del hablante/cuerpo/protagonista no concluye en la metrópolis, sino culmina en su ulterior retorno aparentemente a la ciudad de la que migró.

La metáforas del viaje y del exilio funcionan aquí como recursos críticos más que como simples decorados estéticos. Ambos marcan el itinerario desde el que se teje la experiencia social e histórica de la esclavitud que se reedita en el trayecto del cuerpo colonizado negro. Si insistimos en que la experiencia del *Middle Passage* retorna dentro del *Cuaderno...*, es porque su ficción trama una identificación histórica que ilustra el complejo proceso en el que las formas de sujeción corporal son reconfiguradas y resignificadas incluso posteriormente a la abolición jurídica formal de la esclavitud negra –una forma específica de colonialidad–, y funda una imagen acerca de la experiencia del cuerpo solo posible de ser enunciada dentro de un texto poético.

Es en este último punto donde, por ejemplo, Khalfa se apoya para definir como “volcánica” una poesía que monta una ficción que narra lo que “no fue narrado” y desplazado hacia una la minoría de edad por la teleología universal del Espíritu.

Por tanto, le sobreviene a la Historia colonial y a sus formas de narrar la experiencia del “hombre negro” una crítica donde la poesía deviene en la herramienta más idónea para mostrar una saga cultural que intentó ser anulada y enmascarada por el colonialismo moderno. Una poesía que si bien, en palabras de Khalifa, “trabaja sobre las estructuras de una conciencia nacida de la esclavitud” (2017, p. 70), también tematiza, siguiendo a Christopher L. Miller, el fundamento de un viaje y un retorno que, en cierto sentido, reescribe “el Atlántico francés desde el punto caribeño del triángulo” (2008, p. 328)⁶¹. Dicho ejercicio evidencia escuetamente eso que Rancière señala sobre ficción: se sirve de lo supuestamente imposible –en el caso de Césaire, traer una experiencia que ha sido clausurada– para dentro de la creación volverla posible.

Lo que entonces nos interesa ahora es analizar la figuración del cuerpo dentro de la reescritura del Triángulo Atlántico del *Cuaderno...* Reparar en este asunto nuevamente nos conduce a reflexionar el operador crítico de la negritud. En una introducción del *Cuaderno...*, Agustí Bartra dice que su estructura es semejante a “una atorbellinada sinfonía en que continuamente se trenzan y destrenzan los temas y variaciones individuales y colectivos” (1969, p.12). Para Breton, por su parte, la poesía de Césaire es “bella como el oxígeno naciente” (2010, p. 98). Ambas observaciones se detienen en características poéticas de la escritura de nuestro autor y sugieren, aunque sea tácitamente, que ella no tiene la forma de una entidad separada del espacio en el que se circunscribe. Si el *Cuaderno...* es *una atorbellinada*

61 La citas textuales en español del trabajo *The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade* de Christopher L. Miller son traducciones nuestras.

sinfonía que contiene el oxígeno naciente del país natal, aquella no se disocia de las razones crítico culturales que lo movilizan, principalmente las vinculadas con un intento por subvertir los ordenamientos coloniales del cuerpo por medio de la negritud.

La descripción famélica de Fort-de-France, la luz sombría sedimentada en sus calles, la desesperanza angustiante del espacio, todos estos elementos que pueblan la palabra poética del primer movimiento del *Cuaderno...*, surten una imagen que pretende desafiar una decendencia cultural relacionada con los procesos de aculturación sufrido por las colonias antillanas. Aquí, el desafío es poder sostener un proceso de construcción poética en el cual la consternación generada ante la tristeza colonial esquive no solamente una nueva petrificación del espacio social y de los cuerpos, sino también una inmovilización que detenga la crítica. Considerando este doble asunto, se puede notar que uno de los problema principales que se le aparece a Césaire (y también a Fanon) es que la desarticulación de las paralizaciones del cuerpo racializado y de los supuestos occidentales sobre lo humano tiene como requisito indispensable transitar las degradaciones físicas, culturales, históricas y existenciales labradas por el colonialismo y el racismo anti-negro. Es decir, poner en un primer plano las situaciones que parecen absolutas y trágicas, para así localizar tanto el contexto en el que puede emerger una subversión del cuerpo como las dimensiones físicas en las que el control colonial se lleva a cabo:

Al final del amanecer, esta ciudad llana -expuesta, caída de su sensatez, inerte, sofocada bajo su fardo geométrico de cruz que eternamente recomienza, indócil a su suerte, muda, contrariada de todas maneras, incapaz de

crecer conforme al jugo de esta tierra, perpleja, cercenada, menoscabada, en ruptura de fauna y de flora.

Al final del amanecer, esta ciudad llana –expuesta...
(Césaire, 1969, p. 25).

Donde Fanon ve una atmosfera colonial nauseabunda y sin sentido, Césaire ve la negligencia metropolitana personificada en la muerte en las cabañas y en la insalubridad de pueblos que crecieron alrededor de las plantaciones de azúcar. Esto es crucial para entender cómo Césaire logra aquí poner de manifiesto “la degradación física y la fealdad moral resultante de tres siglos de abandono colonial” (Arnold, 2013, p. xii). La ciudad sitiada de múltiples contradicciones albergadas en el diario vivir de una muchedumbre “desolada bajo el sol, sin participar en nada de lo que se expresa” (Césaire, 1969, p. 27) a primera vista no ofrece un refugio seguro para una ilusión crítica y emancipadora. Entre los sitios que detalla Césaire está la calle de la Paja, lugar donde la juventud del pueblo se deprava y el mar vierte sus inmundicias; sus gatos muertos y sus perros despanzurrados, y donde se instalan casas con patios en los que reposan “la pesada imparcialidad del fastidio, distribuyendo las sombras sobre todas las cosas iguales” (Ibid., p. 27).

El primer movimiento del *Cuaderno ...* consiste en surtir una descripción sombría de la ciudad que funcione como analogía de la sociedad colonial en general. Tal elección se puede entender en la clave de un retorno a la conciencia trágica y al miserable dolor de la colonización. Como lo señala el hablante, “[y] este país gritó durante siglos que somos unos brutos; que las pulsaciones de la humanidad se detienen ante las puertas de la negrería; que somos un estercolero ambulante

horriblemente prometedor de cañas tiernas y de algodón sedoso” (Ibid., p. 81). El cuerpo se enlaza con una postración moral y un sentido disminuido del Yo directamente relacionados con el proceso colonial y sus instituciones culturales. Entonces, si en el cuerpo acontecen los eventos y las prácticas culturales de la modernidad colonial, lo interesante es advertir cómo también en él aparece un claro deseo subjetivo por destrabar las sedimentaciones sociales supuestamente inalterables del mundo en el que habita.

Desde nuestra lectura, aunque esto último se ve de manera bastante parcial en el primer momento del *Cuaderno...* igualmente sobresale una hondura poética en la cual los afectos del cuerpo se funden en el espacio, en lo circundante, y se consigue interceptar su inmovilidad. Un claro ejemplo de esto es la breve secuencia de la Navidad, donde, en palabras de Arnold, la población se desarticula *productivamente* “en partes del cuerpo (bocas, manos, pies, glúteos, genitales)” (2013, p. xii). En ella, un conjunto de signos corporales vive en función de la textura comunitaria y liberadora figurada en el precoz recuerdo del espacio hogareño. Césaire escribe que en la Navidad “no cantan únicamente las bocas, sino las manos, sino los pies, sino las nalgas, sino los sexos, y la criatura toda que se licúa en sonidos, voz y ritmo” (1969, p. 39). Al mismo tiempo, el hogar se dibuja a la manera de un espacio que por momentos no se integra a la vida agónica que puebla las calles. Césaire cree esto a sabiendas de que en el recuerdo de la infancia de una Navidad antillana germina una afectividad vibrante, intensa y rica en subversiones corporales: única imagen que por el momento se opone a la vida devastada de la ciudad. Sin embargo, este recuerdo no aminora los efectos

del diluvio apesadumbrado del colonialismo. Y así el hablante parte, iniciándose de esta forma la reescritura del Triángulo Atlántico del *Cuaderno*...:

Al final del amanecer, el viento de antaño que se levanta, fidelidades traicionadas, el deber incierto que se esquiva y ese otro amanecer de Europa ...

Partir.

Como hay hombres-hienas y hombres-panteras, yo seré
 un hombre-judío
 un hombre-cafre
 un hombre-hindú-de-Calcuta
 un-hombre-de-Harlem-que-no-vota (Ibid., p. 45).

Hemos visto que la secuencia inicial del *Cuaderno* ... elabora una lectura de la inercia y el vacío del cuerpo dentro del espacio colonial; su ciudad de origen, Fort-de-France. Como no pareciera haber ahí un estado cultural desde el cual trazar una metamorfosis, decide entonces partir. En esta nueva secuencia se comienza a enunciar una posible reconexión con el mundo africano y con aquellos valores perdidos por la trata de esclavos. Convengamos que Césaire traza acá una inversión del Triángulo Atlántico constatada no solamente a partir de lo que Grüner define como un *retorno indirecto* -“vuelta a África, pero vía Francia, sus instituciones, su lengua, su literatura; *retorno* que se resume en la fórmula ‘Caribe > Francia > África’”(2010, p. 464)-, sino también, y más importante aún, desde lo que Miller entiende como una “corrección” de la condición hasta ese entonces inalterable que había sido establecida por el comercio de esclavos: “la represión de África en la cultura

francesa del Caribe, la imposibilidad de retorno” (Miller, 2008, p. 329). Aunque la lectura de Miller se enfoca específicamente en mostrar cómo este aspecto del *Cuaderno ...* es olvidado dentro de la crítica de los escritores creoles, nos resulta igualmente provechosa, pues ella insinúa la potencia poética y epistemológica de la cuestión del retorno en relación al cuerpo.

Si observamos con atención la cita anterior de Césaire, resulta oportuno notar que cuando el hablante dice “[c]omo hay hombres-hienas y hombres-panteras, yo seré / un hombre-judío / un hombre-cafre / un hombre-hindú-de-Calcuta / un-hombre-de-Harlem-que-no-vota” (Césaire, 1969, p. 45) no solamente ocupa lugar un juego lingüístico-textual hábil en parodiar el capricho tipográfico de la filosofía existencialista –“estar-en-el-mundo” (el “in-der-Wel-sein” de Heidegger) y “hombre-en-el-mundo” (“l’homme-dans-le-monde” de Sartre)⁶²–, sino, asimismo, una novedosa acentuación de variadas significaciones geoculturales interrelacionadas que tensionan la concepción biocéntrica de identidad y sus marcas esencialistas (Wynter, 2015, p. 368): una figuración de existencias y experiencias múltiples históricas y culturalmente desplazadas por del racismo moderno –el *negro* que vive en el Harlem de los años 20 o el judío que se encuentra en la Europa de entreguerras, entre otros–. Podemos decir que el cuerpo del joven negro que ha escapado de la isla se moverá por distintos terrenos y transfiguraciones que van de lo personal a lo colectivo: de *hiena* a *hindú de Calcuta*, de *pantera* a *hombre de Harlem*. Lo

62 La referencia a estas dos palabras “unidas por guiones” la tomamos del estudio sobre Sartre de Alfred Stern *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora. 1962, pág. 32.

señalado por Miller acerca de la “corrección” hecha por Césaire sobre de la noción de retorno guarda estrecha relación con estas transfiguraciones, pues cuando aparecen se fracturan las demarcaciones homogéneas de identidad, lo cual habría sido imposible si el cuerpo no transitaba un viaje en la búsqueda de su pertenencia, que en el caso particular de este momento del *Cuaderno...* aparece como múltiple.

En este punto, resulta sugerente recordar que el Triángulo Atlántico no solo marcó la ruta de comercialización de cuerpos transformados en mano de obra esclava, sino también aisló culturalmente a la población de la diáspora negra del resto del planeta. Considerando esto, resulta así más evidente el efecto que conserva la crítica de la educación colonial del *Cuaderno ...*, ya que es dibujada en el marco de un ejercicio poético donde el retorno se descubre como posibilidad para la diáspora africana. Si la ruta de los esclavos, de los barcos negreros, de los cimarrones de *El reino de este mundo* de Carpentier es la misma recorrida por el cuerpo/hablante/narrador del *Cuaderno...*, el pasado, al decir de Benjamin, tiñe el presente en la forma de una ruina desde la cual el cuerpo se vincula no solo con los valores africanos, sino también con múltiples resistencias de la ideología racista tejidas a nivel global, las cuales se alegorizan en las figuraciones antes mencionadas: hombre-judío; hombre-cafre; hombre-hindú-de-Calcuta; hombre-de-Harlem-que-no-vota. El cuerpo, como se puede ver, es una dimensión ni aislada ni cercada. Se encuentra, por el contrario, en un estado móvil que adelanta, aunque sea de manera muy escueta y provisoria, lo que en un futuro Glissant (2019) conceptualizará como una *filosofía de la relación*: de lo Uno a lo Diverso y de lo Idéntico al pensamiento de lo Diferente y lo Múltiple.

Cuando en este momento del *Cuaderno...* se observa la modulación cesaireana del retorno, se ven varias cosas al mismo tiempo, entre las que se encuentran también exterminar la sedentarización cultural impuesta por la metrópolis y la reelaboración el trayecto triangular del cuerpo. Haciendo un contrapunto con la primera secuencia del poema, si en ella abundaban las imágenes de un reino embrujado por la inmovilidad y el estancamiento, en esta segunda secuencia se despierta lo polimorfo y lo múltiple; un “regreso al Caribe como la nueva conciencia Atlántica que surge de ese retorno” (Miller, 2008, p. 332). La conciencia, similar a Fanon, se transforma en trascendencia cultural en el momento mismo de rememoración y restauración del recorrido histórico de un cuerpo socialmente asesinado. Un cuerpo que alberga la promesa de una reivindicación política, cultural y existencial. Dice Césaire:

Partir. Mi corazón zumbaba de generosidades enfáticas.
 Partir ... yo llegaré liso y joven a ese país mío
 y diré a ese país cuyo barro entra en la composición
 de mi carne: “He vagado durante mucho tiempo y vuelvo
 hacia el horror desertado de tus llagas.”
 Iré a ese país mío y le diré: “Abrázame sin temor ...
 Y si solo sé hablar, hablaré para ti.”
 Y le diré todavía:
 “Mi boca será la boca de las desdichas que no tienen
 boca; mi voz, la libertad de aquellas que se desploman
 en el calabozo de la desesperación.”
 Y viniendo me diré a mí mismo:
 “Y sobre todo cuerpo mío y también alma mía, guardaos
 de cruzar los brazos en la actitud estéril del espectador,

porque la vida no es un espectáculo, porque un mar de dolores no es un proscenio, porque un hombre que grita no es un oso que baila ..." (Césaire, 1969, p.49).

Esa nueva conciencia Atlántica que Miller localiza en el retorno del *Cuaderno...* sugiere una reescritura del Triángulo en la cual el ejercicio de rememoración, al abarcar todo el Atlántico y más allá, no es posible sellarlo en una simple vuelta a África. La relevancia particular de la negritud en este momento es la de convertirse en una imagen subversiva donde su énfasis radica en su fuerza como tropo más que en su explícito significado "racial" (Marriott, 2016, p. 41). La idea de un mito negro rápidamente es puesta en cuestión por una noción de retorno donde la negritud asume la potencia del signo y no del mito, del tropo y no del origen, de la imagen y no del Concepto. Y su horizonte es, más que nada, des-sustancializar el pasado de la diferencia colonial sin evadir la angustia de encontrarse con él -con el *Middle Passage*- y proyectar un porvenir de lo múltiple sin las determinaciones raciales. Es un encuentro con los "varios millares de moribundos que giran en corro dentro de la calabaza de una isla que también es mía" (Césaire, 1969, p. 53) y con la figura de Toussaint, "un hombre solo que desafía a los gritos blancos de la muerte blanca" (Ibid., p. 55); y también una conexión con el no-tiempo de la laminaria: temporalidad liminal que suspende la ordenación lineal "pasado-presente-futuro".

A tal efecto, la negritud de Césaire da cuenta de la complejidad que subyace en una estrategia donde la epopeya poético histórica de un cuerpo que intenta familiarizarse con África -esa búsqueda de una pertenencia- se conjuga acentuadamente con

un cuestionamiento de la imagen racial a la que ha sido atado el negro dentro del imaginario blanco. Sobre lo primero, Mbembe sostiene que el *Cuaderno...* ve en *lo africano* la posibilidad de revivir un “cuerpo inmolado, sepultado y privado de sus lazos de sangre y de suelo, de instituciones, ritos y símbolos que hacían de él, precisamente, un cuerpo vivo” (2016, p. 78). Acerca de lo segundo, consiste principalmente en las sedimentaciones raciales de la mirada y la apariencia ilustradas en la célebre escena del negro en el tranvía que, como mostramos antes, Fanon retoma en *Piel negra...* “Un negro sin pudor y los dedos gordos de sus pies reían burlonamente de una manera bastante hedionda en el fondo del cubil entreabierto de sus zapatos” (Césaire, 1969, p. 85). Subrayando nuevamente la relevancia de este momento del *Cuaderno...*, Césaire desdobra los lugares de la negritud dentro de un cuerpo “otro” que el hablante mira.

La degradación de la mirada adopta aquí un signo particular, el cual, desde nuestra lectura, resulta indisociable de una negritud, en el sentido como la entiende Hall, a la manera de una construcción “compuesta de manera compleja, [que] siempre se construye históricamente. Nunca está en el mismo sitio sino que siempre es posicional” (2010, p. 327). Césaire, entonces, “multiplica los significantes de la negritud que denotan claramente su ser físico y moral. Siglos de deshumanización han producido una ‘obra maestra de la caricatura’” (Arnold, 2013, p. xii). Al despliegue de un cuerpo histórica y socialmente ausente se le agrega ahora el asombro de ver al cuerpo de “su hermano de color” a partir de las referencias del mundo blanco. Lo que se revela es una experiencia en la que el cuerpo que mira (el del hablante, el de Césaire), inclusive habiendo protagonizado un viaje por el Atlántico y habiendo hecho la ruta esclavista

de sus antepasados, se encuentra por momentos preso de la educación colonial.

No obstante, el papel poético e histórico desempeñado por el cuerpo del *Cuaderno...* no se agota acá pues un siguiente momento, al contrario de la secuencia antes mostrada, se convierte en protagonista de una metamorfosis político cultural que da lugar a la faceta más radical de la negritud. La estructura decadente de la ciudad colonial y el apresamiento de la mirada blanca resultan interrumpidos por un desplante poético que ilustra una renovación introspectiva y espiritual, y luego colectiva. A la idea del “fin del mundo” de Césaire retomada por Fanon, en el *Cuaderno...* le siguen los siguientes versos:

se ven todavía el madrás en las caderas
 de las mujeres los anillos en sus orejas
 sonrisas en sus bocas niños en sus tetas y no digo más:
 ¡BASTA DE ESTE ESCANDALO!
 Entonces he ahí el gran desafío y el impulso
 satánicos y la insolente
 deriva nostálgica de lunas pelirrojas,
 fuegos verdes, fiebres amarillas. (1969, pp. 69-71).

La renovación camina de la mano no solo con eso que Mbembe define en la forma de un ejercicio que revive un cuerpo inmolado, sino además con el frenesí de un nuevo comienzo que busca cauterizar la separación entre el cuerpo y el espacio: revivir una unión con lo circundante no dominada por la moderna economía de la plantación. Las memorias, las representaciones turísticas sobre África (“las mujeres con anillos en sus orejas”, “sonrisas en sus bocas con niños en sus tetas”), las

rebeliones de la naturaleza y de los esclavos cimarrones, Césaire las conjuga en una cosmogonía arrebatada de texturas e imágenes abstractas que marcan el talante de un retorno que no queda claro si es a África o a las Antillas. Lo más importante de esto último es que la renovación hace un salto de lo individual a lo colectivo. Desde el tormento apesadumbrado de la isla, pasando por el angustiante trayecto en el cual la aculturación colonial se dibuja en toda su magnitud, hasta una conciencia que se funde y difunde en un “estado más alto y oscuro, un ‘gran agujero negro’ que contiene más misterios” (Miller, 2008, p. 337).

Por supuesto, de lo anterior se desprenden cuestiones que moran de manera particular dentro de este momento del *Cuaderno de un retorno...* Entre ellas, la acentuación de una escritura surrealista y la célebre idea de Benita Parry (2004) de la negritud como “artificio” o “país de la mente”. A decir verdad, ambos elementos son el piso de una huida epistemológica del racionalismo occidental y el sostén de una identidad más amplia –identidad de lo *alterno*, no de lo *idéntico*– entrelazada con la fuerza de la naturaleza. Sobre la escritura surrealista, es el lenguaje “volcánico” destacado por Khalfa lo que gana lugar en este momento del poema, al que se le suma una apelación insistente al sustrato africano de las Antillas resucitado gracias a la operatoria poético política de Césaire. Acerca de la negritud como “país de la mente”, es conocida, por lo menos dentro de la crítica poscolonial, la lectura de Parry de que la negritud representa más que nada una construcción histórico cultural cuya naturaleza arroja luz el “carácter contingente, dislocado y mestizo de la identidad negra” (Mellino, 2008, p. 59). Vale decir, la negritud adoptada por Césaire es importante

tanto para la construcción voluntaria de África como un “país de la mente”, más que una representación de un lugar geohistórico o una identidad suprahistórica, como para la noción de “África” “como patria de poblaciones dispersas en busca de la solidaridad, y a la construcción de la identidad negra como criolla y dislocada” (Parry, 2004, p. 45)⁶³. Parry agrega que en la poesía de Césaire “la negritud no es una recuperación de un estado preexistente, sino una historia inventada textualmente, una identidad efectuada a través de operaciones figurativas y una construcción tropológica de la negritud como signo de la condición colonizada y su rechazo” (Ibid., p. 45).

En consecuencia, la imagen y sus operaciones figurativas encuentra al cuerpo para renovarlo, inquietarlo y salvarlo de su asedio colonial. El “desrazonamiento” surrealista de Césaire toma lugar aquí cuando lo corporal se diluye en fragmentos y formas que se multiplican progresivamente. Las ilusiones mitológicas y el escenario de una especie de cataclismo monumental refuerzan no solamente una visión “mágica” de las Antillas (o África) –cercano a Carpentier, un *real maravilloso*–, sino también una dirección por la cual el cuerpo se convierte una creación original frente al *dictum* racializador de Occidente:

y la determinación de mi biología, que no es prisionera
de un ángulo facial, de una forma de cabellos, de
una nariz suficientemente chata, de una tez suficientemente
melánica, y la negritud, que ya no es un índice
cefálico, o un plasma, o un soma,

63 La citas textuales en español del trabajo *Postcolonial Studies: A Materialist Critique* de Benita Parry son traducciones nuestras.

se mide con el compás del sufrimiento
y el negro cada vez más ruin, más cobarde, más estéril,
menos profundo, más disperso hacia fuera, más
separado de sí mismo, más astuto con sí mismo, menos
inmediato con sí mismo
acepto, acepto todo esto
y lejos del mar de palacios cuyas olas rompen bajo
la sicigia supurante de las ampollas, maravillosamente
acostado el cuerpo de mi país
en la desesperación de mis brazos, con sus huesos agitados
y, en las venas,
la sangre que vacila como la gota de leche vegetal en la
punta herida del bulbo ... (Césaire, 1969, p. 113).

No deja de sorprender cómo en esta secuencia los componentes del cuerpo y sus secreciones –la nariz, la melanina negra, las ampollas, los huesos, las venas, la sangre, la herida– se entrelazan con la geografía, haciendo evidente la costura real de ese “país natal” al que retorna el hablante. Aquellos componentes, siguiendo a Christian Anwandter, no son atribuibles a “una identidad inmóvil de ‘lo negro’” (2011, p. 207). La versatilidad del cuerpo patentiza una negritud que perturba ese reduccionismo racial europeo denunciado décadas posteriores por el mismo Césaire en su *Discurso sobre la negritud*, pues se trata de algo mucho más complejo que afirmar un color: “Y la voz dice que Europa durante siglos nos ha cebado de mentiras e hinchado de pestilencias” (Ibid., p. 115), se lee después de la anterior cita del poema con el fin de mostrar la relación constitutiva entre colonización, racismo y Europa, entendiendo que dicha triada es la que fundamenta el ideal ilustrado de la

blanquitud. Porque “ninguna raza tiene el monopolio de la / belleza, de la inteligencia, de la fuerza” (Ibid., p. 115),

A estas alturas se puede constatar que la filiación de Césaire con una lectura sobre la historia y la cultura configurada desde la “diferencia colonial” (Mignolo, 2010, p. 5) responde a una preocupación por subvertir los efectos de una educación que camina de la mano de los devastadores efectos de la modernidad en las Antillas. Sin embargo, su preocupación nada tiene que ver con la elaboración de un contra-relato de la historia caribeña. La reconstrucción histórica para Césaire se encamina por un deseo de desestabilizar las categorías imperiales y racistas por medio de un ejercicio de transgresión continua capaz de intranquilizar a los cuerpos de los africanos de la diáspora. Carpentier (1981) denomina como “cosmogonías americanas” a una especie de zona donde se diagraman de “otros idiomas” y “otros juegos lingüísticos” que rompen la tutela metropolitana del lenguaje, sus formas y sentidos, avanzando hacia una simbiosis barroca y “contaminada” de figuraciones estéticas. En efecto, las características cosmogónicas del poema del *Cuaderno...* son las de crear ahí donde no ha existido posibilidad histórica para hacerlo e inventar un cuerpo por fuera de las configuraciones culturales metropolitanas.

Con la negritud de Césaire estamos ante un proceso irreversible de renovación del cuerpo que es a la vez transfiguración, metamorfosis y un nuevo comienzo histórico cultural. Es una posibilidad de narrar su historia, porque antes “el capitán cuelga en su palo mayor al negro más gritón, o lo echa al mar, o lo entrega al apetito de sus molosos” (Césaire, 1969, p. 121). Césaire no solamente se limita a denunciar las marcas histórico coloniales en las que el cuerpo se ha visto atrapado, sino que

también avanza en definir y construir un espacio donde dicho cuerpo, vía la negritud, se enraíce en el espacio natural. Tal movimiento es una manera de reintroducirlo en nuevo contexto donde enraizarse no denota una inmovilización. Por el contrario, significa, como dice Chakrabarty, habitar. “Habitar es la manera como los humanos reconocen la historicidad, el hecho de que nunca vivimos en lugares que no hayan sido habitados antes” (Chakrabarty, 2009, p. 39).

Habitar, siguiendo Chakrabarty, es también un autorreconocimiento frente a los dictámenes uniformizadores de la Historia imperial. En efecto, contradecir estos dictámenes de la Historia surte una discrepancia con las fuerzas locales que se rehúsan a desorganizarlos. Fuerzas que en este momento del *Cuaderno...* son presas de una *pseudomorfosis* a partir de la cual capitulan ante las subjetivaciones del colonialismo:

Y aquí están aquellos que no se consuelan de no ser hechos a semejanza de Dios sino del diablo, aquellos que consideran que se es negro como se es dependiente de segunda clase: esperando mejorar y con la posibilidad de subir más alto; aquellos que capitulan ante sí mismos, aquellos que viven en el fondo de la mazmorra de sí mismos; aquellos que se envuelven con **pseudomorfosis** orgullosa; aquellos que dicen a Europa: “Mire, yo sé cómo hacerle reverencias, cómo presentarle mis respetos, en suma, no soy diferente de usted; no haga caso de mi piel negra: me ha tostado el sol. [destacado nuestro] (Césaire, 1969, p. 117).

En este pasaje que transcurre casi cerrando el poema, el neologismo *pseudomorfosis* se entiende como el envés de una negritud cuyo valor, a estas alturas, es el de preconizar el resultado apocalíptico y dramático de un cuerpo entretejido en una “poética de la *invención* cultural” (Clifford, 1998, p. 216). Por su parte, como señala Arnold, con la *pseudomorfosis* Césaire intenta también explicar el proceso por el cual el hablante poético y Martinica han llegado a estar físicamente enfermos, moralmente postrados e ideológicamente engañados (2013, p. xv).

En lo que podría ser presentado como un simple adversario de la negritud, o una descripción más de la aculturación antillana, Césaire vuelve a releer y reescribir el Triángulo en un intento por desprogramar la represión colonial del contacto africano con la cultura francófona del Caribe, ya que la *pseudomorfosis* desnuda cómo las categorizaciones universales de Occidente han legitimado una separación entre el cuerpo y lo circundante, que es, asimismo, un alejamiento entre el Caribe y África. Por eso, la renovación del cuerpo negro es pensada en alianza con sus órganos dispuestos finalmente en un escenario aparentemente no coartado por el imaginario colonial: “Y para mí mis danzas mis danzas / de mal negro / para mí mis danzas / la danza rompe-argolla / la danza salta-prisión / la danza es-hermoso-y-bueno-y-legítimo-ser-negro” (Césaire, 1969, p. 127). Tal autorreconocimiento de un “ser negro” ilustra de qué manera el poema va de lo visual a lo táctil, para después volver nuevamente a lo visual. El cuerpo sobresale ya no como propiedad esclava de un Otro, ni preso de la vergüenza, sino como propio y fuente de orgullo. Un cuerpo que, más que fundación, es posibilidad y promesa.

Al final del *Cuaderno...* la negritud abre una nueva deriva crítica frente a la idea de un identidad homogénea cuando se distancia de su génesis y arriba a otro lugar, inclusive cuando sigue manteniendo el carácter estratégico de la cromaticidad oscura. La fragmentaria exposición de las imágenes con las que se cierra el trayecto resuelve en apariencia el problema de la alienación presente en la *pseudomorfosis*, ya que la conciencia del hablante se libera encaminada hacia una fuerte identificación con su “país natal”. Esto nos habla de un cierre inconcluso y abierto, y de una apertura inmóvil rubricada por el fin del poema. Un claro ejemplo de esto es la abrupta conclusión con la que termina: “Yo te sigo, impresa en mi atávica córnea blanca. / sube lamedor de cielo / y el gran agujero negro donde yo quería ahogarme / en la otra luna / es allí donde quiero pescar ahora la lengua maléfica / de la noche en su inmóvil vidriación.” (Ibid., p. 127).

Aquí *vidriación* es una de las traducciones del neologismo *veerición* que crea Césaire y que también ha sido interpretado como “balanza” en posteriores ediciones del *Cuaderno...*⁶⁴. Sin embargo, en tanto neologismo, ha sido difícil lograr una traducción “exacta”, ya que, como argumenta James Clifford, “la indeterminación radical es la esencia del neologismo. Ningún diccionario de etimología puede desentrañar el significado, ni lo puede la intención (rememorada) de un inventor” (1998, p. 216). Por otro lado, *veerición* se puede entender, siguiendo a Clifford y también a Grüner, como un ejercicio de *escapar*, a la manera de *barrer* o *revolotear* (Clifford), o, en cambio, como

64 Nos referimos específicamente a la traducción de José Luis Rivas en la compilación *Para leer a Aimé Césaire*. México: Fondo de Cultura Económica.

abarcar de un lado a otro con la mirada (Grüner). Es decir, “cimarronear”.

Con todo, nos inclinamos por ver que dicho neologismo da cuenta de una huida de los saberes absolutos sobre el “ser negro” y su cuerpo. Insistiendo en la potencia inventiva de la imagen en Césaire, esta huida toma la cara de una proyección existencial y cultural hacia lo inventivo, circundada, al mismo tiempo, por una visión profética donde la imagen puede y debe construir nuevas configuraciones en las que el lenguaje colonial se convierta en algo en vías de perecer. Como la laminaria, la agencia del cuerpo dentro del *Cuaderno...* destrona su quietud pretérita, abriéndose en la violencia de un no-tiempo que es paradójicamente multitemporal: se autocrea y autoconvierte en un observador crítico privilegiado de la modernidad colonial. Y solo puede serlo, en tanto su experiencia de recorrer el Triángulo Atlántico continúe afirmando un pensamiento descolonizador:

Y ahora estamos de pie, mi país y yo, con los cabellos
al viento y mi pequeña mano ahora en su puño enorme
y la fuerza no está en nosotros sino por encima de nosotros,
en una voz que barrena la noche y a la audiencia
como la penetración de una avispa apocalíptica” (Césaire,
1969, p. 115).

¡No toda civilización es decadente!

Mientras en el *Cuaderno...* la reescritura del Triángulo Atlántico hace de la negritud el parapeto fundante de una unidad crítica entre el cuerpo, su conciencia y el entorno, en *Discurso sobre el colonialismo* de 1950 Césaire abre una discusión

en la que el vínculo entre modernidad, racismo, colonialismo y *descivilización* se arguye por medio de un proceso crítico no convencional. Las intervenciones, reclamos e impugnaciones de Césaire son las de una desobediencia disciplinaria que impide la articulación de lo que puede ser un ensayo histórico convencional. La poesía se intercala con el diagnóstico histórico y se muestra cómo la civilización europea y sus saberes imperiales son decadentes. La suerte de *Discurso sobre el colonialismo* es quizá mayor que la del *Cuaderno...* no solamente por conservar un talante político más acentuado y menos abstracto que su poema, sino también debido a que sintetiza consistentemente una de las preocupaciones más relevantes de la escritura de Césaire: el humanismo anticolonial.

Hablar de un humanismo en autores como Césaire y Fanon –bien ya vimos en relación a este último⁶⁵– se revela como una enorme paradoja por el hecho de que el humanismo tradicional subsume las ideas de hombre y humanidad desde un lugar etnocéntrico y parroquial. En efecto, no es un problema solo etimológico de la palabra “humanismo” –¿a qué “humanos” les habla el humanismo? –, sino también de lo que representa en términos políticos, culturales e históricos cuando es cómplice de la dominación colonial. Césaire indaga tal paradoja postulando una inevitable familiaridad entre concepto de “civilización” con el de “colonialismo”. Europa, se muestra en *Discurso sobre el colonialismo*, “disfraza” tal familiaridad y la programa bajo la cara de un humanismo burgués.

En este sentido, la intervención de Césaire está muy cerca de un marxismo heterodoxo y anticolonial capaz de profanar

65 Cfr. *Supra* en Humanismo, no-humanismo: la paradoja del cuerpo negro.

los componentes discursivos que habitan en los relatos civilizatorios de Occidente que oxigenan el humanismo burgués: el nazismo de Hitler, los relatos racistas sobre la cultura africana y los estudios científicos acerca de la presumida superioridad cultural europea. Así, la sintonía trazada en *Discurso sobre el colonialismo* entre tales relatos no es antojadiza, pues todos ellos encarnan parte de una cosmovisión occidental cada vez más peligrosa y mortuoria para Césaire. La alienación colonial se muestra no como algo inevitable, sino concomitante a un proceso más profundo y complejo donde el colonizador también se aliena; en palabras de *Discurso sobre el colonialismo*, se *desciviliza*. No sorprende entonces que la sindicación de Césaire en un humanismo anticolonial tiene que ver con esta lectura “global” y no unilateral de la alienación colonial, como también, veremos posteriormente, con su inscripción en una suerte de “universalismo” heterogéneo y resistente a las fuerzas centrípetas y endogámicas de Europa.

Dicho así, el paso por un humanismo se enlaza con un diagnóstico de los fracasos de su versión europea. Césaire indaga una artificialidad que para nada vuelve a ese humanismo europeo inmune de sus orígenes coloniales. Tal artificialidad conduce a un fracaso de su proyecto utópico, pues es sumamente prohibitivo en relación a ciertos cuerpos. Conjeturar que esto acontece porque el humanismo europeo pacta con una ética limitada sujeta a la “línea de color” de la que habla Du Bois, es cierto, pero aun así acotaría el análisis a un problema de desviaciones y propenso a ser resuelto señalando simplemente qué es lo que se ha perdido de un programa en el que el género humano es un eje absoluto, invariable en el tiempo y con una organicidad transversal a todas las comunidades

del universo. El problema es que la “línea de color” es el *quid* de ese humanismo europeo que denuncia Césaire. Es su horizonte de sentido: una condición que le es inherente y que determina sus ajustes y desajustes en el tiempo y la Historia. No hay desviación posible que rastrear ni mucho menos significado emancipatorio alguno por rescatar si a cada paso que ese humanismo da sobresale una domesticación de los cuerpos cómplice de las clasificaciones racistas.

Y, sin embargo, aún acá queda el sentido que ese humanismo la da al Hombre. Una especie de metafísica unívoca donde el Hombre es rector de todos los caminos del pensamiento y de todos los horizontes de la Historia. El Hombre es origen y fin, como también encarna una verdad antropológica que sostiene los hilos de lo real y de la libertad, cuestión antagónica a ese hombre fusionado con lo vegetal y lo natural de la poesía de Césaire. Diremos que desgranar esto último no es un ejercicio explícito en *Discurso sobre el colonialismo*. Y que no lo sea no significa que no esté presente. Su carácter espectral es debido a este trabajo de Césaire se encuentra ligado a un pensamiento crítico humanista que le fue coetáneo y del que en muchos sentidos aún resulta deudor de un sentido trascendental de la figura y presencia del hombre. Que esto último conviva con las figuraciones de la poesía de Césaire no hace otra cosa que exhibir cómo su idea de “hombre” no se ajusta a una identidad fija y homogénea, sino es, en cambio, se liga con una identidad heterogénea, porosa y transcultural.

Que *Discurso sobre el colonialismo* se escriba en la mitad del siglo XX no resulta un dato menor también por otras cuestiones. Cinco años antes de este trabajo de Césaire, Sartre dicta su conferencia *El existencialismo es un humanismo* en la *Salle des*

Centraux de París. Y en 1947 Merleau-Ponty publica *Humanismo y Terror*; una denuncia severa al humanismo encarnado de los socialismos reales y sus remanentes estalinistas. Pero ni Sartre ni Merleau-Ponty en sus trabajos se detienen en profundidad en el problema colonial. Solamente en *Humanismo y Terror* de Merleau-Ponty se menciona brevemente el colonialismo de la Unión Soviética: “¿Qué administrador mataría con sus manos a los negros que hace morir para construir un ferrocarril colonial?”, dice el filósofo francés cuando se detiene en la novela *El Cero y el Infinito* de Arthur Koestler. Para Merleau-Ponty, los regímenes liberales y socialistas afirman sin distinción una violencia sostenida por el trabajo forzado de las colonias; por “la muerte de un negro linchado en Luisiana, la de un indígena en Indonesia, en Argelia o en Indochina” (Merleau-Ponty, 1968, p. 45).

¿Por qué Césaire insiste en levantar un humanismo anti-colonial en un contexto donde el humanismo se encuentra en estado de desahucio? ¿No es acaso lo que señala Merleau-Ponty prueba suficiente de que “el hombre” como centro de un análisis sobre la historia resulta a esas alturas algo estéril? Enfocar el problema bajo estas interrogantes conduciría a señalar el límite antropológico de la crítica humanista, por ejemplo, de alguien como Sartre, la cual, vimos cuando nos detuvimos en Fanon, resulta impotente para analizar el problema colonial en su *El existencialismo es un humanismo*. Sin embargo, la impronta textual y hermenéutica de Césaire tiene la particularidad de tramar un ejercicio que retoma la nomenclatura y etimología del humanismo europeo, e impugna su orgánica moderna de humanidad desnudando su debilidad y poder necrótico.

Si el humanismo colonial levanta una noción de Hombre bajo la estela de una identidad trascendental supresora de la

transcultural pluralidad humana, Césaire subvierte su lógica, abriendo así un ejercicio complejo, encaminado por afectar lo que la nomenclatura filosófica humanista moderna dice y revelar los cuerpos que su campo conceptual oprime y silencia. Es una cruzada que tiene como punto de arranque la idea de un humanismo “deshumanizador” –lo cual, influirá en las lecturas anticoloniales del mismo Fanon y en las escrituras de Glissant y Confiant– y la necesidad de dismantelar el mito moderno de que la “conciencia” y la “razón” parecen ser los únicos resortes críticos viables para destronar la uniformidad cultural instituida en el corazón de Occidente.

En este contexto, esto último nos hace pensar algo que posiblemente tiene que ver más con nuestros intereses en esta investigación que con las demandas del mismo Césaire, y que es fundamentalmente cuál es la relación posible de establecer entre las imágenes poéticas fraguadas en el *Cuaderno...* –la negritud– y en *Yo, Laminaria...* –el no-tiempo y la agencia móvil de un cuerpo– con *Discurso sobre el colonialismo*. Decir que el punto de unión es el sentido anticolonial de su escritura resulta a estas alturas una obviedad. Señalar también que es un estado de hastío frente a las políticas colonialistas de Europa posiblemente de cuenta de una aspecto relevante, pero que, aun así, resulta insuficiente en la búsqueda de la línea exegética que buscamos en la escritura de alguien como Césaire.

Lejos de forzar los enunciados, creemos que si hay algo que une las coordenadas teórico culturales de los textos poéticos en los que nos hemos detenido con la crítica de *Discurso sobre el colonialismo* es el intento por descomponer las secuencias totalizantes y uniformes de la razón moderno colonial que afectan a los cuerpos racializados. Los repartos deshumanizantes de

la razón moderno colonial son procesos en los que el cuerpo se ve involucrado. La persistencia de Césaire en confeccionar e idear una identidad heterogénea, diversa y móvil tiene por efecto un necesario paso por el cuerpo, a saber, por un trayecto donde el racismo alerta la existencia de una corporalidad en riesgo de ser extinguida cultural y epistemológicamente. Cada tipo de humanidad y sociedad humana denunciada por Césaire tiene un componente esencial: una “cosificación” de los cuerpos imantada en sentidos unívocos de verdad, totalidad e identidad que les dan homogeneidad y fijeza a sus categorías de hombre, cultura y sujeto.

Podríamos agregar que la estrategia de *Discurso sobre el colonialismo* es mayor que la de solamente visibilizar y evocar las comunidades silenciadas por las prácticas coloniales europeas. Césaire las recuerda, pero su ejercicio no se limita al reconocimiento de ellas. Si así fuera, su análisis crítico se quedaría a medio camino. Por ello, Césaire se detiene en indagar la naturaleza del reconocimiento occidental de esas comunidades y qué es lo que silencia dicho reconocimiento.

Centrándonos en el humanismo anticolonial de *Discurso sobre el colonialismo* podemos decir que este se entronca con eso que Ella Shohat define como el forjamiento de una identidad colectiva “resistente durante el colonialismo y después de él” (2008, p.116). Shohat intenta ver de qué forma se puede manejar una idea diferente del pasado y no estática en la que no se descarte de lleno la afirmación cultural de las comunidades amenazadas constantemente de exterminio. Si los sincretismos y las hibridaciones culturales son pruebas suficientes del impacto de lo “local” en lo “global” y de la multiplicidad de posicionamiento de los sujetos, la afirmación de un pasado

que probablemente es irrecuperable alerta para Shohat posibles formas de resistencia a la violencia constituyente de los procesos abiertos por la colonización europea. Visto de este modo, Césaire con su “humanismo a la medida del mundo, un “humanismo verdadero” (2006, p. 40), entiende la urgencia de mostrar que las comunidades colonizadas antes de su contacto violento con la empresa de la Conquista europea eran sociedades, en muchos casos, antecapitalistas y “*anticapitalistas*” (Ibid., p. 21).

Afirmar un “origen” no significa una “solemnidad de lo originario” ni una “glorificación del pasado”. Los múltiples acontecimientos coloniales detallados en *Discurso sobre el colonialismo* conforman la marca impresa en esos cuerpos que insisten en sus diferencias históricas, temporales y culturales. Marca que deja de ser sutil en el momento en que se revela en la forma de un fondo trágico donde el pasado pierde densidad y en el que toda comunidad perdida aparece como un fantasma que no es necesario traer nuevamente al presente. Deshumanización y cosificación revelan que los cuerpos aparecen como una necesidad de la Historia de la modernidad. Recordemos que no hay modernidad sin cuerpos que deshumanizar, no hay colonialismo sin cosificación, y no hay colonialidad sin el precio de exterminar un pasado que parece lejano, arcaico y ominoso. Es la misma razón moderna la que necesita deshumanizar a eso que salta como una falla y divergente dentro de su misma lógica de dominio.

Hablar de “nuestras sociedades ancestrales” (Ibid., p. 21), dice Césaire, es una parcela que, si bien se da solamente en el orden de una enunciación, consigue igualmente instalarse como una “unidad” que merma la destrucción del pasado entronizada por la civilización occidental y su dictamen temporal.

E inclusive cuando la sensibilidad de esos cuerpos “pasados” nunca se reúnen como una unidad, o como un todo articulado, es necesario por lo menos decir que hubo sociedades que eran más democráticas, fraternales y cooperativas. Sociedades que abonan los actos de invención en los que se teje ese humanismo anticolonial que busca trazar Césaire.

Para ser justos, hay que también anotar cómo Césaire nunca habla de una regresión a esas sociedades y se manifiesta incluso en contra de esto. De ahí que un aspecto interesante dentro de *Discurso sobre el colonialismo* es la desmitificación del origen. Lo que Shohat define en la forma de una “política de situación” (2008, p.116). La afirmación del pasado y de sus cuerpos no sobrelleva una carga glorificadora, pues Césaire entiende que el contacto entre el colonizador y el colonizado es algo irreversible. Razón por la cual la revalorización de África y de sus valores, al igual como acontece en el *Cuaderno...*, es estratégica. La vertebra crítica de esta estrategia se desnuda cuando se entiende en la forma de una enunciación que busca mostrar los desastres humanos y cultivos hechos por Europa. Resulta iluso endilgarle a Césaire un ensalzamiento esencialista de un pasado africano sin comprender que ello se urde en el terreno de una denuncia de las relaciones humanas tejidas por el colonialismo moderno. “[D]ónde me vieron predicar un *retorno* cualquiera, donde me vieron pretender que había *retorno*”, agrega Césaire (2006, p. 21).

Esta estimación sobre el retorno es un intento por escapar del afrocentrismo que con frecuencia se le ha endosado después de la publicación del *Cuaderno...* Nuevamente aparece aquí la cuestión de la imagen poética y su plasticidad. El retorno es, bien vimos, acaece en el *Cuaderno...* en el marco una reescritura

del Triángulo Atlántico. Dicho retorno no es del todo claro y a su vez se da por la vía de un paso por la metrópolis colonial. En tal proceso, Césaire, dice Parry, “arrancó a ‘África’ de su denominación temporal y le dio nuevos significados”, cuestión que se hace visible cuando se hace referencia al carácter poli-sémico de su imagen poética (2004, p. 47). La negritud tiene un momento importante vinculado a la revalorización un pasado silenciado que, en la clave de Césaire, puede hacer una contribución importante en el presente. En una entrevista realizada por René Depestre, Césaire señala que:

En el momento en que comenzamos a escribir, la gente podía escribir una historia de la civilización mundial sin dedicar un solo capítulo a África, como si África no hubiera hecho contribuciones al mundo. Por eso afirmamos que éramos negros y que estábamos orgullosos de ella, y que pensábamos que África no era una especie de página en blanco en la historia de la humanidad; en suma, afirmamos que nuestra herencia negra era digna de respeto, y que esta herencia no estaba relegada al pasado, que sus valores eran valores que aún podían hacer una importante contribución al mundo (Césaire, 2000, p. 92)⁶⁶.

Subrayar esto es llamar la atención sobre el carácter situado, la “política de situación” que definía Shohat, de la escritura cesaireana. Por más acoplamientos nativistas que se le quiera

66 Esta entrevista se publica originalmente en la Revista Casa de las Américas 49, julio-agosto de 1968. La cita nuestra corresponde a la versión incluida en la traducción al inglés de *Discurso sobre el colonialismo* del año 2000.

endosar, dicha escritura transmuta en una crítica que siempre evoca la disolución de los criterios esencialistas ya que su emergencia es en un contexto ligado a los niveles de codificación del racismo en el presente. El grado de estabilización de la revalorización de África y del mundo negro, tanto en *Discurso sobre el colonialismo* como en el *Cuaderno...*, depende de una práctica de resistencia frente a las naturalizaciones de la Historia y la razón colonial del universo moderno.

Ahora bien, la impugnación de la razón colonial dentro de *Discurso sobre el colonialismo* se erige por diversas vías. Una de ella es por medio de un *pseudohumanismo* contrapunteado con un “humanismo verdadero”; el humanismo anticolonial de Césaire. El contraste entre estos dos tipos humanismos es al final del texto. Césaire intenta antes probar detalladamente la hipótesis principal de su trabajo: la civilización europea es una civilización decadente por sus prácticas coloniales. Los ecos del trabajo *La decadencia de Occidente* de 1918 del historiador alemán Oswald Spengler aparecen cuando “decadencia” sobresale como una categoría vertebral de *Discurso sobre el colonialismo*: “Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización **decadente**” [destacado nuestro] (Césaire, 2008, p. 13).

El uso del concepto de “decadencia” por parte de Césaire –muy poco extendido en estudios sobre él, con excepción de los de Arnold– habla de un desapego de dos de los baluartes conceptuales de la filosofía europea: “conciencia” y “razón”. “Decadencia”, por ende, hay que comprenderla en vínculo con lo que es una reflexión global de los cimientos conceptuales en los que se ha sostenido la Historia y la filosofía europea, y con su eventual decadencia. Asimismo, la noción de “decadencia”

se da en Césaire de forma similar a la circulación que le da Carpentier dentro de su trabajo *El ocaso de Europa* de 1941: “ocaso” indudablemente es utilizado por el cubano como un sinónimo de “decadencia”. Pese a esto, particularmente Césaire pareciera ver en la “decadencia” eso que Adorno (2008) leyendo muy críticamente a Spengler señala como la fase de una civilización que justifica lo meramente existente: una racionalidad que en nombre de una “razón moderna e instrumental” somete a los seres humanos a un domino ciego que daña aún más su existencia administrada. Adorno se encuentra lejos de acordar con los postulados de Spengler. Lo tilda de metafísico, de transfigurar la historia en una especie de recorrido del alma humana y de situar a la identidad como una pérdida irreparable dentro del encause trascendental de la filosofía de la historia esbozada en su estudio.

“Decadencia” Spengler la comprende como una fase cíclica e inevitable del desarrollo de todas las civilizaciones humanas. Así, por ejemplo, el cesarismo es una especie de antesala de lo que sería un derrocamiento inevitable de la razón; cuestión que da lugar, siguiendo a Adorno, a “una filosofía latente de la identidad” (2008, p. 57). El estudio spengleriano, por ende, tiene un *telos* civilizatorio al enaltecer espiritualmente una eternidad fatalista y un idealismo absoluto que proscribiera a todo aquello que no tienda hacia una divinización del sacrificio. Este último se muestra como cara de una “morfología de cultura” en el que la identidad –una “identidad numinosa”– fragua una mistificación poco soterrada de una arquitectura del Espíritu.

No obstante, la diferencia de Césaire y Carpentier con Spengler no se codifica en los términos de una distancia etimológica, sino política. Esto advierte una reinscripción del

concepto de “decadencia” que da testimonio del problema del colonialismo. Es decir, “decadencia” es un concepto parodiado e injertado en otra textualidad para remover otras preguntas, respuesta y eventos. Tanto en Carpentier como en Césaire su utilización no resulta una práctica nociva en el marco de un análisis de la cultura caribeña, ya que no solamente es idónea para desmenuzar el control colonial europeo, sino también para revelar el entramado relacional entre decadencia, civilización y colonialismo.

Con todo, es necesario volver a lo que antes señalamos: en escrituras del Caribe la de Césaire no es la única que reescribe la categoría de “decadencia”, y su operatividad en *Discurso sobre el colonialismo* es la de colocar en entredicho las nociones occidentales de “conciencia” y de “razón”. Sobre lo primero, notamos que Carpentier la utiliza en *El ocaso de Europa*. El cubano apunta que el análisis de Spengler condena una visión lineal y tripartita de la Historia universal: Antigüedad, Edad Media, tiempos modernos. En un interesante estudio al cual volveremos, Fabienne Viala (2016) analiza cómo para Carpentier la morfología de la cultura elaborada por Spengler –en clara sintonía con los estudios de Frobenius y Toynbee– si bien glorifica un cierto irracionalismo fatalista y un enaltecimiento de la identidad, también incluye otras geografías, como la americana. Sin embargo, creemos que esto no es lo principal del acercamiento de Carpentier a Spengler, sino, más bien, la noción de que toda cultura termina en una civilización que no es otra cosa que el estadio de una decadencia inevitable. En *El ocaso de Europa* Carpentier dice que Spengler parece haber puesto punto final a una era de pesimismo sistemático de desintegración moral y de falta de fe cuando muestra cómo

el hombre de Occidente es una especie de Prometeo que luego de haber conquistado el fuego lo hubiese “vendido por dos pe-setas” (Carpentier, 2014, p. 67). Este radical diagnóstico empuja al cubano a poner su interés futuro en “lo propio”, en la “cubanidad”, cuyo camino principal es evitar un cosmopolitismo peligroso que ocluya lo local (Viala, 2016, p. 295). Pese a esto, dicho interés de Carpentier no es en desmedro de un contacto con “lo ajeno” porque el espacio donde se codifica “lo propio” de las culturas americanas es mestizo y barroco. Por lo tanto, si hay por momentos una inclinación dentro de Carpentier por desmerecer una “mundialización” es cuando en ella sobresalen condicionamientos retroactivos.

Acerca de lo segundo, en Césaire “decadencia” significa desmenuzar la Historia de Europa y su civilización. Pero este gesto no es garantía de una impugnación de los pilares conceptuales filosóficos que han sostenido las prácticas colonizadoras. Por eso, mientras Carpentier en su cercanía crítica con Spengler valoriza estimuladamente la cultura barroca del Caribe, Césaire, por el contrario, intenta comprender de qué forma y guiada bajo qué lógicas Europa se ha convertido en una civilización decadente. De ahí que no hay que descuidar que probablemente un motivo de este argumento de *Discurso sobre el colonialismo* sea el hecho de que la razón colonial europea no asegura la “existencia” de lo “no-europeo”. Por el contrario, lo destierra y descalifica moralmente, convirtiéndolo en una “exterioridad” imaginaria y bastante real cuando, al mismo tiempo, el colonizador también se autodestruye y *desciviliza*.

Desde el diagnóstico de Césaire, la incubación de estas prácticas mortuorias que aniquilan toda relación social afectiva entre los sujetos y los cuerpos es el corazón mismo la

civilización europea: es su oxígeno y origen de su decadencia e hipocresía moral. Como expone Mbembe, “[e]sto es lo que hizo de la empresa colonial una obra fundamentalmente ‘civilizatoria’ y ‘humanitaria’, cuya violencia, que era su corolario, naturalmente no podía ser otra cosa más que violencia moral” (2016, p. 42). En efecto, si la Historia de las civilizaciones es una inacabable repetición de opresiones y violencias, resulta algo urgente visibilizar cómo se funda y cuáles son los resortes culturales de este decurso en el que se ven afectados los cuerpos.

Aquello significa avanzar en la comprensión profunda de esa agonía a la que es empujado un cuerpo en vías de perecer existencial y culturalmente. Césaire ve que Europa adolece de una descomposición que insiste en vestirse de humanismo. Este proceso, imposible de esconder si se lee desde la experiencia colonial, hay que analizarlo en detalle y a contrapelo de Spengler; vale decir, lejos de un fatalismo que resulta infecundo cuando pone a la muerte por delante de una pluralidad desde la que se puede fundar otra universalidad. Desde allí hay una marca para entender que no toda civilización es decadente, sino, al decir de Césaire, solamente la europea. “Esta Europa, citada ante al tribunal de la ‘razón’ y ante el tribunal de la ‘conciencia’, no puede justificarse; y se refugia, cada vez más en una hipocresía odiosa porque tiene cada vez menos posibilidades de engañar. *Europa es indefendible*” (Césaire, 2008, p. 13). De esta manera, la “decadencia” viene a significar una metástasis del humanismo europeo: la decadencia de Europa es también la de su humanismo.

Cualquier modo de existir de un cuerpo racializado en el marco de ese engaño se encuentra destinado a padecer una impotencia; una condena; una marca que le impide actuar.

Su expresión vital se ve ocluida por un entramado de controles que lo convierte en sujeto sin derechos y lo priva de un vínculo afectivo con los otros. Si Fanon se ve influenciado por el *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire es porque allí se fundamenta ese padecimiento histórico que sufre en su particular *experiencia vivida*: la acción del cuerpo negro se ve obstaculizada cuando se encuentra con un Otro blanco que encarna esa “decadencia” de la que habla Césaire.

Calibanizando la dialéctica, humanismo anticolonial

Una cuestión cardinal en *Discurso sobre el colonialismo* es pasarle el bisturí crítico al sentido hegeliano de la conciencia. Hegel entiende la conciencia como un nudo central de la verdad del hombre y cultura de una verdad universal: la conciencia como “la verdad de la verdad”, al decir de Derrida (1994, p. 157). Lo problemático para Césaire no es, en estricto rigor, hablar de conciencia. Es, al contrario, que hay un sentido, un registro, una noción de conciencia que ha marcado la pauta de las prácticas coloniales europeas.

Para Hegel la Historia universal consiste en el progreso de la conciencia de la libertad. Aquello fundamenta el estatuto del hombre como ser racional –su “razón”–, y por ende libre, pero también desnuda inexcusablemente las contradicciones del concepto hegeliano de libertad. Si la libertad es efectivamente un derecho de todos los hombres como muestra Hegel es porque, siguiendo a Césaire, Europa sostiene prácticas coloniales que fundan su propia decadencia.

En efecto, uno de los más notables ejercicios de *Discurso sobre el colonialismo* es exhibir lo que esconde el modelo

hegeliano de la Historia. Modelo donde la aplicación concreta de la racionalidad y la libertad se constituye en una marcha dialéctica ascendente en la que el hombre “libre” no es otro que el occidental y europeo del humanismo burgués: hombre que se sacraliza y autosacraliza en su supuesta superioridad como meta final de la Historia universal. El tribunal de la “razón” y de la “conciencia” del que habla Césaire a comienzos de su texto es el de la razón y la conciencia hegeliana; pilares de la ciencia lógica que construye una identidad de lo universal y del individuo en el cual Occidente goza de una primacía frente a los demás pueblos del mundo.

El coronamiento de esta marcha ascendente le ha costado caro a Europa, al punto tal de que ha construido “su propio sepulturero”. Sepulturero confirmado no solamente en el proletariado y el colonizado, sino en una decadencia que la misma Europa ha creado. De ahí que esa marcha ascendente se vuelve inevitablemente regresiva: en palabras de Césaire, Europa *desciviliza* inclusive al colonizador. “Habría que estudiar en primer lugar como la colonización trabaja para *descivilizar* al colonizador, para *embrutecerlo* en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral” (Césaire, 2008, p. 15). El colonialismo europeo coordina y expone una funesta amalgama de procesos en los cuales el cuerpo del colonizado no puede ingresar a la Historia si no es siendo racializado. Extendiendo el análisis de Jáuregui sobre que Césaire acertadamente ejecuta la paradoja de “*barbarie de la civilización*” (2005, p. 51), se advierte que dicha barbarie afecta a los cuerpos ordenados y acechados por esa civilización que se pone en movimiento gracias a la “razón” y la “conciencia”:

la *descivilización* es el sentido primigenio de la civilización europea.

En el desnudamiento de un proceso que amenaza constantemente la integridad y la dignidad del cuerpo del colonizado, Césaire es muy cauto en no disolver este problema en la noción marxista de clase. A diferencia de *Orfeo negro* de Sartre, nuestro autor entiende que el sojuzgamiento del cuerpo colonizado tiene sus formas específicas opresión y que no pueden ser conjeturadas desde la rigurosidad discursiva y política del Partido Comunista Francés (PCF) al que renuncia en 1956. Más allá de una discusión contra el estalinismo imperante en los partidos comunistas oficiales, lo significativo en este punto de *Discurso sobre el colonialismo* es que Césaire se inclina igualmente por una reevaluación crítica de la dialéctica hegeliana. Dicha reevaluación crítica hace de su posicionamiento un problema mucho más complejo que el de sus compromisos y rupturas con una determinada cultura revolucionaria. La decadencia de Europa es también la debacle de sus horizontes de sentidos, inclusive de aquellos que se erigen en nombre de una emancipación social. Pero, por más críticos que esos horizontes sean, en muchos casos devalúan el germen transgresor de respuestas político culturales que nacen desde una encrucijada donde la descolonización tiene una densidad específica que conlleva demandas y contestaciones también específicas.

Pensar la dimensión moderna colonial de los cuerpos da cuenta de afirmaciones teórico culturales ligadas en Césaire a una experiencia y a un *locus* marcado por lo que Mignolo acertadamente entiende como la “herida colonial” (2010). La idea de “herida” que Mignolo desarrolla desde los aportes de Gloria Anzaldúa habla de [d]ecires disidentes -generados en

cuerpos marcados por la herida colonial, cuerpos marcados por la victoria imperial celebrando la modernidad” (Mignolo, 2010, p. 58). Nuestro énfasis en la noción de “herida” es la de una marca que habita en un cuerpo determinado y que funda una percepción distinta de la cultura, la estética y la política. La crítica se presenta así como una operación de escritura donde la revelación de la “herida” camina de la mano de una severa alteración de los signos y las nomenclaturas que organizan los apresamientos e inmovilizaciones del cuerpo.

Dentro de tal movimiento, la persistencia de Césaire es la de apropiarse de la dialéctica hegeliana, desacomodarla y alterarla. Esto da cuenta de que las asimilaciones en el orden del texto y la escritura nunca son pasivas y libres de contaminaciones, más aún cuando son protagonizadas por el cuerpo en el que pernocta la “herida colonial”. Al interrumpir la lógica colonial de la producción dialéctica Césaire lo hace lejos de reproducir y postular una identidad trascendental, pues tal interrupción tiene por efecto postular la especificidad de un cuerpo doliente (De Oto, 2011) y transgredir un modelo de representación que a todas luces es decadente, abriéndose así la perspectiva de hablar desde lo heterogéneo.

Tanto el capitalista como el colonizador son para Césaire los paladines de la decadencia europea, aunque no necesariamente son los que tienen la tutela de la lengua. En esto hay que ser sumamente cautos al momento de revisar el problema de la dialéctica de *Discurso sobre el colonialismo*. Si la trama textual de Césaire es la de una celebración de formas poéticas en las que la descripción de la naturaleza toma lugar como estrategia subversiva, esto no es solamente debido a que son, a los ojos de Maryse Condé, “arrebatos líricos sobre las montañas o el mar y

el cielo” que habían sido ridiculizados y condenados a la muerte literaria por parte de Europa (2000, p. 153), sino también porque da cuenta de una maniobra que, siguiendo a Viala, nos habla de una transtextualidad histórico filosófica propiamente caribeña (2016, p. 301). La palabra y las imagen poética de Césaire, bajo esta clave, afecta el sentido originario y etnocéntrico de los significados, desnudando sus universalismos y totalizaciones. Así, en *Discurso sobre el colonialismo* se trata de buscar una respuesta y una afirmación del cuerpo herido que repara en el concepto de *descivilización* a partir de esa transtextualidad de la que habla Viala en el terreno del ensayo histórico.

Lo que se muestra como irreversible desde el concepto de *descivilización* desmenuzado por Césaire es un severo un cuestionamiento al concepto etnocéntrico del colonialismo, el cual, apegado a los criterios de la racionalidad occidental, evalúa todos los “contactos coloniales” como formas de asimilación pasiva. A contrapelo de esto, Césaire comprende que el terreno de la lengua es una zona de disputa donde las asimilaciones no son del todo pasivas. La debacle colonial no solamente es política y cultural, sino también, busca mostrar nuestro autor, es de un determinado universo de significados que a lo largo del tiempo y de la Historia se han pensado como homogéneos y estáticos. La conjetura cesaireana del concepto de *descivilización*, proceso que da cuenta de un fenómeno que impacta tanto al colonizador como al colonizado, como así también la reevaluación de la dialéctica, se da, entonces, en lo que Mary Louise Pratt (2010) define a la manera de una “zona de contacto”. Esta noción alerta un espacio donde culturas dispares se encuentran, chocan y enfrentan en el marco de relaciones de poder asimétricas, tal y como lo argumenta

Césaire, y al mismo tiempo nos habla de un lugar en el que sobresalen interacción imprevistas. Louise Pratt es precisa al señalar que es el término “contacto” lo que permite justamente evidenciar esas dimensiones transculturales dejadas de lado y suprimidas por los relatos de conquista y dominación. “Una perspectiva ‘de contacto’ destaca que los individuos que están en esa situación se constituyen en y a través de su relación mutua” (2010, p. 34).

Todos los entramados del contacto colonial se dibujan en un orden de interacciones, entrecruzamientos, sincretismos y negociaciones que por nada anulan la asimetría, la violencia y el conflicto que los originan. No obstante, el reclamo de Césaire, es plantear un enfoque subversivo sobre la decadencia y la *descivilización* que contrarreste el ejercicio por el cual Europa intenta afirmar su hegemonía y superioridad frente al colonizado en la “zona de contacto”. En *Discurso sobre el colonialismo* Césaire precisa el carácter agresivo de esos ejercicios que erosionan todo valor humano que pueda acontecer ahí dentro:

[A]dmito que está bien poner en contacto civilizaciones diferentes entre sí; que unir mundos diferentes es excelente; que una civilización, cualquiera que sea su genio íntimo, se marchita al replegarse sobre ella misma; que el intercambio es el oxígeno, y que la gran suerte de Europa es haber sido un cruce de caminos; y que el haber sido el lugar geométrico de todas las ideas, el receptáculo de todas las filosofías, el lugar de acogida de todos los sentimientos, hizo de ella el mejor redistribuidor de energía.

Pero entonces formulo la siguiente pregunta: *¿ha puesto en contacto* verdaderamente la colonización europea?;

o si se prefiere: de entre todas las formas *para establecer contacto*, ¿era esta la mejor?

Yo respondo *no*. (Césaire, 2006, p. 14).

En este punto, el argumento de *Discurso sobre el colonialismo* se da a la tarea de poner en escena cómo la conciencia colonizadora se autoasigna *a priori* la potestad de transformar a otros cuerpos en cosas. Y cuando esto acontece, se *desciviliza*, embrutece, al igual como intenta hacerlo con el colonizado. Dicho así, la *descivilización* aparece no como un paréntesis de la conciencia occidental del siglo XX o en la forma de una desviación excesiva que ha dado lugar al racismo moderno y el nazismo, sino, muy por el contrario, como el germen inicial de una deshumanización que brota en la forma de una gangrena de alcances universales: “[C]uando todo esto sucede, se está verificando una experiencia de la civilización que pesa por su peso muerto, se está produciendo una regresión universal, se está instalando una gangrena, se está extendiendo un foco infeccioso” (Ibid., p. 15). La “zona de contacto” adopta en este punto la forma de una catástrofe cuando en ella moran formas de coerción y cosificación. Dice Césaire:

He hablado de contacto.

Entre colonizador y colonizado solo hay lugar para el trabajo forzoso, para la intimidación, para la presión, para la policía, para el tributo, para el robo, para la violación, para la cultura impuesta, para el desprecio, para la desconfianza, para la morgue, para la presunción, para la grosería, para las elites descerebradas, para las masas envilecidas.

Ningún contacto humano, solo relaciones de dominación y de sumisión que transforman al hombre colonizador en vigilante, en suboficial, en cómitre, en fusta, y al hombre nativo en instrumento de producción.

Me toca ahora plantear una ecuación: *colonización = cosificación* (Ibid., p. 15).

El desencanto de Césaire frente a la civilización occidental se trama bajo la sombra de un pesimismo palpable que se debate entre valorar a toda costa la posibilidad de un contacto con los otros o rechazarlo de lleno. La función civilizatoria de la colonización y las “virtudes cristianas” de la Conquista se administran como una pesadilla para los cuerpos. Como una “herida” que evidencia algo que excede a los cuerpos porque ni si quiera lo conocen del todo. La necesidad imperiosa de visibilizar las tramas funestas del colonialismo lleva a Césaire a argumentar cómo por momentos cesa posibilidad alguna de un contacto entre el colonizador y el colonizado en términos afables y humanos: es la naturaleza misma de las relaciones moderno coloniales fundadas por Europa las que han entrado en una decadencia severa.

A pesar de ello, en *Discurso sobre el colonialismo* sobresale una necesidad por descolonizar la “zona de contacto” porque, al igual como sugiere Fanon, vivir es existir e inventar junto a un Otro. Césaire, inclusive reconociendo la decadencia de la Historia, entiende la posibilidad de que en algún momento se vuelva “otra historia”, para así, en un futuro, deponer la relación asesina entre el colonizador y el colonizado, entre el cuerpo racializado y el cuerpo del Otro. Habitar un futuro es vivir intensamente el presente, por más trágico que se muestre.

Y es reconocer, de la mano de Césaire, que la colonización no es un proceso de asimilaciones pasivas, pues comulgar con esto anula toda crítica, imaginación e invención. Neutralizar la decadencia del presente implica un renacer de otro cuerpo en la forma de lo venidero; de la invención; de lo heterogéneo. Césaire, como sujeto colonizado, cuerpo racializado, poeta afrodescendiente, político anticolonial, etc., se arriesga a reflexionar ese renacer sobre un repliegue casi obligado en el humanismo y la dialéctica.

Y probablemente es aquí donde precisamente no tiene problemas en afirmar un humanismo anticolonial ni tampoco en poner en marcha una reinterpretación de la dialéctica hegeliana. Haber visto los problemas de la “zona de contacto” y las codificaciones de la misma denota una sospecha sobre cómo los binarismos racistas y moderno coloniales afectan a los cuerpos inmovilizándolos y deshumanizándolos, lo que obliga también a que cada uno de los conceptos, si van a ser sostenidos, interpela cualquier simplificación pasiva por parte de quien escribe, en este caso, Césaire. Por ello, el contacto es interrogado como un lugar donde acontecen prácticas específicas que afectan objetivamente a los cuerpos racializados y en el que también no se solapan las respuestas subjetivas de esos mismos cuerpos por la vía de la apropiación y la resignificación de conceptos disponibles como el de la dialéctica y el humanismo, violando sus formas tradicionales mediante la “hibridación, corrosión y [la] parodia sofisticada” (Arnold en, Parry, 2004, p. 47). Dicho así, el problema de seguir pensando un humanismo en la clave occidental y una dialéctica en términos asuntivos nada dice de las prácticas coloniales. El énfasis de estos problemas en Césaire asume un carácter vertebral y un aspecto

utópico y universalista que no necesariamente se traduce en un metadiscurso descolonizador. Veamos esto con más detalle.

Indisociablemente la prescripción de un humanismo anticolonial o marxista no solamente muestra de manera clara un punto álgido de la posición anticolonialista que Césaire ya venía modulando desde sus primeros trabajos –el *Cuaderno...*, entre ellos–, sino también una concepción de la historia leída en un sentido revolucionario y con proyecciones hacia otro futuro. El aspecto universalista que murmura *Discurso sobre el colonialismo*, a diferencia de la negritud del *Cuaderno...*, hay que comprenderla como la única repuesta viable en el marco de un diagnóstico en el que la “decadencia” civilizatoria de occidente es precisamente una *gangrena universal* y en el orden de un deseo por subvertir las relaciones racializadas de los cuerpos a partir de una posibilidad real de fundar una nueva comunidad posracial. Más que un problema de retórica revolucionaria, o de compromiso con un determinado *telos* utópico, es una cuestión ligada a la emergencia real de una descolonización política. Fusionar estos dos aspectos –la descolonización política y la agencia del cuerpo colonizado sin prescribirla en una alteridad fija e inmóvil– es posiblemente uno de los ejercicios más interesantes de la escritura cesaireana y lo que también muestra de qué forma su tradición intelectual siempre acaece en el orden de un *locus* específicamente caribeño.

Recordemos que el talante universalista de la crítica revolucionaria es algo presente de manera sustanciosa anticolonialismo caribeño de la segunda mitad del siglo XX. Muchas de sus vertientes entendían que la urgencia política y moral de la descolonización tenía que asumir una faceta provocativa, inclusive siendo deudora del pensamiento moderno

revolucionario: la idea de una nueva comunidad universal. La huella más explícita de esta tradición dentro de Césaire es la defensa de un humanismo, como ya hemos notado, y su apoyo a la Unión Soviética. “Precisamos crear una sociedad nueva, con la ayuda de todos nuestros hermanos esclavos, enriquecida por toda la potencia productiva moderna, cálida por toda la fraternidad antigua. Que esto es posible, la Unión Soviética nos da algunos ejemplos de ello...”, dice en *Discurso sobre el colonialismo* (Ibid., p. 25). De alguna manera, en el prólogo de 1955 al trabajo de Daniel Guérin *Cuatro colonialismos sobre las Antillas*, Césaire da cuenta nuevamente del problema de la “civilización”, pero no en un sentido similar al de los primeros momentos de *Discurso sobre el colonialismo*, sino, más bien, como un asunto ligado exclusivamente a las Antillas. La ruptura con la idea spengleriana de que toda civilización se encuentra destinada a la decadencia es mucho más explícita, ya que aquí Césaire sostiene finalmente la demanda política de una “federación de las Antillas”, reconociendo, de antemano, que existe, le pese o no a Occidente, una civilización antillana.

Esto último, si bien habla de las reformulaciones y rupturas que va teniendo su propio corpus conceptual, también da cuenta del alcance que tiene la demanda por construir una comunidad democrática en las Antillas; cuestión imposible de ejecutar en el marco de un orden colonial y de ser reflexionada desplegando categorías sin antes alterar sus formas y contenidos. Hablar entonces de una civilización Antillana es sumamente indispensable dentro de un proceso histórico particular, en el que el colonialismo históricamente ha paralizado, e incluso boicoteado, toda posibilidad de crear un espacio político autónomo y una cultura nacional.

La anterior anotación de Shohat acerca de que en determinados momentos ciertas comunidades adoptan una estrategia de afirmación en la que resuena el esquema binario posiblemente se vea reflejada con cierta densidad en este momento de la escritura de Césaire, por ejemplo en relación a la propuesta de la unidad antillana. Pero, aun así, es rápidamente tensada cuando, por sobre cualquier impulso homogeneizador, sobresale una reivindicación latente no solamente de la heterogeneidad de los procesos políticos y culturales, sino también de una comunidad universal. Para sostener esto, Césaire identifica un *shock* inicial aún presente en la conciencia antillana, reflejada principalmente en el rechazo de un presente donde el hombre vive encerrado en sí mismo y en el que no tiene posibilidad alguna de liberarse; más todavía en un contexto en el cual la fragmentación cultural entre las Antillas francesas y las Antillas británicas es algo políticamente perjudicial.

De algún modo, nos inclinamos argumentar que las estabilizaciones aparecidas desde las demandas políticas concretas de la escritura de Césaire siempre se encuentran en una especie de lindero entramado con un impulso crítico atento a la heterogeneidad y al riesgo de no fundar una “nueva” versión de la historia en términos absolutos, progresivos y ascendentes. Por lo tanto, si se hace evidente una influencia considerable de un humanismo marxista, es siempre a la para señalar sus límites y resignificar “desde otro lugar” elementos del mismo seguramente fructíferos en la fundación de una tarea crítica no totalizante encaminada por dislocar las relaciones moderno coloniales entre los cuerpos, o lo que Césaire llama “cómodas ficciones jurídicas” (1959, p. 14):

¿Será posible creer que se podrá en un próximo porvenir hacer vivir codo con codo, en un mismo edificio político, por más ingeniosamente concebido que sea, a hombres tan próximos en lo geográfico pero tan singularmente caracterizados por la historia como los martiniqueses y los jamaicanos, los guadalupeanos y los puertorriqueños? [...] No negamos que un día, en un porvenir que es imposible imaginar, los países antillanos, llegados cada uno por las vías que le son propias a su plena madurez, decidirán libremente unirse para mantenerse mejor. (Ibid., p. 16)

En esa dirección, el papel que desempeña la dialéctica del *Discurso sobre el colonialismo* es abrevado con en el problema de la *descivilización* y por fuera de un control dialéctico progresivo, para así reintroducir otro porvenir, tal y como se refleja en la cita anterior. De ahí que todo se juega en la escritura de una práctica, o en la práctica de una escritura, que asedia el consenso imperial del imaginario filosófico y cultural de Occidente intentando desactivar sus sentidos, al mismo tiempo que los contamina; se los “calibaniza”.

Derrida en *El monolingüismo del otro* define a la manera de una economía trágica la práctica en la que algunos hombres deben ceder ante la homo-hegemonía de la lengua del Amo; es decir, perder su lengua para sobrevivir: “¿En qué lengua escribir memorias, cuando no hubo una lengua materna autorizada?”, se pregunta Derrida (1997, p. 48). Posiblemente la estrategia de Césaire por desbaratar la hegemonía imperial de la dialéctica utilizando su lenguaje en la búsqueda de restaurar una presencia, un cuerpo fijado en la caligrafía del poder de ese mismo lenguaje, se puede entender desde la interrogación derrideana

como ejercicio subversivo que es en todo momento intranquilo con la uniformidad originaria de los conceptos. Esta marca de intranquilidad se vuelve distinguible en *Discurso sobre el colonialismo* cuando frente a los significados, y a los dominios culturales que estos representan y a lo que dicen o pretenden significar, lo que sobresale es una imposibilidad de sostenerlos “en su pureza conceptual”, pues no pueden dar cuenta de los cuerpos que ellos pretenden explicar, y si lo hacen, es descalificándolos racialmente.

Así, el proceder de esto en *Discurso sobre el colonialismo* tiene un punto de inflexión en la elección de Césaire por no seguir prescribiéndose a una dialéctica asuntiva. Aquello no supone un deseo de emular de manera mecánica y sin mayores cuestionamientos su canon. Significa, por el contrario, un deseo por afectarlo y superarlo. El gesto anticolonial de gran parte de la escritura del autor que acá nos ocupa está empapado, por consiguiente, con una práctica que João Cezar de Castro Rocha en su lectura sobre *Caliban* define como una *estrategia de “imitación difusa”* o una “poética de la emulación”. Forma propiamente “periférica, no hegemónica, de lidiar con la presencia indiscutible del mediador, del otro, en la autodefinición de la identidad” (2016, p. 118). En este sentido, el ejercicio de Césaire se encamina en el plano de una crítica a la dialéctica cuando, paralelamente, está pensando su propia dialéctica particular. En definitiva, la propuesta dialéctica cesaireana se puede comprender bajo la guía de la siguiente interrogante: ¿puede el movimiento dialéctico de la superación progresiva instalar el humanismo universal de la modernidad?

De acuerdo con el ensayo de Césaire, esto ha sido posible en la medida en que el concepto de Hombre desde el

Renacimiento hasta la modernidad responde a un determinado contexto autorreferencial y etnocéntrico europeo. El proceso continuo de *descivilización* del colonizador es prueba más que clara de ello. Lo interesante de esta reflexión es que advierte cómo el colonialismo es un ejercicio de poder directo de una metrópolis sobre una colonia y también un universo de sentidos, un régimen de verdad, que fundamenta una idea de humanidad que inevitablemente conduce a la *degeneración cultural* de sus propios portavoces.

Por consiguiente, Césaire pareciera llevar a la idea moderna de la universalidad del género humano hasta sus propios límites con el fin de argumentar que la deshumanización es algo medular de ese fogonero de objetivación y cosificación que es el colonialismo, es decir, la culminación de la síntesis entre lo universal y el individuo de la ciencia lógica se sostiene en la cosificación necrótica de los cuerpos. De ahí que su diagnóstico sobre la civilización europea resulta severo: “Europa es responsable frente a la comunidad humana de la más alta tasa de cadáveres de la historia” (Césaire, 2006, p. 21). Obviamente, la operatividad dialéctica cesaireana aparece, asimismo, como parte de una evaluación severa del imaginario filosófico y cultural de Occidente a partir de un apoderamiento estratégico “de los métodos filosóficos de las bibliotecas de los antiguos amos coloniales para demostrarles que su hegemonía civilizadora ha caducado a mediados del siglo XX” (Viala, 2016, p. 292).

Dicho esto, el punto sobre el que hay que reflexionar aquí, por el momento, es el modo en que la dialéctica de *Discurso sobre el colonialismo* no solamente toma forma en el orden del diagnóstico histórico político, sino también en lo textual, por medio del cual se disuelve la moderna separación entre “lo

propio” y “lo ajeno”. Césaire, en estricto rigor, no suscribe a una lectura del saber/poder a partir de la cual intentar cavilar sus acontecimientos e imprevisibilidades porque, con todo lo que puede implicar, opta, en cambio, por el método dialéctico. Pero es una dialéctica negativa, enrarecida, regresiva, donde la relación entre “lo particular” y “lo universal” se encuentra en suspenso. Razón por la cual lo universal del Ser, como esencia del pensar, es algo que no coagula en su lectura. La cuestión de la *descivilización*, pero también el problema del progreso, se juegan así en un proceso de “calibanización” y como efecto desestabilizador de la tutela eurocentrada de la dialéctica. Como agrega De Castro Rocha, aprender y aprehender: “pasos necesarios para canibalizar, transcultural al otro - todos los otros” (2016, p. 115).

Bajo lo anterior, Césaire no olvida que el proyecto moderno se funda en un etnocentrismo que facilita la estrecha relación entre el racismo científico y la noción occidental de ser humano. Más aún, entiende, rastreando meticulosamente los discursos de Hitler, Renan y Montagnac, que aquello es el sostén de una regresión universal en la que la civilización se niega a sí misma, se autoembrutece, se deshumaniza y, fundamentalmente, deshumaniza al colonizado. El sentido crítico de esa humanidad del colonizado puesta en suspenso por la brutalidad colonial es lo único capaz de tramitar un suelo histórico cuyo porvenir es alertar provocadoramente que Occidente no puede seguir siendo el baluarte de la civilización universal, pues los avances que difunde han sido, de hecho, retrocesos que niegan “la posibilidad misma del progreso” (Césaire, 2006, p. 21). La palabra progreso, en este punto, no hay que entenderla en un sentido *literal*, sino como una presencia necesaria y contrapuesta a la

dialéctica regresiva de Césaire: mientras Europa más habla de progreso, más retrocede, mientras más habla de humanidad, más deshumaniza. Es en este punto donde se advierte la singularidad de la dialéctica regresiva que propone Césaire, ya que, como muestra Catalina León Pesántez,

[p]lantear la colonización como descivilización del colonizador, es adoptar un punto de partida opuesto a la dialéctica de la superación progresiva hacia la trascendencia (deificada o laica), para exponer una dialéctica de la regresión, centrada en la negación de la humanidad del colonizador, cuyo momento crucial es su propia negación de lo humano y de afirmación de la bestia (León Pesantez, 2008, p. 104).

Ese lugar incierto de la bestia, veremos posteriormente, es el que afirma Césaire con su Caliban⁶⁷. Por ahora, sin embargo, nos interesa mantener presente las particularidades de la dialéctica de este ensayo. Ciertamente la evaluación crítica de la historia del siglo XX de *Discurso sobre el colonialismo* le permite a Césaire un contrapunto entre dos formas de humanismo: uno colonial que ha fundado una universalidad anclada en la conciencia burguesa –lo que, como ya señalamos, define como *pseudohumanismo*– y uno por fundar (aún en ciernes) “sin garantías” –nuevamente las palabras de Hall–. Este último es indeterminado y escapa de las estabilidades epistemológicas. Pensar “sin garantías” es pensar lo posible, como Fanon con la invención, sin las apabullantes seguridades de la “buena

67 Cfr. *Supra* en Monstruosidad, estereotipo, “asimilación creativa”.

conciencia”, y lejos de una imagen certera y fija de aquello a lo que se aproxima indeclinablemente el decurso de la tarea crítica. Reflexión distante de “los rituales congelados, la entonación de una verdad ya atestiguada y todos los demás atributos de una teoría incapaz de ideas frescas” (Hall, 2010, p. 152). Así, desdibujar toda promesa autofundada sobre lo que *debería hacer* un humanismo implica presentar un humanismo anticolonial que libera al cuerpo colonizado del horizonte de sentido de las totalidades del Ser, del Espíritu, del Hombre; todas ellas cómplices de la violencia colonial; de su decadencia y deshumanización.

En este sentido, lo que Grossberg leyendo a Hall entiende por “contextualismo radical” (2012), un modo de apreciar la realidad ubicada entre la comprensión completa y última de una dominación total, y la apertura e indeterminación frente a ésta, funciona como una superficie que se inscribe en el humanismo cesaireano. Al igual que Hall, quien según Grossberg entiende a la realidad como una organización o configuración compleja que siempre se monta constantemente (2012, p. 59), el autor de *Discurso sobre el colonialismo* comprende que la fuerza discursiva e histórica de la empresa colonial está sujeta a fracturas, resistencias y enfrentamientos que desbaratan sus caligrafías deshumanizantes bajo la forma de estrategias imprevisibles y variables en las que no hay resguardo seguro para una “nueva totalidad” o finitud. Hay un humanismo utópico y revolucionario que habita en *Discurso sobre el colonialismo* a sabiendas de que el deseo de un proyecto no colonial de alcances universales no se puede prescribir, parafraseando a Fanon, en las determinaciones del pasado, las cuales en Césaire toman la cara de una razón fascista en vías de destruir.

Resulta fundamental notar que esta dialéctica se ve movi-
lizada por desnudar que el sentido moderno del “ser humano”
nace gracias a una racionalidad capitalista. Un orden ético o
civilizadorio, siguiendo a Echeverría (2010), en la que sus princi-
pios normativos descansan en una sujeción brutal de las subje-
tividades no colonizadoras y en la promoción de una dicotomía
brutal entre lo humano lo no humano. Hemos advertido que el
hombre libre que se encuentra en el transcurso de la dialéctica
hegeliana es el Hombre occidental del humanismo burgués que
se glorifica como fin último de la Historia. El concepto del “fin
de la historia”, trabajada en detalle por Kojève, donde la Historia
culmina con las guerras de Napoleón y donde Europa es el pue-
blo dotado del saber Absoluto, resulta deudora de esto último: el
despliegue histórico de la civilización universal es finito gracias
a que el hombre occidental moderno –esa abstracción capaz de
encarnar el saber absoluto– funciona como un ideal que debe
seguir progresivamente el resto de la humanidad si quiere ser
libre. Para Hegel, en consecuencia, el Hombre efectúa en el
curso de la historia una serie de “conversiones” o de “negacio-
nes” dentro de las distintas etapas asuntivas de la dialéctica
(el hombre negándose en tanto que animal), para así devenir
finalmente en libre; “en verdad absoluta” (Kojève, 1984, p. 71).
La Historia como algo finito, muestra Marcuse, es algo debatido
en un principio por la interpretación dialéctica de Marx (1972,
p. 138), aunque finalmente el estadio histórico de una sociedad
sin clases termina comulgando con el esquema hegeliano. Hay
en ambos un sujeto trascendental: el Espíritu y la clase. Césaire,
en cambio, piensa en la infinitud del proceso histórico. Aquello
es, sin duda, más cristalino en la tragedia de *Una tempestad*,
aunque igualmente se asume en *Discurso sobre el colonialismo*.

De esta manera, Césaire retoma la lectura de la dialéctica histórica de Hegel haciéndola avanzar en un sentido diametralmente opuesto: su acento estará en el devenir regresivo de una Historia universal que continúa sosteniendo a Occidente como la cabeza. Como centro de una Historia sobre la que se han labrado diferencias racialmente jerarquizadas. Entonces, lo que para Hegel es la meta última de la historia, para Césaire es la razón de una propia negación de *lo humano*. De acuerdo con esto, Occidente, bien muestra Césaire, transforma al Hombre mismo en bestia (2006, p. 19). Es dentro de esa debacle que se piensa tácitamente un cuerpo capaz de reconocer su situación en las estructuras de dominación colonial, como así mismo de qué manera la civilización universal no es un proyecto acabado; es decir, no es finito. El colonialismo y sus continuas negaciones de la condición humana muestran, así, que la “civilización”, a diferencia de Spengler, es un proceso aún abierto y proclive de ser transformado universalmente, sin la necesidad de que el modelo de Occidente sea una meta final de la Historia.

En este momento se aprecia una cercanía con Sartre cuando Césaire entiende que la “parte” (la situación particular del colonizado) puede transformar el “todo” (la imagen autogenerada de la modernidad eurocéntrica). Jameson en su análisis de *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre comprende que el concepto de “totalización”, tan recurrente en ese texto del filósofo francés, simplemente significa *praxis*; una “actividad organizada con la perspectiva de alcanzar un fin” (2013, p. 265). “Totalización” da cuenta, al mismo tiempo, de cómo dicha *praxis* -bajo el talante de una *negatividad*- afecta en el mundo al que se ve enfrentada; mostrando, por lo mismo, que se encuentra arrojada a la historia en su *primera acción* (Ibid.,

p. 266). Es solamente en una relación conflictiva entre la “parte” y el “todo”, o la “totalización”, donde, según Sartre, puede comenzar un *dépassement* –una superación en *situación*– de las condiciones materiales de la existencia concreta del hombre. En Césaire y Sartre, entonces, se murmura algo clave: el fracaso inevitable de todas las totalizaciones y el carácter inconcluso de las finitudes hegelianas.

Jameson muestra que el filósofo francés termina no solamente reconociendo la primacía de las discontinuidades y las rupturas en la Historia, sino también insistiendo en que la muerte “puede fortalecer en recordatorio de que teorizar la primacía de la Historia no es necesariamente lo mismo que celebrarla” (Ibid., p. 291). Para dar un ejemplo acotado de cómo esto se programa en Césaire, Chakrabarty, por ejemplo, apunta que en *Discurso sobre el colonialismo* sobresale la idea un humanismo universal, pero un universal “que nunca podrá asimilar por completo –y por lo tanto subsumir de una manera hegeliana– cualquier particular que lo enriquezca” (2009, p. 38). Así dicho, desde la lectura de Jameson sobre Sartre y la de Chakrabarty sobre Césaire, el vínculo entre el final de *Crítica de la razón dialéctica* y *Discurso sobre el colonialismo* es bastante sugerente y no menos evidente. Particularmente en Césaire, es patente cómo el momento de la síntesis hegeliana –la *Aufhebung*– fundamenta consecuencias geopolíticas y geoculturales que son los pilares del proyecto civilizatorio del colonialismo, es decir, hace de una particularidad –la de Occidente como portavoz de la historia– algo totalizante.

Al partir de la barbarie de la civilización, *Discurso sobre el colonialismo* opta, en cambio, por una dialéctica no asuntiva que acentúa el momento de la negación como posibilidad de

transformación revolucionaria y que convierte a la interioridad burlada del cuerpo colonizado en una cuestión a ser resuelta en los marcos de lo real. Sin pretender caer en los ordenamientos taxativos entre un “afuera” y un “adentro, podemos decir tentativamente que ese *shock* inicial que caracteriza a la existencia del cuerpo colonizado –ese *shock* definido por Césaire en el prólogo del trabajo de Guérin– no es un *adentro vivido*, sino *un afuera* posible de ser subvertido social y culturalmente: de ahí su carácter transformador y performativo. Este semblante de la lectura de Césaire guarda relaciones de vecindad con la propuesta del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, quien, según detalla Adriana María Arpini, propone una dialéctica aferrada a su propia realidad histórica que subraya el momento de la tensión a la manera de “una ruptura o emergencia de lo históricamente nuevo” (Arpini, 2014, p. 30). Como bien muestra Arpini, el planteo de Salazar Bondy resulta provechoso, en nuestro caso para comprender la este instante de la reflexión de Césaire, pues hace hincapié en la posición de la negación, buscando ofrecer dos posibilidades –la ruptura o la emergencia– desde las que surge una novedad que responde al desafío creador impuesto por la Historia encaminándose hacia otra historia.

Frente a esto, lo que le importa para Césaire es afirmar una conciencia que se la vea con la tentativa de fundar una nueva sociedad en la que una auténtica fraternidad sea posible. Los pueblos colonizados y el proletariado son quienes tienen la tarea, dice Césaire, de crear un nuevo humanismo, como puerta de ingreso a la transformación radical de una civilización universal todavía sometida a la “férrea tiranía de una burguesía deshumanizada” (2006, p. 43). Sin ánimos de

limitarnos nuevamente a pensar cómo Césaire es por momentos complaciente con lo que se puede definir a la manera de una referencia épica y heroica del proletariado en tanto fuerza transformadora del mundo burgués, lo que nos interesa notar es que el carácter universalista y trascendente de su humanismo sugiere algo que ya habíamos advertido: la reformulación de una práctica política en un contexto donde la descolonización aparece como posibilidad real.

Por más vecindades que su escritura tenga con una lectura teleológica y mesiánica de la Historia, no podemos obviar que esos fuertes compromisos contraídos con términos y significados que son centrales para el proyecto moderno ilustrado son siempre con el objeto de notar el deterioro de su *telos*, el desahucio de su proyecto civilizatorio hegemónico y el agotamiento de sus paradigmas etnocéntricos, inclusive cuando explícitamente el mismo Césaire está confiando en discursos modernizadores tales como el marxismo y el socialismo.

Con todo, la estrategia de Césaire es pensar un humanismo que increpa la especificidad moderna del proyecto *descivilizatorio* y colonial de Occidente, pero no a la manera una práctica cimentada en el plano de una exterioridad antimoderna, sino como un ejercicio llamado a dislocar sus términos centrales desde el interior de la misma modernidad. La detenida reformulación de la dialéctica histórica de Hegel que hace Césaire camina en esta ruta: un ejercicio crítico que afecta su sentido y su valor. El humanismo marxista y anticolonial de *Discurso sobre el colonialismo* emerge así como proyecto desde *un adentro* de la modernidad. Esto vuelve a la tarea descolonizadora un asunto mucho más complejo, ya que no se restringe en pensar las limitaciones homogeneizantes, avallasadoras y racista del

humanismo occidental. También significa poner en entredicho sus horizontes de sentidos y sus normalizaciones a partir de una deglución crítica de su lenguaje. Lo que equivale, en nuestra idea, a un “calibanismo”: punto gravitante de la articulación de un humanismo anticolonial que piensa y evalúa a los cuerpos y sus anclajes desde otro lugar, y sin los resguardos de nuevas totalidades.

Deglutir *una* tempestad, maldecir al amo y “asimilar” más tempestades

En un breve comentario Wifredo Lam se refiere a un suceso acontecido una mañana de 1907 protagonizado entre un murciélago y él: “Una mañana de verano, plena de calor y de ruidos descubro en la habitación un murciélago dormido. Para mí la figura tenía dos cabezas” (1993, p. 13). El murciélago, continúa el pintor, persigue su propia sombra proyectada en las paredes del cuarto de su madre. En el transcurrir de esta secuencia, la conjunción entre luces y sombras, entre el calor inmovilizante y la movilidad del aleteo del murciélago, se acentúa, dando paso al momento primigenio de un universo simbólico: ese surrealismo trasnacional, etnográfico, anticolonial (Dawn Adès, 2018), “calibánico” y transcultural que poblará su obra.

“Por primera vez -agrega Lam- siento el vértigo de la soledad, la distancia entre los objetos y mi dimensión. En este pequeño espacio experimento el temor de no ser más que una cosa entre las cosas, una presencia muda frente a objetos sin nombre” (1993, p. 13). La alternancia de figuras similares a los “diablitos” de sus pinturas afirman un pacto irreversible entre su conciencia con lo circundante: “Aquel día marca el

comienzo, para mí, de un sentimiento. El transcurrir de los días, una conexión en la memoria y en el tiempo que no se detiene más”, recuerda Lam (Ibid., p. 13). En algún sentido, el recuerdo infantil de Lam rememora algo que para nosotros es crucial: las sombras se devoran entre sí y eso las dota de movilidad. El despertar de la conciencia del pintor se da a partir del movimiento de las sombras de un “pájaro enloquecido” entre claroscuros: un murciélago. “A aquella mañana de 1907, el despertar de aquel pájaro enloquecido, se remonta el primer momento de mi conciencia de estar aquí” (Ibid., p. 13). La permutabilidad de sombras que devoran y son devoradas desactiva la inmovilidad de la conciencia y las cosas; descalza un universo simbólico en el que la deglución desmenuza lo sedentario, moviliza e intercepta lo inmutable.

El acto de devorar crea una vitalidad: un nuevo movimiento, una intranquilidad. La pregunta de ¿qué quiere y desea un cuerpo? tiene que ver con el riesgo que toma el aletear enloquecido del murciélago visto por el joven Lam. Que Lam haya sido amigo de Césaire dice mucho de la presencia en varias zonas de la escritura de este último de un cuerpo inmóvil que devora: cuerpo transcultural y “calibánico”. Retomar la figura de Caliban, bien vimos, es dentro de la crítica anticolonial del Caribe una resistencia de las programaciones coloniales de una razón que descansa en la exclusión de un sujeto y un cuerpo específico. Exclusión, por lo demás, paradójica en la *forclusión*.

En Césaire la figura de Caliban tiene un espesor particular dentro de su obra de teatro *Una tempestad* de 1969. Su constitución y reelaboración por parte de Césaire ha sido objeto de diferentes lecturas ciertamente interesantes que permiten conectarlo con el problema de la lengua devorada por

este personaje shakesperiano. Nuestra conjetura inicial es que en el Caliban de Césaire prevalece el deseo de libertad y de autoconstitución de un cuerpo por fuera de las programaciones modernas, esencialistas y tradicionales de identidad: una agencia del cuerpo pensada como apertura y posibilidad autónoma. Esto último se basa específicamente en deducciones que sobresalen no a partir de lo que Césaire enuncia de manera explícita en *Una tempestad*, sino de lo que habita tácitamente en ella. Aquello nos demanda en esta parte de la investigación analizar críticamente lo que acontece en las zonas de significados que acampan en la profundidad de la superficie de la escritura cesaireana. Es decir, más que interpretar los aspectos formales de la obra, reflexionar lo que pernocta por debajo de las sinuosidades más evidentes.

Con esto no queremos argumentar la novedad de nuestro análisis ni decir que este se sostiene por no clausurar a Césaire en las formalidades de lo que aparece como evidente en los diversos pliegues de su trabajo. Queremos dejar en claro, por el contrario, que inscribir el problema del cuerpo colonizado solamente en las referencias y legitimidades que se revelan más cristalinas es hacer caso omiso a esa especificidad filosófica del mismo Césaire destinada a un tipo de intertextualidad fecunda y situada. Henry (2000) sostiene que dicha especificidad responde a que la filosofía se convierte dentro de la perspectiva afrocaribeña de Césaire en una práctica discursiva intertextualmente incrustada y no en una práctica aislada o absolutamente autónoma. Los problemas de orden filosófico se trazan, en consecuencia, en un arco de distintas estrategias que allanan las coerciones de los sistemas filosóficos totalizadores y responden a preguntas desde un impulso que toma forma

en formatos y estrategias intertextuales que no reproducen la costura de los registros filosóficos clásicos.

La especificidad filosófica cesaireana tiene su condición de posibilidad por ser reflejo de la historia de la cultura africana de la diáspora y porque articula una intertextualidad vital que se mueve por fuera de los territorios demarcados por las autoridades coloniales y poscoloniales. Su pensamiento busca impugnar la Historia colonial no solamente por lo que ella dice y silencio, sino también por lo que ella impide en relación a un cuerpo que ansía volverse móvil e inquieto.

Mientras en Fanon el tema del cuerpo es algo que sobresale como nudo central de su *experiencia vivida*, en Césaire, por el contrario, es algo que en muchos momentos hay que indagar y predecir: hay que “hacerlo hablar”. Su Caliban ilustra esto, con la misma facultad que exhibe uno de los momentos más sugerentes de una posible crítica de la modernidad a partir de una lectura sobre el cuerpo colonizado por la vía de la tragedia teatral. Caliban congrega lo que alertamos en los inicios de este capítulo: un cuerpo que inventa, es inventado y que hace estratégicamente carne su monstruosa condición. Esa bestialidad configurada por *descivilización* europea y criticada severamente en *Discurso sobre el colonialismo* en *Una tempestad* es afirmada, parodiada y valorizada en el cuerpo de Caliban, abriendo la pregunta por cómo dicha bestialidad se entronca con los estereotipos fundados por el discurso colonial.

Para pensar la importancia epistemológica de la figura del Caliban de Césaire, nos inclinamos por entender que en *Una tempestad* la conflictividad del cuerpo con las programaciones racistas de la modernidad se gesticula porque la presencia de dicha figura solamente puede surgir por medio de una tragedia

que le habilita una nueva identidad y agencia. Dicha operación, que parece compleja, se puede reflexionar desde lo que Bhabha entiende como un nuevo signo de identidad organizado en ese *entre-lugar* que hemos aludido antes: “Estos espacios ‘entre-medio’ [*in-between*] proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad [*selfhood*] (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad.” (2002, p. 18).

Lo estratégico de la identidad del Caliban cesaireano se constituye, siguiendo a Bhabha, en su proceso mismo de experimentación. Esto acaece dentro de un espacio no regido *a priori*, sino en una zona de interferencia, un *entre-lugar*, donde la parte sojuzgada de la polaridad, Caliban, puede pactar de forma astuta con la parte dominante, Próspero, con el objeto de subvertir los efectos de una jerarquía cultural. Un ejercicio audaz para darle presencia, vida y forma a un cuerpo ausente histórica y socialmente.

La huella del arquetipo rebelde y anticolonial de Caliban encarna el gesto “calibánico” dentro de un cuerpo móvil que devora la lengua de su Amo para después subvertir sus efectos, y se rebela para después reinventarse. Como señala Escobar Negri, Caliban transita así una “encrucijada política que atraviesa los trazados constitutivos del binomio identidad/alteridad. Por ejemplo, un territorio en el cual nombrar(se) no constituye un detalle menor y [...] es un episodio altamente simbólico en la configuración identitaria de Caliban” (2020, p. 89). El Caliban cesaireano se ubica así en el centro de una tragedia que desafía las formas de representación binarias de largo recorrido en las versiones del colonizador acerca del Caribe. Traspasar los

estrechos límites de las significaciones homogéneas y modernas sobre la identidad y la alteridad significa para Césaire potenciar cultural y corporalmente a Caliban: anagrama originario de las palabras *caníbal*, de la cual también se desglosa el sentido colonizador de la palabra *Caribe*.

El trasfondo de la imagen *caribe/caníbal*, siguiendo a Fernández Retamar, es un fundamento más de la versión degradada “que ofrece el colonizador al hombre que coloniza” (2004, p. 25). Si bien nos detuvimos en esto en el primer capítulo de esta investigación, es necesario remarcarlo nuevamente, ya que da cuenta de cómo el rendimiento de la figura de Caliban, su relectura y su sustancia colérica, es algo que cruza a *Una tempestad* de Césaire, fundamentalmente cuando la preocupación del autor es resignificar aquello que para la versión del colonizador es sinónimo de degradación, de lo no-humano. Dotar de una suerte de positividad estratégica a esos significantes confinados por el universo moderno colonial en los marcos de lo inhumano resuena con cierta delicadeza no solamente en el *Cuaderno...* con el “color negro”, sino también, como ya se puede advertir, en el Caliban de *Una tempestad*.

Caliban no es una excepción en las imágenes poético dramáticas labradas por Césaire. Para entender esto, resulta provechoso traer a colación los análisis de Viala referidos a cómo se articula la tragedia en Césaire. Si bien esta autora se concentra en otra obra de teatro de Césaire, *La tragedia del Rey Christophe* de 1963, sus consideraciones perfectamente son extensibles a *Una tempestad*. Dice Viala, haciendo un breve contrapunto entre *El reino de este mundo* de Carpentier y la obra de Césaire, que “[s]u intención [la de Césaire] no es poner en relieve la incompatibilidad radical entre el aquí y el

allá -lo que hizo Carpentier-, sino reflexionar, desde un punto de vista interno-colonial y caribeño, sobre la manera de salir de la dialéctica dueño-esclavo” (2016, p. 299). Notemos cómo la preocupación de Viala no es escrudinizar la dialéctica de Césaire, cuestión más palpable en *Discurso sobre el colonialismo*, sino mostrar de qué forma la tragedia se convierte en posibilidad de sortear las consagraciones que en Hegel tiene la lucha entre el Amo y el Esclavo; sus estabilidades y, en consecuencia, su binomio inmutable. Bajo esta estela, la tragedia de Césaire reactiva el problema entre el Amo y el Esclavo, de manera similar, bien anotamos, como lo hace Fanon, e intenta darle una salida; es decir, aquello que en *Piel negra...* se resuelve con el deseo de proyección y acción por la vía la invención, o lo que en *Discurso sobre el colonialismo* sobresale en la forma de una dialéctica regresiva, en la tragedia de *Una tempestad*, por su parte, aparece como una autorreflexión y autodefinition de la identidad propia del cuerpo de Caliban.

En ese vínculo crítico con Hegel alertado por Viala, la tragedia de Césaire tiene la pulsión de poner en marcha la idea, también tomada por Fanon, de “el fin del mundo”. Aquella tiene que ver justamente con un intento por desplomar la relación fatídica entre la figura del Amo y el Esclavo, entre Caliban y Próspero. Con agudeza, Viala agrega que “[s]in embargo, nacido martiniqueño y comprometido políticamente con el futuro de las Antillas francófonas, el poeta de la negritud no puede aceptar a priori el principio [hegeliano] de una razón en la historia” (Ibid., p. 299). Césaire nuevamente intercepta la dialéctica hegeliana consiguiendo exhibir de qué forma su razón histórica, en sintonía con lo postulado anteriormente en su *Discurso sobre el colonialismo*, no puede encenderse en una

relación colonial cruzada por la alienación y en la que lengua pareciera ser patrimonio exclusivo del cuerpo del Amo.

Los amarres coloniales de la lengua siempre son históricos, social y políticamente situados, y justificados dentro de un esquema maniqueo donde, al decir de Fanon, el color de la piel marca una determinada forma de existir petrificada en la finitud de una razón deshumanizante. Lo que enuncia Césaire en su introducción de *La tragedia del Rey Christophe*, y que es anotado por Viala, se entrelaza indefectiblemente con esto último, pues, si bien ahí el autor de *Una tempestad* dice que “[u]na vez que la independencia ha sido conquistada, empieza la tragedia” (Césaire en, Viala, 2016, p. 299), no hace otra cosa que enfatizar cómo “el fin del mundo” no es “el fin de la historia” hegeliana, sino su gran contraparte: un destello que abre la posibilidad de poetizar y transfigurar lo que ha devenido como monopolio de la lengua del Amo. Bhabha a esto le llama “un modo de ‘negatividad’ que vuelve disyuntivo el presente enunciatorio de la modernidad” (2002, p. 287).

Césaire ansía expandir, des-sedentarizar y poner nuevamente en movimiento el presente histórico de la tragedia. La disputa entre el colonizador y el colonizado alimentan en *Una tempestad* la cuestión de la supervivencia del cuerpo malogrado del segundo. Por consiguiente, no se trata ya de un cuerpo desfamiliarizado consigo mismo, sino de una corporalidad enraizada y viva que se reconoce en una historia de renovación continua, inventiva e infinita: un cuerpo propio que hace suyo un apetito devorador. “[A]l momento trágico griego corresponde para Césaire el momento trágico de la descolonización, es decir, el momento de autorreflexión y autodefinición”, dice Viala (2016, p. 299).

No obstante, en los momentos en que Césaire opta por la rebeldía de Caliban se encuentra con un peligro: esencializar la figura del esclavo rebelde. Pero el exilio del cuerpo deforme de las coordenadas humanas de la Historia moderna muestra que el gesto de Césaire consiste, por el contrario, en programar la apertura de una nueva identidad de lo alterno siempre en proceso, nunca estanca, dilucidada en el apetito orgánico y subversivo de Caliban dentro de “una tempestad” particular, es decir, su identidad solamente puede estar en permanente proceso y reconversión entendiendo antes que la historia no está clausurada por una determinada razón. Desde esto se puede interpretar que *La tempestad* de Shakespeare no ha concluido, sino continúa en la tragedia de *Una tempestad*. Por ello que si conjeturamos una tragedia en Césaire es imperioso precisar sus operaciones y el sostén de su ejercicio crítico. Con Viala vimos que el momento trágico en Césaire es del instante en el que toma lugar un momento de autorreflexión y autodefinición. Siguiendo esto, se abre una suerte de corte, una escisión, una interferencia, dentro del modelo clásico de la tragedia.

Williams en su estudio dedicado a la tragedia moderna observa que si hay algo característico de la tragedia clásica griega es que la acción del héroe –un ser intermedio entre los dioses y los hombres enfrentado a un destino imposible de esquivar– encarna una visión ética completa de la vida. Visión, a su vez, que es pública y metafísica. Hegel, afirma Williams, es quien lleva esto al terreno de un nuevo énfasis, donde lo relevante, más que el sufrimiento y el enfrentamiento del héroe con un destino fatal, son las causas de ese sufrimiento y de ese enfrentamiento. Incluso, agrega Williams, “[l]a definición hegeliana de la tragedia no está centrada, entonces, sobre una

sustancia ética". En la versión hegeliana de la acción trágica "los objetivos validos pero parciales llevan al inevitable conflicto; en la resolución trágica, ellos están reconciliados, incluso bajo el costo de la destrucción de los personajes que lo soportan" (Williams, 2014, p. 53). Por consiguiente, mientras el modelo griego se concentra en la resolución ética del sufrimiento, el modelo hegeliano se centra en la necesidad del conflicto. Viala, por ejemplo, nota esto, al punto tal de que convincentemente entiende que es la acción de los personajes que encarnan al Amo y al Esclavo aquello que, finalmente, se resuelve de manera trágica: la descolonización se reanuda en la proyección del conflicto.

Ahora bien, siguiendo nuevamente a Williams, no es necesario a estas alturas señalar que en Hegel el conflicto de la acción trágica se resuelve finalmente en su sistema filosófico por medio una "justicia eterna" modulada, sin más, por el Espíritu Absoluto del mundo. En cierto punto, Césaire es cercano, en su distancia con Hegel, a Marx, pues para él es imposible conservar la noción de una reconciliación dialéctica. El célebre postulado de Marx acerca de que la historia se repite "primero como tragedia y después como farsa" cobra sentido cuando la acción misma se conecta, ahora, con un sufrimiento real y material de desposesión continua. Pero particularmente en Césaire es una desposesión que sobrepasa lo meramente material e ideológico, pues se teje también en una experiencia ligada a una carne, a un cuerpo, que pareciera no existir ni tener derecho al lenguaje. En términos formales, el proletariado puede vender libremente su fuerza de trabajo. Por el contrario, el mismo cuerpo de Caliban es una mercancía, es decir, no es libre ni si quiera en términos formales como lo piensa Marx, y tampoco tiene una

lengua propia. Alegóricamente, Caliban, a su vez, cristaliza esa población africana trasplantada en el Caribe durante el comercio esclavista donde pierde su lengua originaria. Por lo tanto, el interés de Césaire en la tragedia de Shakespeare no son las creencia y significados abstractos propios del “mundo isabelino” europeo, sino la acción, la conflictividad, la sustancialidad por momento irresoluble que se instala dentro del conflicto Caliban/ Próspero. Que se conceptualice a *La tempestad* de Shakespeare a la manera de “tragedia” sin duda que es una cuestión de polémicas y/o desacuerdos –usualmente es reflexionada como una “comedia”–, y, en función de esto, es imperioso mostrar lo que apunta Jáuregui sobre ella:

De una manera general, permítasenos especular que en *The Tempest*, Ariel y Caliban funcionan como los principios de la matriz nietzscheana de la tragedia: Ariel, luminoso, ordenador, encarnación de la serenidad y la claridad, e imagen clásica de la belleza griega y lo apolíneo; y Caliban, hijo de una bruja, monstruoso, irracional, libidinoso, excesivo, desbordante, desafiante del poder político, borracho y, en fin, personificación del principio dionisiaco. Civilización y barbarie (2005, p. 406).

Jáuregui destaca el talante nietzscheano de la tragedia dentro los personajes de *La tempestad*. Entiende que Ariel –también esclavo de Próspero– representa ese reverso idílico del modernismo hispanoamericano con el que comulga la corriente arielista, y Caliban, por el contrario, refleja una (no) humanidad infame y dionisiaca similar a como lo apuntaba más arriba Fernández Retamar sobre de la visión degradada

del colonizado. No obstante, la tragedia, volviendo a Césaire, se convierte en *Una tempestad* en una poderosa herramienta poética a través de la cual esa “zona de contacto” que antes vimos en el *Discurso sobre el colonialismo* es revisada a la luz de un conflicto entre humanidades dispares y donde el conflicto colonial es reanudado como un drama irresuelto, inclusive en un contexto, como bien expresa Césaire, en el cual la descolonización encontraba eco en las Antillas.

Dicho así, mientras Hegel encorseta el conflicto trágico en la ordalía de una justicia divina comandada por el Espíritu Absoluto y Marx reduce el germen revolucionario de la acción trágica a la violencia venidera y redentora del proletariado, Césaire reanuda la tragedia porque con ella el cuerpo colonizado aparece y se autoafirma. Como apunta Escobar Negri, “Caliban en un elemento de resistencia dentro del sistema de representaciones que instala el ‘amo’. No obstante, hay que decirlo con claridad, esto significa concretamente que ni existe ni habrá un reconocimiento de su diferencia” (2020, p. 92). La tragedia cesaireana está entonces asociada a la poetización y dramatización de la relación moderno colonial y su catastrófica crisis. Dramatizar esto define una actitud ante una Historia por parte de Césaire en la cual la conexión necrótica entre el colonizador y el colonizado se piensa a partir de una jerarquía de raza incapaz de reconocer a esa alteridad que produce y forcluye.

La acción trágica de Césaire está al corriente de que, ante la injuria y la opresión de Próspero, Caliban roba la lengua del Amo; y en ese acto lo que se avizora es un reencauzamiento de la historia que va de la mano de una despetrificación que hace del cuerpo una cuestión abierta. Césaire, en consecuencia, surte una estética de la tragedia que se deleita con lo desbordante

y monstruoso del cuerpo colonizado conduciéndolo hacia un orden que lo vuelve activo y así compensar, al decir de Florencia Bonfiglio, “simbólicamente, la ausencia de fuerzas de liberación en las antillas francesas, mientras las promueve de modo voluntarista –de allí la tragicidad de los ‘héroes’ cesairianos y el final de su fábula trágico-cómica en *Una tempestad*.” (2013, p 158). La rebelión revolucionaria de la acción deviene, dicho esto, en una descolonización trágica y simbólica, poética e imaginativa, como expresión fundamental de una metamorfosis corporal que acampa en el corazón de aquello que Bhabha llamaba una disyunción del presente de la modernidad. Desde la experiencia de este cuerpo, y a través de su acción específica de “hablar”, el orden shakesperiano se recrea y el cierre de la historia moderna –su *continuum* lineal y cerrado– perece.

Veamos que en *Una tempestad* Caliban entra a después de la aparición de Ariel, en la segunda escena del acto primero. El contrapunto entre ambos esclavos se hace prácticamente evidente desde los momentos en los que Ariel le expresa a Próspero su disconformidad espiritual e incomodidad física por una libertad que nunca se le entrega. “En cuanto a tu libertad, la tendrás, pero a mi hora”, le responde Próspero a Ariel (Césaire, 1971, p. 131). Esta aparición de Ariel es el prefacio de un contrapunto con Caliban, el cual no hace otra cosa que mostrar las diferencias antagónicas entre los vínculos trazados por cada uno en relación al Amo. Mientras Ariel muestra solidaridad y complacencia con Próspero, al punto de aceptar su promesa de liberarlo, Calibán, por el contrario, rechaza de manera rotunda toda posibilidad de negociar con él; no reconociéndole nada, solo su lenguaje. Podemos interpretar que es el ingreso de Caliban en la acción dramática descompone las frecuentes

relaciones de subordinación entre el Amo y el Esclavo –crystalizada en la figura de Ariel–, y corrompe los roles sociales, culturales y existenciales asignados a partir dichos vínculos.

El contraste entre dos maneras de enfrentarse a Próspero se puede perfectamente traducir en una distancia entre dos formas psicodramáticas/psicoafectiva de vivenciar el control existencial y cultural instituido por la “máscara blanca” problematizada años antes de *Una tempestad* por Fanon. En la vivencia de Ariel, esclavo mestizo, la “máscara asume” el control casi total del cuerpo y en la de Caliban, esclavo negro, la autoridad de la “máscara” es rechazada de forma escéptica por un cuerpo que purga su control en el instante mismo del habla.

Esto último es un primer signo de cómo las acciones y palabras de Ariel y Caliban testifican no solamente la relación abusiva que Prospero tiene con cada uno, sino también la relación de ellos para consigo, para con su cuerpo. Ambos son excluidos de la vida social y cultural, que es también física y política, y ambos, a su manera, intentan idear alternativas futuras. Ariel solicitándole a Próspero su libertad y Caliban conquistándola en los marcos de un autorreconocimiento de su cuerpo. Acto inevitable, por lo demás, en los instantes en que Caliban mismo le responde a Próspero describiéndolo físicamente:

Próspero —¡siempre tan gracioso cara de mico! ¿Cómo es posible ser tan feo?

Calibán —Me encuentras feo, pero yo no te encuentro nada guapo. Con esa nariz ganchuda ¡pareces un viejo buitre! (Ríe.) ¡Un viejo buitre de cuello pelado! (Ibid., p. 131).

Monstruosidad, estereotipo, “asimilación creativa”

La monstruosidad inscrita en el cuerpo de Caliban, reafirmada por Próspero dentro del drama shakesperiano y retomada críticamente por Césaire es reflexionada de manera atenta por Peter Hulme. Según él, tal monstruosidad dinamiza el cúmulo infinito de descripciones coloniales atlánticas y mediterráneas acerca de la población del Caribe. Discursivamente, agrega Hulme, Caliban es el monstruo que todos los personajes de la obra hacen que sea. Como el monstruo de Frankenstein, lleva el secreto de su propia génesis culpable; “sin embargo, no como un monstruo burgués, en el bolsillo de la costa, sino como un salvaje, inscrito en su cuerpo como su forma física, cuya sobredeterminación desconcierta a los otros personajes” (Hulme, 1986, p. 108)⁶⁸.

Está el terror por lo que puede ocurrir cuando un hombre tratado como no-humano lleve a cabo una venganza y una destrucción de la opresión, y está el terror por lo que puede pasar cuando una identidad aparentemente inmutable se relaciona con una presencia supuestamente extraña. Ambos miedos se justifican desde el severo pavor de en algún momento convertirse en el objeto del deseo de ese no-humano extraño. La obscenidad y malformación del cuerpo de Caliban, repetida insistentemente por Próspero, tramita esos miedos y los sintetiza en una única presencia –en un solo cuerpo– que es, al mismo tiempo, el reflejo de muchas cosas: feo, diabólico, ignorante, crédulo, libidinoso, traicionero y caníbal.

68 Las citas textuales en español del trabajo *Colonial Encounters: Europe and the native Caribbean*, 1492-1797 de Peter Hulme son traducciones nuestras.

Nuevamente trayendo a Bhabha, podemos decir que estas múltiples presencias consteladas en un solo cuerpo son todas proyecciones del discurso colonial. El sangriento cuento del salvaje caníbal custodiado formidablemente por las palabras de Próspero, da cuenta de una articulación discursiva que discurre en “construir al colonizado como una población de tipos degenerados sobre la base del origen racial, de modo de justificar la conquista y establecer sistemas de administración e instrucción” (Bhabha, 2002, p. 95). Las complejidades de esto saltan a la vista cuando, una y otra vez, Próspero repite con empeño las cualidades animales de Caliban a continuación del diálogo antes citado. “Ya que empleas tan bien la invectiva, podrías al menos bendecirme por haberte enseñado a hablar. ¡Un bárbaro! ¡Una bestia bruta que he educado, formado, que he sacado de la animalidad que todavía le cuelga por todas partes!” (Césaire, 1971, p. 132).

La imposibilidad de evadir el cuerpo de Caliban por parte de Próspero ilustra la dificultad de eludir una presencia que, a toda costa, se vuelve necesaria porque indefectiblemente y por contraste reafirma el sentido civilizatorio de su autofundada identidad de Amo. Sin la supuesta degeneración corporal del esclavo negro Caliban, la misión de Próspero, al igual que la de los conquistadores del Atlántico, mucho sentido no tendría, como tampoco lo poseerían las leyendas coloniales que inscriben y fundamentan mitologías raciales.

Nuestra lectura de un cuerpo colonizado que se autorreconoce dentro de la figura del Caliban cesaireano se engarza con una reflexión que entiende que modernidad y colonialismo trabajan de la mano, y que parte del supuesto de que las estabilidades corporales y racistas derivadas de ese trabajo en

conjunto son descarriladas e interceptadas cuando es la presencia de Caliban la que desnuda las operaciones estereotípicas puestas en marcha por la identidad dominante de Próspero. Operaciones, a su vez, que abonan su condición de posibilidad; el *quid* de su estar en el mundo y, al mismo tiempo, el sentido orgánico de su empresa civilizatoria.

Al interior de la escritura de Césaire esto se entiende cuando se discurre en perforar esas letanías geopolíticas modernas aceptadas como condición histórica permanente. Los ejemplos más claros de aquello son *Yo, Laminaria...* y *Discurso sobre el colonialismo*: en el primero el no-tiempo suspende los pares normados de un tiempo tirano, lineal y jerárquico, y en el segundo “civilización” aparece bajo la forma de un significante vacío para Occidente. En ambos casos, lo inquietante es la interrupción de nociones temporales e históricas que intensifican las regulaciones culturales de las monolíticas identidades moderno coloniales; sus configuraciones, artificios y violentas generalizaciones, tal y como Fanon lo desmenuza con el “esquema histórico-racial” y el estereotipo del *tirailleur* de la etiqueta de *Banania*.

En *Una tempestad* tal interrupción tiene un peso específico en los instantes donde Próspero, aunque nunca lo reconoce, necesita servirse de Caliban, y para eso tiene que deformar y tergiversa culturalmente su cuerpo. Lo animaliza, transformando así la ficción de su inferioridad en una cuestión de orden natural, biológico, mitológico y ontológico. “Una ‘deformidad’ simiesca que simula lo verdadero” (Jáuregui, 2010, p. 230). Esto descansa en lo artificioso del deseo colonial de Próspero: pensarse a la manera de una identidad autosuficiente –que se eleva por sobre todas las diferencias– en los marcos de un miedo

constante de que Caliban lo devore y viole a su hija Miranda. En un breve momento del primer diálogo entre ambos personajes, se conjuga en *Una tempestad* ese temor de Próspero y los artificios estereotípicos que este último programa en el cuerpo de Caliban:

Calibán —¿Miento quizá? No es cierto que me has echado de tu casa para alojarme en una gruta infecta? ¡Vamos, el ghetto!

Próspero —El ghetto, eso se dice pronto. Sería menos 'gettho' si te tomaras la molestia de tenerla limpia. Además hay algo que has olvidado decir y es que tu lubricidad me obligó a alejarte. ¡Puñeta! ¡Intentaste violar a mi hija!

Calibán —¡Violar! ¡Violar! Oye, cabrón, me atribuyes ideas libidinosas. Para que lo sepas: no me importa tu hija, ni tampoco tu gruta. En el fondo, si gruño es por principio a que no me gustaba en absoluto vivir a tu lado; ¡te hieden los pies!

Próspero —¡No te he llamado para discutir! ¡Largo! ¡A trabajar! ¡Leña, agua, en cantidad! Hoy tengo visitas. (Césaire, 1971, p. 133).

Pero la monolítica identidad de Próspero, anotamos antes, también se trama a partir de una relación fetichista con su antagonista, siendo ahí donde se funda otro miedo vinculado con el posible desvanecimiento de la monstruosidad del cuerpo de Caliban. La supuesta perversión corporal de este último es repetida por Próspero para consagrarla como un Absoluto; como una forma de insistir en un binomio que se autoboicotea principalmente en los instantes cuando se devela cómo la identidad

dominante del Amo solamente puede aparecer en los marcos de una *otredad* que, incluso reprimida como exterioridad, necesita ser integrada porque solamente con esto los postulados racistas de Próspero pueden sostenerse.

Vimos que Bhabha, desde sus lecturas de Lacan, confirma esto último en la *experiencia vivida* de Fanon. Son las marcaciones históricas de la piel las que organizan el estereotipo fóbico. No obstante, para el caso de Césaire nos parecen más oportunos los señalamientos de Jáuregui: “[a]quí el discurso colonial no se tensa en el miedo de ser devorado, sino en el horror a la confusión promiscua; en el miedo al desvanecimiento de la diferencia.” (Jáuregui, 2010, p. 230). Dicho proceso tiene un efecto inevitablemente trágico en el preciso instante en que Próspero se opone a las resistencias de Caliban y restaura esas creencias y estereotipos que impiden que este mute de su condición monstruosa.

Ahora bien, llegado a este punto, es importante notar que el cuerpo monstruoso, deforme y pervertido de Caliban es en *Una tempestad* también un cuerpo negro racializado, y esto no resulta menor en la adaptación que hace Césaire de Shakespeare. En el Caliban cesaireano no hay una separación taxativa entre el gesto caníbal/calibánico con la figura histórica y cultural del negro. Ambos, el monstruo y el negro, son contenidos en un cuerpo único; como si Caliban fuera el resultado de una alquimia dramática que engloba la imagen del sujeto colonizado caribeño que finalmente no puede evadir la trampa del estereotipo racial. La trampa de este estereotipo, en última instancia, es aquello referido a la paranoia colonial del relato moderno que legitimó la captura de esclavos en África y su trasplante en las economías coloniales del Caribe bajo el

supuesto de que eran cuerpos caníbales y antropófagos. Esta semántica deshumanizadora, escribe Jáuregui, no solamente fundó lo que Hegel llamó el *principio africano* (la irracionalidad antropofágica del negro), sino también “los vaivenes de las expansiones coloniales modernas y a la trata trasatlántica de seres humanos” (Ibid., p. 38).

Lo sobresaliente de *Una tempestad* es cómo la imagen del “negro caníbal” es procesada y reescrita, consiguiendo rehuir de la ideología colonial que pernocta en el Caliban shakesperiano. De este modo, se advierte un proceso de reescritura en el que el gesto calibánico no solamente funda una nueva imagen del cuerpo colonizado, sino también una actitud inventiva fundamentada en la estrategia anticolonial y antirracista del mismo Césaire.

Hemos advertido que el esquema psíquico, cultural e histórico de Occidente –figurado dramáticamente en las creencias, palabras y acciones de Próspero frente a Caliban– patentiza esa relación de odio, miedo y fetiche hacia una *otredad*. Césaire, al interceptar y reescribir la extrañeza salvaje fundada por ese esquema, se arriesga a mostrar cómo el color también fundamenta la alterización y el cierre epistémico del cuerpo negro frente al Amo. Caliban en *La tempestad* de Shakespeare es un enemigo abierto de Próspero y se reconoce a simple vista que es pervertido e inhumano, pero nunca se explicita que es negro. Esto no quiere decir que el “velo de color” no acampa en el drama shakesperiano o que la figura de Caliban no sea una más de las construcciones culturales anti-negras de Occidente. Fanon es claro en mostrar que para el discurso occidental el negro es la antítesis de la razón; la cara negativa de la Historia; el reflejo más concreto de una degeneración

sexual y cultural que desvía el curso moderno del Ser. ¿No es acaso todo esto Caliban? ¿No es Caliban, por lo demás, una figura que patentiza, quizá como ninguna otra, eso que Fanon llama los “esquemas histórico-raciales” que asedian el cuerpo del colonizado negro? Negar esto sería, sin duda, omitir el decurso de la razón moderna colonial sobre los cuerpos, y sus figuraciones, confinamientos y distribuciones.

Alertar esto no es un intento de enmendar esa curiosa figura del esclavo deforme de la tragedia de Shakespeare, sino de advertir que si la piel de Caliban jamás se explicita en *La tempestad* es por el simple hecho de que se da por sentado que es negro. Esto no tiene que ver con la marca indeleblemente racista que cruza la obra de Shakespeare. Se relaciona, más que nada, con la complejidad de los procesos abiertos por la colonialidad en el Caribe, es decir, con la manera en que las experiencias modernas de despojo cultural configuran la existencia de los cuerpos colonizados; al punto tal de que para poder justificar las jerarquías raciales, los discursos etnocéntricos necesitan de una figura ficcional y literaria –la de Caliban– que sintetice esa delirante relación entre monstruosidad, canibalismo y degeneración dentro de un cuerpo específico. En ese largo trayecto, el objeto del racismo, como alerta Fanon, deja de ser así “el hombre particular y sí una cierta manera de existir” (1965, p. 39). Lo singular de *Una tempestad* es que el entrelazamiento del imaginario del indígena caníbal y con el problema de la humanidad del negro –que es tácito en Shakespeare–, aunque reafirmado y acentuado, es también reevaluado críticamente con el horizonte de potenciar su rendimiento trágico y sobre todo porque marca un desvío anticolonial del modelo eurocéntrico de la escritura.

Caliban, dicho esto, no es solamente la posibilidad de darle una “nueva presencia” al cuerpo colonizado, es también lo que instituye una operatoria asimilativa y transculturadora del modelo, devenida así en “una forma de autorización para el escritor latinoamericano/caribeño y una marca de independencia” (Bonfiglio, 2016, p. 163). Ser “caníbal” es digerir el modelo eurocéntrico, sus imágenes, sus ficciones, sus morfologías del cuerpo, y así, eventualmente, reformular algo totalmente nuevo y original que erosione los efectos coloniales del canon. Bajo esta rúbrica, la reapropiación de *La tempestad* hecha por Césaire se trama en los marcos de una estrategia “calibánica” similar a la que advertimos anteriormente en *Discurso sobre el colonialismo* en relación a la dialéctica hegeliana.

Así, la idea de un *entre-lugar*, expuesta a lo largo de este libro y tejiéndola en el plano de múltiples problemas relacionados con el cuerpo colonizado, nuevamente surte su efecto, ya que la reescritura/reapropiación/asimilación que patentiza el Caliban cesaireano da cuenta de eso que Santiago entiende a la manera de un desvío la norma, que resignifica los elementos preestablecidos y supuestamente inmutables que los europeos exportaban al llamado “nuevo mundo”. Aunque lo vimos en el primer capítulo de esta investigación, recordemos que para Santiago el *entre-lugar* no es solamente un escenario de transculturación. Es también una zona asimilación y agresividad, de aprendizaje y de reacción, de falsa obediencia: manera creativa de asimilar agresivamente –como por ejemplo lo hace Césaire con el surrealismo en el *Cuaderno...* o Fanon con el existencialismo sartreano en *Piel negra...*– dentro de la cual si se aprende la lengua de la metrópolis es para luego combatirla con mayor efectividad y con el fin de que sus categorías y figuraciones

no queden incólumes después de haber pasado por los lentes de la experiencia colonial. De ahí que, dice Santiago, hablar y escribir significa para el escritor latinoamericano/caribeño “hablar contra, escribir contra” (2018, p. 70).

La “asimilación creativa” dibujada por Césaire en *Una tempestad*, por consiguiente, se trama a partir de un *entrelugar* en el que el desahucio de las taxonomías geoimperiales marca un declive de la imagen fija y eurocéntrica del Caliban de Shakespeare. Tanto Jáuregui como Bonfiglio⁶⁹ llaman la atención acerca de esta estrategia enlazada precisamente con a una *asimilación* de carácter antropofágico que bien se puede percibir en las posiciones político culturales de Césaire: una reelaboración en clave anticolonial del término *assimilation*, usado por el discurso y las políticas educativas del colonialismo francés para, en cambio, señalar una resistencia de ser asimilado. “Asimilar como quien asimila comida, asimilar y no ser asimilado, conquistado, dominado”, dice Césaire (en, Jáuregui, 2010, p. 52). Esta inquietante y a la vez novedosa reelaboración de la *assimilation* es la base de extensa poética de sus textos, en tanto que a partir de ella Césaire despliega una retórica de las relaciones racializadas en la sociedad colonial que hace del vínculo neurótico y metonímico de Martinica con la metrópoli francesa un problema aún abierto.

A primera vista, la asimilación, más allá de su sentido prescriptivo que se puede encontrar en lo que Césaire intenta

69 Es Florencia Bonfiglio, más que Carlos A. Jáuregui, quien trabaja con profundidad el concepto de “asimilación creativa” en Césaire y en otros/as escritores/as caribeños/as. En esta parte nos esforzamos por presentar sus principales operaciones alimentándolas de algunos trabajos provenientes de la crítica poscolonial y la teoría literaria latinoamericana.

subvertir de ella, es una dimensión sorteada en el marco de las características psicológico culturales antillanas producto de la administración colonial. En la forma en que la concibe Césaire, es una estrategia textual altamente provocativa porque marcha a contrapelo de esa metonimia encarnada en el monomodelo francés de la asimilación pasiva cuyo soporte es un proceso de aculturación del capital simbólico y cultural antillano. La asimilación no resulta fecunda si se enuncia como una condición estanca, como una suerte de tara psicocultural antillana difícil de ser transgredida, y si, por el contrario, es sumamente útil cuando es reescrita como una estrategia desde la cual se desprende una flexión de la lengua y de los modelos para así desarrollar la imagen dramática de un cuerpo capaz de desviar la norma del discurso eurocéntrico. Dice Césaire: “[M]e he esforzado por *modificar* el francés, *transformarlo* digamos, para expresar ‘ese yo, ese yo-negro, ese yo-criollo, ese yo-martiniquense, ese yo-antillano’”. Por esa razón, agrega, “me interesé más en la poesía que en la prosa, *en la medida en que el poeta crea su lenguaje*, mientras que el prosista, por lo general, se sirve del lenguaje” (en, Leiner, 2008, p. 309).

Asimilar creativamente la figura de Caliban para en ella programar otra imagen tiene el efecto de tramar un cuerpo o inventar un cuerpo. La persistencia de Césaire por utilizar la ficción da cuenta no solamente de la particularidad intertextual de su filosofía, como vimos con Henry, sino también de una invención e imaginación crítica que pone en marcha la movilidad de un cuerpo dilacerado. Y en este sentido su capacidad expresiva se coordina con la historia de los cuerpos a los que alude, se vale y asimila. Césaire parece entender que el Caliban de Shakespeare fundamenta un binomio fóbico acerca de la

población esclava y de la diáspora negra del Caribe atlántico. Comprende el valor y el poder de esa ficción, y la reescribe según sus intereses dotándola de un contexto más radical.

En *Discurso sobre el colonialismo* Césaire denuncia la lectura de Mannoni de su trabajo *Psicología de la colonización* (*Psychologie de la colonisation*) donde retoma las figuras de Caliban y Próspero para explicar un “complejo de dependencia” que afecta al malgache. Césaire señala que Mannoni es parte de una *intelligentsia* burguesa y ridícula. Al igual que Fanon, nuestro autor llega a la siguiente conclusión: el negro y el malgache son “negro” y “malgache” solamente frente a la presencia de un colonizador blanco. Es el colono blanco quién los crea, al igual –siguiendo la metáfora– que es Próspero el que crea todas las ficciones ponderadas en Caliban. Apuntamos esto porque Caliban está tanto en Shakespeare, Mannoni y en muchos más, para hacer visible, por contraste, la identidad de Próspero. El Caliban de Shakespeare es ventrilocuo de una ficción de lo real. Y lo real en el marco del racismo moderno está poblado de mitologías sobre la deformidad, la monstruosidad y la perversión que se instalan como ficciones donde literalmente no existen.

Por eso que Caliban, como anotamos con Hulme, está condenado desde sus inicios: nace para ser el monstruo caribeño que *no es*, para ser el negro pervertido que *no es*, para ser el violador antillano que *no es*. Impenetrable e indomable, Caliban cristaliza todo lo que desea y rehúye, es decir, forcluye, la colonialidad. Y al mismo tiempo es un cuerpo en el que moran un sinnúmero de marcas compartimentadas que hacen extensiva la fobia colonial. La ficción más efectiva es aquella que de manera directa o indirecta da cuenta de lo real, inclusive siendo una ficción más dentro de muchas. Y bien sabemos que

en el pensamiento moderno este tipo de ficciones abundan: los americanos haraganes de Kant y los negros antropófagos de Hegel.

Considerando esto, Césaire reflexiona otra posibilidad de pensar la figura de Caliban. En el marco de su “asimilación creativa” consecuentemente desvía y derriba su identidad monolítica y moderna. Al devorar la lengua del Amo, Caliban no está exento del drama de la opresión, lo que significa, en consecuencia, la defensa de la lengua robada resistiendo toda estandarización y universalización de su cuerpo esclavo, y formular una agencia e identidad propia. El canibalismo lingüístico de Caliban, más que un hecho comprobable o un gesto afirma una *ethos* antropofágico de la población caribeña, es una estrategia simbólica que muestra las rispideces y los intercambios que se dan en la “zona de contacto” que vimos con Pratt. No solamente la normativa del estereotipo resulta desprogramada en los instantes donde Caliban habla y se puede dar a sí mismo una presencia y una movilidad de su cuerpo, sino también cuando este mismo es explícitamente negro.

La estrategia de Césaire tiene una inflexión no menos importante en este punto, pues consiste en colocar en el cuerpo racializado en el centro de la escena. Esto supone nuevamente recurrir al color negro porque pareciera imposible no conjeturar el drama del cuerpo colonizado de Caliban sin atender cómo este camina de la mano del problema del racismo anti-negro que opera en el horizonte normativo de la colonialidad. A simple vista, el motivo por el cual Césaire ennegrece a Caliban, más que mostrar algo que para Shakespeare se daba por sobrentendido, es porque aprovecha el significante “negro” como un sostén privilegiado de su crítica y de la tragedia que construye.

Idear un Caliban negro se debe considerar a la manera de una suspensión “del campo tradicional de la identidad racial” (Bhabha, 2002, p. 61). Como dijimos más temprano, Caliban es una ficción que le ofrece a los artificios de las identidades racistas un sostén, un reforzamiento, un imagen en la que se sorteas esa histórica negación fóbica de una *otredad*. En el marco de esto, el Caliban negro de Césaire vehiculiza una crítica explícita de estos procesos abiertos por la modernidad en relación al control cultural e histórico de los cuerpos “no-blancos”. Esto en parte es así debido a que, siguiendo los trabajos de Jáuregui y Bonfiglio, *Una tempestad* es un espacio que dibuja un Caliban descolonizador desde el punto de vista del negro del Caribe. No obstante, que Césaire ennegrezca a su Caliban también da cuenta de algo que es mucho más complejo que la configuración de un *locus de enunciación* anticolonial desde el punto de vista del cuerpo racializado o a partir de la figura del histórico del esclavo caribeño de la diáspora africana. Lo que también está en juego es una manipulación paródica de la representación moderno colonial de los cuerpos, para así finalmente desarticular el artificio de la raza. Detengámonos con más detalle en esto último.

La monstruosidad Caliban es parte de una maquinaria moderna que se ha consagrado históricamente gracias a un ensamblaje racial que jerarquiza la existencia de los cuerpos según su color. No es otra cosa que una sobrecodificación generalizada y racista de cuerpos distribuidos según las ecuaciones binarias de “civilizados” y “bárbaros”, “blancos” y “negros”, “humanos” y “no humanos”, etc. Siguiendo esta trama, el retorno de Césaire al color negro desvía tales grillas raciales clasificatorias cuando el cuerpo negro no es esencia, sino posicionamiento,

y es una elección, no una imposición, que dota de visibilidad a una ausencia. Para reafirmar esto último, vemos imperioso detenernos en algo que puede resultar superfluo, aunque en función de nuestros intereses no lo es tanto.

En la lista de reparto de los personajes con la que abre *Una tempestad* Césaire, a diferencia de Shakespeare, especifica que Caliban es un esclavo negro, Ariel un esclavo mulato y no detalla de qué color es Próspero, aunque se puede deducir cuando el actor se coloca una careta blanca: “Dos precisiones suplementarias: Ariel, esclavo, étnicamente un mulato; Calibán, esclavo negro. Una adición: ESHÚ, Dios-diablo negro. Atmósfera de psicodrama. Los actores entran uno después de otro y cada uno de ellos escoge la careta que les conviene” (Césaire 1972, p. 119).

Que cada actor elija una careta (máscara) muestra cómo la raza es una construcción histórica, cultural e ideológica y no una norma biológica, sobre todo cuando “lo blanco” no es algo neutral ni ontológico, sino, por el contrario, una elección direccionada cultural y políticamente, es decir, una máscara. Bonfiglio alerta un detalle no menos importante al señalar que en “*Una tempestad* se trataba de máscaras elegidas no al azar, sino por *conveniencia*” (2013, p. 147). Notemos que desde un primer momento se coloca en el centro de la relación colonial -la de Próspero, Ariel y Caliban- el problema de la identificación con el color. Identificación, a su vez, disociada de un régimen de univocidad en la medida en que el cuerpo puede elegir qué máscara usar. O sea, elige que cuerpo habitar. Con este ejercicio, Césaire parte desmontando antes de la acción dramática el artificio occidental de la raza.

Césaire, al mismo tiempo que está mostrando a la raza

como un mero artificio o una elección, Caliban *por conveniencia* elige igualmente la máscara negra. No es una acción moral o purgativa por parte Caliban, sino, insistimos, cristaliza una estrategia guiada por exhibir cómo el espacio mismo de la ficción de la raza puede ser dislocado y llevado a un terreno en el que el cuerpo colonizado del negro reanuda una tragedia aparentemente clausurada por el imaginario occidental. En *Una tempestad*, bien apuntamos, se parodia ese imaginario llevándolo hasta un extremo en el que se vuelve inevitable su desenlace trágico. La *autocoloración* de Caliban no solamente allana la clausura de la acción trágica, sino también instala una fisura irreparable dentro del estereotipo racial labrado por misma la psiquis histórica y cultural de Occidente: mientras el estereotipo del monstruo caníbal se muestra inalterable, Césaire lo saca de ese sedentarismo y lo pone en movimiento cuando Caliban elige ser negro; opta, como una “acción libre”, colocarse la máscara negra.

En este sentido, el cuerpo comienza reconociendo su conjunción histórica y cultural en la acción misma de ennegrecerse: un ejercicio que le es propio. Diremos que de manera poco solapada aparece en esta operación el fantasma de ese doble narcisismo que habla Fanon en los inicios de *Piel negra*.... No obstante, y siendo consecuentes con su análisis y con el de Césaire, lo particular del Caliban negro es que al mismo tiempo que define los límites del estereotipo y los artificios raciales –de ese doble narcisismo–, los desplaza bajo un trayecto donde elegir ser negro no se consagra como algo absoluto y esencial, sino como un paso indispensable para rechazar la imagen de una identidad *a priori* y cerrada sobre sí misma: no *es*, sino elige ser negro.

De una u otra forma, finalmente ese cuerpo que se autotorreconocerse en el color negro y, al igual como eligió una máscara, elije hablar la lengua de ese Amo que optó por la máscara blanca, es decir, Próspero. El nudo profundo de este asunto puede ser medido en vínculo con lo que dijimos antes: la reescritura de Césaire definida a partir de la aparición de un Caliban negro está signada por una estrategia en la que el color es posicionamiento, no esencia, y también por un reconocimiento de la raza como una elección arbitraria, muchas veces impuesta a un “otro” y otras autoimpuesta; cuestión que alerta, por consiguiente, la mutabilidad y fragilidad de los estereotipos que pueblan el cuerpo.

Poner al lenguaje del Amo como un terreno desprovisto de un poder unívoco no significa disolver el problema del color que acampa en el Caliban cesaireano, sino de entender que devorando el lenguaje del colonizador su cuerpo puede permanecer por fuera de las asignaciones cromáticas o usarlas para su conveniencia. En todo momento, sobresale un juego entre luces y sombras, entre lo que se ve y lo que se esconde, donde Caliban manipula a su antojo los estereotipos y donde la agencia del cuerpo colonizado siempre se muestra no cerrada en el corsé de una ontología cuyo soporte teórico es una *Weltanschauung* inmóvil. Este torniquete tenso entre cuerpo y lenguaje halla su más acabada síntesis en *Una tempestad* cuando Caliban se aproxima a Próspero para decirle que “[n]o me has enseñado nada. Salvo, claro está, a chapurrear tú lenguaje para que pueda comprender tus ordenes: cortar leñas, lavar platos, pescar, plantar hortalizas, porque tú eres demasiado holgazán para hacerlo” (Césaire, 1979, p. 132). Lo enunciado por Caliban no es otra cosa la dependencia del Amo con el

Esclavo: sin la fuerza de trabajo de Caliban es imposible para Próspero ejecutar su empresa civilizadora.

Césaire, sin embargo, desarticula esta relación jerárquica fosilizada en la economía colonial con la finalidad de radicalizar la acción de Caliban preñando a su cuerpo de un exceso lingüístico que torna, de ahora en más, audible una experiencia acallada por la vociferación ensordecedora de la razón moderna colonial y que convierte a la descolonización una cuestión activa. La aporía de la relación colonial no acontece en el terreno de lo sedentario o en el orden de las fronteras demarcadas por el pensamiento dicotómico. Habita, por el contrario, en una “zona de contacto” donde la ficción misma de la tragedia se vuelve real no solamente en tanto que es reanudada, sino también cuando consigue forjar un sendero dramático en el que pensar el cuerpo colonizado es mantener vivo el deseo por un lenguaje y una identidad propia. Y no es menos cierto en esto que situar el color negro, a la manera de una presencia que cuando se reanuda la acción trágica resulta para el Amo algo imposible de erradicar, se traduce en una irrupción que pone en el centro de la acción la imagen de cuerpo oscurecido cultural, política e históricamente por los esfuerzos universalizantes de Occidente en esa ordalía decadente radiografiada anteriormente por Césaire en *Discurso sobre el colonialismo*.

Por el revés del drama se afirma tácitamente que solamente se puede pensar el cuerpo colonizado en vínculo indisociable con un Otro, es decir, se atestigua el talante relacional y transcultural de las identidades coloniales, no sin antes encadenar dicha relación en un conflicto de rispideces, de disputas simbólicas, de impugnación voraz, desde el cual el autorreconocimiento de Caliban se puede sostener solamente

si destituye de su propio cuerpo esa imagen inhumana que el colonizador le ha obligado alojar y aceptar como suya. Césaire sabe que asumir la tragedia colonial es aceptar el barro de su Historia; derrotero imposible de evadir si se busca tornar en presencia a lo ausente y en hacer hablar a lo silenciado. Aquí, no hay contradicción alguna entre la estrategia “calibánica” de Césaire y con el ejercicio devorador de Caliban. Mientras Césaire asimila el modelo trágico shakesperiano y el estereotipo que mora en él sobre el esclavo Caliban para desvirtuarlo y mostrar lo que posterga y silencia, Caliban toma el lenguaje de Próspero para impugnarlo, dotarse a sí mismo de un nuevo cuerpo y nombre.

X y la agencia del cuerpo

A partir de lo anterior, la figura de Caliban de Césaire asume un perfil crítico filosófico radical. Allí donde adviene un cuerpo que piensa su nueva agencia como una reunión entre la experiencia esclava del pasado y una acción que se hace cargo de esa experiencia, según la urgencia del habitar y hablar un lenguaje, se convierte en la bisagra de un nombre propio que perturba un tiempo teleológico donde los nombres preimpuestos liquidan la voz de lo ocluido y lo relegan a una condición de no-humano, de monstruo, de cuerpo que no-vive:

Calibán —Pues bien: he decidido no ser más Calibán

Próspero —¿Qué significa esa pijotada? ¡No comprendo!

Calibán —Si prefieres, te digo que de ahora en adelante
no responderé cuando me llamen Calibán.

Próspero —¿Y a santo de qué?

Calibán —Porque Calibán no es mi nombre. ¡Sencillamente!

Próspero —¡Es el mío tal vez!

Calibán —Es el mote con el cuál tu odio me ha disfrazado para que cada llamada me insultes.

Próspero —¡Carajo! ¡Nos volvemos susceptibles! Propón, entonces... ¡De algún modo he de llamarte! ¡Y cómo! *Caníbal* te iría bien, pero estoy seguro que no te va a gustar. Veamos, ¡Aníbal! ¡Te va! ¿Por qué no? ¡Los nombres históricos gustan a todos!

Calibán —Llámame X. Es mejor. Como quien diría el hombre sin nombre. Más exactamente el hombre a quien han robado el nombre. Hablas de historia. Pues bien, esto es historia, ¡y famosa! Cada vez que me llames me recordará el hecho fundamental que me has robado todo, incluso mi identidad. ¡Uhuru! (*Se retira.*) (Ibid., p. 134)

Para Caliban, existir es llamarse X y no Caliban. Esta demanda se puede entender mejor si se piensa como una posibilidad de ejercer el autorreconocimiento del propio cuerpo sin reducirlo a la esfera fija del estereotipo caníbal como garantía única de la subversión frente a Próspero. No por casualidad X no es un nombre transparente como sí lo es etimológicamente Caliban en relación a *caníbal*. Pero, aunque las palabras, bien ha mostrado Foucault, responden a un entramado de poder tejido en las tensiones adyacentes de un saber histórico coercitivo, resulta no menos sugerente que Caliban elija llamarse X, ya que da cuenta de un declive, por lo menos momentáneo, de un horizonte de sentido y de una Historia donde los nombres tienden a volverse una transparencia del cuerpo.

Al descentralizar ese horizonte de sentido, X vuelve aún más extraño el cuerpo porque entraña la figura de identidad propia -esa que reclama Caliban y que Próspero le ha robado-opaca y casi imposible vincularla a primera vista con alguna esfera esencial. Señala Escobar Negri:

En el sentido político, el nuevo valor que adquiere la X es un valor negativo (-) en el sentido que se instala como lo no captable, lo no decible, lo intraducible para el sistema de referencias [...] Lo más importante, en este sentido, es que ese gesto es un ejercicio performativo que ocurre dentro de ese sistema de referencias y es por esto el signo (-). Con lo cual, percibido así, el valor de la X se instala como un elemento subversivo que denuncia el quiebre, la falta, lo invisibilizado de la cultura “dominante” dentro del sistema de codificación (Escobar Negri, 2020, p. 176)

La lectura que nosotros proponemos sobre el cuerpo de Caliban guarda relación con este ejercicio al que se lanza Césaire, y que es anotado por Escobar Negri, sobre desarticular los significados que acampan en el estereotipo caníbal. Ejercicio que en ningún momento se desliga del vuelco subversivo ocasionado por un canibalismo del lenguaje -lo que se relaciona, reiteramos, con su propia “asimilación creativa” en *Una tempestad*-. Por el contrario, lo integra en esa figura extraña que se constituye en el seno del nombre X que fragua una nueva agencia del cuerpo colonizado que no resuelve la tragedia en la que se ve inmerso, pero si consigue escapar de la tutela del lenguaje del Amo. “En efecto, el signo que porta e introduce Caliban a esa trama es uno que escapa al orden -sintáctico y

morfológico- interior de la lengua dominante”, agrega Escobar Negri (Ibid., p. 177).

El cuerpo incluso revelándose contra las formas de alienación instituidas por el Amo -cuestión bastante clara en el diálogo entre Caliban y Próspero que citamos antes-, se hace difícil de dilucidar a partir de un ejercicio de estabilidad con un proceso histórico en “estado puro” o con un irrevocable naufragio del sueño revolucionario en el Caribe, como sí lo intentó hacer algunos años más tarde Fernández Retamar con su propio Caliban. Y aunque Césaire no se cansase de advertir de que *Una tempestad* es reflejo de un optimismo por las luchas contemporáneas de las comunidades afroamericanas por los derechos civiles, pensamos que la potencia crítica de su Caliban radica justamente en esa inestabilidad frente a una tragedia histórica que impacta existencial y culturalmente en su propio cuerpo.

La X si bien, siguiendo a Bonfiglio, es en referencia a Malcolm X, “cuya X reemplazaba el apellido del amo blanco por un símbolo del verdadero pero desconocido nombre africano” (2013, p 151), es, al mismo tiempo, la figura de una agencia; es decir, de un actuar en el mundo que desplaza la tentación de un autorreconocimiento del cuerpo acurrucado en la paz de los atributos fijos y preestablecidos. Desplazar el estereotipo del monstruo inhumano es un intento de allanar esa neurosis antillana de verse negro y sentirse blanco, y, en paralelo, construye una unidad activa de autorreconocimiento que a los ojos del colonizador se vuelve intraducible (¿cómo nombrar una X? es la pregunta que asedia a Próspero). Asimismo, moviliza eso que Hall, siguiendo a Derrida, entiende como una “tachadura” de la lógica determinista de un tiempo teleológico y de los

efectos fundacionales del estereotipo. “Habló de ‘un gesto necesariamente doble, marcado en ciertos lugares por un tachón que permite leer lo que es tachado, que inscribe violentamente en el texto aquello que intentó gobernarlo desde afuera’” (Hall, 2010, p. 576). Caliban mismo dice que X le recordará la identidad que Próspero le ha robado. La presencia de esa X permite reconocer lo que habita bajo ella: una existencia colonialmente preconfigurada y profundamente solidaria con la imagen de un cuerpo monstruoso. Existencia que a la manera de un estruendo no lo abandona del todo.

Apoyándonos en la comprensión de Hall, todo lo que intentó gobernar a Caliban y controlarlo continúa superponiéndose en él, inclusive, aunque se reconozca en esa X con la que se autonombra, la cual, asimismo, es la paradójica presencia de una incertidumbre; de algo que no se puede nombrar; de un suplemento; de aquello que resulta imposible de conceptualizar bajo el alero de los cánones del lenguaje dominante. Nos inclinamos por creer que la X, entonces, es más que una alusión directa y explícita a Malcom X. Es también una interrupción de la lengua dominante que toma la forma de una nueva agencia capaz de infringir la fijeza del cuerpo y de interpelar la última palabra sobre él identificada en el estereotipo.

Allí donde Caliban afirma que “[c]ada vez que me llames me recordará el hecho fundamental que me has robado todo, incluso mi identidad” (Césaire, 1979, p. 134) se esconde el inicio de esa indecidibilidad crítica producida por la X, la cual consiste, más que nada, en una denuncia de la subjetividad monolítica que el lenguaje imperial le asigna al cuerpo colonizado y, en un sentido mucho más profundo, en una revalorización del recuerdo a partir del cual acontece una duplicidad –la X

y lo que se encuentra bajo ella- imposible de ser confinada e identificada en un modelo estable de identidad. Volviendo a Escobar Negri, ella señala que:

En este sentido, el gesto que produce Caliban con su intervención pone en crisis las nociones representacionales del lenguaje en el pensamiento clásico. Por un lado, para introducir una forma nueva de representación: o sea (re) crearse dentro de la lengua del amo, dentro de las leyes representacionales que ese discurso le confirió. Y por otro lado, grita su nombre hecho poesía para producir un ruido dentro del pensamiento clásico encarnado por la lengua colonial de Próspero. (2020, p. 183).

Pero hay más: la agencia que tramita la X es un intento de mostrar que, por más opaca que se muestre, por más indecible que parezca, hay igualmente un cuerpo que habitó y sigue habitando a la manera de una margen o periferia de la Historia moderna. Por lo tanto, la X es reflejo de un incondicionamiento o una des-sujeción del cuerpo de las tramas moderno coloniales, y una prueba de que en el lenguaje y el habla de ese cuerpo continúa inscribiéndose el problema irresuelto e histórico de la relación colonial. Que dicho problema no se levante en una verdad unívoca, o en nombre de un sujeto universal, no significa un procedimiento ahistórico, sino, por el contrario, es una tematización radical de la relación colonial que se encamina, al mismo tiempo, por poner en escrutinio los modelos de libertad y conciencia erigidos por un pensamiento que históricamente ha reproducido la supresión de la *libertad* y de la *conciencia* de determinados cuerpos, es decir, su sujeción; su petrificación.

Si esos cuerpos han sido literalmente privados del estatus onto-político de estar “dotados de palabra” (Fornari, p. 143), no resulta entonces menor que Césaire se concentre con su Caliban en idear una imagen del cuerpo que se revela como un ser hablante capaz de tejer su propia autoridad y sus legítimas maneras de inventarse un nombre; que puede ser X o cualquier otro. Por esto, su nueva agencia es un movimiento doblemente sugestivo, ya que da cuenta de una identidad que es opaca e indeterminada –la X–, y de una Historia –“¡y famosa!”, dice Caliban– que intenta ser interrumpida cuando el cuerpo deviene en sujeto hablante que dice libertad.

Bajo esto último, notemos que en el devenir crítico de esa agencia se idea un deseo de libertad que intenta afirmarse por fuera de esa no-humanidad que a Caliban se le ha obligado aceptar y en tensión con la lengua de Próspero que ha robado. El ideal de libertad que encarna Próspero siempre se construye momificando a Caliban, es decir, inmovilizándolo, y negándose a Ariel, como vimos más temprano. De esto se deriva no solo esa lógica de autoconservación del Amo, sino también la exclusión de todo aquello que no se acople a los perímetros de ella.

No obstante, esta exclusión lejos de ser algo real es más bien declarativa, ya que igualmente Próspero necesita integrar a Ariel y Caliban en su universo de sentido, que es material y lingüístico, buscando ser reconocido por ellos. En semejante proceso, se esconde quizá la diferencia fundamental entre Ariel y Caliban, que se suma a las que vimos anteriormente: Ariel le reclama la libertad a Próspero, y ese reclamo descansa en un deseo de ser también Amo, reiterando así el principio universal y moderno de esa libertad naturalizada por la aritmética

colonial. Caliban, en cambio, simplemente dice “¡Uhuru!” que es “*libertad o independencia* en swahili y referencia a la revolución Mau Mau de los años 50” (Jáuregui, 2010, p. 701). Césaire, por lo mismo, redobla acá su apuesta por una agencia activa del cuerpo de Caliban cuando “¡Uhuru!” marca una tensión con el signifiante universal y moderno de libertad, y da cuenta de un ejercicio donde el cuerpo personifica una mixtura entre lo africano y la diáspora caribeña imposible de ser figurada en el monopolio colonial de la lengua.

Es en este contexto que el cuerpo aparece como lugar de significación anticolonial en el que se comunican tensiones irresueltas. A diferencia del *Cuaderno...*, donde el cuerpo del negro busca constantemente labrar una familiaridad consigo mismo en el escenario de la ciudad colonial y en una reescritura del Triángulo Atlántico, en *Una tempestad*, ya antes de un entrada en escena, enuncia su libertad cuando elige colocarse la máscara negra y después la reafirma en otra lengua, que es al mismo tiempo su propia lengua, elegida sin la tutela del Amo.

Para decirlo en otros términos: el cuerpo, interactuando entre el calibanismo y el autoafirmación, se configura como una agencia que interrumpe los procesos de simbolización modernos de la relación colonial, cuya comprensión requiere ante todo del reconocimiento de la historicidad anidada en el estereotipo y de los contornos propios de una corporalidad móvil y activa que concatena una desacralización del pasado; que es asimismo un escape –un cimarroneo– de toda estabilidad frente a lo venidero. Aquello tiene su principal fundamento en lo que el mismo Jáuregui señala acertadamente como un Caliban que “no puede renunciar a la lengua en que maldice, ni puede regresar al antes del contacto y de la esclavitud” (Ibid., p. 718).

Tal dilema, al que se le incluye un habla que ha aparecido ahora como propia, pero que es a su vez intersticial, porque negocia y se (re)crea con la lengua del Amo, nos habla por lo tanto de una tragedia inconclusa: trama en la que no hay un antes del colonialismo ni un después de él. Y es ese mismo límite de lo decible dentro de la estabilidad de los sentidos hegemónicos –límite que se manifiesta en la imposibilidad de resolver la historia cuando la acción trágica es reanudada desde los lentes de Césaire– lo que ilumina, bajo la forma de una lengua calibanizada, la tragedia de ese cuerpo. Ese umbral o intersticio de la lengua vuelve a traer a colación la dialéctica irresuelta entre colonizador y colonizado, la cual a estas alturas no se resuelve de forma asuntiva ni en los marcos de una descolonización real.

El cuerpo es justamente la zona donde ese umbral coagula a la manera de un no-tiempo, tal y como vimos al principio de este capítulo con *Yo, Laminaria...* La intensidad de esto tiene una potencia exegética sumamente importante al momento de indagar el problema del cuerpo colonizado dentro de la escritura de Césaire en vínculo con las distintas operaciones de la modernidad colonial, puesto que, si bien la modernidad en ella es pocas veces explicitada como un proceso que se vincula inextricablemente con el colonialismo, ésta si aparece a la manera de un fenómeno global que toma textura, bajo las más complejas formas, en el cuerpo que se inventa, de auto-nombra y se libera.

Por esto último que hemos insistido en el problema de la nueva agencia de su cuerpo, ya que ella da cuenta precisamente de esa tragedia anidada en el entrelazamiento de una identidad que busca pensarse desde una indecidibilidad frente a un

presente que busca confinarlo en significados e identidades que no se corresponden a sus acciones, y que desea un porvenir en el que el retorno al pasado está muy lejos de aparecer bajo la forma de una caldera crítica. Recordemos que Caliban roba el lenguaje de Próspero no para transformarse en civilizado, pues la civilización del Amo no es la suya, sino para no seguir la fe ciega de una universalidad donde no tiene lugar y en la que, en un sentido liso y llano, no es humano, sino monstruo: revelación de un cuerpo que restituye la humanidad lacrada de los no-humanos. Un cuerpo en el que se amalgaman y abrazan, según María Elena Capó, vivos y muertos. “Calibanes todos. También se funden diversos tiempos históricos y distintos espacios en aras de construir un cuerpo único e indivisible que funja como recio valladar ante los intentos de desmovilización” (Capó, 2016, p. 70).

De esta manera, se produce una fisura dentro la filosofía moderna, tanto en lo epistémico y lo político, que tiene su condición de posibilidad solamente inventando un cuerpo en el que aún, nuevamente trayendo a Hall, no hay garantías. La única garantía es su movilidad, cuestión que se materializa de manera sensible en el monólogo final de Caliban dentro *Una tempestad* donde niega todo lo inhumano depositado en él, todo eso que lo ha inmovilizado. Ya no es el cuerpo del que habla Fanon en *Piel negra...*, ese asediado de manera abyecta por la mirada de un Otro, sino uno que se reconoce a sí mismo como ser crítico y libre: “Y me has mentido tanto, mentido sobre el mundo, mentido sobre mí mismo, que has conseguido imponerme una imagen sobre mí mismo: un subdesarrollado, un incapaz, así has hecho que me viera a esa imagen, ¡la odio! ¡Es falsa! Pero ahora te conozco, viejo cáncer, y me conozco” (Césaire, 1979,

p. 177). Un cuerpo que se reconoce, que se conoce y que ve que el presente es un espacio inestable para cualquier figura que busque encarcelarlo en los binomios racistas.

El gran problema para Césaire y Fanon es, justamente, pensar en los marcos de una Historia que no es la de ellos, pero en la que habitan de manera indisociable: hablan con la lengua del Amo, mientras es esa misma lengua, en su sentido monolítico, la que les expropia la posibilidad de pensar su propio cuerpo. Declarar el “fin del mundo” es tanto para Césaire y Fanon abrir la posibilidad de un nuevo comienzo: la invención. Al final de *Una tempestad* la descolonización no aparece. Solamente emerge un cuerpo que le habla a lo venidero, diciéndole que es un futuro exorcizado de purezas y de amalgamas epistémicas que paralicen las proyecciones culturales y descoloniales. Frente eso, solo queda una cosa: inventar, y después de eso, seguir inventando.

IV

El fin del mundo, el nuevo comienzo.
Itinerarios filosóficos de la invención

*Un incidente fútil, que queda en mi memoria como presagio,
me dio el primer indicio de esos olores inciertos,
de esos vientos cambiantes,
anunciadores de una tempestad más profunda*

CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Tristes trópicos*.

*Mientras no se elimine el racismo de la vida
y de la imaginación de nuestra época,
habrá que continuar la lucha por el advenimiento de un
mundo-más-allá-de-las-razas.*

ACHILLE MBEMBE, *Crítica de la razón negra*.

¿Por qué inventar en la existencia es inventar almas?

Después de la muerte de Fanon en 1961, Césaire escribe al año siguiente un homenaje a su persona y pensamiento en el número doce de la revista *Presence Africaine*. Aquí, a diferencia de los poemas en los que aparece nombrado su viejo alumno, Césaire hace un balance breve de los aportes de Fanon dentro de un pensamiento crítico descolonizador. Quizá la siguiente cita de dicho homenaje es la síntesis más acabada del movimiento desintegrativo que sigue el camino de la invención fanoniana:

Siempre en todas partes la misma lucidez, la misma contundencia, la misma audacia en los análisis, el mismo espíritu de “escandalosa” desmitificación.

Quizás muchos intelectuales de todos los colores han estudiado el colonialismo y expuesto sus intenciones y han explicado sus leyes.

Pero con Fanon, la aprehensión de esta experiencia se convierte en un mundo de esquemas, de cortes y diagramas, de invasión de la experiencia. Y la verdad que este testimonio todavía palpita, del evento que fue arrebatado, de la irrupción de la atrocidad del evento del que fue arrebatado, de la irrupción de la atrocidad de la vida, del despeque de estallantes cohetes de furia. Frantz Fanon es de los que te impide distorsionar la imagen y dormirte arrullado por el ronroneo de una buena conciencia (Césaire en, Valdés García, 2016, pp. 240-241)

Lo nuevo, en un sentido etimológico tradicional, es lo opuesto a lo pretérito. Como supuesto escenario que adviene después de lo viejo, el futuro tendría aquí un corolario que apunta en una dirección clara: ser el blindaje de un ciclo lineal temporal en el que el presente es sancionado y perece ante el olvido futuro. Futuro, entonces bajo dicha estela, tiene una eficacia objetivante que deja intacto el orden teleológico que reproduce la condena existencial de los cuerpos colonizados y racializados. En la eclosividad de la temporalidad occidental, el cuerpo que va de negro a no-humano y de no-humano a negro -círculo infernal y endogámico- siempre es una amenaza reprimida y reificada dentro de la producción hegemónica de sentido.

Habría que pensar un trayecto donde lo inventivo, aquello que mira hacia el futuro, se ofrece, por el contrario, como la perforación y la descomposición del presente, y no como un momento que lo sanciona en un decurso temporal lineal. En Césaire y Fanon el discurso sobre el presente y el estado actual de las cosas se inscribe y hunde sus condiciones de posibilidad en abrazar ese presente e ir contra él. Movimiento en el cual unos se figurarán a favor y otros en contra. En sus planteos, la invención es indisociable de una crítica de un presente aciago cuya vertebra es un modo de leer que no se encuentra sancionado por la sensibilidad de los discursos civilizatorios de Occidente y su horizonte lineal de comprensión.

Hablar del presente en la clave de la invención presupone un mínimo de autonomía desde donde leer catastróficamente su actualidad por medio de una conciencia crítica. No nos referimos a una indagación simple del éxito del *factum* temporal moderno colonial. Es, al contrario, la fundación de un roce crítico con esa temporalidad para así traicionar su trayecto. Es necesario precisar que si el presente colonial se encuentra administrado por un horizonte de comprensión donde algunos cuerpos pueden hablar y otro no, la invención interrumpe la inmanencia de dicho horizonte cuando deja que el presente hable por sí mismo. En esa dirección, las críticas de Césaire y Fanon se dejan infectar y afectar por las escenas de la vida cotidiana, su Historia, sus poéticas y sus imágenes, en las que toman forma estabilizaciones en la que los cuerpos “no-blancos” no tiene capital representacional mínimo para que acontezca aún un *salto* en la existencia.

El paso por el presente se vuelve fatal. La invención exhuma su génesis y teje el colapso de sus estabilizaciones. Son las con-

diciones de ese presente las que deben ser derrotadas mediante una desacreditación del peso eterno de su Historia. Césaire y Fanon, por lo tanto, descreen en toda salvación ilusoria de esa Historia y creen en otra historia. Es en las escenas coloniales –la del tranvía, por ejemplo– donde el umbral de la ideología racista muestra todo su espesor y la conciencia negativa se lanza hacia el vacío y lo inverosímil. De lo que se trata es de advertir la descomposición de un mundo que busca a toda costa oxigenarse, pero que, aun así, no logra contener, en cada paso que da, las perforaciones y las rupturas, los saltos y los sobresaltos de una conciencia crítica que se lanza hacia el futuro.

Similar al sistema poético de Lezama Lima –salvando las distancias obvias–, Césaire y Fanon con la invención traman un sentido de *futuridad*; es decir, piensan el cuerpo más allá de los ámbitos y los confinamientos del presente: pensar un cuerpo no negro, no blanco, no colonizado, no colonizador; sino simplemente un cuerpo en relación ética con un Otro. Como señala Susana Beatriz Cella sobre la obra del Lezama Lima, la *futuridad* permite que una exterioridad ausente sea moldeada por la imaginación y el deseo, como una fantasmagoría efectiva que impacta en lo real. En esas condiciones, presentificar la visión del pasado posibilita captar la historia imaginativamente en “una futuridad que revierte en ese presente en tanto completud” (Cella, 1999, p. 185). Césaire y Fanon hacen de la *futuridad* una estrategia para descubrirse más allá de su propia condena. Bien notamos en los capítulos pretéritos, el primero con la imagen de Caliban y el segundo con la *zona de no-ser*, dibujan una revelación poética cuyo horizonte es trazar otro futuro en el que la descolonización y desracialización del cuerpo sea algo más que probable.

En *Los condenados de la tierra* Fanon apunta que politizar al cuerpo y a las masas colonizadas es despertar el espíritu, “[e]s como decía Césaire: ‘inventar almas’” (1965, p. 180). Los músculos del cuerpo colonizado y sus rigideces son pruebas claras del efecto de una autoridad colonial, detalla Fanon, que hay que subvertir por medio de un movimiento desintegrador; es decir, “cambiar la piel”. Citamos nuevamente el final de *Los condenados de la tierra*: “[H]ay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo” (Ibid., p. 292). La conciencia crítica del cuerpo está del lado del deseo, del querer ser algo, de llenar un cierto vacío, de ser allí donde se le dice que sea algo que no *es*. Recordemos que, a diferencia del esquema corporal del blanco, el esquema corporal del negro lucha en todo momento por una valorización que rápidamente adviene en la forma de una desvalorización, creándose así un deseo disociado de la invención: desea ser blanco, o sea, quiere estar aún preso del binomio racial. En Fanon, la invención se despliega en una des-narcisización descolonial de los cuerpos cuando el deseo de la acción se encamina hacia el *salto*, hacia lo imprevisto y hacia la conjuración, al decir de Césaire, de “nuevas almas”, que no son otra cosa que identidades heterogéneas y no monolíticas. Asimismo, las pulsiones emanadas del cuerpo en la búsqueda de un contacto humano con el Otro blanco colonizador, muestran Césaire y Fanon, son radicalmente violentas en el marco del colonialismo y el racismo anti-negro, porque la vitalidad orgánica con lo circundante es prohibitiva, siempre parcial, como si fuera el hogar de una experiencia sensorial donde formar parte de una comunidad es algo censurado por las asignaciones de color. Por eso Césaire en su poemario *Cuerpo perdido* revela todo lo que significa la palabra “negro”

para su cuerpo: “vibra / vibra esencia misma de la sombra / en la garganta de puro morir / es la palabra negro / surgida del aullido enteramente en armas / de una flor venenosa / la palabra negro / toda asquerosa” (Césaire, 2008, p. 127).

Hemos insistido que el paso hacia la invención implica para Césaire y Fanon transitar una condena donde la piel es depositante de una historicidad del odio. De ahí, como dice Marriott, el *salto* de la invención es una especie de intemporalidad radical, en la cual es imposible resucitar un mito de perfectibilidad –un “ser negro”–, ya que se inventa desde restos, o ruinas en un sentido benjaminiano, de una Historia en vías de perecer, al mismo tiempo que el ejercicio descolonizador se ancla en la palabra poética. Entonces, ¿cómo se cambia de piel?, al decir de Fanon en *Los condenados de la tierra* o ¿cómo darle “a las islas el orden de existir”? al decir de Césaire en *Cuerpo perdido*. La tarea consiste en transfigurar lo a simple vista incomprendible en algo distinto a lo que vino antes. Significa no otra cosa que una reinvencción política del cuerpo que no puede ser sino violenta con la existencia real, es decir, inaugurar el “fin del mundo”, el nuevo comienzo; *un hacerse a sí mismo* que parece posible, extraño e infinito. A diferencia de Hegel donde la Historia tiene un fin, en la invención de Césaire y Fanon no, pues la fantasía universalista del Sujeto moderno entra en una debacle irreversible.

La imagen cesaireana de un no-tiempo y la idea fanoniana de la conciencia como una dimensión abierta con poder de trascendencia tiene enormes rendimientos críticos acá. De Oto dice que en los momentos en que Césaire y Fanon hablan de invención “los viejos significantes como cultura nacional, alienación, descolonización, democracia, cuerpo, e incluso pen-

samiento latinoamericano, son el objeto de una configuración otra: descolonial” (2011, p. 78). No obstante, sobre el cuerpo mora una cuestión que es más compleja y relacionada sobre todo con los encuentros interhumanos de una corporalidad que no es considerada como humana. Caliban y la *experiencia vivida*, por solo nombrar dos zonas de las escrituras que hemos trabajado, son pruebas suficientes de una imposibilidad interrelacional cuando la piel y la apariencia son organizadores de fantasías, mitos, fobias, estereotipos y vergüenzas.

De ahí la insistencia de Fernando Coronil en ver en el caso de Fanon la imaginación de un futuro que se fundamenta en el pasado. “Fanon visualiza la construcción de un magnífico monumento” (1998, p. 121), dice Coronil, citando un breve pasaje del acápite *Hegel y el negro de Piel negra...*: “Y en la cima de ese monumento, ya percibo a un blanco y a un *negro* que se dan la mano” (Fanon, 2015, p. 183). Fanon, conjetura Coronil, extrae, al igual que Césaire, su poesía del futuro, buscando así contrarrestar el peso deformador de las categorías raciales y desestabilizar la tradición: liberar al colonizador y al colonizado, al blanco y al negro, de la pesadilla violenta de la Historia. En consecuencia, hay una práctica representacional imperial que está puesta en entredicho en el ejercicio inventivo de Césaire y Fanon. Una representación que hace de los cuerpos no-occidentales el Otro de un Yo Occidental moderno.

No obstante, bien hemos visto que esa representación es sumamente paradójica, pues no hay Otro del Otro por varios motivos: el primero, debido a que, según las coordenadas críticas de Fanon sobre el estadio espejo lacaniano, el negro sufre una descomposición de su esquema corporal, no así el blanco; es decir, no hay un “Otro” del blanco. Lo mismo acontece en

Los condenados de la tierra con el colono. Segundo, al decir de De Oto, y como hemos reflexionado con anterioridad, el negro y el colonizado no tienen acceso a una “Para-otro” porque ello “determinaría su condición de sujeto” (2003, p. 168). De ahí se explica la nula resistencia ontológica del negro o, en el orden de la teoría sartreana de la alienación, el negro queda atrapado en una trascendencia *trascendida*. Ese es su límite en la *experiencia vivida*.

Aquello refleja un espacio en el cual la epidermización de la vida es el sostén de una fobia frente a un cuerpo fijado de antemano. Tales límites son sumamente efectivos, al punto tal de que, incluso sin la presencia del blanco o el colono, el negro y el colonizado se ven a sí mismos como alguien con un deseo cercado por una “falsa conciencia”: alienado de sí mismo, de los otros y del mundo, desea ser ese Otro, desea su lugar, su piel, sin jamás conseguirlo. Siguiendo a Coronil, la *otredad*, devenida en la forma de un cuerpo no-occidental, necesita ser fijada y presentada, es decir, ser colocada en las tramas de la representación, pues es solo ella quien asegura la supuesta voz autorizada del Yo occidental/moderno: más que un Otro es entonces una *otredad*, como señala Bhabha (2002). Sin embargo, esto no anula la conciencia crítica de Fanon y en extensión la de Césaire, pues revelar la “falsa conciencia” del cuerpo es no solo autointerrogarse acerca de la naturaleza conflictiva, dolorosa y los avatares de su propia conciencia, sino también mostrar las tensiones que se sufren camino hacia la invención.

Tanto el cuerpo blanco como el cuerpo negro ilustran, en estricto rigor, representaciones monolíticas convertidas en tangibles para una Historia que, en palabras de Coronil, se revela como una pesadilla. De ahí que la invención altera la fantasía

de dicha tangibilidad que es críticamente desmenuzada por Ortiz cuando habla de la engañosa “fantasía del color” (Ortiz, 1975, p. 57). Y así, aunque la invención no consigue que el sujeto abandone del todo la naturaleza de esta fantasía, “está en la naturaleza de la invención [...] perturbar la forma y el significado de tal fantasía (concebida, por así decirlo, como el trabajo límite de ciertos efectos racistas) (Marriott, 2018, p. 243).

En toda esta trama, la clave ética de la invención y de la *zona de no-ser* de la que habla Fanon se reafirma un “Sí a la vida. Sí al amor. Sí a la generosidad.” (2015, p. 183). Y esto perfectamente puede ser leído en la clave del privilegio ético del amor del que habla Emmanuel Lévinas: “La persona goza aquí de un privilegio: la intención amorosa va hacia el Otro [...] designa un movimiento por el cual el ser busca aquello a lo cual se ligó antes de haber tomado la iniciativa de la búsqueda [...] a pesar de la exterioridad en la que se encuentra” (Lévinas, 2002, p. 265). El deseo de amar obliga a que el sujeto colonizador, y su cuerpo, reconozca su comportamiento racista, lo cual solo es posible convirtiendo a esto último en una antesala del desvanecimiento del orden colonial dentro de la invención⁷⁰.

⁷⁰ Pensamos que el amor con el Otro al que hace referencia Fanon en el plano de la invención tiene una métrica distinta al amor como lo reflexiona en el polémico capítulo II de *Piel negra... La mujer de color y el blanco*, en el cual se detiene en el personaje de Nini de la novela de 1949 *Je suis Martiniquaise* de Mayotte Capécia. Si bien Gordon (2015) analiza en detalle los problemas de la lectura de Fanon sobre Capécia –Nini quiere existir y ser blanca a partir del reconocimiento de su amante blanco–, pensamos que los trabajos de Condé dan una lectura más profunda y crítica acerca del tratamiento fanoniano de este tema. Desde el feminismo negro caribeño, Condé llama la atención de cierta lectura unilateral de Fanon acerca del personaje de Nini, ya que pierde de vista, o

Césaire, por ejemplo, al hablar de la invención en su *Carta a Maurice Thorez* de 1956 da cuenta de un asunto no menor que se teje en el deseo de Fanon: los peligros de un provincialismo estrecho y un universalismo descarnado capaces de deportar la creatividad amorosa del cuerpo. “No me entiero en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo ‘universal’” (Césaire, 2006, p. 84). Como anotamos anteriormente, la idea de un universal en Césaire es compleja y se entona en una lectura heterogénea de la misma, es decir, un universal “depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares” (Ibid., p. 84). Dicho así, la prueba del éxito de la invención radica, en la clave de Césaire, en despejar a los particulares de formas estereotipadas; lo que en Fanon sería el doble narcisismo que obstruye el amor y la generosidad con un Otro. “Entonces necesitaremos paciencia para retomar el trabajo; fuerza para rehacer lo que ha sido deshecho; fuerza para inventar en lugar de seguir, fuerza para ‘inventar’ nuestra ruta y para despejarla de las formas estereotipadas, de las formas petrificadas que la obstruyen”, agrega Césaire [destacado nuestro] (Ibid., p. 84).

Dicho esto, se puede afirmar que la invención implica que el cuerpo declare un afecto por sí mismo y por el Otro; límite paradójicamente infinito. “Se concibe a partir de un de un yo

por lo menos omite, que su deseo de ser amada por el blanco también se engarza con una necesidad de escapar de la tutela del poder paterno. Para más detalles de la lectura de Condé, recomendamos revisar la docuficción *Frantz Fanon: Black Skins, White Mask* (1996) del director Issac Julien.

seguro de la convergencia entre la moralidad y la realidad, es decir, de un tiempo infinito que, a través de la fecundidad, es su tiempo” (Lévinas, 2002, p. 310). Aparte de revelar ese tiempo infinito, la invención es también, hemos anotado, violenta. Su génesis se refugia en un cuerpo animado por destruir la violencia atmosférica del mundo colonial. En sus momentos menos levinasianos, Fanon aclara que la violencia es el motor del condenado y del cuerpo colonizado del negro. En *Piel negra...* señala que “[c]uando le toca al *negro* mirar al blanco con altanería, el blanco le dice: ‘Hermano, entre nosotros no hay diferencia’. Sin embargo, el *negro sabe* que hay una diferencia. La *anhela*. Querría que el blanco le dijera de golpe: ‘Sucio *negro*’. Entonces, tendría esa única oportunidad..., de ‘demostrarle... ’” (2015, p. 182). Tal y como expresa Said, todo el trabajo de Fanon prosigue a partir de la situación física maniquea y de estancamiento, y se pone en movimiento, por así decirlo, gracias a la fuerza del nativo, una fuerza cuyo sentido es llenar el vacío entre los blancos y los no blancos (2018, p. 410). Said entiende que la violencia se convierte en un elemento afirmativo y emancipatorio especialmente cuando dentro de la escritura fanoniana aparece como una síntesis que vence la cosificación del blanco como sujeto y el negro como objeto. El cuerpo se vuelve inquieto y dispuesto “en todo momento a la violencia” (Fanon, 1965, p. 32). Porque la invención implica, asimismo, la desarticulación de una administración colonial que fundamenta y reproduce los límites psíquicos del cuerpo racializado.

Por otra parte, la nueva dialéctica entre el cuerpo y el mundo imaginada en el plano de la invención adquiere una porosidad particular en Césaire. A diferencia de defensa de

la violencia revolucionaria hecha por Fanon, Césaire entiende que la invención es tramada desde un primer momento en el orden de la escritura. Fanon llega a la invención como momento cúlmine y abierto después de *experiencia vivida*, Césaire, en cambio, hace de la invención el horizonte primigenio de su creación poética; de su propia *autopoiesis*. Sin reparos, Césaire inventa un cuerpo; lo que también habla de la posibilidad de expresar una determinada presencia en el mundo. Es decir, la *futuridad* se trama en el autor del *Cuaderno...* como corazón de la palabra del hablante.

El exaltamiento en *Cuerpo perdido* de los “olores liberados”, del reposo del cuerpo en “los oleajes de las espumas”, del chorro “insolente de mi tronco herido y solemne” (Césaire, 2008, p. 131), nos dice de una autenticidad poética que de por sí es inventiva y que dilata el presente, lo fractura, para así colmarlo de *futuridad* y de una indeterminación donde la separación entre el cuerpo y la naturaleza es anulada. “Inventar almas” implica, sin más, ampliar el auditorio de la práctica descolonizadora. No se trata ya solamente de la violencia, sino de la disputa por el lenguaje, por la posibilidad de que el cuerpo pueda enunciar y enunciarse; darse a conocer, como Caliban llamándose X en *Una tempestad*. Por eso, la desobediencia del canon metropolitano ilustra una nueva fidelidad del cuerpo con la palabra, que es, a la vez, la existencia: posibilidad de mostrar que la invención es algo real, incluso antes del *salto* fanoniano. “No existe un Dios al que rezar, sino un cuerpo, un cuerpo justamente caracterizado por aquello que todavía desconoce”, dice Butler (2015, p. 212).

Crear en la invención es también ver cómo despunta el cuerpo colonizado a la manera de un problema que siempre ha

estado ahí, en sordina, dominado bajo la pulsión de la fantasía universalista del Sujeto moderno. La invención es una actitud accional –tanto política como poética– de *futuridad* en las escrituras de Fanon y Césaire que sirve para enfrentar el problema de un cuerpo preso de una lógica dualista que lo fija y mata. De ahí que inventar no se contenta solo con desarticular el discurso europeo y occidental, el *discurso de los vencedores* como diría Benjamin, sino que avanza también por forjar un derrotero donde aquello que aparece inamoviblemente construido por la Historia se desarticula, entra en colapso y perece. Lo que aquí se cuestiona es el tipo de humanidad que organiza la existencia del cuerpo, más que reconocer sus desvíos o silencios, los cuales, sin duda, hay que develar.

En otras palabras, la invención se encuentra muy lejos de intentar corregir el estado de desgaste en el que se encuentra la hospitalidad del cosmopolitismo kantiano dentro de la modernidad colonial, sino que entiende que todo aquello que hasta el momento ha apelado a lo universal hipoteca la realidad del cuerpo colonizado y la convierte en una existencia necesariamente subordinada para la ejecución de un proyecto que no le pertenece; que no le ofrece hospitalidad alguna; que no le da una carta de ciudadanía. Por eso que abrirse a la imprevisibilidad de la invención no es una tarea fácil porque, desde ya, es un ejercicio que lleva inscrita la amenaza de un encuentro inesperado con un Otro que por momentos resulta devastador y trágico. En este marco, se plantea una apertura hacia el futuro que se halla muy lejos de ser “una afirmación –dice Butler– omnisciente, en realidad, se declara categóricamente ignorante y no prescriptiva con respecto a lo que sobrevendrá” (Ibid., p. 212).

La polémica sobre la negritud

La lectura de Fanon sobre la negritud, bien dijimos, es ambivalente y ha conducido diversas reflexiones. Bhabha, por ejemplo, define a Fanon como un detractor de la negritud y autores como Grüner y De Oto lo conceptualizan como alguien cercano a ella. Interesante es notar que dicha ambivalencia propia de Fanon en relación a la negritud se mantiene incluso entre sus lectores y estudiosos. Sin embargo, su disgusto, más que con Césaire, es con la dialéctica de Sartre en *Orfeo negro* y con el peligro esencialista que se puede derivar de la negritud de alguien como de Senghor.

Para entrar de lleno en este problema es imperioso advertir primero que, antes que Fanon, Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo* ve una posible cercanía entre el problema del proletariado y el del colonizado negro bajo una suerte de estela revolucionaria capaz de mancillar el universalismo decadente de Europa. Dice Césaire: “la civilización ‘occidental’, tal como ha sido moldeada por dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial.” (2006, p. 13). A simple vista, Césaire parece acordar con el optimismo revolucionario de *Orfeo negro* basado en el vínculo “proletariado blanco europeo-colonizado negro” como momento dialéctico negativo y vehiculizado hacia la superación de una sociedad burguesa y racista.

No obstante, la estrategia del autor de *Discurso sobre el colonialismo* se distancia finalmente de Sartre, pues, como señala Eiff, Césaire en su carta a Thorez declara la necesidad de que el marxismo y el comunismo se pongan al servicio de los

pueblos negros y no al revés (2020, p. 75). Con la negritud de Césaire lo que está en juego, entonces, es la presencia autónoma y el autorreconocimiento del cuerpo sin la incautación ni de la mirada blanca ni de la dialéctica sartreana. Por eso Fanon, frente a Sartre, opta por Césaire (Ibid., p. 75).

En las condiciones histórico contextuales en las que Fanon piensa la *experiencia vivida*, la negritud resulta clave, ya que no solo en ella el deseo de un reconocimiento es algo que se imagina y que por momentos se lleva al terreno de la palabra poética, sino también es uno los resortes críticos centrales de una política de la diferencia colonial y del cuerpo racializado. De ahí que en la *experiencia vivida* por momentos la sostendrá como un referente sólido y defensivo frente a los confinamientos de la epidermis. Para Fanon la negritud permite una apertura cultural y estética donde el cuerpo se puede dar a conocer, o por lo menos nombrarse a sí mismo, situando su particularidad en un lugar donde los espacios y las representaciones están sumamente demarcadas y conflictuadas: “Yo decidí, como me era imposible partir de un *complejo innato*, afirmarme en tanto que NEGRO. Como el otro dudaba en reconocerme, no me quedaba más que una solución. Darme a conocer” (Fanon, 2015, p. 115).

En relación a lo que venimos discutiendo, se puede entender el porqué de la severa distancia de Fanon con la conceptualización que Sartre hace en *Orfeo negro* de la negritud como una “racismo antirracista” o como un momento negativo dentro de una dialéctica ascendente y encaminada hacia la consecución de una sociedad posracista. Dice Sartre en *Orfeo negro*:

Sin duda alguna, no es casual que los cantores de la negrez⁷¹ sean al mismo tiempo militantes marxistas. Pero esto no impide que la noción de raza no se articule con la de clase, pues aquella es concreta y particular, y ésta es universal y abstracta; aquella se asimila a los que Jasper denomina comprensión, y ésta a la intelección; aquella es el producto de un sincretismo psicobiológico y esta es una construcción metódica a partir de la experiencia. En realidad, la negrez aparece como el tiempo débil de una progresión dialéctica; la afirmación teórica y práctica de la supremacía del blanco es la tesis y la posición de la negrez como valor antitético constituye el momento de la negatividad. Pero este movimiento negativo no se basta a sí mismo y los negros que lo emplean lo saben de sobra; saben que tiene a preparar la síntesis o realización de lo humano en una sociedad sin razas. [...] En el preciso momento en que los Orfeos negros abracen más estrechamente a aquella Eurídice, sienten que ésta se desvanece entre sus manos. (Sartre, 1965, p. 178).

⁷¹ En la traducción que utilizamos de *Orfeo negro* de editorial Losada e incluida en el libro *La república del silencio. Situations, III* de Sartre negritud es traducida como *negrez*. Sin embargo, Fanon en *La experiencia vivida del negro* cita la edición original de *Orfeo negro*, donde en francés el neologismo es *négritude*. En la edición de Akal del 2015 de *Piel negra...* que utilizamos en esta investigación, Users Martín traduce *négritude* como *negritud* en las citas de Sartre utilizadas por Fanon. Esta traducción de *négritude* es, a nuestro entender, la más acertada, ya que *négritude* da cuenta del movimiento fundado por Césaire, Senghor y Damas con el que dialoga Fanon y Sartre, mientras *negrez* hace usualmente referencia a una particularidad fenotípica de los cuerpos llamados *negros*. Aun así, hemos considerado pertinente conservar la palabra tal y como aparece traducida en la edición de *Orfeo negro* de Sartre con la que trabajamos.

Fanon ve que Sartre frena la posibilidad de que la negritud historicice el cuerpo racializado en un espacio asediado por coordenadas que se muestran sumamente hostiles, y reduce la creatividad estética y política del negro en un dogma dialéctico teleológico situándola como un equivalente del proletariado europeo. Pero aunque Sartre cometa una negligencia con el entusiasmo negro, igualmente tiene como horizonte la construcción de una sociedad antirracista. Sería hipócrita no reconocer que Fanon y Césaire acuerdan con esto, solamente que los medios para imaginar dicha sociedad son distintos a los de Sartre.

Tanto Fanon como Césaire intentan, aunque bajo diferentes poéticas, escapar de cualquier sobreimpresión degradante y dialéctica que les impida encaminarse hacia lo indeterminado; hacia la invención; hacia lo inhistorizable por el sistema categorial del mundo occidental. La negritud aparece como un referente momentáneo para Fanon, mientras que para Césaire es la historización del cuerpo en el “aquí y ahora” de un mundo apresado en la ideología racista de la modernidad. De ahí que Fanon en su disputa con *Orfeo negro* arguye, señalando los posibles peligros metafísicos de la negritud y de la dialectización sartreana, que –citamos nuevamente– “la conciencia comprometida con la experiencia ignora, debe ignorar las esencias y las determinaciones de su ser” (Fanon, 2015, p. 127).

El asunto que, al igual como sucede en *El ser y la Nada*, Sartre termina reforzando dos ontologías en *Orfeo negro*: “la blanca” y “la negra”; cuestión que para Fanon resulta problemática porque reproduce una jerarquía dialéctica que ocluye la posibilidad de que la negritud advenga como un proyecto cuyo horizonte sea el de la articulación de un espacio propio y donde el deseo mismo de la acción no sea retrasado, sino que

fracture un dogma histórico ciego ante el carácter inventivo del cuerpo colonizado del negro. En el capítulo *La experiencia vivida...*, Fanon agrega:

Yo quería ser típicamente negro, ya no era posible. Quería ser blanco, mejor reír ante la idea. Y cuando intentaba, en el plano de la idea y de la actividad intelectual, reivindicar mi negritud, me la arrancaban. Me demostraban que mi trayectoria no era sino un término de la dialéctica (Fanon, 2015, p. 126).

El tono con el que Fanon narra este quiebre de la negritud como un referente cultural desde el cual el cuerpo podría haberse dado a conocer resulta devastador. El mismo Fanon creía huir; olvidar el mundo real y abandonarse en una emocionalidad que lo desencadenaba del hechizo de la identificación blanca. Pero la dialéctica de Sartre lo inscribía en el trayecto ascendente de una Historia que no lo reconoce y que no le permite escapar de la invisibilidad. Así, “[a]un no blanco, para nada negro, era un **condenado**” [destacado nuestro] (Ibid., p. 130). En esta declaración, la palabra “condenado” no dará puntada sin hilo en *Los condenados de la tierra*, donde la figura del *damné* será central. Pero volviendo al problema de la negritud, el deseo por darse a conocer, sin caer en la tentación hegeliana que subasta lo heterogéneo y lo singular en conceptos fijos, ni tampoco en los sitiales de la figura estable de una identidad negra, fracasa, dando lugar, hemos visto, al lamento final con el que cierra Fanon su *experiencia vivida*.

El surco inventivo de Fanon tiene un momento particular y posiblemente paradójico en dicho cierre. Nada e Infinito

-recordemos el epílogo de la *experiencia*: “Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas refluyó hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar.” (Ibid., p. 132)- marcan una proyección que demanda una apertura urgente en el cuerpo: una Nada, o poder de negación en términos sartreanos, solamente posible obliterando radicalmente el poder de la blancura imaginaria. Por otra parte, Infinito es una noción que se puede entender bajo dos ópticas: escapar de la fijación morbosa en un pasado poblado de esquemas corporales históricos y epidérmicos raciales -la antinomia con la cual coexiste el hombre fanoniano- e Infinito se entiende también en términos levinasianos como un “más allá” del rostro o del cuerpo fijado por una Historia pensada como cierre. Lévinas dice: “Ser al infinito -la infinidad- significa existir sin límites” donde, agrega más adelante, la relación del Yo con el Otro y, en su base, la fecundidad se da “a través de lo discontinuo que constituye el tiempo.” (Lévinas, 2002, pp. 288-289).

Es en este marco que también aparece el problema de si la negritud puede o no ser representada posterior a la blancura imaginaria asimilada por el cuerpo. Marriott, por ejemplo, es taxativo en apuntar que es prácticamente imposible que la negritud cuaje de manera narcisista, y es por ello que el cuerpo retorna a una ficción, a ese Otro “irreal”; siendo ella no otra cosa que el modelo rival de la blanquitud: “es la [única] condición de posibilidad del negro como sujeto.” (Marriott, 2018, p. 263). Sin duda Marriott sostiene esto a partir del postulado de Fanon al principio de *Piel negra...* donde apunta que “eso que se llama el alma negra es una construcción del blanco” (Fanon, 2015, p. 46).

Bajo lo anterior, el problema de la negritud, lo hemos visto ya con Césaire, da cuenta de un asunto mucho más complejo que el de ser un descubrimiento narcisista estéril y atrapado en el modelo binario de las dicotomías racistas. Dicho esto, resulta interesante cómo De Oto lee este momento de la *experiencia* fanoniana diciendo que la apertura estratégica y ambivalente hacia la negritud hecha por el autor de *Piel negra...* se trama no como sinónimo de una incoherencia, sino como una negociación permanente frente a los retos que propone la historicidad “representada en el pacto día a día” (2003, p. 168). Historicidad donde la piel es convertida en el vector que hace visible la negrofobia y el cúmulo violento de las historias y esquemas tramados por las representaciones maniqueas.

Desde este punto de vista, la negritud, tal y como es pensada por Césaire, se encuentra lejos de un indigenismo esencialista. Es en una estrategia ficcional e inventiva. Una imagen, bien vimos, donde el cuerpo puede aparecer frente al peligro concreto de su extinción cultural y existencial. La búsqueda de una pertenencia de ese cuerpo se revela en Césaire de forma abierta, pues es manifiesto que al final del *Cuaderno...* el cuerpo se autorreconoce en “la noche en su inmóvil veerición!” (Césaire, en Clifford, 1998, p. 215). Clifford es quien sintetiza el talante inventivo cesaireano diciendo que el neologismo veerición es “[d]emasiado para las expectativas de una ‘autenticidad’ lingüística directa e inmediata. Con Césaire nos vemos envueltos en una poética de la *invención* cultural” (Ibid., p. 216). Si la mentalidad colonialista fomenta un complejo de inferioridad basado en supuestos orígenes raciales históricos y epidérmicos del negro -no un complejo psicológicamente innato, como pensaba Mannoni- y evacúa una imagen del Amo

-el blanco- que trastoca y distorsiona la historia y los esquemas corporales del cuerpo, frente a esto la negritud supone en un primer momento la única opción disponible para reconciliar el propio cuerpo con una imagen tramada no desde el punto de vista de un Otro.

No resulta así menor que Fanon comulgue momentáneamente con la negritud, no solo en *Piel negra...*, sino también en *Antillanos y africanos*. Al igual que Césaire, más que un problema de raza, es la fuerza de la negritud como imagen inventiva, como prueba de una *futuridad* en ciernes, en la cual posiblemente ya no sea necesaria en un futuro. El autor de *Discurso sobre el colonialismo*, alerta Clifford, estuvo atento a este problema cuando la negritud se convirtió “en lo que Césaire nunca quiso que fuera, una abstracción y una ideología” (Ibid., p. 216). La ironía y el escarnio de la palabra poética de Césaire surte una suerte de efecto sobre una realidad inventiva, quizá polifónica, donde no hay garantías de identidades monolíticas y sí de identidades más diversas y heterogéneas. Asimismo, tanto en Césaire como en Fanon la negritud da cuenta de que los discursos de oposición, como apuntaba más arriba Shohat, se dan siempre en la trama de una imposibilidad de ser sostenidos de forma perpetua, pues siempre se topan con el estercolero de la mirada y las asignaciones del Otro en las cuales el colonizado también está, por momentos, atrapado.

No hay que olvidar que ambos autores piensan la negritud, ya sea en la forma de un fracaso frente a la incautación dialéctica de Sartre en el caso de Fanon o bajo la cara de un neologismo afirmativo e inventivo en Césaire, dentro de un escenario estático, donde su peso, “por decirlo de algún modo, es monumental” (De Oto, 2003, p. 163). El impulso inventivo

de la negritud tiene su locución en dicha realidad y es a partir de ella donde sus itinerarios son más que heterogéneos. Hemos apuntado en los capítulos precedentes que el problema del pasado se da de manera diferencial en Césaire y Fanon, como así también la relación con la Historia no es homogénea en ambos. Mientras el primero busca volver a la tragedia teatral y a la ruta esclavista en *Una tempestad* y en el *Cuaderno...*, el segundo pacta con la Historia en la medida es que es ella la que lo deja afuera de toda explicación ontológica. El pasado, al mismo tiempo, es una determinación mortuoria para Fanon, pues se reconoce como un límite del *salto* en la existencia; mientras que para Césaire, en cambio, se da en la forma de una “ruina” que nos habla de las actualizaciones del racismo moderno en el presente.

Ahora bien, la lectura crítica de la Historia de los dos pensadores en ningún momento transmuta en la afirmación de una ontología del “ser”, y esto resulta clave entenderlo al momento de visitar cómo se trama la negritud en ambos. Césaire y Fanon piensan a un cuerpo escindido, recortado, tachado, como sujeto; es decir, el *soy* cuerpo merleauPontyano es menos que una posibilidad en las tramas de un racismo que encierra al cuerpo en su piel. En Fanon posiblemente esto es más claro cuando en la experiencia límite, como la define Jeanson, muestra de qué manera el cuerpo retrasa su acción inventiva y a la vez se le frena de antemano su deseo de comunión con los otros. Verse objeto es pagar el precio de entrar en la Historia y no quedar cautivo en una ontología que poco y nada dice sobre las trampas raciales en las que es sometido el cuerpo.

Césaire, por otro lado, no solamente intenta ver la relación particular del colonizado negro con su entorno, sino también

del cuerpo con lo mineral y lo vegetal. En *Yo, Laminaria...*, por ejemplo, no realiza el infructuoso trayecto de Fanon en el mundo blanco, sino que de entrada declara vivir en un no-tiempo donde el cuerpo descubre una agencia imposible de situarlo en una nueva ontología: el cuerpo se funde en la imagen de un alga marina jamás quieta y nunca inmóvil. Y volviendo a la negritud, notemos que Césaire tampoco la conjuga en la forma de una metafísica, ya que es, recordemos, una imagen; un “país de la mente” al decir de Parry (2004), una forma de poder nombrarse sin los confinamientos del Amo; una manera de decir que el negro es también cuerpo. Césaire inventa y hace el *salto* antes de que Fanon transite la mirada blanca, para decirle que la invención es algo más que probable y más aún algo necesario. Condé en un breve pasaje de *En la cubierta del Cristo Rey* narra lo siguiente:

¡Me hubiera gustado desatar el viento como una perro de su perrera para que se llevara más allá del horizonte las blancas casas de los amos, ordenarle al fuego que levantara sus llamas y enrojeciera la isla para purificarla por completo, para consumirla! Pero carecía de en absoluto de ese poder. ¡Y lo único que podía ofrecer era consuelo! (Condé, en López Morales, 1996, p. 37).

El relato de Condé exhibe una impotencia y reconoce el límite del cuerpo. Quemar la isla es imposible, aunque si es un deseo movilizado por una violencia no fundada por ella, sino por los amos. Condé, a su vez, no intenta descubrir que el colonialismo y el racismo son violentos, sino más bien, qué se hace con esa violencia y cómo es posible de tramarla en el

plano del consuelo y la postergación del deseo. Citamos a Condé porque en su relato muestra cómo el cuerpo no puede encontrar, por momentos, ninguna determinación; ninguna pertenencia, dando paso a lo afectivo del consuelo. Césaire plantea que la negritud no es ninguna catedral; alertando, aunque tácitamente, lo infructuoso de un parroquialismo cultural que deje de lado esa legítima violencia que bien muestra Condé y que mora en la “zona de contacto” como lo sugerimos antes en *Discurso sobre el colonialismo*. La negritud da cuenta de un conflicto entre la “parte” y el “todo”, entre lo “particular” y lo “universal”, que no puede ser más que violento dentro de ese deseo transgredir los límites del Amo y fundamentalmente dentro de esa necesidad de asesinar al Amo que mora en el mismo cuerpo: esa blanquitud que a Fanon lo calcina.

La esquizofrenia permanente que Miguel Mellino le asigna al hombre negro de *Piel negra...* (2008, p. 57) no puede ser más que un estado momentáneo si entendemos que aquello que moviliza a Fanon es la intemporalidad, el no-tiempo cesaireano, cuya lógica no es solamente una articulación mucho más compleja de la repetición de la violencia, del trauma y de las imágenes que asedian al cuerpo, sino también es ser la antesala de la invención como un evento radical hacia lo aún inexplorable. Es una vigilancia constante sobre la posibilidad efectiva de la irrepetición en la que el yo se autocrea infinitamente e indeterminadamente en una nueva historia, en una nueva piel y en una nueva palabra.

La invención inaugura también la presencia de una falta, la cual no es otra que la de una relación afable con el Otro. Ese Otro no se inventa, está; y es ahí donde la negritud, en efecto, no se puede mitologizar ni puede detener en esa experiencia

metafísica de la que habla Fanon en *Antillanos y africanos*. Por eso Césaire es muy cauto en resolver dicho problema con la idea de la inmóvil *verición*, que conlleva una autocreación constante del cuerpo viviente sin la tutela del universal de la blanquitud en la que el blanco colono también se encuentra atrapado. El ejercicio mismo de la crítica no consiste en aquí en una asunción hegeliana “donde lo nuevo irrumpe lo nuevo si crece fuera del presupuesto en que crece” (Thayer, 2010, p. 38), sino nace como una desfosilización del cuerpo sin los resguardos de modernos de las representaciones raciales y activada a partir de los efectos de las mismas. La invención fisura, tanto como *salto* (Fanon) y como imagen poética (Césaire), el bloque de sentido de las identidad homogéneas y hace un corte en ellas gracias al carácter accional, intranquilo y diurno del cuerpo en el que mora lo imprevisible de la descolonización.

En *Los condenados de la tierra* Fanon escribe, justamente, acerca del peligro de una negritud pensada en las tramas de la identidad homogénea. Su crítica, en estricto rigor, apunta a las evidentes diferencias entre las poblaciones negras de África, el Caribe, América Latina y Estados Unidos. Quizá sea necesario apuntar que *Los condenados de la tierra* es escrito por Fanon en el marco de su relación con el Frente de Liberación Nacional de Argelia (FLN). Aquello da cuenta no solo de una vida conmovida por las urgencias políticas de su tiempo y por intentar transformar un mundo que para los cuerpos del negro y del colonizado se les aparece como inhumano, sino también de aquello que Glissant (2010) señala acerca de que Fanon es el único de los intelectuales antillanos en haber pasado a la acción a través de su adhesión a la causa argelina. De ahí se desglosan sus lecturas sobre el proceso de la Guerra de Liberación de

Argelia, la violencia del colonizado y los problemas político culturales de la negritud en los marcos de la creación de una cultura nacional.

En este trabajo, Fanon define a la negritud como una antítesis lógica del desprecio del blanco, acercándose en cierto sentido a *Orfeo Negro*. No obstante, dicha aproximación rápidamente es anulada cuando apunta que “los cantores de la negritud [africana] rápidamente no vacilarán en trascender los límites del continente” (1965, p. 194). En este plano, la negritud se revela heterogénea y se alertan los peligros de una mistificación de la misma por parte de la Sociedad Africana de la Cultura. La crítica de Fanon de la Sociedad Africana de la Cultura es sutil y fraternal, ya que igualmente vindica su carácter estratégico frente a una cultura europea narcisista: “Hemos demostrado que esa actitud era normal y se justificaba por la mentira propagada por lo hombre de la cultura occidental. Pero la degradación de los fines de esa Sociedad va a ahondarse con la elaboración del concepto de negritud” (Ibid., p. 196). La negritud pensada de manera homogénea en términos político culturales encuentra su primera limitación en lo advertido por Fanon debido a que no es lo mismo la escritura de Césaire, Senghor y Damas con la de Wright y Langston Hughes. Es en este aspecto donde el problema de la historización del cuerpo en el marco de la violencia poética y revolucionaria juega un papel nodal.

Decimos revolucionaria ya que Césaire, bien vimos, no solo fue poeta, también militó en el PCF; Senghor, por su parte, fue Jefe de Estado de Senegal; Langston Hughes participó como corresponsal en la Guerra Civil Española; y Wright estuvo afiliado por casi más de una década al Partido Comunista de los Estados Unidos. El hecho de la militancia de cada uno de

los cultores de la negritud no resulta un dato menor, por lo menos para Fanon, pues murmura cómo el cuerpo negro es rehistorizado de manera diferencial por cada uno de ellos, revelando también de qué manera el problema de una cultura nacional y su relación con la negritud se dibuja en la forma de una cuestión antagónica a la idea de la negritud como un movimiento homogéneo, esencialista y suprahistórico.

Posiblemente Senghor es quien más comulga con esta última perspectiva. En su texto *La aportación del negro* exalta que África es una luz primitiva, pura que “pone al desnudo lo esencial, la esencia de las cosas [...] [y] de este clima, cuya violencia exalta y domina a la vez, nacieron las civilizaciones” (Senghor, 1970, p. 28). Por su parte, Damas en su poemario *Pigmentos (Pigments*⁷²) de 1937, a diferencia de Senghor, destaca de la negritud su carácter cosmopolita. No solo por sus múltiples dedicatorias a Louis Armstrong, Césaire y Carpentier, sino también por dar cuenta de los aportes africanos dentro de las culturas de la diáspora negra del Caribe, la negritud de Damas tiene un carácter mestizo y heterogéneo. En su poema *En la fila india (En file indienne)* dice: “Y los cascos / de las acémilas / que martillean en Europa / el alba indecisa aún / me recuerdan / la extraña abnegación de los trays⁷³ matinales / repletos / que

72 Las obras de Damas son de escaso acceso en el Cono Sur de América Latina. Por ello, agradecemos a la Biblioteca Nacional de Cuba “José Martí” el gentil acceso a las ediciones originales de *Pigments* y de *Retour de Guyane* (1938) de Damas durante una estancia de investigación que realizamos en La Habana en el año 2017.

73 Según la traducción realizada en el 2011 por Mirta Fernández Martínez del pie de página que Damas coloca dentro de *En la fila india* al término *trays*, este es un “término inglés que pasó al creole, cuyo sentido es una gran canasta de madera o tejida repleta de legumbres o dulces”

en las Antillas ritman / las caderas de las portadoras / de la fila india” (Damas, 2011, p. 108).

La negritud de Césaire se encuentra en un lugar distinto que el de Senghor, como Fanon, por su parte, comprende que en ella habita el momento necesario de una exaltación de los fenómenos culturales racializados por la opresión colonial (1965, p. 198). Inclusive entiende cómo la negritud subvierte la actitud alienante del intelectual colonizado que forma un solo cuerpo con la civilización occidental; es decir, la negritud funda una posibilidad de “cambiar de cuerpo” (Ibid., p. 200). La historiación del cuerpo en el marco de una cultura nacional guarda relación con las particularidades que el mismo Fanon les asigna a las diversas manifestaciones de la negritud. Y frente a esto, la negritud de Césaire se revela como un espacio de enunciación que, por lo menos en apariencia, funciona “como propio” (De Oto, 2011, p. 279).

Ahora bien, el deslizamiento de la negritud hacia la invención en *Los condenados de la tierra* de Fanon será por medio de un proceso que él mismo conceptualiza como desmomificación del cuerpo donde este último, en vez de dejarse hipnotizar por los “jirones momificados”, avanza hacia su propia “superación, su invención” (1965, p. 204). Desde nuestras conjeturas, las convergencias de este proceso alertado por Fanon con el Caliban de Césaire alimenta aún más una inventiva filosofía conjunta.

(Fernández Martínez, 2011, p. 108).

La desmomificación corporal del condenado (Fanon) y la estrategia de Caliban (Césaire)

En el trabajo *Argelia se quita el velo* de 1959⁷⁴ Fanon no escatima en apuntar que la mujer colonizada debe enfrentar la imagen que el ocupante a impuesto sobre su cuerpo. Nuestro autor realiza un contrapunto entre la ciudad europea y la ciudad colonial que resulta bastante sugerente. La primera siempre es cruzada en automóvil sin mucha vigilancia y la segunda en todo momento está asediada por la vigilancia del ocupante, sus policías e instituciones, en síntesis, por la mirada paralizadora de ese Otro que no es solo el blanco, sino también el colonizador. En otras palabras, esta es una mirada metamorfoseada en la más amplia gama de ordenamientos territoriales y configurados todos para hacer efectiva la inmovilización del cuerpo de la colonizada. Dice Fanon que “[b]asta con haber examinado los planos del urbanismo de la ciudad colonial, con las observaciones del Estado Mayor de las fuerzas de ocupación, para tener una idea del rigor con que se ha organizado la inmovilización de la ciudad indígena, del conglomerado autóctono” (1976, p. 34). El cuerpo de la mujer argelina es un nervio adyacente del control colonial urbano, y es por ello que, siguiendo a Fanon,

74 No nos detendremos en la lectura feminista sobre dicho trabajo de Fanon, no solo porque no es el horizonte de este acápite, sino, fundamentalmente, porque ha sido examinado con mayor profundidad y elocuencia en otros estudios. En el marco de esto, recomendamos visitar el interesante estudio de Larisa Pérez Flores (2018), “De Fanon a la interseccionalidad: neurosis, sexo y descolonización”, *Atlántida*, 9, pp. 107-128. Allí Pérez Flores habla de un posible “feminismo fanoniano” a partir de *Argelia se quita el velo*, el cual caracteriza como un “texto olvidado” por los “dilemas del feminismo poscolonial” (p. 119).

cada vez que entra en una ciudad europea debe lograr una victoria sobre sí misma y sobre la imagen que han labrado sobre ella. El trabajo, por lo tanto, es doblemente estratégico: debe volver a esa imagen construida por el ocupante sobre su cuerpo y tiene que erosionarla para hacerla mutar en algo no esencial, “para despojarla de su vergüenza y desacralizarla” (Ibid., p. 35). Así, el cuerpo se vuelve móvil, ágil, intranquilo, en la Guerra de Liberación Nacional.

Nuestra intención no es detenernos en las complejidades socio políticas de este proceso, sino, más que nada, en ver cómo Fanon reflexiona el problema de la desmomificación corporal. Veamos que en este texto el colonialismo, de forma similar a *Piel negra...*, se presenta con la cara de un fenómeno instalado en una perspectiva de eternidad. El asunto es de qué forma desarticular esa eternidad, se vuelve eterno en tanto forma parte de una Historia pensada como infinita. Fanon agrega que el velo de la mujer la aísla, o, digamos, la esencializa e inmoviliza en el perímetro maniqueo y mórbido tramado por el ocupante. “El manto cubre al cuerpo y lo somete, lo disciplina en el momento en que vive su fase de mayor efervescencia” (Ibid., p. 40).

En un principio, diremos que al igual que el Caliban negro de Césaire, hay un momento en que se elige portar esa corporalidad montada por el velo. Se opta por llevar esa *diferencia* que distingue, por oposición, al cuerpo de los otros, pues, en algunos sentidos, se vuelve estratégica: la mujer argelina con el velo “lleva revólveres, granadas, centenares de falsas cartas de identidad o bombas” (Ibid., p. 40). Descubre el envés de su identidad: en esa corporalidad asignada por un Otro se reviste la urgencia. En esa demarcación del cuerpo unida a sus tradiciones se esconde un deseo de subvertir el orden colonial,

aunque sea haciendo explotar a los miembros de una patrulla. Cuerpo para el cual es todo o nada. No obstante, dicho proceso para Fanon es incompleto, pues posterior a arrancarse el velo, más que una metáfora del salirse de la tutela patriarcal, emerge un conflicto con su cuerpo que es el de la complejidad de inventarse otro cuerpo. En *Piel negra...* notamos que hay un deseo de proyección retrasado que erosiona la dialéctica afectiva entre el cuerpo y el mundo. En el caso de la mujer sin velo, da la impresión de un cuerpo lanzado a la deriva, porque, al tratar de deshacer la tradición, también hay un encuentro con lo nuevo; con lo inventivo, ya que no puede reconocerse a sí misma “bajo las determinaciones del pasado”, y se reconoce en la posibilidad de ser “propio fundamento” (Fanon, 2015, p. 189).

“El cuerpo, sin el ropaje tradicional, parece escaparse, irse en pedazos” (Fanon, 1976, p. 41). La ausencia del velo altera el esquema corporal de la argelina. “Es preciso inventar rápidamente para su cuerpo nuevas dimensiones, nuevos medios de control muscular” (Ibid., p. 41). La sutileza con la que Fanon narra ese proceso, lo conduce, aunque sea implícitamente, a disolver los atributos fijos de identidad, dando cuenta de la ambivalencia de la que habla Bhabha, pues agrega que la mujer argelina debe pasar por europea, evitando, al mismo tiempo, todo lo que pueda llamar la atención. Remodelar su cuerpo, por lo tanto, habla de una transformación de su identidad de manera muy similar a cuando en *Una tempestad* el Caliban negro, al llamarse X, se da una nueva identidad y agencia del cuerpo, cuyo camino es el de una dialéctica afectiva entre el cuerpo y el mundo como la piensa Merleau-Ponty. Sin embargo, aquella dialéctica, por lo menos en el planteo de Fanon, y en menor medida en Césaire en relación a la unión mineral y

vegetal, es siempre tensa, nunca definitiva, ya que se labra en un mundo todavía dominado por las coordenadas de color y/o de la petrificación/momificación.

La cuestión de la fractura de la temporalidad lineal tiene cierta relevancia en este momento de la escritura de Fanon que comparamos con el Caliban de Césaire. La interrupción del flujo ordenado de un tiempo teleológico en el que el cuerpo no se puede reconocer más allá de la imagen fraguada por los otros implica un estado de emergencia donde la modificación corporal significa trascender el peso de una temporalidad que no solo trama reificaciones por las cuales se representa la *otredad*, sino también la contrae muscularmente. Así dicho, la mujer argelina sin el velo sigue la urgencia por inventar de otro tipo de comunidad –posiblemente la de un “nosotros”– puesta en marcha gracias a su desnudez y a su desconstrucción muscular; similar a la desconstrucción lingüística del Caliban negro de Césaire cuando se autonombra como X. C. Riley Snorton en su estudio sobre la historia de las identidades negras trans da una puntada importante en relación a este punto de la invención y la temporalidad, y que guarda relación con el problema del cuerpo colonizado. Según su trabajo, comprender la mecánica de la invención significa vislumbrar las condiciones de emergencia de las cosas y los seres que pueden que aún no existan. Es decir, imaginar una temporalidad en la que decir los nombres “ocurren como formas de destruir los significados que las gramáticas de los estados han dado a esos nombres” (Riley Snorton, 2017, p. xiv)⁷⁵.

⁷⁵ Las citas textuales en español del trabajo *Black on Both Sides: A Racial History of Trans Identity* de C. Riley Snorton son traducciones nuestras.

Es un tiempo antagónico al normado por la colonia y por un racismo que lidia con un cuerpo cultural e históricamente muerto, momificado y sitiado mórbidamente. Ese tiempo normado “rechaza con todas sus asperezas a las masas colonizadas, representa no solo el infierno del que habría que alejarse lo más pronto posible, sino un paraíso al alcance de la mano sitiado por canes”, dice Fanon (1965, p. 46). Como resultado de este tiempo, la momificación consiste en una sensación de congelamiento “bajo el peso de un cierto estilo de encarnación (petrificado, rigidizado, inanimado, anquilótico), por el cual el cuerpo hace mímica o actúa los signos de su propia subyugación y su propia perversión petrificada como sujeto” (Marriott, 2018, p. 68). Tal fenómeno detectado por Fanon y sintetizado por Marriott es muy similar al narrado en la *experiencia vivida* acerca del cuerpo fijado por la mirada cosificadora del niño blanco con el grito de “¡Sucio negro!”. No obstante, a diferencia de *Piel negra...*, en *Los condenados de la tierra*, más que la simple mirada del Otro, es la institucionalización político cultural del colonialismo histórico la que alimenta la inmovilidad muscular.

Por eso es importante señalar que el proceso de epidermización cumple un papel fundamental en la paralización del cuerpo negro cuando es la mirada del blanco la que ordena el campo visual y los lugares en los que este puede habitar y no, a diferencia de *Los condenados de la tierra* donde es la maquinaria institucional represiva del ocupante la que diagrama y define los lugares que ordenan el cuerpo del condenado. No obstante, en ambos fenómenos el resultado es parecido: el cuerpo actúa bajo una lógica de la subyugación que lo paraliza. No se trata, claro está, de un tiempo muerto, sino de un tiempo programado teleológicamente que solamente

puede avanzar momificando cuerpos de sujetos que no tienen lugar en el organigrama temporal de la razón moderna, pero que, a su vez, necesitan ser paradójicamente incluidos porque sin ellos no se pueden desplegar los efectos de la alienación colonial. Esos cuerpos momificados son el capital regenerativo del mundo colonial. Por ello que si se quiere trazar un vínculo entre *Piel negra...* y *Los condenados de la tierra* es el de la continuidad: la paralización psicoafectiva del cuerpo de *Piel negra...* no le alcanza a Fanon para dar cuenta de los efectos que en ésta tiene la situación colonial; cuestión que se logra en *Los condenados de la tierra* y en el ya mencionado *Argelia se quita el velo*.

Bhabha muestra que la obliteración del cuerpo colonizado llega a un punto tal en la descripción de *Los condenados de la tierra* que “su psiquis se resuelve en espasmos y síntomas histéricos” (2013, p. 147). Tratar a los nativos como animales, menos que humanos, es decir, momificarlos, “crea una sensación de memoria en el cuerpo y una agencia corporal violenta” (Ibid., p. 147). La violencia, como antesala de la liberación, se dibuja en el vértigo de una capacidad de enunciar una agencia nueva; de lo que Césaire ha nombrado como la X con la que se autodefine su Caliban. O sea, ningún Otro puede constituir una garantía que le permita al cuerpo coincidir totalmente con su acto, con su habla, y que le posibilite consagrar su decisión biológica de hablar y ser violento con ese Otro y con el mismo.

Que existan coerciones mortificadoras no puede más que provocar ese dolor nauseabundo de que la situación sea aceptada tal y como es. Es por ello si hay algo que se asimila, algo con lo cual afirmarse y que haya nacido de la cultura hegemónica, es esa violencia fundadora que, en tanto devorada,

puede desmomificar el cuerpo. Caliban le dice a Próspero casi cerrando *Una tempestad*: “Y sé que un día mi puño desnudo, solo mi puño desnudo ¡basta para aplastar tu mundo! ¡El viejo mundo de mierda!” (Césaire, 1971, p. 177). Las imágenes oníricas de los colonizados retratadas por Fanon, aquellas en las que “[s]ueño que salto, que nado, que corro, que brinco. Sueño que río a carcajadas, que atravieso el río de un salto, que me persiguen muchos que jamás me alcanzan” (1965, p. 45), no hacen otra cosa que ilustrar el deseo de esa violencia que verbaliza el Caliban de Césaire, en la cual la potencia del cuerpo, además de manifestarse particularmente con Fanon en imágenes oníricas de los colonizados, es la de una latente necesidad de encontrarse con ese Otro que insiste en producir compartimientos mortíferos.

Así entonces, la momificación retratada por Fanon, siguiendo lo que apuntaba Bhabha, trama los problemas psicoafectivos del cuerpo en el plano del ordenamiento histórico de la ciudad colonial. La insistencia en las contracciones musculares del condenado muestra de qué manera los nervios del cuerpo y sus arterias escenifican ese mundo pesado y hostil posible de ser subvertido por medio de la invención política descolonizadora. Entrado a este punto, resulta interesante notar cómo el contacto con lo circundante y con el pueblo, dice Fanon, “suscita un nuevo ritmo respiratorio, tensiones musculares olvidadas y desarrolladas en la imaginación” (1965, p. 221). Dicha unión habla de una desintoxicación corporal que corrompe taxativamente los espacios demarcados por el colono.

En la imaginación, el vínculo espeso con lo circundante da paso a un nuevo tipo de heterogeneidad que no es otra que una nueva reunión entre los cuerpos. Insistimos en no perder

de vista el carácter ético del planteo fanoniano, pues si bien la invención es un acto, un *salto*, radicalmente violento, implica, a su vez, un encuentro con los otros. Marriott remarca que es en este punto, donde Fanon defiende en una revolución dramática y radical de las estructuras sociales, acaece un deseo por dejar atrás el fetichismo de la identidad homogénea y “se fusiona aquí con el descubrimiento de una autoconciencia nacional” (2018, p. 157); es decir, una conciencia local que no aspira a ningún tipo de universal.

Ahora bien, al igual como lo hemos realizado con Césaire, nos inclinamos por notar el carácter crítico de la narrativa de *Los condenados de la tierra* de Fanon en los que son menos explícitos la afirmación de una conciencia revolucionaria dentro del cuerpo. Por consiguiente, de acuerdo con Marriott, lo que se desprende de este momento del texto de Fanon no es una afirmación optimista de una sociedad posracial, sino simplemente un estado corpóreo que requiere de la reanimación colectiva y de todo lo culturalmente heterogéneo que ha sido ocluido por el maniqueísmo de la ciudad. La inversión del capital racial que hasta el momento ha ordenado a los cuerpos con historias, mitos y fantasías, se encuentra destinado a animar lo que aún no existe y abortar la momificación antes programada por la mirada y el dominio directo. Es una fuerza que, similar que en *Una tempestad* de Césaire, abre y reabre la tragedia histórica para crear e imaginar ahí donde parece no haber resguardos políticos e históricos en los cuales el cuerpo pueda apelar y sostenerse que no sean los de una atrofia cultural y existencial que se le demanda reconocer como propia.

El entumecimiento provocado por la momificación no es otra cosa que en un estado pensado como absoluto porque el

tiempo en la colonia se vive una y otra vez, como le pasa a Caliban que está destinado una y otra vez a repetir el nombre que le ha dado el Amo. Posiblemente es la desesperación de una vida que no vive lo que hace que la invención en Fanon tenga un riesgo y una posibilidad fecunda: que se reediten en su confianza plena de la libertad del otros los antagonismos raciales o que sea el comienzo de un amor ético entre los cuerpos.

Por eso, la historización de la invención en Fanon es el germen de su propio peligro, de sus riesgos y de sus anclajes utópicos que pueden o no ser efectivos. En los epígrafes de *Elogio a la creolidad*, Bernabé, Chimosieau y Confiant incluyen una frase de Fanon que resulta central para entender esto último: “*El inventario de lo real ¡que tarea más gigantesca!*” (en, Bernabé et al., 2013, p. 19). Con esto no queremos decir que *Los condenados de la tierra* debilita la invención, sino remarcar que lo arquetípicamente utópico ha de ser siempre subsanado con la centralidad del cuerpo dentro del espacio de la crítica; cuestión que toma fuerza en el reclamo final de *Piel negra...* que hemos apuntado antes:

¿Por qué no simplemente tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro?

Mi libertad, ¿no se me ha dado para edificar el mundo del Tú?

Al final de esta obra, me gustaría que sintieran, como nosotros, la dimensión abierta de toda conciencia.

Mi último ruego:

¡Oh, cuerpo mío, haz de mí siempre un hombre que interroga (Fanon, 2015, p. 190)

La figura del cuerpo final de *Piel negra...* resulta entonces fundamental para entender la efectividad político y filosófica de la desmomificación inventariada e inventada por Fanon en *Los condenados de la tierra*. No se puede reflexionar la despetrificaci3n del cuerpo sin entenderlo no solamente como una cuesti3n que permite imaginar una subjetividad forjada en el espacio abierto por la cr3tica, sino tambi3n como un asunto en el cual el Otro est3 implicado y las verdades instaladas por 3l. “La lucha de un pueblo por su liberaci3n lo conduce, seg3n las circunstancias, a rechazar o hacer estallar las supuestas verdades instaladas en su conciencia por la administraci3n civil colonial”, dice Fanon (1965, p. 272). As3, como apunta Butler, Fanon “[n]o solicita el reconocimiento de su identidad nacional ni de su g3nero, sino que m3s bien plantea un acto de reconocimiento colectivo que conferir3a a cada conciencia el estatus de algo infinitamente abierto” (2015, p. 212). El cuerpo colonizado, en este punto, establece una diferencia radical con el r3gimen colonial, y esa diferencia se constituye como un espacio apto para la invenci3n de s3 mismo. No es otra cosa que el nuevo hombre que se inventa al final de *Los condenados de la tierra*. La creaci3n de un nuevo cuerpo, tanto propio como pol3tico, pasa por “la verdad filos3fica de que no puede producirse la invenci3n de uno mismo sin la intervenci3n del ‘vosotros’, y de que el ‘yo’ est3 constituido en una forma de tratamiento que reconoce precisamente su sociabilidad constitutiva”, agrega Butler (Ibid., 214).

La sociabilidad constitutiva de la que habla Butler es principalmente el gran problema de toda identidad: no se puede pensar sin lo que repudia y/o *forcluye*. C3saire y Fanon est3n, sin duda, al tanto de esto, por lo cual, ambos, desde diferentes

poéticas, intentan pensar cómo redefinir dicho vínculo. Butler bien detecta esto en Fanon cuando señala que la invención de uno mismo pasa por un “vosotros” donde está indisociablemente incluido ese Otro blanco y el colono. Caliban en *Una tempestad* entiende que la agencia de su cuerpo pasa también por la presencia de un Otro, que en su caso ya no es Próspero, sino Ariel:

ARIEL —Cada uno de nosotros oye el propio tambor.
Tú andas al compás del tuyo. Yo ando al compás del mío.
Te deseo valor, hermano mío.

CALIBÁN —Adiós, Ariel, te deseo suerte, hermano mío.
(Césaire, 1971, p. 142).

La declaración de *Los condenados de la tierra* de que el cuerpo tiene el compromiso de pelear y combatir sin ninguna referencia a un Paraíso Prometido, siendo ese momento donde el cuerpo grita (Fanon, 1968, p. 273), reconoce una apertura que insta a que el cuerpo se abra sin referencias estáticas y solamente con la garantía de la pregunta por cuál es el lugar de ese Otro, como ocurre en el diálogo entre Ariel y Caliban. Fanon dice en sus momentos más afirmativos que al hombre “hay que arrancarlo de sí mismo, de su intimidad, no hay que quebrarlo, no hay que matarlo”, para después agregar, “[p]or Europa, por nosotros mismos y por la humanidad compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo (Ibid., pp. 290-291), señalando el paso a seguir en un plano inventivo, libre de devenires y plenos de singularidades (De Oto & Katzer, 2014, p. 62), al igual le indica Caliban a Ariel: “te deseo suerte, hermano mío” (Césaire, 1971, p. 142) y al igual que la mujer argelina cuando se quita el velo.

“El fin del mundo”, el nuevo comienzo

¿Qué quiere el cuerpo? y ¿qué es ser cuerpo? son dos interrogantes que tal vez para Fanon y Césaire son detonantes del deseo de un nuevo comienzo. Tales preguntas atestiguan un trayecto necesario que pueda explicar las disposiciones específicas del cuerpo en el mundo colonial. Esta ruta produce sin duda una desesperación frente a una jerarquía social en la subyace una desigualdad cuyo corazón es la *forclusión* de ese cuerpo. Si para la psicoanálisis lacaniano el esquema corporal no es lo mismo que la imagen del cuerpo –para Françoise Dolto hay momentos en que el esquema se halla “potencialmente en buen estado, desprovisto de lesiones” (2020, p 17)–, ¿qué pasa cuando el esquema corporal se encuentra totalmente dañado, es decir, cuando el diálogo entre el Yo y el mundo se encuentra atrofiado por imágenes de lo que supuestamente el cuerpo “debería ser” en una Historia comandada por los otros? Las interrogantes del principio se vinculan así a una desesperación anidada en la pregunta de qué hacer con ese cuerpo en un marco donde aún el *soy* cuerpo es menos que una posibilidad y donde aun así persiste el deseo de su liberación.

Vasallo, por ejemplo, hablando de Sartre señala que para él el deseo nada tiene que ver con la fatalidad anatómica. Dice así que el deseo, “concebirlo en la función de falta excluye toda perspectiva biologicista” (2016, p 223). Posiblemente el deseo en Sartre es la operatividad del fracaso de un “Para-sí” que siempre es no coincidente consigo mismo y que, aunque insista en su búsqueda, jamás está ordenado por un mandato metafísico. Pero el cuerpo colonizado y racializado, en la clave de esta nomenclatura, es transmutado en la forma de un “En-sí”.

Todo el esfuerzo crítico de Fanon y de Césaire se encamina por desorganizar la inestabilidad de los modos de sentido en los que el cuerpo está destinado al abandono y a su fijación en un régimen normalizado. Nuestra investigación en este libro ha consistido hasta ahora en indagar las escrituras de ambos autores en las que el cuerpo colonizado sobresale como un problema indisociable de las formas de control, administración y distribución tramadas por la modernidad colonial. Por estas razones, el análisis que hemos propuesto ha sido el de relevar no solamente las zonas donde en Fanon y Césaire el cuerpo se despliega a la manera de una figuración crítica que da cuenta de un trayecto y una *experiencia* que buscan desmenuzar distintas operaciones moderno coloniales lo apresan y fijan, sino también los lugares donde el cuerpo da cuenta de un despliegue crítico en el que la pregunta por interrumpir un tiempo normado por la razón moderna aparece como posibilidad. Parte sustancial de este trabajo ha sido, en consecuencia, preguntarnos por el problema de la invención que disloca las distribuciones modernas coloniales de identidades monolíticas y no heterogéneas cuyo vértice son un sinnúmero de jerarquías binarias en las que el cuerpo es inscrito, marcado y organizado. La invención tiene que ver con una reinención del cuerpo en un espacio donde se resiste a ser integrado por las narrativas, las poéticas, las imágenes, los conceptos de Hombre y las identidades homogéneas de un tiempo que lo posterga como posibilidad. En otras palabras, la invención dispone un futuro en el que el tiempo, la historia y el cuerpo pueden adquirir nuevos valores. Estos son los puntos nodales de una filosofía inventiva en Fanon y Césaire.

Bhabha, reflexionando sobre Fanon, señala dos cosas: el cuerpo siempre trama una inteligencia vital por enfrentarse y

vivir (2013, p. 131), y siempre su conciencia es la de un estado de emergencia (2004, p. 62). Por otro lado, Khalfa dice que la poesía de Césaire dibuja lo que el mismo llama una “intimidad cerrada” (*intimité close*). En tales circunstancias, para Césaire la revolución – el nuevo comienzo– tenía que ser poética porque revela la intimidad de una postura reflexiva (Khalifa, 2016, p. 72).

Dicha “intimidad cerrada” de Césaire es la del cuerpo; lugar en el que moran sus órdenes afectivos más profundos y burlados cuando se desplazan en un mundo asediado por el racismo anti-negro. Similar a esa intimidad es la explosión de la que Fanon habla el principio de *Piel negra...*: “La explosión no ocurrirá hoy. Es demasiado pronto... o demasiado tarde.”, y más adelante agrega que “[h]ace tres años que este libro debiera haberse escrito... Pero entonces las verdades nos quemaban. Hoy pueden ser dichas sin fiebre” (2015, pp. 41-43). La verdades queman el cuerpo y es por eso necesario fundar otra cosa. La idea del “fin del mundo”, imaginario cesaireano del *Cuaderno...* tomado por Fanon cuando reflexiona la relación entre el negro y lenguaje, se ancla en un cuerpo que no puede encontrar reposo si no es haciendo estallar un decurso temporal e histórico racialmente administrado. Es ese “¡viejo mundo de mierda!” (Césaire, 1971, p. 177) de Próspero que Caliban desea aplastar, tal y como vimos en el apartado previo.

Hay en Fanon y también en Césaire una pregunta por el ser humano venidero engarzada no solamente con el cuerpo que se interroga, sino también con la destrucción del orden de sentido y las configuraciones del saber y el poder de la colonialidad. Para ser más precisos, esto es una urgencia cultural donde el trayecto trágico del cuerpo, su lucha contra un destino aparentemente inmutable y fatal, opera como antesala de

un espacio desde el cual definir los caminos de un “más allá” del universo de sentido de la colonialidad. Como si fuera todo una desesperación corporal que intenta despejar las formas petrificadas.

Viala es convincente al señalar que las escrituras anticoloniales del Caribe se caracterizan por dibujar una economía discursiva “después de la epopeya de la razón” (2016, p. 301). Consecuentemente Fanon y Césaire se nutren de recursos discursivos previos –el existencialismo sartreano, la dialéctica hegeliana, el psicoanálisis, la tragedia griega, etc.– y los traman en una reconstrucción textual renovadora. La “calibanización” discursiva caribeña de ambos pensadores nos habla de una interceptación filosófica de los signos para hablar de otros signos en los que el cuerpo colonizado es desplazado de la tutela un lenguaje hegemónico. Un sentido más radical, esto consiste en una producción de sentido donde la diferencia colonial (Mignolo) y cultural (Bhabha) tiene lugar por fuera de los ideales conceptuales garantizados por lo finito de una “mitología blanca”.

No es otro que Derrida el que caracteriza el poder de esa mitología particular en la forma de una metafísica de Occidente; la misma que Césaire y Fanon intentan desmenuzar: “La metafísica –la mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su *logos*, es decir, el *mythos* de su idioma, por la formula universal de lo que debe querer llamar Razón. Lo cual no ocurre sin lucha” (Derrida, 1994, p. 253). Young retoma esta idea de Derrida en su trabajo *Mitologías Blancas (White Mythologies)* y la entronca con la Razón que mora en la dialéctica hegeliana Amo/Esclavo.

El cruce hecho por Young no deja de ser sugerente para nosotros, pues alerta de qué forma el problema racial –la “línea de color” advertida por Du Bois– hace del esquema hegeliano el sostén de una dicotomía irreconciliable. El problema comienza, agrega el autor, a nivel conceptual con la división inicial entre Amo y Esclavo, como si las relaciones de poder funcionasen de acuerdo con una lucha a muerte entre dos individuos. Bajo la lógica de la Razón de la “mitología blanca” alertada por Derrida el sujeto que percibe un objeto se encuentra en una dialéctica “en la que el otro está constituido primero por el mismo a través de su negación como otro antes de incorporarse a él” (Young, 2004, p. 37)⁷⁶: no hay posibilidad de diálogo o intercambio aquí.

Reconociendo que la invención y el “fin del mundo” en Césaire y Fanon han sido nudos escasamente trabajados en los estudios sobre ambos autores –tal vez Marriott y Wynter son la excepción en relación a Fanon, no siendo igual la suerte de Césaire–, nos arriesgamos a trazar la hipótesis de que la “calibanización” de la dialéctica tramada por ambos pensadores no solamente está movilizada por desnudar aquello que tanto Derrida como Young alertan –su Razón de dominio blanco, etnocéntrico, occidental y colonial–, sino por desarticularla; es decir, hacerla estallar, reconociendo, a su vez, que, si bien bajo la “metafísica blanca” no hay diálogo humano posible entre el Amo y el Esclavo, de lo que se trata es de tramar una concepción del cuerpo colonizado y de su historia de acorde a eso que Benjamin llamaba “estado de excepción”, el cual ha sido notado con insistencia por Bhabha a la manera de un estado en

⁷⁶ La citas textuales en español del trabajo *White Mythologies* de Robert J. C. Young son traducciones nuestras.

el que no solo adviene la tradición del oprimido, como sugiere el filósofo alemán, sino también en el que “*emerge algo*” (2004, p. 62); lo cual, desde nuestro análisis, es el comienzo de una nueva relación con los otros. “*La tradición del oprimido nos enseña que el ‘estado de excepción’ en el cual vivimos es la regla. Debemos llegar a una concepción de la Historia que corresponda a ese estado*” (Benjamin en, Löwy, 2012, p. 96).

La cuestión se vuelve nuevamente paradójica, por lo menos en el caso de Fanon, cuando en *Piel negra...* señala que “[n]o soy prisionero de la Historia. No debo buscar allí el sentido de mi destino” (2015, p. 182), no así en la escritura de Césaire, en la cual habita una necesidad de tramar “otra historia” capaz de englobar sin distinción a todos los particulares. Benjamin con su *tesis VIII de Sobre el concepto de la historia* pareciera más cercano a Césaire que a Fanon, ya que en ella se desliza la confrontación entre dos concepciones de historia: una del progreso, la de los vencedores, y otra la de los oprimidos. La norma de la que habla el filósofo alemán con el “estado de excepción” es la de la opresión; la de la violencia de los vencedores; la misma Historia decadente de Occidente que Césaire radiografía en su *Discurso sobre el colonialismo*. No obstante, en Fanon, lejos de toda lógica ahistórica, señala, recordemos, que es solidario con el ser en la medida que lo supera (Ibid., p. 182). Aquello más que un rechazo taxativo de la Historia, es un rechazo a un pasado en el que su correlato son los esquemas histórico-raciales y epidérmico-raciales que reflexiona en su *experiencia vivida*.

De ahí que el “fin del mundo” es el fin de ese pasado que atormenta al cuerpo, pero que jamás, como gasto productivo, se puede escapar del todo, incluso en el orden de la invención.

Es la imagen dada del conocimiento humano lo que Fanon está tratando de poner en cuestión en ese rechazo de la Historia. Imagen que solamente puede ser subvertida por dos vías: no retrasando más la proyección existencialista del hacerse a sí mismo –el carácter accional que Fanon le asigna al hombre nuevo– y labrando una relación ética afable con los otros en tanto que también habitan el mundo de la “mitología blanca”. El colono blanco es asimismo víctima de ella.

Notemos, por ejemplo, que Young en relación a Césaire señala cómo aquel fue capaz de observar y preguntarse si la única historia verdadera era la blanca. En cierto sentido, lo que pone en juego Césaire es revelar cómo la Historia de los vencedores en muchos momentos atiende al problema colonial –el análisis psicológico de Mannoni es un claro ejemplo de esto–, aunque finalmente su estrategia es a largo plazo efectuar una reestructuración radical del pensamiento europeo como sucede con el humanismo burgués colonial. “Por lo tanto, no se trata de oponer la crítica al colonialismo a la cultura europea, sino de demostrar hasta qué punto ya están profundamente implicados entre sí” (Young, 2004, p. 158). Como agrega Young, no consiste en eliminar el pensamiento colonial del pensamiento europeo, de purgarlo; se trata más bien de reposicionar los sistemas de conocimiento europeos para demostrar la larga historia de su funcionamiento y los efectos en su “otro” colonial.

La “calibanización” sorteada Césaire y Fanon resuena como un ejercicio que disloca ese “estado de excepción” que demarca los espacios culturales en los que el cuerpo es confinado. Posiblemente “edificar el mundo del *Tu*” como resuena al final de *Piel negra...* (Fanon, 2015, p.190) sea una lucha por pensar por fuera de las demarcaciones históricas coloniales: estar en

contacto con el Otro es también devorarlo y dejar que él nos devore para así desprogramar el mundo maniqueo. En otras palabras, es purgar al cuerpo de la fantasía de la raza, entendiendo su carácter transcultural, el cual todavía queda por inventar e inventariar.

Sobre esto último, Mignolo se inclina por notar que Wynter radicaliza la crítica fanoniana del cuerpo colonizado de *Piel negra...* cuando ensaya “el sintagma “después del hombre, hacia lo humano” y que el semiólogo identifica como el *logos* de todo el trabajo de esta autora (2015, p. 317). En cierto punto, resulta acertado el señalamiento de Mignolo acerca del ejercicio de Wynter, pues ella apunta el carácter disruptivo de la sociogenia fanoniana en su escrutinio del concepto moderno de Hombre. Mignolo agrega que la *scientia* de la que habla Wynter, la cual inaugura Fanon con su sociogenia, es el puntapié inicial de una decolonialidad del saber desde la experiencia del cuerpo racializado. Se puede decir que Césaire también resulta ser una parcela de esta decolonialidad del saber cuando en el prólogo de *Yo, Laminaria...* el no-tiempo desempeña la metáfora espacial de una intemporalidad que desacomoda la arquitectura temporal moderna del saber o cuando en el *Cuaderno...* narra un trayecto que disloca la ideología de la blanquitud.

En ello hay un cuestionamiento, como anota Wynter, de las premisas bio-céntricas de un sentido del cuerpo como un agente genéticamente definido; es decir, acultural, “quien en concordancia con sus sentimientos ‘naturales’ azarosa y por lo tanto arbitrariamente decide cómo sentir deseo, preferir, escoger y, por lo tanto, cómo saber y actuar sobre su realidad social y física” (2017, p. 41). Tal hecho muestra que Fanon y Césaire configuran una idea radicalmente nueva del comportamiento

humano frente a las verdades de los saberes clásicos que confinan al cuerpo negro colonizado en el estatuto de error, *falla*, animalidad o monstruo.

Dentro de la invención el cuerpo tiene que negar esa imagen que los otros han tallado sobre él. Posiblemente Césaire es más radical que Fanon en este punto. La invención y el poder que él le dota a la imagen poética y dramática escenifica una tensión entre lo socialmente muerto y lo eróticamente vivo cuando aún no se ha dado el *salto* fanoniano. Es una suerte de revelación profética y de goce cuyo corazón es una escapada; la *veerición*, encaminada por aniquilar la muerte social y cultural del cuerpo, y por declarar el “fin del mundo”. En su carta a Thorez Césaire es explícito en decir que “[e]l resultado es que actualmente el mundo está en un atolladero. Esto solo puede significar una cosa: no que no haya un camino para salir del mismo, sino que llegó la hora de abandonar todos los viejos caminos. Aquellos que llevaron a la impostura, a la tiranía, al crimen” (2008, p. 83). Desacomodar el cuerpo y sacudirlo del bestiario de la imaginación colonial significa despejar el camino de esas formas petrificadas que lo entorpecen. En su *Discurso sobre le negritud* agrega Césaire que “[l]os cromosomas me importan poco. Pero si creo en los arquetipos. Creo en el valor de todo lo que está enterrado en la memoria colectiva de nuestros pueblos e incluso en el inconsciente colectivo” (2008, p. 87).

La revuelta no es contra Europa, sino contra sus reduccionismos y sus saberes. La demanda misma de la invención tiene acá una ubicación tensa con respecto a las limitantes de las gramáticas imperiales. Son las memorias históricas y corporales, siguiendo a Césaire, la caldera de esa decolonialidad del

saber de la que habla Mignolo la cual se convierte en testigo silencioso y crítico de las representaciones coloniales. Así dicho, el cambio de piel y el hombre nuevo de Fanon es prácticamente irrepresentable en los arquetipos de los reduccionismos que Césaire denuncia y es posible de imaginarlos, en cambio, como un saber otro radicalmente opuesto a las designaciones totalizantes de la modernidad colonial.

El cuerpo excede sus representaciones haciéndola colapsar, y necesita entrar en vínculo con los otros, con sus cuerpos, para descifrar así su potencia transcultural y conflictiva por fuera de las metafísicas paralizadoras de lo “Uno”. El “nosotros” pasa así a tener un sentido sumamente particular en el nuevo comienzo ya que ilumina cómo la Historia colonial y sus asignaciones de raza tienen una condición de posibilidad solamente gracias a la humillación y la amargura del cuerpo colonizado. Por eso, la interpelación de las asignaciones bio-céntricas de las que habla Wynter es relevante por el hecho de que parte de un supuesto guiado por la pregunta fanoniana de “¿qué quiere el hombre?”, la cual, como hemos visto, está presidida por la interrogante “¿qué quiere el hombre *negro*?”. Vale decir que cuando ocurre la interrogante sobre el hombre negro acontece una dislocación crítica de los sentidos de la modernidad colonialidad en tanto que la Historia ya no puede ser meditada sin su interconexión con el racismo que potencia, produce y reproduce de manera abyecta en los cuerpos llamados “negros”. Entonces, a las interrogantes anteriores, le sobreviene la pregunta de ¿qué es un negro?

De esta última pregunta se desprenden dos cuestiones. El negro es todo lo que otros quieren que sea y es un condenado a la muerte social por el imaginario racial de la blancura

instalado como el ideal soberano del hombre moderno. La negritud de Césaire es un combate contra esa negrofobia y el reforzamiento de una imagen en principio inarticulable en las retículas del racismo moderno. El trayecto del joven negro que va de la ciudad a la metrópolis y de ahí vuelve a su “país natal” es una metáfora que, al decir de Derrida, transfiere a una cosa un nombre que designa otra “según la relación de analogía (*è kata to analogon*)” (1997, p. 271). Convengamos que la triada modernidad, colonialismo y racismo conjugan una fractura en determinados tipos de cuerpos y no en otros. Que la figura del colonizado en el *Cuaderno... Césaire* y en *Piel negra...* de Fanon sea el negro es justamente porque la piel es un dispositivo central no solo para efectivizar la mentada triada, sino para darle cierta visibilidad. Literalmente, como dice Mbembe, el negro es un “sin-parientes” en una larga historia de subyugación como la que se muestra en el *Cuaderno...* (2016, p. 77).

El asunto es que tanto Césaire como Fanon avanzan en mostrar las formas en que la maquinaria colonial cosifica teniendo en muchos momentos a la piel como nudo central. Dicha cosificación perfectamente puede ser reflexionada desde lo que Quijano entiende como un principio de raza que anula la heterogeneidad histórico estructural que cruza la modernidad. Este principio organizador instala un decurso temporal que desautoriza la coexistencia de distintas realidades mediante la elaboración ficticia de nuevas identidades homogéneas en las cuales unas son humanamente superiores a otras:

La formación del mundo colonial del capitalismo dio lugar a una estructura de poder cuyos elementos cruciales

fueron, sobre todo en su combinación, una novedad histórica. De un lado, la articulación de diversas relaciones de explotación y de trabajo -esclavitud, servidumbre, reciprocidad, salariado, pequeña producción mercantil- en torno del capital y de su mercado. Del otro lado, la producción de nuevas identidades históricas, “indio”, “negro”, “blanco” y “mestizo”, impuestas después como las categorías básicas de las relaciones de dominación y como fundamento de una cultura de racismo y etnicismo. (Quijano, 2014, p. 757)

Si bien toda nuestra investigación se ha centrado en el problema del cuerpo del negro colonizado en las escrituras de Fanon y Césaire, es imperioso no perder de vista la piel como el significante más visible de las asignaciones racistas de la modernidad en muchos momentos no rige el principio de raza, pues aquel, bien nota Quijano, sitúa categorías abstractas donde la del “negro” es una más dentro de una cadena infinita de descalificaciones culturales.

Aquí, la función del principio de raza, más que abrir la pregunta por cuál es el significante que dotará de sentido, que clasificará y ordenará, a esas identidades subordinadas, es que se hace con dichas identidades en el marco de la invención sin caer en las trampas de nuevos esencialismos. Si tanto el cuerpo del negro como el del colonizado solamente pueden hablar, moverse y caminar dentro de un conjunto social que los programa y desprograma en función del deseo de los otros, lo que queda, entonces, no es pensar en un “gran Otro” paralizante, sino en cómo sacudir los designantes rígidos que apresan y paralizan los cuerpos, y que no permite pensarlos más allá de sus negatividades previas.

La figura de la laminaria en Césaire es la que desarticula la rigidez de tales designantes por las cuestiones que ya hemos advertido. Como, asimismo, el “mundo del *Tu*” de Fanon pervierte el peligro de que en la invención el colonizado se establezca nuevamente en la lógica de lo “Uno” y lo “Otro”. La invención es un salto profundo sobre los binomios maniqueos y entiende que el sujeto y el cuerpo para lograr una agencia propia siempre se ha de identificar y relacionar con los otros. Abonamos en que esto no significa una identificación alienante y despersonalizadora, sino afectuosa. El vaivén de las olas y las espumas de la laminaria (Césaire) junto con la proyección accional del cuerpo (Fanon) murmura una filosofía del cuerpo colonizado donde este es no-negro, no-blanco, no-colonizador, no-colonizado: solo un *soy* cuerpo entre otros *somos*. Invención y “fin del mundo”, por consiguiente, trazan metáforas de esas desarticulaciones imaginadas por Fanon y Césaire, ya que, leyendo a Derrida, toda filosofía está compuesta por metáforas; “una red conceptual que marca un giro” (1997, p. 36).

Ahora bien, volviendo a Young, vimos que él alertaba de que en Césaire no se trata de oponer la crítica al colonialismo a la cultura europea, sino de demostrar hasta qué punto ya están profundamente implicados entre sí; cuestión que, a estas alturas, tal vez da cuenta de eso que Wynter señala sobre el humanismo anticolonial fanoniano y cesaireano:

Césaire sabe que no puede darle la espalda a lo que Occidente ha traído desde el siglo XV. Ha transformado el mundo, y lo fundamental para eso ha sido el humanismo, ese humanismo contra el que Fanon se enfada [en *Los condenados de la tierra*] cuando dice que se enfada con el

hombre y, sin embargo, lo asesinan por todas partes en las esquinas (Wynter en, Scott, 2000, p 154)⁷⁷.

La pregunta por el núcleo de este humanismo no es otra que aquella que se interroga por las consecuencias de ese “estado de excepción” benjaminiano sin suscribirse a una filosofía de la Historia definida teleológicamente. La pregunta por el “fin del mundo”, que no es otro fin que el de ese humanismo colonial y burgués, apunta entonces a pensar la posible trascendencia del núcleo necrótico de la racionalidad moderna occidental. En este sentido, las críticas de Fanon y Césaire de la sociedad colonial es algo más que la descripción de las profundas injusticias del colonialismo. Es un relevamiento del dolor y el sufrimiento del cuerpo dentro de una historicidad del odio cuya plataforma, en muchos casos, son esos *pseudohumanismos* anquilosados dentro de la lógica del poder y del saber de la modernidad. Sobre el sentido teleológico de la historia moderna en la que se fragua el humanismo que denuncian Fanon y Césaire, Ricardo Forster señala en un extenso estudio sobre Benjamin que “[l]a historia solamente puede ser comprendida como calvario, como recipiente del dolor y de su realización-superación” (2014, p. 368). El mito del humanismo burgués colonial entroncado en esa dialéctica de la modernidad asume el idioma del terror blanco y hace carne su maquinaria infernal.

Por ello que con su idea de “estado de excepción” como norma Benjamin diagrama una visión de la temporalidad que, al decir de Forster, incorpora en su seno lo inesperado, aquello

⁷⁷ La citas textuales en español de la entrevista de David Scott a Sylvia Wynter titulada *The Re enchantment of Humanism: An Interview with Sylvia Wynter* son traducciones nuestras.

que viene a fracturar la marcha lineal afincada no en el progreso, sino en lo catastrófico (Ibid., p. 374). El sentido de *futuridad* de la invención de Césaire y Fanon resuelve el avatar de esta catástrofe no en el plano de un avance lineal, sino, en el presente de la catástrofe misma. La cesura temporal de la que bien habla Bhabha (2004) tiene un efecto más que radical acá, pues el cuerpo se mueve dentro de la invención en un plano contingente buscando transformar la relación colonial: aparición de una historia “compleja, ambivalente, trágica en más de un sentido” donde “el trabajo diferencial de la descolonización recién comienza” (De Oto & Quintana, 2011, pp. 115-116).

Dicha catástrofe es trágica en Césaire y Fanon. No obstante, la *experiencia vivida* y la vergüenza de verse negro del joven que se marcha a la metrópolis colonial revela una tragedia que no solo significa combatir un destino aparentemente fatal e inmutable, sino también es un trayecto que da paso a otra vida; a un nuevo comienzo, signado, como decía Forster acerca de Benjamin, hacia lo imprevisible. La verdadera tragedia sobresale, por consiguiente, cuando se acepta el proceso descolonizador, es decir, en el socavamiento mismo de las reclusiones raciales y coloniales que se “ven” por la vía de una re politización violenta de los cuerpos, como acontece en el final abierto de *Una tempestad* de Césaire.

La consecuencia directa de esto es que frente a las categorizaciones de Occidente, el cuerpo colonizado se tiene que crear y moverse en la tragedia misma de la negación política de su imagen, ya que ello significa neutralizar las estabilizaciones impuestas por el mundo colonial. Inarticulable aún en el orden de una sociedad posracial, imprevisible todavía en el plano de la Idea, después de todo la invención y el “nuevo comienzo”

advienen como resguardos de la imaginación de un *soy* cuerpo que se hace resistente a nuevas aniquilaciones y que se abre como un lugar indeterminado de exploración. De ahí el carácter filosóficamente encriptado de la invención, pues su vida no es resolutive, solamente su acción, su movimiento, su *futuridad* y su entrega a lo irresolutivo de la interrogación corpórea: tierra sustantivadora de una imaginación histórica. En medio de la tormenta de una Razón que sigue postergando, es el ritmo móvil de un cuerpo el que asume una potencia disruptiva frente al orden simbólico, cultural e histórico de la modernidad colonial. Y es aquí, donde la ambivalencia de las formas pretéritas se hace presente, donde se vuelve posible la construcción de un relato para la descolonización, donde aparece la temporalidad prospectiva de una decolonialidad del saber, donde adviene y se inventa una corpo-política.

Corpo-política, cuerpo intersticial: posoccidentalismo

En el texto *Nuestra América y Occidente* de 1976 de Fernández Retamar aparece brevemente el concepto de posoccidentalismo. Este pareciera cristalizar una noción que cuestiona las categorías geoculturales “Occidente” y “Oriente” cardinales para la política y el poder del pensamiento moderno. Posoccidentalismo sobresale también como una propuesta epistemológica que le da hondura a un lugar de enunciación fronterizo relevante para una intelectualidad latinoamericana y caribeña que intenta descentrar la noción de Occidente. Significa hablar y pensar desde cierta especificidad en la que se tejen los legados coloniales sin necesariamente recurrir al armazón teórico del *núcleo duro* de la teoría poscolonial: Spivak, Bhabha y Said.

Para Fernández Retamar, el posoccidentalismo tiene su punto de inflexión dentro del materialismo histórico desarrollado por figuras heráldicas como José Carlos Mariátegui, Julio Antonio Mella y Rubén Martínez Villena (2016, p. 256), y es ante la crisis del capitalismo occidental que se prolonga en el ideario anticolonial de autores como Fanon y Césaire cuya nervadura es una discusión crítica sobre los ecos coloniales de la modernidad occidental. Dicho así, la perspectiva posoccidental parte de preguntas tales como: ¿qué es Occidente? ¿Qué es ser occidental? ¿Aqué espacio geocultural se hace mención cuando se habla de mundo occidental?

En *Nuestra América y Occidente* Fernández Retamar señala que parte sustanciosa del pensamiento latinoamericano y caribeño aborda la definición de “Occidente” o “mundo occidental” por medio de un relevamiento crítico que se abre paso “entre la maleza” (Ibid., p. 228). “Occidente”, observa el autor, siempre se ha asociado con las bases geográficas europeas. No obstante, el contenido moderno de este término es otro, ya que una noción como “occidentalistas”, configurado en torno a la idea de una humanidad europea, entra en desuso en el siglo XX cuando Occidente empieza a ser asociado con el capitalismo y a ser un constructo predilecto durante la Guerra Fría. Durante la primera mitad del siglo XX pensadores latinoamericanos como Zea y Mariátegui comienzan a relacionar el término de “Occidente” con los ideales culturales, materiales y políticos de la modernidad europea. Mientras que para el primero hace referencia a los pueblos de Europa y Estados Unidos que han realizado el proyecto moderno, para el segundo es sinónimo de una sociedad capitalista.

Lo que Fernández Retamar intenta problematizar es la dimensión cultural-espacial de Occidente. Aquello que años después en el trabajo de Coronil (1999) citado el principio de este capítulo entenderá bajo la forma de una representación en la que el despliegue del poder de la Europa tiene el privilegio global de construir jerarquías cuyo vértice son taxonomías que clausuran terceridades. “Como resultados de estos cambios –dice Coronil–, las categorías espaciales que nos son familiares están siendo desarraigadas de sus sitios originales y adosadas a nuevos lugares” (1999, p. 142). Coronil en otro trabajo titulado *Occidentalismo (Occidentalism)* pone el acento en lo que encarna Occidente en el terreno del desarrollo de la modernidad colonial: progreso moderno, universalización y expansión del capital. Dado esto, el Occidentalismo se revela como una epistemología imperial que vincula “la producción de representaciones occidentales de la alteridad con las construcciones implícitas de la individualidad que las sustentan” (Coronil, 2019, p. 319)⁷⁸.

Un ejemplo de tal operación es la manera en que la modernidad narra a las historias locales adosadas en un trayecto lineal que tiene su culminación en el Occidente europeo. En ello, se oscurece la participación de las sociedades no europeas en la creación del mundo moderno occidental, dando lugar a un sistema de clasificación en el que el capitalismo es el principio organizador de las diferencias culturales y coloniales. Esto estimula el continuo desarrollo de un progreso histórico e ideológico a costa de, y no con, las áreas culturales que son

⁷⁸ La citas textuales en español del trabajo *Occidentalism* de Fernando Coronil son traducciones nuestras.

pensadas como las “periferias” del “centro”. De esta forma, un aspecto importante del posoccidentalismo de Fernández Retamar, destaca Coronil, es la articulación de una categoría crítica que se propone superar los profundos legados de la condición colonial instituida por el occidentalismo en Latinoamérica y el Caribe; y que para este autor se traduce como el ejercicio de ir *más allá de Occidente* (Ibid., p. 319).

Abrimos este apartado final con una definición breve del posoccidentalismo desde las lecturas de Fernández Retamar y Cornil en la medida que pensamos su vínculo con una corpopolítica descolonizadora tramada a partir de nuestro estudios sobre el cuerpo en las escrituras de Fanon y Césaire. No obstante, optar de manera cerrada entre uno u otro término, entre uno u otro autor, para definir qué es posoccidentalismo es algo que marcha a contrapelo de la invención, porque algo relevante que emerge de ella es lo no formalizable. El cuerpo en la invención resulta afectado por múltiples representaciones y problemas que quiebran la organicidad de una sola y única representación de sí mismo. Se dirá que, sin embargo, que esas múltiples representaciones es algo que en el mundo colonial ya acontece en el orden del cuerpo: de negro a animal; de animal a cosa; de cosa a objeto fóbico; etc. Hay un largo y complejo arco de representaciones e identificaciones programadas por la mirada racista y la institucionalización del colonialismo. Pese a esto, la invención y las múltiples representaciones que habilita, nos habla de otra cosa en la cual la representación se ubica por fuera de los discursos coloniales y civilizatorios de Occidente, y a la vez se ve afectada por ellos. Preguntarse por qué clase de cuerpo es lo que propone la invención no es más que remitirse a un orden clásico de la representación y

de las dualidades clásicas. Pero interrogarse por qué clase de cuerpo es el que no se desea habilita sin duda una experiencia mucho más amplia que no se atasca en las figuras definidas y hegemónicas de identidad.

Cuando hablamos de representación la pensamos en los términos en los cuales la analiza Foucault. Sin bien este es un autor que no hemos traído a colación de manera sustanciosa durante nuestra investigación, sin embargo, sus análisis sobre los límites de la representación resultan sobresalientes y reveladores. Foucault apunta que la representación misma, en el campo de la filosofía moderna, funda una metafísica del objeto que busca instituir las leyes universales de lo Mismo anclado de la identidad. Así, “el dominio de la representación está limitado de antemano” (2010, p. 259). Foucault agrega que la representación y sus operatividades no hacen otra cosa que fundar una *episteme* moderna, desde la cual se “justifica su proyecto en un *corpus* de conocimientos unificados” (Ibid., 261). En los inicios de *Las palabras y las cosas* señala entonces que la representación forma parte:

de una historia de la semejanza: ¿en qué condiciones ha podido reflexionar el pensamiento clásico las relaciones de similaridad o de equivalencia entre las cosas que fundamentan y justifican las palabras, las clasificaciones, los cambios? ¿A partir de qué a priori histórico ha sido posible definir el gran tablero de las identidades claras y distintas que se establece sobre el fondo revuelto, indefinido, sin rostro y como indiferente, de las diferencias? La historia de la locura sería la historia de lo Otro –de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse

(para conjurar un peligro interior), pero encerrándolo (para reducir la alteridad)-; la historia del orden de las cosas sería la historia de lo Mismo- de aquello que, para una cultura, es a la vez disperso y aparente y debe, por ello, distinguirse mediante señales y recogerse en las identidades (Ibid., p. 17).

El Otro para Foucault es la alteridad radical frente a lo Mismo, y no, como lo hemos trabajado a lo largo de esta tesis, el Otro blanco/ocupante/colonizador, tal y como es conjeturado por Fanon y Césaire. Volviendo a Fanon, él, por su parte, descreo que tales identificaciones sean eternas, pues se inclina por entender que todo hombre es un ser accional y comulga, lejos de todo solipsismo, con la dimensión abierta de toda conciencia. Esto último lo distancia de Foucault para quien el problema no es de la dimensión abierta de la conciencia, sino de cómo destramar la *episteme* moderna y su régimen de verdad. Hemos visto que la conciencia alienada es un problema irrecusable de un cuerpo que se le niega una conciencia propia.

Ahora bien, el hecho de la identificación con las representaciones modernas tiene, por lo menos en *Piel negra...*, una curvatura, una contorsión, un origen, si se quiere, que es alertado desde un primer momento. Volvamos a una cita que ya expusimos en el acápite dedicado a Fanon: “La desgracia del hombre, decía Nietzsche, es el haber sido niño. No obstante, no podemos olvidar, como lo da a entender Charles Odier, que el destino del neurótico sigue estando en sus manos.” (2015, p. 44). Luis Hornstein indica que después de los encuentros y la interacción con los otros “el yo ya no puede seguir creyendo en una representación única de sí mismo” (2020, p. 97). El señalamiento de Hornstein es sugerente se destaca de qué forma

el Yo al historizarse desmonta las imágenes brindadas por los otros y elige los enunciados identificatorios que le permiten articular su posterior ser y devenir (Ibid., p. 97). No obstante, el negro y el colonizado, muestra Mbembe, están postrados en la infancia del mundo de la que el resto de los pueblos de la tierra habrían salido hace mucho tiempo (2016, p. 89).

Mbembe, aunque no apunta esto desde Fanon, se conecta con él. Con el postulado de que “para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” (Fanon, 2015, p. 44), debido a que para el cuerpo del negro y del condenado les resulta prácticamente imposible desarticular rápidamente sus identificaciones con esas imágenes que les brindan los otros desde la infancia. A primera vista, el negro y el colonizado no tienen elecciones ni opciones más que las brindadas por los dominios representacionales del mundo moderno colonial. Se ven frenados en su posibilidad de salir de esa minoría de edad que no es solo psicológica, sino histórica y existencial. Por consiguiente, el salto en la existencia reordena este problema, mostrando cómo el cuerpo, en algún momento, puede optar por otras identificaciones en una relación afable y amorosa con los otros.

Roland Barthes en *Fragmentos de un discurso amoroso* dice que “[t]odo episodio del lenguaje pone en escena la ausencia de un objeto amado –sea cual fueren las causas de la duración– y tiene a transformar esa ausencia en prueba de abandono” (2010, p. 54). De la ausencia de un Otro amoroso nace, agrega Barthes, una suerte de presente insostenible, el tiempo de la alocución y la angustia: “La ausencia del otro me mantiene cabeza abajo en el agua; poco a poco, me ahogo, mi aire se rarifica: en esta asfixia reconstruyo mi verdad y preparo lo Intratable del amor” (Ibid., p. 59). Fanon, recordemos, quiso

divertirse “hasta la asfixia” frente al grito de la niña temerosa de verlo, “pero aquello se había hecho imposible” (2015, p. 213). El cuerpo, sin embargo, ha de liberarse de eso que lo ahoga porque verdaderamente no puede respirar. La imposible asfixia frente a la mirada de la niña es producto de una risa que no fue. La única forma de asfixia que sufre el cuerpo en el marco del colonialismo es aquella de la que habla Barthes. La que se produce en la ausencia amorosa de los otros; de ese amor que estos pueden y deben dar. “[Y]o debo liberarme del que me ahoga porque verdaderamente no puedo respirar, eso es algo que debe seguir entendiéndose solo en un plano fisiológico: dificultad mecánica de respiración. Sería malsano adherirle un elemento psicológico: imposibilidad de expansión.”, dice Fanon (Ibid., p. 56).

La asfixia se trasmuta, siguiendo nuevamente a Barthes, en el cultivo de una reconstrucción dirigida en develar lo Intratable, lo socialmente infausto que produce la ausencia amorosa de los otros. En *Los condenados de la tierra* Fanon invoca la asfixia del cuerpo no solamente como producto de una ausencia del amor de los otros, como en *Piel negra...*, sino también como un estado al que llega el régimen colonial: “Cada colonizado en armas es un pedazo de la nación viva. Esas sublevaciones campesinas ponen en peligro al régimen colonial, movilizan sus fuerzas y las dispersan, amenazan en todo momento con asfixiarlo” (1965, p. 121).

Césaire, por otro lado, ironiza las representaciones modernas de una manera particular: las multiplica. Es decir, si el cuerpo del negro colonizado ha sido pensado por el saber Occidental hegemónico como el eslabón más bajo de la evolución humana, Césaire ve en él una zona de goce, de estimulación;

menguando así toda identidad unívoca: no es solo negro, es también “hombre-judío / un hombre-cafre / un hombre-hindú-de-Calcuta / un-hombre-de-Harlem-que-no-vota” (Césaire, 1969, p. 45) y, asimismo, X y Laminaria. De forma masiva y cosmopolita, el autor de *Una tempestad*, quizá más cercano a Foucault que Fanon, traza múltiples identificaciones en base a lo *heteróclito*: “las cosas están ahí ‘acostadas’, ‘puestas’, ‘dispuestas’ en sitios a tal punto diferentes que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, definir más allá unas de otras un *lugar común*” (Foucault, 2010, p. 11). Las utopías, también dice Foucault, consuelan, pero si no tienen lugar real, se convierten en comarcas fáciles; en cambio, las *heterotopías* inquietan “sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto o aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la sintaxis” (Ibid., p. 11).

Dos cosas en acuerdo y desacuerdo con lo *heteróclito* y las *heterotopías* foucaultianas: en la operación de las identificaciones invocadas por Césaire si hay un lugar común, y es el cuerpo colonizado en la Historia, y no en el acontecimiento. Lo imprevisto, por otro lado, el no-lugar, podemos decir, viene en otro orden, en el de la invención, donde si pareciera tener lugar las *heterotopías* de las que habla Foucault. Por lo tanto, creemos que no es desacertado pensar a la invención de Césaire y Fanon también como una *heterotopía*. En ella, se destraman los órdenes hegemónicos del saber instituido en los cuerpos, entrecorta sus postulados y pone en cuestión los ordenamientos de los saberes clásicos. Por consiguiente, el desafío que murmura en las reflexiones de Fanon y Césaire es cómo pensar tales operaciones en algo que sobrepasa los meros términos de la reflexión filosófica. En algo bastante concreto: el cuerpo.

Fernández Retamar y Coronil al hablar de una teoría posoccidental que fractura los ordenamientos culturales imperiales de la modernidad, omiten el rol de un cuerpo que ha sido categorizado como muerte social, histórica y cultural por dichos ordenamientos. Tal problema, no se resuelve, pensamos, diciendo que lo posoccidental es una versión caribeña latinoamericana de la teoría poscolonial, la cual, si ha advertido, aunque sea de forma escueta, el problema del cuerpo –Bhabha y Spivak son claros ejemplos de esto–. Como tampoco se resuelve ideando un derrotero forzado en el cual Césaire y Fanon serían unos poscoloniales o decoloniales *avant lettre*, ya que esto sería ajustarlos en un campo epistemológico donde, en muchos sentidos, los intereses son otros.

Insistimos en esto, ya que una filosofía del cuerpo colonizado parte desde ciertas particularidades, trayectorias, experiencias que, en estricto rigor, son en ocasiones desatendidas por lo pos y lo decolonial. Hay una explicación, una radiografía crítica de la colonialidad, del impacto de lo “local” y lo “global”, de la ambivalencia de las identidades, del carácter híbrido del discurso colonial, que está en las reflexiones sobre el cuerpo colonizado de los dos autores en los que nos detenemos en este libro. No obstante, en muchos momentos se abren también problemas de índole sumamente particular: la conciencia, la asimilación, la mirada, la trascendencia y la invención. Por eso, nuestra investigación, si bien ha tomado categorías y nociones de la crítica poscolonial y de la inflexión decolonial latinoamericana, también se entrelaza con otros aportes provenientes de la crítica cultural, el existencialismo y la filosofía de la cultura. Hemos insistido en los principios de este escrito que hablar del cuerpo en Fanon y Césaire, y

revisar sus principales puntos críticos con el objeto de ver la génesis de una filosofía del cuerpo colonizado, responde, más que nada, en una reflexión sobre su importancia dentro de lo que pensamos como una filosofía de la cultura latinoamericana y caribeña crítica de la modernidad. Esto último es, tal vez, el aspecto crucial que nos da pie para afirmar que sus teorías sobre el cuerpo colonizado si se trama en consonancia con un pensamiento posoccidental porque la tarea de Fanon y de Césaire, en muchos sentidos, es afectar las matrices y representaciones occidentales acerca de la política, la historia y, por sobre todo, los cuerpos. En ese orden, aunque Fernández Retamar y Coronil omitan la dimensión de lo corporal, el posoccidentalismo igualmente marca la pauta de un intento por destramar las universalizaciones occidentales que afectan a los cuerpos aludidos en las escrituras Césaire y Fanon, y reciben un ataque directo por parte de ellos mismos.

Aquello, en un sentido lato, organiza una actividad crítica que muestra los particularismos de los cuerpos que se ven afectados por la agenda universalista de Occidente y su modernidad. Hay una disputa por el sentido que se le ha dado a los cuerpos racializados, y en el marco de eso, Fanon y Césaire traman un sinnúmero de cuestiones y problemas referidos a la alienación, la mirada, la trascendencia y la imagen que discuten febrilmente las representaciones de Occidente y la imposibilidad que tiene el cuerpo de tramitar una mirada particular capaz de descalzar las versiones clásicas acerca del colonialismo y sus efectos. Por ello que la invención, volviendo a las *heterotopías* de las que habla Foucault, es un lugar de calces y descalces, de apegos y desapegos, de previsiones e imprevisiones que pone bajo una lupa crítica los binomios y las categorizaciones necróticas de

Occidente. La invención las nombra y especula sobre ellas desde la idea de un cuerpo viviente y trágico que intenta combatir el peligro de una redición de los estereotipos y los implantes homogéneos de identidad que moran en un pasado anquilosado en nombrase que no sea de otra manera que la de un tiempo estático y mortuorio. El gasto productivo de esto es, sin duda, la posibilidad de tramar una política del cuerpo en un contexto donde la política, en su ejercicio más básico, quizá platónico, es un derecho exclusivo de los vencedores. De ahí que no solamente Fanon y Césaire se encuentran en las antípodas de un fatalismo estéril, sino que también cavilan una especie de humanismo posoccidental del cuerpo que se puede entender en la clave de una corpo-política del colonizado.

Sobre esto último, cuerpo, dice Castillo, quien trabaja el problema de la corpo-política, es una palabra que siempre entraña “una aporética, un pensamiento de lo determinado y lo indeterminado” (2014, p. 114.). El cuerpo enseña y se ensaña con lo que *es* -un colonizado, un negro- y con lo que podría *ser* -un no-colonizado; simplemente un *soy* cuerpo en el mundo del *Tu*; una Laminaria-. El cuerpo colonizado, han mostrado Fanon y Césaire, es residencia de lo más íntimo, de *experiencias*, goces e invenciones, y un espacio en el que quien habla, siguiendo a Castillo, se siente expuesto. Es tal vez esto último lo problemático para ambos. Sus problemas se tramitan no en el orden de la exposición en sí misma, sino en la sobreimposición racial que se funge en dicha exposición. La sobreimposición quema y combustiona hasta que el cuerpo estalla. Fanon bien lo muestra en su experiencia límite y Césaire de manera acertada lo ensaya con su escapada final -la *veerición*- cuando retorna al “país natal”. Castillo, no obstante, habla del cuerpo femenino,

y eso es algo que indudablemente hay que señalar, ya que es inexcusable que nuestros autores hablan desde y, en muchos sentidos, para la heterosexualidad masculina.

Ya hemos dicho que este punto en relación a Fanon y Césaire son materia de otra investigación y de otros estudios que han dado enormes frutos en los aspectos de ciertas limitantes que se pueden desprender de sus poéticas. Por eso que, llevando un poco más allá el argumento de Castillo, y dándonos la libertad de seguir insistiendo en sus aportes, dice que “el cuerpo y su relación con el mundo no está decidida de antemano” (Ibid., p 115). Esta aseveración no puede más que hacernos ruido, pues hay cuerpos a los que si se les programa de antemano su relación con el mundo. El punto nodal de esta discusión es que Castillo piensa el cuerpo desde De Beauvoir, que no es otro que el cuerpo femenino, blanco y europeo. No queremos con esto anular su aporte, sino ensayar humildemente quizá otra corpo-política que incluya a otros cuerpos, como los que analizan Fanon y Césaire.

Dicho esto, hablamos así de una corpo-política, distinta tal vez a la de Castillo, en la que las atribuciones de identidades de la modernidad colonial entran en un escrutinio crítico, por no decir que se fracturan en el deseo mismo de una identidad más heterogénea tramada en conjunto con los otros. Los universales de la modernidad entran en desahucio a través de una corpo-política del colonizado cuyo camino despeja las petrificaciones cromáticas que entorpecen la invención, siguiendo a Césaire. Dado que no hay un límite de la invención, esta corpo-política, “y en esto sí acordamos con Castillo”, es, asimismo, la de un “cuerpo siempre abierto, ilimitado, extraño a la trascendencia de la infinidad de sus planos. Y, sin embargo, un cuerpo que

continuamente se oblitera en su propia proyección” (Ibid., p 116). Esto último porque la invención denota una interacción mutua con los otros, complicaciones que conllevan a sus riesgos que antes advertimos. La persistente estrategia del discurso moderno del colonialismo de construir a Occidente como una “mismidad” libre de asperezas, pareciera anunciar que la interrogación del cuerpo en el plano de una corpo-política se da en los intersticios del maniqueísmo fraguado por tal discurso. Ejercicio en el que insiste el posoccidentalismo y el *más allá de Occidente* de Fernández Retamar y Coronil.

Mignolo sintetiza bien esta operación al decir que el posoccidentalismo consiste en la “generación de una epistemología de frontera DESDE varios espacios del Tercer Mirado configurado por diferentes legados coloniales, PARA el conocimiento y la civilización planetaria” (2002, p. 857). El cuerpo, entonces, adviene en tanto lugar irrepresentable incluso para sí mismo, pues se vuelven ambivalentes las estructuras de sentido y referencia dicotómicas, destruyendo, al decir de Castillo, “el espejo de la representación y revelando la imagen del cuerpo como superficie y código abierto y en expansión” (2014, p. 30). A propósito del Tercer Mirado del que habla Mignolo, en un texto que lleva por nombre *Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias y teorías postcoloniales* (1995), el semiólogo señala acertadamente la aserción en la escritura fanoniana de una zona violenta de contacto y encuentro, entendiendo y argumentando cómo él integra una conciencia posoccidental “del mestizaje, de las fronteras y de los espacios entre medio, de ser y no ser, de ser lo uno y lo otro, etc.” (1995, p. 33). Las reflexiones del escritor marroquí Abdelkebir Khatibi son un ejemplo claro para Mignolo de esta intersección cultural, pues

sus estudios se diagrama una invectiva que se articula tanto en relación al fundamentalismo occidental como al islámico, lo que “implica pensar desde ambas tradiciones y, simultáneamente, desde ninguna de ellas” (2013, p. 103)

Ahora bien, a diferencia de Khatibi, en América Latina y el Caribe el pensamiento fronterizo se articula en un *entre-lugar* en el que se confrontan diferentes conceptos sobre la historia y el espacio, donde unos encuentran su razón en el proceso de occidentalización y otros señalan el carácter colonial de estos. No se trata de una plácida síntesis que conduce a una reproducción de la epistemología occidental, ni tampoco de un pensamiento que transcribe el paradigma poscolonial marcado por Bhabha, Spivak y Said, y que finalmente resulta ajeno a las discusiones latinoamericanas, sino, al contrario, reside en una razón posoccidental que restituye los conocimientos subalternizados por la experiencia colonial en las Américas⁷⁹.

Mignolo busca rastrear así una teoría posoccidental y/o poscolonial que, en paralelo Bhabha, Spivak y Said, teoriza los legados coloniales en el área cultural de Latinoamérica y el Caribe. Es decir, como apunta Castro-Gómez (1995), Mignolo da cuenta de que también en las excolonias españolas y

79 En estas instancias de reflexión, se encontrarían las construcciones discursivas como las de Mariátegui, Rodolfo Kusch, Rigoberta Menchú, Dussel y Silvia Rivera-Cusicanqui, por solo nombrar algunos, y las reflexiones provenientes del Caribe hispanoparlante y francófono como Fanon, Césaire, Glissant, Ortiz y Fernández Retamar en las que la que Mignolo cavila un discurso entre-medio inscrito en una epistemología fronteriza posoccidental; la cual, posteriormente, y con la agudización del proceso de globalización, también serán muestras el pensamiento sobre el “mestizaje” de Anzaldúa, la idea de “entre-discurso” de Santiago y la noción de “canibalismo” de Haroldo de Campos.

portuguesas se diagrama un discurso oposicional que reviste las características de lo que hoy se denomina “teoría poscolonial”. En defensa de esto, Castro-Gómez abona la idea de que la construcción de lugares diferenciales de enunciación justamente lo expresan no solo autores como Césaire y Fanon, sino también como Ortiz y Fernández Retamar.

Sin embargo, a diferencia de estos dos últimos, resulta interesante poner de manifiesto que el *lugar diferencial de enunciación* en Césaire y Fanon tienen una encarnación distinta. Mignolo anota esto solamente en los órdenes de una evaluación crítica que en Césaire y Fanon no es solamente económica y política, sino también epistemológica (Castro-Gómez, 1995, p. 149) y en el sentido en que son autores que, inclusive siendo francófonos, nutren reflexiones que enfatizan la necesidad de repensar las herencias coloniales y las teorías poscoloniales, junto a una reconfiguración geopolítica y geocultural de las Américas de habla hispana (Mignolo, 1995, p. 27). Mignolo y Castro-Gómez proponen una lectura de las teorías posoccidentales que sin duda resulta provechosa, pero que lamentablemente omite la centralidad que tiene el cuerpo en el *lugar diferencial de enunciación* en Césaire y Fanon; es decir, si hay una violencia epistémica en las herencias coloniales, la dimensión primigenia en la que ésta opera, por lo menos en ambos pensadores, es la del cuerpo y desde ahí busca ser subvertida.

Ahora bien, habiendo advertido algunos elementos de la corpo-política del cuerpo, quisiéramos proponer cómo de ella se desprende un cuestionamiento a los ordenamientos raciales de la modernidad y las complejidades que esto conlleva. Si la corpo-política vuelve radical la presencia de un cuerpo que es siempre ilimitado y a la vez ocluido, consigue también exponer

las tramas de un mundo que los pretende cerrar de antemano. Tales cuerpos se ubican, hemos advertido, en un lugar intersticial, al decir de Bhabha “donde el pasado no es originario, donde el presente no es simplemente transitorio” (2004, p. 264).

Espacio liminal y prospectivo donde las taxonomías instituidas por el occidentalismo se incorporan de manera paródica y son quebrantadas las rigideces de sus delimitaciones. Así, con acierto, Valdés García apunta que la negritud de Césaire es un “concepto surgido desde el *imput* antillano, constituye una herramienta que descubre una perspectiva distinta; una realidad ocultada por el pensamiento occidental” (2017, p. 118) y con una certeza similar De Oto y Katzer señalan que en la *zona de no-ser* Fanon configura un lugar “en las que operaciones usuales de la representación, de las ontologías estabilizadoras de la existencia, se sacuden a favor de un territorio más pleno de incertidumbres y de riesgos pero menos tramado, menos estriado por los dominios del concepto en tanto que acontecimiento, y de la categoría en tanto que representación” (2014, p. 57).

La herida emana de un cuerpo que indefectiblemente se encuentra ligado con las tramas epistemológicas del Centro, de Occidente, en una relación de asimetría casi permanente. Por eso, la corpo-política es también sospecha. Desconfía de la cultura oficial de Occidente cuando su violencia ha llegado a los límites extremos del cuerpo y sus sentires. Cuerpo como un lugar de infracciones, pero también de invenciones, que combinan lo ocluido y lo que está por venir. *Entre-lugar* que transgrede los límites impuestos por un colonialismo racista que arroja a los cuerpos colonizados fuera de la comunidad humana. Siguiendo lo anterior, Césaire con la negritud y Fanon con la *zona de no-ser* representan una infracción, pues trazan

otro lugar desde donde inventar al cuerpo: “Sacudir al cuerpo colonial no es llamarlo a la rebelión, no es pedir su reconocimiento, ni postular el yugo que los constituye. Es disolverlo” (De Oto, 2009, p. 45). De Oto explora específicamente el tema del cuerpo en Fanon y lo liga con la invención, insistiendo en el mismo gesto que nosotros le adjudicamos a Césaire con “su escapada” al cierre del *Cuaderno*....

Como lo hemos expuesto, la corpo-política del cuerpo colonizado es una práctica empeñada no solo por desdibujar la distinción entre blanco y negro, entre colonizador y colonizado, sino también por desafiar los contornos epistemológicos de esas mismas representaciones. En la amplia escritura de Césaire y de Fanon el relato desafiante de una mirada que entorpece la proyección del cuerpo es puesta en cuestión retratándola y desnudándola, al mismo tiempo que se tramam posibles escapatorias en el desafío de abrir un espacio crítico en el seno de la misma modernidad y no desde su exterioridad.

Si las metáforas, las historias y las superficies del cuerpo colonial han sido tramadas de antemano, de lo que se trata, entonces, es de delinear la política ahí donde, por ejemplo, Butler piensa la pluralidad de cuerpos en prácticas de resistencia: “Donde los cuerpos se juntan para mostrar precisamente que son cuerpos, y para hacer que se sepa lo que políticamente quiere decir persistir en este mundo como cuerpo” (2015, p. 57). Un espacio de la experiencia y de las identidades que se rehúsan a ser captadas por una ontología del “ser”.

No obstante, arriesgándonos a una provocativa consideración final, la mutación, el contagio con el Otro, su amor, la intersubjetividad, no elimina, por más que se quiera, que se desee, que el cuerpo es negro y colonizado, o que fue “negro” y

“colonizado”. El tiempo –Fanon dice que el problema del negro siempre es una cuestión de la temporalidad– no se cierra, sino expande. Se hincha en el centro mismo del relato maestro del occidentalismo. ¿Hay posibilidades de que ese cuerpo no siga siendo una aberración? ¿por qué situarse en el intersticio cuando lo que se demanda es que afirme “su color” frente al odio de los otros? ¿por qué estar en un “adentro” de la modernidad cuando ésta no se revela más que como un infierno para el negro y el colonizado?

Por incorrecto que parezca, nos inclinamos por pensar que esa vida, ese nuevo cuerpo, el “nuevo comienzo”, no debe jamás anular del todo su infección, su estatuto de *falla*, incluso cuando ha comenzado la tarea descolonizadora. El hecho de que haya escapado de su vida interior y que, sin embargo, vuelva a ella y sobreviva, plantea la cuestión de cómo jamás y nunca podrá volver a su Yo anterior. Es decir, lo pretérito es hipotecado *por mor* de la invención, de ese nuevo nacer, y no hay pasado al cual volver.

Esta última cuestión, insistimos, no puede ser más que trágica, ya que el tiempo, las ruinas, tal y como dice Benjamin, se amontonan a los pies del presente, y es una tempestad la que empuja al *Angelus Novus* al futuro, que no es otro que el de la catástrofe del progreso. La supuesta racionalidad de que el futuro “será mejor” es destramada por el mismo acontecimiento que introduce la sorprendente visión de que en lo concreto el cuerpo “no puede cambiar de piel”. Por eso el planteo de Fanon es, en estricto rigor, una llamada de atención a Occidente a que abandone sus caprichos y políticas mortuorias sobre esos cuerpos que no son como aquellos que se han postulados a la manera de los portavoces de “su” Historia.

Y a su vez, de ahí que el reclamo de Fanon a *Orfeo negro* de Sartre no es tanto porque ha bloqueado la fuente poética de la negritud, sino porque el tiempo prospectivo, ese con el cual él mismo comulga, no atiende que el Amo, que es el Otro real o imaginario, acampa en un tiempo teleológico difícil de liquidar solamente con el deseo, o su retraso, y de ahí el carácter fundamental de la poesía. De otro formato de la crítica. De una textualidad corta y brutal posibilitadora de la invención antes de dar *el salto*, como intenta hacerlo Césaire cuando se abre hacia un destino catastrófico que no tiene ni significado ni revelación clara, solamente acción. Es la acción de la negritud por hacer explotar los arquetipos que han situado a su propio cuerpo en los linderos de la inhumanidad. El Tercer Mirado del que habla Mignolo, entonces, se puede tramar en una corpolítica que se transmuta en una posibilidad de supervivencia que, en muchos casos, es momentánea y que quizá fracase.

Bhabha, por ejemplo, es sumamente optimista en relación a Fanon, creyendo que en *Los condenados de la tierra* moran señales enigmáticas que nos pueden orientar en nuestra era (2014, p. 165). Nosotros creemos que si hay un fatalismo tácito en Fanon es porque en esa temporalidad prospectiva que opera como agente de su *experiencia* continúa siendo “oscura”, trágica y catastrófica. Para entender esto último, vale la pena anotar en dos cosas durante que hemos insistido en parte esta investigación: la pelea entre un “universal” y un “particular”, y el *entre-lugar*.

No estamos, desde ya, diciendo nada nuevo, si anotamos que el *entre-lugar* es un espacio de conflictividad, de violencia; lugar lindero donde mora una dialéctica irresoluble. Por eso, hablar de intersticios, “terceridades” y *entres* sin entender la

violencia que aún subyace ahí –dentro de las diagramaciones de ese Occidente que el cuerpo colonizado también *ha hecho*– es omitir el verdadero dolor que ha sufrido, y aún sufre, el cuerpo colonizado. No victimizamos, sino anotamos eso que el mismo Baldwin en el documental del 2016 del director haitiano Raoul Peck *No soy tu negro (I am not your negro)* dice acerca de que él y sus hermanos han sido expulsados de la casa que ellos mismos han fundado, que no es otra que la civilización occidental. Y es la Historia de ese Occidente la que sigue impactando en una cotidianidad que insiste en pensarse desde purezas mutuamente excluyentes. No es lugar acá para volver nuevamente al problema del Otro y la identidad. Ya mucho hemos escrito sobre eso. Pero, precisamente, si intentamos entender que en Fanon y Césaire hay una filosofía del cuerpo colonizado es optar por lanzarse al vacío de un presente que sigue mortificando: sigue edificando ruinas sobre ruinas que amontonan cuerpos sobre cuerpos. Narrativizar “otra historia” es por lo menos inventar otro cuerpo en el mismo cuerpo que se disuelve y que ha sido silenciado. La carcasa del cuerpo no se elimina, sino transmuta, cambia, como una oruga que finalmente atrofia su librea y se lanza al vuelo como crisálida.

Y no somos inocentes al decir también que la terceridad es la única posibilidad disponible para un cuerpo que no encuentra lugar –aunque su mirada siempre esté alerta en posición defensiva– en un futuro que se muestra imperfecto y sin garantías abusando nuevamente de la célebre frase de Hall. Pues el cuerpo colonizado ilustra una *Nada*, un poder de negación constante donde su estar en el mundo siempre está en un porvenir; en algo por hacerse que jamás llega en lo inmediato, porque, como bien dice Fanon, no se trata de matar al hombre,

sino de hacerlo entender, o como dice Césaire, no se trata de volver anterior a Europa, sino de fundar otra universalidad en la cual vivan muchos particulares.

Pero, ¿cómo hacerle entender a un hombre que sigue asesinando? Tal vez reanudando la tragedia, lo cual no es otra cosa que decirle a ese hombre que su cuerpo está poblado de luces que son también las creadoras de sus propias oscuridades. En él mora ese pasado que para Césaire es “irreparable”. Son solamente nuestros cuerpos los que se pueden reparar en el derrotero de una interrogación que no da pie para nuevos peligros. Es un camino de claroscuros donde lo conocido ya no tiene sentido y es la puerta de entrada para una combustión, una quemadura interna, imparable, insanable.

A decir verdad, la corpo-política posoccidental aparece en un mundo donde la raza sigue siendo la matriz cultural de muchos los destinos. La falta de rigurosidad que tienen muchas de las lecturas sobre Césaire y Fanon sobre estos estercoleros de la Historia, nos demanda, entonces, insistir en la invención, para que esos cuerpos no sean abandonados por el mundo, para que el infierno no siga siendo los otros ni nosotros sino algo que nos deja perplejos ante el peligro de que vuelva a aparecer. No es otra cosa que preguntarnos también sobre nosotros mismos; sobre nuestros propios cuerpos:

Las preguntas que uno se hace a sí mismo comienzan, finalmente, a iluminar el mundo, y son una de las claves para entender la experiencia de los demás. Uno no puede ver en otro más que lo que puede ver en uno mismo. De tal confrontación depende la medida de nuestra sabiduría y compasión. Esta energía es todo lo que uno encuentra

en los escombros de civilizaciones desvanecidas, y la única esperanza para la nuestra (Baldwin, 1970, p. 14)

Así dicho, si la colonialidad nos ha forzado a asumir nuestra existencia política como la parte denegada y herida de la historia “universal”, es hora de que “les señalemos con el dedo que esa herida no cesa de sangrar” (Grüner, 2002, p. 376). El asunto es cómo señalarle eso. Inventar es en un camino, sin duda, en el que las memorias se amontonan y en el que esa herida sangra al punto de estallar. Es en esa herida donde pueden proliferar otros cuerpos, y, a la inversa, quizá reeditarse los viejos acomodados de identidades homogéneas.

Sin embargo, la directriz inicial de la invención es comprender nuestros propios cuerpos, hacernos esas preguntas sobre nosotros mismos como dice Baldwin, en tanto que el cuerpo es una superficie que ha sido diseñada según el antojo y los códigos raciales de Occidente. Con todo, insistamos en algo: inventemos imágenes y no paremos de inventar; no dejemos de entender que el cuerpo hace de nosotros sujetos que interrogan. Fanon y Césaire, sus filosofías, han dado las primeras puntadas. Está en nuestras manos seguir tejiendo más e imprevisibles metamorfosis encaminadas hacia un futuro no tan cruel y hacia un porvenir en el que, al decir de Sartre, la existencia “se lanza hacia adelante” (1996, p. 159).

CONCLUSIÓN

o sobre el porqué del *silencio filosófico*
del cuerpo colonizado

*Allí se ven, ilustres restos,
cien cabezas, cornetas, mil funciones
abren su cielo, su girasol callando.
Extraña la sorpresa en este cielo,
donde sin querer vuelven pisadas
y suenan las voces en su centro henchido.*

JOSÉ LEZAMA LIMA, *Una oscura pradera me convida.*

En una conferencia de 1931 Theodor Adorno habla acerca de la actualidad de la filosofía: “la crítica al pensamiento filosófico imperante parece una de las tareas más serias y actuales” (1991, p. 95). Para Adorno, la actualidad no consiste en negar o deshacerse de las interrogantes ontológicas, de los conceptos, de sus herencias, etc., sino de abordarlos de manera crítica; hacerse cargo de ellos no como herencia incuestionable e infinita. Es una actualidad radical propia de un ejercicio arduo que intenta dar cuenta de la realidad administrada con las que sus preguntas tropiezan irrumpiendo en lo pequeño. “[H]acer saltar en lo pequeño la medida de lo meramente existente”, agrega Adorno. (Ibid., 102). En efecto: hacer estallar en lo real, lo pequeño –ese fragmento intotalizable– es crédito de una actualidad; de una actualidad crítica; de una actualidad que niega las estabilidades que asedian lo real. Con cierta precisión teórica, Adorno dota de alto vuelo a una filosofía que no se pierde en las reducciones absolutas del “ser”.

No obstante, el/la filósofo/a, señala Rancière en *El filósofo y sus pobres* (2013), notando algo no detectado por Adorno, se tiene que entregar, de buena gana, a la frase corta, a la parataxis, a la fórmula lapidaria para marcar la brutalidad de los repartos y codificaciones que se desprenden de los análisis sabios. El proscenio de lo “ya dicho” se vuelve por momento cómplice del decurso consagrado por la Historia. Rancière se pregunta si es que en la *República* de Platón hay algún malentendido. Tiene que haberlo, insiste, pues precisamente el tema cardinal de su diálogo es la justicia, y buscando definirla construye una ciudad: esa ciudad tripartita jerárquicamente definida. La objeción que le hace Rancière a Platón tiene una enorme resonancia: si la justicia habla de igualdad cómo es que hay un superior sobre los iguales. En efecto, la posición del “más desfavorecido”; es decir, del oprimido, solo se soporta si se renuncia a hacer de ella “un principio de inteligibilidad histórica” (2013, p. 165). Para actuar crítica y filosóficamente, entonces, hay que “callar” como filósofo/a; para actuar a favor del “más desfavorecido” hay que elegir el *silencio filosófico*, tal y como lo hace Sartre. Más que el argumento de la necesidad, Sartre procura decir que los crímenes coloniales no pueden ser cometidos; más que ser abogado de los maoístas, se cuida de no serlo; reduce su función a ser un mero encuestador, más que a embrujarse por lo que “debe ser”: se acantona en lo que “no debe ser” sin dejarse a embaucar por los sistemas cerrados. Recordemos algo: Lizzie en *La puta respetuosa* de Sartre se pregunta por qué los blancos culpan a un negro, y el negro le responde porque son blancos. Ese fantasma de la paradoja es lo que “no debe ser”: irrenunciable deseo de la palabra corta del filósofo que deja lugar para que hable la *otredad*, como Pier Paolo Pasolini en

su proyecto *Apuntes sobre una Orestíada africana* en la que deja que hablen *los otros* sobre África, él no.

Cuando comenzamos esta investigación en la forma de bocetos, artículos, propuestas y desarrollos, las palabras de Fanon y Césaire llegaban a nosotros como un espejo del mundo desembarazado de las identidades homogéneas y sus representaciones. En el cuerpo de palabras que, como atiende Rancière, son lapidarias, cortas, y que escapan de los análisis sofisticados dejándose llevar, al estilo benjaminiano, en la forma de un relámpago que tensiona lo actual. El cuerpo se reveló no solamente como una zona de intersecciones donde las asignaciones, los controles y el peso de la Historia ocurren como eventos, también se mostraba en la forma de un espacio crítico *-lo corpóreo-* que se vincula con un deseo por la acción y la imagen propia; por una identidad más heterogénea que las formas instituidas por una realidad que en todo momento intenta reestablecerse.

Asimismo, en este libro planteamos que el cuerpo colonizado se deja sentir en Fanon y Césaire a la manera de un terreno donde ocurren los eventos, las prácticas sociales y culturales de la modernidad colonial, pero también como un lugar en el que no ha llegado del todo su razón de dominio. En el plano de la invención, lo corporal deviene lugar de una soberanía aún disponible, y con el propósito de discernir lo concerniente al ejercicio crítico filosófico de ambos autores, recorrimos diferentes zonas de sus poéticas. En ellas, los problemas de la lengua, la trascendencia, la sociogenia, la *experiencia vivida*, la mirada, los esquemas corporales, la zona de *no-ser*, la negritud, la reescritura del Triángulo Atlántico, la dialéctica “calibanizada”, los estereotipos, la agencia de un cuerpo que se autonombra, etc.,

por solamente nombrar algunos elementos, advinieron como un caudal crítico que se pregunta por las postergaciones culturales e históricas de la modernidad colonial, pero fundamentalmente por su distribución entre cuerpos que existen y que no existen.

Hay cadencias similares entre Fanon y Césaire cuando lo que intentan es abrir epistemológicamente una nueva manera de interpretar un cuerpo viviente y móvil. Y si bien la invención mora como un espacio impreciso y encriptado, late al mismo tiempo como una zona vital de pensamiento crítico descolonizador en la que el cuerpo no puede ser reflexionado sin su relación con los otros y con lo circundante. La temporalidad prospectiva nutre, en su asunción, una responsabilidad con el mismo cuerpo y la posibilidad de una corpo-política desde la cual se recupera el sentido práctico y descolonizador de un cuerpo que mira y observa desde un lugar intersticial que quiebra el itinerario de la continuidad colonial.

Nuestra caracterización de la invención como espacio que abre el deseo por una identidad heterogénea del cuerpo, como zona donde la imprevisibilidad da paso a un “nuevo comienzo”, como umbral que interrumpe el tiempo normado de la colonia, como *salto* que desarticula lo que vino antes, intenta comunicar que lo propio de una filosofía del cuerpo fanoniana y cesaireana es que alude a una concepción no instrumental de la imaginación, al mismo tiempo que se ocupa de las trampas de un pasado que confina racialmente a los cuerpos. Un *lanzarse hacia adelante* donde el único resguardo seguro es prevenir el peligro de que no se reediten los viejos controles y las asignaciones rectoras de la modernidad. Césaire, hemos insistido, inventa antes que Fanon, y es por ello que quizá la invención y la configuración de un saber decolonial es mucho

más cristalino en el primero que en el segundo. Pero, incluso así, esto permite confirmar nuestras presunciones iniciales: Césaire y Fanon articulan una filosofía del cuerpo crítica de la modernidad colonial.

Ahora bien, el tintero crítico de Fanon y Césaire, es necesario recordar, no es estrictamente la filosofía: uno psiquiatra, el otro poeta y ambos políticos, ambos negros. El necesario *silencio filosófico* que, como vimos al principio de esta conclusión, está en Sartre según Rancière, es para nosotros, en cambio, la génesis de la filosofía sobre el cuerpo en Fanon y Césaire. La repulsión de la “buena conciencia” es el *quid* de sus derroteros; cuestión que permite, sin más, la invención. “Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar”, dice Fanon (2015, p. 132), y, “es allí donde quiero pescar ahora la lengua maléfica / de la noche en su inmóvil vidriación [*veerición*]” se autodemanda Césaire (1964, p. 129). Desembarazados de finales cerrados y de un sistema de pensamiento único, los dos se ven empujados por la fuerza de un *silencio filosófico* que dice lo que “no debe ser”; que desnuda el mal antes de decir cómo articular el bien. No hablan como filósofos, sino como cuerpos que enjuician la realidad de una razón convertida en norma.

Entonces, ¿por qué tallar una filosofía en ellos? Hay un demérito en tal pregunta. Hay que ser parricida con lo que se entiende por filosofía y con los que se autoasignan el derecho exclusivo de hacerla. Hacer preguntas donde no la hay es, creemos, el ejercicio más simple de la filosofía. Si es así, ha sido un derecho de Occidente, de Europa. El mismo Adorno, el mismo Rancière, todos ellos, hablan del filósofo occidental y noroccidental, excluyendo el resto de los “más desfavorecidos”. Fanon estuvo movilizado por indicar que el colonialismo es una

forma de existir, y eso oscila en los cuerpos y en sus ubicaciones geopolíticas. Obligados a sentir sobre sus hombros el peso de la indiferencia y la carga de la mirada racista, Fanon y Césaire integran esa población que literalmente quedó fuera de la Historia. De ahí esa génesis trágica de sus trayectos corporales y filosóficos: no es que llegaron al *silencio filosófico* como Sartre o Pasolini después del privilegio de la reflexión, sino que su filosofía siempre fue la del *silencio*; la del proscenio de un cuerpo silenciado y declarado epistemológicamente muerto. Tuvieron que hacerse lugar desde ese *silencio* cabalgando de manera irresponsable en una noche –una *oscuridad*, un *abismo*– aún más ardua que las anteriores: *la noche de la invención*.

La pesadez desacostumbrada de sus cuerpos, la angustiante tensión entre saber que no se *es* lo que se *quiere ser* o que se *es* lo que dictaminan los otros, suspenden a los cuerpos en el borde un abismo. ¿Es entonces legítima la pregunta de por qué tallar una filosofía en ellos? Pensamos que no es una cuestión que podamos responder en una investigación de este tipo. Tampoco es algo que se resuelva en el frenesí de un develamiento de las petrificaciones raciales de los cuerpos. La repuesta la tienen esos mismos cuerpos a los que Fanon y Césaire aluden. No nosotros. Solo podemos conjeturar el talante trágico de ese *silencio filosófico* en sus escrituras, el cual, asimismo, es un *silencio* crítico, bien nota Rancière, capaz de auxiliar un activismo del cuerpo, de darle rienda suelta al deseo, sin forcejeo, sin deuda, sin el corsé de la función kantiana de la idea reguladora.

El cansancio frente a esto último aloja un *silencio* y lo convierte en arma estratégica. ¿No es acaso miedo lo que sentía Víctor Hughes por los *silencios* antes de las gestas cimarronas

en *El siglo de las luces* de Carpentier? Colmar el vacío de un cuerpo, vacío existencial, histórico, cultural y político, no puede ser más que violento. Una manera de colmar la desesperación de ese cuerpo es la astucia. La astucia no es otra que la invención y lo que de ella se imagina: lugar que no puede ser poblado del todo por los otros que miran. Aquí, las visiones del mundo no son solamente insanas. También productivas, móviles, nómades, circundantes, como una laminaria: cuerpo purgado de la impuesta inmovilidad, pero no de su *silencio*. Paradojalmente el *silencio* lo hace hablar, como Caliban: no es el rey filósofo de Platón, no es tampoco Amo, es un esclavo envuelto en el filo de la pura negación; *tropo* de una lengua que se inventa en una voluntad inquieta y metamorfoseada.

Es ese vértigo de la invención lo que, en estricto rigor, hace de la experiencia del cuerpo una empresa descolonizadora, una corpo-política posoccidental. Cuerpos inmersos en la indeterminación de lo infinito que no se encuentran corrompidos por la imitación ni por la asimilación. Cortocircuito filosóficamente vertiginoso porque no se puede estabilizar algo que aún se está inventando; no se puede buscar autenticidad en algo que está en ciernes. Por eso el *silencio*, si bien en el mundo blanco no encarna la presencia de un pleno “estar en el mundo”, si una interrogación y paradójicamente un habla. Una facultad de enfrentarse al develamiento de la materia racial que cubre a un mundo que cercena la diferencia: la invención despierta las mistificaciones, los narcisismos, las metafísicas, las representaciones homogéneas.

Las representaciones monolíticas se desprograman en una filosofía del cuerpo. La dialéctica hegeliana cosifica, muestra Césaire, y el existencialismo tradicional, muestra Fanon, on-

tologiza. La utopía de la invención en términos filosóficos no se declara heredera de ambos derroteros, aunque discute con ellos, los devora y escupe lo que no le es útil. Reconocer herencias no hace más que anular tal proceso, su interrupción, y, más que nada, fractura la acción misma del cuerpo. En el fondo del encuentro -fraternal por momentos, destructivo en otros- lo que habita es el único medio de encontrar un lugar en el mundo, de poder preservar la oportunidad de, al estilo de Césaire, fundar otra universalidad que no eternice el presente y que se ancle en lo heterogéneo. Como dice Silviano Santiago, *a pesar de dependiente, universal*.

La cadencia del *silencio* desintegra el sentido decrepito de los balanceados binarismos. El *silencio* toma eco en la contaminación, en la invención histórica, cultural y política. La figura de una filosofía del cuerpo en Fanon y Césaire nos alerta, por lo tanto, que el tiempo es corto y que los especuladores de las diferencias raciales exigen ser abandonados o transmutados en una nueva relación ética que sea morada de otro mundo. Insistimos: el tiempo es corto en un mundo que avanza renqueante hacia nuevas momificaciones. Hay que cambiar de piel, sin duda, como decía Fanon. Y también hay que realizar una escapada, como decía Césaire con la *veerición*. En ese umbral filosófico que hay entre la Nada y el Infinito hay que dejar de llorar porque, como decía Simón Rodríguez, “inventamos o erramos”. En ello, la frase corta, la formula lapidaria, tiene que ser brutal. Como dice Fanon:

Quiero que mi voz sea brutal, no la quiero bella, ni la quiero pura, no la quiero de todas dimensiones.

La quiero desgarrada de parte a parte, no quiero que se divierta, ya que, en fin, hablo del hombre y de su repulsa, de la pudrición cotidiana del hombre, de su espantosa renuncia. (Fanon, 1965, p. 55)

No hay mejor tributo para Fanon y Césaire, para sus filosofías, que inventar nuevos cuerpos que se encuentren con otros mundos. En esa tarea nos encontramos. En ese ejercicio creamos e interrogamos nuestros cuerpos, no sin dejar de abrir más interrogantes para los desesperanzadores tiempos actuales con los que se tienen que enfrentar las tensiones de nuestra cultura y nuestra filosofía latinoamericana y caribeña: sus *silencios* son el germen de una nueva presencia ya no devenida en ausencia, sino en cuerpos que afirman nuestra inestabilidad cultural y existencial. Hacer *el salto en la existencia* no puede, entonces, ser más que algo urgente, para así evitar caer en nuevos centramientos e inmerecidos nuevos *silencios*: he ahí su actualidad crítica. Desde acá, el *silencio*, transmutado en un habla de intervalos, rupturas y fragmentos, insemína nuevas preguntas e inventa futuros desvelos.

POSFACIO

A cercar a dos autores de la talla de Césaire y Fanon no es trabajo fácil. Lo es incluso menos cuando la distancia crítica se posiciona desde América Latina, es decir, en el reverso de la lectura tradicional, desde espacios hegemónicos del Norte global. Y en el caso de Césaire, muy particularmente, desde el espacio francés. Pues, en efecto, la tradición crítica europea y en particular, la francesa, tienen una especie de celo particular en las lecturas “otras” de sus autores canónicos. Incluso si estos se desprenden de la tradición y usan su verbo para criticarla.

De esta manera, la apuesta de Carlos Aguirre Aguirre es una apuesta arriesgada, que busca reincorporar en la reflexión crítica de la filosofía latinoamericana un espacio “nuestro”, que ha sido, paradójicamente anexado a otro locus. Reinventar el Caribe, como lugar de reflexión y punto de quiebre de la modernidad colonial abre, desde el Cono Sur, una perspectiva nueva para re-apropiarse de estos dos autores. Para incorporarlos en las lecturas críticas que dialogan con un Caribe que se ha reivindicado, desde las premisas imperiales, como “extranjero” y “ajeno”.

Terminamos la lectura de dicho texto asombrados por la luminosidad que vierte sobre intersticios de sentido poco sospechados. Césaire, ícono clásico de la “négritude” y Fanon, caudillo de las revoluciones de los setenta, son aquí revisitados y comprendidos en aspectos más profundos y problemáticos de sus obras. Estos aspectos pasan por un análisis serio de la noción de “cuerpo” y de su traslape en “epidermis”. La dinámica de la

racialización y de la constitución del “otro” como “negro”, en una especie de cristalización de las fuerzas de la modernidad, implica la creación de esa fantasía del color, incorporada en la existencia de los sujetos racializados. Esta construcción abstracta de un cuerpo otro tiene repercusiones concretas en el devenir de los sujetos. A algunos los expulsa de la zona del ser y a otros los consolida en su dominación hegemónica. Conscientes de esta problemática, ambos autores, como lo muestra Aguirre Aguirre, recurren a estrategias diversas para cuestionar este hecho y deconstruirlo por medio de prácticas poéticas y filosóficas.

El recorrido que hace Aguirre Aguirre se interesa por la forma que toma esta consciencia de los límites de la modernidad en la escritura misma de ambos autores. En efecto, dicha escritura tiene la característica de surgir desde los linderos del proyecto moderno, desde una periferia, a la vez geográfica y existencial. Es la experiencia del rechazo y de la diferencia esencial lo que hace surgir la mirada crítica. Dos sujetos que han sido alimentados en la promesa de la igualdad, libertad y fraternidad del proyecto ilustrado, que han bebido, desde su más tierna infancia, el discurso republicano universalista, terminan viviendo en carne propia las traiciones de dicha promesa. Ambos, luego de encarnar de manera formal, el triunfo del ideal universalista francés, son relegados a sus lugares coloniales, es decir, a la materialidad de su constitución como sujetos imperiales.

Por eso resulta importante el aporte que Aguirre Aguirre realiza sobre la apropiación del lenguaje y la escritura del francés por parte de ambos autores. Se trata de una escritura que transforma la lengua de la dominación, la interroga internamente, la transforma y la utiliza como herramienta de liberación.

Una liberación que pasa también por el cuestionamiento de los marcos de referencia de la modernidad, y claro está, por la crítica al “humanismo occidental”.

Aguirre Aguirre muestra cómo la noción de “humanismo” es problemática y causa fricción en la lectura fanoniana. Hay un esfuerzo por romper con dicha noción que subyace en la herencia colonial. Y, contrario a lo que podría creerse, Fanon no propone ningún humanismo. De hecho, se ubica a las antípodas del humanismo sartriano, que desconoce la cuestión colonial. El concepto mismo de “hombre”, es un concepto situado históricamente. Su pretensión universalista se construyó sobre las cenizas de los territorios usurpados y con la sangre de los cuerpos conquistados.

A partir de este análisis, Aguirre Aguirre efectúa un puente hacia la obra de Césaire, interrogando también el lugar del cuerpo en esa propuesta de la negritud que el autor martiniqués articula. Dicho cuerpo habita de manera múltiple la obra de Césaire y aparece en variedad de sus textos, bajo formas distintas.

El trabajo que Aguirre Aguirre realiza corresponde en parte al de un geógrafo del pensamiento. Hay en la lectura de los textos de Césaire una mirada fina hacia la particularidad del elemento geográfico. Escribir el Caribe es en Césaire, darle la espalda al tiempo de la modernidad. Eso explica Aguirre Aguirre con detenimiento y mostrando cómo surge allí un momento para la invención. No se trata en efecto de un regreso al pasado, sino del cuestionamiento, por medio del elemento poético de la trayectoria occidental. Es decir, de la afirmación ilustrada de un progreso continuo, avanzando desde Europa e irradiando el resto del mundo. Para Césaire, los cruces, los límites y los entresijos se vuelven lugares de enunciación,

con potencialidad de futuro. Lugares de inmovilidad que contrarrestan ese empuje del mal llamado progreso. Desde este espacio otro, se dibujan otros rumbos y otro futuros, desde donde se construye y se articula una lucha contra la desesperación del sujeto colonizado.

Estamos ante una filosofía del cuerpo colonizado, ante una corpo-política que se afirma en los textos de ambos autores. Aguirre Aguirre muestra cómo surge esta filosofía a partir del silencio. Un silencio que es indagado e interrogado, pero que no deja lugar a dudas. Un silencio que es componente, punto de partida y ejecución de preguntas filosóficas generadoras. Estamos frente a un cuestionamiento filosófico, a una práctica filosófica que somete a escrutinio las supuestas verdades ontológicas y metafísicas que construyen una realidad de dolor y sufrimiento, que implican formas de comprender el mundo que excluyen y matan. Ahí se ubica la fuerza filosófica del trabajo de Césaire y de Fanon, por eso la importancia de la “invención” como propuesta liberadora. La creación y la posibilidad de “inventar” (otras prácticas, otros lenguajes) sostiene la esperanza y la práctica de “otro mundo”.

En definitiva, el estudio aquí propuesto por Aguirre Aguirre abre y explora otras vías de lectura y de apropiación de la obra de Césaire y de Fanon. Nos permite acercarnos, desde Latinoamérica a dos grandes pensadores de lo colonial, del fenómeno del racismo y de la liberación, hacerlos contemporáneos de nuestras luchas e interrogaciones y abordar así, los desafíos que el pensamiento y su praxis siempre plantean.

Dr. LUIS ADRIÁN MORA RODRÍGUEZ
Universidad de Costa Rica

BIBLIOGRAFÍA

- Adès, D. (2018). "Wifredo Lam and Surrealism". En *Wifredo Lam: Nouveau Nouveau Monde* (A. Consonni. Coordinadora) (pp. 69-89). Parma: Galerie Gmurzynska.
- Adorno, Th. & Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (1962). *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ediciones Ariel.
- Adorno, Th. (1991). "Actualidad de la Filosofía". En *Actualidad de la filosofía* (Th. Adorno) (pp. 73- 102.). Barcelona: Paidós.
- Adorno, Th. (2008). *Crítica de la cultura y la sociedad I*. Madrid: Akal.
- Andwanter, Ch. (2010). "Sobre la poesía de Aimé Césaire: entre una política de la significación y una meta-poética de la connotación". En *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud* (E. Olivia, L. Stecher, C. Zapata, Editoras) (pp. 174-194). Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidad. Universidad de Chile.
- Arnold, A. & Eshleman C. (2013). "Chronology". En *The Original 1939 Notebook of a Return to the Native Land* (A. Césaire) (pp. 69-73). Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Arnold, A. (2014). A "África" con Aimé Césaire y Wifredo Lam. *América sin nombre*, 19, pp. 151-164.
- Arnold, A. (2017). "Introduction". En *The complete poetry of Aimé Césaire* (A. Césaire) (pp. ix-xi). Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Arpini, A. (2014). Cultura de la Dominación y Dialéctica de la Emergencia. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 16, pp. 23-31.
- Augé, M. (2002). *Los "no lugares". Espacios de anonimato: Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

- Baldwin, J. (1964). *La próxima vez el fuego*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Baldwin, J. (1970). *Nadie sabe mi nombre*. Barcelona: Lumen.
- Barthes, R. (2010). *Fragmentos de un discurso amoroso*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Benjamin, W. (2012). "Sobre el concepto de historia". En *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"* (M. Löwy. Lecturas y comentarios) (pp. 37-168) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (2013). *Libro de los pasajes*. España: Akal.
- Bergson, H. (1977). *Memoria y vida*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bernabé, J. et al. (2013). *Elogio a la Creolidad*. La Habana: Fondo Editorial Casa de Las Américas.
- Bernasconi, R. (2012). "Situating Frantz Fanon's Account of Black Experience". En *Situating existentialism: key texts in context* (J. Judaken, R. Bernasconi. Editores) (pp. 336-359). Nueva York: Columbia University Press.
- Bhabha, H. (2002) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bhabha, H. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos: Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bhabha, H. (2013). "Para (re)situar a Fanon" En *Nuevas minorías, nuevos derechos: Notas sobre cosmopolitismos vernáculos* (H. Bhabha) (pp. 129-166). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bonfiglio, F. (2013). Una tempestad (1969) de Aimé Césaire: una reescritura, varios pretextos. *Estudios*, 41, 21, pp. 137-169.
- Breton, A. (2010). *Martinica, encantadora de serpientes*. Buenos Aires: Editorial Argonauta.
- Bulhan, H. A. (1985). *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*. Nueva York: Plenum Press.
- Bulo, V. & De Oto, A. (2015). Piel inmunda: la construcción racial de los cuerpos. *Mutis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 5, 7-14.

- Butler, J. (2015). “Nosotros el pueblo. Apuntes sobre la libertad de reunión”. En *¿Qué es el pueblo?*. En (J. Butler *et al.*) (pp. 41-60). Santiago: LOM Ediciones.
- Butler, J. (2015). *Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon. En Piel negra, máscaras blancas* (F. Fanon) (pp. 193- 216.). Buenos Aires: Akal.
- Campbell, R. (1949). *Jean-Paul Sartre o una literatura filosófica*. Buenos Aires: Argos.
- Capó, M. (2016). “Releyendo Calibán cuarenta años después”. En *Vidas de Calibán: Herencia y porvenir del calibanismo* (J. Guanache. Compilador) (pp. 59-88). La Habana: Editorial José Martí.
- Carpentier, A. (1981) *La novela latinoamericana en vísperas del nuevo siglo y otros ensayos*. Madrid: Siglo XXI.
- Carpentier, A. (2014). *El ocaso de Europa*. La Habana: Ediciones ICAIC.
- Carpentier, A. (2016). *El reino de este mundo*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Castillo, A. (2014). *Ars Disyecta. Figuras para una corpo-política*. Santiago: Palinodia.
- Castillo, A. (2017). *Simone de Beauvoir: filósofa, antifilósofa*. Adrogué: La Cebra.
- Castro Rocha, J. (2016). “Roberto Fernández Retamar: autor-matriz de ‘Nuestra América’”. En *Vidas de Caliban. Herencia y porvenir del calibanismo* (J. Guanache. Compilador) (pp. 91-126). La Habana: Editorial José Martí.
- Castro-Gómez, S. (1995). *Crítica a la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill-Editor.
- Castro-Gómez, S. (1998). “Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de “lo latinoamericano”: La crítica al colonialismo en tiempos de globalización”. En *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina* (R. Follari, R. Lanz. Compiladores) (pp. 155-182).
- Cella, S. (1999). *La poesía de José Lezama Lima*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.

- Césaire, A. (1955). "A manera de prólogo". En *Cuatro colonialismos sobre las Antillas* (D. Guérin) (pp. 9-16). Buenos Aires: Editorial Palestra.
- Césaire, A. (1969). *Cuaderno de un retorno al país natal*. México, D.F.: Ediciones Era.
- Césaire, A. (1972). *La tragedia del Rey Christophe / Una tempestad*. Barcelona: Barral Editores.
- Césaire, A. (2000). *Discourse on colonialism*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Césaire, A. (2006). "Carta a Maurice Thorez". En *Discurso sobre el colonialismo* (A. Césaire) (pp. 77-84). Madrid: Akal.
- Césaire, A. (2006). "Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas". En *Discurso sobre el colonialismo* (A. Césaire) (pp. 85-92). Madrid: Akal.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Césaire, A. (2008) "Yo, Laminaria..." En *Para leer a Aimé Césaire* (P. Ollé-Laprune. Selección) (pp. 164-216). México: Fondo de Cultura Económica.
- Césaire, A. (2008). "Cuerpo perdido". En *Para leer a Aimé Césaire* (P. Ollé-Laprune. Selección) (pp. 127-138). México: Fondo de Cultura Económica.
- Césaire, A. (2016). Un homenaje a Frantz Fanon". En *Leer a Fanon, medio siglo después* (F. Valdés García. Selección) (pp. 239-243). México D.F.: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Césaire, A. (2017). "moi, laminaire..." En *The complete poetry of Aimé Césaire* (A. Césaire) (pp. 644-791). Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Césaire, A. (2020). *Negro soy, negro me quedo. Conversaciones con Françoise Vergès*. Cantabria: La Vorágine.
- Chakrabarty, D. (2009). *El humanismo en la era de la globalización*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Chambers, I. (1994). *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Chow, R. (2014). *Not like a native speaker: on languaging as a postcolonial experience*. Columbia: Columbia University Press.
- Clifford, J. (1998). "Una política del neologismo: Aimé Césaire". En *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna* (J. Clifford) (pp. 214-221). Barcelona: Gedisa.
- Clifford, J. (2018). "Notas sobre teoría y viaje" En *Cuadernos de Teoría Crítica #1* (C. Parra Triana., R. Rodríguez Freire. Coordinadores) (pp. 63-78). Viña del Mar: Colección Dársena.
- Cohen-Solal, A. (1999). *Sartre. Una biografía*. Buenos Aires: Emecé.
- Condé, M. (1996). "En la cubierta del 'Cristo Rey'" En *Literatura francófona: II. América* (L. López Morales. Compiladora) (pp. 29-37). México: Fondo de Cultura Económica.
- Condé, M. (2000). Order, Disorder, Freedom, and the West Indian Writer. *Yale French Studies*, 97, 50, pp. 151-165.
- Coronil, F. (1999). "Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas". En *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* (S. Castro-Gómez, E. Mendieta. Editores) (pp. 121-146). México: Miguel Ángel Porrúa.
- Coronil, F. (2019). "Occidentalism". En *The Fernando Coronil Reader: The struggle for life is the matter* (J. Skurski, G. Wilder, L. Dubois, P. Eiss, E. Murphy, M. Coronil, D. Pederso. Editores) (pp. 315-322). Durham: Duke University Press.
- Damas, L. (1937). *Pigments*. Paris: Présence africaine.
- Damas, L. (2011). "Pigmentos". En *Cantos de negritud* (M. Fernández Martínez. Selección y traducción) (105-195). La Habana: Argos.
- Dartigues, A. (1981). *La fenomenología*. Barcelona: Herder.
- Davis, G. (1997). *Aimé Césaire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- de Beauvoir, S. (1963). *J. P. Sartre versus Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- de Beauvoir, S. (1965). *¿Para qué la acción?*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- de Beauvoir, S. (2000). *¿Para qué la acción?*. Toronto: elaleph.com

- de Beauvoir, S. (2008). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Debolsillo.
- de Beauvoir, S. (2009). *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*. Buenos Aires: Edhasa.
- de Beauvoir, S. (2016). *La fuerza de las cosas*. México, D.F.: Debolsillo.
- De Oto, A & Quintana, M. (2011). "Lévinas y Fanon: ontología y política al borde de un diálogo im-possible". En *Tiempos de homenajes/ tiempos descoloniales: Frantz Fanon* (A. De Oto. Compilador). (pp. 91-122). Buenos Aires: Del signo.
- De Oto, A. & Katzer, L. (2014). Tras la huella del acontecimiento: entre la zona del no ser y la ausencia radical, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 65, 19, pp. 53-64.
- De Oto, A. & Quintana, M. (2012). Políticas en el cuerpo, políticas de la subjetividad: aguafuertes Fanonianas. *Estudios de Asia y África*, 47, 2, pp. 269-281.
- De Oto, A. (2003). *Frantz Fanon: poética y política del sujeto poscolonial*. México: El Colegio de México.
- De Oto, A. (2009). "Introducción. Teorías fuertes. Frantz Fanon y la descolonización como política" En *La teoría política en la encrucijada descolonial* (W. Mignolo. Compilador) (pp. 19-47). Buenos Aires: Del Signo.
- De Oto, A. (2011). "Aimé Césaire: poética y política de la descolonización". En *Diversidad e integración en nuestra América. Volumen II. De la modernización a la liberación: 1880-1960* (M. Olalla. Coordinador. A. Arpini, C. A. Jalif de Bertranou. Directoras) (pp. 277-292). Buenos Aires: Biblos.
- De Oto, A. (2011). Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial. *Tabula Rasa*, 15, pp. 149-169.
- De Oto, A. (2011). Notas descoloniales sobre la escritura de Frantz Fanon. *Solar*, 7, pp. 58-80.
- De Oto, A. (2018). "Notas metodológicas sobre el humanismo en Frantz Fanon" En *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad* (J. Gandarillas. Coordinador) (pp. 127-156). México D.F.: Akal.

- De Oto, A. (2020). "Con la escritura de Fanon al alcance de la mano: teorías, viajes y representaciones". En *Ejercicios sobre lo postergado. Escritos poscoloniales* (A. De Oto. Compilador) (pp. 11-40). Mendoza: qellqasqa editorial.
- Derrida, J. (1993) *Spectres de Marx: L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Derrida, J. (1997). *El monolingüismo del Otro*. Buenos Aires: Manantial.
- Didi-Hubermann, G. (2020). *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*. Barcelona: Paidós.
- Dolto, F. (2020). *La imagen inconsciente del cuerpo*. Buenos Aires: Paidós.
- Du Bois, W.E.B. (2001). *Las almas del pueblo negro*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México, D.F: Ediciones Era.
- Eiff, L. (2014). *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Eiff, L. (2020). *Fantasma de la revolución. Diez ensayos sartreanos*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Escobar Negri, M. (2020). *dobles. Una poética poscolonial de la diferencia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Fanon, F. (1965) "Carta a un francés" En *Por la revolución africana* (F. Fanon) (pp. 53-57). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (1965) "Carta al Ministro Residente (1956)" En *Por la revolución africana* (F. Fanon) (pp. 58-61). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (1965). "Antillanos y africanos" En *Por la revolución africana* (F. Fanon) (pp. 26-37). México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (1965). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (1976) "Argelia se quita el velo". En *Sociología de la revolución* (F. Fanon) (19-45). México, D.F.: Ediciones Era.

- Fanon, F. (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal.
- Fanon, F. (2018). "Parallel Hands". En *Alienation and freedom* (F. Fanon) (pp. 113-164). Londres: Bloomsbury Academic.
- Fanon, F. (2020). *Escritos políticos*. Medellín: ennegativo ediciones.
- Fatone, V. (1948). *El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre*. Buenos Aires: Argos.
- Fernández Martínez, M. (2011). *Cantos de negritud*. La Habana: Argos.
- Fernández Retamar, R. (1973). *Caliban. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*. Buenos Aires: Editorial la pléyade.
- Fernández Retamar, R. (2004). *Todo Caliban*. Buenos Aires: CLACSO.
- Fernández Retamar, R. (2016). "Nuestra América y Occidente" En *Pensamiento anticolonial de nuestra América* (R. Fernández Retamar) (pp. 227-264) Buenos Aires: CLACSO.
- Fernández Retamar, R. (2016). *Pensamiento anticolonial de nuestra América*. Buenos Aires: CLACSO.
- Firmin, Á. (2013). *Igualdad de las razas humanas. Antropología Positiva*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Fornari, E (2017). *Líneas de frontera. Filosofía y postcolonialismo*. Barcelona: Gedisa.
- Forster, R. (2014). *La travesía del abismo: mal y modernidad en Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *El saber de Edipo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Galcerán, M. (2014). *La bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gandarillas Salgado, J. (2014). *Modernidad, crisis y crítica*. Santiago: Palinodia.
- Gaos, J. (2013). *Introducción a El Ser y El Tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gean, J. (1966). *Los biombos. Los negros*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Geismar, P. (1972). *Fanon*. Buenos Aires: Granica Editor.

- Gibson, N. (2003). *Fanon: The postcolonial imagination*. Cambridge: Key contemporary thinkers.
- Gilroy, P. (2004). *Postcolonial melancholia*. Nueva York: Columbia University Press.
- Gilroy, P. (2014). *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid: Akal.
- Girard, R. (1995). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Glissant, É. (2017). *Poética de la relación*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Gordon, L. (1995) *Bad Faith and Antiracist Racism*. Nueva York: Humanities Press.
- Gordon, L. (1995) *Fanon and the Crisis of European Man: an essay on philosophy and the human sciences*. Nueva York: Routledge.
- Gordon, L. (2000). *Existencia Africana: understanding Africana existential thought*. Nueva York: Routledge.
- Gordon, L. (2009). "Fanon y el desarrollo: una mirada filosófica". En *La teoría política en la encrucijada descolonial* (W. Mignolo. Compilador) (pp. 125-162). Buenos Aires: Del Signo.
- Gordon, L. (2015). "A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon" En *Piel negra, máscaras blancas* (F. Fanon) (pp. 217-260). Buenos Aires: Akal.
- Gordon, L. (2015). *What Fanon Said?: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. New York: Fordham University Press
- Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel 2*. México: Biblioteca Era.
- Grossberg, L. (2011). "Identidad y estudios culturales.: ¿no hay nada más que eso?". En *Cuestiones de identidad cultural* (S. Hall, P. Gay. Compiladores) (pp. 148-180). Buenos Aires: Amorrortu.
- Grossberg, L. (2012). *Estudios culturales en tiempo futuro: Cómo es el trabajo intelectual que requiere el mundo de hoy*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grüner, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.

- Grüner, E. (2003). Ni condenados ni salvados: lo que da la tierra. Violencia, Tragedia y Pensamiento en Frantz Fanon. *Zigurat*, 4, pp. 92-101.
- Grüner, E. (2005). "San Genet: el bien y el mal en el jardín de Sartre". En *San Genet, comediante y mártir* (J. Sartre) (pp. 7-27). Buenos Aires: Losada.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- Grüner, E. (2016). "Negro sobre blanco. Genealogías Críticas Anticoloniales en el Triángulo Atlántico: el Concepto de Negritud en la Literatura". En *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente* (K. Bidaseca. Coordinadora) (pp. 217-261). Buenos Aires: CLACSO.
- Grüner, E. (2017). "La tragedia de la cultura: Una 'cuestión de época'". En *Georg Simmel, un siglo después: actualidad y perspectiva* (E. Vernik, H. Borisonik, Editores) (pp- 305-314). Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, CLACSO.
- Hall, S. (1996). "The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why *Black Skin, White Masks*?" En *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation* (A. Read. Editor) (pp. 13-37). Londres: Institute of Contemporary Arts.
- Hall, S. (2008). "¿Cuándo fue lo poscolonial? Pensar el límite". En *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales* (S. Mezzadra. Compilador) (pp. 121-144). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hall, S. (2010). "Antiguas y nuevas identidades y etnicidades". En *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (S. Hall) (pp. 315-336). Popayán: Enviñón editores.
- Hall, S. (2010). "El problema de la ideología: el marxismo sin garantías". En *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (S. Hall). (pp. 133-154). Popayán: Enviñón Editores.
- Hall, S. (2010). "Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas" En *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (S. Hall). (pp. 193-220). Popayán: Enviñón Editores.

- Hall, S. (2011). "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?" En *Cuestiones de identidad cultural* (S. Hall, P. Gay. Compiladores) (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, S. (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Heidegger, M. (2007). *El Ser y el Tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Henry, P. (2000). *Caliban's Reason. Introducing afro-caribbean philosophy*. Nueva York: Routledge.
- Höffe O. (2017). *El proyecto político de la modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hornstein, Luis. (2020). *Las depresiones*. Buenos Aires: Paidós.
- Hudis, P. (2015). *Frantz Fanon: Philosopher of the Barricades*. Londres: Pluto Press.
- Hughes, L. (2013). *Divago mientras vago: una viaje autobiográfico*. Madrid: La balsa de Medusa.
- Hulme, P. (1986). *Colonial Encounters: Europe and the native Caribbean, 1492-1797*. Londres: Methuen.
- Jameson, F. (2015). *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Jaspers, K. (1969). *Philosophy Volume 3*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jáuregui, C. (2005). *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Jáuregui, C. (2009). El "Negro Comegente": Terror, colonialismo y etno-política. *Afro-Hispanic Review*, 28, 45-79.
- Jeanson, F. (1968). *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- Jeanson, F. (1970). "Prefacio". En *¡Escucha, blanco!* (F. Fanon) (pp. 7-30). Barcelona: Editorial Nova Terra.
- Khalifa, J. (2017). *Poetics of the Antilles. Poetry, History and Philosophy in the Writings of Perse, Césaire, Fanon and Glissant*. Oxford: Peter Lang.

- Klienberg, E. (2003). "Kojève and Fanon: The Desire for Recognition and the Fact of Blackness". En *French Civilization and its Discontents: Nationalism, Colonialism, Race* (T. Stovall, G. Van Den Abbeele. Editores) (pp. 115-128). Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Kojève, A. (2012). *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.
- Lam, W. (1993). "el murciélago". En *Lam* (W. Lam) (p. 13). Buenos Aires: Der Brücke Ediciones.
- Laplanche, J. & Pontalis, J. (2016). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Leiner, J. (2008). "Conversación con Aimé Césaire". En *Para leer a Aimé Césaire* (P. Ollé-Laprune. Selección) (pp. 379-400). México: Fondo de Cultura Económica.
- León Pesántez, C. (2008). *El color de la razón y del pensamiento crítico en las Américas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lévi-Strauss, C. (1976). *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- Lezama Lima, J. (1981). *El reino de la imagen*. Caracas: Ayacucho.
- López Morales, L. (1996). *Literatura francófona: II. América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Maldonado-Torres, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel. Editores) (pp. 127-168). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Maldonado-Torres, N. (2008). *Against War: Views from The Underside of Modernity*. Duke: Duke University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2015). "Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon" En *Piel negra, máscaras blancas* (F. Fanon) (pp. 285-308). Buenos Aires: Akal.

- Marcuse, H. (1969). *Ética de la Revolución*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Marcuse, H. (1972). *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marriott, D. (2016). Corpsing; or, The Matter of Black Life. *Cultural Critique*, 94, pp. 32-64
- Marriott, D. (2018). *Whither Fanon?: studies in the blackness of being*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.
- Mellino, M. (2008). *La crítica poscolonial: descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Buenos Aires: Paidós.
- Ménil, R. (2005). *La Antillas, Ayer y Hoy, Senderos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Humanismo y terror*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Merleau-Ponty, M. (1984). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Mignolo, W. (1995). Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales, *Revista Iberoamericana*, 170-171, 61, pp. 27-40.
- Mignolo, W. (2000). "Diferencia colonial y razón postoccidental". En *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (S. Castro-Gómez. Editor) (pp. 3-28). Bogotá: Centro Editorial Javeriano
- Mignolo, W. (2002). Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área, *Revista Iberoamericana*, 200, 68, pp. N°200, pp. 847-864.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2015). "Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político". En *Piel negra, máscaras blancas* (F. Fanon) (pp. 309-326). Buenos Aires: Akal.
- Miller, C. (2008). *The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade*. Duke: Duke University Press.
- Miller, C. (2010). The (Revised) Birth of Negritude: Communist Revolution and "the Immanent Negro" in 1935. *PMLA*, 122(3), 743-749.
- Moreno, M. R. (2020). *Mirioramas de la modernidad. Walter Benjamin, Theodor Adorno, y la construcción de una Teoría crítica al problema de la actualidad filosófica*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- Moreno, M. R. (2023). *Mirioramas de la modernidad. Benjamin, Adorno y el programa de una crítica en trance*. Mendoza: Helmut.
- Morris, A. (2015). *The Scholar Denied: W. E. B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology*. Oakland: University of California Press.
- Ollé-Laprune, P. (2008). "El poeta de la palabra hermosa como el oxígeno naciente: Aimé Césaire". En *Para leer a Aimé Césaire* (P. Ollé-Laprune. Selección) (pp. 9-30). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ortega, J. (2010). José Lezama Lima y la teoría cultural trasatlántica. *Casa de las Américas*, 261, pp. 6-13.
- Ortiz, F. (1975). *El engaño de las razas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortiz, F. (2013). "La sinrazón de los racismos". En *Contra la raza y los racismos* (F. Ortiz) (pp. 231-280). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Parry, B. (2004). *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*. Londres: Routledge.
- Pieterse, J. (1992) *White on Black: images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*. Londres: Yale University Press.

- Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2014). “‘Raza’, ‘Etnia’ y ‘Nación’ en Mariátegui: Cuestiones Abiertas”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (A. Quijano) (pp. 757-776). Buenos Aires: CLACSO.
- Ramírez, M. (2013). *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rancière, J. (2013). *El filósofo y sus pobres*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Rancière, J. (2015). *El hilo perdido. Ensayos sobre la ficción moderna*. Buenos Aires: Manantial.
- Richard, N. (1993). “Alteridad y descentramientos culturales”, *Revista Chilena de Literatura*, 42, 209-215.
- Roig, A. (2013). “Propuestas metodológicas para la lectura de un texto, 1982” En *Arturo Andrés Roig: Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano* (C. Paladines. Compilador) (pp. 123-130). Ecuador: Academia Nacional de Historia.
- Rojo, G. (2011). “A cincuenta años de la renuncia de Aimé Césaire al Partido Comunista Francés”. En *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud* (E. Olivia, L. Stecher, C. Zapata, Editoras) (pp. 29-40). Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidad. Universidad de Chile.
- Roudinesco, E. & Plon, M. (2008). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Safouan, M. (2015) *Lacanianana I*. Buenos Aires: Paidós.
- Said, E. (2018). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Debate.
- Santiago, S. (2002). “El entrelugar en el discurso latinoamericano”. En *Absurdo Brasil: polémicas en la cultura brasileña* (A. Amante, F. Garramuño. Compiladores) (pp. 61-78). Buenos Aires: Biblos.

- Santiago, S. (2018). "El entre-lugar del discurso latinoamericano". En *Una literatura en los trópicos. Ensayos escogidos* (S. Santiago) (pp. 61-82). Adrogué: Ediciones La Cebra.
- Sartre, J. (1965). "Orfeo negro". En *La república del silencio. Situations III* (J. Sartre) (pp. 145-184). Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. (1983). *La mujerzuela respetuosa, A puerta cerrada*. Buenos Aires: Ediciones Orbis.
- Sartre, J. (1996). *Verdad y Existencia*. Barcelona: Paidós.
- Sartre, J. (1997). *El ser y la Nada*. Barcelona: Altaya.
- Sartre, J. (2008). *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. (2005). *San Genet, comediante y mártir*. Buenos Aires: Losada.
- Scott D. (2000), The Re-enchantment of Humanism: An Interview with Sylvia Wynter. *Small Axe*, 8, pp. 119-207.
- Sekyi-Out, A. (2011). "Fanon and the Possibility of Postcolonial Critical Imagination". En *Living Fanon. Global Perspectives* (N. Gibson. Editor) (pp. 45-60). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Senghor, L. (1970). *Libertad, negritud y humanismo*. Barcelona: Tecnos.
- Shohat, E. (2008). "Notas sobre lo 'postcolonial'" En *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales* (S. Mezzadra. Compilador) (pp. 103-120). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Silva Echeto, V. & Browne Sartori, R. (2007). *Antropofagias. Las indisciplinas de la comunicación*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva,
- Snorton, C. R. (2017). *Black on Both Sides: A Racial History of Trans Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Spivak, G. (1996) "Echo". En *The Spivak Reader* (D. Landry, G. Maclean. Editores) (pp. 175-202). Nueva York: Routledge.
- Spivak, G. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- Stern, A. (1962). *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.
- Thayer, W. (2010). *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*. Santiago: Metales Pesados.

- Trouillot, M. (2017). *Silenciando el pasado: El poder y la producción de la Historia*. Granada: Editorial Comares.
- Valdés García, F. (2016). "Cronología de la vida y obra de Frantz Fanon". En *Leer a Fanon, medio siglo después* (F. Valdés García. Selección) (pp. 53-58). México D.F.: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Valdés García, F. (2017). *La indisciplina de Caliban. Filosofía en el Caribe más allá de la academia*. La Habana: Editorial filosofi@.cu.
- Vasallo, S. (2010). *Sartre, una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- Vasallo, S. (2016). *Sartre/Lacan - El verbo ser: entre concepto y fantasma*. Buenos Aires: Catálogos.
- Viala, F. (2016). Tragedia, filosofía y cultura para Alejo Carpentier y Aimé Césaire. Haití como paradigma histórico caribeño. *Anales del Caribe*, pp. 292-303.
- Villalobos-Ruminott, S. (2016). *Heterografías de la violencia. Historia Nihilismo Destrucción*. Adrogué: La Cebra.
- Wahl, J. (1944). *Existence Humaine et Transcendance*. Neuchâtel: Editions de la Baconnière.
- Weate, J. (1998). *Fanon, Merleau-Ponty and the difference of phenomenology*. www.yumpu.com/user/bakareweate.com.
- Weber, Th. (2014). "Experiencia". En *Conceptos de Walter Benjamin* (M. Opitz, E. Wizisla. Editores) (pp. 469-526). Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Williams, E. (2011). *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Williams, R. (2014). *Tragedia moderna*. Buenos Aires: Edhasa.
- Wynter, S. (2015). "En torno al principio sociogénico. Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo ser 'negro'" En *Piel negra, máscaras blancas* (F. Fanon) (pp. 327-370). Buenos Aires: Akal.
- Wynter, S. (2017). "Hacia una 'victoria verdadera' de 1492 y el humano no-homogéneo: hacia una nueva poética del *Propter Nos*". En *Poéticas, archivos y apuestas: estudios del Caribe* (G. Román-

- Medinda, L. Martínez Hernández. Editoras) (pp. 21-48). Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Young, R. (2014). *White mytologies*. Londres: Routledge.
- Young, R. (2018). "Fanon, revolutionary playwright". En *Alienation and freedom* (F. Fanon) (pp. 11-79). Londres: Bloomsbury Academic.
- Young, R. (2003). *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Nueva York: Oxford University Press.
- Zahar, R. (1976). *Colonialismo y enajenación: contribución a la teoría política de Frantz Fanon*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2019). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- NOTICIA DEL AUTOR -

Carlos Aguirre Aguirre es Doctor en Filosofía (UNC, Argentina). Magíster en Estudios Latinoamericanos (UNCUYO, Argentina). Licenciado en Comunicación Social (UPLA, Chile). Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan, Argentina. Docente asociado en la cátedra de Historia de las ideas políticas en la Facultad de Estudios Internacionales, UCongreso, Mendoza. Miembro del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP, IECH-UNR), del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA, FFyL-UNCUYO) y de la Red Transcaribe: Red de Estudios Transreales y Transculturales de Centroamérica y el Caribe. Integra proyectos de investigación sobre filosofías críticas de la modernidad y teoría poscolonial (PICT Agencia I+D+i, CICITCA-UNSJ, FFyL-UNCUYO). Sus áreas de investigación son la crítica poscolonial, la filosofía latinoamericana, el pensamiento caribeño y antillano del siglo XX, y los estudios culturales. Ha publicado capítulos de libros y artículos en revistas académicas nacionales y extranjeras.

aguirreaguirrecarlos@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7924-9399>

