

EJERCICIOS SOBRE LO POSTERGADO

escritos poscoloniales



Alejandro De Oto
(compilador)

EJERCICIOS
SOBRE
LO POSTERGADO
escritos poscoloniales

Alejandro De Oto
compilador

Cristina Póseleman / Paula Ripamonti
Carlos Aguirre Aguirre / María Rita Moreno
Mariana Noel Guerra Pérez / Matilde Belén Escobar Negri
Douglas Kristopher Smith / Carla Grosman
Marcelo Silva Cantoni
Alejandro De Oto

Qellqasqa
Mendoza, 2020

Ejercicios sobre lo postergado : escritos poscoloniales / Alejandro De Oto ... [et al.] ;
compilado por Alejandro De Oto ; editado por Gerardo Patricio Tovar. - 1a ed. -
Guaymallén : Qellqasqa, 2020.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-4026-39-2

1. América Latina. 2. Filosofía Contemporánea. 3. Ensayo Filosófico. I. De Oto, Alejandro II. De
Oto, Alejandro, comp. III. Gerardo Patricio Tovar, ed.

CDD 190

EJERCICIOS SOBRE LO POSTERGADO escritos poscoloniales

Alejandro De Oto (compilador)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-2704-1123>

Esta publicación ha atravesado una evaluación por pares con sistema doble ciego.

Editado por Gerardo Tovar en Qellqasqa.com.ar

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-9367-6111>

Imagen de tapa: "Sin título V" (óleo sobre tela) cedida por
María Alejandra Koroluk www.instagram.com/makoroa/

Los contenidos son ofrecidos bajo Licencia

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

(Atribución-No Comercial-CompartirIguual 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.

La licenciente no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los siguientes términos:

Atribución: Usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciente.

No Comercial: Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

Compartir Igual: Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

No hay restricciones adicionales: No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

ISBN 978-987-4026-39-2

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	
Cristina Póseman & Alejandro De Oto	7
CON LA ESCRITURA DE FANON AL ALCANCE DE LA MANO: TEORÍAS, VIAJES Y REPRESENTACIONES	
Alejandro De Oto	11
NOTAS PARA UNA LECTURA MICRO DEL INCONSCIENTE COLONIAL	
Cristina Póseman	41
RELECTURA DE ARENDT EN CLAVE POSCOLONIAL. PARA UNA ANALÍTICA DE LAS POSTERGACIONES	
Paula Ripamonti	67
DE LA EXPERIENCIA TRÁGICA DE LA EPIDERMIS A LA INTERRUPCIÓN DE LA TEMPORALIDAD. FRANTZ FANON Y LA PROVOCACIÓN INVENTIVA DE LO POSTERGADO	
Carlos Aguirre Aguirre	111
ENTRE EL ATRASO Y EL APLAZAMIENTO: APROXIMACIONES A UN RÉGIMEN EPISTEMOLÓGICO DE LAS POSTERGACIONES	
María Rita Moreno	137
POSTERGACIONES INTERRUMPIDAS: ENTRE ANZALDÚA Y FANON	
Mariana Noel Guerra Pérez	159
(DES)PLIEGUES DE IMAGINARIOS DEL DOBLE	
Matilde Belèn Escobar Negri	183
ENTRE TRADUCCIONES Y SÍNTOMAS: O LA POSTERGADA NOCIÓN DE “CIVILIZACIÓN” EN LA CRÍTICA POSTCOLONIAL LATINOAMERICANA	
Douglas Kristopher Smith	215
POIÉSIS DEL CINE LATINOAMERICANO FRENTE A LOS APLAZAMIENTOS DE LA APORÍA DE EMANCIPACIÓN POSTCOLONIAL	
Carla Grosman	245
ESCRITURAS SUPERPUESTAS, HISTORIAS ENTRECRUZADAS: UNA LECTURA COMPARADA DE BORGES Y CÉSAIRE	
Marcelo Silva Cantoni	271
NOTICIA DE LOS AUTORES	307



INTRODUCCIÓN

Buena suerte, y más que suerte: sin alarma
Me voy corriendo a ver qué escribe en mi pared
la tribu de mi calle...

Vencedores vencidos

(Patricio Rey y sus Redonditos de Ricota)

Los ensayos reunidos en este volumen son el resultado del trabajo realizado por las y los integrantes del proyecto “Morfologías de la colonialidad en la investigación en ciencias humanas y filosofía. Materiales, dispositivos, discursos” de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan. Si bien la concreción de esta publicación se da en ocasión del fin del período que enmarca este proyecto en particular, el libro es el fruto de intercambios que se iniciaron anteriormente y se extienden a eventos académicos, a escrituras compartidas y a cursos de posgrado. Provenientes de distintas disciplinas, cada quien con sus presunciones y expectativas, en el año 2016 confluimos en el interés por el problema del colonialismo y sus influjos en la producción de conocimiento. Algunxs con un largo camino recorrido en el ámbito, venían inclusive con el ímpetu de dar otra vuelta de tuerca a la cuestión. Otrxs arribaban a puerto después de un largo período de habitar la filosofía europea como inmigrantes (de la continental y de la analítica), implorando

otras voces, otros propósitos. Nos impulsaba una variada paleta de motivaciones. No se puede decir que haya sido un trabajo desapasionado.

El proyecto se pensó como un escenario de encuentros entre teorías, cuyo vínculo se nos hacía necesario y fecundo. Aunque, como se hará evidente en los trabajos, un autor en particular fue lo que nos acercó de antemano. Quizás los libros que han resultado influencias certeras en coyunturas recientes, sufren algo así como una invisibilización eventual, más que aquellos que lo han hecho pero en épocas de las que nos alejan siglos. Aunque teníamos más o menos a mano los textos de Frantz Fanon, a pesar de que sabíamos de la gran influencia de este autor en los movimientos anticolonialistas de los sesentas y setentas, la espesura teórica en la que nos habíamos movido en nuestras investigaciones era demasiado densa. No fue casual que junto a Fanon los nombres de Aimé Césaire, Hannah Arendt y Walter Benjamin convergieran en la conversación porque era evidente que compartían y habitaban el mismo mundo de tensiones históricas y culturales que el primero.

Para algunos, más cerca del foco estaban Spinoza, Hegel o Marx. Para otros, el desafío estaba en confiar en la capacidad persuasiva y en la fuerza coadyuvante de “otra” escritura. El interés encontrado se nos presentaba como el de construir modos de hacer que irrumpieran con fuerza variable (no hay garantías en esta tarea) en las zonas donde las teorías se tornan endogámicas y nos permitiera ver un territorio en el que entrara el cuerpo, algo de lo que se habla mucho en la filosofía pero que es siempre una dimensión esquivada. También que nos permitiera cruzar

materiales culturales de manera menos usual. Se sabe, hay una economía en el sentido pleno del término en las humanidades donde el capital acumulado se invierte de carácter universal y hace que la moneda que lo expresa circule con eficacia performativa y morfológica. Los mecanismos retributivos además disponen cuáles son las equivalencias. Aquí también, de manera transversal, nos hicimos la pregunta por la que empiezan casi todas las indagaciones, “qué pasaría si”. Qué pasaría si, por ejemplo, le preguntamos al inconsciente por su relación con la colonialidad, qué pasaría si ponemos en contacto un autor argentino y uno de la Martinica que nunca, o casi nunca, fueron pensados juntos, qué pasaría si imaginamos una pregunta a la ciudad letrada latinoamericana por el excedente de una traducción de lo civilizatorio, etc.

En ese intento, tal como lo anuncia el nombre de la publicación, cada trabajo muestra una manera particular de abordar lo que acordamos llamar como *lo postergado*. Nos consta que ninguna teoría es infalible e imparcial, y que todas están ligadas indefectiblemente con una historia y una geografía. Justamente por ello, nos interesó (indagar, revisar, averiguar) cómo es que en algunas la política de selección de ciertas problemáticas y coyunturas –y de exclusión de otras–, se hace con el propósito de perseverar en una relación de privilegio epistemológico y político. Es decir, si bien las teorías nunca son completas, esto no significa que la selección de los problemas que interesan se efectúe sin arbitrio. Siempre cuenta qué compromiso y qué tiempo y espacio hemos asumido.

Postergar viene del latín medieval *postergare*, compuesto

por el prefijo *post*, que significa después, y el término *tergum*, espalda. Si tenemos en cuenta que nuestras sospechas iniciales iban dirigidas a una presunta operación teórico-metodológica de apartar de la vista, de volver ininteligibles conceptos, categorías, problemáticas e incluso enfoques, el término funcionaba correctamente. Pronto las evidencias se mostraron ahí mismo, en la textualidad activa. En nuestro caso se hizo patente una sincronía epistemológica entre algunas teorías auto percibidas como universales y la articulación constitutiva, segregativa y violenta de lxs excluidxs de esa universalidad. En la lengua que habla nuestro barrio cultural y epistemológico eso se llama *colonialidad*, una lengua masiva pero al mismo tiempo secreta que se traduce a sí misma en las distintas esquinas del Sur Global. Sin embargo, notamos que había que persistir en el intento y que la mejor manera era articular textos que si bien no provienen de contextos radicalmente distintos, en el sentido de alejados geográfica, histórica o culturalmente, son distintos en función de una relación auto proclamada de supeditación de uno respecto del otro.

El resultado de todo ello son los ensayos de este volumen en el que pretendemos dar unos pocos pasos hacia el hábito de hacer relaciones, invocando la premisa sutil que Edward Said elabora hacia el final de *Culture and Imperialism* cuando afirma que “la supervivencia, de hecho, se trata de las conexiones entre las cosas” (nuestra traducción).

CRISTINA PÓSLEMAN – ALEJANDRO DE OTO
San Juan, Otoño de 2020.

CON LA ESCRITURA DE FANON AL ALCANCE DE LA MANO: TEORÍAS, VIAJES Y REPRESENTACIONES

Alejandro De Oto

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-2704-1123>

De tudo ficaram três coisas.
A certeza de que estamos começando
A certeza de que é preciso continuar
A certeza de que podemos ser
interrompidos antes de terminar
Façamos da interrupção um caminho novo
Da queda, um passo de dança.
Do medo, uma escada.
Do sonho, uma ponte.
Da procura, um encontro!
De tudo ficaram tres coisas (Fernando Pessoa)

Entrada

Bajo el influjo de las lecturas postestructuralistas e incluso en disonancia con ellas¹, se desplegó el género

1 Hay una extensa discusión sobre los alcances de lo poscolonial que toma prácticamente las cuatro décadas que van desde principios de los años ochenta hasta el presente. Quisiera referir aquí a algunas discusiones sustantivas que se dieron en todo ese período. Estas referencias en absoluto dan cuenta del conjunto global de la discusión pero tienen una vinculación directa con la presente propuesta. Así, sugiero los siguientes textos: Patricia Seed “Colonial and poscolonial discourse” (1991); Ella Shohat “Notes on the postcolonial” (1992); Walter

reflexivo conocido como crítica poscolonial. Un rasgo temprano y distintivo que lo caracterizó fue lo que podría designarse como un discurso de la ausencia. Cada nuevo texto en el mapa de las lecturas poscoloniales –que explotaron a principios de los años ochenta y se diseminaron afectando a otros espacios intelectuales– lo que ponía en primer plano era alguna articulación que se había pasado por alto, eludido o postergado, en razón de mantener el carácter sistémico de los análisis.

En ese escenario, al preguntar por el carácter subsidiario de las historias y las experiencias coloniales, se hacía evidente de que ya no sería tan fácil sostener los archivos simbólicos que disponen unas categorías, conceptos y nociones en relación con unos materiales y unas trayectorias culturales como si estuvieran tallados en piedra². Por ejemplo, el intento de sostener la estabilidad de los enunciados en una disciplina, ahora se veía interpelado por el hecho de que las antiguas reglas de filiación entre conceptos y procesos debían ser objeto de un riguroso escrutinio y que, entre otras cosas, ello podía provenir del exterior de esas mismas disciplinas, del exterior de sus reglas de organización y de sus regímenes de sentido naturalizados en las preceptivas metodológicas.

Mignolo “La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales” (1995); Stuart Hall “¿Cuándo fue lo poscolonial?” (2008). Para ver una revisión reciente sobre los significados de lo colonial ver el Dossier coordinado por Laura Catelli, Mario Rufer & Alejandro De Oto “Introducción: pensar lo colonial” (2018).

2 El viejo vínculo que desvelaba a Foucault entre Las palabras y las cosas recibe en este marco el acecho de los mundos coloniales.

Los mundos coloniales, entonces, irrumpen en disciplinas y teorías que habían hecho de una suerte de solipsismo cultural e histórico si no la razón de su existencia al menos sus hábitos persistentes de funcionamiento. Lo interesante del caso es que el conflicto metodológico, epistemológico y político que representó esta irrupción no se resuelve por medio de un reconocimiento tardío de lo ausente o eludido. Tampoco por la fundación de una “alter-disciplina” que recoja los restos abandonados por las filosofías y las ciencias humanas en su despliegue. Muy rápido se hizo evidente que se trataba de un problema representacional porque lo que se disputa o impugna es la capacidad de las disciplinas y de las teorías de poder dar cuenta de situaciones e historias diferentes.

Sobre esa evidencia trabajo aquí, en la hipótesis de que la crítica del colonialismo es un factor de interrupción de las representaciones que hacen circular teorías articuladas en contextos metropolitanos, al mismo tiempo que ellas se presentan con capacidad de homologar diferencias culturales e históricas porque postergan o excluyen las experiencias coloniales. Trataré, recurriendo a ese registro, de mostrar en las dos secciones subsiguientes cómo la escritura fanoniana allana el camino de la crítica poscolonial haciendo evidentes tales postergaciones o exclusiones.

Esta hipótesis describe la línea por donde circulan las intervenciones en clave poscolonial al traer a primer plano un espectro de experiencias y de performances culturales que no forman parte de la negociación que se da usualmente en el mismo proceso de la crítica, en la modulación de sus instrumentos, en los alcances de sus observaciones

y en la capacidad de producir intervenciones que puedan funcionar en contextos diferentes. Además, introduce en el problema de la traducción, (ver el trabajo de Douglas Smith en este mismo libro) no solo la diferencia cultural y lingüística sino también la de recursos y de poder efectivo. Quiero decir que en el contexto poscolonial, para la teoría crítica, la traducción ya no es un problema de ajustar contextos y comunidades de interpretación, es, ante todo, el lugar donde puede o no ocurrir su capacidad performativa.

Al preguntar por las performances de las teorías emerge una serie de observaciones referidas al modo en que ellas viajan de contexto en contexto. La escritura de Frantz Fanon se torna allí una pieza nodal porque es un extenso espacio donde circulan registros teóricos que van desde el psicoanálisis, pasando por el marxismo, hasta la fenomenología, los cuales toman contacto con las experiencias coloniales afectándose mutuamente. Edward Said, en dos escritos: *Teoría ambulante* ([1983] 2008) y *Travelling theory reconsidered* (1999) ha trabajado esos movimientos. En un horizonte similar aparece el texto de James Clifford sobre las culturas viajeras de la modernidad y los procesos de mezcla y tensión de los universos teóricos y estéticos en los pensadores de la negritud³ (2001). Aquí

³ Vale la pena traer a cuento que los poetas de la *Negritud* conformaron un universo reflexivo y estético que lidiaba todo el tiempo con las marcas no reflexionadas del colonialismo. No se trata de repetir los argumentos, pero lo cierto es que ellos trabajaron en un universo complejo donde se debía tratar con los recursos estéticos metropolitanos, con la incidencia de las políticas radicales en sus propias prácticas políticas y con la lengua en la que sus expresiones funcionaban. No es casual, más allá del genio individual de Aimé Césaire (1984), tanta pasión

quiero detenerme, en primer lugar, en el análisis de Said sobre el rol de Fanon en las teorías ambulantes, porque indica el tipo de procesos que se desatan cuando el viaje es hacia el contexto colonial. En la segunda parte del trabajo, recorro el modo en que la escritura fanoniana pone en situación colonial la noción de esquema corporal, tal como la aborda Merleau-Ponty, y la tensiona con la racialización de los cuerpos y la temporalidad. El objetivo allí es mostrar que el viaje de las teorías hacia el contexto colonial ocurre como crítica de la representación.

En el desplazamiento

Said empieza por un relevamiento de la figura de la conciencia crítica en *Historia y conciencia de clase* ([1923] 1970) de Lukács y señala que dicha conciencia se manifiesta allí “como una voluntad absolutamente comprometida con la mundanidad y el cambio” (2008, p. 313). El perfil histórico de esa conciencia para Lukács es el proletariado, el único en ese escenario que en tanto clase pugnaba por la esencia del proceso histórico y desafiaba la reificación. Vale agregar aquí que *Historia y conciencia de clase* intenta saldar el hiato abierto por la discusión acerca del estatus de la ideología en el materialismo histórico y, en ese sentido, ese compromiso con la mundanidad podría ser leído a partir de la posición histórica de ese mismo proletariado con

por el neologismo en su obra poética. En su uso se producía gran parte de la invención cultural y política que un discurso podría ofrecer contra el colonialismo. El argumento de Clifford va en esa dirección (2001, pp. 214–221).

respecto al cambio. Así entonces, cuando Said analiza la figura de Fanon en el segundo ensayo, para comprender los procesos por los cuales las teorías viajan y se re-encienden, entenderá que la lucha contra la reificación encuentra en la lucha anticolonial un nuevo escenario para el cual no había sido pensada. Esa conciencia crítica, en el movimiento de Lukács a Fanon, mutará desde la conciencia proletaria a la violencia revolucionaria en el colonialismo y, en el pasaje, perderá una característica lukacsiana, a saber, que no habrá ninguna síntesis superadora. Fanon propondrá solamente una dialéctica negativa centrada en el conflicto y la “variación” crucial será la introducción del factor nacional que no tiene ninguna presencia efectiva en *Historia y conciencia de clase*. En esa dirección la dialéctica sujeto-objeto de Lukács, al mismo tiempo que es evocada, se convierte en el proceso de traducción en una operación sin sentido en las colonias y se refuerza la idea de que describe una dinámica culturalmente situada en el espacio europeo. Fanon la desplaza al introducir el elemento nacional y la hace funcionar en un terreno que solo reconoce dos lados: el europeo y el no europeo. De ese modo se entiende, según Said, que la sociedad colonial no es una que se explique en la dirección de una antinomia sujeto-objeto al estilo de la concepción de Lukács, porque de hacerlo así funcionaría como un signo parcial importado a las colonias que desfigura, por decirlo de alguna manera, la presencia nativa. Es por demás interesante lo que ocurre entonces en el terreno de la representación y de los privilegios epistémicos, porque el colonialismo no aparece en la modulación fanoniana como una suerte de lugar subsidiario de un complejo de

relaciones determinados por las historias metropolitanas sino como el espacio febril donde las teorías y discursos encuentran su límite, un límite a su capacidad de tramitar la diferencia a su favor. Al decir de Said, Fanon hace un movimiento de piezas crucial en el que la teoría se re-enciende. En *Los condenados de la tierra* ([1961] 1994) identifica que el proceso y las posibilidades de una dialéctica negativa centrada en el conflicto se expresan, en el colonialismo situado del norte de África, en una disputa por la tierra, con lo cual da un paso significativo en esa trama. Lo que para Lukács era clave, la primacía de la conciencia en la historia, Fanon lo trocará por la delimitación del espacio del conflicto, el territorio donde ello ocurre y por lo que se disputa. Said narrará esto en Fanon como un cambio crucial de coordenadas hacia la “geografía en la historia y entonces de la historia sobre la conciencia y la subjetividad” (1999, p. 210). Así, los problemas que enfrenta Fanon al producir ese desplazamiento son los de definir dónde funciona la dialéctica en el nuevo escenario, cuál sería el sentido de seguir pensando en esos términos y cuáles son los contendientes y los fundamentos de su organización. No se trata, claro está, de hacer sobrevivir la dialéctica en el mundo colonial sino de mostrar los límites que ella expone cuando se vuelve función de un sujeto histórico, teórico y soberano que no es pensado contextualmente, es decir, para usar una terminología tomada de Dipesh Chakrabarty, cuando la alusión a la historia se produce por efectos de un término hiperreal (1999, p. 624).

Creo que analizar estas operaciones, que vulgarmente llamamos de traducción, tiene sentido porque de a

poco se revela en ellas la manera en que el colonialismo es representado por la teoría, al mismo tiempo que esta última es afectada por los desplazamientos. Cuando hice referencia más arriba al problema de los privilegios epistémicos estaba pensando en este tipo de cuestiones. Al respecto, hay una discusión relativamente larga sobre el lugar de enunciación, anudada alrededor de los planteos de Walter Mignolo (1995) pero lo que quiero enfatizar aquí es que en estos desplazamientos la teoría se subsume de dos maneras muy concretas, una con respecto a la complejidad de los procesos históricos, es decir, que cualquier homologación simple de contexto a contexto es rechazada; otra, quizás más importante, es que la teoría no se vuelve preeminente en el proceso sino que se convierte en algo que puede acompañar un conjunto de performances en las cuales no hay una primacía de la dimensión conceptual y categorial por sobre otras. Esta segunda instancia se verifica en los textos de Fanon porque ellos no se despliegan con respecto a una preocupación epistemológica sino en relación con lo que definen como una urgencia moral y política, a saber, la derrota del colonialismo⁴. Por esa razón es relativamente fácil detectar la convivencia de distintos registros en su escritura, desde el desmonte de las categorías de la fenomenología de Merleau-Ponty hasta el uso *rampante* de categorías de análisis histórico político como las aludidas en la lectura de Said. No obstante, lo que permanece es el desplazamiento que produce el modo

⁴ Lewis Gordon describe la tarea de Fanon como existencialismo fenomenológico en tanto no rechaza lo que ve (1995, p. 10).

de pensar contextual de Fanon y ello indica otra cosa que la historia maestra inscripta en las narrativas teóricas con las que lidia.

El punto que intento relevar aquí es que Fanon pone a prueba, por medio del tamiz colonial, las jerarquías conceptuales y categoriales, a veces explícitas, otras implícitas, con las que intenta pensar. De ese modo, se puede colegir que cuando el objeto de la pregunta se refiere a procesos históricos de naturaleza tan heterogénea como el colonialismo, las consecuencias son significativas y la más importante quizás es que se vuelve metodológicamente obligatorio analizar el tipo de temporalidad que la teoría despliega. No es igual una teoría, por caso, que se estructura alrededor de una idea de temporalidad que se consuma en el proceso histórico, como la mayor parte de las teleologías que habitaron la teoría social hasta bien entrado el siglo XX, en particular las filosofías de la historia, a una teoría que tiende a desagregar la temporalidad por las prácticas, tal como se puede reconocer en gran parte de la historiografía contemporánea y en muchos de los desarrollos de los enfoques filosóficos actuales. Como tampoco es lo mismo, aun teniendo en cuenta la distinción anterior, una teoría que entienda el contexto como un lugar de afectación de sus matrices temporales a una que no lo haga. Así, en esa secuencia es posible preguntar por las dislocaciones que se producen en el orden de lo temporal.

El ejemplo de Said con Lukács y Fanon permite ver todas estas dimensiones adicionales del viaje de la teoría

interpelada por las coordenadas coloniales⁵. En las mutaciones que la teoría sufre o un conjunto de nociones, conceptos y categorías, se vuelven evidentes las operaciones tácitas que la orientan. Por ejemplo, el desplazamiento del sujeto de la historia, del proletariado a la violencia colonial, no solo afecta al personaje central del proletariado en el materialismo histórico, al menos para los años en los que acontecía la escritura de Lukács y la del propio Fanon⁶,

5 Una nota importante aquí es si vale la pregunta por si hay algo específicamente colonial para que este tipo de análisis no se reproduzca en situaciones no delimitadas por el colonialismo. Said no interpelló los discursos coloniales y civilizatorios desde la prédica de la relación que establece la colonialidad como el otro lado de modernidad. Eso es muy claro porque, primero, tales desarrollos fueron posteriores a este texto, pero sobre todo porque su foco se puso en los procesos de mutación de las teorías en viajes a contextos distintos a los de emergencia. El hecho de que la figura de Fanon sea parte de ese análisis no habilita a pensar que se trate de una especificidad colonial (de hecho el ejemplo de Adorno y la música de Arnold Schönberg desmentiría tal especificidad, el otro ejemplo que circula en Said) pero es cierto también que la escritura fanoniana, atravesada por completo por las demandas representacionales de las disciplinas que convergen en ella y proyectada hacia el universo de las relaciones coloniales otorga un matiz que es difícil de remontar en sentido contrario. Quiero decir que si bien es cierto que no habría una regla de exclusión para casos de las teorías que deambulan por fuera de los contextos coloniales, es cierto también que la escritura de Fanon se tramita en la intensidad misma de entender un proceso político y cultural en el que su cuerpo racializado se inscribe. En este ensayo fuero hacia el presente de los debates esta discusión y recorro a la escritura de Fanon porque funciona casi todo el tiempo como testimonio del proceso de negociar las subjetividades modernas en contextos coloniales y, al hacerlo, proyecta un haz de preguntas sobre ellas que disuelven cualquier idea de legitimidad ulterior, originalidad, etc. En obras posteriores Said fue claramente consciente de esta operación, en particular en *Cultura e Imperialismo* donde directamente afirma que no es pensable ninguna relación en el mundo contemporáneo (llamémoslo, para los efectos narrativos, “moderno”) sin esa forja donde convergen el imperialismo moderno y la colonización (1993).

6 El desplazamiento que hace Fanon es significativo si se tiene presente que la discusión en el materia-

sino que subvierte la idea de quiénes están en el tiempo, quiénes lo habitan de manera coetánea, quienes no y, al hacerlo, interrumpe una filiación tácita entre temporalidad y sujeto histórico que de otro modo hubiera parecido natural. Las teorías pueden ser ambulantes, pareciera no haber dudas al respecto, pero no habría dudas tampoco que en el desplazamiento aunque permanezcan las marcas que designan las posiciones relativas dentro ella en la forma de nociones, conceptos y categorías, estas se afectan al punto de volverse irreconocibles en un contexto diferente.

La idea de coetaneidad aparece formulada en un texto clásico de Johannes Fabian (1983) *The time and its other*, destinado a pensar la relación de la antropología con sus otros. Allí Fabian llamaba al proceso de negar el mismo tiempo histórico a los afectados por el discurso antropológico “negación de la coetaneidad”. Mario Rufer, en el campo extenso de las lecturas poscoloniales actuales, extiende este uso a las relaciones de los Estados nación latinoamericanos con las comunidades indígenas (2016, p. 171). Aquí, y en atención a esas lecturas, quiero hacer valer la pregunta por un nudo frecuentemente no resuelto, o si

lismo histórico sobre el sujeto del cambio es nuclear. Un breve viaje por el concepto de Ideología desde Marx hasta Lukács revela la intensidad del problema. *Historia y conciencia de clase* podría pensarse en sí mismo como un extenso argumento a favor de la superioridad conceptual y cognitiva del proletariado devenido en sujeto histórico central en la pugna por la esencia, como diría el propio Lukács. Así entonces pasar de un sujeto revolucionario a un escenario colonial y mantener, por decirlo de algún modo, la vitalidad de una lectura marxista no es un trámite menor. Los pensadores situados en lo que Mignolo llama la “diferencia colonial” definitivamente articularon su tarea intelectual en esa capacidad de traducción y desplazamiento que es en líneas generales la que abordamos aquí.

se quiere por una zona ciega, que responde al problema de qué ocurre cuando se trata de discursos y prácticas intelectuales que parecen orientarse en simpatía con respecto a las críticas del colonialismo. Quiero decir con ello que el instrumental crítico de origen metropolitano, pensado como emancipatorio por muchos de sus usuarios, puesto frente al colonialismo, revela un conjunto de operaciones que pueden ser homólogas de aquellas que producen los discursos civilizatorios. Lo que ocurre con la temporalidad, sin duda alguna, es una de ellas. María Inés Mudrovcic en dos textos recientes (2018–2019) ha llamado la atención en el campo de la relación historia y filosofía sobre lo que denomina “políticas del tiempo”. Ella señala que se trata de “acciones lingüísticas que cualifican al pasado, al presente y al futuro” y, en ese proceso, producen operaciones destinadas a sancionar con carácter estable las características del tiempo presente por medio de la creación de un “otro” que es excluido, tanto diacrónica como sincrónicamente de esas características, por lo tanto del presente mismo, haciendo de él alguien desajustado y anacrónico. Estas operaciones que son evidentes en los discursos civilizatorios no tienen en las tramas de las teorías, o incluso de disciplinas específicas, una visibilidad tan alta. Pensemos por ejemplo en la sobre valorada idea de cambio histórico en nuestras narrativas teóricas. Para quienes tienen formación historiográfica el asunto es fácilmente visible. En dicha formación siempre se remarca la impronta del cambio a nivel de las prácticas sociales como en el plano de las teorías producidas para estudiarlas. Incluso en los textos, a esta altura canónicos, que analizan la temporalidad y sus ritmos, me

refiero a los clásicos de Fernand Braudel y su saga, a pesar del peso otorgado a la dimensión estructural para explicar la vida de las sociedades en el tiempo siempre el dilema organizador reposa alrededor de cómo medir y pensar el cambio histórico. En la trama de los marxismos contemporáneos es evidente el valor otorgado a la idea de cambio histórico, tanto es así que casi se convierte, como diría Marc Bloch, en la presa preferida de cualquier historia. Hay, podría decirse con insistencia ritual, una asociación tácita entre tiempo histórico y cambio lo cual orienta la tarea y alinea la posición de los sujetos históricos con respecto a ella⁷. Aun tomando el ejemplo más cercano al presente de los estudios subalternos esto es verificable. El trabajo de Dipesh Chakrabarty ilustra el problema al examinar los límites de la historiografía de los estudios subalternos para el caso India y la proyección que producen sobre los pasados indios las sombras de una teoría articulada a partir de las demandas originadas en otros espacios geopolíticos. Lo que

⁷ El pensar en simpatía reforzando la impronta de una temporalidad maestra es fácilmente reconocible en la relación que Jean Paul Sartre establece con los textos de la negritud. Hay una secuencia que se puede seguir con mucha facilidad que enlaza tres textos. Uno, la "Introducción" que escribe Sartre a la compilación de *Poesía negra y malgache* titulada "Orfeo Negro" (1976), la respuesta en modo de conversación irónica que el propio Fanon produce en el capítulo "La experiencia vivida del negro" de *Piel negra, máscaras blancas*, con respecto a ese texto de Sartre, donde le recrimina abiertamente el uso de una temporalidad maestra que lo desaloja de la historia pero sobre todo que desactiva las razones de la lucha política en el presente, y la reinscripción de la escritura de Fanon por parte de Sartre en el prólogo de *Los condenados de la tierra*, como una escritura dispuesta para un examen de conciencia metropolitano, casi en una actitud "extractivista", que refuerza carácter excepcional del texto fanoniano.

él describe como términos hiperreales que funcionan como elementos meta históricos porque ordenan las encuestas particulares sin importar la diferencia cultural, o incluso la trama de los procesos históricos específicos, no son ni más ni menos que categorías que producen homologaciones dentro de la teoría, convirtiéndola en un dominio, antes bien que un campo de disputa, de interrupciones y de irrupciones. Allí, la cuestión de la temporalidad es crucial porque lo que determina el modo de dichas homologaciones es la prevalencia de un tiempo relativamente estable y prescripto del desarrollo histórico. Por caso, si se pregunta a la historia India contemporánea, como lo hace Chakrabarty, por la separación entre esfera pública y esfera privada, la misma pregunta impone un registro temporal porque funciona suponiendo que tal distinción es una meta analítica a alcanzar para responder lo que parece un ítem natural de la encuesta historiográfica (1999, p. 635). Y entonces, preguntar por ese desarrollo comporta la asociación tácita entre la temporalidad de un proceso histórico situado y reconocible, por caso, en la historia contemporánea de la Europa Occidental, como si fuera universal. La sutileza de la lectura de Chakrabarty no convierte este asunto en un ajuste de cuentas nativista, del tipo, “ahora pensemos en nuestra propia historia” sin las exigencias de las categorías hiperreales, sino que señala la necesidad de confrontar el dominio teórico con sus propias zonas negadas o ciegas. Como bien lo denomina Mudrovcic, está en juego una política del tiempo, en la que se delinea quiénes están en condiciones de volverse sincrónicos en una temporalidad determinada y quienes no, y qué esfuerzos deben hacerse

para alcanzar un lugar privilegiado en ella. En tal marco, la teoría ambulante incluye estas consideraciones sobre la diferencia junto con el reconocimiento del carácter nuclear de la relación colonial en el mundo moderno. Entiendo que sería imposible considerar una reflexión epistemológica en estos contextos recurriendo a imágenes estabilizadas y equivalentes de tiempo y espacio, porque la evocación de la variable del colonialismo en cualquier historia de la teoría contemporánea carga de inmediato los ficheros de la diferencia y de la relación. De la diferencia, porque ella se tramita en tres órdenes muy específicos, el del proceso de marcación y tabulación del mundo por parte de las teorías, el de la diferencia de poder material y simbólico de los procesos coloniales y el de las historias de las sociedades afectadas por las prácticas coloniales. Son tres órdenes que interactúan de manera permanente y que afectan cada expresión y práctica, incluidas las de conocimiento. De la relación, porque los órdenes de la diferencia son los lugares por donde se tramita el conocimiento y donde aparecen tanto las afirmaciones revestidas con sólidas ontologías sobre la identidad, como las zonas grises en donde se disponen innumerables figuras, muchas de ellas espectrales⁸, que son en sí mismas los tiempos y los espacios de la negociación, de la traducción y del desplazamiento. En otras palabras, la relación colonial toma el escenario completo y se constituye en el marcador de una política sobre las postergaciones, en el sentido de que no permite la salida

8 Con Leticia Katzer hemos trabajado esta figura de lo espectral en una conversación ampliada entre los textos de Fanon y Derrida (2013).

por arriba del laberinto invocando zonas no afectadas por dicha relación, por caso, un relato sobre las “epistemologías otras” basado en el principio de la preservación al que se puede acudir como alternativa política y gnoseológica o con quien se puede dialogar en la búsqueda prospectiva de un acuerdo.

Tengo presente que gran parte de lo dicho hasta aquí podría compartir el escenario de los trabajos de Boaventura de Sousa Santos, en particular cuando piensa en la ecología de los saberes, en la temporalidad y reflexiona sobre los límites representacionales de los relatos hegemónicos sobre la modernidad (2010). Sin embargo, solo quiero anotar un énfasis distinto dado por el hecho de que el viaje de la teoría es una preocupación que se concentra en la negociación de las posiciones del sujeto que se deducen de los desplazamientos. En este último registro, las teorías antes que convertirse en un dominio o en una narrativa relativamente auto-contenida de conocimiento, son un espacio para observar las formas de relación entre sujetos que tienen un acceso desigual al universo simbólico. La relación colonial expresa allí una articulación histórica y no un abordaje ético de los problemas de la diferencia. En tal contexto, no niego que la dimensión política sea una variable de primer orden pero transita por una zona que, a pesar de estar en permanente riesgo, se constituye menos como programa y más como performance en el plano de la relación colonial. En la siguiente sección veremos cómo funciona dicha performance en otro ejemplo de la escritura fanoniana.

Contra la postergación

Hasta aquí he hecho referencias de la escritura de Fanon en un segundo nivel de análisis aprovechando la incisiva lectura de Edward Said que lo pone como ejemplo privilegiado para entender los modos en que la teoría viaja y se transforma. Quisiera dirigirme ahora a un escenario propiamente de la escritura fanoniana, el de los esquemas corporales, para pensar cómo se dan estos procesos de reconfiguración de las teorías cuando toman contacto con las experiencias del colonialismo haciendo foco en la temporalidad.

Ese escenario remite a cómo Fanon dispone la noción de esquema corporal desarrollada por Merleau-Ponty⁹ frente a la racialización de la que son objeto los cuerpos negros en el espacio histórico del colonialismo francés de mediados de siglo XX. En el rango de no más de dos páginas de *Piel negra, máscaras blancas*, texto clave para esta observación, aparece la referencia a la lectura del esquema corporal en situación colonial. Para entender el viaje que emprende en Fanon veamos antes brevemente las implicaciones de la noción en Merleau-Ponty. Este autor concibe a los esquemas corporales como un juego de relaciones en el que no interviene una conciencia para

⁹ Me detengo lo mínimo necesario en la noción de esquema corporal en Merleau-Ponty para introducir el modo en que Fanon entiende su uso pero para un análisis exhaustivo de la noción ver de Ariela Battán Horenstein, "La centralidad de la noción de esquema corporal como quiasmo de espacio y movimiento" (2013).

establecer sus límites. Los esquemas son modos de significar donde “[l]a conciencia es ser en la cosa por intermedio del cuerpo. Se aprende un movimiento cuando el cuerpo lo ha comprendido, esto es, cuando lo ha incorporado a su “mundo”, y mover su cuerpo es apuntar a través de él hacia las cosas, dejarlo responder a la sollicitación que se ejerce sobre él sin que medie ninguna representación” (1957, pp. 150–151). El cuerpo es el que obra en el mundo y por lo tanto la espacialidad y la temporalidad no forman parte de las estrategias de una conciencia representacional sino que el cuerpo abarca el espacio y el tiempo; dirá allí Merleau–Ponty que “la amplitud de ese abarcar mide la de mi existencia”. Y tal existencia se encuentra correlacionada, limitada, por horizontes indeterminados expresados por otros puntos de vista y por ello, en tal contexto, asistimos cada vez a una síntesis temporal y espacial que se reinicia. Justo allí es preciso pensar que lo que la motricidad expresa es una manera de acercamiento al mundo, una *practognosia* reconocida como original e incluso como originaria. Así, el cuerpo no necesita de una representación anterior para comprender su mundo y, por lo tanto, la conciencia ocurre gracias al cuerpo porque los movimientos se aprenden cuando eso ha ocurrido en él, cuando forman parte de su mundo (1957, p. 153).

Fanon retoma la noción de esquema corporal sin detenerse demasiado en explicarla, lo cual genera un efecto doble en su propio texto. Por un lado, se vuelven evidentes las interlocuciones del mundo intelectual del que formaba parte y, por otro, se manifiesta un fenómeno visible en toda su escritura, ello es, el hecho de que los registros teóricos

no se convocan para dar cuenta de su genealogía y para que se enlacen con un problema de estudio, remitiéndolo al dominio general que construyen, sino como herramientas a las que posiblemente se les dé un uso heterodoxo. Por esa razón usa la noción de esquema corporal sin descalzarla de los límites que Merleau-Ponty había descrito para ella, pero muy pronto, y ahí aparece lo que se relaciona con nuestra preocupación con el viaje, revela que en el colonialismo todo aquello que constituía una posibilidad de ampliación espacial y temporal de los cuerpos, que mide al mismo tiempo cuánto abarca su existencia, es una historia imposible.

Leamos a Fanon en un párrafo que he citado en muchos ensayos y que otros también recuperan para pensar qué es lo que se interrumpe en el esquema corporal y, a partir de allí, retomar el conflicto por la temporalidad que despunta.

En el mundo blanco el hombre de color encuentra dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona [...] Lenta construcción de mi yo, en tanto cuerpo, en medio de un mundo espacial y temporal, parece ser el esquema.

No se me impone, es más bien una estructuración definitiva del yo y del mundo, definitiva pues establece ([1952] 1974, p. 104) entre mi cuerpo y el mundo una dialéctica efectiva. [...] Yo había creado debajo del esquema corporal un esquema histórico racial. Los elementos que había utilizado no habían sido suministrados por “restos de sensaciones y percepciones sobre todo táctil, sinestésica, visual”, sino por el otro, el Blanco, quien había entretejido mil detalles,

anécdotas, relatos. Yo que pensaba construir un yo psicológico, equilibrar el espacio, localizar sensaciones, veo que me reclamaban un suplemento. “¡Mirá, un negro!”. Era el estímulo exterior que me señalaba con un dedo. Yo esbozaba una cierta sonrisa. “¡Mirá, un negro!” Era cierto. Me divertía. “¡Mirá, un negro!” El círculo se estrechaba poco a poco. Yo me divertía abiertamente. “¡Mamá, mirá, un negro, tengo miedo!” ¡Miedo! ¡Miedo! El caso es que me temían. Quise divertirme hasta cansarme pero fue imposible. No podía más porque sabía que existían leyendas, historias, la historia, y sobre todo la historicidad que me había enseñado Jaspers. Entonces el esquema corporal atacado en varios puntos, se derrumbó, dando paso a un esquema epidérmico racial. A esa altura no se trataba del conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren en vez de uno, me dejaban dos, tres lugares. Ya no me divertí. Existía en triple persona: ocupaba lugar, iba hacia el otro... el otro, hostile pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. [...] Existía en triple persona: ocupaba lugar, iba hacia el otro... el otro, hostile pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea. Era responsable a la vez de mi cuerpo, de mi raza ([1952] 1974, p. 103) de mis antepasados. Pasé sobre mí una mirada objetiva, descubrí mi negrura, mis caracteres étnicos— y de pronto se me aparecieron, la antropofagia, la oligofrenia, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y sobre todo, sobre todo: “Hay rico banania” (*Y’a bon banania*) ([1952] 1974, p. 104).

El aviso de interrupción está en la clave “hombre de color”. La racialización colonial interrumpe la idea de que

el cuerpo, como señalé antes con Merleau-Ponty, obra en el mundo y, como consecuencia, lo espacial y lo temporal no forman parte de una conciencia representacional. La amplitud del abarcar del cuerpo que mide a su vez la amplitud de la existencia, es puesta en duda por Fanon porque el colonialismo en sus procesos de subjetivación interpone a la naturalización del espacio y del tiempo –a la síntesis que se reinicia– la desafectación del cuerpo racializado. Lo desafecta del tiempo histórico del que supuestamente participa y, por lo tanto, lo aparta de la idea de lo coetáneo. Es por ello que Fanon duda, no sin cierta marca irónica y trágica, de la temporalidad aprendida de Jaspers¹⁰ y de las posibilidades de la historicidad, y la tarea crítica deviene, además de la analítica de la racialización que expone en *Piel negra, máscaras blancas*, en una que intenta pensar cómo hacer que los cuerpos tramados por el colonialismo construyan una contemporaneidad, cómo hacer que se vuelvan coetáneos en la existencia social, incluso en la tramas de ese mismo colonialismo. Así, en el viaje que

10 Si bien los textos de Jaspers son una referencia marginal, no es menor que aparezcan justo cuando Fanon evoca el problema de la historicidad. En *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (De Oto, 2003) exploro las consecuencias de esta mención precisamente en la encrucijada de la cita de Fanon que está en el cuerpo del texto. El vínculo se despliega sobre el problema de trascender el contexto y cómo se resuelven las vidas. Fanon se da cuenta muy rápido que la condición colonial de los cuerpos los aleja de establecer un vínculo entre la existencia como peculiaridad, la conciencia de esa existencia y trascender los límites contextuales más cercanos que están en el proyecto de Jaspers (2003, pp. 40–43). Hay pocos o casi nulos trabajos, hasta donde mis relevamientos me permiten ver, que exploran en particular la relación Jaspers–Fanon. No resultaría extraño encontrar allí otra secuencia donde las interrupciones y desplazamientos que abordamos aquí, se muestren.

hace el esquema corporal de Merleau-Ponty a Fanon hay anotaciones para hacer. La más importante es que Fanon no renuncia a la noción. Por el contrario, la hace circular en una espacialidad y una temporalidad racializada en la que no prospera, al mismo tiempo que la mantiene como horizonte emancipatorio para los cuerpos coloniales. Mi hipótesis de por qué esto es así se relaciona con ciertos atributos del esquema corporal, expresados en el abarcar del cuerpo y en la síntesis que se reinicia. Hay un elemento traducido en el espacio de la sociedad colonial, a saber, la idea de situación y de contexto, que funciona como límite de un tiempo maestro naturalizado, y que se vuelve operativo para sacudir la inercia ontológica de la propia noción. Al proponer Fanon que los esquemas histórico racial y epidérmico racial, que subyacen o muchas veces se yuxtaponen al esquema corporal, tienen un estatuto de igual potencia que éste último, produce una diferencia que es decisiva. Hace de la noción un resto al mostrar que el lugar donde debe acontecer es un espacio en ruinas. Allí, ella no puede hacer “como sí”. No puede moverse representacionalmente porque justo intenta no serlo. Pero además, al aparecer los otros esquemas queda al descubierto que el “ítem raza” y el “proceso racialización” no forman parte de su contabilidad. Fanon lo expresa como un conflicto con lo espacial. El cuerpo racializado en el colonialismo es uno que no tiene la posibilidad de reconocerse en el mundo, no puede producir su mundanidad porque funciona siempre como un cuerpo fallado, descentrado, fuera de quicio. En ese plano el esquema histórico racial, de los mitos y las leyendas sobre la condición degenerada, lo que describe es

un desajuste que se normaliza en los discursos destinados a explicarlo. Dicho de otro modo, el esquema pre-existe al cuerpo, lo supone. Entonces, usando la expresión de Fanon, no hay dialéctica efectiva de ese cuerpo con el mundo. Su acontecer se despliega en la asignación de atributos fijos por parte del esquema. En ese plano el esquema histórico racial distribuye características a los cuerpos, produce la espacialidad de su ocurrencia e inventa la temporalidad para explicarlo. Las características del cuerpo al que se dirige las describe mediante el estereotipo y el régimen de saber que éste impone (Bhabha, 2002, pp. 91–110), la espacialidad la produce sincrónicamente respecto de estas características, de manera tal que establece los límites por donde los cuerpos afectados pueden experimentarla y la temporalidad la anuda hacia dentro como el tiempo de la repetición. El esquema histórico racial describe así el primer paso de la desafectación de lo contemporáneo y de lo coetáneo de los cuerpos porque los aísla de lo que define como tiempo histórico. Por ello advertir esto con Fanon es un paso crucial de la traducción y del viaje de la noción de esquema en la situación colonial.

En un artículo reciente, Valeria Añón y Mario Rufer (2019) analizan qué es lo colonial en el presente, con eje en la dimensión de lo coetáneo, y señalan una diferencia que se re-inscribe en las disciplinas de la crítica (piensan sobre todo en la historiografía y la crítica literaria) entre una temporalidad racional, expresada regularmente en el historicismo pero no solo allí, y una temporalidad cultural destinada a todos los restos no integrables en la primera. Así, el plano del tiempo aparece como uno vacío sobre el

que se inscriben los acontecimientos, es extensible, ampliable su rango pero no su cualidad, tiene una dirección, y toda novedad es incorporada a la secuencia pero esta nunca es cuestionada, por más radical que sea la incorporación, porque su orden no corresponde a la racionalidad del tiempo, es cultural (pp. 116–117). Agregan, de manera convincente, que “pensar lo colonial es un trabajo de lectura sobre la temporalidad” (p. 117). Ellxs discuten lo colonial en el presente mientras que la lectura de Fanon se produce setenta años atrás cuando la trama de los colonialismos del siglo XX era una realidad experimentada en prácticamente cada esquina de las relaciones sociales. Sin embargo, lo que ilumina en retrospectiva el trabajo de los primeros es precisamente la persistencia y la profundidad del nudo que lo colonial ata cuando consideramos el viaje de las teorías, ilumina la intensidad y fuerza de un nudo genealógico (De Oto, 2016, pp. 157 y ss.) que pensadores como Fanon pusieron en primer plano, en un extenso combate contra las representaciones coloniales que habitaban el pensamiento social, teórico, filosófico del que eran contemporáneos. Sobre todo, informa el modo en que una política del tiempo en contexto poscolonial es siempre una analítica de las persistencias y de las postergaciones. Fanon detecta, desde la disputa con Sartre por la dialéctica, a la que hice referencia en la nota número 7, pasando por los esquemas corporales, que el cuerpo racializado es arrinconado por una temporalidad racional como la que describen Añón y Rufer. No es casual que, en contraste, la experiencia del tiempo del colonizado, –tal es la descripción preferida del sujeto colonial fanoniano– se explique por la

tensión muscular y por la repetición. Para el cuerpo colonial las nociones de flujo, fluidez, circulación y dinámica son objetos extraños de su acontecer. En varios pasajes de la escritura de Fanon, es especial en *Los condenados de la tierra* y en *Piel negra máscaras blancas* los cuerpos se encuentran constreñidos, imposibilitados de cualquier despliegue. La imagen de las palmeras que se bambolean al ritmo de las mercancías que entran y salen de los puertos de la colonia ([1961] 1994, pp. 44–45), la de la tensión muscular de los colonizados encerrados en la repetición y que se vuelve en violencia contra los iguales (pp. 45–46), la de los cuerpos que reconocen que hablar una lengua es soportar el peso de una civilización ([1952] 2009), p. 49), o la imagen de los cuerpos antillanos haciendo el esfuerzo de reproducir la lengua metropolitana ([1952] 2009, pp. 53–54), la proliferación de imágenes del bestiario con las que el colonizador designa al colonizado ([1961] (1994), pp. 37), entre muchas otras, son imágenes que avisan que el tiempo colonial o mejor, el tiempo de los cuerpos coloniales, está destinado a repetirse y a ubicarse por fuera, detrás y, en algún sentido, en un no tiempo, frente al tiempo del capital y de su razón extractiva en el colonialismo. Por fuera, detrás y en un no tiempo en relación con lo civilizatorio, es decir, como rémora.

Sin embargo, el viaje de la teoría, para asumir la imagen de Said con la que pactamos en todo este trabajo, no se detiene en el momento en el que el esquema corporal es interpelado por el histórico racial y por el epidérmico racial sino que continúa sobre la apertura que ha producido, es decir no posterga la evidencia. Si los cuerpos coloniales

ahora quedan por fuera de lo coetáneo, como rémoras, cualquier atisbo emancipatorio no ocurre en el retorno a la idea de un tiempo maestro, racional. No ocurriría tampoco en la adecuación de esos cuerpos a las metáforas piadosas del humanismo en contexto colonial. Al contrario, lo que poco a poco acontece en el texto fanoniano es que la supervivencia de una noción analítica la asegura la brecha abierta por la interrogación, no su dependencia implícita o explícita del sistema de referencias del que parte y que, de algún modo, garantizaba su estabilidad.

Entonces, esta interpelación de la temporalidad de los discursos coloniales y sus rémoras, que funcionan como el otro necesario de la relación, habilita la pregunta por cómo se desconectan los cuerpos de la representación colonial. La respuesta fanoniana se aleja de un protocolo volitivo o moral, del tipo que acostumbramos a leer y escuchar tras la expresión “hay que”, y se acerca a la posibilidad concreta de perderse en el intento. Por ejemplo, en *Piel negra, máscaras blancas* la disposición de los cuerpos racializados con respecto a las caracterizaciones del tiempo maestro y sus rémoras, puede forzar el deslizamiento a una zona de no ser, (zone de non-être) (Fanon, [1952] 2009, p. 42)¹¹ tal como la caracterizó Fanon, la misma que está en el límite de la función del esquema cuando deviene en epidérmico racial, o puede mantener los cuerpos en la zona donde la representación los sigue administrando, como por ejemplo, en el esquema histórico racial. Sin embargo, es preciso

11 Ver de Lewis Gordon “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” (2009).

decirlo, el pasaje al epidérmico racial implica un derrumbe total del esquema pero también –algo que con frecuencia no se señala– de la política del tiempo inscripta en la representación.

En esa encrucijada colonial queda abierto el esquema corporal y la temporalidad que describe. Se parece al “original” en tanto promesa de una articulación de la temporalidad y de la espacialidad para un cuerpo en tensión emancipatoria, pero tales coordenadas ya no serían las acuñadas en el discurso colonial ni tampoco en el anuncio de un “tiempo nuevo”, que no haría más que reinscribir la operación de una temporalidad maestra. En todo caso, y casi en sordina, sería la señal de una tensión, de un desplazamiento, de un temblor, en el cual, evocando a Stuart Hall, es preciso pensar sin garantías. Sería la evidencia, para seguir usando el lenguaje que busca pistas en las marcas de los cuerpos, de que la racialización y el colonialismo representan para el pensamiento crítico un problema que no puede ser postergado.

Salida

Comencé este escrito proponiendo una hipótesis que señalaba que la crítica del colonialismo es un factor de interrupción de las representaciones que hacen circular teorías articuladas en contextos metropolitanos. El lenguaje que habla de metrópolis y de colonias puede resultar para algunos oídos una referencia que remite a algún pasado clausurado. Este escrito está lejos de sugerir algo parecido. Lejos está también de concebir los presentes que habitamos

como unos que han cancelado sus vínculos con los pasados coloniales e imperiales que describen prácticamente todo el siglo XX. Tampoco se propone aquí que las particiones del mundo como las que describía el propio Fanon para la sociedad colonial, como una sociedad partida en dos, con zonas que se excluyen mutuamente, sean totalmente funcionales hoy. Sin embargo, la condición colonial que se extiende más allá de la finalización formal de los colonialismos históricos y que en nuestro vocabulario llamamos colonialidad, obliga una y otra vez a retomar en el corazón mismo de las teorías una operación fundamental, a saber, el modo en que se validan entre sí historias diversas. Por ello, la noción de lo postergado que recorre todo el ensayo y estructura el libro, funciona como espejo para contrastar y dimensionar el impacto de eludir su espectro, a la vez que los momentos fanonianos evocados, en su urgencia moral y política, son un buen ejemplo de que casi nada permanece igual en una teoría cuando sale a su encuentro la crítica del colonialismo.

Referencias bibliográficas

- Añon, V. & Rufer, M. (2018). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente. *Tabula Rasa* (29), 107–131.
- Battán Horenstein, A (2013). “La centralidad de la noción de esquema corporal como quiasmo de espacio y movimiento”. *Investigaciones Fenomenológicas* (10), 11–28.
- Bhabha, H (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Catelli, L.; Rufer, M. & De Oto, A. (2018). “Introducción: pensar lo colonial”. *Tabula Rasa*, (29), 11–18.

- Césaire, A. (1984). "Le verbe 'marronner' à René Depestre, poète haïtien" (1955-1983). En C. Eshleman y A. Smith (eds.), *The Collected Poetry* (pp. 368-371). Berkeley: University of California Press.
- Chakrabarty, D. (1999). "La poscolonialidad y el artificio de la historia: ¿quién habla en nombre de los pasados 'indios?'". En S. Dube. *Pasados poscoloniales* (pp. 623-658). México: El Colegio de México.
- Clifford, J. (2001). *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO; Prometeo Libros.
- Fabian, J. (1982). *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University.
- Fanon, F. ([1952] 1974). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire Editor.
- Fanon, F. ([1952] 2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Gordon L. (2009). "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 F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217-260). Madrid: Akal.
- Gordon, L. (1995). *Fanon and the Critic of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Nueva York-Londres: Routledge.
- Hall, S. (2008). "¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensando en el límite". En S. Mezzadra (comp.), *Estudios postcoloniales Ensayos fundamentales* (pp. 121-144). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Katzer, L. & De Oto, A. (2013). "Intervenciones espectrales (o variaciones sobre el asedio)", *Tabula rasa* (18), 127-143.
- Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del libro.
- Mignolo, W. (1995). "La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales". *Revista Chilena de Literatura* (47), 91-114.

- Mudrovcic, M. I. (2018). "La línea del tiempo y la historia desde las "políticas del tiempo". Ponencia presentada en II Simposio Internacional de Historia de la Universidad Estatal de Goiás y XII Encuentro Regional de ANPUH-GO – Conflictos de Historia: Perspectivas historiográficas y prácticas docentes. Universidad Estatal de Goiás / Campus Pires do Rio-GO. 08/05/2018 al 11/05/2018.
- Mudrovcic, M. I. (2019). "The politics of time, the politics of history: who are my contemporaries?". *Rethinking History*, (23:4), pp. 456-473.
- Said, E. (1999) "Travelling Theory Reconsidered". En Nigel C. Gibson (ed.), *Rethinking Fanon. The continuing dialogue* (pp. 197-214). Nueva York: Humanities Books.
- Said, E. (1993). *Culture and Imperialism*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Said, E. ([1983] 2008). "Teoría ambulante" . En E. Said *El mundo, el texto y el crítico* (pp. 303-330). Buenos Aires: Debate.
- Sartre, J. P. (1976). *Black Orpheus*. París: Présence Africaine.
- Seed, P (1991). "Colonial and Postcolonial Discourse", *Latin American Research Review*, (26/3): pp. 181-200.
- Shohat, E. (1992). "Notes on the Postcolonial", *Social Text*, (31/32), pp 114-140.
- Suleri, Sara (1992) "Woman Skin Deep: Feminismo and the Postcolonial Condition", *Critical Inquiry*, (18), pp. 756-769.

NOTAS PARA UNA LECTURA *MICRO* DEL INCONSCIENTE COLONIAL

Cristina Pósleman

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-9986-6183>

Racialización de lo *psi*

Un cierto aire de explosión de lo *psi* se viene sintiendo en la filosofía y en las humanidades¹. En su reducto propio, que es la clínica, y en la investigación académica, la psiquiatría y la psicología han atesorado categorías, pautas metodológicas y técnicas que les vienen dadas de su ortodoxia². Pero nada de esto ha permanecido solo en su lugar geográfico de origen. Contemporáneas de los procesos de

1 Aclaro que no pretendo apropiarme de categorías diagnósticas y de nomenclaturas médico-psiquiátricas-psicológicas. Me consta el perjuicio que esto implica. Por eso cabe dejar en claro que cuando uso algunas nociones que en un primer momento se asocian con estos ámbitos, lo hago asumiendo y haciendo explícita su reapropiación desde un enfoque filosófico y siempre remitiéndome a su uso por parte de autorxs debidamente aclaradxs.

2 En este trabajo me enfoco específicamente en los avatares de la psiquiatría y la psicología francesas, ya que vengo interesándome en autorxs ligados preferentemente con el contexto de Francia y de ex colonias francesas de mediados de siglo veinte. Advierto además, la fuerte impronta que estas teorías y metodologías clínicas han tenido en el contexto latinoamericano. Por ejemplo, cabe hacer notar la relación contractual directa que las agrupaciones que se disputan lo que se nombra como Campo Freudiano, tienen en nuestros países.

independencia de las colonias francesas, como de los períodos de dictadura y la instalación de gobiernos neoliberales en Latinoamérica, estas teorías y metodologías han hecho tierra en estos contextos y forjado otras historias cuyos efectos están siendo actualmente revisados³. La explosión se comprende porque las teorías de la subjetividad, tanto las relacionadas con la práctica de la salud mental como las que deben explicar y explicarse permanentemente su compromiso con la práctica –es el caso de la filosofía sobre todas las demás–, experimentan hoy la distorsión de su horizonte epistemológico por los oleajes que le vienen del postcolonialismo y de la opción decolonial. A este efecto se le suma la contundente evidencia y la constancia expresada formalmente desde el ámbito científico, de que este mundo hecho a costa de nuclearización, extractivismo y gestión de élites, puede ser el último⁴. Todo esto da acogida a la

3 Entre los trabajos más relevantes relativos al abordaje de los efectos de la psiquiatría y la psicología metropolitanas en las colonias, aludo los siguientes autores: Raymond Collignon, R (2006); Guillaume Sibertine–Blanc & Hourya Benthouhami, H. (2015); Étienne Bálibar (2995); Ranjana Khanna (2003).

4 Me refiero a las teorías sobre las consecuencias del cambio climático y sus articulaciones históricas, políticas, sociales y económicas. Sobre todo a la del Antropoceno, que refiere a una nueva era en la que la especie humana sería un activo en las transformaciones geológicas. En relación al tema, los enfoques postcoloniales se precisan en la medida en que uno de los factores fundamentales considerado entre los que constituyen las operaciones geo–intervencionistas, es el colonialismo. Lo que implica la necesidad de repensar las relaciones entre las cronologías humanas y geológicas. En relación a esta problemática, por ejemplo Chakrabarty se pregunta: “¿Cómo nos remitimos a una historia universal de la vida –esto es, al pensamiento universal– sin perder aquello que indiscutiblemente tiene valor en nuestra sospecha postcolonial de lo universal?” (2019, p. 21).

efusión de escrituras que han permanecido postergadas por las filosofías y las teorías críticas de la academia francesa colonial.

Desde las universidades metropolitanas⁵ y en situación de privilegio racial, las marcas de las trayectorias disciplinares suelen reconstruirse a expensas de la suerte corrida por la gestión del colonialismo. Voy a poner dos ejemplos, sin la jactancia de exhaustividad del muestreo que el problema exigiría, solo deseando desempolvar dos autores europeos emblemáticos de mediados del siglo veinte, que han generado una estela amplia de seguidorxs en Latinoamérica. Uno es el libro de Althusser, *Freud y Lacan*, de 1965, el otro, es *Ensayo sobre algunos problemas concernientes a lo normal y lo patológico*, de Canguilhem, publicado primeramente como ensayo académico en 1943, y luego en 1966 como *Lo normal y lo patológico*. En uno u otro sentido, ambos realizan una revisión pretendidamente situada de conceptos centrales para el escenario *psi* de mediados del siglo veinte tanto académico, clínico como militante.

Editado primeramente por *La nouvelle critique*, una revista de los intelectuales del Partido Comunista francés, el texto de Althusser abre una serie de articulaciones entre psicoanálisis y marxismo que desde entonces se convertirán en la posta obligada de toda revisión de Freud a la francesa. La propuesta es allí desencubrir la crítica que el

5 Extraigo el término del texto de Zulma Palermo, en el que propone una aproximación a la problemática de la Universidad Latinoamericana desde un lugar "otro", distinto pero no excluyente del que diseñó el modelo de conocimiento y la estructura de la universidad centrooccidental desde su fundación en América Latina (Palermo, 2010, p. 44).

marxismo de la década del cuarenta realiza a Freud. Lo que significa limpiar el psicoanálisis de todas sus identificaciones metonímicas con las ciencias en boga de su época. Se trata de desembarazar al psicoanálisis de sus cruces con la psicología conductista (Dalbiez), fenomenológica (Merleau-Ponty) o existencialista (Sartre), con la bioneurología jaksoniana (Ey), con la sociología de tipo culturalista o antropológica (Kardiner, M. Mead, etc.) y con la filosofía (el existencialismo de Sartre, el *Daseins analyse* de Biswanger, etc.) (Althusser, 1970, p. 10). Cruces que para Althusser no hacen más que mostrar cómo es que aquellos que denunciaban al psicoanálisis de explotación ideológica, habían caído en los efectos de la propia ceguera respecto de la verdadera operativa de la ideología. Habían negado el valor revolucionario del psicoanálisis al pretender encorsetarlo en la misma trama que estaba atrapándolos a ellos mismos.

Para mostrar el carácter científico del propio psicoanálisis, Althusser propone seguir la indicación lacaniana, “una vuelta a Freud”, específicamente a la teoría psicoanalítica joven que corresponde según su lectura, al texto freudiano maduro. Completar así el despliegue de una triple indicación: “Es necesario pues, para volver a Freud: 1) No solamente que se rechace la capa ideológica de su explotación reaccionaria como una grosera mixtificación, 2) sino también, que se evite caer en los equívocos más sutiles, sostenidos por el prestigio de algunas disciplinas más o menos científicas del revisionismo psicoanalítico, y 3) consagrarse, finalmente, a un trabajo serio de crítica histórico-teórico para identificar y definir, en los conceptos que Freud se vio obligado a emplear, la verdadera relación

epistemológica entre estos conceptos y el contenido expresado por ellos” (Althusser, 1970, p. 11). Con estas indicaciones, el argelino radicado en la metrópolis, pretende devolver al psicoanálisis su potencial revolucionario. La urgencia va por adjudicarle la condición de ciencia para que el psicoanálisis pueda cuestionar a las corporaciones y sus intereses económicos, jurídicos y profesionales, y las desafíe con “la aparición de una disciplina singular que obliga a cada uno a interrogarse no solo sobre su propia disciplina, sino sobre sus razones para creer en ella, es decir para dudar de ella” (Althusser, 1970, p. 22).

El texto de Canguilhem y sus relaciones con las teorías *psi* se trama con las escrituras postergadas de una manera muy particular. En medio de la atmósfera de guerra de 1943, Canguilhem defiende su tesis doctoral, donde trabaja el alcance de los conceptos de lo normal y lo patológico. El contexto biográfico del interés por estos temas no parece ser, para la intelectualidad francesa que se asumirá como heredera del pensamiento de Canguilhem, una adjunción vana. Como Elizabeth Roudinesco resalta, los avatares de las relaciones de Canguilhem con la Resistencia, su compromiso militante, su renuncia a su puesto en la universidad en la era Pétain, incluso el uso del seudónimo Lafont, otorgan a la tesis sobre el alcance del concepto de lo normal y de lo patológico, una indiscutible genuinidad. Como escribe devotamente Roudinesco: “Si comenzar el estudio de la medicina permitió al filósofo Canguilhem convertirse en Lafont, eso se debió a que la Resistencia, como una forma singular de rebelión, funcionó para él como el paradigma de una discontinuidad en el orden de

la normatividad, es decir, como el momento de la adopción de una nueva norma, emitida desde la vida” (Roudinesco, 2008, p. 11). Todo está dado en las tesis del francés en función de la necesidad de restablecer una cierta supremacía de la subjetividad. Y de la versión del 43 a la del 66, es notable el énfasis que pone en la necesidad de articular las dimensiones individual y social, así como de evitar el reduccionismo biologicista⁶.

No obstante todo el reconocimiento y la influencia en personajes como Foucault, Deleuze, entre muchas otras vedettes de la *intelligentsia* francesa, una pequeña nota al pie en el texto del martinqués Frantz Fanon, *Piel Negra máscaras Blancas* (1952), nos habilita la sospecha

6 Roudinesco se expresa con respecto al tema: “Desde su experiencia en la guerra, Goldstein llegó a la opinión de que cualquier teoría tenía que basarse en una “clínica” que surgiera de la observación directa del paciente (la noción “ser individual”), la única forma de construir una concepción fenomenológica del organismo que comprende la relación de este último con un entorno, un sujeto. Desde el punto de vista tanto de la psiquiatría como de la neurología, la pregunta era, pues, la misma: era necesario pensar lo normal y lo patológico juntos, para restablecer la primacía de una subjetividad, es decir, una existencia que reacciona a un entorno. Para Goldstein, como para Canguilhem, el tema es interno al ser vivo, en Minkowski es existencial, y para Lacan estaría determinado por un lenguaje. En la primera parte de *The Normal and the Pathological* Canguilhem muestra que dos concepciones de la enfermedad se basan en la idea de que el estado patológico es solo una modificación cuantitativa del estado normal. El moderno, derivado del trabajo de Pasteur, asimila la enfermedad a un agente externo (microbio o virus) extraño al cuerpo. El otro, en la tradición hipocrática, sostiene que la enfermedad interviene para alterar el equilibrio de los humores. Desde este punto de vista, el agente ya no es externo sino interno al cuerpo cuya armonía natural perturba. La primera concepción da lugar a una medicina ontológica; el segundo, a una medicina dinámica” (2008, p. 33).

epistemológica sobre cierta inconsistencia de estas tesis. Fanon está abordando las reacciones neuróticas que emergen en ciertos sectores de la llamada civilización. Como para Canguilhem, el enfoque de Fanon se centra no en el individuo aislado, sino en la relación del individuo con el medio ambiente. Pero Fanon se encargará de hacer ver esta diferencia desde la experiencia de lo que él mismo llama “herida absoluta” (2009, p. 101). Lo que mostrará Fanon es que en una sociedad racista esta relación entre individuo y medio ambiente es diferente para negros y blancos. Hasta el punto tal que hay que asumir que viven en lugares diferentes aunque relacionados recíprocamente. Transcribo el siguiente fragmento de *Piel Negra. Máscaras Blancas*, de Frantz Fanon, para ir introduciéndonos en la galaxia teórica que deseo:

... hemos preferido titular este capítulo “El negro y la psicopatología” en vista de que ni Freud, ni Adler, ni siquiera el cósmico Jung han pensado en los negros en el curso de sus investigaciones. Y tenían sus buenas razones. Se olvida a menudo que la neurosis no es constitutiva de la realidad humana. Se quiera o no, el complejo de Edipo no está cerca de ver la luz entre los negros. Se nos podría objetar, con Malinowski, que el régimen matriarcal es el único responsable de esta ausencia. Pero, aparte de que podríamos preguntarnos si los etnólogos, imbuidos de los complejos de su civilización no se han esforzado demasiado en encontrar la copia de estos en los pueblos que han estudiado, nos sería relativamente sencillo mostrar que en las Antillas francesas, el 97 por 100 de las familias son incapaces de dar a luz una

neurosis edípica. Incapacidad de la que nos felicitamos en grado sumo... (2009, p. 139).

¿En qué sentido es la interrogación althusseriana sobre las razones para creer o dudar del psicoanálisis alcanzada por el látigo de Fanon? ¿Implicaba este potencial revolucionario del psicoanálisis que le adjudica Althusser la posibilidad de asumir la postergación de la racialización de la subjetividad? ¿Podía Canguilhem advertir que en un medio ambiente segregativo el significado de normalidad es dictaminado por el opresor?

Más cerca de una lectura discontinua, o que se posiciona en ciertos puntos de inflexión donde el impulso inercial de las categorías se torna imposible, es sin duda, la de Derrida. Hay un ensayo clave, “Geopsicoanálisis ‘y el resto del mundo’” (1981), en el que cruza el texto de la carta magna de la IPA (Asociación Psicoanalítica Internacional) y el de los derechos humanos. Derrida encuentra que estos textos recortan los límites de la legitimidad de la práctica psicoanalítica, que se han mantenido intactos en el ámbito del psicoanálisis francés metropolitano y que han tergiversado, sino obviado, la singularidad de los sujetos de la clínica. El subtítulo “y el resto del mundo”, da cuenta de la condición espectral de otra internacionalidad, que implica al *dark continent*, y que muestra que esos límites operan forcluyendo lo que llama “autoinmunidades adquiridas” (Roudinesco & Derrida, 2009, p. 194).

De Derrida rescato la astucia de entender como síntoma que el psicoanálisis tenga la posibilidad de revisar el lugar que ha tenido en el ámbito de las legislaciones sobre

los actos de violencias (sobre todo en torno a las torturas), y desnudar prodigiosamente las estrategias de aplazamiento de la auto-constancia de contribuir con el propósito colonial. Pero pienso que no es del todo conveniente que las escrituras anticoloniales sean consideradas, en la línea de Derrida, como síntoma que asumido revelaría la “alegoría de la autoinmunidad” (Roudinesco y Derrida, 2009, p. 194). Prefiero considerarlas cuando funcionan desprendiendo las categorías de su uso autorizado, no sacudiendo el virus de la invencibilidad, en un expreso gesto derrideano, sino rescatándolas en la dimensión *micro* de su propagación⁷.

⁷ Considero lo *micro* a partir de la propuesta de Guattari, quien escribe: “La cuestión micropolítica —esto es, la cuestión de una analítica de las formaciones del deseo en el campo social— habla sobre el modo en cómo el nivel de las diferencias sociales más amplias (que he llamado “molar”), se cruza con aquello que he llamado “molecular”. Entre estos dos niveles no hay una oposición distintiva, que dependa de un principio lógico de contradicción. Parece difícil, pero es preciso cambiar de lógica. En la física cuántica, por ejemplo, fue necesario que en un momento dado los físicos admitiesen que la materia es corpuscular y ondulatoria al mismo tiempo. De la misma forma, las luchas sociales son, al mismo tiempo, molares y moleculares” (Rolnik y Guattari, 2006, p. 149). Además, he tenido en cuenta la propuesta de Alejandro De Oto, quien propone considerar la escritura fanoniana como micro en el sentido en que “...no quiere decir que no haya articulado una posición ética e histórica general, por el contrario, es tan evidente en toda su escritura y su militancia que no requiere de ningún esfuerzo para hacerla presente. Empero, la crítica del régimen colonial, como él lo llamaba, implicaba la desorganización de los cuerpos racializados y tal actividad llevaba al abandono de sentidos primigenios esperando a ser revelados. La tarea era multiplicar conexiones y extender los lazos a zonas inesperadas de las prácticas sociales. Es interesante notar, de todos modos, que la persistente noción trágica que su obra configura fue, paradójicamente, el modo en el que la lengua de la descolonización participó de las sagas expresivas de las revoluciones del siglo xx” (2018, p. 84).

Suely Rolnik es otra opción, esta vez latinoamericana, que atrae por su potencia irruptiva en el escenario de una clínica anquilosada, que insiste en mantenerse al margen del colonialismo. Pero me tomo al pie de la letra una confesión de Rolnik, cuando hace constar no haber leído a Frantz Fanon (2019, p. 98)⁸. Elijo hacer entrar otros sujetos al escenario del debate, que no están en el que monta Rolnik. El de la psicoanalista brasileña, está habitado por “zombies”, a los que solo les cabe malgastar su energía pulsional en aplicaciones del mandato normativo “colonial-capitalista” (2018, p. 29). Los sujetos que tengo en mente son aquellos que no pueden malgastar ni un ápice de su potencia deseante porque se les ha prohibido el cuerpo. Son sujetos que

8 Presento acá la versión en español de la misma cita, que aparece en la edición de Tinta Limón: “Hace una década propuse la noción de “inconsciente colonial-capitalístico” para designar el régimen de inconsciente propio del sistema en el poder en Occidente hace cinco siglos (hoy en el poder en el conjunto del planeta). Recientemente me di cuenta de que tal noción tiene sus antecedentes en dos autores, cuyas obras están entre los campos donde encuentro más resonancia con lo que busco elaborar desde siempre. El primero es Frantz Fanon, quien ya hablaba de “inconsciente colonial” en 1950 –confieso, no sin una cierta vergüenza, solo haber leído hace poco la indispensable obra de este autor, aunque él formara parte de mi imaginario desde los años ‘70, como uno de los personajes centrales de la revolución psiquiátrica y psicoanalítica que tuvo lugar en aquellos años, más especialmente aún en París donde yo vivía en la época. El segundo, es Félix Guattari, quien hablaba del “inconsciente capitalístico” desde inicios de la década de 1980. La noción aparece incluso en *Micropolítica: Cartografías del deseo* (Petrópolis: Editora Voces, 1996), libro que escribimos en coautoría –cosa que, obviamente, yo sabía, ya que me dediqué a la escritura de este libro durante casi cuatro años, de 1982 a 1986, fecha de su primera publicación; pero aquí también tengo que confesar, en este caso sin el menor pudor, que lo había olvidado–”. (2019, p. 98).

ni siquiera tienen la posibilidad ni mucho menos el tiempo de ilusionar con el mandato. Que no se les ha otorgado el derecho a singularizar energía pulsional alguna. Y que por todo ello, no les cabe otro mandato que el de la fuga.

No me debato frente a Rolnik, solo ensayo la condición de precisión de sendos textos. Quizás esta “liberación” del “inconsciente colonial cafisheístico” (2009, p. 32), presentada mayormente en términos de una clínica esquizoanalítica, alcance niveles inusitados de fuerza descolonizadora en cruce con los de Fanon, cuyo abordaje trastoca no solo el alcance funcional de la categoría de inconsciente –y por ende de la clínica misma–, sino además lo que se considera como anticolonial.

Doblegar la inercia del búmeran colonialista

Replicando en paralelo a Bernasconi, quien se cuestiona sobre la posibilidad del uso de los conceptos de lo normal y lo patológico sin permanecer bajo la influencia de un cierto racismo sistémico (2005, p. 198), me pregunto qué significa hoy emplear conceptos como el de inconsciente sin tener en cuenta su condición racial constitutiva. Procuró investigar el rol funcional que tiene esta categoría, cruzando escrituras vinculadas por lo que en otros trabajos hemos llamado con Alejandro De Oto, una relación de precisión recíproca⁹. En este caso, produciendo el encuentro entre las escrituras de Fanon y de Deleuze y Guattari estimo

⁹ Me refiero al artículo de Alejandro De Oto y Cristina Pöseman “Variaciones sobre el deseo. Colonialismo, zona de no ser y plano de inmanencia” (2018).

posible interrumpir la inercia que mueve ciertas lógicas de aplicación propias de contextos de investigación mejor ponderados en la academia metropolitana.

En el cruce de estas escrituras aparece el inconsciente arrinconando a ciertas teorías sobre la subjetividad. Como categoría litigante, lo hace desnudando la modalidad de búmeran según la que está planteada su funcionalidad, en el sentido de seguir una trayectoria que tiene como fin alimentar un cierto narcisismo epistemológico. Una lectura diacrónica tibia, la que persiste en enfoques selectivos y postergadores como los que he hecho constar en las primeras líneas, le adjudica ser propiedad del psicoanálisis freudiano/laciano y tener como objetivo destituir el monopolio ontológico y epistemológico de la conciencia cartesiana. El inconsciente, en este sentido, tendría el mérito de haber dejado al descubierto este objetivo, y despejado el terreno para la construcción de una teoría de la subjetividad, e incluso de la subjetivación –en su versión más logradamente *micro*¹⁰. Teoría que pretendería desafiar la efectividad del yo auto–percibido, subsidiario de una ontología universalista. Pero luego, y atisbando ya el “efecto fanoniano”¹¹, puede ser que además de desafiar ese límite

10 Por ejemplo el texto de Jacques Rancière *Política, identificación y subjetivación* (2000).

11 En otros trabajos he comenzado a trabajar una modulación entre la teorización de Fanon y la de Deleuze y Guattari, en relación al inconsciente. Advertí que ambas escrituras performan una cierta reivindicación, no de un contenido representacional adecuado, sino de un derecho al inconsciente. Me centré en dos ejes complementarios para explicar este derecho: por un lado, considero que Fanon es a quien Deleuze y Guattari apelan para la rearticulación entre lo psi y lo político, ya que el pensamiento fanoniano muestra los límites de una clínica endogámica

post-cartesiano con Freud y Lacan, la de inconsciente sea una de las categorías que una vez rescatadas de la filosofía metropolitana, ya no implica cualquier límite, uno más entre los que podrían presentarse en su ejercicio endogámico. Se trataría en este caso de un límite discontinuo que no significa un salto dialéctico, ni una crítica a la reducción fenomenológica, sino un azote dirigido a la dicotomización entre las esferas de lo *psi* y lo político, y asimismo dirigido a la oclusión de la diferenciación jerárquica entre opresorxs y oprimidxs. Funciones, éstas, que han permanecido barridas fuera del alcance de las teorizaciones y de las aplicaciones clínicas y militantes de su contexto de emergencia.

¿Cómo se efectúan estas modulaciones?, ¿cuál es el efecto que se espera obtener? Primeramente esto tiene que ver con detectar zonas epistemológicas producidas

que bifurca y racializa el inconsciente; por otro lado, que Fanon allana a Deleuze y Guattari el camino para una reescritura del Edipo como Edipo colonial y despeja asimismo una vía para la reconfiguración de los límites de lo político y lo social. O, en otros términos, abona una teoría en torno al contrato social como una crítica/clínica de la condición colonial de la axiomática capitalista. Mientras que este doble rasero con el que se lleva a cabo la reescritura del inconsciente en el texto fanoniano se asume en términos de una ruptura de las construcciones pantallas que gestionan el narcisismo racista, en el de Deleuze y Guattari hay un corrimiento desde las teorías del inconsciente neurótico al esquizo, o de la función compensadora del inconsciente a la de productora, la que funciona efectuando los cortes “extrafamiliares”, “subfamiliares” y des-sedimentando las identificaciones sociales bifurcadas (Pösléman, Cristina (2019) *De la risa de Djamilia Bouhired y la prohibición del inconsciente*. En: Red Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari (REED&G) para el desarrollo Interdisciplinario de conocimiento en filosofía, estética y política, II Coloquio Internacional Red Latinoamericana Estudios Deleuze y Guattari. ¿Qué es lo que puede un cuerpo?, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso.

por extrapolaciones categoriales violentas o tortuosas, por trasplantes de teorías planteados para preservar su dominio. Uno de los cruces que me ha parecido más efectivo a la hora de vértosla con los efectos de estos trasplantes teórico metodológicos, es el que se produce entre la categoría de “zona de no ser”, de Fanon y la de “cuerpo sin órganos” de Deleuze y Guattari. Fanon se refiere al lugar más abyecto de la experiencia colonial, donde los cuerpos son imposibilitados de cualquier ontología y donde no hay política de reconocimiento en juego. (2009, p. 49). Mientras que con el “cuerpos sin órganos”, Deleuze y Guattari se refieren a una cierta lucha frente al aprisionamiento de los órganos (2002, p. 156). En esta línea, raza, superioridad/inferioridad cultural, disponibilidad o estatus de recurso, sexo, constituyen los órganos del cuerpo deshumanizado.

Una vez debatiéndonos entre la zona de no ser y el cuerpo sin órganos es posible desentrañar las lógicas de inmovilización epistemológica de la axiomática colonial, cuya operatividad se cumple a través de la aplicación de tácticas paradójales extremas, tanto a nivel del individuo como de la comunidad. “Absurdos”, llamándole como Fanon (1965, p. 59; 2009, p. 57). Éstas están destinadas a bumeranizar los efectos de la axiomática, de manera tal que, por ejemplo, el itinerario colonial de la categoría de inconsciente, que parte de la pretensión de romper con la conciencia yoica y de dejar libre las potencias subjetivas, dirige su curva inercial hacia lo que Fanon nombra como “la repartición racial de la culpa colonial” (2009, p. 106): efecto de neurosis oclusiva, cuando se trata de los sujetos de privilegio, o de un efecto de “lactificación alucinatoria” (2009, p. 68, 103),

en el caso de los sujetos oprimidos. Entonces, poniendo en jaque estos absurdos, es posible interrumpir y torcer la dirección del búmeran y reapropiarnos de categorías del entramado epistemológico colonial pero desde la experiencia de los cuerpos que han sido sistemáticamente mancillados a través del ejercicio de la violencia.

Una vez rescatada en este punto de inflexión, la categoría de inconsciente deja de estar al servicio del colonialismo. Esto no significa que debe desontologizarse, ni deconstruirse, porque nunca estuvo ontologizado, no es donde se apuesta por una reapropiación. Como nunca fue, como nunca estuvo, lo que ocurre es otra cosa que una reconversión de sus contenidos o de su registro. Como hacen constar Deleuze y Guattari en *El Antiedipo* (1973), hubo que esperar hasta escuchar los sueños de los colonizados¹² para advertir los límites de la clínica tradicional (1985, p. 102). Creo que es necesario atender a qué es lo que ocurre en esta escucha, que se diferencia fundamentalmente de otras. Es ahí, en esta zona diferencial en donde, aunque en un primer momento cabe otorgar cierto mérito a cualquier tipo de recepción de estos testimonios ya que parece que al menos habría un reconocimiento, lo cierto es que hay allí una escucha en particular que muestra dichos límites.

Presumiendo que algunas escrituras sí asumen efectivamente una posición de escucha diferente, exploremos esa zona en la cual se activa esa suerte de productividad deseante en el colonizado, que latiga por partida doble la

12 Tanto Deleuze y Guattari como Fanon utilizan en general el género masculino. Por eso, he optado por respetar dicho uso cuando evoco sus propias voces.

funcionalidad otorgada al inconsciente en su aplicación colonial. Como adelanté, sigo las indicaciones de Fanon y de Deleuze y Guattari, relativas al funcionamiento de la axiomática colonial, que instala contrasentidos que tocan las dimensiones de lo individual y las de la comunidad. Voy a detenerme en ellas y en la manera en la que es posible desarticularlas.

Por una parte, este trabajo de torsión del impulso categorial se realiza poniendo a prueba el absurdo que significa someter al militante a una clínica tendiente a reconfigurar su *psiquis*, mientras se considera que existe en ésta una tendencia constitutiva a la autoagresión. Lo que también puede explicarse como admitir una tendencia a no hablar también constitutiva de la subjetividad del colonizado, exhortándole al silencio como la única reacción a toda acción colonial. O, simular las condiciones para la escucha clínica, y por otro lado abrir una puerta falsa, a un espacio de interioridad socavado, extraído.

¿Cómo tramitar el inconsciente en una subjetividad impostada? Hay un vacío, no porque el colonizado sea un rudo ser sin *psiquis*¹³. Hay un vacío ganado cuando esta operativa fraudulenta es descubierta. Si el colonizado en la metrópolis se paraliza al momento de responderse quién es, esa parálisis no es tal porque no tiene los conocimientos adecuados para subsistir en esta tierra no merecida, sino porque el inconsciente como reducto de la falta, está construido a la medida de la axiomática colonial.

13 Me refiero a la expresión con la que Kant se refiere a los excluidos de la experiencia de lo sublime y por lo tanto de la ley moral (1984, p. 251).

Que necesita apropiárselo, porque por sus principios, ésta funciona utilizando esta incompletitud o maleabilidad de la subjetividad para sus objetivos y re direccionando todo el potencial creativo que no se condiga con ellos. Se es uno en nuestro terruño, pero se es lo que no se desea ser, ya en la tierra del ensueño. Eso se vive en carne viva. El yo convertido en otro se liga, en todo caso, con una instancia psíquica monstruosa, aberrante. Primero, no hay derecho, “el negro”, tal como nombra Fanon al sujeto de la simulación de la clínica, no tiene derecho a “inconscienciarse” (2009, p. 139). Porque el yo es lo que el otro hace de él. Entonces, en la tramitación del inconsciente la articulación yo–ello o conciencia–inconciencia se convierte en una operación de doble simulación: simular un inconsciente y simular un lugar donde actualizarlo como conciencia. Esa inculcación de un falso yo, o de un yo espejado en otro que es el agente de la prohibición, es, al momento de lo que Fanon llama “colonización tranquila”(1983, p. 194): o tierra fértil para la incubación del deseo especular monstruoso, o bien su definitiva blanquificación.

El médico colonial se obstina en configurar una instancia que justifique contenidos o materia *psi* del falso síntoma, producir en el paciente una representación simulada. Pero eventualmente el colonizado encuentra que no es blanco, que es negro, y que lo es porque los blancos hacen que sea. Encuentra que el médico colonial no busca de ninguna manera abrir las vías para que esa subjetividad diezmada produzca por ella misma las condiciones necesarias para su liberación, sino que busca implementar, hacer volver a entrar, ahora en la escena de la clínica, el espejo

deformador. El médico blanco o el profesional colonizado sabe lo que hace. Lo sabe porque sabe muy bien que sus teorías se apoyan en la primitivización del otro. En su carta de dimisión de los cargos de médico jefe del hospital de Blida–Joinville, en 1956, Fanon descubre estas paradojas, describiendo a la clínica como una “apuesta absurda” de querer desalentar a individuos en un país donde el autóctono es un “alienado permanente en su país y vive en un estado de despersonalización”, de querer hacer al individuo menos extranjero a su mundo en un mundo que organiza “una deshumanización sistemática” (1965, p. 59). Voy a permitirme transcribir una cita extensa de *Piel Negra Máscaras Blanca* para dar cuenta de cómo Fanon se enfrenta a la estrategia de primitivización del colonizado:

... yo empiezo a sufrir por no ser un blanco en la medida en la que el hombre blanco me impone una discriminación, hace de mí un colonizado, me arrebató todo valor, toda originalidad, me dice que yo parasito el mundo, que tengo que ponerme, lo más rápidamente posible, a la altura del mundo blanco [...] Entonces intentaré simplemente hacerme blanco, es decir, obligaré al blanco a reconocer mi humanidad. Pero, nos dirá Mannoni, no podéis, porque en lo más profundo de vosotros existe un complejo de dependencia (2009, p. 102).

El psiquiatra anticolonialista encuentra, por su parte, que el colonizado no tiene tiempo de inconscienciarse, porque más que articular contenidos reprimidos con circunstancias desencadenantes actuales, debe enfrentar la réplica

de las formas de violencia propias de la colonización en la implantación violenta de un vehículo *psico* adecuado a esos fines. El psiquiatra anticolonialista advierte ese absurdo, y no intenta resolverlo en la misma lógica, se hace cargo de la trayectoria y opera una fuga. Escribe Fanon:

Dicho de otra manera, el negro no debe volver a encontrarse ante este dilema: blanquearse o desaparecer, sino que debe poder tomar conciencia de una posibilidad de existir; dicho aún de otra manera, si la sociedad le plantea dificultades a causa de su color, si yo constato en sus sueños la expresión de un deseo inconsciente de cambiar de color, mi objetivo no será disuadirlo aconsejándole “guardar las distancias”; mi objetivo, por el contrario, será, una vez aclarados los móviles, ponerle en disposición de elegir la acción (o la pasividad) frente a la verdadera fuente de conflictos, es decir, frente a las estructuras sociales (2009, p. 103–104).

Entonces el colonizado experimenta en ese momento, la irrupción de otra sensación que el deseo de ser blanco, vive el drama inaugural de la eclosión de una potencia inexorable. Podríamos localizar en este momento la problemática de cómo la axiomática colonial tramita este inconsciente monstruoso para posibilitar el curso previsto de la respuesta neurótica, pero ahora en lo que respecta a la dimensión de lo común, abordado en la escritura fanoniana, en términos de una teoría de la liberación.

Cuando Fanon se refiere a la psicopatología del negro, lo hace partiendo de las premisas de la ortodoxia freudiana –nunca bastante subrayadas, como él mismo expresa (2009,

p. 133). Premisas referidas a que hay una relación directa entre el ambiente familiar y el nacional, por un lado, y ligada con ésta, la referida a la existencia de una relación directa entre la *Erlebnis* (experiencia) grabada como contenido inconsciente, y el *ersatz* (sustituto) o forma en la que aparece a la luz el contenido mnésico reprimido. Entonces si la configuración de una *psiquis* considerada normal depende de los contenidos de la memoria infantil, y estos no son recuerdos o archivos mnésicos a la mano sino que deben ser abordados analítica o clínicamente, la representación de lo común del adulto está mediada indefectiblemente por una instancia que funciona procesando esta proyección: una matriz categorial y una metodología que erigen al, o implantan el, sujeto de lo común y de lo normal. Matriz que se auto percibe como universal y que al extrapolarse a contextos coloniales elude que pasando por alto las diferencias está pasando por alto, además, la concepción metonímica de dicha universalidad con la violencia, la tortura, la invisibilización. Escribe Fanon, “progresivamente hemos llegado a la conclusión de que hay una sustitución dialéctica cuando se pasa de la psicología del blanco a la del negro. [...] El esfuerzo de socialización no remite a las mismas intenciones. Verdaderamente cambiamos de mundo” (2009, p 139).

El psiquiatra anticolonialista se percata del riesgo que corre si persiste en la complicidad de la aplicación de una matriz que barre las diferencias a través de la aplicación de una “oblatividad cargada de sadismo” (Fanon, 2009, p. 137). Es decir, una tendencia a igualar, pero que discrimina para el lado del blanco, o infunde valores blanquificadores.

La violencia de esa oblatividad sádica constituye el verdadero contenido del inconsciente implantado. Una violencia que debe sostenerse, para lo cual hace falta una estrategia que alcance el residuo último de una subjetividad y que lo procese a costa de su deseo. La duración en el tiempo de un sistema así, es –escribe Fanon– el intento persistente de “justificación del mantenimiento de la violencia” (1968, p. 45). Entonces, al encontrarse con este factor constitutivo barrido por el psicoanálisis tradicional, se encuentra además con la cancelación de toda posibilidad de elaboración de un común¹⁴.

De Piel Negra. Máscaras Blancas a Los condenados de la tierra (1961) el escenario en el que Fanon involucra el rol

¹⁴ Achille Mbembe se interesa también por el inconsciente y sus avatares. *Crítica de la Razón negra* (2013), es, me arriesgo a considerar, una descripción de las condiciones trascendentales de lo que llama “inconsciente racial” (2016, p. 89). Propone considerar la raza y el racismo como parte de procesos fundamentales del inconsciente, y en este sentido articulados a las “dificultades” del deseo humano (2016, p. 70). Un deseo humano desdoblado por la melancolía y el duelo, de un cuerpo, una voz, un rostro, un nombre violados, mancillados, pero que es necesario salvar a cualquier precio. En ese sentido, la “invocación de la raza”, en particular del oprimido, es la realización de ese deseo fundamentalmente oscuro y emergente del suelo tenebroso de las paradojas, el deseo de comunidad (2026, p. 112). Entiendo su trabajo como una manera de hacerse de esta categoría apropiándose asimismo el sentido de la crítica. Doble mérito, torcer la trayectoria hacia el lado de una crítica postcolonial y efectuar una dialéctica y una analítica minuciosas de la razón negra: dialéctica de la imposibilidad de la subjetividad universal y la particularidad de la raza, analítica desafiante del devenir comunidad. Escribe: “La crítica de la modernidad permanecerá inconclusa mientras no se comprenda que el advenimiento de la modernidad coincide con la aparición del principio de raza y su lenta transformación en una matriz privilegiada de las técnicas de dominación, tanto ayer como hoy” (2026, p. 106).

de la clínica ha variado. Entre el tiempo de la colonización tranquila a la situación de guerra, la clínica parece no variar en lo que respecta a tácticas de implantación violentas del vehículo *psi* y de extrapolación de teorías y métodos de tergiversación de contenidos. Pero las variaciones se hacen notar y una escritura que ya ha abandonado la necesidad de entrar en debates con la filosofía y la psicología metropolitanas, aparece ahora garantizando un plus de resistencia que ha evitado que el colonizado sucumba en algunas de las dos salidas que se le presentan inexorables: la incubación del especular deseo monstruoso según el que él mismo se convierte en un servidor consciente del colono, o en su definitiva identificación o blanquificación. Este plus de resistencia puede ser considerado como el punto distintivo de la explicación de Fanon en relación a cómo asumir el camino hacia la liberación. Esta no se basa en la procura de un procesamiento consciente de contenidos reprimidos, como en el psicoanálisis o la psicoterapia tradicional. La vía a la liberación se traza en la experimentación epidérmica de la desesperación o el “horror”. Podríamos aventurar que el alcance de este método de cura se patentiza en las citas que aparecen al principio y al final de *Piel Negra. Máscaras Blancas*. Fanon cita el aforismo de Nietzsche: “... que la tragedia del hombre es que alguna vez fue un niño” (2009, p. 12 y 231). Y con esto sugiere que el final de la infancia del hombre se producirá cuando el inconsciente colectivo europeo y el arquetipo del negro sucio, ese residuo venenoso del pasado, sean destruidos.

Final

Todo el desafío de un inconsciente rescatado reside en responder la pregunta sobre cómo crear desde el horror. ¿Cómo componer lo común desde una subjetividad en ruinas perpetuas?

Una vez asumido que la reconfiguración de la *psiquis* no puede darse exclusivamente en el terreno de lo individual, o que en todo caso, el terreno de lo individual es un territorio articulado cultural y nacionalmente, resta producir teórica y metodológicamente una instancia que permita a estas subjetividades en ruinas configurar clínicamente el “horror”. Que es en definitiva la materia intensa que no puede ser entendida en términos de la psicoterapia tradicional como el contenido reprimido, ya que es aquello que se muestra a las claras y al mostrarse inescrupulosa y paradójicamente se oculta, y que al emerger en el marco de la clínica evidencia, ahora sí, su obscenidad. La incoherencia fundamental de esa Europa que se jacta de humanista mientras al mismo tiempo arrasa comunidades, las explota, las indignifica. Acá encuentra la psiquiatría postcolonial la salida a la inercia necrótica. Las citas de Nietzsche dotan al discurso fanoniano de esa potencia deseante que voltea el edificio *psi* sobre el que se construye el inconsciente burgués. Aunque la desestimación de la conciencia occidental y, agregaría, su proyección en el inconsciente de la falta como instrumento para la desalienación, es una reminiscencia nietzscheana, también es la clave del método poético de Aimé Césaire, autor del epígrafe de la misma obra...

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1970). *Freud y Lacan*. Barcelona: Anagrama.
- Bálibar, E. (2005). "La construction du racism". *Revue Actuel Marx*, (38), 11–28.
- Bernasconi, R. (2015). The Racial Politics of Life Itself: Goldstein, Uexküll, Canguilhem and *Fanon*. En M. de Beistegui, G. Bianco, M. Gracieuse (Ed.). *The Care of Life. Transdisciplinary Perspectives in Bioethics and Biopolitics*. London, New York: Rowman & Littlefield International.
- Chakrabarty, D. (2019). "El clima de la Historia: Cuatro tesis". *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24 (84). DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.2653175>
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Colligon, R. (2006). "La Psychiatrie Coloniale Française en Algérie et au Sénégal: esquisse d'une historisation comparative". *Revue Tiers Monde*, 3 (187), 527–546.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (1987). *Psyché. Inventiones de l'Autre*. París, Francia: Éditions Galilée.
- De Oto, A. (2018). "A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación". *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* (21), 73–91.
- Fanon, F. (1965). *Por la revolución africana. Escritos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (1968). *Sociología de una revolución*. México: Era.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Kant, I. (1984). *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa Calpe.

- Khanna, R. (2003). *Dark Continent. Psychoanalysis and Colonialism*. USA: Duke University Press.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior.
- Palermo, Z. (2010). La universidad en la encrucijada decolonial. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos* (1) 43–69. Recuperado de: <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0010/03%202019%20Zulma%20Palermo.pdf>
- Rolnik, S. & Guattari, F. (2006). *Micropolíticas. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Rolnik, S. (2018). *Esferas da insurreiçao. Notas para uma visa no cafetina*. São Paulo: N-1 Edições.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Roudinesco, E. (2008). *Philosophy on turbulent times. Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*. New York: Columbia University Press.
- Roudinesco, E. & Derrida, J. (2009). *Y mañana qué...*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sibertine-Blanc, G. & Bentouhami, H. (2015). "Racial States. Retour sur la production raciale des États". *Revue Tumultes* (44), pp. 85–101.

RELECTURA DE ARENDT EN CLAVE POSCOLONIAL. PARA UNA ANALÍTICA DE LAS POSTERGACIONES

Paula Ripamonti

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-0187-1273>

En la hierba que cubra
causas y consecuencias
seguro que habrá alguien tumbado,
con una espiga entre los dientes,
mirando las nubes.

Wisława Szymborska (2010, p. 156–157)

Escribir sobre Hannah Arendt (1906–1975) en las primeras décadas del siglo XXI, puede constituirse en algo reiterativo, incluso riesgoso. Traer al presente reflexiones traccionadas por acontecimientos concretos que impac-taron un siglo diferente del que vivimos, puede tener sus derivas anacrónicas y en algunos casos, resultar impugnadoras de los sentidos de aquellas. Sin embargo, las tensiones entre el punto de origen de toda producción intelectual, el espacio–tiempo que la atraviesa y las condiciones de aceptación y resistencia, habilitan la posibilidad de desplazarnos de la díada omnicomprensión o sinopsis

de un pensamiento dado para reiniciar un viaje o programar nuevos, desanclar y reencender una y otra vez (Said, 2008). Si tenemos en cuenta, además, que estamos ante una pensadora difícil de encuadrar cuya obra produce un “diálogo insistente” podemos, en sentido borgeano, asumir los riesgos de constituirnos en “lectores correctamente erróneos” (Bacci, 2009, p. 111) y realizar un ejercicio crítico a través de algunos textos que nos arrojan cierta luz para pensar problemas formulados desde este presente. Como dijo Said, “no hay ninguna teoría capaz de abarcar, encerrar y predecir todas las situaciones en las que podría ser útil” (2008, p. 322–323)¹. Por esto cuando anunciamos en el título recuperar la lectura de Arendt en clave poscolonial, nos referimos a explorar huellas categoriales en sus análisis que nos permitan pensar críticamente algunas cuestiones de lo rechazado del mundo colonial que no deja de irrumpir, como una suerte de espada de Damocles, en cada intento de olvido de nuestra procedencia. La inminencia homicida de la espada es cada vez postergada por

¹ Una de las ventajas de trabajar una autora tan leída como Arendt, es contar con interpretaciones de lujo que van tirando de una trama para nada simétrica ni cohesionada, más allá de algunos intentos sistemáticos de volver a Arendt una heideggeriana acérrima afín al nazismo. Preferimos los usos serios de Arendt, con referencia no a los intentos de celebrarla de forma acrítica sino a los de pensar y discutir a través de ella, posiciones teórico-epistemológicas y problemas actuales de la filosofía y de la política, en síntesis de cuestiones relativas a la historia y vida humana. Entre esos, encontramos a Homi Bhabha, Paul Ricoeur, Simona Forti, Etienne Tassin, Albrecht Wellmer, Ronald Beiner, Wolfgang Heuer, Josefina Birulés, Seyla Benhabid, Margaret Canovan, Julia Kristeva y Judith Butler, por nombrar solo algunos referentes de diferentes continentes y variadas lecturas.

la imperiosa necesidad de subsistencia y muchas veces se sorteaba la trama epistémica que exige desactivar el problema de la política y la relación entre la acción histórica, la crítica epistémica y las subjetividades forjadas en ambos procesos.

En esta línea Hannah Arendt posee escritos en el contexto histórico del totalitarismo nazi y su tiempo posterior inmediato (décadas del 40 y el 50) en los que articula un análisis en clave crítica del imperialismo y su vinculación con la política racial como elemento catalizador de la instrumentalización de la dominación total de la vida humana. Situación que no se quiebra (quizás ni se fisura) con la caída de estos regímenes sino que asume nuevas formas y experiencias políticas. Este trabajo propone leer esas formas como instancias de “postergación” apuntando marcas epistemológicas de un discurso analítico y crítico y por esto, arqueológico–genealógico que incorpora categorías de tránsito, entre el acontecimiento histórico y su traducción hermenéutica (por ejemplo, raza y burocracia, poder colonial y poder totalitario, ley y moralidad, derechos y comunidad política –estados y territorio, nacimiento y modos de morir). Desde un esquema conceptual puesto en juego a la hora de habitar analíticamente el acontecimiento histórico, Arendt inscribe la centralidad de la comprensión, la noción de cristalización y la crítica a la categoría de causalidad y proyecta un posicionamiento en torno a la historia que puede ser recuperada desde la crítica poscolonial, en los términos de una analítica de las postergaciones.

Imperialismo y política racial como postergación

Por la suave agua en movimiento
que vence a la dura piedra con el tiempo,
lo comprendes, los fuertes sucumben².

(Citado por Arendt, 2008, p. 256).

En la vasta producción de Arendt, se recorta fuertemente su análisis del totalitarismo, tarea que se dio a sí misma y le llevó más de una década. Hacia fines de los años '40, Arendt expresó que la necesidad de comprender el totalitarismo se había convertido en el móvil de su trabajo intelectual a la vez que reconoció que no había “en la Historia humana una historia más difícil de contar” (2005, p. 246). Una de sus tesis más importantes fue que la dominación totalitaria revistió un carácter de novedad tal, que hizo estallar nuestras categorías de pensamiento político y moral y con ellas, la base misma en que la narración de la historia se produce, nuestra capacidad de comprender un acontecimiento sin importar cuán distantes nos hallemos de él. Sin embargo, esta “ruptura de la tradición”, no nos releva de la responsabilidad de retornar a la realidad de la política, desde la “experiencia básica y la miseria básica de nuestros tiempos” para ir más allá del pesar y la impotencia, porque la historia es desesperadamente necesaria

² Texto original: *Dass das weiche Wasser in Bewegung|Mit der Zeit den mächtigen Stein besiegt| Du verstehst, das Harte unterliegt*. En: Brecht, Bertolt. “Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laot-se in die Emigration”, en *SW, Gedichte 1934–1941*, vol. IV. Edición de Suhrkamp.

para el futuro³. Arendt vislumbró el acontecimiento de los gobiernos totalitarios como deriva de lógicas propias que fundó la Modernidad europea, dedicó en *Los orígenes del totalitarismo*⁴ un importante recorrido al imperialismo y sus administraciones coloniales al considerarlas experiencias políticas que habilitaron modos de subjetividad y de relación que pervivieron en el Estado totalitario. Además, afianzó una concepción de la historia en la que las claves de su desarrollo parecían no solo conocerse sino también impulsarse para su completa realización por parte sujetos seleccionados como ejecutores y como víctimas. De este modo, la cuestión del Estado moderno, capitalista y totalitario, trajo exigencias a la teoría política que Arendt intentó resolver. Y son estas cuestiones que nos gustaría traer y proponer algunas aperturas actuales.

El totalitarismo constituyó un acontecimiento que como tal es susceptible de análisis diversos: como movimiento y gobierno de dominación total, como experiencia, como trama ideológica y política de un conjunto de elementos. Arendt caracterizó a los acontecimientos históricos como singulares, únicos e irrevocables, y a la vez densos y abundantes en significado, a tal punto que de ellos podemos contar una

3 Arendt comparte con otros intelectuales de su generación, como por ejemplo con Theodor Adorno (aunque nunca se citaron mutuamente), la tesis de que Auschwitz representa “una quiebra en el proceso civilizador que exige un replanteamiento radical en la forma de considerar dicho proceso” (Zamora, 2010, p. 250).

4 Recordamos la organización del libro en tres partes precedidas de un prólogo único en su primera edición (1951) y de tres, uno para cada parte, en la de 1966. Imperialismo constituyó la segunda parte del libro, Antisemitismo la primera y Totalitarismo la tercera.

historia y desde ella, comprenderlos. Plantear esto implica evitar ciertas prácticas de análisis como la determinación de causas y consecuencias dentro de un proceso deductivo. Indagar los “orígenes” de un acontecimiento supone identificar los elementos que, cristalizándose, lo conforman en un proceso arqueológico complejo a través de categorías conceptuales que nos habilitan a nombrarlos, y que son también históricas, dado que producen los significados en la medida en que son puestos en relación a través de un relato. Esta tarea hermenéutica tiene una interesante faceta epistémica, porque rechaza cualquier formalización del lenguaje, localiza las experiencias, rastrea los mecanismos y muestra cómo se constituyó un cierto estado de cosas que articula y legitima ciertas prácticas y discursos. Comprender los modos en que cristalizan y se convocan elementos diversos que traman un acontecimiento, le permite a Arendt confrontar necesidad y posibilidad, irrevocabilidad y libertad en la historia humana. También posibilita identificar algunos elementos de su análisis con vigencia a la hora de trazar los pliegues genealógicos de nuestro presente político, atendiendo en particular el modo en que en ese acontecimiento se vinculó con el imperialismo y articuló la raza como elemento y agente catalizador⁵. Veamos.

5 El libro editado por K. King y D. Stone (2008), *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race and Genocide* reúne una serie de artículos, de diversa originalidad, abocados a la discusión y relectura de tesis arendtianas acerca de las complejas relaciones entre imperialismo, colonialismo, raza, nación y regímenes de poder genocidas del siglo XX. Recientemente, una gran cantidad de trabajos abordan también estas cuestiones. Entre ellos, el de Richard Bernstein, *¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?* (traducido por Gedisa en 2019)

La nota característica del poder imperialista fue el paso de objetivos políticos localizados a otros de extensión ilimitada, con la consecuente pérdida de previsibilidad y dirección que otorga la lógica de control en los territorios de un estado. Entre 1884 y 1914, periodo fuerte del imperialismo, se producen acontecimientos que Arendt apuntó como la antesala de la destrucción de la “Nación-Estado” provocada por el poder totalitario en el siglo XX, por ejemplo, la emancipación política de la burguesía y la implicación de los gobiernos en la expansión económica y la especulación sin encuadre jurídico alguno, con la bandera o el sentimiento patriótico como mero pretexto. “La expansión como objetivo permanente y supremo de la política es la idea central del imperialismo” o “expansión por la expansión misma” (1999, p. 184). Imperialismo, entonces, no es lo mismo que imperio⁶. Este último traslada las instituciones de la nación a los territorios conquistados. En aquél, las instituciones de una y otros permanecen separadas. En la expansión imperialista, diversas tensiones encontraron su justo equilibrio en intereses en juego y su usufructo: una clase económica dominante que requería sobrepasar los límites territoriales de su inscripción estatal originaria para ampliar sus beneficios y una clase dirigente

recorre la obra desde temas y categorías acuñadas por Arendt para pensar los problemas ético-políticos entre los siglos XX y XXI.

⁶ Sonia Arribas muestra en un interesante artículo los errores de análisis cometidos por cierta historiografía contemporánea que no toma en cuenta esta distinción de Arendt y desarrolla la apropiación de tesis arendtianas sobre el imperialismo en trabajos recientes de la década pasada (2010, p. 266 y ss).

dispuesta a poner las instituciones políticas bajo ese servicio. Esto ocurre a través de interesantes hibridaciones, como las de denominar “provincia de la madre patria” a los territorios conquistados, permitir mixturas religiosas sin otorgar ciudadanía a sus habitantes (caso Argelia) o trasplantar estructuras políticas y la “sustancia nacional” que las sostiene, la historia común o la ley a fin de garantizar los estrechos vínculos con la nación conquistadora (caso Commonwealth) (p. 185). En todos los casos, la conquista constituyó el modo de explotar riquezas al servicio de la nación y a la vez, fue la piedra de toque de la contradicción inherente entre el *ius* de la nación (y sus cuerpos políticos) y los medios y fin propio de expansión que arbitra una política imperialista (en la que las limitaciones de aquellos resultan incómodos y amenazantes para dominación y obtención de ganancias). En este sentido, es interesante notar las mutaciones producidas a partir de la exportación de poder desde la lógica de la nación (Estado, policía, ejército). Arendt marca la contradicción entre el cuerpo político de la nación y la conquista como medio político. Esto se tradujo según diferentes experiencias (francesa, británica, alemana) en tensiones entre los principios nacionales y las administraciones coloniales que se movían al margen de los mismos (cayendo en eufemismos como “métodos de pacificación” para referirse a ataques con gas a toda una población para reprimir alguna rebeldía). Los imperialistas sabían que el cuerpo político de la nación era incapaz de construir un imperio y desde ese “saber” construyeron un mundo dirigido por un puñado de capitalistas para los que la nación –y sus políticos nacionalistas, incluidos los que

portaban el contradictorio deseo de constituir una política mundial— de a poco fue constituyéndose en un estorbo para sus beneficios. La expansión del poder político debía hacerse sin fundar los cuerpos políticos de la nación y destruyendo las organizaciones socio—económico—políticas nativas y expropiando sus medios de producción, como explicó Rosa Luxemburgo. El gran riesgo fue la constitución de compañías financieras con inversiones incontrollables que transformaría la economía de producción en un sistema de especulación (p. 194) con una “violencia administrada en beneficio del poder (y no de la ley)” como principio “no se detendrá hasta que no quede nada que violar” (p. 197). El dinero “superfluo” inicial que dio lugar a la crisis económica terminó en la expansión ilimitada de acumulación capitalista, tal como lo explicó Marx, constituyendo el pasaje a un imperialismo monopolista y salvaje, como lo llamó Lenin (Arribas, 2010, p. 270). La herencia imperialista como movimiento expansivo se manifestó en que:

“... el patriotismo... está mejor expresado en ganar dinero” (Huebbe—Schleiden) y la bandera nacional es un “activo comercial” (Rhodes)” (Arendt, 1999, p. 118).

La experiencia de conquista colonial reveló el potencial de violencia a la política del siglo XX y sus sucesores totalitarios. La conclusión más contundente de esta situación fue que “el poder se convierte en la esencia de la acción política y en el centro del pensamiento político cuando es separado de la comunidad política a la que debería servir” (*Ibidem*). Y la realidad es que la introducción del poder

como único contenido de la política debió su éxito al hecho de constituir una respuesta a los deseos ocultos de la clase económica y socialmente dominante: la burguesía. En este sentido, Arendt sostuvo que “el imperialismo debe ser considerado primera fase de dominación política de la burguesía” (p. 198). El proceso abierto desde la confianza de esta clase respecto de la protección de la propiedad ejercida por el Estado hacia la conversión de los hombres de negocios en políticos todavía sigue en marcha y dejó como saldo la aplicación de convicciones burguesas a los asuntos exteriores.

Para Arendt, el imperialismo del siglo XX y su deriva totalitaria encarnan las principales tesis políticas hobbesianas. Se trata en ellas de un Estado que controla, movido por la necesidad de garantizar la seguridad individual como su razón de ser, en función de los intereses individuales (en especial el de propiedad), que entiende la pertenencia a la comunidad como un asunto temporal y limitado que no cambia el carácter privado del individuo (basada en la delegación de poder y no de derechos). La comunidad se constituye desde la delegación y monopolio de poder y no de derechos. Con Hobbes, la burguesía y la política moderna imperialista pueden justificar la acumulación ilimitada de poder en el progresista principio de proteger la propiedad individual y capital creciente, la nación es útil solo cuando se requiere de ella la protección de las inversiones. En términos antropológicos, lo crucial es que “el hombre, lobo del hombre” */homo hominis lupus/*, expresión de Plauto que

Hobbes volvió famosa aunque modificada⁷, inauguró un sentido de la igualdad como igual capacidad de matar. De este modo, el Estado–*Leviathan* podía superar todas las limitaciones que suponen la existencia de otros pueblos y dar a la tierra su propia ley, ostentar el monopolio del homicidio como garantía para que sus miembros no sean víctimas de homicidio⁸. El filósofo moderno legó, entonces, al siglo XIX, un pensamiento político que excluyó la idea de Humanidad como reguladora de la ley internacional, como símbolo del origen común de la especie humana y abrió el camino para concebir la guerra permanente entre naciones comprendidas como tribus y definidas como razas, una guerra predestinada por la obra clasificatoria de la Naturaleza⁹. Arendt es enfática:

7 En Plauto la expresión completa es: “El hombre es un lobo para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro” /*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*/ (Plauto, *Asinaria* Acto II, escena IV, v. 484 y ss.).

8 Achille Mbembe, filósofo y teórico político camerunés, expresa en consonancia que si hay una definición de soberanía, es aquella que la reconoce como el ejercicio de control de la mortalidad y determinación de la vida como despliegue y manifestación de poder, foucaultianamente, es el “derecho de matar” (Mbembe, 2011, p. 21).

9 Los racistas negaron el principio de la igualdad y la solidaridad de todos los pueblos, garantizado por el propio principio moderno de Humanidad así como cualquier idea de patriotismo. Por ejemplo, el libro de Josef Gobineau (1853–1855), famoso unos cincuenta años después de su aparición, el Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas con la que se completó la primera fase del pensamiento racial e inició la segunda con influencias hasta los años 20 del siglo XX. El caso alemán muestra al pensamiento racial, pos–empresa napoleónica como respuesta a la necesidad de unir al pueblo y excluyó a la nobleza, esto en términos de “relación de sangre”, de lengua común o de “pueblo genuino” sin mezcla (E. Moritz Ardnt, J. Goerres, F.

El racismo puede llevar a la ruina al mundo occidental y, lo que importa, al conjunto de la civilización occidental. [...] La raza no es, políticamente hablando, el origen de la humanidad sino su final, no es el origen de los pueblos sino su declive; no el nacimiento natural del hombre, sino su muerte antinatural (p. 219).

Para Arendt, con la categoría de raza como principio sustitutivo de la nación, pronto el racismo se constituyó en una ideología completa, es decir, una doctrina teórica y un arma política de amplia adhesión popular y fuerte apoyo oficial, cuyo supuesto asume conocer y decodificar la clave de la Historia (pensamiento de clase) o la legalidad de la Naturaleza (pensamiento de raza). De forma falaz, el racismo se pretendió ciencia y fue la principal arma ideológica del imperialismo, poderosa para la destrucción de las naciones y la mejor propaganda del nazismo. No es accidental su poder de persuasión que alcanza a todos, incluidos científicos que rápidamente se configuraron como sus predicadores. El racismo prácticamente no dejó una sola ciencia sin haber penetrado en su sistema de categorías,

L. Jahn). El caso inglés acentuó la noción de herencia para proponer un orden natural basado en relaciones de sangre y legitimador de privilegios de títulos y tierra (Burke). Como contrapartida, desconocida por Arendt, fue la respuesta a las tesis de Gobeineau del haitiano Antenor Firmin, con su tratado *De la igualdad de las razas humanas* de 1885. Firmin enfrentó los argumentos racistas y al imperialismo en curso, explícito como política exterior desde la Conferencia de Berlín (1884-1885) (con la que Arendt da inicio al imperialismo), en la que catorce estados europeos y EEUU se repartieron África, sin la presencia de ningún representante del continente. Este afán colonial por el dominio africano es conocido como el "reparto de África".

atravesó fronteras nacionales y destruyó los principios de igualdad y solidaridad de los cuerpos políticos allí donde los tuvieron. Por esto, a Arendt le interesa el modo en que se configuró como principio de experiencias y teorías políticas en el siglo XX.

Sumado a la raza como principio de cuerpo político sustitutivo de la nación, el imperialismo descubrió otros medios de dominación exterior, como la burocracia, elemento sustitutivo del gobierno. La burocracia tiene un sujeto tipo, el administrador disciplinado que gobernaba mediante decretos e informes, quien tuvo a su cargo la organización del gran juego de la expansión en el que cada área era considerada un escalón de inversiones ulteriores y cada pueblo un instrumento para una conquista próxima. Para Arendt, el derrotero de África en el contexto económico mundial es un ejemplo de la diferencia entre las conquistas estratégicas y el funcionamiento de una sociedad racial (basada en el comercio esclavo y la fiebre de ganancias directas, más bien atomizadas, como la del oro y los diamantes) y el imperialismo y el funcionamiento de una sociedad capitalista (consolidada por procesos de industrialización que necesitan de cuerpos políticos y protección jurídica y financiera, como América y Australia durante siglos anteriores al XIX). África quedó a expensas de acciones más bien aisladas que redundaron en el exterminio de tribus nativas, la esclavización, y su consecuente comercio y traslado de multitudes, y la explotación del oro y el diamante. Acciones que fueron ejecutadas por hombres que Arendt denominó “el populacho”, “buscadores de la suerte”, “hombres superfluos”, “temerarios sin valor”, en

general, sujetos desarraigados, que estaban al margen de sus sociedades y tradiciones políticas de nacimiento, pero que en alianza con el capital adquirían un *statu quo* y una identidad en contextos de dominación extranjera. La expansión permitió a muchos sentirse más ciudadanos en el exterior que en su propia patria, en ella eran solo un miembro de una determinada clase socio-económica que compartía con extranjeros de su misma clase más intereses que con sus conciudadanos. En cambio, en las posesiones coloniales los dirigentes del populacho observaron cómo podían ser convertidos en raza los pueblos y cómo simplemente tomando la iniciativa en este proceso, podía uno impulsar a su propio pueblo hacia la posición de la raza de señores. Las leyendas jugaron un papel simbólico fundamental, fueron ficciones que brindaron explicaciones históricas de carácter fundacional y permitieron afianzar procesos de importación de pasados heroicos para justificar un determinado destino humano en los territorios conquistados (p. 275–276)¹⁰. La distancia de la madre patria, la experticia burócrata para encauzar la explotación y la sustitución de la ley por decretos mudables, articularon los hilos para la identificación del hombre con fuerzas de la Historia como un juego, signado por los particulares intereses y ambiciones.

10 Al respecto las palabras del filósofo anglo-ghanés Kwame Anthony Appiah interpelan: “A menudo he escuchado ecos del lenguaje de los colonizadores en nuestras discusiones sobre la cultura de los ‘nativos’. Es fácil ver cómo la historia puede hacerte ... Pero, dada toda la diversidad de las historias precoloniales de los pueblos de África y toda la complejidad de las experiencias coloniales, ¿qué significa decir que alguien es africano?” (1992, p. 25) (traducción propia).

Finalmente, otro elemento interactuante, lo constituyeron los panmovimientos, cuyo objeto era organizar la nación en su política interior y exterior para la degradación de países extranjeros, que se los consideraba “en estado de naturaleza”, fuera de cualquier contrato humano. Hubo un denominador común entre la filosofía de los pan-movimientos y los conceptos raciales y era el origen y la finalidad divinos asignados al pueblo /*Volk*/ –por eso hablan por ejemplo, de germanismo y no de Alemania, de alma rusa y no de Rusia– y su desprecio por el Estado como institución regulada por leyes y partidos políticos, y sus ideales revolucionarios: el individualismo liberal, el ideal de Humanidad y la dignidad del hombre. Estos movimientos negaron teóricamente la humanidad común mucho antes que los nazis la negaran en términos fácticos con el exterminio concreto. Fueron los precursores de la desintegración de los partidos políticos y los movimientos totalitarios, alemán y ruso, su realización. Para Arendt, los movimientos estaban encaminados claramente hacia la destrucción del Estado, por esto identificaron sus intereses con el de la Humanidad y pudieron establecerse con mayor eficacia en países continentales con multipartidismo y con nacionalismos oprimidos dentro de un Estado que representaba solo a uno de ellos.

Después de la Primera Guerra Mundial, se configura un nuevo sujeto-víctima. Las naciones vencidas, quedaron sometidas bajo un Estado controlado por otra nacionalidad¹¹ y las constantes migraciones, el desempleo y la

11 Como los casos de Serbia, Bosnia–Herzegovina, Montenegro, Macedonia, Eslovenia y Cro-

inflación pusieron en evidencia la crisis de la Nación-Estado y su estructura legal para hacer frente a las nuevas necesidades. Había un nuevo grupo de víctimas cuyos sufrimientos diferían del de los desocupados o parados, habían quedado sin gobierno que los representara y sin amparo de la ley, habían perdido hasta los derechos inalienables, es decir, los Derechos del Hombre. Se trataba de los apátridas, los *Heimatlosen*, que para Arendt, conforman el irresuelto problema político del siglo XX y de la “Historia contemporánea”, marcada por las dos guerras mundiales. Los *Heimatlosen* y las minorías, que no eran tales¹², sin gobierno propio, carecían de reconocimiento y garantías de los estados en los que residían, es decir, perdían su dignidad, declarada intrínseca. La nacionalización de los derechos dejó a los Derechos del Hombre, sin garantías, reducidos a idealizaciones para sujetos abstractos.

Los tratados de paz que habían “amontonado” muchos pueblos y creado nuevos Estados, tenían la salvaguarda de derechos de la Sociedad de las Naciones. Pero la protección de las minorías siempre se planteó como un periodo de transición. Para las minorías, los estados soberanos no ofrecían una tercera opción a la asimilación o la ilegalidad

acia con Yugoslavia (1918– 1991) y checos y eslovacos con Checoslovaquia (1918–1993). Tanto Yugoslavia como Checoslovaquia y Polonia, Rumania e Italia también poseían territorios del disuelto Imperio Austro– Húngaro (1867–1918).

12 Arendt especifica que los “pueblos frustrados”, es decir, sin la autodeterminación de un gobierno propio alcanzaban, en algunos casos, hasta el 50% o más de la población del Estado al que habían sido incluidos.

y liquidación¹³. El interés del Estado ya era el de la Nación, aquél era su instrumento mucho antes de que Hitler dijera que “justo es lo que resulta bueno para el pueblo alemán” (p. 352). Efectivamente, “los elaboradores de tratados de minorías no previeron la posibilidad de los traslados de poblaciones completas o el problema de las personas que se habían tornado ‘indeportables’ porque no existía país en la Tierra en el que disfrutaran del derecho de residencia” (p. 353). De todos modos, para Arendt, en el periodo entreguerras, en términos generales, la condición de apátrida brindaba algún tipo de protección, en cierto modo, los tratados de paz funcionaban como límites al completo poder soberano del gobierno del que dependían y los dispositivos de nacionalización para las llamadas personas desplazadas ofrecían compensaciones. En ocasiones, los lugares habían cambiado de nombre y de dueños tantas veces que la condición de apátridas era la regla y el refugio.

Raza y burocracia son denominaciones de prácticas de legitimación institucionalizadas que configuraron modos de subjetivación. Estos modos no se modifican ni obstruyen, ni mutan si no es por otras posibles experiencias que los visibilizan y denuncian desatando procesos socio-políticos

13 El sistema federal suizo siempre sería una excepción inimitable. Recordemos que desde el Congreso de Viena de 1815, el territorio suizo quedó integrado por cantones y comunas que gozan de una importante autonomía. Con su sistema democrático, los votantes no solo deciden sobre sus representantes sino también sobre asuntos públicos mediante referendos. La unificación confederada fue consumada con la Constitución de 1874 que aún permanece vigente aunque cuenta con varias modificaciones y enmiendas. Por su permanente posición neutral, Suiza fue sede de instituciones internacionales, entre ellas, la de la Sociedad de las Naciones.

nuevos. En el caso de los acontecimientos de los años 40 y que sustanciaron la Segunda Guerra Mundial, raza y burocracia alcanzaron formulaciones novedosas. Porque es en ese contexto que el problema de apátridas mostró su absurda crudeza. Los estados totalitarios los produjeron en masa con estrategias poco practicadas con anterioridad, como la cancelación de nacionalización o los procesos de des-nacionalización de los propios ciudadanos, esta vez no solo seguido de deportación¹⁴, sino del internamiento y la concentración en guetos y campos (y finalmente, el exterminio). Pero lo más importante era que lo hacían contra personas que habían nacido en su propio territorio, que habían sido ideológicamente seleccionadas *a priori*, en términos de raza. Las dos características que volvían inusitada a esta situación eran, no tanto la pérdida del hogar sino la imposibilidad de encontrar uno nuevo y la pérdida del estatus legal no solo en el propio país sino en todos. Condenados a una vida al margen de la ley de la Nación-Estado, los *indésirables* apátridas fueron puestos completamente a merced de la policía que también cometía actos ilegales,

14 Las expulsiones han sido frecuentes en la historia. En el mundo antiguo hay ejemplos asirios y romanos como conducta para con los pueblos vencidos o enemigos rebeldes; en el mundo moderno, podemos citar a los españoles para con la minoría musulmana (1502) o los ingleses y franceses con los romaníes (o gitanos) en el siglo XVI. Después de la Segunda Guerra Mundial y de los terribles casos nazi y estalinista que desarrolla Arendt, Hussein hizo lo propio con los kurdos y los chií, el propio Estado de Israel con los palestinos, Milosevic con la etnia albanesa de Kosovo, etc. Las expulsiones también constituyen opciones eliminacionistas, junto con la represión del grupo odiado, la prevención de la reproducción (es decir, esterilizaciones y violaciones sistemáticas de mujeres del grupo que se desea eliminar) y el exterminio (Goldhagen, 2010).

como por ejemplo, devolverlos subrepticamente a sus países de origen o a otros vecinos. Sin derechos, el apátrida transgrede siempre la ley, por el solo hecho de estar o de trabajar, puede ser condenado, sin haber cometido delito. Paradójicamente, solo como delincuente puede tener algún tipo de reconocimiento legal, al menos como anomalía de una estructura institucional jaqueada por su existencia.

El mejor criterio por el que decidir si alguien se ha visto expulsado del recinto de la ley es preguntarle si se beneficiará de la realización de un delito (p. 364).

La calamidad de los fuera de la ley no estriba en que se hallen privados de la vida, de la libertad y de la prosecución de la felicidad, o de la igualdad ante la ley y de la libertad de opinión –fórmulas que fueron concebidas para resolver problemas dentro de las comunidades dadas– sino que ya no pertenecen a comunidad alguna. Su condición no es la de no ser iguales ante la ley, sino la de que no existe ley alguna para ellos. No es que sean oprimidos, sino que nadie desea incluso oprimirles (p. 374).

La mayor calamidad de los que no tienen derechos es no pertenecer a comunidad alguna porque significa que no existe ley alguna para ellos. Arendt es firme en esta cuestión, porque la privación de derechos suele ser una situación posible dentro del Estado nación. Aunque deben ser garantizados, muchas veces los ciudadanos no pueden disfrutar de algunos de sus derechos bajo ciertas condiciones críticas: por ejemplo, el derecho a la vida de los soldados en una guerra. Pero esto no es igual a la privación de todos los

derechos humanos que se da con la condición de completa ilegalidad por la privación de un lugar en el mundo. La amenaza de la vida puede ser el último derecho vulnerado de un largo proceso, después del aislamiento en campos y guetos¹⁵ y la constatación de que no hay Estado que “reclame” al apátrida. En este contexto, la prolongación de la vida es un estado “superfluo” de vida. La vida se convierte en caridad y deja de ser un derecho, la libertad de movimiento se desliga del derecho de residencia y la libertad de expresión es la de ese loco que nada de lo que piense importa a nadie. Para Arendt, es la comunidad organizada la que vuelve significativas las opiniones y las acciones de la defensa o violación de los derechos, pero sobre todo es la que habilita los derechos a la acción y a la palabra y los vínculos entre estos y la justicia. Sin ella, a los apátridas, “los acontecimientos favorables y desfavorables, les sobrevienen como accidentes y sin ninguna relación con lo que hagan, hicieron o puedan hacer” (p. 375). Lo que está en juego es el derecho a pertenecer a un mundo compartido y más radicalmente, “el derecho a tener derechos” (*Ibidem*). Los millones de apátridas del siglo XX pusieron en evidencia que la pérdida de la comunidad es la forma de expulsión de la Humanidad, en un mundo moderno y “civilizado” que

15 Habría una diferencia entre guetos y campos. En los primeros “eran las familias, no los individuos, las que estaban segregadas de modo que constituían una suerte de sociedad cerrada en que se llevaba una apariencia de vida normal”, con una “imagen de coexistencia y copertenencia”; mientras que en los segundos, los individuos permanecían en aislamiento (sin conformar comunidad alguna), de hecho desde el momento del arresto, era como si hubieran desaparecido de la faz de la tierra, tanto en vida como después de muertos (Arendt, 2005, p. 295).

había declarado que los Derechos del Hombre procedían directamente de la “naturaleza” del hombre, es decir, que eran válidos independientemente de la pluralidad humana y la comunidad política, de la Historia y sus privilegios a ciertos estratos de la sociedad. Los derechos históricos sustituidos por los derechos naturales mostraron su punto límite al quedar sin anclaje político y estar sujetos a procesos naturales en los que los hombres sabían que podían intervenir y modificar gracias al desarrollo tecnológico. Al reemplazarse la Historia por la Naturaleza cuando el hombre ya se encontraba alienado respecto de ambas, la Humanidad quedó sola, autoreferenciada, en el sentido kantiano de idea reguladora pero sin una esfera política que evitara sus crímenes y las paradojas de los estados soberanos y los tratados internacionales. La abstracta desnudez del ser humano no tenía nada de sagrado y hasta incluso se constituyó en el mayor peligro, como bien lo supieron los supervivientes de los campos y por eso, insistieron en su nacionalidad (su pasado con su ‘herencia vinculante’) hasta último momento, como único vestigio de su Humanidad y de pertenencia al mundo civilizado, “Parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante” (p. 379). La simple existencia singular y única y las diferencias otorgadas por nuestro nacimiento configuran ese fondo oscuro y misterioso de la esfera vital privada. Son esas cualidades las que nos vuelven siempre un bárbaro en el mundo común civilizado que responde a ellas con la ley de igualdad. Quedar al margen de ese mundo, de la expresión y de la

acción, es quedar condenado a representar solo la propia individualidad y ser ese pavoroso extranjero que amenaza lo político.

Arendt expone la tesis de que los gobiernos totalitarios son un fenómeno interior y no exterior a la civilización porque desde ella, son ellos mismos los que producen la barbarie obligando a millones de personas a vivir inhumanamente, sin derechos. Hay una estructuración civilizatoria moderna de la que el totalitarismo no es su contrapartida, aunque sí una novedad, por su carácter de acontecimiento histórico. Los totalitarismos no constituyen una tiranía moderna sin más. Configuran un movimiento internacional en su organización, con pretensión de potencia supraestatal, a la que todo y todos se le subordinan, una ideología omnicompreensiva de lo real histórico en su alcance ideológico y objetivo de conquista global en sus aspiraciones políticas de dominación total de la vida humana. Expresan la totalidad legal que elimina lo que excluye con formas específicas de ejercicio de un poder representado en las múltiples y superpuestas funciones del partido y el gobierno y un (centro de) poder real siempre en desplazamiento. La estructura entonces es más bien amorfa, solo unificada por la voluntad del jefe o *Führer*, el único decodificador de la ley que fija el movimiento. El movimiento necesita para su subsistencia del aislamiento extremo de cada individuo y de la organización de masas de fanáticos o simpatizantes. El terror es la realización de la ley del movimiento. Sus objetivos no revisten siquiera el carácter de lo útil para el Estado o la Nación, mantienen completa indiferencia a lo que podría denominarse interés general o bienestar del

pueblo, el movimiento se sitúa por encima, independiente de y hasta contra ellos. El país es, para un gobierno totalitario, la sede temporal del movimiento internacional en el camino para la conquista mundial (las victorias y las derrotas, la vida y la muerte no son más que coyunturas en el contexto de un proceso temporal de siglos o milenios). La culpa y la inocencia se convierten en categorías sin sentido. Los asesinos o víctimas no son tales, sino ejecutores u objetos de la ley del movimiento. El terror es la legalidad que elimina individuos (exponentes de las razas “incapaces de vivir”) en favor de la especie definida previamente a través de elementos ideológicos:

Una ideología es [...] la lógica de una idea. Su objeto es la Historia, a la que es aplicada la ‘idea’; el resultado de esta aplicación no es un cuerpo de declaraciones acerca de lo que algo *es*, sino el despliegue de un proceso que se halla en constante cambio. La ideología trata del curso de los acontecimientos como si siguieran la misma ‘ley’ que la exposición lógica de su ‘idea’. Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico –los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro– merced a la lógica inherente de sus respectivas ideas” (p. 569)

La ideología como explicación total es la razón formalizada que se emancipa de la realidad y de toda experiencia, ya no explica *lo que es* sino *lo que ha llegado a ser*, como base de una evolución ulterior, independientemente de toda experiencia, a partir de un principio unificador

no humano, la Naturaleza (raza), la Historia (clase). En el contexto de la dominación total no hay distinción entre los hechos (las experiencias) y la ficción de la ley que alimenta el movimiento. Historia y movimiento se corresponden entre sí en un proceso lógico que no deja nada fuera¹⁶. Se ha eliminado, por el aislamiento, no solo la distinción mundo – ley del movimiento, hechos y ficción sino toda capacidad para actuar, todo espacio común, todo sentido común, resultante de habitar con otros el mundo, nuestro mundo. Finalmente, la dominación global es la conquista geográfica del mundo de una elite racial pero fundamentalmente es la puesta a prueba de su creencia de que “todo es posible”: “organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo” y esto se logra “si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones”, es decir, fabricando algo que no existe, un tipo nuevo de especie humana que se parezca a los animales, cuya única ‘libertad’ consistiría en ‘preservar la especie’” (p. 533). Para ello es necesario el aislamiento (la soledad como experiencia básica a propósito de la pérdida del mundo común), el adoctrinamiento de las formaciones de elite y el terror absoluto. El enemigo habita dentro del

16 En “El concepto de historia antiguo y moderno” (Arendt, 1996, p. 72 y ss), Arendt expresa que la idea de proceso separa, más que cualquier otra, la época moderna del pasado. Las filosofías de la historia esbozadas por la modernidad introducen procesos invisibles que reducen todas las cosas a funciones, en ellos lo general y lo concreto se vuelven concomitantes. El proceso asume el monopolio de la universalidad y el significado, esto produce una doble pérdida de mundo, de naturaleza e historia, dejando a los hombres separados o comprimidos en masas.

propio territorio, la Policía Secreta es el núcleo del poder del movimiento y los campos de concentración la institución más consecuente.

Los campos de concentración y exterminio fueron esos laboratorios en los que se experimentó la omnipotencia de esta fabricación. Fueron concebidos para liquidar y degradar personas en situaciones controladas, con adoctrinamiento ideológico de las formaciones de elite y el terror absoluto como medio de dominación de las víctimas. A diferencia del exterminio de poblaciones enteras tras las conquistas de América, Australia y África o de la institución de la esclavitud en la historia occidental o de las detenciones en campos ilegales en la Unión Sudamericana, los campos en la lógica totalitaria superan el principio utilitario del “todo está permitido” (y su especie de pariente “el fin justifica los medios”) para penetrar en el terreno del “todo es posible”, donde los medios son el fin. La inverosimilitud de los horrores está ligada a su inutilidad económica y el colapso de cualquier racionalización liberal como a la imposibilidad de pensar que se trataba de víctimas inocentes y elegidas al azar, que se buscaba la agonía deshumanizante, la producción de cadáveres vivos¹⁷. Esto es lo que rehúye la comprensión y experiencia humanas y vuelve increíble el testimonio de las víctimas, las que tenían tanta incredulidad respecto de lo monstruoso como la población alejada de los campos,

17 En un artículo de 1950, Arendt expresa que la crueldad del campo consistía no tanto en infligir la muerte sino en administrar la cuota regulada de muertes y calcular la tortura para “poner a la víctima en un permanente estar muriéndose” (2005, p. 293).

incluso “aún cinco minutos antes de ser enviados al sótano del crematorio” (p.534, nota nº 128). Los campos producen un abismo entre ellos y el mundo común, como si fuera el existente entre el mundo de los vivos y el de los muertos. En todos los casos, producen cadáveres vivos, nadie sabe si los internados viven o han muerto, “las masas humanas apartadas son tratadas como si ya no existieran,... como si ya estuvieran muertas”, “como si jamás hubieran nacido” (p. 541, 539). Es el perfecto estado de terror: absoluta inocencia y castigo que puede ser infligido a cualquiera, con igual justicia e injusticia.

El primer paso para ello es matar en el hombre a la persona jurídica, luego a la persona moral y finalmente, lo último que le queda, la diferenciación individual. La destrucción de los derechos es decir la muerte jurídica, es un pre-requisito para la dominación de una persona. Sin delito, sin relación entre causa y detención, solo el simple hecho de haber nacido, lo ubica en la categoría más baja, la de los inocentes que llevan la peor parte en los campos¹⁸. En cuanto al asesinato de la persona moral, de lo que se trata es de corromper toda solidaridad humana y de volver imposible conciencia alguna del bien. Centenares de miles viviendo en absoluta soledad para morir anónimamente, sin testigos ni recuerdos, sin derechos ni conciencia. En este

18 La dominación total fue posible en la medida que los “Derechos del Hombre” de 1789 no habían sido establecidos filosóficamente sino solo formulados, ni tampoco políticamente garantizados sino simplemente proclamados. Carecían de validez. Un listado de derechos, por más completo que se sugiera, deja de tener sentido por afuera de un cuerpo político que los reconozca como tales. La negación de cada derecho es la negación universal del derecho a tener derechos.

contexto, la identidad única, por su dependencia de la naturaleza, es la más difícil de destruir. Los campos lograron la muerte de la individualidad con diferentes métodos que van desde el transporte en vagones (hacinamiento, desnudez,...), la llegada (y el despojo, rasurado, vestimenta...) y las torturas irracionales y sádicas (calculadas no tanto para matar el cuerpo de la víctima, aunque también lo incluyera sino para destruir la dignidad humana). En los campos “El yo y el mundo, la capacidad para el pensamiento y la experiencia se pierden al mismo tiempo” (p. 578). Porque solo se liquida la individualidad si se destruye la espontaneidad, el poder del hombre de comenzar algo nuevo. Hacer superfluos a los seres humanos es la tarea que posibilita la incompatibilidad de plantear cualquier derecho. Un mal radical sería parecido a este estado de perversión de la humanidad. No por ejercicio de acciones demoníacas sino por acciones concretas y humanas de deshumanización.

Ninguna ideología puede soportar lo imprevisible de la creatividad humana. El terror se encarga de eliminar del proceso la fuente misma de la libertad que procede del nacimiento, suprema capacidad humana, el hecho de ser inicio. De aquí que Arendt considera a la soledad organizada más peligrosa que la impotencia inorganizada. Esa soledad totalitaria producto de la destrucción de todo espacio entre los hombres es como una tormenta de arena cuyo peligro es que destruya los oasis que nos permiten respirar y peor, que devaste el mundo antes de que surja un nuevo comienzo (2008, p. 226). La esperanza en la inmortalidad del mundo humano está hecha de la natalidad de los mortales (únicos y distintos) que lo hacen.

La natalidad, el hecho de que lleguen nuevos al mundo y que, por tanto, haya alguien y no más bien nadie, trae en plena situación de condiciones de deshumanización y desmundanización, el mensaje de que la historia se hace desde los comienzos que se articulan desde la pluralidad y políticamente requieren libertad y espacio público.

El despliegue del análisis arendtiano muestra una experiencia política en la etapa colonial imperialista y luego en la dominación totalitaria en la que se instituyó el poder a través de lógicas de destrucción de los Estados nación y de forma separada de las comunidades políticas. Los vasos comunicantes entre una y otra a través de la violencia de prácticas de deshumanización, de laboratorios de la muerte no dejan intacto a los estados soberanos. Las formas de postergación advienen en la medida que la construcción de las comunidades políticas latinoamericanas, por ejemplo, se asentaron y asientan en desplazamientos culturales–identitarios, expropiación, homogeneizaciones insertadas y emancipación burguesa con marcos jurídicos para protección de sus intereses. La experiencia colonial, invicta después de las guerras de la independencia, formalizada en la expansión (colonialismo interno), la raza y la burocracia, marcó las coordenadas del ingreso a la historia universal (y su consecuente derecho a matar) antes que la recuperación y reconocimiento de espacios territoriales habitados a través de cuerpos políticos que partieran del derecho a tener derechos. Una instancia éticamente sólida y políticamente robusta, como dice Bhabha, sospecha del unilateralismo en vistas a formar parte de una especie de imperio global que produce bárbaros en su propio medio (2013, p. 47–49), un

universal que vuelve superflua o excluye a una importante cantidad de vidas humanas. En Arendt, no hay política sin comunidad que no es lo mismo que sociedad de individuos¹⁹. Así el derecho a tener derechos adquiere una articulación doble, en sentido ético, el derecho a formar parte de una comunidad y en sentido político, el derecho de aparición y de discurso y acción.

En los textos de la etapa de análisis del totalitarismo, la noción de poder en Arendt aparece ligada al uso de la violencia. Más tarde, la categoría va puliéndose para designar el poder como actuación conjunta y concertada en la esfera pública y entonces el ejercicio de la libertad radica siempre en un “entre” y “durante”. En la medida que la condición humana de la pluralidad reclama un espacio de aparición, el mundo común (eliminado desde el terror como principio de gobierno), va a ser descripto como el lugar de las relaciones de poder, que no son otras que hombres actuando juntos vinculados por la esfera pública y el discurso. Al respecto Butler, rescata y tracciona esta idea de Arendt, considerando que la prerrogativa política fundamental es “el poder concentrado por las personas cuando se hayan juntas” como “derecho plural y performativo a la aparición”, más allá de lo que en ellas se diga (2017, p. 16–18).

Desde los enclaves coloniales hasta la dominación totalitaria, la curva señala la dirección hacia una discontinuidad histórica, demarcada por el ejercicio del poder

19 Como bien señala Simona Forti, la idea de sociedad en Arendt cumple una función conceptual cercana a la de población, objeto del biopoder, en Michel Foucault (2014, p. 176 y ss).

(imperialista y totalitario) que gestiona razas y produce personas “sin Estado”, basado en volver superfluos a los hombres e interrumpir toda aparición, toda acción y resistencia. Se vuelve imperioso pensar en la resignificación de estas cuestiones. En la etapa posindependencia de nuestros países latinoamericanos, el morir “como si jamás hubieran nacido” tuvo una formulación local, la de “vivir, subsistir, como si jamás hubieran nacido”. Toda diferencia respecto del orden impuesto como civilizatorio resulta del orden de lo que es necesario suplantar. Si se insiste, entonces se lo extranjeriza. Tales culturas no pertenecen a la nación. Las instituciones modernas con las que se erigieron los pilares de los nuevos estados, no sin conflictividades, opusieron las formas de vida existentes a la marcada por la civilización cuya conformación biopolítica, determinó vidas indeseables, precarizadas, desplazadas, culturas negadas, géneros y sexualidades excluidas. “¿Cómo puede la acción plural y corporeizada ser concebida desde una perspectiva nueva en una situación histórica como la actual?”, pregunta Butler (p. 23), ¿cómo podrían ser reformulados los cuerpos políticos, los territorios y sus fronteras para realizar el derecho a tener derechos? Aparece entonces la pérdida de la significación de la humanidad como criterio de acción de seres humanos plurales, arrastrada por el universal abstracto de la raza y las leyes del decurso histórico. Si en pleno siglo XX, “un negro no es un hombre” como denunció Fanon, la categoría misma de lo humano continúa vívidamente racializada y masculinizada la calificación (2018, p. 29–30) y el carácter performativo de estas consideraciones que operan como ideologías, en el sentido

arendtiano, evidencian la crudeza pero también la fragilidad de los asuntos humanos. Esta característica de los espacios de aparición en los que se conforman las novedades, se deshace y rehace la comunidad política humana y desde ella, es posible reabrir el expediente (ontológico, político e histórico) que pregunta por lo humano y lo define. La esfera de aparición reclama una crítica de las diferenciaciones previas que la determinan (socio-económicas, culturales, simbólicas, etc.). Apenas si aparecen mencionadas estas cuestiones en la filosofía canónica cercana. El pasado no está a salvo mientras emerjan las postergaciones. Y el riesgo es que desde su pérdida, no hay comprensión, es decir, reconciliación posible en el presente.

La comprensión como ejercicio de no postergación

... en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas... sobreviven en nuevas formas cristalizadas... como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día... las llevará al mundo de los vivos como “fragmentos de pensamiento”.

(Arendt sobre Benjamin, 2001, p. 213)

Muchas lecturas sobre la obra de Arendt buscan determinar el papel de la comprensión en su pensamiento, la fuerza con la que aparece en las décadas de análisis del totalitarismo y su reformulación o cierto abandono en el período que abarca desde los años ‘60 hasta su muerte. En algunos casos, esas lecturas quedan atrapadas en el dilema sobre si hay una deuda con el proyecto ontológico

de Heidegger o un uso libre por parte de ella²⁰. Aquí nos interesa recuperarla en un orden que sortea esa cuestión²¹, básicamente porque consideramos que la comprensión arendtiana es una categoría epistémica que altera significaciones de su tradición y como dice su discípulo Kohn, “Le proporcionó una medida de reconciliación con el mundo en el que vivía” (traducción propia), es decir, se relaciona especialmente con la caja de herramientas que buscó para hacer frente a lo que llamó “choque de realidad” (traducción propia) (1994, p. X). Comprender y escribir formaron parte de una estrategia de supervivencia que permitía la reconciliación, no como perdón ni mera aceptación de lo ocurrido sino como posibilidad de seguir habitando el mundo común, ése en el que el totalitarismo y los asesinatos masivos por causa racial y política determinaron el destino de vidas humanas y atentaron contra el decurso

20 Respecto del derrotero de estas lecturas, el trabajo doctoral de Anabella Di Pego resulta iluminador a la vez que ofrece una interpretación interesante que busca describir la trayectoria de la categoría sin caer en lugares comunes relativos a deudas intelectuales o parricidios conceptuales; la autora propone hablar de “improntas” y lía la relación entre comprensión, narración y juicio en la obra arendtiana y los modos en que desde ella se dismantelan los dualismos de la tradición de pensamiento y acción (Cfr. Di Pego, 2016).

21 Esto no significa negar la trayectoria de formación filosófica de Arendt en la que Martin Heidegger, Karl Jaspers o Rudolf Bultman tuvieron un lugar importante, como también lo tuvieron muchas de sus más queridas amistades, por ejemplo, Kurt Blumenfeld, Walter Benjamin y Gershom Scholem o lecturas posteriores como la polémica interpretación de Karl Marx o la que realiza en los ‘70 sobre Maurice Merleau Ponty. Ciertamente ellos configuraron su repertorio conceptual y un espacio común de problemas, o lo que podríamos llamar una matriz dialógica desde la que ella tejió su propia posición y en las claves derivadas de su experiencia vital.

abierto de la historia. En este sentido, podemos afirmar que la comprensión tuvo un papel importante en la reorientación de su producción intelectual hacia la teoría política y que continuó presente en la reflexión de la última etapa de su vida sobre las actividades de pensamiento, voluntad y juicio, como su marca o procedencia o “la fuente de” (traducción propia), refiere Kohn (p. XIII). Podríamos incluso plantearla como categoría desde la cual es posible desmontar los binarismos y divorcios entre actividad de pensamiento, y las responsabilidades políticas o de la acción, articuladas en ella. Veamos.

En las décadas de los años 30 y 40, la comprensión se constituye en un campo de disputa en el que está en juego la vigencia o quiebre de un sistema filosófico dominante. Para Arendt, desde Hegel, la Historia (con mayúsculas) fue presentada como “conexión unívocamente comprensible”, interpretada como “proceso necesario” y por lo tanto, desconectada de lo “real concreto, de lo contingente y con ello del individuo” tal como lo vieron a su modo, Kierkegaard y Nietzsche (2005, p. 64, 67). Las historias de Kafka a las que recurre con especial interés, nos ilustran en este sentido, no fueron una “mera pesadilla”, para Arendt muestran un mundo que ya ha llegado. Someterlos a esta concepción de la historia, lleva al sometimiento y la ejecución en nombre de la necesidad o el movimiento hacia un determinado futuro. El maridaje entre los procesos judiciales y la administración burocrática de los intérpretes de la ley y sus decisiones últimas, conforman la deificación de la necesidad histórica en la que los protagonistas de *El proceso* o *El castillo* o *La colonia penitenciaria* quedan atrapados a costa

de sus propias vidas en un destino inalterable, a costa de sentir “como si la vergüenza fuera a sobrevivirle(s)” (p. 95), en una maquinaria que funciona a pesar de los intentos por desenmascararla o destruirla. Desde una perspectiva del decurso natural, toda muerte es previsible. De aquí que “Sólo la salvación, no la ruina, llega de improviso, pues la salvación y no la ruina depende de la libertad y voluntad de los hombres” (p. 96). Y hay otra faceta de estos relatos kafkianos, y es que son planos de lo real. Como todo plano no constituyen el objeto real maquettato, pertenecen al orden del pensamiento, pero sin planos ellos no podrían existir o ser fabricados. Comprender los planos requiere imaginación. No siempre Kafka tuvo los mejores lectores como tampoco la historia humana misma. A través de Kafka, es posible explorar experiencias que nos son comunes, anónimas, de cualquiera, poniendo a la vista “la desnuda estructura de los hechos” (p. 100). Este es el trasfondo de la comprensión en Arendt, que tiene también, una dimensión existencial, sin duda, pero lo impostergable es vencer el mundo hecho de fuerzas misteriosas o producido desde la experiencia de un espíritu absoluto, para reinsertar los acontecimientos en la contingencia histórica y restituir la acción política a los seres humanos (un kafkiano “*fabricator mundi...* que puede deshacerse de todas las malas construcciones y reconstruir su mundo”, p. 104). Así como Kafka se anticipa y describe un mundo que llega, la lectura de *La muerte de Virgilio* de su amigo Hermann Broch le ofrece a Arendt, el diseño de la situación presente: habitar el tiempo agrietado y el espacio vacío entre “un pasado que irremisiblemente hemos perdido y un futuro que aún

no está disponible” (p. 198). A Broch la guerra le legó la experiencia de la muerte como experiencia humana radical de valoración de la vida pero no cayó “en la trampa de las filosofías contemporáneas de la muerte, para las cuales la vida lleva en sí el germen de la muerte” (p. 200). Desde su reflexión sobre Broch, Arendt reclama otorgar dignidad filosófica a la experiencia del dolor, antes que a la de la muerte. No es el asesinato la maldad absoluta y la pena de muerte la pena máxima y más dura sino el dolor inabarcable que hace casi imposible la vida. Una experiencia de ruptura ante un presente destruido que no puede religarse a la tradición que lo dotaba de sentido. Solo la perspectiva histórica podrá convertirse en alguna enseñanza para la vida manteniéndonos en esa experiencia y proyectándonos desde ella. La comprensión es aquella que puede producir una novedad, no porque constituya algo que se añade a los hechos sino porque implica una toma de distancia de los mismos, poder interrogarlos, hacerlos comprensibles y “operativos en el mundo histórico” (p. 60). Este es el enclave de la comprensión.

Ahora bien, esa perspectiva histórica no es historicismo para Arendt. Si seguimos con atención los textos de este periodo, el trasfondo crítico a la filosofía de la historia hegeliana nos va marcando el ritmo de la disputa. Con Hegel no sabemos si la filosofía proporciona “a lo real un hogar o una prisión”, dice Arendt (p. 203). El gran desafío posterior fue la re-vinculación de la historia con la vida humana y la liberación de las cadenas del historicismo y del carácter epigonal del tiempo, para re-acoger al hombre en el mundo. Se trata de la comprensión de

los acontecimientos emancipada de la necesidad, ya que lejos de buscar una legalidad explicativa del presente en la historia, aboga por interrogarlo radicalmente sin traicionar su singularidad y novedad. En esta línea la fenomenología y la filosofía de la existencia constituyeron respuestas que aportaron al resquebrajamiento del sistema en el orden de una nueva fundamentación del humanismo. En el concierto de las diferentes posiciones (que incluye a Heidegger y a los franceses como Sartre y Camus), es Karl Jaspers (con Friedrich Nietzsche como antecedente) quien inscribe las situaciones límite como piedra de toque del filosofar como práctica y lleve a cabo un filosofar que no pretende enseñar nada, un pensar “que es experimental”, que juega, que no queda fijo en determinados cursos de pensamiento sino se articula desde la comunicación que invita a que los hombres “cofilosofen”. La existencia es una forma de la libertad humana. Esto señala algunas cuestiones fundamentales. Una, la existencia no existe aislada, hay otros (comunicación) y hay mundo (como *factum* no creado por mí), lo que implica, en segundo término, que no se pueda resolver lo real en lo pensable, cuando esto último se cumple, no hay más libertad ni espontaneidad sino anticipación, destino, filosofías epigonales. Cercana al sentido del filosofar en Jaspers, la comprensión es un modo de re-instaurar la relación con el presente histórico en el marco de una tarea comunicativa cuyo fin no es alcanzar resultados sino la puesta en común. Es una tarea abierta cuyo límite está dado por la libertad misma, es decir, que se afirma como ejercicio de búsqueda y creación en la medida que fracasa en la captura total de lo real (como resultado).

Los orígenes del totalitarismo, publicado en 1951 es el gran ejercicio de comprensión. No extraña el epígrafe de Jaspers referido a que no se trata de someterse a lo pasado o lo futuro sino de ser enteramente presente (p. 9). La comprensión es reclamada desde el problema de abordar, analítica y críticamente, el fenómeno totalitario y así el Prólogo de la primera edición de 1951, la define como una forma de examen y resistencia:

La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros (p. 10).

La comprensión es ante todo un ejercicio, una actividad, un ensayo de reflexión que permite soportar, hacerse cargo de las herencias, de los acontecimientos históricos, a través de la narración histórica (*storytelling*). Comprender implicó contar la historia más difícil. La dominación totalitaria revistió un carácter de novedad tal, que hizo estallar las categorías de pensamiento político y moral y con ellas, la base misma en que la narración de la historia se produce, nuestra capacidad de comprender un acontecimiento sin importar cuán distantes nos hallemos de él. Esta “ruptura de la tradición” no nos releva de la responsabilidad de retornar a la realidad de la política, desde la “experiencia básica y la miseria básica de nuestros tiempos” para ir

más allá del pesar y la impotencia, porque “la historia real del infierno construido por los nazis es desesperadamente necesaria para el futuro” (2005, p. 248). Quizás no haya un texto más claro sobre este proceder que el de la respuesta de Arendt a la reseña crítica de *Los orígenes* que le hizo Eric Voegelin. En primer lugar, se refiere a que comprender le supuso escribir acerca de algo que “no quería conservar” sino que se sentía “comprometida en destruir”, inscribirse en una operación de salvación y de justificación (2005, p. 484)²². En ese derrotero se propuso un estudio analítico, un examen histórico de los elementos que cristalizaron en el acontecimiento, descubrirlos, rastrearlos e identificar sus formas de relación, el papel que desempeñaron. Pero quizás en esta réplica, haya una dimensión más interesante que Arendt describe. Voegelin acusaba el texto de poco objetivo por estar atravesado de sentimientos a lo que responde: “Describir los campos de concentración *sine ira* no es ser ‘objetivo’ sino indultarlos” (p. 486). La comprensión con ira no eclipsa ni moraliza el análisis, sino que lo sitúa en los límites de lo ocurrido en una sociedad humana (y que atenta contra la dignidad humana), por su parte, la familiaridad con lo acontecido (la ligazón de la propia experiencia) se desafía antes bien que obstaculizar el proceso y lo hace a través del uso de la facultad kantiana

22 La expresión de Arendt recuerda a Benjamin quien también habló de la escritura de la historia marcada por un impulso crítico de destrucción y uno de salvación. En el primer sentido, porque hace saltar en pedazos el continuum histórico pero en el segundo, tras la pregunta “¿De qué puede ser salvado algo que ya ha sido?”, cabe responder “del ser transmitido de determinada manera” (Benjamin–Archiv, Ms 473, citado en Reyes Mate, 2006, p. 316).

de la imaginación como facultad que opera un proceso de traducción crítica y de tensión entre los fenómenos y las significaciones e identificaciones de lo que los constituye en sus rasgos diferenciales. La comprensión acompaña los combates por la supervivencia, sin saltar su propia sombra, y adquiere la profundidad propia de la autocomprensión, de los modos posibles de subvertir el orden vigente, incluso cuando lo que se busca comprender ha quebrado todos nuestros patrones de juicio, cuando se ha producido una “ruptura de la tradición”.

El texto sin duda más específico corresponde a 1953 y es “Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión) artículo publicado en *Partisan Review* y su versión alterna grapada como “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión” (2005). Desde ellos es posible apuntar una serie características con matiz existencial y metodológico: la comprensión es un modo específicamente humano de estar vivo, comienza con el nacimiento y termina con la muerte, es “actividad sin fin, en constante cambio y variación, a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo (p. 371 y ss). Es, ante todo, la acción de soportar (el carácter imprevisible de los otros) y hacerse cargo de lo hecho por otros inaugurando un sentido diferente de solidaridad. Lo que se asume no es la culpa sino la injusticia acontecida y nuestra responsabilidad humana (solidaria) en relación con ella. Estrictamente, para Arendt, “comprender engendra profundidad /depth/” y políticamente, permite el “arraigo /Verwurzelung/”, “encontrar una patria en el mundo”, escribe en su Cuaderno XIV, Marzo de

1953 (Arendt, 2006, p. 322). No poder comprender es estar condenado a la superficie y desde ella, el pasado se muestra como un abismo, un agujero sin fondo donde prevalecen el enmudecimiento, el sufrimiento carente de sentido, la caza absurda de la felicidad.

El ejercicio de la comprensión supone la tensión entre una “comprensión previa” que nos familiariza con el mundo y una comprensión que Arendt llama “verdadera” (y que quizás no sea muy feliz como término), mediante la cual tomamos distancia de la inicial comprensión, para interrogar la doxa imperante y los lugares comunes. Sólo la “comprensión verdadera” puede tender puentes, ejercer una especial vigilancia epistémica respecto del mundo, rebelarse contra la Historia /*History*/ (con mayúsculas, con aquella que interpreta la historia como sujeta a leyes y tendencias invisibles que controlan lo visible y que escapan al control humano tanto como esa que la entiende como producto o mera obra de los hombres) y reconciliarnos con la historia /*story*/ (en minúscula, en referencia a la contingencia de la vida humana y a las narraciones a través de las cuales articulamos, construimos su sentido, el que no es preestablecido).

Por otra parte, la comprensión tiene que impedir cualquier elemento totalizador que pretenda eliminar la pluralidad y la libertad humanas en manos de un relato con sentido único, sea un dios, la naturaleza, una raza, una clase. El presente clama en su diversa singularidad y exige ser comprendido. Para ello debe ser narrado, excluyendo generalizaciones o analogías que pretendan amortizar su impacto experiencial o asfaltar de cualquier modo algún espiralado decurso de la historia. No es información ni

conocimiento científico, lo precede y prolonga y el adoc-trinamiento, no la ignorancia, es su perversión. No busca causas, estas sirven para hechos recurrentes y anticipables y no son los del dominio de lo humano e histórico. Por esto, no es menor hablar de orígenes de cualquier acontecimiento histórico en lugar de causas. El acontecimiento nunca se deduce de los antecedentes, por el contrario ilumina los elementos que han cristalizado en él y es posible cada vez recomenzar procesos de significación. Anabella Di Pego señala que la noción de cristalización permite pensar una forma de articulación entre pasado y futuro que preserva la contingencia de la irrupción del acontecimiento y rompe la sucesión cronológica de la causalidad (2014, p. 76–81). Birulés incluso considera que es la metáfora de la contingencia (2007, p. 35). Los acontecimientos son irrevocables, originales, densos y abundantes en significado/sentido. Pero la irrevocabilidad no significa que exista necesidad en la Historia, significa que algo “irremediamente nuevo ha nacido”, que ha acontecido por una decisión y que tenemos que habérnosla con él.

Nos preguntamos entonces si es posible proponer la comprensión como una categoría epistémica de no poster-gación y esto en la medida en que, desde nuestra lectura, ofrece el andamiaje necesario para discutir el modo dialé-ctico de concebir la historia, en términos de superaciones y progresos. Resulta clave la consideración del tiempo histórico y sus contingencias en los términos de nues-tras experiencias. Afrontar los sentidos precomprendidos encapsulados en nuestros lenguajes, su posible ejercicio totalitario respecto de cómo leemos los archivos, fuentes,

documentos. La comprensión es escritura como praxis narrativa que preserva, salva (aun lo que queremos destruir), expresa, sostiene e interrumpe, gesta memoria y promueve esa espacialidad dentro de la cual podemos sentirnos parte, podemos ser comprendidos y comprendernos: “y cuando otras personas comprenden, en el mismo sentido que yo he comprendido, me produce... como un sentimiento de pertenencia” (Arendt, 2010, p. 44). La narración se convierte en la otra cara de la acción (Ludz, 2010, p. 23).

Instituir el “derecho a narrar” propuesto por Bhabha desde Arendt puede abrir la puerta a una categoría de frontera “entre” las escrituras puestas en consideración y el sentido de modos concretos de exponer formas de lectura y apropiación que efectivamente hacen lugar, crean espacio para voces heterogéneas, espacio de subjetivación (en plural) que jaquea hegemonías y sus pedagogías sedimentadas, articulando narrativas performativas, desmasificadoras. Es la lucha entre la “omnipotencia” y la “impotencia” humanas como experiencias vitales y es en ese enclave, en el que la comprensión tiene que recuperar la acción humana de cada cual, abrirla a los re-comienzos, concebirla en una trama relacional sostenida desde las diferencias (como pluralidad) y expulsarla del mundo de las necesidades (por su atisbo de totalitarismo), situándola en el espacio-tiempo de la libertad (en la esfera de lo público).

Referencias bibliográficas

Appiah, K. A. (1992). *In my father's house. Africa in the Philosophy of Culture*. Nueva York: Oxford University Press.

- Arendt, H. (1999). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Madrid: Caparrós editores.
- Arendt, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, H. (2006). *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona: Herder.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2010). *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Madrid: Trotta.
- Bhabha, H. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Bacci, C. (2009). "La fortuna argentina de Hannah Arendt". *Políticas de la memoria* 8|9, Verano 2008|2009, pp. 111-121.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2018). *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós.
- Di Pego, A. (2016). *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio*. Buenos Aires: Biblos.
- Forti, S. (2014). *Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder*. Buenos Aires: Edhasa.
- King, K.; Stone, D. (Eds.) (2008). *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race and Genocide*. New York: Berghahn Books.
- Kohn, J. (1994) "Introduction". En H. Arendt *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism* (pp. IX-XXVIII). New York: Schocken Books.
- Ludz, U. (2010) "Introducción". En H. Arendt, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra* (pp. 9-24). Madrid: Trotta.
- Mate, R. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

- Szyborska, W. (2010) "Fin y principio". En W. Szyborska, *El gran número. Fin y principio y otros poemas*. Madrid: Hiperión.
- Said, E. (2008). "Teoría ambulante". En E. Said (2008), *El mundo, el texto y el crítico* (pp.303-330). Madrid: De Bolsillo.
- Zamora, J. A. (2010). "H. Arendt y T. Adorno: pensar frente a la barbarie", *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, vol. 186 (742), marzo-abril, 2010, pp. 245-263.

DE LA EXPERIENCIA TRÁGICA DE LA EPIDERMIS A LA INTERRUPCIÓN DE LA TEMPORALIDAD. FRANTZ FANON Y LA PROVOCACIÓN INVENTIVA DE LO POSTERGADO

Carlos Aguirre Aguirre

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

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*.

Introducción

Desde ya hace algunos años que la escritura de Frantz Fanon es una referencia en los debates enconados sobre los alcances coloniales de la modernidad, las ideas de control y subjetivación asociadas al proyecto europeo ilustrado, y la ambivalencia de las identidades culturales en el marco de los colonialismos históricos, entre otras disquisiciones. Estos debates matizan algunos resortes críticos su itinerario teórico y político de diferentes maneras, y siempre en función de contextos y problemas que dan cuenta de la complejidad que habita en el entramado modernidad,

colonialismo y cultura. Si Fanon resultó ser en la segunda mitad del siglo XX uno de los principales referentes del llamado pensamiento anticolonial –entre los que también se encuentran escritores y poetas caribeños como Aimé Césaire y Roberto Fernández Retamar, por mencionar solo algunos–, su presencia en ciertos enfoques contemporáneos como la crítica poscolonial y el llamado giro decolonial latinoamericano¹ resulta reveladora pues oxigena y extiende sus principales líneas exegéticas en función de pensar algunas configuraciones culturales específicas que se traman en el programa moderno.

Dicho esto, no resulta menor que en estos exámenes sobre las diferentes aristas coloniales de la modernidad, donde la escritura de Fanon es conjugada como un repertorio epistemológico–crítico, el problema de la identidad o de las identidades retorna a la manera de una cuestión no resuelta. Por ende, buscamos mostrar en el presente

1 Destacamos estos dos derroteros teóricos porque creemos que son espacios donde la escritura de Fanon se pone en relación con una crítica no-eurocéntrica a la modernidad. Si para parte de la crítica poscolonial Fanon advirtió las complejidades socioculturales, los procesos de subjetivación y las ambivalencias de las identidades dentro en el espacio colonial, para un sector importante del llamado giro decolonial es un autor que se ubica en el largo itinerario de escrituras caribeñas que muestran las consecuencias epistemológicas y racializadoras del vínculo entre modernidad y colonialidad. En estos registros, en consecuencia, los diferentes espacios del discurso fanoniano se encuentran siempre afines a conceptos como el de *diferencia cultural* (Bhabha) y *diferencia colonial* o *herida colonial* (Mignolo). En estos enfoques, posiblemente, sería provechoso incluir los aportes la filosofía del llamado Gran Caribe (Valdés García) y de la fenomenología poscolonial (Gordon) porque ellos remiten a un orden de cuestiones parecidas a las mostradas por la crítica poscolonial y el giro decolonial.

escrito cómo el itinerario crítico de Fanon presenta un desplazamiento –o una *interrupción*– de las certezas ontológicas y temporales del mundo moderno. Es decir, si hay algo que su texto *Piel negra, máscaras blancas* (1952)² sigue

2 Nuestra elección en este escrito ha sido detenernos exclusivamente en esta obra de Fanon. Sin embargo, no podemos pasar por alto que la *experiencia* trágica y la interrupción de la temporalidad moderna son problemas que se replican en otros de sus trabajos. La compilación *El año V de la Revolución Argelina* de 1959 (traducido en algunas ediciones como *Sociología de una revolución*) y *Los condenados de la tierra*, libro póstumo de 1961, son posiblemente dos de las obras en las que también se tejen estas cuestiones, aunque bajo otros registros y urgencias que las de *Piel negra, máscaras blancas*. Detengámonos un poco en esto.

La *experiencia* trágica, como veremos, hace referencia al trayecto histórico existencial del cuerpo del colonizado *negro* por las distintas tramas de la sujeción colonial y de la mirada blanca. No obstante, las lecturas de Fanon sobre la *experiencia* y los esquemas-corporales sufren una alteración cuando su reflexión avanza sobre el problema de la acción política del sujeto. Esto no significa un desacuerdo tácito con *Piel negra, máscaras blancas*, sino sutil y que se da a partir del cambio del escenario geopolítico de la escritura. Por ejemplo, en el ensayo *Argelia se quita el velo*, incluido en *El año V de la Revolución Argelina*, la experiencia de la mujer argelina en la lucha por la liberación nacional se liga a la posibilidad de restablecer una dialéctica entre el cuerpo y el mundo como así también a la alteración de sus esquemas-corporales. Por otro lado, en *Los condenados de la tierra* la *experiencia* se teje en otro espacio de enunciación y con otras preguntas, principalmente direccionadas hacia una reflexión de la acción política del colonizado contra el colono. Quizás donde se puede advertir una mayor vecindad con la *experiencia* trágica de *Piel negra, máscaras blancas* es en su obra de teatro *El ojo ahogado* (*L'Œil se noie*) de 1949 en la cual Fanon dibuja un drama donde la identidad “blanca” y la identidad “negra” son presentadas a la manera de dos *ficciones*.

Dicho esto, entonces, es necesario aclarar que nuestra elección de rastrear los problemas de la *experiencia* trágica y la interrupción de la temporalidad moderna solo en su trabajo *Piel negra, máscaras blancas* se debe, más que nada, porque hemos querido concentrarnos -aunque

revelando a la luz de los debates sobre las identidades, es que éstas no pueden ser pensadas sin reconocer la violencia anidada en los resortes históricos más decadentes de la modernidad; aquellos que condicionan racialmente a los cuerpos y que esperan de ellos la reconciliación con una temporalidad que nada tiene que ofrecerles en los términos de imaginar una reestructuración radicalmente distinta del sentido de lo humano.

Pensemos en las lógicas de la autoconservación y de la razón de dominio las cuales no están ocultas en las identidades raciales instituidas por la modernidad y en su idea de un Sujeto pleno y racional. Para que la identidad del colono blanco esté salvaguardada necesita perseguir a toda costa su autoconservación no dejando nada fuera de su control, ni siquiera la posibilidad de que el *negro* devenga como una ontología pues esto sería sacrificar su propio territorio dentro del “ser”. De ahí que Fanon apunta que “[e]l negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco” (2015, p, 111). Ello no significa que el ejercicio de poner los temas de la colonización y de los cuerpos involucrados en el centro de la escena, como lo hace Fanon, se encamina hacia la consagración de una síntesis entre el cuerpo “propio” y el cuerpo “ajeno” –entre el colonizado y el colonizador– ya que, si bien la escritura que acá nos ocupa *pacta* con un cuerpo –el del colonizado *negro*–, lo que se intenta en parte importante de *Piel negra, máscaras blancas* es pensar sobre su paralización como sujeto crítico

circule *espectralmente* en el escrito que acá presentamos- en lo que Edward Said llama el *escenario mayormente caribeño* que caracteriza a ese texto.

y, por sobre todo, su imposible conceptualización bajo la perspectiva del Sujeto pleno y racional de la modernidad, la cual, como advertimos, es sostenida por un violento impulso de autoconservación.

En esa dirección, nuestro trabajo se propone indagar el talante trágico que en Fanon asume la *experiencia* del cuerpo epidermizado del *negro* desde la doble perspectiva de la interrupción e invención. Reflexionaremos asimismo de qué forma la negrofobia y los “prejuicios de color” de la modernidad no solamente resguardan a la estabilidad cultural y racista del colonialismo, sino también a los repartos dualistas de las identidades. Veremos finalmente cómo la *experiencia* trágica fanoniana tensiona el sentido de verdad de una temporalidad moderna colmada de postergaciones.

El drama de estos asuntos se acuña en la escritura de Fanon con toda su densidad ya que, bien muestra en *Piel negra, máscaras blancas*, la aversión racista comandada por el colonizador blanco da cuenta de una negrofobia que da marcha a una historicidad del odio depositada en los núcleos centrales de la modernidad y de la maquinaria colonial. Negrofobia que en todos los órdenes busca depositar estereotipos, historias, mitos, etc., en el cuerpo y en la existencia del *negro*.

La experiencia trágica de la epidermis

Así expresado, resulta elocuente cuando Fanon sentencia que “para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” (2015, p. 44). Cuando el cuerpo del *negro* ingresa al mundo intentando trazar aquella intersubjetividad de la

carne de la que habla Maurice Merleau-Ponty se encuentra con una “falla” existencial desde la que se le hace difícil escapar en lo inmediato. El aborrecimiento de las miradas hacia cuerpos que cargan con una cromaticidad “no-blanca” vaticina, siguiendo el planteamiento de Fanon, la norma racial de un mundo que desea que esos mismos cuerpos se comporten de una determinada manera, que piensen bajo ciertos preceptos y que hagan carne una condena que no se revela como una opción, sino como *la opción*. Quizás solo un escritor como James Baldwin puede cristalizar, al igual que Fanon, ese sentimiento brutal de un cuerpo al que se la ha arrancado su posibilidad de existir entre los otros. El sentimiento de un cuerpo que no deviene cosa, sino que es predeterminado 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).

Nos preguntamos, entonces, ¿cuál es la potencia interrogativa del carácter trágico que habita en la *experiencia* de un cuerpo que no tiene más que un solo destino? y ¿de qué manera desde una reflexión de ese cuerpo adviene una interrupción de las certezas ontológicas de la modernidad? En la clave de entender la *experiencia* trágica de Fanon, resulta necesario identificar primero el *telos* que tiene incorporado su crítica.

La sociogenia que propone Fanon en los inicios de *Piel negra, máscaras blancas* resulta ser el exordio de una travesía en la que se conjugan el sustrato violento de la

razón de dominio que el colonialismo ha contribuido a generar en la piel del *negro* con la puesta en cuestión de su estructura histórico existencial. Es necesario aclarar que el retorno de una *experiencia* trágica en la sociogenia no ocurre en el orden de la búsqueda de un origen perdido del *negro*, sino acontece en el plano de una interrogación de lo humano como tal, donde, a su vez, al decir de Eduardo Grüner, “esa interrogación no puede sino ser la de una tragedia profundamente *histórica*” (2002, p. 309). Considerando esto así, la escritura de Fanon desarrolla un enfrentamiento con las conceptualizaciones racistas escenificadas por una Historia que posterga el conflicto colonial que le subyace. Es la omnipotencia creadora de un Sujeto moderno “no-negro”, tramada en el ahogo constante de una heterogeneidad histórica y cultural supeditada las más diversas mutaciones, la que es puesta en entredicho por la tragedia fanoniana de un cuerpo epidermizado.

Lo propiamente trágico de esta *experiencia* se expresa cuando el mismo Fanon apunta al principio de su estudio que su propósito es “liberar al hombre de color de sí mismo” (2005, p. 42). En tal intención, el hombre de color no es una postulación ontológica vacía y ahistórica. Por el contrario, es un sujeto vinculado a la figura histórica del *negro* y de su cuerpo. Por ello, el cuerpo racializado no opera durante *Piel negra, máscaras blancas* como el reducto –en la clave de la tragedia clásica occidental– de la metáfora de un destino sacrificial y adverso que intenta restaurar un orden u origen perdido, sino como el protagonista de una *experiencia* que hace estallar las conceptualizaciones distintivas del universalismo moderno eurocentrado (sus

ideas de Sujeto, racionalidad, fraternidad, iluminismo, contrato, etc.). Para que aquello ocurra es necesario, dice Fanon, que el *negro* haga una bajada “a los verdaderos Infiernos” (Ibíd.).

Es ese Infierno colonial el que funda, al menos potencialmente, la arquitectura de una Historia donde el *negro* solo puede auto-reconocerse como la antítesis identitaria del blanco o a la manera de un sujeto objetivado que quiere ser blanco. La negrofobia solo entonces puede nacer en el marco de esa arquitectura que obstruye toda posible relación afectiva entre el colonizado *negro* y el mundo. Es en este confinamiento donde paradójicamente la *experiencia* dolorosa y trágica del cuerpo resuena con una fuerza singular. Pero, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de *experiencia*?

En una línea semejante, pero mucho antes que Fanon, Walter Benjamin entiende que la *experiencia* –esa relación con el mundo que transforma también la relación consigo mismo– tiene un carácter destructivo. En esta clave, la *experiencia* no solo revela la posibilidad de erradicar la situación en la que el sujeto se encuentra, sino también muestra hasta qué punto esa situación puede ser destruida. No es tan solo una apropiación de lo vivido. Es, paralelamente, una actividad que, en última instancia, hace de la autotransformación una destrucción radical del mundo. Fanon le suele llamar a esto la “invención en la existencia”: “No soy prisionero de la Historia. No debo buscar allí mi destino. Debo recordar en todo momento que el verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia. En el mundo al que me encamino, me creo

interminablemente” (p. 189). La tragedia de esto estriba en que la *experiencia* vivida del *negro* antes de hacer esa “invención de la existencia” debe enfrentarse en todo lugar al artificio de la blancura tramado por el discurso colonial; enfrentamiento que no es otra cosa, como ya apuntamos, que una apropiación de lo vivido encaminada hacia una destrucción de los fundamentos modernos de lo humano.

En este trayecto, el cuerpo del *negro* se funde en una agonía trágica de dos momentos: el primero es el de las tramas históricas del racismo y el segundo el de sus tramas epidérmicas. En el capítulo *La experiencia vivida del negro* de *Piel negra, máscaras blancas* a cada uno de estos momentos Fanon les llama esquema histórico-racial y esquema epidérmico-racial. Uno de los aspectos más sobresalientes de este instante de la escritura fanoniana es que su punto de partida no es el mismo que el del héroe existencialista que se encuentra en un mundo donde corre peligro de ser absorbido por un “en-sí” –tal y como, por ejemplo, le pasa a Roquentin en *La náusea* de Sartre–, sino, por el contrario, es la *experiencia* concreta de un sujeto colonizado que de antemano es convertido en “cosa” por un mundo donde parece no pertenecer y en el que la vida *no vive* para él³. Pensamos que la radicalidad de este análisis

3 El existencialismo, fundamentalmente el sartreano, es una de las filosofías con las que Fanon tiene un profundo diálogo. De esta forma, su escritura, por lo menos la de *Piel, negra, máscaras blancas*, se vincula con algunas categorías del pensamiento de Sartre que rápidamente serán puestas en cuestión bajo diferentes vías.

Ahora bien, no es menester nuestro detenernos extensamente en las cercanías y distancias entre ambos autores ya que es un problema que excede este escrito. La relación entre Sartre y Fanon

sobre la corporalidad responde a una permanente necesidad que tiene el autor de empastar a esta *experiencia* –que en repetidos momentos es su propia *experiencia*– de una mirada que de múltiples formas lo inmoviliza y le demarca los espacios en los que puede habitar y en los que no, y a una descripción consternada de la postergación que la Historia codificada por el decurso moderno ha hecho del carácter racial desarrollado por el colonialismo.

ya ha sido trabajada en profundidad en los trabajos *Bad faith and antiblack racism* de Lewis Gordon (1995) y *Rutas sartreanas, estrategias fanonianas* del libro *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial* de Alejandro De Oto (2003).

Sin embargo, vemos necesario dejar brevemente en claro que los estados de angustia, rebelión, y, más aún, de una atmósfera sin sentido presentes en *Piel negra, máscaras blancas* están lejos de resonar como estados psicológicos o como tipos específicos de la presencia del «ser». Más bien son los resortes de una configuración histórico existencial a la que se tienen que enfrentar, ya sea interrogativa o políticamente, cuerpos que son disecados y flagelados desde lo extracorporal. En este punto, lo que afronta la escritura de Fanon no es ya una cuestión del orden de las deudas con el existencialismo, sino un problema que se encamina por reflexionar las limitaciones de una libertad cavilada solo en el plano de lo ontológico y como algo pre-existente de cada sujeto. De ahí, por ejemplo, que *la náusea* enunciada brevemente en *La experiencia vivida del negro* da cuenta de una especie de sobredeterminación que antecede a la libertad sartreana del «para-sí»; una opacidad que precede al contacto entre el sujeto y el mundo de las cosas. Si al personaje de Roquentin de *La náusea* de Sartre se le ve coartada su libertad cuando, al toparse con el mundo inanimado de las cosas, *la náusea* le revela su no-lugar en el «ser», Fanon trágicamente muestra, por el contrario, que *la náusea* del negro da cuenta de su una imposibilidad de trascender el mundo desde el dictamen existencialista de la libertad, ya que sus posibles *proyecciones* se encuentran de antemano maniatadas por la ficcionalidad histórica de las identidades coloniales. Recordemos que el negro no deviene «en-sí» dentro del mundo, sino se encuentra históricamente objetivado antes de arrojar a él.

Después de narrar ciertos momentos en los que se teje una relación intersubjetiva entre los hombres de color, situaciones, vale destacar, donde la inferioridad aún no pasa por la mirada de un otro, Fanon señala que “entonces nos fue dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez desacostumbrada nos oprime. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte” (p. 112). El autor despliega acá una primera interrogación dirigida a la imposibilidad de habitar un lugar donde toda relación intersubjetiva rápidamente se ve machacada por una maquinaria colonial que asume como natural la idea de que algunos cuerpos necesitan ser consagrados como inferiores a otros. En este sentido, el cuerpo al que Fanon se refiere resulta contrario al *cuerpo* como es conceptualizado por Merleau-Ponty pues mientras para este último el Yo *-mi cuerpo-* resulta inseparable de los existentes, de los otros y de un mundo que siempre está en un estado naciente, configurándose y Yo configurándolo, para Fanon esto se torna imposible en una sociedad donde la claridad de la piel es la que determina de antemano las historias, mitos y anécdotas desde las cuales el *negro* resulta escindido de todo vínculo intersubjetivo. El esquema histórico-racial muestra, justamente, esta tragedia de un cuerpo que se encuentra condenado a ser disociado de su campo práctico y en el que su conocimiento se convierte en una “actividad únicamente negadora” (Ibíd.).

Un elemento que sedimenta aún más el carácter trágico de este análisis de Fanon son los momentos donde la *experiencia* del *negro* aparece direccionada por valores configurados de antemano y atados profundamente a los discurso civilizatorios y raciales. Pareciera que en este

relato la vida no solo se encuentra negada por la muerte cultural del cuerpo del *negro*, sino también contradictoriamente renovada cuando se drena la posibilidad de que este forme parte de una historia común. Sin embargo, que la lectura sobre la *experiencia* propuesta por Fanon no esté dirigida en mostrar a estos valores y configuraciones como inmutables, o a la manera de prácticas que responden a un estado permanente de las cosas, hace de su particular *experiencia*, por un lado, una exégesis que se encuentra en un polo opuesto a una tradición donde la tragedia misma es pensada en los términos de una acción que finaliza cuando el “héroe” resulta inevitablemente destruido –cuando es el fin de su vida– y, por otra parte, una confrontación con la única clase de *experiencia* que ofrece el colonialismo, que no es otra que la de la racialización como algo inmanente de la existencia histórica.

Ciertamente cuando Fanon avanza hacia el momento del esquema epidérmico–racial muestra en toda su densidad el carácter funesto del colonialismo. “Ese día, desorientado, incapaz de estar afuera con el otro, el blanco, que implacablemente me aprisionaba, me fui lejos de mi ser–ahí, muy lejos me constituí, objeto” (p. 113). Al desnudar la operación en la cual el *negro* se presenta como un objeto frente a la mirada del blanco se advierte el proceso por el cual la afirmación de la identidad blanca tiene como requisito indispensable la paralización del cuerpo racializado en un recorrido existencial fatídico donde, al decir de Alejandro De Oto, “la epidermis es clave” (2009, p. 25). Asimismo, esto da cuenta de un trayecto que se expande durante toda *La experiencia vivida del negro* en el que la

vida de ese cuerpo vuelve y finaliza, una y otra vez. Es ahí donde creemos que la *experiencia* de la epidermis se encarna en una acción trágica que persevera en interrogar un mundo y una Historia donde parece no haber solución.

Así, aunque la muerte cultural del cuerpo del *negro* se muestre como inevitable en el decurso administrado de ese mundo y esa Historia moderna, la aparente atmósfera sin sentido y sin oportunidad de existir propia del colonialismo no liquida para Fanon la posibilidad de imaginar su desintegración y, más aún, de demostrar que la “invención en la existencia” es la resultante, como bien dijimos antes, de una bajada a los Infiernos en la que ese cuerpo, inquieto de que se le permita “descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentra” (Fanon, 2015, p. 190), acelera, por todos los medios posibles, el colapso del delirio maniqueo al que se le ha violentamente sometido.

En este trayecto existencial, la intensificación del carácter nauseabundo de las situaciones que acompañan a esa distribución maniquea del mundo colonial muestran de qué manera el cuerpo poco a poco se convierte en el espacio vivo de una interrogación desesperada y encaminada insistentemente hacia un desdibujamiento de esa razón de dominio que no le ofrece otra opción que la de la alienación. El problema fundamental que se le revela al colonizado es, de esta forma, la de poder vivir dentro de las tensiones entre vida y muerte que se dan en el marco de la epidermis. La desesperación misma del cuerpo *negro*, que Fanon la presenta como algo inevitable, es de hecho lo que, en un primer momento, muestra el estado de una corporalidad que, aunque obligadamente atada a una raza,

ha perdido conexión con el mundo. La pérdida de esto resulta, en gran parte, convincente para las racionalizaciones que se sostienen en la creencia de razas superiores e inferiores. Cuando, por el contrario, la interrogación avanza hacia el desplome de la epidermis, el resultado es fatal. La desesperación del cuerpo se convierte en una afirmación que persiste sobre la posibilidad de evadir un orden racial que se exhibe por momentos como inalterable.

Como pocos, Fanon muestra, en una sintonía parecida a la Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo*, que el destino al que la Historia empuja al cuerpo del *negro* 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 ese cuerpo anuncia una vida colmada de interrogaciones. De esta forma, la muerte no da paso al olvido. Por el contrario, como apunta Raymond 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).

La interrupción de la temporalidad

La perspectiva crítica de Fanon radica, recordemos, en concebir un cuerpo materializado en la temporalidad conflictiva de la modernidad en la cual parece no haber salida a sus racionalizaciones racistas si no es, por medio de la ambición y la interrogación histórica y cultural, volcando todos sus órdenes, incluso aquellos que parecen

ofrecer una perspectiva emancipadora. Sobre esta cuestión, Homi Bhabha apunta que “[e]l discurso de Fanon sobre lo ‘humano’ emerge del quiebre temporal o cesura efectuada en el mito continuista y progresista del Hombre” (2002, p. 286). Bajo esta fórmula, la escritura fanoniana tiene lugar en un desfasaje temporal en el que se destruyen, siguiendo a Bhabha, los dos esquemas temporales –lo “blanco” y lo “negro”– desde los cuales ha sido pensada la historicidad moderna de lo humano. Bhabha agrega que Fanon rechaza así “el ‘retraso’ del hombre negro porque es solo lo opuesto de instaurar al hombre blanco como universal y normativo” (p. 287).

De esta apreciación sobre el desfasaje temporal logrado por Fanon, la primera dimensión que se muestra es la de una proyección hacia el futuro, animada por la inquietud de cruzar el tiempo más allá de velo de color que impone el colonialismo; algo que desde los dictámenes dualistas de las identidades resulta imposible. En una sociedad racista donde el artificio de la blancura se ha enquistado tan profundamente, la escritura de Fanon, entonces, parece ser un lugar donde ese artificio es desandado para mostrar su complicidad con una temporalidad y una ontología que siempre es ajena, que siempre amuralla y posterga. En este sentido, pensamos que ese desfasaje notado por Bhabha da cuenta de cómo el discurso fanoniano conlleva, primero, una resistencia a todo determinismo histórico y, segundo, una concepción no esencialista del escenario cultural. Aunque ambos elementos parecen invocar cuestiones que hemos problematizado en el apartado anterior, creemos que su suerte exegética no se agota ahí.

Por el contrario, son dos ejes que introducen ni más ni menos que una interrupción al “cierre” de las identidades instituido por la temporalidad moderna y su modelo de humanidad. De ese modo, cuando la *experiencia* trágica de Fanon, siguiendo a Lewis Gordon, se enfrenta a las construcciones sedimentadas y deshumanizadas que escenifican la epidermis (2015, p. 242), acontece también una crisis dentro de las regulaciones estables y las administraciones culturales dicotómicas re–editadas por el racismo gracias al refugio que le ofrece la dominación material y simbólica del *logos* moderno occidental.

La resistencia a todo determinismo histórico transita en de *Piel negra, máscaras blancas* dentro de su demanda de evadir las perduraciones tanto sociales como históricas que atraviesan el ejercicio de dominio que protagoniza un otro. En su eco más existencialista, Fanon entiende que la conciencia no acontece en el plano de lo absoluto ni en el del Espíritu, sino que tiene lugar en un mundo donde el otro aparece como el dueño de la significación de los objetos, de la sociedad y, principalmente, de la Historia. “Llego lentamente al mundo, acostumbrado a no pretender alzarme. Me aproximo reptando. Ya las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan. Estoy *fijado*” dice Fanon (2015, p. 115). En el medio de esto, se encuentra una reformulación de la dialéctica entre el “para-sí” y el “para-otro” que tiene lugar en *El ser y la nada* de Sartre. Aunque Fanon admite que en el marco de la dominación colonial acaece una lucha entre conciencias, donde una de ellas –la del blanco– petrifica a la otra –la del *negro*– por medio de la mirada, esta contienda no se da en el plano

la relación “ser a ser” que dicta Sartre. Ocurre, por el contrario, en el orden de una jerarquía histórica y epidérmica racial donde la conciencia del que mira tiene el estatuto de “humano” y la que es mirada (la que en términos sartreanos deviene como trascendencia *trascendida*) no. Por esta razón, Fanon escribe: “[el blanco] [n]ecesita, frente a ese ´diferente de él´ defenderse, es decir, caracterizar al Otro. El Otro será el soporte de sus preocupaciones y sus deseos” (p. 150). Desincorporar a la conciencia de las figuras ontológicas de Sartre no aparece como algo fácil pues, como vimos, su concepción de las relaciones humanas subsiste profundamente en la escritura fanoniana, más aún cuando esta última da cuenta de qué manera el *negro* se define por cómo el blanco lo interpreta y lo percibe. No obstante, lo que resulta problemático para Fanon es entender a ese vínculo desde una lectura ontológica de la existencia ya que, recordemos, el *negro* no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco. De esta forma, cuando su análisis avanza hacia las distintas situaciones racistas que toman lugar en la escena colonial –por ejemplo, aquella donde una niña que le dice su madre “¡Mamá, mira ese *negro*! ¡tengo miedo!”– no solamente consigue, al decir de Peter Hudis, “historizar lo que Sartre presenta como la condición humana” (2015, p. 32), también logra dotar a la interrogación anticolonial de una economía que ve más allá de esas situaciones, es decir, que se encamina por sobre una Historia auto-fundada bajo continuas postergaciones.

Es en este esfuerzo donde tiene lugar la demanda de una conciencia capaz de sacudirse de las dimensiones

históricas a las que se le obliga habitar, de poder descubrirse más allá de su propia condena, de entender que el hombre “es un Sí vibrante de armonías cósmicas. Desgraciado, disperso, confundido, condenado a ver disolverse una tras otras las verdades que ha elaborado, tiene que dejar de proyectar sobre el mundo una antinomia que le es coexistente” (Fanon, 2015, p. 42). Poner en juego la diferencia entre lo históricamente posible y lo históricamente imposible significa rechazar eso que ha sido aceptable para un *continuum* histórico donde el pasado es algo que se somete a un esquema teleológico. Por esto que, 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 “antinomia que le es coexistente”– intentando trascenderlo por medio de la interrupción y el quiebre temporal del que habla Bhabha. Desde este punto de vista, el pasado, entonces, no aparece como algo estático, sino como aquello que se reviste en el presente de las situaciones racistas que analiza Fanon, y cuya aparición introduce algo completamente nuevo en la *experiencia* vivida. Siguiendo las observaciones de David Marriott, esto posibilita una reinención 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” (2018, p. 238).

La reflexión de Marriott tiene un carácter indudablemente válido cuando frente a las determinaciones históricas del racismo moderno se piensa el problema de la *experiencia* en Fanon y su posibilidad de esculpir una

“invención en la existencia”. La preocupación principal de en esto, dice con claridad este autor, es comprender cómo la invención –la del colonizado *negro*, pero también la del *condenado*– excede la metafísica y la historicidad moderna, ubicándose así en un terreno desde el que se erosiona, ya sea de manera directa o indirecta, la conformidad de un tiempo histórico hechizado por una versión racista de lo humano y de los cuerpos. Como lo hemos apuntado antes siguiendo a Benjamin, la *experiencia* trágica de Fanon tiene un carácter destructivo y a la vez inventivo. Dicho así, “la invención en sí misma funciona como un salto, un cruce, que puede fallar o tener éxito; por lo tanto, no responde a un significado predeterminado, ni siquiera teleológico, sino a un movimiento constitutivo, una inseminación o una deformación” (p. 241).

Por otra parte, la lectura de Marriott lo que abre es la posibilidad de reflexionar a la luz de la invención la concepción no esencialista del escenario cultural que traza Fanon. Nos referimos específicamente a cómo en el trayecto crítico de Fanon se advierte una tensión de las estabildades identitarias de la modernidad, las cuales, en el marco del colonialismo, controlan las exclusiones y sujeciones propias de un imaginario cultural racista. De ahí que cuando Marriott señala que la invención fanoniana no se define por sus límites, sino por sus contigüidades o yuxtaposiciones, significa no otra cosa que un enfrentamiento con las asimetrías que atan a los sujetos en esencias culturales fijas, sedentarias y homogéneas desde las que se han reforzado asignaciones raciales que procuran presentarse como diferencias metafísicas.

Este enfrentamiento, como tal, implica, por un lado, mostrar que la identidad, ya sea “blanca” o “negra”, no es el depósito de una verdad trascendental, como tampoco un núcleo cerrado que se desenvuelve sin eventuales metamorfosis, y, por otra parte, asumir que la pregunta y la invención van dirigidas hacia la puesta en cuestión de la estabilidad cultural del colonialismo en su conjunto. En esta dirección, lo que se revela es el carácter ficticio de las conceptualizaciones de que el hombre *negro* es un negro y que el hombre blanco simboliza la plenitud de los valores que se sobreimprimen en el sentido único y trascendental de la historicidad occidental. Lo que se trasluce en esto, en otras palabras, es la puesta en entredicho de esa tendencia creciente e infame del colonialismo de utilizar al esquema maniqueo de la identidad como un paradigma normal de entender y estar en el mundo.

La condición de existencia del pensamiento dicotómico de la identidad, tal y como lo presenta Gayatri Spivak (2010), es el no reconocimiento de que aquello nombrado como un otro por aquel que se auto–asigna 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* (repudiar) 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 después. El

derrotero que toma esta operación en la crítica de Fanon es extenso y se puede resumir, siguiendo a Spivak, cuando 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 vinculado⁴.

En ese sentido, se combinan dos cuestiones. Por un lado, la capacidad de la identidad “blanca” de funcionar como punto de identificación y de adhesión solo por su capacidad de reprimir y postergar –proceso que Fanon advierte en los resultados arrojados por la sociogenia sobre el deseo del *negro* de ser como el blanco– y, por otro, su contradicción, en tanto que solamente puede aparecer en vínculo a lo que no *es*, es decir, en relación a lo que su presencia construye como un *afuera* ausente de blanquitud.

4 Hay dos lecturas que para nosotros se complementan con la de Spivak. La primera es la que ofrece Eduardo Grüner sobre la *forclusión del informante nativo* al final de su libro *El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (2002). Grüner apunta que es por medio de la *forclusión* donde se constituye una paradoja trágica que consiste, básicamente, en que la crítica a ésta solo puede realizarse desde la *periferia* de su *adentro*, es decir, no desde una exterioridad ontológica, sino desde sus *intersticios*. Esta propuesta resulta interesante y a la vez deudora de Fanon ya que lo que pone en cuestión es justamente ese campo imaginario de la modernidad y ese parroquialismo/nativismo tercermundista que seguía atrapado en los repartos identitarios binarios. La segunda es la lectura Stuart Hall, la cual, desde un camino que va de la mano de las filosofías de la deconstrucción, hace hincapié en el carácter móvil de las identidades y en su indisolubilidad con un Otro que intenta desplazarlas del centro de la escena. De este último recomendamos el texto *¿Quién necesita «identidad»?* (1996).

La temporalidad moderna en los discursos y las prácticas coloniales racistas representa entonces una operación compleja puesto que se debe considerar que no es algo solo en relación a la Historia y sus mecanismos de sujeción de la conciencia, sino que a la par se trama a partir de una lógica donde las identidades giran alrededor de esencialismos culturales contruidos desde el cierre epistémico de su “faltas” necesarias y desestabilizados por ellas mismas.

En este punto, Fanon acuerda con *Reflexiones sobre la cuestión judía* de Sartre. Este último, al señalar que el antisemita solo puede demostrar su superioridad presentando al judío como inferior, consigue advertir 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 de una manera similar a como lo observa Fanon. Empero, el delimitamiento de la *diferencia* adquiere una dimensión distinta en una sociedad donde la piel es la que dictaminan el decurso de la temporalidad. “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”, señala Fanon (2015, p. 115). Es decir, si la relación entre el antisemita y el judío es un ejemplo más que elocuente de cómo el pensamiento dicotómico de la identidad encuentra su condición de posibilidad, Fanon muestra que bajo el imaginario racial del colonialismo, el establecimiento de la identidad dominante es un ejercicio que concretamente camina de la mano de una práctica fatídica centrada en la negación sistemática –dentro de la cultura, el lenguaje y la historia– de la hu-

manidad del colonizado *negro*, la cual ha sido constituida como un *afuera* por esa misma identidad dominante.

A ello se antepone la sensación de desahucio que impone la modernidad contra lo que no se domestica a la organicidad identitaria de su empresa temporal. En su ansiedad de recomponer esa totalidad dañada y fracturada desde sus orígenes, la modernidad le demanda entonces a su temporalidad que integre y se reconcilie con lo que la amenaza. Con aquello que puede ser conceptualizado por su saber estratégico solamente por medio de una violencia desmedida que llega a los sitios del cuerpo. En consecuencia, más allá de la posibilidad de imaginar una redefinición heterogénea de la cultura, cuestión que sin duda responde al problema de la invención analizado por Marriott, la preocupación principal de Fanon es hacer pesar dentro del reparto dicotómico de las identidades los flujos perversos que constituyen la anatomía de su temporalidad, para así, al menos, dar cuenta que siempre hay algo que se encuentra perturbando sus límites. Una presencia amputada que al no reconciliarse con su ley finalmente la posterga.

Pareciera que el reencuentro con esa presencia –con ese *afuera*– es cuando ésta surge de manera discontinua como el terreno más abyecto de una humillación que es imposible rastrear su origen y mucho menos su fin. Una presencia presionada para que actúe como culturalmente muerta pues siempre y en todo lugar da cuenta de una incomodidad para la jerarquía universal de la blanquitud. En un sentido profundo, podemos decir que el descentramiento de la distribución categórica de las identidades se encuentra en la escritura de Fanon en una interrogación

localizada en la interrupción de los discursos civilizatorios coloniales normados por la temporalidad moderna. Así, la desidentificación de las metafísicas de lo “blanco” y lo “negro” reúne esa ambición anticolonial de perforar lo que Bhabha conceptualiza como el “presente anunciatorio de la modernidad” (2002, p. 287). Maniobra que para nosotros sugiere otro tiempo de lo que ha sido postergado por los relatos históricos hegemónicos de la modernidad y en el que toman escena figuraciones nuevas de lo humano y de la existencia.

Para finalizar es necesario destacar que la *experiencia* trágica y la interrupción de la temporalidad moderna que se desprende de la escritura de un autor como Fanon son gestos que advierten cómo siempre al momento de reflexionar sobre las distintas tramas históricas y culturales del colonialismo 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 que se agota frente a lo irrealizable, a lo inventivo, a lo que no tiene significado dentro de su decurso administrado. En este sentido, si por momentos el futuro se muestra imperfecto, más aún un presente que se encuentra esclavizado por un destino. Si la fantasía de lo irrealizable consiste en una interrogación trágica que, aunque incómoda, alerta sobre fantasía de lo unívoco, de lo que se trata, entonces, es de desarticular ese destino que se presenta como irrecusable antes de pensar cómo articular el futuro. En los últimos años, la escritura de Fanon ha mostrado, como ya señalamos al principio, los aciagos sucesos de aquello que llamamos como modernidad. A decir verdad, su derrotero sigue inquietando porque afloja los filamentos

más profundos de un tiempo que continúa postergando. Su trabajo, en este sentido, se encamina en no aceptar un mundo que perpetúa el abandono de la *experiencia* y que reconoce como única experiencia posible el abandono. Quizás eso constituye su vitalidad. Quizás eso nos muestra que aún tenemos razones suficientes para inventar.

Referencias bibliográficas

- Baldwin, J. (1964). *La próxima vez el fuego*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar en la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- De Oto, A. (2009). Teorías fuertes. Frantz Fanon y la descolonización como política. En W. Mignolo (comp.), *La teoría política en la encrucijada descolonial* (pp. 19–50). Buenos Aires: Del Signo.
- Frantz, F. (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal.
- Gean, J. (1966). *Los biombos. Los negros*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- 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 F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217–260). Buenos Aires: Akal.
- Grüner, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.
- Hudis, P. (2015). *Frantz Fanon: Philosopher of the Barricades*. Londres: Pluto Press.
- Marriott, D. (2018). *Whither Fanon?: studies in the blackness of being*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Spivak, G. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- Williams, R. (2014). *Tragedia moderna*. Buenos Aires: Edhasa.

ENTRE EL ATRASO Y EL APLAZAMIENTO: APROXIMACIONES A UN RÉGIMEN EPISTEMOLÓGICO DE LAS POSTERGACIONES

María Rita Moreno

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-0858-4077>

I

En un segmento de sus *Lecciones de la filosofía de la historia* (1837), G. W. F. Hegel indica que:

... La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad; un progreso que hemos de conocer en su necesidad. [...] la libertad es el fin que ella [la conciencia] realiza y el único fin del espíritu. Este fin último es aquello a lo que se tiende en la historia universal, y para lo cual son consumados todos los sacrificios en el vasto altar de la tierra y en el largo transcurso del tiempo. [...] y si miramos también las desgracias, el mal y el hundimiento de los reinos más florecientes que ha creado el espíritu humano, no haremos otra cosa que condolernos de esa caducidad general. Tan desolador resultado no es solo obra de la naturaleza, sino también de la voluntad de los hombres [...]. Mas al considerar la historia como esa mesa de sacrificios en la que han sido víctimas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de

los Estados y la virtud de los individuos, se suscita necesariamente al entendimiento esta pregunta: ¿para quién, para qué finalidad ha sido inmolada esta asombrosa cantidad de víctimas? (2010, pp. 138–141).

Este fragmento constituye, claro está, un ápice cuasi insignificante en la ardua exposición de la compleja filosofía de la historia discernida por el filósofo. Manifiesta, no obstante, un aspecto cardinal: él exterioriza que el vector progresivo de la historia moderna –los cuerpos, los lenguajes y las instituciones que en ella se despliegan– fundamenta su fuerza en una muy específica contradicción, la de la tensión entre las conquistas expansivas vertidas en la forma de una pretendida universalidad y las postergaciones inequívocas a las que se ven relegados aquellos elementos que no consiguen fundirse en ella y que, en consecuencia, permanecen conminados al estado de particularidad.

Así pues, lo relevante del fragmento hegeliano radica no tanto en que alude de manera expresa a una concepción teleológica y progresiva del decurso histórico¹, sino, más precisamente, en que da cuenta paradigmáticamente de la lógica subyacente a esa concepción. Atento a la distribución

¹ De hecho, al mismo respecto podrían referirse los aportes de Nicolas de Condorcet (*Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*) o Agustín de Hipona (*La Ciudad de Dios*), por ejemplo; incluso Johann Gottfried von Herder (*Ideas para una filosofía de la Historia de la Humanidad*) o Immanuel Kant (*Idea para una historia universal en clave cosmopolita*). Asimismo, la mención de estas obras indica un amplio arco de reflexiones sobre el carácter de la historia moderna –a excepción de Agustín, por supuesto– que refuerza algunas de las conclusiones que afirmamos luego.

global del orden político, económico y cultural específico de la modernidad, Hegel advierte la contienda que anima la posibilidad de un progreso histórico: el creciente dominio y la gradual institucionalización de las diversas esferas sociales se paga con desoladoras desgracias. Dicho en otros términos, que la historia universal se constituya como “mesa de sacrificios” indica que las postergaciones que la atraviesan, aunque referidas a la particularidad, son por entero constitutivas de la dialéctica que las suscita.

La imagen elegida por Hegel para referir plásticamente esta contradicción configura el despliegue de una historia total en el flujo subterráneo de la mesa sacrificial. Con ello, determina un movimiento espiritual que ofrenda la postergación indefinida de algunas esquilas de los vivos en honor a la conquista de la sabiduría, virtud y felicidad presumiblemente absoluta. De esta manera, la filosofía de la historia que bulle en las lecciones hegelianas eleva a la superficie la contradicción entre universalidad y particularidad en cuanto estructura arquitectónica de la lógica progresiva propia de la modernidad. En simultáneo, exhibe a ésta –la lógica del progreso– como el movimiento vivificante de ese tiempo histórico.

La postergación, entonces, en tanto gesto implicado en el epicentro de la universalidad–particularidad abre el plexo de su alcance entre dos sentidos. Por un lado, el movimiento progresivo alude a la dimensión temporal de un fragmento que no logra subirse a ese tren, que queda postergado en cuanto atrasado y, por ello, relegado sacrificialmente. En segundo lugar, y como consecuencia inmediata de lo anterior, la postergación, ángulo cóncavo

de la expansión histórica, tuerce su sentido temporal para indicar a partir de ello la dimensión de un aplazamiento indefinido, de una abnegación forzosa.

Ambos sentidos de la postergación suponen que la contradicción universalidad–particularidad se resuelve en favor del primer término. Esto es, la razón progresiva de la historia moderna opera de modo tal que, en el principio de lo universal está contenida “la particularidad –y, por cierto, como algo malo, como algo negativo–...”² (Adorno, 2019, p. 66). Esta arista de la dialéctica histórica hegeliana –dimensión que constituye solo un aspecto de una reflexión por entero mucho más compleja³– es recogida por Theodor W. Adorno y Walter Benjamin; ambos pensadores indagan este aspecto del despliegue de la modernidad apuntando con especial énfasis las postergaciones en las que ella se cifra.

Si, tal como recoge la cita hegeliana, postergar abre

2 “... así como, a la inversa, deberá decirse –y Hegel lo ha demostrado con un poder irresistible– que en lo particular [...] está concentrada [...] la fuerza de lo universal” continúa la oración citada. Es claro que Adorno lee con rigor la dialéctica hegeliana, por eso logra captar que en su filosofía de la historia lo universal actúa también como un particular, mientras que la particularidad expresa ella misma el punto de vista universal. Sin embargo, y a los fines que aquí nos proponemos, resulta importante destacar que, aunque Adorno comprende esta peculiaridad de la dialéctica hegeliana, no obstante, el análisis que efectúa sobre ella también le permite advertir que Hegel olvidó luego ese lúcido punto de partida (Adorno, 2005, p. 16).

3 Cabe mencionar sobre esto la compleja trama editorial de la que surge la publicación de las *Lecciones de Historia*, tanto como el hecho –mucho más fundamental– de la necesaria remisión de los pasajes aquí aludidos no solo a la completa obra de la que han sido extraídos, sino también a otros momentos de la reflexión hegeliana (*Ciencia de la Lógica y Fenomenología del Espíritu*, por ejemplo).

un arco semántico sostenido entre un “hacer sufrir atraso” y un “tener en menos a otro” sacrificiales, Benjamin y Adorno cuestionan la modulación del tiempo subyacente a un despliegue histórico dentro del cual son posibles las “postergaciones” tanto como las condiciones a partir de las que la postergación adviene una práctica asociada a relegar, despreciar. Ambos filósofos se ocupan no solo de descifrar uno y otro sentido de las relegaciones inscriptas en el devenir moderno, sino, además, de la decodificación de su lógica consiguen avanzar a la crítica de sus fundamentos.

II

A fin de proponer una vía de ingreso al cuestionamiento realizado por Benjamin y Adorno de algunas de las aristas implicadas en la lógica universal-particular articuladora de las postergaciones modernas, cabe destacar aquí algo aludido en el fragmento hegeliano: allí se establece que las postergaciones de la dialéctica histórica tienen como fin la libertad universal de la conciencia. La mentada prelación de la universalidad alude, entonces, a la correspondencia entre ella y la forma de la racionalidad, correlación cristalizada en la fórmula “racionalidad de la historia”.

Esta ecuación exhibe con cierta inmediatez –si no se abstrae el concepto de razón– que el movimiento productor de las postergaciones pronuncia sus contradicciones en estrecho vínculo con un modo muy determinado de comprender lo racional y, por ello, con cierta teoría de conocimiento. Este es el sentido –al menos, uno de los posibles– enunciado en el título del famoso Convoluto N

de *Libro de los Pasajes*, *Teoría del conocimiento*, *teoría del progreso*. Este pliego expone ya en la materialidad de su nombre una necesaria complicidad entre una determinada manera de conocer y la expansión histórica concebida en la forma progresiva: el rótulo marca la yuxtaposición en medio de la cual se labra un régimen epistemológico contenido en el despliegue histórico que ejecuta las postergaciones sacrificiales.

Si se pretende exponer esa cofradía, detenerse en los pormenores de una teoría del conocimiento histórico se torna, en consecuencia, insoslayable⁴. Por eso, en *El origen del Trauerspiel alemán* Walter Benjamin ejecuta lo que en el marco de su obra resulta inédito; las *Palabras preliminares sobre crítica del conocimiento* constituyen un prólogo explícito en el que se revelan de manera expresa y clara los lineamientos epistemológicos sobre los que se asienta su compleja teoría.

En ocasión de ello Benjamin se pregunta por la contradicción universalidad–particularidad en la medida en que cavila cómo liar el conocimiento filosófico –“universalizante” por antonomasia– con la textura histórica que él pretende pensar –plagada de particularidades que se diluyen compulsivamente–. Para eso, el filósofo recoge la inquietud expresada por Max Scheler en *Sobre el fenómeno*

⁴ “Lo que actualmente me parece una cosa decidida es que para este libro, así como para la Tragedia, no podré prescindir de una introducción que trate de la teoría del conocimiento– y esta vez sobre todo la teoría del conocimiento de la historia” escribía Benjamin (2005, p. 903) a Gershom Scholem en una carta de enero de 1930.

*de lo trágico*⁵ y establece que el abordaje de la historia del arte⁶ pone de manifiesto una complicación extensiva a la modulación histórica en términos más amplios: se trata de cuestionar aquel gesto mediante el cual diversos acontecimientos y expresiones son reunidos bajo un rótulo común que permite identificarlos como partícipes de un mismo fenómeno histórico.

Discutir cuál es el procedimiento subyacente a partir del que se toma un puñado de obras literarias y se las identifica como pertenecientes al barroco –en este caso en particular– implica cuestionar, en simultáneo, cuál es la imbricación específica entre teoría del conocimiento y teoría histórica. Ello apunta el meollo de la contradicción universalidad–particularidad en tanto que significa disputar los procedimientos que definen qué pertenece a un momento histórico y qué resulta, en consecuencia, postergado en tanto excluido.

En relación a ello, Benjamin expresa que al momento de apropiarnos conceptualmente de lo histórico se hace coincidir lo heterogéneo para indagar lo común en ello; por eso “tenemos que percatarnos de que solo inventamos un concepto auxiliar abstracto a fin de poder abarcar y captar series infinitas de fenómenos espirituales múltiples y de personalidades muy diferentes” (Konrad Burdach citado por Benjamin, 2012, p. 74). Así entonces, al momento de

5 Parte de su *Gramática de los sentimientos: lo emocional como fundamento de la ética*.

6 No debe olvidarse que *El origen del Trauerspiel alemán* es una obra en la que Benjamin se propone, entre otras cosas, advertir la especificidad de las piezas literarias comprendidas dentro del barroco alemán.

conocer la historia, la razón suele priorizar ciertas peculiaridades que en determinados segmentos temporales parecen similares o coincidentes en detrimento de aquellas que resultan diferentes en cuanto contradictorias. Por supuesto que esto no invalida el acto del conocer, sino que presenta los límites implicados en el conocimiento hilvanado conceptualmente⁷. De lo que se trata, según indica, no es de protestar contra el lenguaje de las investigaciones, sino de mostrar los deslucidos artilugios de la inducción como vía de conocimiento de lo histórico.

Ahora bien, “mientras que la inducción rebaja las ideas a conceptos absteniéndose de clasificarlas y ordenarlas, la deducción hace lo mismo proyectándolas en un *continuum* pseudológico” (Benjamin, 2012, p. 77). Así, la vía deductiva que vincula la razón con la multiplicidad impresa en el discurrir de la historia conduce a un esquematismo cuando los conceptos desde los que se intenta apresar la esencia de los fenómenos se forman bajo un parámetro externo, desligado de la riqueza fenoménica con la que se enfrentan.

Si la universalidad del concepto, en consecuencia, parece insuficiente para enfrentarse a la particularidad de un fenómeno histórico, ¿cómo puede la filosofía acercarse a esos fenómenos que pretende objetivar críticamente, esto es, a partir de ideas pero sin caer por ello en la imposición

⁷ De allí que el filósofo desarrolle en este texto una singular teoría de las ideas con el objetivo de salvar esta dificultad implicada en la forma del concepto. Según ella, no se trata de hacer coincidir lo parecido en la abstracción que ejecuta propiamente el concepto, sino de reunir los extremos antagónicos en una exposición de carácter dialéctico.

caprichosa de un andamiaje clasificatorio y predeterminado? El planteo de este problema opera en el texto sobre el *Trauerspiel* como el piso a partir del cual plantear una vía metodológica y epistemológica basada en el concepto de “origen” y hendida por una peculiar teoría de las ideas. No obstante, y en lugar de proseguir con ello, resulta a nuestros fines relevante indicar que las *Palabras preliminares sobre crítica del conocimiento* constituyen un espacio en el que su autor deja en claro la interrelación entre filosofía de la historia y epistemología.

Esto porque allí el filósofo muestra en qué sentido la reciprocidad vertida entre un modo de determinar lo verdadero y un modo de hacer historia encuentra el epicentro de su anudamiento en el acto mediante el que se asumen las rugosidades de la materia histórica en la forma de una representación coherentemente suturada. Y aquí es donde la cita hegeliana emerge en su problematicidad específica. Pues ante el hecho desolador implicado en la constatación de la postergación sistemática y administrada de miles de cuerpos, Hegel –y con él, la filosofía moderna que habla tras bambalinas– no enmudece. El relato racional de una historia polimorfa no retrocede ante la experiencia, pero tampoco parece construirse en la patencia de la ruptura sobre la que se asienta. A pesar de toda la contradicción expuesta una y otra vez, la apropiación racional de las particularidades implicada en la confección de un relato histórico unitario y homogéneo se encuentra no imposibilitada, sino, aún más, dinamizada a causa de una estructura conceptual que sostiene y fortalece la coherencia de ese movimiento contradictorio llamado modernidad.

Benjamin advierte que la historia concebida según cierta teoría del conocimiento elimina la multiplicidad de lo diverso en la subsunción bajo lo idéntico progresivo: la historiografía sostenida en la teoría del progreso comprende lo minúsculo y divergente en cuanto mera “desviación”, en cuanto “diferenciales de tiempo” perturbadores de las grandes líneas de despliegue de lo histórico.

La consecuencia de ello anida en que la verdad –en cuanto absoluto de la filosofía moderna– resulta indisociable de la justificación epistemológica de un movimiento histórico que produce particulares postergados. Y esta justificación está investida de un carácter político, pues “el medio en que lo malo es justificado por mor de su objetividad y obtiene la apariencia del bien es en gran medida el de la legalidad” (Adorno, 2005, p. 285). La pregunta que subyace a estas disquisiciones benjaminianas interroga, en consecuencia, mediante qué procedimientos la mesa sacrificial que significa la historia halla un marco epistemológico normativo que la legitima.

III

Si, ante la contradicción universalidad–particularidad, el progreso funge el rol de la legalidad histórica, ¿cuáles son los fundamentos epistemológicos codificadores de semejante ley? ¿Cuál es el modo de conocer a partir del que se edifica algo semejante al progreso como el relato histórico válido? En síntesis, ¿cuál es la configuración conceptual articuladora de la contradicción universalidad–particularidad en la forma histórica de un progreso productor de postergaciones?

Resultan valiosas a este respecto las investigaciones adornianas acerca de la lógica de la identidad en la medida que ella constituye, según el filósofo, el dispositivo lógico mediante el que la modernidad se explica a sí misma y resuelve (en el ámbito del conocimiento) sus propias contradicciones. Así entonces, el desentrañamiento de lo implicado en la lógica de la identidad ilumina el régimen sacrificial de las postergaciones que hemos aludido: la decodificación de la lógica identitaria consigue dilucidar no solo la calidad de lo postergado, sino, más bien, los procedimientos lógicos constituyentes de semejante relegación.

Con el objetivo de establecer cómo opera la contradicción entre universal y particular en su calidad de producto histórico, Adorno explica que el particular llega a ser sacrificialmente postergado como fruto de una criba epistémica en la medida que aquello no pasible de ser engullido por los contornos del concepto queda excluido del decurso universal en que se sellan los límites de lo real. Ahora bien, ¿en qué sentido lo carente de concepto converge con lo singular, lo particular? ¿Cuál es el vínculo tendido entre ambos extremos? De la misma manera, ¿en qué sentido la universalidad del concepto define el perímetro de la realidad?

Adorno demuestra que el concepto, corpúsculo infinitesimal con el cual se ponen en funcionamiento las poleas de la teoría tradicional⁸, opera conforme al mecanismo

8 Según explica Max Horkheimer en el canónico *Teoría tradicional y teoría crítica*, aunque confiesen maneras diferentes de desempeñarse, lo que está a la base de todas las argumentaciones pretendidamente válidas es el mismo concepto tradicional de teoría, el cual consiste

de abstracción: “la disponibilidad de los conocimientos mediante el orden lógico–clasificador se convierte en su propio criterio; lo que no encaja en él solo aparece al margen como “dato” que espera su puesto y que, si no lo encuentra, es desechado” (2012, p. 47). Este mecanismo rinde honores a su ascendencia etimológica en la consumación de una determinada separación: el concepto aparta lo pasible de ser subsumido conforme al principio no contradicción de aquello que no lo es. Lo primero es integrado al territorio de lo pensable y ordenable; a lo segundo, en cambio, se le aplica el duro peso del tercero excluido.

Mientras que lo que replica la mismidad de la estructura lógica del conocimiento participa de lo real asequible racionalmente, todo aquello no congruente con la homogeneidad identitaria del concepto es condenado al ostracismo ontológico⁹. Se trata de un proceder epistemológico con mecanismos lógicos fuertemente aceitados, puesto que la incorporación de lo idéntico coordina su proceder con la exclusión resultante de la negación de lo contradictorio.

De ese modo, el conocimiento conceptual labrado por la filosofía, y con el que se enfrenta la contradicción universal–particular en cuanto ritmo de la historia, no permanece

en un encadenamiento sistemático de proposiciones, enlazadas las unas con las otras, sistematizadas y de esencia no contradictoria. La situación objetiva, no importa cuál sea y cuánto cambie, debe ser subsumida según este modelo en ese esquema conceptual y concatenado. Explicar se identifica, según esta lógica, con subsumir por principios o esquemáticamente (1974, pp. 224–227).

⁹ De hecho, es por entero significativo que los tres principios lógicos aludidos (identidad, no contradicción y tercero excluido) sean expresados por Aristóteles en la *Metafísica*.

junto a semejante contradicción para aclararla, sino que la degrada a mera función de un esquema. La hipóstasis lógica se efectúa, en consecuencia, cuando:

... en su ingenuidad respecto a la relación con lo objetivo, la lógica necesariamente se malentiende a sí misma: se atribuye a sí misma, en cuanto forma pura, la rigurosidad que adquiere en el juicio sobre objetos, haciéndose pasar por ontología (Adorno, 2012, p. 71).

La hipóstasis de lógica identificadora en una ontología –histórica– de la postergación se consume, entonces, cuando se omite denodadamente el hecho de que pensar siempre es pensar en algo. Es decir, la forma lógica de la abstracción –sea como algo significado o como algo juzgado– implica el acto de oponerse a aquello de lo que se separa en la forma de pensamiento, con lo cual, esa misma acción remite a lo que no es pensamiento, a lo no-idéntico.

De esta manera, la práctica a partir de la cual se relega se sostiene en –y refuerza– un “concepto residual de la verdad”, esto es, un concepto de verdad según el cual ella “aparece como lo que “resta”, después de haber sustraído los gastos del proceso de producción” (Adorno, 2005, p.71). La verdad en cuanto residuo –cuyo exponente más explícito lo encuentra Adorno en la *epoché* husserliana¹⁰– delimita

¹⁰ “Husserl reconoce la cosificación de la lógica para “asumirla”, como es propio de su método en general, para intencionadamente olvidar nuevamente lo que la lógica ha olvidado” (Adorno, 2012, p. 67).

claramente lo que es en dos zonas, la de lo idéntico y pensable y la del residuo vestigial. Lo primero ingresa a la corriente del progreso en la medida que garantiza el dominio de la razón y su gesto expansivo; lo segundo, en cambio, es postergado en ambos sentidos (en tanto contracción de la razón, sufre desprecio por su condición de atraso).

Estos sobrantes, categorizados en cuanto “accidentes”, “contingencias” y “errores” de lo real por la lógica clásica, constituyen la porción histórica sacrificada en pos de la expansión universal de la modernidad. Así pues, lo oprimido, lo despreciado, es producido históricamente y sostenido lógicamente por una *episteme* estructurada desde la identidad; ella articula la exclusión de fenómenos históricos con el rostro político de la postergación y, entonces:

... la muerte aparece perfectamente integrada como *quantité négligeable*. Para cada hombre la sociedad tiene dispuesto, con todas sus funciones, un siguiente a la espera, para el que el primero es desde el principio un molesto ocupante del puesto de trabajo, un candidato a la muerte (Adorno, 2006, p. 241).

Entonces, a la postre de los particulares postergados se encuentra la lógica identitaria que excluye las partículas que contradicen el dominio absoluto del universal. A partir de la explicitación del cemento lógico en que se sostiene la razón moderna se torna posible establecer la determinación de la contradicción universalidad–particularidad: la identidad, forma de la razón, se constituye en objetividad histórica en la medida que representa el tránsito de su

despliegue histórico. No otra cosa mienta la expresión “racionalidad de la historia”.

El residuo postergado emerge en su especificidad lógica en tanto lo que contradice –y con ello cuestiona– ese despliegue pretendidamente universalista de la modernidad. En la trama de lo real se discierne lo idéntico de lo vestigial merced a la lógica que reconoce en lo segundo la contradicción que merece ser excluida de la órbita de lo primero. Lo contradictorio, entonces, es aquello revelado como no-idéntico desde el punto de vista de la identidad, o sea, desde la perspectiva de la razón. En esta dialéctica se juega la relegación epistemológica de lo postergado.

IV

Así entonces, el trabajo en torno a la lógica de la identidad y los modos de apropiación racional de la arborescencia histórica constituye vía oportuna para mostrar de qué manera Walter Benjamin y Theodor Adorno sitúan los dos extremos del postergar en la médula del abismo tejido por el despliegue de la modernidad e indagan desde allí la vertiginosa dialéctica que lo sostiene.

El ensamble de la contradicción moderna entre el particular y el universal es codificada en la filosofía crítica de ambos pensadores desde múltiples flancos, pues responde a la complejidad con que se teje la dialéctica moderna. No obstante, a partir de la elucidación de lo implicado en la lógica de la identidad es posible discernir el régimen sacrificial de las postergaciones aludido al inicio de este texto, pues la decodificación de tal lógica consigue explicar

el perfil que define la calidad de lo postergado –su carácter contradictorio en relación a la expansión moderna– tanto como el mecanismo responsable de esa relegación.

Ahora bien, la crítica trenzada entre Adorno y Benjamin advierte que la contradicción universalidad–particularidad, en cuanto el medio de despliegue de la modernidad, opera epistemológicamente del modo señalado, pero de manera tal que la exposición del andamiaje de esa contradicción no señala una valoración unilateral de uno y otro polo. Es decir, la explicitación de la montura sobre la que se asientan las postergaciones no intenta demostrar que su iniquidad reside en la subsunción implicada en la forma de la universalidad y que, en consecuencia, la liberación –total, absoluta: “universal”– de cualquier relegamiento anidaría de suyo en la particularidad que contradice.

Por el contrario, la postergación vibra en la contradicción misma en la medida que la universalidad de la historia solo se resuelve como la figura de sus propios antagonismos:

... sin duda, las particularidades históricas son continuamente las víctimas del proceso histórico global; pero, por otro lado, se llega a este proceso global solo por el hecho de que las particularidades, y, por cierto, quieran ellas o no, a partir de su propio concepto se cierran obcecadamente en sí mismas y se fijan en sí mismas en forma necesaria (Adorno, 2019, pp. 205–206).

Se trata, entonces, no de mostrar la postergación en cuanto consecuencia de la universalidad histórica, sino de exponer la identidad en cuanto la arquitectura a partir de

la que se construyen universalidades y particularidades vinculadas, a causa de la identidad de ellas mismas consigo mismas, en la figura de la postergación. El dominio de la identidad expulsa como no idéntico lo particular, que adviene en tanto tal solo desde el punto de vista de la identidad universal. Por eso, la postergación constituye la materia catastrófica de la dialéctica histórica, y no meramente el cariz de uno de sus extremos.

Esa catástrofe se modela –idénticamente– en el concepto de “progreso”, pues ella es expuesta en su carácter no ya de inevitabilidad, sino de rito histórico necesario. Es decir, la mesa de sacrificios en que se ofrendan las postergaciones diagrama la palestra donde el ritmo progreso–postergación adviene la configuración histórica de la universalidad–particularidad. Atentos a la hipóstasis lógica en que esos pares incurren, la lógica histórica del progreso–postergación revela entonces su configuración sostenida en la identidad: el conjunto de binomios supone cierta “idea del ser humano”.

El acoplamiento de la ley del progreso con una idea universal de humanidad es, de hecho, una de las críticas más importantes de la reflexión benjaminiana en torno al concepto de historia. En este gozne queda al descubierto el lado oculto de la dialéctica moderna leída como mesa sacrificial: el concepto de una historia universal que progresa requiere la precedencia ontológica de “una humanidad” uniformada e idéntica consigo misma, capaz de perfeccionarse también progresivamente.

Que “la idea de un progreso del género humano en la historia [sea] inseparable de la idea según la cual la historia procede recorriendo un tiempo homogéneo y vacío”

(Benjamin, 2006, p. 211) es muestra de que la dinámica progreso–postergación perpetúa ese antagonismo productor de los relegamientos al recubrirlos con la permanencia de la ontología que equipara todo en la figura de una misma subjetividad, aquella que no admite disidencias –políticas, culturales, “civilizatorias”– en la medida en que se unifica en su perfectibilidad sostenida a lo largo de ese tiempo formal¹¹: esto es, el concepto homogéneo del tiempo es correlativo de un concepto igualmente homogéneo de la subjetividad histórica.

El dominio del tiempo homogéneo se asegura como la característica expansividad moderna al engullir toda subjetividad portadora de historicidad diferencial en la forma de un sí mismo universal. Si no lo logra, interpreta esa divergencia como un residuo premoderno, retrasado respecto de la dinámica histórica. Así, al equiparar modernidad progresiva con humanismo universal,

... no solo consigue categorizar las resistencias que se le enfrentan como arcaicas y atrasadas: consigue también asegurar el capitalismo y a la modernidad su triunfo final,

11 Puede resultar elocuente colar aquí un pasaje de la reflexión kantiana acerca del carácter contradictorio de la historia y su fundamentación ontológica en una idea universal de humanidad: “El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su propensión a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Que tal disposición subyace a la naturaleza humana es algo bastante obvio” (Kant, 2010, p. 333).

independientemente de las creencias y esperanzas que algunas personas pudieran tener, porque a fin de cuentas, como todo el mundo sabe, el tiempo no se detiene (Chatterjee, 2008, p. 60).

En consecuencia, la exposición de la lógica a partir de la que se entreteje la contradicción moderna de universalidad-particularidad permite reconocer en la Teoría crítica de Benjamin y Adorno una singular denuncia de la producción de postergaciones. Ellos exponen que la connivencia entre progreso e historia universal delinea, gracias a la operatividad racional de una lógica de la identidad, el perímetro dentro del que la ontología discierne los elementos constitutivos de la modernidad, su núcleo verdadero (él mismo universal y homogéneo) de aquellas capas que, a causa de su carácter contradictorio, han de ser despreciadas en cuanto atrasadas, o sea, postergadas.

Por eso Benjamin insiste en que “la tradición de los oprimidos enseña que “el estado de excepción” en el que vivimos es la regla” (2006, p. 143). El “estado de excepción” no desnuda tan solo la estructura del poder político en la medida en que revela que el soberano transforma su voluntad en ley¹²; sino que deja al descubierto también la

12 La figura del “estado de excepción” implica de suyo una paradoja, pues señala una circunstancia en la cual “el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico” (Agamben, 1998, p. 27). El soberano posee por ley la potestad de proclamar el estado excepcional y de suspender, de esa manera, la validez del orden jurídico mismo. Excepcionalidad es la instancia liminar en la que queda expuesta de manera cristalina el momento más auténtico de una decisión política tomada por el soberano: lo excepcional opera en la excepcionalidad

estructura de esa ley histórica que codifica la contradicción universalidad–particularidad al mostrar que, aunque ella configura la dialéctica moderna entera, no proporciona, sin embargo, los mismos beneficios y obligaciones a cada uno de los integrantes de ese despliegue. Mientras un segmento de la comunidad del progreso ha logrado constituirse en “vencedor”, la victoria constante de esa fracción supone la constitución de otra porción de la comunidad constituida en cuanto “postergada”. Lo mismo aludido en el fragmento hegeliano, aunque ya no concebido a la manera de un rito sacrificial, sino denunciado como una dialéctica histórica que merece ser suspendida.

La excepcionalidad implicada en el progreso histórico manifiesta, entonces, algunas de las aristas problemáticas de aquello que Adorno indica con la expresión “lógica de la identidad”; esto es, el “todos” en cuanto sujeto y objeto de la ley del progreso involucra forzosamente el sometimiento de lo divergente bajo la figura de lo idéntico en función de la efectividad de la regla. Dicho de otro modo, ese “todos” tiene como función principal la de garantizar el dominio de la ley en cuanto ley más que la de reforzar el vínculo social igualitario de lo diferente.

Por eso en la tesis VII Benjamin explicita que la dialéctica en la que se sostiene el progreso asume no solo la

en tanto aquello que no se puede subsumir bajo una regla pero que, en ese gesto de insubordinación, determina la subordinación en cuanto regla del resto de los sujetos comprometidos con el orden legal respectivo. En consecuencia, lo esencial del “estado de excepción” permite discernir a ésta, la excepción, como una especie de exclusión asimétrica en tanto que se trata de un caso particular –el del soberano– que es excluido de la norma universal.

forma de una lucha, sino, aún más, la del funeral: para el autor de *Sobre el concepto de historia* esa marcha triunfal de la universalidad progresiva, bien mirada –es decir, mirada con los ojos del materialista histórico–, no es otra cosa que el cortejo fúnebre de los particulares postergados. Cada vez que el progreso lustra sus estructuras en las conquistas de la civilización por él propiciadas, brilla en ello también “la servidumbre anónima de sus contemporáneos” (2006, p. 130).

La dilucidación de esta lógica histórica opera como el marco que torna comprensible la propuesta de la Teoría crítica ejecutada por Adorno y Benjamin: abrir la historia de esas multiplicidades diferenciales postergadas supone quebrar el *continuum* progresivo de la historia al tiempo que se quiebra el *continuum* lógico de la identidad; ambos pasos operadores de un viraje crítico hacia las postergaciones de la modernidad.

En definitiva, el punto de vista crítico no se empeña en incorporar las desdichas del pasado como las escalas insoslayables en la consecución de los logros del todo de la historia, sino que, precisamente, lo que se propone es lo contrario: desnaturalizar la incorporación de las derrotas a las victorias de una humanidad pretendidamente universal a fin de ejercer la operación que disloque la homogeneización de la historia en la explosión de las múltiples historias oprimidas y fragmentarias que persisten en cuanto aún postergadas.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (A. Brotons Muñoz, Traductor). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2006). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (]. Chamorro Mielke, Traductor). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel* (]. Chamorro Mielke, Traductor). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2019). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad* (M. Vedda, Traductor). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (A. Gimeno Cuspinera, Traductor). Valencia: Pre-Textos.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes* (L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero, Traductores.). Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2006). Sobre el concepto de historia. En M. Reyes Mate (Traductor) *Medianoche en la historia* (pp. 49–304). Madrid: Trotta.
- Benjamin, W. (2012). *Origen del Trauerspiel alemán* (C. Pivetta, Traductora). Buenos Aires: Gorla.
- Chatterjee, p. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos* (R. Vera y R. Hernández Asensio, Traductores). Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Lecciones de la filosofía de la historia* (]. M. Quintana Cabanas, Traductor). Madrid: Gredos.
- Horkheimer, M. (1974). Teoría tradicional y teoría crítica. En *Teoría crítica* (E. Albizu y C. Luis, Traductores) (pp. 223–271). Buenos Aires: Amorrortu.
- Kant, I. (2010). Idea para una historia universal en clave cosmopolita (R. A. Aramayo, Traductor). En *Kant III* (pp. 317–325). Madrid: Gredos.

POSTERGACIONES INTERRUMPIDAS: ENTRE ANZALDÚA Y FANON

Mariana Noel Guerra Pérez

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-2452-3298>

Escribir textos: dar vuelta la urdimbre de las palabras
para sacar a relucir sus secretos más perturbadores.

Nelly Richard

Introducción

Teóricas como Gayatri Spivak, Adrienne Rich, Audre Lorde, María Lugones¹, entre otras, han trabajado sobre

¹ Spivak desde la teoría poscolonial y los estudios subalternos escribe en 1985 “¿Puede hablar el subalterno?” En este artículo narra el suicidio de Bhuvanewari Bhaduri y sus estrategias para reinscribir una práctica que en principio responde al orden religioso sati, pero que desde la consciencia de la subalternidad busca generar un quiebre en el orden de lo instituido. El problema se desata cuando tal hecho no es leído como tal por la hegemonía. “Entre el patriarcado y el imperialismo, entre la constitución del sujeto y la formación del objeto, lo que desaparece es la figura de la mujer, pero no es esfumada en la Nada prístísima, sino que ella sufre el violento traslado basada en una figuración desplazada de ‘la mujer del Tercer Mundo’ atrapada entre tradición y modernización” (Spivak, 1998, p. 41). De ahí que Spivak expresé que el sujeto subalterno no puede hablar.

Audre Lorde, en 1984 publica *La hermana, la extranjera*, es un libro que reúne una serie de ensayos escritos entre 1976 y 1983. Entre poesía y prosa Lorde rompe el silencio y visibiliza las

ciertos aplazamientos político-epistemológicos a partir de considerar las problemáticas que giran en torno a la raza, género y sexo. En este sentido, damos cuenta de la (pre) ocupación teórica de los feminismos no hegemónicos en pos de visibilizar aquellas opresiones generadas por el canon hetero-patriarcal-colonial e imperialista².

opresiones que viven las mujeres negras, además de realizar una crítica a la modernidad. En su texto "La poesía no es un lujo" expresa: "Los padres blancos nos dijeron "Pienso, luego existo". La madre negra que todas llevamos dentro, la poeta, nos susurra en nuestros sueños: "Siento, luego puedo ser libre". La poesía acuña el lenguaje con el que expresar e impulsar esta exigencia revolucionaria, la puesta en práctica de la libertad" (Lorde, 2003 p. 4). A partir del género poético Lorde enfrenta el miedo al silencio disciplinador que posterga subjetividades, da cuenta de la performatividad del lenguaje, denuncia el racismo, la lesbofobia y crea un nosotras.

Por su parte Adrienne Rich en *Sangre, pan y poesía* (2001), cuya primera edición es en 1986, plantea saltar la inacción que configura el silencio al que son sometidas las mujeres. Para ello configura la categoría de "continuum lesbiano" como espacio para otras semánticas que alteran el orden de la heteronormatividad y sexualidad. Pues, las lesbianas han sido postergadas. Afirma Rich: "a las lesbianas se las ha privado históricamente de existencia política, al "incluirlas" en una versión femenina de la homosexualidad masculina" (2001, p. 67). En este sentido, el lesbianismo no puede ser igualado con otras disidencias sexuales, puesto que este conlleva sus propias opresiones y experiencias que son inconmensurables.

Lugones, como feminista descolonial, propone la categoría colonialidad de género. Sostiene a partir de una discusión con Quijano que género, (hetero)sexualidad son una invención moderno-colonial además de raza y clase. En "Colonialidad y Género" (2008) propone entenderlas como entramadas en tanto urdimbres y trama, es decir que género-raza-clase-sexualidad son inseparables, una conlleva a la otra. De ello deriva que las opresiones por raza-clase-sexualidad-género se co-constituyen. Es crucial demostrar el entramado puesto que como lo indica Lugones (2012) esta co-constitución fue y es suprimida por los feminismos hegemónicos.

2 En términos generales entendemos el patriarcado como un sistema que oprime todas

En este capítulo dialogaremos con los aportes generados por Gloria Anzaldúa y Frantz Fanon. El objetivo consiste en explorar lo postergado desde la intersección de raza-género-sexo para acercarnos a posibles interrupciones desde un pensamiento fronterizo (Mignolo, 2003, p. 8). Por ello, este escrito atiende a “un despliegue microfísico de luchas y memoria bruta de los enfrentamientos entre los discursos ordenados (bajo una lógica falogocéntrica)³ y los saberes subsumidos a la vez que no articulados a estas” (De Oto & Póslleman, 2018, p. 8); para rastrear en los materiales de trabajo postergaciones y en lo posible estrategias de resistencia. La sospecha epistemológica es nuestra herramienta para poner en crisis la concepción heredada del pensamiento, en torno a las subjetividades que fueron pensadas sin atender al racismo, engenerización, clasismo y sexualización.

A lo largo del texto emergen dos sentidos posibles del acto de postergar. Uno referido a lo que unx pensadorx puede no considerar en su producción teórica y que se

las formas de vida. Cuando hablamos de canon hetero-patriarcal-colonial e imperialista asumimos la postura de los feminismos comunitarios. Nos referimos con esta expresión a la coyuntura entre del patriarcado occidental y ancestral a partir de la invasión colonial. En la voz de Lorena Cabnal este es: “un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos” (2010, p. 14). Este patriarcado se anuda con el occidental que conlleva una matriz de dominación en la que interactúan diferentes dominios, a saber: económicos, raciales, disciplinarios, legislativos, ideológicos.

3 Los paréntesis son nuestros.

vincula con el otro sentido que avizoramos, en torno a las matrices políticas⁴ que invisibilizan ciertas subjetividades en el orden del discurso. Al respecto surgen algunos cuestionamientos que vinculan los dos sentidos. ¿Quiénes son postergados? ¿Por qué? ¿Cuáles matrices políticas y epistémicas genera la postergación? ¿Es la postergación un llamado al silencio, en el que se determina un circuito semiótico? ¿Cómo subvertir el estado de postergación? Ensayamos estas preguntas para pensar esta problemática desde el pensamiento de Gloria Anzaldúa y Frantz Fanon.

En fin, nos interesa explorar las configuraciones subjetivas que el archivo falocéntrico y colonial ocultó en la zona de no ser (Fanon, 2009, p. 42). Es por ello que atenderemos a la dimensión discursiva y simbólica de la subjetividad en tanto diferencia colonial, como lo plantea Fanon. De este modo, bucear en *Borderlands/La frontera* (2016 [1987]) de Anzaldúa y *Piel negra, máscaras blancas* (2009 [1952]) de Fanon nos permitirá acercarnos también a posibles estrategias de interrupción al orden establecido por la lógica colonial naturalizada. En fin, entendemos estas prácticas como un momento político⁵ (Rancière, 2010) pero

4 Nos remitimos a “matrices políticas” en sentido amplio. Desde la macropolítica, como políticas públicas que configuran los gobiernos frente a las problemáticas de género, sexismo, racismo, etc. para la ampliación de derechos. Hasta las micropolíticas, en tanto estrategias que desarrollan ciertos agenciamientos sociales como son los feminismos y que atraviesan la cotidianidad.

5 Momentos políticos hace referencia a la propuesta de Jacques Rancière: “Un momento político ocurre cuando la temporalidad del consenso es interrumpida, cuando una fuerza es capaz de actualizar la imaginación de la comunidad que está comprometida allí y de oponerle otra

también epistemológico; puesto que tensan los dominios poder-saber.

Fanon y lo postergado: una lectura feminista

Fanon nace en 1925 en la colonia francesa de Fort-de-France de Martinica. En la época de publicación de *Piel negra, máscaras blancas* el autor transita entre territorios europeos y africanos y nos propone pensar acerca de las configuraciones políticas-sociales-raciales de las subjetividades no-europeas. Los procesos históricos tanto de su ciudad natal, como los de todas aquellas ciudades que lo acogen –Argelia, la URSS, Estados Unidos–, además de su labor de médico psiquiatra, paciente y soldado inciden en su producción teórica. Fanon escribe desde la experiencia del tránsito, del andar entre fronteras y espacios disciplinares, hospitales, ciudades, frentes de batallas. Sus exposiciones se concentran en gran parte en una propuesta psicoanalítica que le permite la comprensión y problematización del sujeto colonial. Nos conduce a una crítica que muestra lo postergado en las construcciones de políticas de identidad(es), destacando la importancia de la posesión y los usos del lenguaje en tanto que posibilitan una conciencia. Entonces, entendiendo que el lenguaje se halla encarnado (Gordon, 2009, p. 222), exclama: “¡Oh, cuerpo

configuración de la relación de cada uno con todos. La política no necesita barricadas para existir. Pero sí necesita que una manera de describir la situación común y de contar a sus participantes se oponga a otra y que se oponga significativamente”. (2010, p. 11). Momento no remite a una cuestión estrictamente temporal sino al movimiento que provoca tal interrupción.

mío, haz siempre de mí un hombre que interroga! (Fanon, 2009, p. 256). Asumimos la exclamación de Fanon como propuesta para generar una sospecha epistemológica, pero introduciremos un giro “¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí una mujer que interroga!”

Realizar una lectura del texto de Fanon sesenta y ocho años después de su primera publicación y en el contexto de la investigación que estamos llevando a cabo en torno a los feminismos descoloniales⁶ y latinoamericanos, nos

⁶ El feminismo descolonial se origina en América Latina y aborda la opresión de las mujeres a partir de la intersección de raza-clase-género-sex(ualidad)0. Sus principales referentes son: María Lugones, Yuderkys Espinosa, Ochy Curiel, Breny Mendoza, Karina Ochoa, Gladys Tzul Tzul, Diana Gomez Corral, entre otras. Este movimiento se conforma a partir de los siguientes feminismos: materialista francés (Monique Wittig), el black feminism (Patricia Hill Collins, Angela Davis), el tercermundista y de color en Estados Unidos (Combahee River Collective, Gloria Anzaldúa, María Lugones), mujeres afrodescendientes de América Latina y el Caribe (Luiza Bairros, Ochy Curiel, Violet Eudine Barrantu, Yuderkys Espinosa), también el de las mujeres de origen indígena en Latinoamérica (Aura Cumes, Dorotea Gómez, Silvia Rivera Cusicanqui). Este feminismo atiende al concepto de decolonialidad propuesto por el “Grupo modernidad/colonialidad”, que se encuentra conformado por académicos y activistas latinoamericanos como María Lugones, Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, entre otros. En términos generales podemos decir que plantean una crítica a las tradiciones de las ciencias sociales y las humanidades en América Latina y el Caribe. Este grupo sostiene que con el fin del colonialismo como constitución geo-política y geo-histórica de la modernidad occidental europea, no se ha producido una transformación significativa de la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como de la jerarquización étnico-racial de las poblaciones y la formación de los Estados Nación en la periferia. Al contrario, lo que ha ocurrido es una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global. Se han transformado las formas de dominación, no así las estructuras de relaciones entre centro y periferia. La colonialidad sigue actuando

permite visibilizar que el autor posterga las opresiones de las mujeres. Problemática que no podemos eludir no solo por cuestiones de pertinencia con nuestro tema de investigación sino porque, más allá de los derechos que hemos logrado conseguir, nosotras (mujeres cis-trans), seguimos siendo víctima de la violencia patriarcal, racista, la lesbofobia y la transfobia. Es imprescindible continuar con la visibilización y denuncia de las opresiones que vivimos a diario en los diferentes ámbitos de nuestras vidas.

Leer *Piel negra, máscaras blancas*

Este apartado tiene como objetivo leer en clave feminista anticolonial a Fanon desde diferentes teóricas como: bell hooks (1996), Lola Young (1996) y Rey Chow (1998)⁷, quienes han dado cuenta del tratamiento patriarcal que se

en los dominios del poder, ser, saber, género. “Lo decolonial implica una nueva comprensión de las relaciones globales y locales, que supone fundamentalmente entender, como lo plantea Enrique Dussel (1999), que la modernidad occidental eurocéntrica, el capitalismo mundial y el colonialismo son una trilogía inseparable. América es un producto de la modernidad en la construcción del sistema-mundo” (Curiel, 2014, 49).

⁷ Trabajamos con tres textos escritos en inglés y sin traducción a nuestra lengua, a saber: “Feminism as a persistent critique of history. What’s love got to do with it?” de bell hooks, “Missing persons: Fantasising Black Woman in *Black Skin, white Masks*” escrito por Lola Young; ambos publicados en 1996 en *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, editado por Alan Read. El tercero cuya autoría corresponde a Rey Chow es titulado “The politics of Admittance. Female Sexual Agency, Miscegenation and the Formation of Community in Frantz Fanon”, es el cuarto capítulo de *Ethics after idealism: theory, culture, ethnicity, reading*, publicado en 1998.

lleva a cabo en *Piel Negra...* Tal objeción a Fanon puede ser leída como un anacronismo, a propósito de ello Alejandro De Oto expresa:

Al fin y al cabo, toda lectura es una suerte de anacronismo. No olvidemos que si la intención es polemizar con Fanon, lo es a partir de Fanon. Un punto muchas veces evitado. De otro modo, no se trata de decir que en Fanon esos temas no han estado presentes para defenderlo de “designaciones políticas de moda”, por el contrario, se trata de pensar a Fanon en tensión con sus propios argumentos (2003, p. 28)⁸.

Es por ello que proponemos atender especialmente a dos capítulos de *Piel negra...*, a saber: capítulo segundo “La mujer de color y el hombre blanco” y tercero “El hombre de color y la mujer blanca”.

A partir de la lectura de nuestro corpus podemos inferir que en el pensamiento de Fanon operan dos sentidos generales, uno radica en hacer una crítica a las tramas biopolíticas⁹ y económicas; el otro anima a los sujetos a

8 El campo de discusión feminista con Fanon remite a la década del 90 y en una lengua en particular: el inglés. Encontramos por ejemplo en 1995 a Gwen Berger que publicó un artículo llamado “Who is that masked woman? or, the role of gender in Fanon’s Black Skin, White Masks” en el que realiza una crítica, desde una perspectiva psicoanalítica, al segundo capítulo de *Piel negra máscaras blancas*. También están los textos de hooks (1996), Young (1996), Chow (1996) que se sitúan en esta década.

9 En torno al tratamiento de este concepto invitamos a leer el artículo de Alejandro de Oto y María Marta Quintana “Bipolítica y colonialidad. Una lectura de homo sacer” (2010)

un giro que aliente otros modos de ser, interrogando a los campos metafísicos de lo negro y blanco instalados por el colonialismo. Así él trabaja lo postergado, en ese momento, por la diferencia colonial¹⁰. Convoca en el segundo capítulo la voz de Mayotte Capécia para hacer una crítica a los modos de relaciones de las mujeres negras con los hombres blancos. Sin embargo, Fanon omite realizar un análisis sobre las opresiones que viven las mujeres.

Mayotte Capécia, seudónimo que utiliza Lucette Ceranus, en *Je suis martiniquaise* (1948) narra su ciclo vital y su experiencia de ser mujer negra. Fanon rescata el episodio de la relación de Mayotte con un hombre blanco; la critica fuertemente, desde una postura psicoanalítica, argumentando que el amor de la mujer hacia André es en realidad un sentimiento de inferioridad con respecto al hombre blanco de ojos azules. Sentimiento que la lleva a la búsqueda del blanqueamiento por medio de la relación interracial. A propósito de ello el autor ubica a la mujer en el lugar de objeto de disputa por los varones blancos y negros.

Mayotte ama a un blanco del que lo acepta todo. Es el señor. No le reclama nada, no le exige nada más que un

¹⁰ La categoría de "diferencia colonial", en estos términos, fue enunciada por Walter Dignolo, luego de un estudio del pensamiento de Fanon, Anzaldúa y Quijano. El texto que estamos trabajando de Fanon aborda esta cuestión de manera central. Para Dignolo, la diferencia colonial hace referencia a la subalternización a la que son sometidas las subjetividades a partir del siglo XV con la constitución del patrón de poder moderno/colonial. Pero "es también el espacio en el que se está verificando la restitución del conocimiento subalterno y está emergiendo el pensamiento fronterizo" (Dignolo, 2003, p. 8).

poco de blancura en su vida. Y cuando se plantea la cuestión de saber si es hermoso o feo, la enamorada dirá: “Todo lo que sé es que tenía los ojos azules, los cabellos rubios, la tez pálida y que yo le amaba”. Es fácil ver, colocando los términos en su lugar, que lo que se obtiene es más o menos esto: “Yo le amaba porque tenía los ojos azules, los cabellos rubios y la tez pálida”. Y nosotros, que somos antillanos, lo sabemos de sobra: el negro teme a los ojos azules, se nos repite allí (Fanon, 2009, p. 66).

Fanon ve en la narrativa de Mayotte la opresión del racismo acompañado por el clasismo, pero no expone la violencia patriarcal. Es llamativo que Fanon da cuenta de la relación amo–esclavo, entre Mayotte y André, cuando señala “Es el señor” y ella le lava la ropa, pero decide dejar fuera de su análisis la problemática de la división laboral de género y las opciones disponibles (o no) que tienen las mujeres negras para lograr una independencia económica. Entiende que el trabajo de lavandera de Mayotte responde al deseo de ser una mujer blanca. Blanqueamiento de la ropa, blanqueamiento de la raza, es este el problema que mantiene en vilo a Fanon. Ve en Mayotte y en Nini¹¹ los dos estereotipos de mujeres colonizadas. La primera busca blanquear y la segunda suma evitar la regresión (Fanon, 2009, p. 73), las dos secundan los intereses del colonizador. Fanon expresa:

11 Un punto que critica Lola Young (1996:92) es que Fanon incorpora a su análisis una novela escrita por el senegalés Abdoulaye Sadjí. Es decir, que el personaje responde a la producción y cosmovisión de un varón.

Estamos avisados, Mayotte tiende a la lactificación. Porque hay que blanquear la raza; eso es algo que todos los martinicanos saben, dicen, repiten. Blanquear la raza, salvar la raza, pero no en el sentido que se podría suponer. No es preservar “la originalidad de la porción del mundo en el seno de la cual han crecido”, sino asegurar su blancura. (2009, pp. 68–69).

El mundo relacional y la agencia de la sexualidad fanoniana es heteronormativa. Aparece la maternidad como destino, en consecuencia en ellas está la decisión del blanquear o perpetuar el patrimonio cultural y racial. Mientras que, a partir del caso Jean Veneuse se plantea la relación varón negro y mujer blanca en otros términos. De hecho, la forma en que califica a Jean es totalmente diferente a la manera despectiva como lo hace con Mayotte o Nini, las llama “todas esas mujeres de color desmelenadas...”¹² (Fanon, 2009, p. 69). En tanto que Jean es el hombre negro intelectual, tranquilo, simpático: “Si necesitáramos a cualquier precio un epíteto para Jean Veneuse, diríamos que se trata de un introvertido [...] una persona sensible que se reserva la posibilidad de ganar sobre el plano de la idea y del conocimiento” (Fanon: 2009, p. 80). Fanon describe la pasividad de Jean en torno al deseo de la mujer

12 La versión que utiliza Lola Young en inglés las describe como “All those frantic women of color” “Todas esas mujeres frenéticas de color” (1996: 94). La edición en francés reza: “Toutes ces femmes de couleur échevelées, en quête du Blanc, attendant” (Fanon: 1952: 39). Frenetic da cuenta de otro sentido frente a échevelées y tiene mayor correspondencia con la traducción al español.

blanca, quien además lo ama, le escribe cartas, lo seduce. Contrapone el modo de la relación de las mujeres, negras y blancas, con el de los hombres, blancos y negros. Fanon las ubica en el plano de persuasión del sujeto. Mientras que, a diferencia de ellas, Veneuse, en tanto hombre, opta por el silencio y la pasividad. Rey Chow plantea, desde un recorrido atravesado por el psicoanálisis, que el “negro es visto como una víctima indefensa de este entorno cultural, mientras que la mujer de color es vista como una calculadora de relaciones sexuales interraciales” (1998, p. 64). Lola Young plantea también una lectura como la nuestra, agrega que: “Él ama a la única mujer blanca específica, mientras que las mujeres de color quieren a cualquier hombre blanco que pueda mejorar su estatus racial, económico y social. Veneuse escribe poesía, Capecía es imbécil”¹³ (1996, p. 95).

Al respecto se nos puede refutar que: “Fanon no era misógino, ni homofóbico sino un hombre que odiaba el papel reservado para él como varón negro. Si el varón negro no era un hombre, y si él era un varón negro, entonces él no era un hombre”. (Gordón, 2009: 228). El deseo de Fanon residía en ser hombre, en que todos los negros fueran hombres. Pero ¿y las mujeres negras entran en su (pre)ocupación? En las escenas que recorren la cotidiana neurosis colonial las mujeres negras están ausentes (Young, 1996). Narra Fanon: “¡Mira, un *negro!*” El círculo se cerraba poco a poco. Yo me divertía abiertamente. “¡Mama, mira

13 La traducción que ofrecemos es nuestra. Los textos que citamos de bell hooks, Rey Chow y Lola Young no poseen traducciones al español, por lo tanto las citas a estos textos, que se puedan encontrar en el capítulo, referencian a una traducción propia.

ese *negro*! ¡Tengo miedo! ¡Miedo! ¡Miedo!. Resulta que me temen” (2009, p. 113). El autor muestra y critica la objetivación y/o reducción de su cuerpo a un esquema epidérmico por parte de la mirada blanca, reducción en la que hay una configuración racial y de género. A partir de esta situación y retomando algunos conceptos del autor podríamos hipotetizar que las mujeres habitan en este discurso la *zone de non-être*. A propósito de ello nos preguntamos: ¿quiénes pueden formar parte del proyecto anticolonial fanoniano? Pero, antes, recordemos como continúa y describe Fanon la zona de no ser: “una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento” (2009, p. 42). ¿El surgimiento de las mujeres sería en torno a la agencia de la sexualidad? Planteamos este interrogatorio a partir de la propuesta de Rey Chow en “The politics of admittance...” que analiza desde una política de la ambivalencia el abordaje de Fanon sobre la sexualidad de las mujeres. Él explora la psicosexualidad de la mujer blanca a partir de un asentamiento semiótico del negro como “representante del instinto sexual (no educado)” (Fanon, 2009, p. 154) y “depositario de la agresividad” (Fanon, 2009, p. 156). Aquí Fanon nos da las claves, como en otras partes de su libro, para visibilizar que son las tramas coloniales las que configuran la psique de la mujer, negra y blanca, y del hombre, negro y blanco. Luego de ciertos giros, resuelve que es la mujer la que busca ser violada a partir de su configuración psíquica. Hay toda una operación que desvincula al sujeto, hombre negro, de la acción y esta recae en los deseos conscientes e inconscientes de las mujeres.

En última instancia corre al negro del lugar agresivo al del deseo. Es decir, ser sujeto de deseo para la mujer. Según Fanon las mujeres dirían esto: “Anhelo que el *negro* me destripe como yo habría hecho con una mujer” (2009, p. 156). Afirmación que asume, según el autor, el registro de las fantasías de las mujeres blancas. Pero que responde a la voz del patriarcado. Nos preguntamos con Chow: ¿qué sucede con las mujeres de color cuando son violadas por los blancos? Fanon no ahonda en esto y además admite desconocer la psicosexualidad de la mujer de color. Brevemente expone que al igual que la mujer blanca ésta busca la violación perpetrada a manos de un senegalés. Entonces mujer blanca y de color poseen la misma psicosexualidad y las relaciones sexuales se configuran a partir de la categoría de clase: “deseo de un hombre de clase baja” (Chow, 1998, p. 67); pero también de clase alta–blanco como vemos en los casos de Mayotte y Nini. Ascenso social y cumplimiento de las fantasías sexuales. Al respecto expresa Chow:

Desde la perspectiva de la mujer de color, el efecto producido por ambos tipos de descripciones es el mismo. Este es el efecto de la construcción de una agencia sexual femenina [...] admite a las mujeres como sexualidad y nada más, no deja espacio para que la mujer de color devuelva su membresía en su propia comunidad racial / étnica (1998, p. 67).

De este modo para Chow la mujer de color, en tanto parte de la agencia sexual –ordenada por una política colonial y patriarcal–, es excluida de la comunidad. A

diferencia del hombre negro que posee el privilegio de ambivalencia (Chow, 1996, p. 67), es decir que tiene cierta capacidad para entrar y salir de las comunidades, como lo demuestra Veneuse, en tanto que las mujeres están limitadas. ¿Qué privilegio pueden tener quienes viven en estado de sometimiento constante? Este punto sobre el privilegio de ambivalencia es discutido por Alejandro De Oto, con quien coincidimos, señala: “No hay tal privilegio de la ambivalencia cuando de lo que se habla es del problema de la subordinación y de la alienación que vincula un modo de representación a una imagen definitiva del mundo” (2003, p. 113).

Luego de dos capítulos, sobre el tratamiento de los modos de las relaciones racistas y sexistas, Fanon advierte en un párrafo sobre cierta falacia: “al querer inferir del comportamiento de Nini y de Mayotte una ley general del comportamiento de la negra frente al blanco, sería, afirmémoslo, una falta de objetividad extender la actitud de Veneuse al hombre de color” (2009, p. 91). Lo que pone en tensión los argumentos de Fanon pero que en la descripción de las particularidades asume una postura patriarcal. bell hooks sostiene que Fanon nos presenta un paradigma falocéntrico de la liberación (1994, p. 49)¹⁴. En este apartado nos hemos

14 bell hooks (2000) no solo se remite a Fanon, también evoca a Memmi, Freire, Cesaire y señala: “Ellos hablan en contra de la opresión pero definen la liberación en términos que sugieren que solo los hombres oprimidos necesitan libertad (p. 41). El apoyo a la opresión del sexismo en muchos escritos políticos relacionados con las luchas revolucionarias, así como en la acción de los hombres que defienden la política revolucionaria, socava todas las luchas de liberación” (p. 42) (La traducción es nuestra)

aproximado a las subjetividades que Fanon posterga en su producción, nos quedan preguntas abiertas para continuar problematizando, por ejemplo, sobre la comunidad en torno a las agencias de mujeres e identidades disidentes. Creemos que el privilegio de ambivalencia puede operar en torno a las postergaciones, no como un *a priori*, si no actuando conforme el devenir. Alejandro De Oto expresa que la ambivalencia tal vez no sea operativa para quienes son migrantes. En este sentido el planteo de Gloria Anzaldúa nos puede ayudar para avanzar al respecto.

Gloria Anzaldúa: postergaciones y la frontera

Gloria Anzaldúa nace 1942 en el Valle de Río Grande bordeado por el río Bravo, cauce que divide a México de Estados Unidos. Transcurre su infancia allí entre juegos y ritos, para superar la precariedad de las condiciones materiales de la vida, que serán eco en *The Borderlands*. Hablando en lenguas, tex-mex-español-chicano-náhuatl, se ha nombrado feminista, lesbiana, chicana, queer, escritora, poeta, activista; y entre tantos espacios por los que transitó también habitó el de la académica.

El objetivo es abordar las subjetividades postergadas por el archivo falogocéntrico y colonial. Consideramos que la obra de Anzaldúa visibiliza esta situación. Nuestro corpus está constituido por *Borderlands* (2016). Allí la autora aborda de maneras múltiples la cuestión colonial, racial y de género a partir de las experiencias que marcan su trayecto vital. Además, propone estrategias de interrupción al orden colonial. *Borderlands/La frontera* es el segundo libro

de Gloria, pero que en esta ocasión la escritura, si bien agenciada, se encuentra a cargo de ella. Lo que en primer momento parecía ser una zambullida por el texto comienza a tener otro modo de desplazamiento. Leer *Borderlands* con la carne no solo desde lo racional–intelectual–académico comprometida nos conduce a visibilizar y sentir cómo se genera el juego semiótico que abre semánticas diversas en las que operan políticas de resistencia.

Gloria Anzaldúa parte desde un locus de enunciación específico que es *the borderlands*/la frontera. En el texto la frontera es presentada como un espacio imbricado entre lo físico, geográfico, histórico, étnico, lingüístico, psicológico, filosófico, político, espiritual y sexual. En cuanto espacio geográfico, la feminista chicana lo entiende como un espacio otro. Es el intersticio que se abre a partir del choque entre México y Estados Unidos, puesto que fue territorio de comunidad cochise, “cultura madre de los aztecas” (Anzaldúa, 2016, p. 43), es un espacio herido, oprimido, que da origen a una nueva cultura y emerge como lugar posible para la descolonización. En ello radica la importancia del locus desde el que escribe nuestra autora, como así también el transitar y las subjetividades que allí se configuran y se buscan postergar. En la frontera se desata un proceso agónico en términos políticos (Mouffe, 2007) se resiste, se lucha, se juega la vida y se tensan los paradigmas de lo normal y lo cuir¹⁵:

15 Gloria Anzaldúa cuando señala lo *queer* (cuir) parte de la idea de lo raro, extraño, fuera de la norma. De este modo, la propuesta que ella hace en este libro en torno a las sexualidades disidentes es recuperada y puesta a funcionar en la teoría queer (Saxe, 2015).

Sus habitantes son los prohibidos y los *baneados*. Ahí viven *los atravesados*: los bizcos, los perversos, los *queer*, los problemáticos, los chuchos callejeros, los mulatos, los de raza mezclada, los medio muertos; en resumen, quienes cruzan, quienes pasan por encima o atraviesan los confines de lo “normal” [...] Los únicos habitantes “legítimos” son quienes tienen el poder, los blancos y quienes se alían con los blancos (Anzaldúa, 2017, p. 42).

En esta cita Anzaldúa describe las subjetividades postergadas que asumen la hibridez, lo heterogéneo, lo plural, lo mestizo, la contradicción. Lo que nos conduce al privilegio de ambivalencia, tal como señala De Oto:

Este carácter privilegiado de la ambivalencia, en mi caso, es frente a cualquier forma de construcción de la identidad comunitaria, sexual o étnica que requiera de atributos fijos para quienes la posean. En ese sentido, el privilegio significa contar con más elementos para poder descentrar las pretensiones de homogeneidad (2003, p. 111).

Consideramos que Anzaldúa pone a funcionar de cierto modo, en la frontera, la ambivalencia. La nueva mestiza construye su identidad atravesada por las indias, las norteamericanas, las latinoamericanas. Así se conjugan subjetividades, etnicidades. Se presenta como agenciamiento, intervenida constantemente pero con una identidad y es la chicana (Anzaldúa, 2016, p. 62). En este sentido, Anzaldúa busca visibilizar la heterogeneidad, el entrecruzamiento, el mestizaje, negado por la cultura chicana. La sujeto no

está determinada, pues da cuenta de la contingencia, en la frontera, lo que permite pensar una ontología otra. Es decir, no limita al ser como tal sino que da cuenta de la experiencia en la que devienen subjetividades *cuir*. Debido a que, *The New Mestiza* pone en crisis las dualidades de género heteronormativas jerárquicas del sistema moderno/colonial de género (Lugones, 2008). Asimismo denuncia la actuación de los “gringos”, aquellos sujetos blancos, que actúan conforme el yugo colonial y patriarcal, y también de quienes (chicanos, negros, indios) buscan ser como estos últimos y desatan un esfuerzo por no ser “anormal”. En relación con estos últimos las subjetividades son alienadas, la operación colonial da sus frutos.

Además, *The New Mestiza* se constituye como sujeto discursiva que narra las condiciones materiales que acechan la existencia y a su vez es esa subjetividad postergada por la mirada blanca. De este modo, Anzaldúa con *The New Mestiza* postula una sujeto otra, que por una parte pone en tensión al sujeto sobre el cual se han construido las matrices del pensamiento occidental, heredero del pensamiento cartesiano; y por otra desencializa la categoría mujer. Se constituye, además, en sujeto cognitiva, pues tiene plena conciencia de la opresión y de los dominios de poder-saber; (re)elabora categorías desde *the borderlands*. Genera un espacio de dislocación respecto a la normatividad tanto de género como también lingüística y gramatical, crea juegos del lenguaje “*swiching code*”, habla chicano y “*Tex-Mex con acento de Brooklyn*”, “terrorismo lingüístico” (Anzaldúa, 2016, p. 103–114). En este sentido traza una política pero una política de (re)localización. (Re) en el sentido de

situarse y enunciarse no solo desde el alcance geo-político sino también en torno al cuerpo-cuerpa, experiencias y la toma del lenguaje, Anzaldúa señala:

... soy una persona culta porque estoy participando en la creación de otra cultura más, una nueva historia para dar cuenta del mundo y de nuestra participación en él; un nuevo sistema de valores con imágenes y símbolos que nos conecten a unas personas con otras y con el planeta. *Soy un amasamiento*, soy un acto de amasar, de unir y juntar que no solo ha creado una criatura de oscuridad y una criatura de luz, sino también una criatura que cuestiona las definiciones de luz y de oscuridad y les asigna nuevos significados (2016, p. 138).

Anzaldúa aborda el cuerpo con todas sus marcas, un cuerpo viviente, a travesado por experiencias que asumen la configuración de raza-clase-género-sex(ualidad)o. En este sentido, *The New Mestiza* guarda sus raíces de antepasados, emerge en tanto subjetividad alter/nativa-política. Pues, anuda la dialéctica y al mismo tiempo un estado de devenir. “Es un camino interesante, uno que no deja de entrar y salir de lo blanco, lo católico, lo mexicano, lo indígena, los instintos. Entrando y saliendo” (Anzaldúa, 2016, p. 60).

En este apartado abordamos otro modo en el que operan las subjetividades postergadas, pues en el caso de Fanon la agencia era determinada por el exterior. En tanto que Gloria Anzaldúa remite a una agencia de actuación propia, descentrada, rizomática y a otro modo de poner en función el privilegio de ambivalencia.

Apostillas de la postergación

Luego de explorar *Piel negra y Borderlands* damos cuenta de que la postergación opera en diversos sentidos, en este escrito apuntamos a dos. Uno de ellos hace referencia a lo postergado en la producción de conocimiento. En tanto que el otro sentido, ligado al anterior, es lo excluido por las tramas políticas que rigen a la comunidad, pero que se desea visibilizar. Con esto no queremos decir que el primer sentido quede abstraído y sea pensado *ex nihilo*, pues todo texto posee un contexto político-social-económico-epistémico de producción y responde a él. Este primer sentido se deriva de la apuesta fanoniana que aborda una agencia sexual de las mujeres configurada desde las matrices heteronormativas-patriarcales, como lo hemos demostrado en diálogo con Chow, Young y hooks. El segundo, responde a las subjetividades fronterizas excluidas también por las matrices heteronormativas y coloniales, que Anzaldúa busca sacudir operando con el privilegio de ambivalencia. Que en este caso funciona de manera diferente a lo que Chow propone en relación con los hombres negros y se inscribe en el sentido que De Oto lo propone. Esto es, descentrar las subjetividades a propósito de sus elementos heterogéneos pero que se afincan en una identidad, en el caso de Anzaldúa es la mestiza. Esta identidad dinamita la separación del mundo blanco del negro, que Fanon nos mostró. Así *The New Mestiza*, en tanto agenciamiento de lo postergado, resiste. Tal vez el terrorismo lingüístico, el descentramiento de la gramática, en fin la apuesta semiótica que realiza, sean algunas de las estrategias de resistencia a las matrices dominantes.

Referencias bibliográficas

- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands| La Frontera: La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: feminismos comunitarios*. Segovia: ACSUR–Las Segovias
- Chow, R. (1998). *Ethics after idealism: theory, culture, ethnicity, reading*. Bloomington–Indianápolis: Indiana University Press.
- Curiel, O. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En I. Mendia Azkue, M. Luxan, M. Legarreta, et. al. (Eds.) *Otras formas de (re) conocer* (pp. 45–60). Bilbao: Universidad del País Vasco.
- De Oto, A. (2003). *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. México DF: Colegio de Mexico AC.
- De Oto, A. & Quintana, M. M. (2010). Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo sacer. *Tabula Rasa*, (12), 47–72.
- De Oto, A. & Póslleman C. (2018). *Morfologías de la colonialidad en la investigación en ciencias humanas y filosofía. Materiales, dispositivos, discursos*. Proyecto de investigación, Instituto de Filosofía, Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas y de Creación Artística–Universidad Nacional de San Juan.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Gordon, L. (2009). 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 Frantz Fanon (A.), *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217–259). Madrid: Ediciones Akal.
- hooks, b. (1996). Feminism as a persistent critique of history. What’s love got to do whit it? En Alan Read (Ed.), *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation* (pp. 76–85). Seattle: Bay Press.
- hooks, b. (2000). *Feminist theory: From margin to center*. London: Pluto.

- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*. Madrid: Horas y horas.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*, (9), 73–101.
- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En P. Montes (Ed.), *Pensando los feminismos en Bolivia*, (pp. 129–140). La Paz: Conexión Fondo de Emancipación
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales|diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rancière, J. (2010). *Momentos políticos*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Rich, A. (2001). *Sangre, pan y poesía: prosa escogida: 1979–1985*. Barcelona: Icaria.
- Saxe, F. (2015). Chicana, lesbiana y queer: Gloria Anzaldúa como pionera y precursora de la teoría queer. *Cuadernos de literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (22), 37–51.
- Spivak, G. C. (1998). Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3 (6), 175–235.
- Young, L. (1996). Missing persons: Fantasising Black Woman in *Black Skin, white Masks*. En Alan Read (Ed.), *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation* (pp. 86–101). Seattle: Bay Press.

(DES)PLIEGUES DE IMAGINARIOS DEL DOBLE

Matilde Escobar Negri

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-1967-1512>

Introducción

Este capítulo es un ejercicio de pensamiento y de escritura en el que ensayo una lectura de las piezas dramáticas *La tempestad*, de Shakespeare, y *Una tempestad*, de Césaire, como dobles textuales en imaginarios narrativos de circulación y resignificación territorial. La propuesta es generar un mapa de las formas de representación que se hacen visibles o quedan postergadas en estos textos, al mismo tiempo que busca observar ciertas operaciones narrativas del pensamiento trágico y del pensamiento dialéctico puestas en juego en los despliegues de sus tramas. Por cierto, antes de avanzar en el texto, me interesa señalar que la noción de imaginario que atraviesa de modo transversal esta escritura es informada por la propuesta que nos remite al texto *Poética de la relación*, de Édouard Glissant. En ese texto expresa y construye una idea de lo imaginario, sus devenires y sus modos de construirse que apela a una forma de “pensar el pensamiento” e invita a reconfigurar los modos de concebir el mundo, las identidades, los territorios y sus territorializaciones, sus poéticas, etc. (2017, pp. 35–71). En sus palabras:

Imaginario:... el pensamiento se espacia realmente en el mundo. Informa lo imaginario de los pueblos, sus poéticas diversificadas, a las que a su vez transforma, es decir, en las que realiza su riesgo [...] Las culturas en evolución infieren la Relación, el desborde que funda su unidad–diversidad. El pensamiento dibuja lo imaginario del pasado: un saber en devenir (p. 37).

Con esta premisa en mente y a los efectos de generar una aproximación a los imaginarios del doble, la estructura del texto está armada por dos apartados: en el primero, “Doble textual e imaginarios”, doy cuenta de los elementos teóricos y las lecturas que informan la noción del doble, en pos de construir esa conceptualización del doble textual. En el segundo, “Mapas narrativos: lo manifiesto y lo postergado en tempestades”, es donde hago efectivo el mapeado discursivo de las performances de las y los personajes, una lectura sobre los modos en los aparecen, las disposiciones y lógicas propias de la tragedia y/o de la dialéctica –como formas de ingresar y elaborar narrativas de la historia– y las consecuentes aperturas y obliteraciones representativas que ponen en escena las obras.

Doble textual e imaginarios

Para ingresar a la temática y adentrarnos en las configuraciones del doble y sus alcances performativos, propongo traer a la lectura tres nociones que funcionan como ejes para pensar esta figura en su agencia textual. La primera es la concepción y la percepción de lo subjetivo en

contextos culturales atravesados por y narrados desde una *doble consciencia* (Du Bois, 2007). La segunda tiene que ver con la lectura del doble como el *personaje de una crítica subversiva* al modelo socio-cultural de Occidente (Živković, 2000). En tanto, la tercera responde a la observación que hace Edward Said respecto a la *mundanidad del texto* (2004), la circulación y re-ignición de las teorías, como una mirada que habilita procederes de la escritura y, con ello, la emergencia del doble textual (Escobar Negri, 2017).

En el comienzo del libro *The Souls of Black Folk*, Du Bois utiliza la expresión *double consciousness* para introducir y narrar la experiencia de discriminación racial en primera persona. Esta imagen, que luego será utilizada, referida y conceptualizada por distintos críticos¹, se constituye en una suerte de arquitectura de lo dual, manifiesta a lo largo del escrito en expresiones consecuentes. La misma hace referencia y performa aquellos “mundos dentro y fuera del Velo del Color”, esos imaginarios de la modernidad tramados por la colonialidad² que se experimentan como

¹ El libro *Piel negra, máscaras blancas* de Frantz Fanon, por ejemplo, es uno de los textos analíticos y críticos en el que se puede ingresar a la complejidad y las implicaciones que esta marca y/o signo de “dualidad” tiene en distintos aspectos de la vida política, económica, cultural, lingüística, etc. de los sujetos.

² En el texto “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, Aníbal Quijano explica que la colonialidad funciona como patrón de poder que se basa en una clasificación jerárquica étnico-racial. Esta se organiza a través de la distinción entre poblaciones europeas blancos/as y las no-europeas: indios/as, mestizos/as, negros/as. A partir de esa tipificación se argumenta y solidifica una estructura social y de representación que justifica la implementación y la imposición de una “identidad blanca/europea” sobre las otras “identidades”. Esa disposición del orden

una encrucijada de doble vida, doble alma, doble pensamiento, doble clase, etc. Una perspectiva que se expresa en dicho texto como la “sensación peculiar de estarse mirando a uno mismo a través de los ojos de otro, como esa sensación de medir su propia alma a través de la métrica de un mundo que lo mira con desprecio y lástima” (2007, p. 45). Más precisamente, describe: Uno siente su dualidad (*his two-ness*), un Americano, un Negro; dos almas, dos mentalidades, dos fuerzas irreconciliables; dos ideales en lucha en un cuerpo oscuro, cuya única fuerza evita que se rompa en pedazos (p. 45); luego, enfatiza y agrega, esa es la historia del Negro Americano, es la historia de ese conflicto: ese anhelo por alcanzar una madurez consciente (*self-conscious manhood*) para integrar su “sí mismo dual (*his double self*) en un yo mejorado y más auténtico” (p. 46). Como queda expresado, ese es un conflicto que atraviesa lo psicológico, lo político, lo socio-económico, lo cultural, entre otros, y que, en la actualidad, es necesario reconsiderar con perspectivas de género (Lugones, 2008) en pos de una lectura que tienda a ser más sensible y capaz de alcanzar un mayor grado de captación de esas marcas

social está articulada por relaciones de poder que entretejen tanto lo económico, lo político, lo social, lo cultural, lo religioso como lo intersubjetivo. Pero no solo eso, sino que, además, esa conceptualización de la colonialidad del poder implica la jerarquización social de las poblaciones a nivel mundial y la división internacional del trabajo. Dos ejes cuyas estructuras organizan las relaciones centro/periferia como fenómenos constitutivos en los procesos de acumulación capitalista (2000, pp. 122–151). Es preciso señalar que María Lugones, en su artículo “Colonialidad y género”, revisa esa lectura y pone un énfasis especial en las operaciones de la colonialidad de género que tienen central injerencia en la concepción de dicha estructura (2008).

duales en las interseccionalidades de género, raza, clase, sexualidad.

Ese es el punto en el que considero significativa la agencia del doble, como personaje (o agente) *en* y *de* lo literario, para observar ciertas tramas epistémicas de discursos que se inscriben en un sistema mundo moderno colonial³. Es dentro de esas tramas, siguiendo la lectura de Milica Živković, en donde se podría decir que la *función subversiva del doble* se instala en lo que histórica y socialmente se ha silenciado del otro; ese “lado oscuro de la civilización, lo (a) callado por la cultura moderna” (2000, p. 126). En este sentido, señala la autora, el mayor potencial crítico del doble es el de cuestionar la categoría de personaje como una unidad coherente, indivisible y estable. La idea de unidad que funciona como la representación del sujeto y sobre la cual se cimienta la ilusión de coherencia de la cultura moderna. Ese giro epistemológico llama la atención sobre esa naturaleza relativa y señala que el concepto de personaje es una construcción ideológica, con lo que se burla de la fe ciega en la coherencia psicológica y en el valor de la sublimación como actividad civilizadora. Tal gesto de insubordinación del doble, como emergente expresivo de pulsiones y deseos excluidos del orden cultural y civilizatorio del discurso dominante, es mucho más que un simple abrazo al caos; es

3 En el texto *Historias locales | diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Walter D. Mignolo retoma la propuesta de Immanuel Maurice Wallerstein, para construir su lectura del mundo moderno/colonial o sistema-mundo moderno/colonial, como un mapa relacional de los imaginarios de la modernidad y la colonialidad, que habilita repensar y repositonar los discursos de la alteridad (2003, p. 19–100).

una fuerza que amenaza con socavar el dogma filosófico y las estructuras epistemológicas del orden capitalista y patriarcal, dominantes en la sociedad occidental durante los últimos dos siglos (p. 127).

Por lo tanto, de esta lectura se desprende que el doble se presenta como un agente cuyas condiciones operan en dos planos: por un lado, se manifiesta como una diferencia que pone en escena prácticas, sujetos y discursos que han sido invisibilizados y acallados por la cultura dominante; y por otro, muestra los límites y las posibilidades representacionales del sistema dominante. En consecuencia, su agencia hace foco y recrea el escenario del desplazamiento epistemológico en el que operan las estructuras sociales, las lecturas y los posicionamientos dominantes. Despliega la topografía del conflicto cultural, sus tensiones, sus continuidades y sus dislocamientos.

En el caso de las piezas dramáticas *La tempestad* y *Una tempestad* esos conflictos de fuerzas estarán representados por un imaginario de lo apolíneo –como una imagen del orden moderno de lo civilizatorio– y de lo dionisiaco –como la faz ocultada–rebelada de la “barbarie colonial”. Imaginarios que no solo configuran las performances de los personajes centrales de las obras, sino que, además, disponen los núcleos narrativos de la representación trágica en esas estructuras formales. En ellas, la potencia apolínea se observa en personajes como Próspero, su ayudante, Ariel y Miranda, su hija; mientras que Sycorax y Caliban encarnan la energía de lo dionisiaco. Según el texto *El nacimiento de la tragedia* tanto lo apolíneo como lo dionisiaco son considerados impulsos y estados artísticos (Nietzsche, 2014). Allí,

Nietzsche utiliza las figuras de los dioses Apolo y Dioniso para expresar y representar en su esencia el doble carácter de la concepción del mundo, de la vida y del arte. Apolo está ligado al arte de la figura plástica, de las imágenes y de los modelos. De manera consecuente, en la conformación de lo apolíneo la luz, la armonía, la auto-consciencia y la medida están vinculadas con la forma equilibrada y lo semejante. Apolo y el mundo de la bella apariencia expresa el mundo onírico; en cambio, Dioniso representa al arte no figurado de la música, la desmesura, el exceso, lo disforme y el desorden como acto creativo. El dios del éxtasis y el entusiasmo que se relaciona con el estado de embriaguez. En definitiva, según esta dinámica de la representación, Apolo es quien intenta cubrir con un velo de belleza la realidad; mientras que Dioniso busca romper esa malla virtual de ensoñación que esconde el conflicto, en tanto elemento constitutivo de una trama de la realidad con sus contradicciones, antagonismos y ambigüedades. Por esta razón, Dioniso, en su potencia creadora, puede asimilarse a la manifestación discursiva y artística que despliega el doble en su función subversiva.

Esos imaginarios, los personajes partícipes y las representaciones que dan forma a las tramas, tanto de *La tempestad* como de *Una tempestad*, son los factores del potencial decolonial y escritural del doble textual. En efecto, es la condición mundana del texto, enunciada por Edward Said, la que habilita pensar la viabilidad de esta opción. En su libro *El mundo, el texto y el crítico*, Said pone en consideración la *mundanidad* del texto, en tanto que ser⁴ en el

4 Esta noción de "ser" responde a las consideraciones ontológicas de la diferencia, en las que

mundo, e introduce la idea de que dicha (re)articulación implica la construcción de nuevo sentido (2004, p. 52). Más precisamente, los textos son mundanos porque en sus modos de existencia, hasta en sus formas más sublimadas, siempre están enredados con las circunstancias, el tiempo, el lugar (el espacio) y la sociedad en la que circulan (p. 54). Esa mundanidad de la obra literaria, cuyas características se generan y articulan en las coyunturas histórico-sociales, se comporta de manera semejante a las ideas y las teorías que se mueven, circulan en el mundo y “hacen sentido, se re-encienden, en un desplazamiento que implicaría cuatro fases (p. 304). Una primera que supone cierto origen de un conjunto de circunstancias iniciales bajo las que la idea nació o ingresó en el discurso. En este caso, aquella que dio forma a la obra *La tempestad* y en la que, incluso, se halla el trazado de un mapa de ruta que invita a pensar las posteriores derivas territoriales y posibles re-escrituras. En un segundo momento hay un movimiento, una distancia atravesada que, a la vez, indica una suerte de paso a través de fuerzas y condiciones contextuales a los que la idea, o el texto, queda expuesto al pasar de un momento anterior a otro tiempo y lugar. En una tercera instancia, hay un conjunto de condiciones de aceptación y/o distintos grados de resistencias que luego confrontan la teoría, idea, o texto, introducida y que hacen posible su inserción o tolerancia. En cuarto lugar, la idea o, en este caso, el texto ya adaptado o incorporado, en su totalidad o parcialidad,

ya existe una escisión entre el “ser y el “ente”, sino que suponen una construcción ontológica diferencial y política (Biset, 2011, pp. 9–41).

se ve transformado por esos nuevos usos y su reposicionamiento en un nuevo tiempo y espacio.

Bajo esta premisa, ese “*ser*” en el mundo del texto literario, en su instancia de devenir y manifestarse otro, abriría la posibilidad de pensar que la obra, el texto, puede devenir en alguno de sus desplazamientos como un viaje descolonial. Este es el caso de la desterritorialización epistemológica que propone *La tempestad / Una tempestad*, de William Shakespeare y de Aimé Césaire respectivamente, cuyo giro conceptual y configurativo se traslada desde una perspectiva acuñada en el pensamiento europeo y su mirada sobre el/lo otro, hacia una visión construida desde las entrañas de un pensamiento situado en América Latina y el Caribe. El mismo recorrido que se narra en el argumento central de la pieza dramática *La tempestad*, en *Una tempestad* funciona como un movimiento de re-trazado descolonial del mapa de la triangulación transatlántica que conecta América, África y Europa, en la circulación mercantil de la trata de negros y negras. Esto ocurre porque la re-escritura que realiza Césaire revaloriza el imaginario dionisiaco⁵ del aspecto trágico e incorpora a su poética el potencial enunciativo del *nommo*⁶ africano. Elementos que

5 La dramaturgia escrita por Aimé Césaire está influenciada por la visión de la tragedia griega, para ser más precisos proviene de la interpretación que hace Friedrich Nietzsche en sus escritos. En ellos parece encontrar una visión del teatro como un arte total, compuesto de danzas, cantos y poesías, y coincidente con una tradición africana, fiel al espíritu de su cultura (Césaire, 2008, p. 28).

6 Hay tres conceptos que articulan la cosmovisión presente en la literatura Negro-Africana: *muntu*, *Ntu* y *nommo*. *Muntu*: hace referencia a la noción de que los muertos continúan par-

le permitieron pensar la posibilidad de un teatro negro⁷, en consonancia con aquellas ideas del teatro como fuerza revolucionaria que había formulado Bertolt Brecht en muchos de sus escritos. De ese modo, la escritura de *Una tempestad* abre un *locus* del conflicto trágico en donde las representaciones subjetivas, los discursos y las políticas renegocian su enunciación en un espacio (en parte) más horizontal.

Por esas razones, podríamos imaginar un ejercicio teórico y creativo de escritura en el que *La tempestad*, en su movimiento mundano, da lugar a la emergencia de su doble textual, *Una tempestad*. Esto significa que, en esa circulación territorial y resignificación, emerge un doble escritural de aquella “textualidad de origen” y el cambio va más allá del artículo definido por el indefinido; en concreto, ese despliegue agencia la opción de *una versión trágica*. Una re-escritura con perspectiva poscolonial. De manera que *Una tempestad*, el doble textual que se manifiesta, produce una conmoción estructural de las narrativas internas, trae

ticipando del mundo y son parte de una “fuerza vital”. *Ntu* es la “fuerza esencial que atraviesa todo y según la cual todo está interrelacionado”. Mientras que *nommo* es el concepto más significativo para la escritura Negro-Africana, pues implica el “poder mágico de la palabra” (Jack, 1996, p. 111). Este poder es el que caracteriza la literatura de la negritud, porque marca sus aspectos conceptuales, estéticos y, sobre todo, se presenta como la clave de su potencial político.

⁷ La obra *Una tempestad* se presenta desde un comienzo como la “adaptación de *La tempestad* de Shakespeare para un teatro negro” (Césaire, 2011, p. 5), en una agencia que supone tanto un hecho estético, ético como acto político de la escritura de la negritud; pero que, además, es un proyecto de historización y escritura entramado en el conjunto de sus piezas dramáticas (Escobar Negri, 2017, pp. 116-125).

a la escena dramática el conflicto de las representaciones en el *locus* colonial y habilita otro despliegue de Caliban, el doble, hacia el interior de sus tramas. Veamos pues cómo se escriben esos mapas.

Mapas narrativos: lo manifiesto y lo postergado en tempestades

Entonces, la propuesta es observar ciertos mapas de la representación de esas fuerzas apolíneas/dionisiacas, sus respectivos imaginarios y las disposiciones narrativas de apertura y/o cierre que, tanto en *La tempestad* como en *Una tempestad*, informan sobre prácticas y momentos en los que el poder y el conflicto cultural se piensan desde una perspectiva dialéctica y trágica, que, en consecuencia, generan lecturas de un mundo moderno colonial.

Para ver esto primero es necesario tomar contacto con lo que implica el pensamiento dialéctico y el pensamiento trágico y sus formas de tratar con la dialéctica y la tragedia, propiamente dicha. Al respecto, en su libro *Política y tragedia*, Eduardo Rinesi explica que el *pensamiento dialéctico* y el *trágico* conviven con las tramas del conflicto de distintos modos y, a su vez, ambos se piensan e implican respectivamente como *momentos* del proceso de reflexión. Es decir, la tragedia es un momento en el *pensamiento dialéctico*; la dialéctica, un momento del pensamiento trágico (2005, p. 258). Como así, la dialéctica en sus movimientos de *afirmación* (tesis), *negación* (antítesis), *asimilación* y *superación* (síntesis) tiene como particularidad, que su fuerza y eficacia como forma de narración de la historia radica en que “ella revela, en su más alto grado, lo que es la categoría filosófica

de lo ‘negativo’” (Lebrun, 1988, p. 198). En este punto, se comprende que la dialéctica tenga un especial interés por el mundo trágico, que es capaz de poner en evidencia, escenificar y performar las subjetividades en las coyunturas del conflicto. No obstante, si bien la dialéctica tiene un modo privilegiado de mostrar en su momento más álgido *la instancia negativa del mundo trágico*, también hay que señalar que en el proceso la misma quedará transformada, subsumida y reintegrada en el movimiento ascendente en la superación del momento y del pensamiento que la aborda. Ese es el sentido trascendente de la tragedia y, en consecuencia, se podría decir que el pensamiento dialéctico, de manera pedagógica, piensa a la historia, en esa instancia del mundo trágico, como un momento parcial del devenir histórico. En cambio, la escena del *pensamiento trágico* se presenta como un espacio discursivo de la aceptación reflexiva sobre el mundo, que reconoce el ámbito del conflicto como lo irreductible. Es un territorio que permanece abierto a la proliferación de las formas más creativas de la *dialéctica negativa* adorniana; en tanto y en cuanto, ésta se presenta como una propuesta crítica al sistema que opera en la dialéctica hegeliana –la representación de la identidad cerrada y la consecuente anulación de las diferencias, el encubrimiento de la verdad de la alienación y las sucesivas discontinuidades entre razón y realidad histórica. Es así, que la escena del *pensamiento trágico* se ofrece como el despliegue perpetuo del conflicto agónico sin posibilidad de superación y síntesis posible (Rinesi, p. 14). En consecuencia, la marca diferencial del pensamiento trágico se inscribe en la idea de que hay algo de lo irrecuperable e,

incluso, irreductible de los contrastes de la historia, que el movimiento ascendente –dialéctico– del conocimiento de la humanidad borra, invisibiliza o silencia. En otras palabras, mientras la dialéctica se devora y “neutraliza” el mundo de la tragedia, el pensamiento trágico incorpora la dialéctica como una posibilidad más en el juego de opuestos (p. 260).

Ahora, veamos cómo se manifiestan estas lógicas en las obras y qué performances privilegian o postergan dentro de estos imaginarios de la dualidad. Esos mismos imaginarios que, articulados por las fuerzas de lo apolíneo y lo dionisiaco, a su vez, en ambas piezas dramáticas, disponen mapas de los discursos en la interseccionalidad de género, raza, clase y sexualidad. Allí, donde lo apolíneo estaría performado por los personajes: Próspero, Ariel y Miranda; mientras que el aspecto dionisiaco ingresa a las obras a través de Caliban y Sycorax. En lo que a *La tempestad* de Shakespeare respecta, encontramos que Próspero ocupa el rol del “hombre imperial” como portavoz del *ego conquiro*⁸ propio del colonialismo⁹. Su discurso traza la estructura

8 Ver de Enrique Dussel, “Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity. Dialogue with Charles Taylor” (1996).

9 En el texto *Colonialism*, Jürgen Osterhammel explica que el colonialismo es una relación de dominación entre una mayoría indígena (o de introducidos a la fuerza) y una minoría de invasores extranjeros, en la cual las decisiones fundamentales que afectan a la vida de los colonizados son tomadas y puestas en práctica por la autoridad colonial, en busca de ciertos intereses que suelen ser definidos en una metrópoli alejada. En esta relación se produce simultáneamente, un rechazo del compromiso cultural con las poblaciones colonizadas y la autoproclamación de la superioridad de los colonizadores y de su mandato ordenado para gobernar (1999, pp. 16–17).

discursiva y las posibilidades performativas tanto de Ariel¹⁰, que es el fiel ejecutor y principal aliado del plan para recuperar el poder, de Miranda, que funciona cual maquina reproductora del modelo patriarcal, garantía de la pureza del linaje racial-cultural, como el de Sycorax, quien es nombrada y estereotipada como la pérfida bruja. Lo apolíneo allí, se manifiesta como símbolo de la instauración de un orden fijado, el velo de las formas institucionales y el mantenimiento del *statu quo* como búsqueda de la restitución de la estructura de representación jerárquica del poder monárquico. La creación y el establecimiento de un sistema de relaciones de poder que se muestra, en apariencia, como un tejido armonioso y ordenado. Ese accionar propio del discurso colonial tiene su punto apoteótico hacia el cierre de la pieza teatral, cuando Próspero toma la palabra y se dirige al público elevando una especie de ruego de absolución:

[...] Ahora, es la verdad,
 Podéis dejarme en esta soledad,
 O a Nápoles enviarme. Por favor,
 Cuando obtuve el ducado y al traidor
 Lo he perdonado no me hagáis que viva
 Por hechizo en esta isla improductiva;
 Soltadme de estos lazos tan tiranos
 Con ayuda de vuestras propias manos

10 Para profundizar en el estudio de estos personajes ver de Matilde Escobar Negri, “Entre Caliban y Ariel. Apuntes para una lectura sobre la identidad en el pensamiento teórico-literario de América Latina” (2013).

[...] Al punto que libere toda falta.
 Si por pecado esperáis clemencia,
 Hacedme libre con vuestra indulgencia.
 (Shakespeare, 2005, p. 177).

Esta instancia es clave para observar cómo se posiciona subjetivamente Próspero, en tanto representante del poder colonial, respecto a las condiciones histórico-sociales implicadas en la configuración del sistema mundo moderno colonial. En síntesis, sus actos y la responsabilidad por los hechos acaecidos quedan supeditados al examen de quienes lo observen. Con lo que, siguiendo esa lectura, es posible argumentar que la posición que tiene Próspero como sujeto político participe del proceso moderno-colonial es evasiva; pero, sobre todo, al analizar su accionar está sobrentendido que el colonialismo debe ser considerado una falta que perdonar. Con ese cierre de *La tempestad* y monólogo de Próspero se produce una restitución del orden simbólico preexistente. Así, el personaje en la pieza de Shakespeare: vuelve a Milán, deja la colonia y, desde ese punto de vista, su poder sobre el mundo queda legitimado. Ese orden reestablecido convierte a *La tempestad* en una comedia. Todavía más, concede que el conflicto trágico colonial que se introduce a través de la actuación del personaje Caliban, quede subsumido en la trama de los acontecimientos. Es decir, dialécticamente absorbido por el devenir de la historia. Esto significaría que las tramas de la colonialidad, expresadas nuclearmente a través del conflicto cultural y político que encarnan Caliban/Próspero, son consideradas como un simple intervalo en

el movimiento ascendente propio del proceso de configuración del mundo moderno-colonial. En resumen, dentro de la estructura representacional, el imaginario apolíneo, activado por el discurso de Próspero, restringe y pliega el imaginario dionisiaco mediante la postergación concreta de la manifestación performativa de Sycorax y la reducción del episodio de rebeldía y liberación calibanesca a un par de escenas en la obra. Los eventos a los que me refiero son: primero, el gesto de rebeldía con el que objeta el aprendizaje de la lengua hegemónica del colono, que en este caso se manifiesta discursivamente a través de Miranda, pero existen otras ediciones modernas que le atribuyen este parlamento a Próspero.

Miranda: ¡Esclavo repugnante,

El bien jamás podría dejar en ti una marca,

Eres capaz de todo mal! Me apiadé de ti,

Me esforzaba en que hablaras, te enseñé a todas horas

Esto y aquello. Cuando no sabías, salvaje,

Ni lo que tú querías decir, y cacareabas

Como un bruto, doté tu intención de palabras

Para hacerte entender. Pero en tu raza vil,

Aunque aprendiste, había lo que naturalezas

Buenas no admitirían; de manera que fuiste

Confinado a esta roca por tus méritos propios,

Y habrías merecido mucho más que prisión.

Caliban: Me enseñaste el lenguaje, y el provecho que obtuve

Es que sé maldecir. ¡Que te dé peste roja

Por mostrarme tu idioma!

(Shakespeare, 2005, pp. 63–64).

Este es uno de los gestos calibanescos más referidos y estudiados como performance discursiva de trasmutación axiológica del signo de la lengua de dominación al de la instrumentación (Roig, 2009, p. 54–55). Mientras que, el segundo que refiero es el que podríamos marcar como propiamente dionisiaco, debido a las características que acompañan a la acción. Es la escena de la revuelta conspirativa planeada por Trínculo, Estéfano y Caliban, como principal protagonista (Shakespeare, pp. 101–112). Los signos del imaginario dionisiaco que se manifiestan en esta situación son: el uso del vino, la danza, los cantos y las risas. En suma, ese desenfreno pulsional que acompaña a la posesión del dios y que, en este caso, toma a Caliban como actor central:

Caliban: No más trampas de pescar
 Ni más leña para el fuego
 Si me quieren ordenar;
 Platos y ollas ya no friego.
Cacaliban, ban, ban, ban,
Y su nuevo jefe van.
¡Libertad, gran día! ¡Gran día, libertad!
¡Libertad, gran día!
 (El destacado es mío, p. 112).

Como vemos, este acontecimiento es significativo como una instancia re-creativa de la subjetividad que tiene lugar a través de la refuncionalización del nombre y el uso poético del lenguaje (Escobar Negri, 2013a). Allí, Caliban juega a ser Rey de la isla, rompe con el estado de

sujeción discursivo y poetiza su nombre para des-nombrarse. Sin embargo, si bien el episodio dionisiaco tiene mucha relevancia, como se ha señalado, y es una escena con continuidad, lo que me interesa remarcar es que su trascendencia narrativa pierde potencia performativa en cuanto se despliega el programa apolíneo. Ese imaginario que se construye y refuerza a través de las dos estrategias políticas de Próspero, llevadas a cabo por Ariel: la unión matrimonial de Miranda y Fernando como plan de perpetuación de la línea de color y el fortalecimiento de la pureza racial (Escobar Negri, 2017, pp. 162–169) y la recuperación del poder que se concreta hacia el final de la obra.

De ese modo, esta escritura posterga el mundo y la visión trágica colonial que el imaginario dionisiaco introduce a través de Caliban; mientras que traza un mapa de la interseccionalidad de género/raza/clase/sexualidad en el que se invisibiliza el cuerpo y la voz de Sycorax, la mujer negra y colonizada, y se pone en escena a Miranda, la mujer blanca de origen noble. Más aún, como quedó expresado, es una narrativa que privilegia un entramado¹¹ de interacciones en las que la acción está principalmente

11 En su texto "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", Kimberle Crenshaw analiza cómo un marco teórico de eje singular –single-axis framework– responde a una representación cuya legalidad justifica que haya identidades que se privilegian dentro de un grupo marginalizado. Una situación en las que cuestiones de sexismo y racismo se distorsionan, pues operan bajo conceptos de raza y sexo que representan una experiencia limitada y solo son capaces de presentar un subconjunto de una realidad cuyo fenómeno es mucho más complejo (1989, pp. 139–168).

protagonizada por los roles masculinos y agenciada a través de relaciones verticales de poder, por ejemplo Próspero–Ariel, Próspero–Caliban. De modo que Caliban, aun cuando es el representante negro dentro de la obra, es quien logra un espacio de performatividad en el trazado narrativo de las intersecciones de género y raza. No así Sycorax. Esta situación pone en evidencia una estructura narrativa y una perspectiva del discurso racial que privilegia la actuación corporal y vocal del representante varón negro y posterga el de la mujer negra.

Una vez observado el despliegue de imaginarios en el texto *La tempestad*, vale remarcar que en *Una tempestad* existe un *continuum* de la disposición de los personajes de la pieza de Shakespeare para la representación de los imaginarios apolíneos y dionisiacos. No obstante, en este caso sucede que Caliban –como agente de lo dionisiaco– adquiere una participación visible y activa a lo largo de la obra. En este sentido, Caliban ocupa el rol protagónico y despliega la función subversiva propia del doble, convirtiéndose en el personaje del doble privilegiado por el doble textual, en la trama trágica del colonialismo. Él es quien lleva a otras dimensiones performativas ese movimiento dionisiaco, que apenas había sido trazado en *La tempestad* como un ensayo de empoderamiento discursivo, poético y político, de cuerpos en tránsito. En *Una tempestad*, Caliban agencia y despliega el *locus* discursivo del conflicto trágico, propiciando un escenario del espacio colonial en el que existe confrontación de perspectivas políticas, ideológicas, lingüísticas, culturales, y donde la representación adquiere una perspectiva (algo más) horizontal. Un

cambio paradigmático que habilita repensar la redefinición estética, política y cultural de *Una tempestad* a través de cuatro escenas claves: la primera es la incorporación de una perspectiva cultural y lingüística que va más allá de la lengua dominante del colono y sus saberes. Un hecho que se observa, específicamente, en el acto en el que Caliban ingresa a la escena al grito de *Uhuru!* (en swahili: *Libertad!*) y, acto seguido, en el reposicionamiento ontológico, político, histórico, cultural implicado en el gesto de renuncia al nombre asignado por el colono. Veamos su entrada al texto:

Entra Calibán.

Calibán: ¡Uhuru!

Próspero: ¿Qué decís?

Calibán: ¡Dije Uhuru!

Próspero: Otra vez una oleada de tu lenguaje bárbaro. Ya te dije que eso no me gusta. Además, podrías ser amable, ¡unos buenos días no te matarían!

[...]

Próspero: Dado que manejas tan bien la invectiva, podrías por lo menos agradecerme el haberte enseñado a hablar. ¡Un bárbaro! ¡Una bestia bruta que yo eduqué, formé, que yo saqué de la animalidad que todavía se manifiesta todo el tiempo!

Calibán: Desde ya eso no es verdad. No me enseñaste nada de nada. Salvo, por supuesto a chapurrear tu lengua para comprender tus órdenes: cortar madera, lavar los platos, pescar, plantar legumbres, porque sos demasiado haragán para hacerlo. En cuanto a tu ciencia, ¿alguna vez me la enseñaste? ¡Bien que te la guardaste! Tu ciencia te la

guardás egoístamente para vos solo, encerrada en esos libros gordos que están ahí.

Próspero: ¿Qué serías vos sin mí?

Calibán: ¿Sin vos? Pero, ¡sencillamente el rey! ¡El rey de la isla! El rey de mi isla, a la que tengo derecho por Sycorax, mi madre (Césaire, 2011, p. 63).

A través de esta primera intervención de Caliban ingresa una nueva perspectiva configurativa del personaje. Ese grito *Uhuru!*, en swahili, evidencia una posición de afirmación lingüística y cultural y, al mismo tiempo, ontopolítica puesto que se afirma como ser libre, para reclamar su territorio. Este acto de afirmación política se completa con el mencionado episodio en que se niega a “ser-nombrado”, como veremos:

Calibán: Y bueno, lo siguiente: he decidido que no voy a ser más Calibán.

Próspero: ¿Qué es esta nimiedad? ¡No entiendo!

Calibán: Te digo que desde este momento no respondo más al nombre de Calibán.

[...] Es el apodo con el que tu odio me atavió y del cual cada llamado me insulta.

Próspero: ¡Carajo! ¡Nos ponemos susceptibles! Bueno, proponé... ¡Es necesario que te llame de alguna manera! ¿Cómo va a ser? *Caníbal* te iría bien, ¡pero estoy seguro que no te va a gustar! Veamos, ¡Aníbal! ¡Ése te va bien! ¡Por qué no! ¡Los nombres históricos le gustan a todo el mundo!

Calibán: Llamame X. Es mejor. Como quien dice el hombre sin nombre. Más exactamente, el hombre al cual

le *robaron* el nombre. Vos hablás de historia. Y bueno, eso también es historia, ¡y famosa! ¡Cada vez que me llames, eso me va a hacer recordar el hecho fundamental, que vos me robaste todo, incluso mi identidad! ¡Uhuru! (pp. 67–69).

Este acto performativo a través del cual se des-nombra “Caliban” para identificarse como “X”, el signo incógnita dentro del sistema de representación (Escobar Negri, 2013b), es el que lo re–escribe histórica, lingüística y culturalmente como un sujeto político. Un acto poético y político que re–escribe el *lapsus* creativo dionisiaco de Caliban en el texto de *La tempestad*, además de evocar simbólicamente la memoria de Malcolm X, la lucha y la conquista de los derechos civiles en Estados Unidos.

En cuanto a la segunda escena se refiere, la señalada evocación a través de la “X” hace posible interpretar la introducción del diálogo entre Ariel y Caliban como un escenario político e ideológico semejante al que se dio entre Martin Luther King y Malcolm X. Una discusión que, más allá de la referencia evocativa, tiene como foco la puesta en contraste de dos perspectivas sobre la lucha contra el poder colonial:

Ariel: Pobre Calibán, vas a perderte. Sabés que no sos el más fuerte, que jamás vas a ser el más fuerte. ¿De qué te sirve luchar?

Calibán: ¿Y a vos? ¿De qué te sirvieron tu obediencia, tu paciencia de Tío Tom, y todas esas lamidas? Vos lo ves bien, el hombre se vuelve cada día más exigente y más despótico.

Ariel: Eso no impide que haya obtenido un primer

resultado, me prometió mi libertad. Con plazos, sin duda, pero es la primera vez que me la promete.

Calibán: ¡Puro cuento! Te la va a prometer mil veces y te va a traicionar mil veces. Además, el mañana no me interesa. Lo que yo quiero es (*grita*) “*Freedom now!*”.

Ariel: Sea. Pero bien sabés que no podés tenerla ahora y que él es el más fuerte. Yo estoy bien ubicado para saber qué es lo que tiene en su arsenal. [...] No creo en la violencia.

Calibán: ¿Y en qué creés entonces? ¿En tu cobardía? ¿En la renuncia? ¿En la genuflexión? ¡Eso es! Te pegan en la mejilla derecha, ponés la izquierda. Te patean la nalga izquierda, vos ponés la derecha; así, sin celos. ¿Ah, sí? ¡Calibán quiere muy poco!

Ariel: Sabés bien que no es eso lo que pienso. Ni violencia ni sumisión. Entendeme bien. Al que hay que cambiar es a Próspero. Turbar su serenidad hasta que al fin reconozca la existencia de su propia injusticia y le ponga un término.

Calibán: ¡Ah, bueno! ¡Dejame que me ría! ¡La conciencia de Próspero! Próspero es un viejo rufián que no tiene conciencia.

Ariel: Justamente, hay que trabajar para darle una. Yo no lucho sólo por mi libertad, por nuestra libertad, sino también por Próspero, para que le nazca una conciencia. Ayúdame, Calibán. [...] A menudo he tenido el sueño excitante de que un día Próspero, vos y yo, hermanos asociados, nos encargáramos de construir un mundo maravilloso, cada uno aportando sus propias cualidades: paciencia, vitalidad, amor, voluntad también, y rigor, sin contar los ocasionales arranques de ensueños sin los que la humanidad moriría de asfixia.

Calibán: No entendiste para nada a Próspero. No es un tipo de los que colaboran. Es un chabón que sólo se siente alguien cuando aplasta a alguno. ¡Un atropellador, un prepotente, eso es! ¡Y vos hablás de fraternidad!

Ariel: ¿Y entonces, qué queda? ¿La guerra? Sabés que en ese juego Próspero es imbatible.

Calibán: Más vale la muerte que la humillación y la injusticia... Además, de todas maneras, yo voy a tener la última palabra... Salvo que le pertenezca a la nada. El día que tenga la sensación de que todo está perdido, dejame robar algunos barriles de tu pólvora infernal, y desde lo alto del empíreo adonde te gusta planear, verás saltar por los aires esta isla, mi bien, mi obra, con, espero, Próspero y yo entre los deshechos. Ojalá te gusten los fuegos artificiales: van a estar firmados Calibán (Césaire, pp.79–83).

En este caso, la incorporación en la obra de este controvertido y paradigmático diálogo entre los personajes, de hecho, funciona como un escenario directo para la confrontación de los imaginarios apolíneo/dionisíacos y sus formas de representación y comprensión del mundo moderno colonial. Como se ve, persiste una imagen de la función instrumental de la consciencia oprimida de Ariel y, por otro lado, se potencia la visión revolucionaria dionisíaca del poder calibanesco (Escobar Negri, 2017).

En *Una tempestad*, estas son dos escenas que ponen de manifiesto la tensión y el conflicto de fuerzas de los imaginarios de representación discursiva y funcionan como formas narrativas y momentos del proceso dialéctico, en el que el Caliban despliega la trama colonial de la tragedia y,

de ese modo, ensancha el *locus* performativo del imaginario del dionisiaco respecto del apolíneo, predominante en *La tempestad*.

La tercera escena despliega el clímax dionisiaco en el que Trínculo, Esteban y Caliban beben, cantan, bailan y, en esta versión, además marchan como coalición contra la tiranía de Próspero.

Esteban: Mi querido salvaje, todos los días me como una docena de Prósperos como este para el desayuno. Pero, ¡basta de hablar! Trínculo, ¡asumí el mando de las tropas! ¡Marchemos contra el enemigo!

Trínculo: Sí, marchemos. Pero antes, bebamos. Vamos a necesitar fuerza y entusiasmo.

Calibán: Bebamos, mis nuevos amigos, y cantemos. Cantemos al día conquistado y al fin de los tiranos. (*Canta.*)

*Negro pecoreador de la sabana
el quiscal recorre el nuevo día
fuerte y vivaracho
en su armadura altanera.
¡Zip! El incisivo colibrí
en el fondo de una corola se regocija,
enloquecerá, se emborrachará
lira convocante de nuestros delirios
¡La Libertad, ah! ¡La Libertad!*

Esteban y Trínculo (en coro): ¡La Libertad, ah! ¡La Libertad!

Calibán:
*Paloma descansa en estos bosques
errante de las islas acá está el descanso*

la culebra es puro pillaje
sangre violeta de la baya madura
de sangre pintarrajea tu plumaje
¡viajero!
En la espalda de los días rendidos
que se escuche
¡La Libertad, ah! ¡La Libertad!
 (Césaire, pp.115–117).

A esta imagen dionisiaca, presente ya en *La tempestad*, en *Una tempestad* se le suman dos elementos que le otorgan gran fuerza simbólica: el primero es que aquí estos *damnés* marchan, son un colectivo humano en avance, y el segundo refiere a la exclamación “¡La Libertad, ah! ¡La Libertad!” que acompaña ese movimiento, que en el francés original de la obra responde al grito revolucionario “*La Liberté ohé! La liberté!*”. En efecto, se genera una imagen que está signada por los principios revolucionarios de la “*Libertar, Igualdad, Fraternidad*” y recrea, en el imaginario dionisiaco, escenarios de la memoria como los de la Revolución Francesa o el de la gesta de Toussaint Louverture en Haití.

La cuarta y última escena tiene que ver con el cierre anti-catártico de la obra, que supone la suspensión de todos los procesos de síntesis dialéctica y un ensanchamiento discursivo del escenario político-cultural en el que Caliban, pero sobre todo Próspero, se encuentran en una encrucijada que redirecciona el final de la versión de Shakespeare:

Próspero: Es raro, desde hace algún tiempo, fuimos invadidos por las zarigüeyas. Están por todos lados... Hay

pecarís, cerdos salvajes, ¡toda esta sucia naturaleza! Pero sobre todo zarigüeyas... ¡Oh, esos ojos! Y en la cara, ¡ese rictus innoble! Uno juraría que la jungla quiere sitiar la gruta. Pero me voy a defender... No voy a dejar que muera mi obra... (*Gritando.*) ¡Voy a defender la civilización! (*Dispara en todas direcciones.*) Ahí tienen... Así tengo un momento para estar tranquilo... Pero hace frío... Es raro, el clima cambió... Hace frío en esta isla... Habría que pensar en encender un fuego... Y bien, mi viejo Calibán, no somos más que dos en esta isla, nada más que vos y yo. ¡Vos y yo! ¡Vos–yo! ¡Yo–vos! Pero ¿qué hace? (*Gritando.*) ¡Calibán! *Se escucha a lo lejos de entre el ruido de la resaca y el piar de los pájaros los vestigios del canto de Calibán.*

¡LA LIBERTAD AH, LA LIBERTAD! (p. 153).

Como vemos, de esta lectura de Aimé Césaire se podría decir que sostiene el pensamiento trágico de lo irreductible. Según esta interpretación, al final de la obra no se produce la restitución de ningún orden anterior ni la consolidación de una visión totalizante y/o absoluta del acontecimiento histórico, sino que se apela a la configuración de una visión de mundo y una narrativa concerniente a las subjetividades inmersas en un sistema moderno–colonial. Un enfoque en el que la lógica colonial del sujeto dominante y la del dominado se ven interpeladas mutuamente, generando un momento de suspensión crítica de la representación y la razón dialéctica. Una situación en la que no se puede más que ver y asumir la doble faz del rostro invisibilizado por la colonialidad. De manera análoga, tanto el imaginario de lo apolíneo como el de lo dionisiaco operan como fuerzas

que interactúan en dinámicas de equivalencia. El caso es que en *Una tempestad*, a diferencia de la versión de Shakespeare, el conflicto trágico cultural que ingresa de la mano del personaje Caliban encuentra espacio performativo. Sin embargo, a pesar de este movimiento de apertura y aparente igualación de representatividades, la posibilidad performativa de Sycorax permanece postergada, en un acto discursivo –y por qué no concretamente político– en el que solo se accede a ella a través de las intervenciones de Próspero y Caliban:

Caliban: [...] ¡sencillamente el rey! ¡El rey de la isla! El rey de *mi isla*, a la que tengo derecho por Sycorax, *mi madre*.

Próspero: Hay genealogías de las cuales es mejor no vanagloriarse. *¡Una vampira! Una hechicera* de la cual, gracias a Dios, la muerte nos liberó.

Calibán: *¡Muerta o viva, es mi madre* y no voy a renegar de ella! *Además, vos creés que está muerta sólo porque vos creés que la tierra es algo muerto...* ¡Es tanto más cómodo! ¡Cómo está muerta, entonces se la pisotea, se la mancilla, se la desprecia con un pie vencedor! Yo la respeto, porque yo sé que ella está viva, y que Sycorax vive.

¡Sycorax, mi madre!

¡Serpientes! ¡Lluvia! ¡Relámpagos!

Y yo te encuentro por todos lados:

En el ojo de la laguna que me mira, sin pestañar, a través de los juncos.

En el gesto de la raíz retorcida y su brote que espera.

¡En la noche, la toda-vidente ciega, la toda-husmeadora sin nariz!

... Por otra parte, a menudo ella me habla en sueños y me advierte...

(El destacado es mío, pp. 63–65).

La referencia que hace Próspero continúa el estereotipo¹² de la bruja Sycorax trazado desde *La tempestad* (Shakespeare, 2005, pp. 57–58). Mientras que Caliban, a través de una referencia cuasi–edípica, la territorializa traspolando su figura, metafórica y metonímicamente, a la de la isla y al discurso de la naturaleza, como tierra viva. Es un cuerpo femenino tomado, como un territorio colonizado e intervenido por el accionar y el discurso de varones (Escobar Negri, 2019). Según este imaginario Sycorax es: bruja, madre, isla, tierra y naturaleza. Todo, menos una mujer que habla y actúa. O sea, en *Una tempestad*, ella es una voz, una territorialidad ocluida y silenciada en el devenir trágico de la historia, y esa es una crónica que no puede pasar como un detalle menor. Por todo esto, es posible decir que el movimiento mundano (en parte) descolonial, que opera a través la emergencia del doble textual *La tempestad/Una tempestad*, no abre un espacio para la representación de la mujer negra y su imaginario narrativo con voz propia.

12 En *El lugar de la cultura*, Homi Bhabha explica que el discurso colonial usa efectivamente el estereotipo como un recurso que fija y sujeta formas de la representación de manera repetitiva, por lo que “asegura su repetibilidad en coyunturas históricas y discursivas cambiantes; conforma sus estrategias de individuación y marginalización; produce ese efecto de verdad probabilística y predictibilidad que, para el estereotipo, siempre debe estar en *exceso* de lo que puede ser probado empíricamente o construido lógicamente” (2002, p. 91).

Referencias bibliográficas

- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Biset, E. (2011). "Ontología de la diferencia". En E. Biset & R. Farrán. *Ontologías políticas* (pp. 9–41). Buenos Aires: Imago Mundi.
- Césaire, A. (2011). *Una tempestad* (edición bilingüe). Buenos Aires: El 8^{vo} Loco Ediciones.
- Césaire, A. (2008). *Para leer a Aimé Césaire*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Crenshaw, K. (1989). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum* (1989), 139–168.
- Dussel, E. (1996). "Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue With Charles Taylor". En E. Mendieta (Ed). *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation* (pp. 129–162). Atlantic Highlands: Humanities.
- Du Bois, W. E. B. (2007). *The Souls of Black Folk*. Estados Unidos: Oxford University Press.
- Escobar Negri, M. B. (2019). "Sycorax: lo Otro invisibilizado. Relaciones entre magia, cuerpo-objeto, poder y deseo colonial". En C. Maíz et al, *Traectorias de saberes entre Argentina y Brasil* (pp. 61–82). Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Escobar Negri, M. B. (2017). *Las manifestaciones del doble como problema de la identidad en la encrucijada teórica-literaria latinoamericana*. Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Mendoza.
- Escobar Negri, M. B. (2015). "Una tempestad de Aimé Césaire: La (re) invención de Caliban y Ariel desde el pensamiento latinoamericano". *Argus-a. Artes y Humanidades*, 5 (18), 1–11.

- Escobar Negri, M. B. (2014). "Caliban (y) el doble: la relectura del mito, el problema del lenguaje y la construcción identitaria". *Argus-a. Artes y Humanidades*, 4 (14), 1-8.
- Escobar Negri, M. B. (2013a). "Sobre cuerpos y su(b)jetividad: relatos del doble". En M. Muñoz y L. Vela (Eds.), *Afecciones, cuerpos y escritura. Políticas y Poéticas de la Sujetividad* (pp. 177-190). Mendoza: Qellqasqa.
- Escobar Negri, M. B. (2013b). "Otra perspectiva para pensar sobre el doble literario. El nombre 'propio' como doble". *Badebec*, 3 (5), 131-154.
- Glissant, É. (2017). *Poética de la relación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Jack, B. E. (1996) *Negritude and Literary Criticism: The History and Theory of "Negro-African" Literature in French*. Westport (USA): Greengood Press.
- Lander, E. (Comp.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lebrun, G. (1988). *O avesso da dialética. Hegel à luz de Nietzsche*. San Pablo: Campanhia das Letras.
- Lugones, M. (2008). "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, (9), 73-101.
- Mignolo, W. D. (2003). *Historias locales | diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2014). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- Osterhammel, J. (1999). *Colonialism*. Princeton (USA): Markus Wiener Publishers.
- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En E. Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122-151). Buenos Aires: CLACSO.
- Rinesi, E. (2005). *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.

- Roig, A. A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una ventana.
- Said, E. W. (2004). *El mundo, el texto y el crítico*. Argentina: Debate.
- Shakespeare, W. (2005). *La tempestad*. Buenos Aires: Losada.
- Živković, M. (2000). "The Double as the "unseen" of Culture: Toward a Definition of Doppelgänger". *Facta Universitatis*. 7 (2), 121–128.

ENTRE TRADUCCIONES Y SÍNTOMAS: O LA POSTERGADA NOCIÓN DE “CIVILIZACIÓN” EN LA CRÍTICA POSTCOLONIAL LATINOAMERICANA¹

Douglas Kristopher Smith

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-1304-0362>

La ausencia de lo que se ha postergado continúa a obrar,
oscuramente, como un tácito *autrement dit* que
complica lo escrito en el idioma elegido y lo percude.

Sylvia Molloy, *Vivir entre lenguas*, 2016

El presente trabajo se enfoca fundamentalmente en cómo leer el excedente de la traducción, aquello que no es traducido, sino que se cuele en traducciones, que actúa sobre la escritura misma, sin hacerse ver; aquello que se posterga pero que vuelve con una fuerza y potencia tan productiva como enceguedora. El objeto de análisis es la crítica postcolonial latinoamericana –tema del cual, en términos generales, mucha tinta ya se ha derramado– y,

¹ Este trabajo se desprende de tres capítulos del borrador de mi tesis de doctorado, titulado “El trasfondo conceptual de ‘civilización’ en la crítica postcolonial latinoamericana (1990–2010)”, realizándose en el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos (CECLA) de la Universidad de Chile.

sobre todo, cómo la noción letrada decimonónica de “civilización” juega un rol constitutivo pero mayoritariamente soslayado en estos textos. Por lo mismo, lo que acá se propone es una lectura sintomática de los textos latinoamericanistas que inauguraron, de forma explícita, el debate sobre el enfoque postcolonial.

Para ello, primero haremos un recorrido de cómo se entiende el síntoma y cómo se pretende realizar su lectura, además además de explicar brevemente lo que aquí se denomina la noción letrada decimonónica de civilización. En segundo lugar, con el marco analítico ya establecido, nos adentraremos en lo que podrían considerarse los dos debates de mayor envergadura sobre la cuestión postcolonial en/sobre/desde América Latina, para hallar algunas de las conexiones metonímicas que existen en estos textos contemporáneos con la idea letrada de “civilización” y, finalmente, proponer un primer análisis de cómo éstas operan.

Hacia una genealogía de la metonimia en la producción intelectual latinoamericana

Más que una simple lectura sintomática a partir del trabajo de Louis Althusser, quien acuña el concepto con su (re-)lectura de *El capital* de Marx, aquí se pretende elaborar un enfoque teórico que permita leer los textos en cuestión en su singularidad. Por eso, no sería tan útil como en otros casos abordar el problema en cuestión a través de una historia de las ideas, pues lo que se apuesta en este texto es justamente interrogar una “noción” fraguada

en forma de concepto, el que luego toma otros derroteros resemantizándose de distintas maneras.

Considerando que la presente lectura sintomática no es una que interroge todo síntoma presente en el texto, sino uno específico relacionado con el trasfondo intelectual y al concepto aglutinante de éste (civilización), se ha optado por encuadrar dicha lectura en una genealogía foucaultiana. Mientras que la historia de las ideas tendería a examinar la evolución de la palabra civilización (o cualquier otra palabra devenida concepto o idea articulada) en general o en un determinado contexto, la genealogía, en cambio, se preguntaría más bien por la lógica detrás del vocablo en su momento de emergencia y cómo esta misma se reviste de otras formas a lo largo del tiempo. Como plantea Idelber Avelar, este cambio de foco hacia la emergencia y las condiciones de posibilidad “aleja la genealogía de la empresa más convencional de la historia de las ideas. Para decirlo más claramente, esta última trata de la evolución de ciertos significados y contenidos, mientras que la primera trabaja con la construcción de economías discursivas y campos de fuerza” (2011, p. 20). En otras palabras, más que la historia de un determinado vocablo, se trataría de la historia de una noción (y las lógicas que ésta instala) que atienda a las palabras y a las formas utilizadas para vehiculizarla.

Al respecto, en *Mal de archivo* de Jacques Derrida, la distinción entre concepto y noción cobra particular nitidez en relación a los objetivos de investigación en cuestión. En una aproximación al archivo en los textos de Freud –asunto que Freud aparentemente nunca aborda en sus estudios– el filósofo francés explica cómo una noción puede vincularse

o colarse en un texto sin necesariamente ser nombrada, al contrario de la dureza del concepto, el que se impone con la pretensión de precisión, a saber: “Opongo aquí el rigor del *concepto* a lo vago o a la imprecisión abierta, a la relativa indeterminación de una *noción* semejante. ‘Archivo’ es solamente una *noción*, una impresión asociada a una palabra y para la cual ni Freud ni nosotros tenemos ningún concepto” (1997, p. 37). De acuerdo con el enfoque planteado por Derrida, si bien las ideas en un texto pueden estar asociadas a una noción sin nombrarla, esto no significa que no se las pueda rastrear.

Para ello, examinemos en qué consiste una genealogía foucaultiana. Tal como se articula en el texto fundacional *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, publicado en 1971, la genealogía se entiende como una búsqueda histórica efectiva y no tradicional, elaborada por el mismo Foucault a partir del trabajo del filósofo alemán Friedrich Nietzsche sobre la genealogía de la moral. Su especificidad radica en el hecho de que se genera un cambio de foco, del “origen” al “comienzo”, en el que el objetivo es identificar –en oposición a la idea de que las palabras necesariamente guardan su sentido, dirección y lógica (2001, p. 1004)– la “procedencia” y la “emergencia”, o el cruce e interacción de éstas para interrogar así la composición del momento actual. La procedencia remite al comienzo en el sentido de los acontecimientos, muchas veces dispersos como accidentes (2001, p. 1009), que se registran componiéndose así un cuerpo a partir del cual se puede rastrear cosas (que varían entre objetos materiales hasta, como en nuestro caso, ideas o nociones) que se vinculen a éste filialmente

(2001, p. 1011). La emergencia, en cambio, da cuenta de las relaciones de fuerza en el plano social, las que dan paso a que una determinada cosa aparezca (2001, p. 1011) y cobre un sentido particular (2001, p. 1013); no solo respecto a las condiciones, sino también a las reglas sociales impuestas por las clases dominantes, las que pueden ser apoderadas por parte otras clases quienes les otorgan otros significados y valores simbólicos (2001, p. 1014). En otras palabras, como plantea Rodrigo Karmy, una genealogía es una “exploración de aquello que nos constituye, pero que nos es extraño. El trazo de una historia que sobrevive a su propia invisibilidad” (2013, p. 198).

No obstante, el uso metodológico de la genealogía en este estudio no ha de entenderse en el sentido procedimental –de etapas a seguir y técnicas específicas –sino en el sentido griego de un camino hacia ciertos objetivos. La razón es la siguiente: aunque Foucault sí tiene trabajos en los que muestra un método genealógico, sus objetos de estudio –aquello al que el historiador–filósofo aplica su genealogía– son muy distintos de lo que aquí examinaremos; mientras que Foucault tiende a examinar temas que atraviesan amplios momentos históricos a través de ciertos eventos, textos y personas como manifestaciones características de éstos, aquí tenemos determinados textos que leeremos a la luz del bagaje nocional de un concepto que les antecede. Por ende, *nos interesa mucho más cómo Foucault plantea y explica su genealogía* que cómo él la utiliza en la práctica.

Entonces, lo que el pensador francés ofrece en su texto inaugural de 1971 es una *orientación* teórica, una

que puede abrirse a múltiples métodos, dependiendo del objeto o tema, y puede aterrizar de múltiples maneras dependiendo de la disciplina y los objetivos, entre otros factores. Entonces, una vez establecido que la genealogía no se reduce a una metodología procedimental, y considerando que el objeto de estudio en cuestión consiste en un conjunto de textos académicos, la pregunta que se impone es ¿cómo se puede leer un texto genealógicamente? O, más específicamente, ¿cómo se puede leer esta extrañeza, esta invisibilidad constitutiva a la que se ha referido? Es justamente en este punto donde se inserta la lectura sintomática, ya que el síntoma en cuestión remitiría a algo que es simultáneamente constitutivo y ausente a los textos en cuestión.

Dado lo anterior, hace falta explicar en qué consiste una lectura sintomática, situándola así en entre el enfoque teórico genealógico y la cuestión de la crítica postcolonial latinoamericana. Fue en 1968, cuando Louis Althusser, junto con varios colaboradores que hoy en día son filósofos de renombre, publica *Lire le Capital* en el que se pregunta por la “ciencia” de la filosofía de Karl Marx en *El capital*, la que no se encuentra visiblemente presente. Según Althusser, para llevar a cabo su propuesta, primero es preciso repensar qué significa *leer*. Allí termina afirmando que leer no es un acto inocente; es culpable de sus faltas, hasta las reivindica. En el fondo, leer significa la realización de una lectura política e intelectualmente situada (y articulada como tal) (1971, p. 12). Una de las formas de leer que éste elabora sería lo que se llama una “lectura sintomática”, la que presupone la existencia de *dos textos*, el segundo que

se articula sobre los “lapsus” del primero (1971, p. 29). Lo que le llama la atención al filósofo francés es que en *El capital*, Marx responde a preguntas antes de siquiera hacerlas, preguntas que se pueden encontrar veinte o cien páginas más adelante; es decir, en otras secciones a menudo sobre otras cuestiones (1971, p. 29). Por ejemplo, la ausencia de un concepto para la idea debidamente expuesta por Marx sobre la “eficacia de una estructura sobre sus elementos” resulta particularmente interesante –o sea, sintomática– pues la elaboración está tan acabada que lo único que falta es una palabra para nombrar un objeto ya constituido en el trabajo escrito (1971, p. 30). Entonces, la clave sería, para Althusser, desentrañar lo invisible de lo visible, lo ausente de lo presente a lo largo de la obra; un desentrañamiento que da cuenta lo que se ve y lo que se escapa a la vista (en francés la *vue* y la *bévue*) en conjunto, como una manera de leer (1971, p. 17).

Ahora, son varios los que han profundizado en esta forma de lectura propuesta por Althusser, de los cuales mencionaré algunos que han aportado elementos operativos para acercarnos a los textos en cuestión. Por ejemplo, en *Devant l'image* –texto crítico de la historia del arte– Georges Didi-Huberman opta por un acercamiento freudiano a la imagen para entender mejor cómo ésta opera como desgarró, lejos de una representación transparente (1990, p. 177). Aunque sea la imagen su objeto de análisis, él propone una relación entre escritura y síntoma que nos resulta particularmente interesante, en el sentido en que el registro escritural sería más un baluarte en contra del olvido que un fiel reflejo de aquello que pretende “representar”, por

lo que es necesario el *desprendimiento de las palabras de su significación* (1990, p. 192), ya que *los síntomas no se traducen, sino que se interpretan* (1990, p. 195). Este último resulta clave ya que, en el trueque de significación entre un vocablo y otro, la traducción aquí presupondría una relación estable entre significado y significante. Pero para leer los síntomas, hay que suspender las significaciones dadas contextualmente, para, mas bien, interpretar aquello que constituye lo que se está leyendo.

A este último, se puede añadir las palabras de Slavoj Žižek, para quien hay tres niveles de análisis (que aquí se extrapola hacia el ámbito textual): el *texto manifiesto* (convenciones y formalidades, términos conceptuales, etc.), el *contenido latente* (temáticas referidas, ideas desplegadas, etc., tanto explícita como implícitamente mencionadas) y finalmente la *forma* (en el sentido del ensamblaje). Este último sería la manera en que el contenido opera (2008, p. 6); en otras palabras, la forma de un pensamiento que no es un pensamiento en sí, sino que da cuenta de elementos del inconsciente previos a la expresión (en nuestros caso, por escrito) de tal pensamiento, el que irrumpe debido a un contexto específico, pero que lo excede al mismo tiempo. (2008, p. 10).

Por último, hace falta explicitar por qué se querría arrojar luz sobre aquellos elementos constitutivos pero invisibles, pues ¿no serían irreductibles a cualquier análisis? Sí y no. A esta luz, sería muy útil hacer un pequeño deslinde entre la figura del espectro y la del síntoma. En una serie de trabajos de Alejandro de Oto y Leticia Katzer sobre la espectralidad, en diálogo con Jacques Derrida,

Frantz Fanon y la alteridad que implica la condición postcolonial, éstos señalan que el espectro “no remite a la ausencia como modificación de la presencia [...], sino a la ausencia radical; remite a la posibilidad estructural de ser irreductiblemente y más allá de la presencia de los referentes...” (2014, p. 81). No obstante lo anterior, como bien dice De Oto en otro texto en que éste profundiza en la misma reflexión en relación a Aimé Césaire, si “el problema recurrente en los discursos coloniales y civilizatorios en tiempos de su propia crisis es que lo desaparecido retorna como fantasma y asume la unidad de unas imágenes borrosas, tenues, traslúcidas...” (2014, p. 35), la lectura sintomática cobra una relevancia no menor considerando que, aunque los textos de crítica postcolonial latinoamericana se interesen, indudablemente, por dicha irreductibilidad, el trasfondo civilizatorio decimonónico que les subyacen genealógicamente –el que no conlleva una alteridad sino que genera las condiciones de emergencia de la misma– constituiría un discurso *repleto de referentes* que mantiene su lógica trocando unos vocablos por otros. Por consiguiente, en cuanto al síntoma, el objetivo sería el de identificar “las tendencias no confesadas”, como sugiere Mariana Gainza, “en los espacios vacíos de un enunciado la presencia de una falta, una carencia producida por el mismo ‘lleno’ discursivo” (2014, p. 5).

Aun así, queda una última pieza de este acercamiento particular a los textos de crítica postcolonial latinoamericana que busca leer del síntoma civilizatorio, y esto es, concretamente, ¿qué es lo que estaríamos buscando al leer estos textos? En este caso, las conexiones metonímicas con

el concepto de civilización que configuran los letrados de mediados de siglo XIX.

Según el psicoanalista Jacques Lacan, la metonimia es pieza clave en la lectura del inconsciente –el que se sitúa *entre líneas* (2014, p. 434)– aunque no es tarea fácil debido a su carácter arborescente que va creciendo en distintas direcciones (2014, p. 502). En específico, mientras que la metáfora trabaja con el reemplazo –una palabra *por* otra (dos significantes que *condensan* en un punto en común)– la metonimia es resultado de una cadena de significantes –una palabra *a* otra– cuya conexión opera por *desplazamiento*. Dicho de otro modo, se trata de una palabra que se remite a otra ampliando o especificando su sentido, pero sin desprenderse por completo o reemplazarlo porque, a diferencia de la metáfora, la metonimia evoca a más de una imagen, a distintos elementos que tienen una estrecha relación, como la vela y el barco que juntos hacen el velero (Lacan, 2014, pp. 502–504).

De acuerdo a lo anterior, el objetivo de lectura (sintomática) que aquí se propone es el de encontrar la *metonimia perdida* en la crítica postcolonial latinoamericana, la que la vincula con la noción letrada de civilización. Ahora bien –ya que la palabra puede entenderse de, al menos, dos maneras– cuando hablamos de “perdida”, esto no tiene que ver con una metonimia que ya no se constituye como tal en el presente. Como ya se ha planteado, el concepto de metonimia que asume este trabajo –y por ende el tipo de metonimia que se pretende identificar– es aquella cuyas conexiones desplazadas palabra a palabra suelen verse opacadas, sobre todo con el pasar del tiempo. Por eso, la

metonimia perdida a la que me refiero aquí lo sería en el sentido de un objeto perdido –un extravío– pero uno que indudablemente existe; o sea, se refiere a una metonimia *soterrada* pero no *desarticulada*.

Por eso, lo que se pretende es hallar lo que he denominado las *manifestaciones sintomáticas*. En este sentido, existen al menos tres manifestaciones sintomáticas preponderantes que se vinculan metonímicamente con la noción de civilización (en términos del bagaje nocional que el concepto deja). Estas manifestaciones, las que deben entenderse como ejes o nodos conceptuales en donde se condensan la lógica de civilización en relación a los ámbitos en cuestión son las siguientes: la espacial (oriente/occidente), la temporal (moderno/pre-moderno) y la política (liberal/despótico).

Si bien el presente escrito escrito no goza de la extensión como para profundizar en estas cuestiones como corresponde, para cerrar esta sección situaré la cosa a la que vengo refiriéndome como la “noción letrada decimonónica de civilización” para que así las manifestaciones sintomáticas mencionadas arriba no queden innecesariamente como referentes crípticos. Esto, como pasa con la mayor parte de los vocablos que provocan mucho debate, el concepto que hoy en día representa “civilización” es considerablemente distinto, significando algo así como una, o un bloque regional de, sociedades complejas que se comparan entre sí (de ahí que sea posible un choque o diálogo de civilizaciones).

Primero que todo, al hablar de los intelectuales “letrados” el presente se refiere a dos conceptualizaciones de

éstos que, si bien muchas veces se entienden como fundamentalmente opuestas², cobran una complementariedad no menor para los objetivos de este trabajo. En específico, Julio Ramos, en *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, sostiene que los letrados serían, por excelencia, aquellos intelectuales–escritores decimonónicos que trabajaban en conjunto con el poder estatal; en donde escribir y gobernar formaban parte de un mismo proyecto (con la mayoría de éstos ejerciendo cargos políticos o funciones estatales junto con su desempeño intelectual). Aun así, dicha función se complejiza a fines del siglo cuando los intelectuales se tensionan con las instituciones estatales, se profesionalizan y despliegan una literatura que operaría con mayor autonomía como institución estética propia (Ramos, 2009, pp. 132–137). Por otra parte, cinco años antes, Ángel Rama, en *La ciudad letrada*, despliega una noción de los letrados que radica más en el poder de la letra, que en los sujetos que la vehiculizan en un momento histórico u otro; en la realización del espacio urbano a partir de un sueño de orden (1998, p. 23) que corresponde a un sector del poder que, si bien no goza del apoyo popular que habrían tenido los distintos virreyes o presidentes, ha mostrado una tremenda capacidad de adaptarse a las distintas transformaciones sociales (1998, pp. 52–53), de tal manera que Rama apunta

2 Un ejemplo sería el trabajo de Alejandra Bottinelli–Wolleter “Letrados: Poder fundacional, escritura y política en el sur americano” (2015). Si bien es cierto que lo que proponen Ramos y Rama tiene diferencias fundamentales –la formación de una literatura en el primero y el manejo de la letra como parte del poder fáctico en el segundo– yo sostendría que apuntan distintos aspectos de un mismo fenómeno.

a una continuidad de dicho poder desde la refundación de Tenochtitlán (actual Ciudad de México) hasta la realización de la ciudad de Brasilia en 1960 (1998, p. 17).

Ahora bien, las distinciones entre el concepto planteado por el ensayista puertorriqueño y el del uruguayo, en el caso de este trabajo, no hacen sino fortalecer el argumento acá desplegado, pues, si bien hay cambios contextuales no menores, como señala Ramos, los letrados de mediados del siglo XIX podrían entenderse como aquellos que operan en el ocaso del poder de la letra (y por ende una época de gran protagonismo de éstos), generando así una tradición con la que los intelectuales venideros habrán de confrontar.

Específicamente, en el contexto en cuestión, en el que la construcción del Estado nación “moderno” fue un proyecto aglutinador entre las élites latinoamericanas, vemos que el traspaso del monarquismo colonial al republicanismo inauguró un lenguaje conceptual para fraguar tal orden. En dicho contexto, nombres de la talla de Andrés Bello, Francisco Bilbao, Juan Bautista Alberdi y, por supuesto, Domingo Faustino Sarmiento con su *Facundo* de 1845, tejieron una red discursiva atravesada por la idea de civilización, de cuyos parámetros nunca salieron, aunque a veces sostuvieran intensos desacuerdos públicos entre sí.

Esto nos trae a la última parte de esta primera sección, pues, el legado de los letrados para la producción intelectual latinoamericana sería el de una traducción que se torna paradigmática. En otras palabras, como dice Ricardo Piglia en una entrevista del año 2000 respecto a la forma única en que Sarmiento despliega la noción de civilización, ya omnipresente en su tiempo: “... muchos otros habían dicho

ya lo mismo que él; uno encuentra muchos textos contemporáneos a Sarmiento que dicen exactamente lo mismo” (Pellegrini, Monder y Jeftanovic, 2000, parágrafo 25).

En este sentido, propongo que los letrados han de pensarse como traductores, los que tomaron la noción europea de civilización (o su percepción de ella) –palabra aparecida por primera vez en Francia en 1756, volviéndose un *maître-mot* de los debates políticos europeos hasta bien entrado el siglo XIX (Binoche, 2005, pp. 18–19)– haciéndola suya para este momento de transición de órdenes políticos. Al referirme a la traducción –como transformación y transferencia no reducible a ningún referente lingüística o culturalmente invariable (Basalamah, 2009, p. 4)– lo hago con intención de ir más allá del lugar común de la copia versus la total resignification; con los letrados hay una compleja relación entre la transformación de este concepto al contexto latinoamericano, la que respondía a las posiciones políticas de cada uno. Pero indudablemente hay también una continua mención del referente “fuente” u “original” que varía entre la veneración y la superación de éste. Lo que sí está claro es que la omnipresencia casi incuestionable del concepto, junto con su extrema maleabilidad hace que estemos frente a un verdadero paradigma, en el sentido de Kuhn, quien sostiene que un paradigma ha ser novedoso como enfoque y suficientemente abarcador como para tratar problemas de muy diversa índole (1996, p. 10), constituyéndose como un marco a través del cual los que trabajan en él vean la realidad que los rodea (1996, p. 112).

Son muchos los que se han fijado en la importancia de

civilización³ y de traducción⁴ como elementos que atraviesan la producción letrada del siglo XIX, aunque casi nunca son tratados como fenómenos vinculados entre sí. De hecho, una de las pocas excepciones es la *Historia del libro en Chile* (país de procedencia, pero sobre todo de acogida, de varios letrados) en el que Bernardo Subercaseaux plantea que, con los letrados: “Subyace la idea de que la traducción es la manera más prolija de leer; los libros producidos en el occidente europeo son para los cruzados herramientas insustituibles en la batalla por la civilización” (2010, p. 86). No obstante, lo que llama la atención es que estos temas suelen tratarse como ajenos al presente, cuando en realidad son reconstruidos desde él como la forma que entendemos el pasado; un pasado que, si bien se trata de un período que ha terminado, sus efectos están lejos de agotarse.

La vuelta de lo postergado: una lectura sintomática de la crítica postcolonial latinoamericana en dos tiempos

Considerando el postulado de este trabajo, que el bagaje nocional de civilización vuelve en forma de síntoma con la emergencia de una crítica postcolonial en el ámbito

3 Son muchos, desde la filosofía, literatura e historiografía, que han caracterizado los textos letrados de mediados del siglo XIX como debates atravesados por el concepto de civilización. Por ejemplo, además del Ricardo Piglia, Luis Corvalán Marquez habla de una “corriente civilizatoria” encabezada por Sarmiento y Alberdi (2015, pp. 28–35).

4 El mismo Ángel Rama menciona el rol de traductor que desempeñan los letrados (1998, p. 49). Además, Gertrudis Payàs plantea que para los letrados, la traducción tenía una importancia tan notable que ella ha tildado esta actividad como una forma de “militancia intelectual” (2007, p. 37).

del latinoamericanismo⁵, esta sección pretende realizar una lectura que atienda a las manifestaciones sintomáticas de la noción letrada decimonónica de civilización, enfocándose en dos acontecimientos en torno a los cuales se condensa un importante debate registrado (y parcialmente realizado) en una seguidilla de textos publicados como obras colectivas. Se trata del debate sobre la postcolonialidad, como enfoque teórico–conceptual y marco socio–histórico (lo que después se llamarían *postcolonial studies* y la condición postcolonial), en la revista *Latin American Research Review* de 1993, y el Congreso de la *Latin American Studies Association* (LASA) en Guadalajara, México, de 1997, los cuales corresponden a los números 26 y 28 de dicha revista y, luego, a las obras colectivas *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica* de 1998 y *Teorías sin disciplina* de 1999.

Como bien señalan Santiago Castro–Gómez y Eduardo Mendieta en *Teorías sin disciplina* –libro que recoge y publica varios de los trabajos del segundo evento– estos dos momentos podrían entenderse como dos rondas de una misma contienda intelectual. En la primera, tres académicos responden enérgicamente a un ensayo/reseña,

5 Con “crítica postcolonial latinoamericana” nos referimos al momento en donde la cuestión de “lo postcolonial” se vuelve un concepto explícito en los debates. Sin embargo, esto no quita que –a igual que pensadores como Edward Said, cuyos textos fueron posteriormente clasificados por la academia norteamericana como fundacionales para la teoría postcolonial– una sensibilidad crítica parecida a este enfoque teórico fuera gestándose paulatinamente, antes de los textos aquí examinados, lo cual escenifica la recepción de éstos. Al respecto, véase el texto mío, publicado en 2018, “Más allá del binario colonial el Caliban, el Entre–lugar y la emergencia de una crítica postcolonial avant la lettre en América Latina”.

publicado dos años antes en la misma revista, en la que la historiadora Patricia Seed pone cinco libros sobre situaciones coloniales de territorios antiguamente colonizados por España (América Latina y Filipinas) en diálogo con “las nuevas perspectivas que ofrecen las teorías de Said, Bhabha y Spivak para un replanteamiento de los estudios coloniales hispanoamericanos” (Castro-Gómez y Mendieta, 1998, p. 15). Para Seed, habría mucho que el giro post-estructuralista –estas teorías críticas francesas que sirven de marco para los esfuerzos críticos iniciales de Said, Spivak y Bhabha– por su crítica a la estabilidad del significado y a la intención del autor, que nos podría aportar en el estudio de contextos coloniales, en donde los discursos no siempre circulan como el poder fáctico hubiese querido (Seed, 1991, p. 184). Aun así, si bien las respuestas de Rolena Adorno, Walter D. Mignolo y Hernán Vidal al texto de Seed apuntan su crítica a distintos aspectos –con la respuesta de Mignolo y Vidal siendo más intelectual, y la de Adorno de corte académico, según la contra-respuesta de la misma Seed (1993, p. 146)– los tres coinciden en lo inadecuado que resulta el enfoque teórico postcolonial para estudiar la situación colonial en América Latina. De ahí en adelante, el tema de lo apropiado, o no, que resulta dicho acercamiento teórico será un problema recurrente –pero no por eso menos productivo.

Por otra parte, estas mismas controversias fueron retomadas en *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*. Este libro también fue resultado de un encuentro *in situ* (realizado en la Universidad de Leipzig, Alemania) –evento que, como tal, no tuvo tanta trascendencia como

el de LASA, que veremos a continuación– en donde varios participantes, centrales y tangenciales, buscaron ordenar, discutir y posicionarse respecto al debate incipiente que emerge a partir de los textos de LARR (revista de la misma asociación LASA) de 1993. Al respecto, el libro empieza con un trabajo de Bill Ashcroft, una de las primeras personas en publicar sobre la cuestión postcolonial en general. Su texto constituiría una crítica (contra-ataque) a las críticas preponderantes que salieron en la estela de los mencionados textos de 1991 y 1993. Y si bien se trata de un académico australiano, algo alejado de las discusiones latinoamericanistas, él hace un recorrido riguroso de las aristas del debate, para luego arremeterse con las críticas en contra del uso del enfoque postcolonial, señalando que, al igual Aníbal Quijano y otros pensadores de la colonialidad, América Latina (como idea abstracta en el imaginario mundial) fue una de las primeras creaciones de la modernidad (Ashcroft, 1999, p. 17). Para éste, Vidal y Mignolo basan su rechazo a la crítica postcolonial, problemáticamente, en el lugar de procedencia de ésta (algo que notan también Alfonso de Toro y Fernando de Toro en sus respectivos textos del mismo volumen), aunque para el primero el problema sería que el enfoque postcolonial alimentaría una crítica tecnocrática y academicista alejada de la intelectualidad latinoamericana y, para el segundo, sería porque ya existen antecedentes en América Latina que han apuntado a los mismos fenómenos desde la experiencia local, como en el trabajo de Ángel Rama o Eduardo O’Gorman (Ashcroft, 1999, pp. 14–15). Aun así, antes de pasar a algunos ejemplos de escritos postcoloniales de América Latina, Ashcroft

menciona lo que probablemente ha sido la crítica más protagónica en contra del uso de la teoría postcolonial en los estudios sobre América Latina (crítica mencionada también en el texto de Adorno): la de Jorge Klor de Alva, quien plantea que un marco teórico desarrollado pensando en Asia y África, sobre todo desde el contexto del siglo XVIII y XIX, no tiene relevancia para la América Latina colonial del siglo XVI, antes de que siquiera los conceptos de colonia e imperio existiesen en su forma moderna. No obstante, Ashcroft recuerda que tampoco el concepto de “imperialismo” existía al principio del imperio británico, y que, si bien hay importantes diferencias contextuales, existe una continuidad entre las empresas expansionistas de España y de Gran Bretaña que cobran sentido en la formación de la modernidad (1999, p. 17). Para él, la continuidad entre estos contextos justificaría la aplicación anacrónica del marco conceptual de lo (post)colonial.

Por otra parte, en el trabajo de Sara Castro-Klarén del mismo volumen, ésta solo alude de paso a los mencionados aspectos controvertidos del debate, optando por confrontar directamente si es productivo pensar los textos coloniales latinoamericanos con la teoría postcolonial, por lo que aplica el concepto de mimetismo de Homi Bhabha a *Los comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega (1999, pp. 155–161). En otra contribución al libro, un trabajo sobre el proyecto teórico de los estudios subalternos latinoamericanos, Santiago Castro-Gómez saca una conclusión mixta sobre la potencia de éste, ya que, por una parte, semejante esfuerzo podría adolecer de una irreflexividad y reproducción de los nuevos esquemas neoliberales que

han hecho de la teorías críticas una mercancía (1999, pp. 92–93); pero, por otra parte, si lograra romper con los mecanismos de representación a espaldas de la heterogeneidad social, podría no solo arrojar luz sobre América Latina como fenómeno mundial, sino también desenterrar la manera en que “‘América’ o ‘Latinoamérica’ fue construida por la intelectualidad *local* desde una discursividad global de los saberes expertos” (1999, p 98; destacado en el original). Esta última aseveración resulta clave a la hora de pensar lo sintomático en estos textos en relación a la genealogía de la intelectualidad latinoamericana, pues rompe con la idea de lo propio y lo ajeno como algo históricamente escindido.

Virtualmente al mismo tiempo que se realizaba el coloquio en Leipzig, (abril de 1997), se celebraba el vigésimo congreso internacional de la asociación estadounidense LASA, pero esta vez en la ciudad mexicana de Guadalajara. No está claro si fuera por el más fácil acceso que ofrecía a posibles participantes ir a México que a EEUU, el valor simbólico y las redes que implicaba el estar en América Latina, o la simple confluencia simultánea de interés por el tema en cuestión –probablemente fue una mezcla de todos estos factores– pero allí desde las mesas y conferencias, hasta “en los pasillos y en el café, se puso en marcha un debate complejo” (Mignolo, 1998, p. 26) que definiría una serie de posiciones muy antagónicas, no solo con respecto a la crítica postcolonial, sino también al latinoamericanismo en general, siendo éste el lugar donde se presentaron textos tan parteaguas como “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes” de Antonio Cornejo Polar, leído *in absentia* un poco antes de su deceso (Ramos, 2000, pp.

185–186), el que plantea ideas que resuenan con el texto de Mabel Moraña del mismo evento.

Muchos de los trabajos leídos y discutidos en este encuentro fueron publicados después en *Teorías sin disciplina* (incluyendo el de Moraña), donde se puede identificar al menos tres posiciones al respecto: una postura más abierta a la potencia de la crítica postcolonial (como la de Ileana Rodríguez respecto a los estudios subalternos), otra más crítica de esta última, a no ser que se la pueda reinventar a partir de la tradición intelectual localizada en América Latina (como lo que plantea Mignolo), hasta la desconfianza de las modas académicas que serían perjudiciales para el estudio de cultura y pensamiento latinoamericanos (como con el caso Mabel Moraña y Hugo Achugar). Para este último, el problema no se reduce al hecho de no ser de, o estar en, el lugar del que se habla, sino el hacerlo desde una tradición de pensamiento que le es ajeno, usando la metáfora del estudioso que hace una historia de la cacería desde la perspectiva del cazador y no del león (Achugar, 1998, p. 207).

Pues bien, ya tenemos una idea de qué es lo que está en juego en estas discusiones, por lo que ahora haría falta una mirada a las manifestaciones sintomáticas, en la medida en que éstas se vinculen metonímicamente con las cuestiones espaciales, temporales y políticas que se desprenden de la civilización de los letrados de mediados del siglo XIX.

Primero que todo, frente la crítica de Achugar, a la de Klor de Alva, o la caricatura que se dibuja en éstas, habría que preguntar ¿qué hay en la insistencia de que los países latinoamericanos tienen nada, –o, por lo contrario,

mucho– que ver con las ex–colonias francesas y británicas, las que cobraron un protagonismo inigualable durante las luchas descoloniales de independencia en la estela de la Segunda Guerra Mundial? En otras palabras, son pocos los que han afirmado explícitamente cosas como que Senegal o Laos se entraman en la misma experiencia histórica que México o Bolivia: esto no resistiría análisis. Pero la negación de una posible conexión, afinidad o semejanza parece *confirmar* la importancia de dichas convergencias, por el fervor con el que se proclama –en el sentido de quien pregona el ateísmo de la misma forma y lógica que quien imparte la palabra de Dios– pues, la total exterioridad o interioridad de un espacio–tiempo, moderno–occidental, sigue respondiendo a lógica prescriptiva civilizatoria (singular y progresiva). Aquí, la preocupación por la coherencia temporal –la realista y cortesana en la descripción del México del siglo XVI (Adorno, 1993, p. 144), sobre la cual las nociones de colonialismo se habrían impuesto (Klor de Alva; citado en Ashcroft, 1999, p. 17)– ignora el hecho de que, al igual que con el concepto de imperialismo, la necesidad de una periodización estricta es también producto de un marco clasificatorio “moderno”, marco que resulta anacrónico para la época que algunos quieren retratar con tanta precisión contextual. En otras palabras, una lectura política de la colonia “pre–moderna” no ha de requerir de un mundo referencial idéntico (si es que semejante cosa existiese) para señalar afinidades que atraviesan contextos dispares.

También, en el diálogo que entabla Achugar con la crítica de Klor de Alva, el primero señala el peligro de ver los

procesos de racialización en América Latina a través de la lente del fracasado *melting pot* de EEUU y la singular realidad de los latino-estadounidenses, ya que la “memoria histórica signada por la cultura en inglés del *Commonwealth*”, ahora incluye como parte de su imaginario ciertas ideas sobre América Latina que tal vez se habrían generado a partir de relatos universalizados por los mismos que migraron hacia estos centros metropolitanos (1998, pp. 213–216). Tiene algo de razón el ensayista uruguayo, pues la exotización de América Latina a partir de la imagen de “lo latino” en EEUU y el descuido de las particularidades de las historias locales son desaciertos que restan rigor intelectual al debate. No obstante, es difícil no leer en estas líneas que señalan cosas como “México no es India”, que América Latina está más allá (o por fuera) de la brecha espacial que divide al mundo, sin considerar, como insinúa la cita de Castro-Gómez más arriba, que tal vez esta escisión se hiciera, más bien, al nivel local, como una especie de occidente-oriente construido desde adentro, por parte de las élites nacionales.

Si hemos de coincidir con Giorgio Agamben, en que ser contemporáneo implica un cierto grado de anacronismo (2009, p. 59), pues el gesto de pensar lo colonial latinoamericano a través de la crítica postcolonial no es un intento de decir que las experiencias históricas de las colonias franco-británicas e ibéricas fuesen iguales, sino de encontrar un punto de encuentro en la disyuntiva.

No obstante, ya que lo último solo responde a las manifestaciones temporales y espaciales ¿Qué hay de la dicotomía política en estos textos? Si bien, la tensión liberal/despótica se pone de manifiesto más adelante cuando

las discusiones latinoamericanistas se vuelcan hacia lo subalterno⁶, ello se puede ver en el texto de Hernán Vidal en LARR, quien se lamenta de la pérdida del gran relato redencionista y utópico de una vanguardia literaria que pierde prestigio y, por ende, incidencia en la sociedad (1993, pp. 113–114). Sin embargo, no está claro por qué la reconfiguración del campo literario (y cultural, en general) pondría en entredicho la función imaginativa de la literatura, la de proyectar futuras emancipaciones y liberaciones. Se puede leer una crítica en las líneas de Vidal a las culturas de masas que llenarían el vacío dejado por la institución literaria –y con razón– pero en realidad esta transformación ya había empezado desde antes de la caída del muro de Berlín. Y si bien el crítico chileno admite la importancia de una “culturología” que preste atención a las

6 Este debate se resume nítidamente en la exhaustiva introducción al dossier retrospectivo de los estudios subalternos latinoamericanos, escrito por Gustavo Verdesio, en la que éste comenta que el rotundo rechazo al subalternismo latinoamericano (al igual que los enfoques teóricos poscoloniales) por parte de pensadores como Mabel Moraña y Hugo Achugar, genera una tensión atravesada por un trasfondo político, evidente cuando, según Verdesio, John Beverley e Ileana Rodríguez, les responde a su negativa tildándoles de “neo–criollistas”, “neo–arielistas” y “social–demócratas” (2005, pp. 6 y 19–20). Esto alude claramente a la dicotomía liberal/despótica de los letrados que se veían a sí mismos como parte de la ilustración en donde el liberalismo se desplegaba como una sensibilidad política inespecífica, la que se manifestaba a veces hasta de forma autoritaria, frente a un “pueblo” a menudo percibido por éstos como culturalmente incivilizado y, por ende, despótico en el ejercicio político. La crítica, entonces, de Rodríguez y Beverley a Achugar y Moraña sería que estos últimos estarían reproduciendo (o continuando) un quehacer intelectual “letrado” en desmedro de un compromiso político con las masas marginadas, sin las cuales ninguna política emancipadora sería posible.

culturas marginales y populares, lo hace desde una perspectiva institucional de la “concientización” popular (1993, p. 119), evocando así el fantasma distópico de las masas despóticas, con conciencia falsa, que se apoderarían de la letra. Irónicamente, ya 30 años después, si bien la cultura de los *mass media* crece sin parar, la literatura, dentro y fuera de las vanguardias, también sigue dibujando otros futuros en paralelo a esta última.

Por razones de extensión no nos adentraremos en cómo dichas manifestaciones sintomáticas se despliegan en los dos esfuerzos grupales latinoamericanos de corte postcolonial (independiente de que este enfoque sea asumido o no) –los estudios subalternos latinoamericanos y el grupo modernidad/colonialidad/decolonialidad– pero basta señalar, a modo de conclusión, que hay un retorno constante (y, tal vez, en este orden de importancia) a la modernidad, al occidente y al liberalismo y sus exterioridades. Pero lo que marca cada una de estas instancias colectivas es la forma en que se abordan las manifestaciones sintomáticas, variándose desde una mirada seria a los márgenes de la sociedad –es decir, el interior y exterior del orden hegemónico (en donde la agencia política se puede rastrear y revalorizar, dando pistas de cómo se puede salir de la marginalidad)– hasta la cúspide de una simbiosis en donde lo colonial llega a ser la condición *sine qua non* de posibilidad para que algo así como la modernidad pudiese emerger o, en palabras de Aníbal Quijano respecto al concepto de colonialidad: “América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la

primera *id-entidad* de la modernidad”⁷ (2000, p. 202). Pues bien, independientemente de esta mirada de larga duración elaborada por el sociólogo peruano, lo que vehiculiza las continuidades coloniales en un orden sociopolítico moderno, por lo menos en América Latina, ha sido justamente esta noción de civilización, un verdadero *gatopardismo*, que sigue más vigente que nunca, borrándose las huellas siempre y cuando aparezca.

Este primer intento de una lectura que arroje luz sobre las manifestaciones sintomáticas del bagaje nocional civilizatorio, evocadas metonímicamente en los primeros debates en torno a la cuestión postcolonial en relación a América Latina, da cuenta de cómo la llegada de unas discusiones académicas de circulación “global” permite una revisión crítica del legado intelectual propio –el de los intelectuales letrados de mediados del siglo XIX y de su “civilización”– aunque muchas veces surgida al calor del debate, sin la expresa voluntad de quienes escribían. Pues, como mínimo, de eso se trata lo sintomático: algo constitutivo y simultáneamente soslayado, que reviste de otras formas pero que no para de surgir, pese a la inevitable evolución de aquello que habita.

⁷ Esta cita corresponde a la obra colectiva *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, de 2000, momento que marca un giro que venía produciéndose en donde el enfoque postcolonial se hizo propio –en distintas medidas, e independientemente de que fuera asumido como tal– dando paso así a un esfuerzo colectivo, muy productivo en sus primeros momentos, por entender el rol clave de América Latina en la instauración del orden moderno y su concomitante realidad colonial como una crítica de la “colonialidad”.

Referencias bibliográficas

- Achugar, H. (1998). "Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y el conocimiento". En S. Castro-Gómez y E. Mendieta (Eds.) *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* (pp. 207-219). México: Miguel Ángel Porrúa.
- Adorno, R. (1993). "Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth- and Seventeenth-Century Spanish America". *Latin American Research Review*, 28(3), 135-145.
- Agamben, G. (2009). *O que é o contemporâneo? e outros ensaios* (V. Nicastro Honesko, Trad.). Chapecó: Argos.
- Althusser, L. (1971). *Lire le capital*. Paris: Maspéro.
- Ashcroft, B. (1999). "Modernity's first-born: Latin America and post-colonial transformation". En A. Toro y F. Toro (Eds.) *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano* (pp. 18-29). Madrid: Iberoamericana.
- Avelar, I. (2011). "Hacia una genealogía del latinoamericanismo" (M. V. Londoño, Trad.). *Revista Pensamiento Político*, (2), 19-31.
- Basalamah, S. (2009). *Le Droit de traduire: Une politique culturelle pour le mondialisation*. Ottawa: Presses Université d'Ottawa.
- Binoche, B. (2005). *Les équivoques de la civilisation*. Seyssel: Editions Champ Vallon.
- Bottinelli-Wolleter, A. (2015). "Letrados: Poder fundacional, escritura y política en el sur americano". En W. Raussert, B. Rozema, Y. Campos García y M. Littschwager (Eds.) *Key Tropes in Inter-American Studies: Perspectives from the Forum of Inter-American Research* (pp. 51-72). Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- Castro-Gómez, S. (1999). "Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos:

- el proyecto teórico de los estudios subalternos". En A. Toro y F. Toro (Eds.) *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano* (pp. 79–100). Madrid: Iberoamericana.
- Castro–Gómez, S y Mendieta, E. (1998). "Introducción: La translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización". En S. Castro–Gómez y E. Mendieta (Eds.) *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* (pp. 3–25). México: Miguel Ángel Porrúa.
- Castro–Klarén, S. (1999). "Mimicry revisited: Latin America, post-colonial theory and the location of knowledge". En A. Toro y F. Toro (Eds.) *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano* (pp. 137–164). Madrid: Iberoamericana.
- Corvalán Marquez, L. (2015). *La lucha por un pensamiento propio en Nuestra América. Una aproximación posible a las primeras tres décadas del siglo XX*. Santiago de Chile: América en Movimiento.
- De Oto, A. (2014). "Humanismo crítico y espectralidad. Notas a partir de dos textos de Aimé Césaire". *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 16 (1), 33–44.
- De Oto, A. y Katzer, L. (2014). "Rastros, restos y alteridad. Notas epistemológicas". *Estudios Avanzados*, (22), 68–85.
- Derrida, Jacques. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana* (F. Vidarte Fernández, Trad.). Valladolid: Trotta.
- Didi–Huberman, G. (1990). *Devant l'image. Questions posées aux fins d'une histoire de l'art*. Paris: Minuit.
- Foucault, M. (2001). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. [1971]. En *Dits et écrits II* (pp. 1004–1024). Paris: Gallimard.
- Gainza, M. (2014). "Zizek y Althusser. Vida o muerte de la lectura sintomática". *Décalages*, 1(1), 1–16.

- Karmy Bolton, R. (2013). "La potencia de Averroes: Para una genealogía del pensamiento de lo común en la modernidad". *Pléyade*, (12), 197–225.
- Kuhn, T. S. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*, (Publicado originalmente en 1962) Chicago: University of Chicago Press.
- Lacan, J. (2014). *Écrits I. Texte intégral*, (Publicado originalmente en 1966) Paris: Seuil.
- Molloy, S. (2016). *Vivir entre lenguas*. Santiago de Chile: Alquimia.
- Mignolo, W. (1998). "Postoccidentalismo: El argumento desde América Latina". En S. Castro-Gómez y E. Mendieta (Eds.) *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* (pp. 26–49). México: Miguel Ángel Porrúa.
- Payàs, G. (2007). "La Biblioteca Chilena de Traductores, o el sentido de una colección". En José Toribio Medina (autor) *Biblioteca Chilena de Traductores (1820–1925) (2ª edición)* (pp. 23–68), (Publicado originalmente en 1925). Santiago: DIBAM–Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Pellegrini, M., Monder, S. y Jęftanovic, A. (2000). "Conversación con Ricardo Piglia". *Lucero*, 12. Recuperado de: <http://letras.mysite.com/mpo10810.html>
- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En E. Lander (Ed.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201–246). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO.
- Rama, Á. (1998). *La ciudad letrada*, (Publicado originalmente en 1984). Montevideo: Arca.
- Ramos, J. (2009). *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, (Publicado originalmente en 1989). Caracas: Fundación Editorial El Perro y La Rana.
- Ramos, J. (2000). "Genealogías de la moral latinoamericanista: el cuerpo y la deuda de Flora Tristán". En M. Moraña (Ed.) *Nuevas perspectivas*

- desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales* (pp. 185–208). Santiago: Editorial Cuarto Propio.
- Seed, P. (1991). Colonial and Postcolonial Discourse. *Latin American Research Review*, 26(3), 181–200.
- Seed, P. (1993). “More Colonial and Postcolonial Discourses”. *Latin American Research Review*, 28(3), 146–152.
- Smith, D. K. (2018). “Más allá del binario colonial: el Caliban, el Entre-lugar y la emergencia de una crítica postcolonial *avant la lettre* en América Latina”. *Demarcaciones: revista latinoamericana de estudios althusserianos*, (6), 1–21.
- Subercaseaux, B. (2010). *Historia del libro en Chile. Desde la Colonia hasta el Bicentenario*, (Publicado originalmente en 1993). Santiago: LOM.
- Vidal, H. (1993). “The Concept of Colonial and Postcolonial Discourse: A Perspective from Literary Criticism”. *Latin American Research Review*, 28 (3), 113–119.
- Verdesio, G. (2005). “Introduction. Latin American Subaltern Studies Revisited: Is There Life After the Demise of the Group?”. *Dispositio|n*, (52), 5–42.
- Žižek, S. (2008). *The Sublime Object of Ideology*, (Publicado originalmente en 1989). Nueva York: Verso.

POIÉSIS DEL CINE LATINOAMERICANO FRENTE A LOS APLAZAMIENTOS DE LA APORÍA DE EMANCIPACIÓN POSTCOLONIAL

Carla Grosman

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-0236-5794>

Introducción

Los análisis sobre Cine Latinoamericano producidos en las últimas décadas se han centrado principalmente en el rol de dichos films en tanto reflejos de la realidad y los procesos sociales de su época. Mi enfoque dentro de este canon de estudio incorpora la preocupación por el rol performativo que juega el cine dentro de las dinámicas sociales en las que se construye la historia. En esta investigación analizo las estrategias ético-estéticas de representación utilizadas por el cine latinoamericano entre 1995 y 2005 para impulsar un desplazamiento epistemológico revelador de la aporía ontológica que, hasta entonces, había signado las búsquedas artístico-intelectuales latinoamericanas de una emancipación política y epistémica. Considero que estas búsquedas fueron empresas aporéticas ya que en ellas se vio postergado un pensamiento y una praxis que verdaderamente rompiera con las dinámicas de reproducción de lo que Aníbal Quijano (2000, p. 345) denomina la

“colonialidad del poder”; esto a nivel de “colonialidad del ser” (Maldonado–Torres, 2007, p 127) y “colonialidad de saber” (Castro–Gómez, 2000, p. 154). De este modo, basándose en fuentes interdisciplinarias y explorando el cruce de registros posestructuralistas con las prácticas de la filosofía poscolonial y decolonial, este capítulo desarrolla un aporte teórico que vengo proponiendo como un posible modelo poiético de lectura crítica sobre el cine latinoamericano de entre milenios, al que he llamado: “la alegoría del viajero inmóvil” (2018b; p.16).

Esta fórmula establece que si los relatos de viaje de la modernidad sirvieron como alegoría–vehículo para reproducir epistemológicamente el discurso de la Modernidad/Colonialidad, una emancipación onto–epistemológica contemporánea posible puede involucrar una deconstrucción de tal alegoría problematizando el relato de viaje. Mi perspectiva es sobre el recorrido de esta narrativa en el campo del cine latinoamericano de la era neoliberal y enfocada en cómo esta ruptura sintagmática revelaría la aporía antes propuesta, como una condición cuerpo–política. Esto porque, saca a la luz aquellas historias de quienes viven cotidianamente la “herida colonial” (Mignolo, 2005, p.34) desde perspectivas más cercanas a la auto–representación que a la construcción del sujeto subalterno (desde el diseño de un sujeto central) como representante de un discurso geopolítico de emancipación continental. Discurso que omitió reconocer que su programa postergaba la inaplazable atención debida a la dimensión organizacional de los cuerpos en la “diferencia colonial” (Walter Mignolo, 2003, p.8).

En este ensayo propongo un modelo de lectura del cine latinoamericano que apunta a develar el poder retóricamente alternativo de este, frente al proyecto neoliberal (este último entendido como la dimensión actual que toma el discurso de la Colonialidad del Poder). Puntualmente planteo que este patrón crítico explica cómo tal cine logra dar cuenta de la crisis utópica del periodo en el que se inserta, al tiempo en que proyecta la reconstrucción simbólico-material de una utopía de solidaridad intercultural. Les propongo entonces explorar este “mapa cognitivo” (Jameson, 1991, p. 21) que llamo “la alegoría del viajero inmóvil” como forma de entender al cine latinoamericano de entre milenios como un “acto simbólico” (Fredric Jameson, 1981, p. 62) que, desde una perspectiva cuerpo-política, participa de/en las dinámicas de decolonización epistémica de la región, erigiéndose como un agente performativo de la realidad.

Como propuesta enmarcada dentro del campo de los Estudios Culturales Latinoamericanos, mi trabajo de investigación intenta aproximarse a las relaciones discursivas que se establecieron durante la consolidación de la regla neoliberal en Argentina, Cuba y México, por tratarse de tres ejemplos paradigmáticos de respuestas diversas frente a un mismo modelo de hegemonía. De este modo, analizo las vías retóricas que ligan a las contingencias histórico-sociopolíticas de la vida cotidiana de este periodo con la cinematografía de los tres países considerados.

Inicialmente encuentro que la evidente fragmentación social que aqueja a los tres casos observados no es resultado exclusivo de la imposición del sistema neoliberal de

mercado, sino también consecuencia de la crisis de sus propias utopías nacionales. Es decir, de aquel discurso geopolítico presentado como utopía colectiva que, desde cada perspectiva nacionalista burguesa, coincidía en la búsqueda de una “identidad nacional que justifique la emancipación de la hegemonía de poder eurocéntrico. Esta crisis es tal porque dicho proyecto de independencia se propuso como una homogeneización ontológica de la población prefijada desde la epistemología de las elites político-intelectuales de turno, quienes se mantuvieron adscriptos socioculturalmente al paradigma Moderno/colonial. Así, la idea de un Estado Nacional hace una crisis de sentido (en tanto nación independiente) que luego instituye, promulga y reproduce.

Se sigue que cualquier producción cultural que en Latinoamérica intente deslegitimar el sistema económico dominante debe contemplar una retórica que, no solo revele los procesos discursivos de reproducción hegemónica de éste, sino que además enfrente y corrija aquellos anhelos utópicos en conflicto. Para indagar en este proceso discursivo opto mirar hacia la poética del cine, esto es, atender a la relación intrínseca entre forma y contenido de la obra que deviene en su poder performativo de lo real. En este sentido entiendo al cine como un acto simbólico de renarración utópica porque éste no solo es capaz de reflejar, sino también de intervenir modificando una situación dada.

Según Jameson, el acto simbólico se vale de la acción simultánea de dos modos de persuasión. El primero es el nivel de la textualización; la parte racional del discurso

ético-ideológico explicitado como un reflejo crítico del estado de las cosas. El segundo es el de la narrativización; el nivel de lo estético que se conecta con la impulsividad inconsciente volviéndose fuerza performativa de los valores del discurso. Entiendo entonces que a través de esta dinámica de producción-recepción la obra cinematográfica se enlazara fácilmente con otros textos de ficción, históricos o de la realidad contemporánea, conformando a través de estas redes de sentido, nuevas lecturas de lo real y lo posible. Mi exploración se focaliza en esta potencialidad poética del cine, porque en él convergen inextricablemente las dimensiones ética y estética para conectar lo racional con la impulsividad inconsciente-emocional y de este modo contestar a la explicación hegemónica de lo real renarrando los marcos interpretativos de la Historia y la memoria; y en consecuencia, de lo real. Con el fin de explicar en profundidad este estándar de poiésis deberé referirme a tres aspectos: el contexto de producción que atiende, interviene y modifica; las consideraciones teóricas que lo conforman y los casos de práctica cinematográfica en los que lo he identificado.

El Contexto de producción que atiende este modelo: “El mito de la exterioridad imposible”

En la cosmogonía presocrática, la *poiésis* designaba una acción que expresaba una realidad maleable. Esta idea era medular a un sistema simbólico holístico que entendía a lo humano como parte de la naturaleza considerando pensamiento y materialidad en un proceso dinámico recíproco. Como tal, el arte, la vida comunitaria y el trabajo

manual eran igualmente importantes en el sustento de la esfera social. Michel Foucault (1971, p.35) se refiere a este paradigma como “*episteme* analógica”. La modernidad grecolatina fractura esta *poiésis* de equivalencia introduciendo jerarquías de pensamiento que aún estructuran la visión de mundo de la modernidad occidental. De este modo la actividad humana y su relación con el mundo quedan estratificadas de la siguiente manera. En la cumbre, el campo de la razón, el de las decisiones políticas. Este ámbito de la *praxis* le estaba reservado a las elites dirigentes. Luego, el ámbito de la naturaleza que era el terreno de la producción que contenía su propia jerarquía, debajo en la pirámide se aloja la manifestación instrumental de la *poiésis*; el trabajo manual de los esclavos. Apenas más arriba, se encontraba la expresión abstracta de la *poiésis*, este era el trabajo estético del artista cuyo rol era reproducir el *logos* hegemónico. Entiendo que es a este nivel que se puede identificar el comienzo de la construcción de la otredad.

El mundo Moderno/Colonial, que según Enrique Dussel comienza el siglo XVI (2000, p.47), ha sido construido a partir de la imposición global de esta *poiética* escindida. En “Las Américas” esta estructura proveyó de una justificación epistémica para la apropiación y explotación de las riquezas naturales y simbólicas del continente. Un proceso en el cual el colonizado puede solo existir como un absoluto y explotable “Otro”. Confrontado a esta imposición ontológica, y en orden de ser aceptado dentro del altar eurocéntrico –que quita u otorga carácter de humanidad–, el sujeto otrorizado debe renunciar a su esencia ontológica y occidentalizarse. Esta es una empresa irrealizable y por lo tanto solo sirve

para reforzar y perpetuar el lugar de este sujeto como ser periférico; es decir, como un “Otro”.

A la luz de las conmemoraciones del bicentenario de la independencia de la mayoría de los países de América Latina, incluidos Argentina y México, importa destacar la paradoja de que aquello que celebramos como independencia es de hecho la continuación del dominio eurocéntrico bajo un renovado modo de hegemonía; el de la colonialidad del poder. Esto es así pues aún después de clausurada la relación administrativo-política colonial, el proyecto elitista del Estado Nacional criollo-burgués permite que las previas relaciones de poder continúen colonizando ontológica y epistemológicamente a estas sociedades. El proyecto independentista, es por ello, solamente administrativo (a veces político, a veces económico) ya que no se desliga de las dinámicas onto-epistemológicas de la colonialidad del poder que le son funcionales: (respectivamente) la colonialidad del ser y del saber, desde las cuales se reproducen las relaciones centro-periferia no solo en una dinámica internacional sino hacia las poblaciones internas del continente. Frente a este contrasentido, los impulsos sociales revolucionarios del siglo XX emprenden un proceso dialéctico de desenmascaramiento de dichas dinámicas reproductoras de la dominación. En esta forma de guerrilla cognitiva cupo la posibilidad de amalgamar el saber institucional y/o la producción cultural legitimada, con las necesidades revolucionarias de los sujetos subalternizados por los procesos de colonialidad. Surge así lo que llamo ideograma intelectual-artista/pueblo.

Desde mi punto de vista, el Nuevo Cine Latinoamericano de los años '60 a '70 fue una de las manifestaciones simbólicas más destacadas de este ideologema, precisamente porque se propuso develar las estrategias estético-discursivas que servían para la legitimación del poder, adoptando para ello un sistema semiótico de base socialista que respondiera a las necesidades y particularidades de la identidad latinoamericana¹. Este conjunto de obras fue en esencia una aporía pues para llevar adelante su impulso decolonizador, estos autores –y desde sus más nobles intenciones– asumen la responsabilidad de hablar por el subalterno, ante lo cual no pueden sino enunciarse desde su propia posición centrada². De este modo la discusión del proceso epistemológico que instala dicha diferencia pasa a depender de las mismas relaciones de poder que se procuraban alterar: son los cineastas quienes tienen la posibilidad de contar con los pesados y costosos equipos técnicos y los conocimientos narrativo-retóricos para enunciar un discurso representando al subalterno. Estos cineastas se auto denominan como intelectuales orgánicos pero sin haberse gestado realmente a partir de un movimiento

1 Como el paradigma de esta afirmación se puede citar el film argentino *La hora de los hornos* (1968) dirigido por los cineastas del grupo *Cine Liberación* Fernando Solanas y Octavio Getino.

2 Esta es una afirmación que requiere ser considerada más profundamente, pero si es posible decir que en el Nuevo Cine Latinoamericano no hubo una autocrítica llevada hacia dentro de la propia textualidad del film que reflexionara acerca del rol del propio cineasta, / intelectual (y del film *per se*) en tanto reproductores de una colonialidad del saber y del ser. Al caso vienen dos excepciones: el film de Tomás Gutiérrez Aléa (*Memorias del Subdesarrollo*, 1968) y la película de Glaubert Rocha (*Terra em trase*, 1968).

comunicacional sostenido en las bases. De ese modo dichos intelectuales–artistas serán, para los regímenes represivos que se sucedieron, solo unas pocas cabezas que cortar. Por ejemplo en Argentina, y solo revisando el caso del grupo “Cine liberación” entre los varios grupos de cine activista que se asociaban a lo que se entiende como Nuevo Cine Latinoamericano, esto resulta en la desaparición de Raymundo Gleyzer (Buenos Aires, 1941–desaparecido 27–5–1976) y en la persecución seguida de exilio de Fernando Solanas (1936) y Octavio Getino (1935–2012).

En países como Argentina y México, este proceso de irrepresentabilidad popular incitado desde la colonialidad del poder se fortalece, hacia mediados de los años ochenta, en el “sistema institucional perverso” (Valenzuela, 1992, p. 62) de la democracia bajo la regla neoliberal. Esto porque la misma continúa el trabajo de atomización social llevado a cabo por el sistema represivo característico del último gobierno cívico–militar de facto argentino, a partir de ejercer la coerción económica sobre el ciudadano, quien termina –como lo ha indicado Néstor García Canclini, 1995– por conceder sus derechos y responsabilidades políticas en pos de su sobrevivencia en calidad de consumidor privado. La fragmentación social y el individualismo son así, prácticas sociales coherentes con una economía de mercado naturalizada como una fuerza objetiva, totalmente autónoma de la voluntad humana. En mi análisis de estos aspectos de la vida cotidiana bajo el sistema neoliberal, me he centrado en el caso argentino, cubano y mexicano porque...

Después de casi cien años de coerción económica vía modos democráticos o represiones militares, al cruzar el

milenio Argentina llegó al fondo de un largo proceso de desintegración social, del cual logró recuperarse a partir de una redefinición de su propio pretexto utópico. Uno que hasta entonces ponderaba un proyecto de Estado Nacional como organización republicana de saludable integración individual a un sistema de representación parlamentaria. Sistema que estaría a cargo de cuidar por el patrimonio público y el progreso colectivo al momento de establecer intercambios materiales y simbólicos con el resto del Sistema Mundo Moderno. En la era neoliberal, frente al evidente vacío de representación dejado en dicha arena geopolítica por dos siglos de fraudulenta gestión de líderes e intelectuales, los nuevos movimientos sociales de recuperación del poder cívico comienzan a desmitificar la lógica del mercado redefiniendo su subjetividad ciudadana. Esto implica la regeneración de formas horizontales de representación popular en un marco de interacción social solidaria y pluridiversa. Tales discursos intentan contestar no solo a las dinámicas económicas neoliberales, sino también a sus tradicionales medios de legitimación discursiva; los modos hegemónicos de representación intelectual y artística. Y lo hacen mediante el apoderamiento de los tradicionales medios de expresión de estos últimos entre los cuales se encuentra el cine. Este es el nudo problemático que atiende mi modelo focalizándose en los procesos que el cine argentino de entre milenios transita para recuperar este lugar de enunciación develando la aporía encerrada en el mito que establece que nada puede ser exterior a la Modernidad en especial a su epistemología de clasificación social centro-periferia.

Incorporo a Cuba como un caso peculiar, no solo en el contexto latinoamericano, sino mundial. Esto porque al hacer un balance de sus primeros cincuenta años de Revolución antimperialista, se hace evidente que la permanencia de su sistema socialista ha exigido una constante dialéctica de su ideología entre la teoría y la práctica. Esto es, hacer que el estado convierta en praxis los ideales revolucionarios, y ello, en el contexto de una sociedad que se ha visto siempre atravesada por las agresiones del entorno capitalista y por la dependencia que, hasta el año 1990, tuvo con el mercado común de los países socialistas. Propongo que dichas tensiones construyeron una paradoja onto-epistémica en la cual Cuba (y los cubanos) se sitúa/n simultáneamente “dentro y fuera” de las dinámicas del Sistema Mundo Moderno/Colonial. Durante el “Periodo Especial” (1991–2004), en que debe aprender a subsistir sin el apoyo comercial o político del bloque socialista, esta paradoja alcanza su punto crítico. En ese trance, el discurso revolucionario enfrenta un conflicto de coherencia donde se escinde su cohesión entre *logos* (ideología y programática), *ethos* (la construcción de la autoridad representativa de sus líderes) y *patos* (la empatía emocional con las que el pueblo otorga legitimidad a estos dos). Se inicia a partir de aquí un proceso de reprogramación utópica del discurso de la Revolución. La forma en la cual parte de su cine se ocupa de develar y contestar tal paradoja para apoyar un proceso de reformulación utópica, es tarea de análisis para mi modelo.

En México se hace evidente una constante lucha interna por el poder que puede leerse como la pugna entre una actitud patriótica y otra entreguista; entre los movimientos

independentistas–reformistas del siglo XIX o los revolucionarios del siglo XX y las administraciones fraudulentas que concedieron el patrimonio nacional a los poderes imperialistas de turno. Las dinámicas socioeconómicas desatadas en el marco del Tratado de Libre Comercio (NAFTA) desde 1994, se presentan como formas de actualización de esta pugna. En este sentido el poder oligopólico, investido de populismo, negocia con los Estados Unidos poniendo en riesgo las posibilidades de supervivencia material de su población agrícola, formada en su mayoría por pueblos originarios. Frente a tal solapada forma de autoritarismo, estos últimos se organizan para denunciar y combatir el abuso. Esta última crisis es capaz de revelar que México es también manifestación de una escisión histórico–identitaria que tradicionalmente se ha expresado como la traición de las elites políticas hacia el pueblo que supuestamente representa.

Consideraciones teóricas que conforman “La alegoría del viajero inmóvil”

Teóricamente mi patrón poético se construye como una deconstrucción del relato de viaje en tanto móvil alegórico del discurso utópico moderno–crítico. Esto es así en la medida en que este modelo:

Primero: Lee a *Utopía*, de Tomas Moro (1516), como el primer intento de intervención poética. Esto es de mediación del lenguaje simbólico para develar la idea de totalidad Moderna. Entendiendo esta idea como la imposición epistémica de los valores éticos de Europa que

justifican la colonización económica de otros territorios y sus poblaciones eliminando la posibilidad de un espacio de exterioridad. En este sentido propongo que Moro hace uso de la legitimidad político-simbólica de la crónica mundonovista, hasta entonces empleada para justificar el apetito expansionista mercantil europeo, en orden de revertir este argumento al renarrar sus marcos de interpretación. Entiendo que a través de este recurso el autor logra llevar a cabo una discusión sobre la centralidad de Europa al problematizar el lugar del Otro como interlocutor válido y ejemplar. Así, el formato de su discurso estructurado como relato de viaje, se vuelve móvil narrativo de una alegoría que se formula como posibilidad de exterioridad al mito de inclusividad moderna. No obstante, en este estadio del discurso utópico tal desplazamiento centro-periferia –en un sentido centrífugo, si seguimos a Fernando Aínsa (1977, p.139), mantiene la estructura del formato epistémico euro centrado. Esto porque dicha búsqueda de un “lugar mejor” al de las circunstancias ético-vitales del viajero, reproduce las tensiones surgidas a partir de la formación del sistema mundo moderno/colonial en cuanto sigue refiriéndose al espacio/sujeto “descubierto” como un “Otro “. En este sentido *Utopía* es apenas autocritica de la Modernidad en cuanto mantiene lo que vengo distinguiendo como “mito de la exterioridad imposible” (2018, p. 19) narración desde donde se comprende a la utopía como “el lugar que no existe”³.

3 La construcción etimológica del neologismo de More “Utopía” deja un campo de ambigüedad al no determinarse si la palabra reúne el prefijo griego *eu* (bueno) a la palabra *topos*

Segundo: Asume que en el marco de los procesos de decolonización Latinoamericanos el “mito de la exterioridad imposible” es una idea que la elite intelectual latinoamericana del siglo XIX y XX es incapaz de deshacer. Por eso entiende que, primero en la literatura de ficción y la ensayística, y luego también en el cine, el relato de viaje recorre circularmente el continente con el fin de establecer su propio centro en la integración a una única ética geopolítica. Aquí el relato de viaje como alegoría de deconstrucción de la *épistémè* moderna carece de éxito puesto que su pensamiento utópico se auto concibe desde su rol periférico dentro del sistema mundo moderno/colonial. Esto es, desde la imposibilidad de una exterioridad a la totalidad moderna.

Tercero: Propone que, a partir de los procesos de consolidación del sistema neoliberal de finales del siglo XX, el viaje está ligado a la dinámica de desintegración del ideograma intelectual-artista/pueblo: la narración del viaje se aborda, entonces, desde el fracaso del proyecto político latinoamericanista ahora como renarración cuerpo política del trazo de la Historia en el presente. De este modo el modelo plantea que las películas correspondientes a este período develan, no solamente la obvia opresión impuesta desde el sistema hegemónico, sino además los pretextos utópicos en crisis que, como tales, no lograron deshacerse de la retórica de la colonialidad del poder. En este marco ya no hay exploración nostálgica

(lugar) formando la idea de “un buen lugar”, o si es que Moro utiliza el prefijo *ou*, que asociado a *topos* nos acerca a la idea de un “no lugar” o “lugar que no existe”.

de los sentidos éticos colectivos pues se vive en la era de la melancolía. Es decir que la atmósfera imperante es la pérdida del sentido utópico que impulsaba la búsqueda de una mejor forma de vivir en sociedad. Sentido que la Modernidad crítica tiñó con su esperanza de recuperar la “edad de oro” de la humanidad y que su versión latinoamericana convirtió en identidad geopolítica. Por eso, en este periodo de parálisis de objetivos colectivos, los autores cinematográficos arremeten retóricamente en contra de la dimensión icónica del ideal moderno-crítico/latinoamericanista: el *telos* del relato del viaje y del viajero. A partir de aquí mi mapa establece que, si un mundo sin utopía (moderno-crítica/latinoamericanista) se manifiesta narrativamente en la desaparición de la posibilidad del viaje y del viajero, la alegoría de un “viajero inmóvil” toma, para el fin de milenio, el lugar de una *poiética* posible, en cuanto es capaz de atender al signo melancólico de su presente. A la hora de reconocer el lugar retórico de esta alegoría benjaminiana como figuración de un paradigma en crisis (Benjamin, W, ([1928] 1977), cada contexto de producción ha revelado su propia crisis utópica desde un programa particular.

Casos de práctica cinematográfica en los que he identificado este modelo

En el caso argentino observando el film de Mario Santos y Nicolas Saad et al (*Mala época*, 1998) y los films de la corriente del Nuevo Cine Argentino que le sucedieron identifiqué al modelo poiético de la “alegoría del

viajero inmóvil” manifestándose en la deconstrucción de la linealidad y propósito del viaje (Grosman, 2018a). Esta alegoría, se presenta como un viaje involuntario y desorientado, un viaje por expulsión que en su aleatoriedad hace residir la posibilidad de vinculación con lo diferente, es decir, con aquellas subjetividades que la discursividad hegemónica y el paternalismo intelectual habían relegado a la periferia de sentido⁴. Así el patrón de la “alegoría del viajero inmóvil” sirve para explicar la crisis utópica que atraviesa el país en cuanto democracia neoliberal y también para acompañar simbólicamente el consecuente proceso de recuperación social del poder cívico. Uno que a nivel discursivo y estético ya comenzaba a conformar un tejido intercultural auto-representativo que destituía la autoridad del intelectual/artista como representante del pueblo. En este sentido observo que el cine de ficción no-comercial, amateur y comunitario, y aquellas experiencias documentales semi-profesionales e independientes constituyeron una poética que estableció los cimientos del Nuevo Cine Argentino. Esto porque será el creador del nuevo cine profesional el que se valga de las colectivas estrategias técnico-retóricas de intervención hegemónica como material estético con el cual problematizar del relato de viaje moderno/crítico

4 Como ejemplos de ello en el Nuevo Cine Argentino de entre milenios puede mencionarse: el film de Bruno Stagnaro e Israel Caetano (*Pizza, birra, faso*, 1998), la película de Israel Caetano (*Bolivia*, 2001), los films de Pablo Trapero (*Mundo Grúa*, 1999 y *El bonaerense*, 2002) y los aclamados largometrajes de Carlos Sorin (*Historias mínimas*, 2002 y *Bombón 'Le chient'*, 2004). A la lista puede agregarse el film de Diego Lerman (*Tan de repente*, 2003) y el de Pablo Reyero (*La cruz del sur*, 2004).

y latinoamericanista. Con esto, el Nuevo Cine Argentino funciona como acto simbólico de renarración utópica, es decir, exhibe la condición melancólica de una utopía en crisis mientras que la combate a partir de narrativizar, desde el cuerpo mismo de su lenguaje, los nuevos impulsos sociales de auto representación y solidaridad.

En cuanto a “alegoría del viajero inmóvil” frente al programa del cine cubano propongo que el relato de de viaje en el cine del “Periodo Especial” funciona como acto simbólico de renarración utópica que expresa la necesidad de una reformulación utópica de la Revolución. Por ello parte de modificar la perspectiva sobre la escisión de coherencia discursiva entre *pathos*, *ethos* y *logos* revolucionario presentando una mirada cuerpo-política. En este sentido observo que *La vida es silbar* (Fernando Pérez, 1998), como muchas películas de este periodo, manifiesta la “alegoría del viajero inmóvil” al estacionar la acción dramática en el momento del dilema personal de emigrar o de quedarse⁵. Esto porque a través de los conflictos emocionales y morales que enfrentan al potencial viajero con su entorno inmediato, el film logra exhibir los apremios sociales creados por el choque de los dos proyectos de

5 Referidas técnico-retóricamente y en directa conversación con la forma en que Tomás Gutiérrez Aléa representara dicha conflictividad en su magistral *Memorias del Subdesarrollo* (1968), las películas del Periodo Especial que enfatizan este disyuntiva (al punto de generar intertextualmente con ello un signo epocal) son, desde mi perspectiva las siguientes: De Juan Carlos Tabío (*Lista de espera*, 2000); de Humberto Padrón (*Video de familia*, 2001); de Fernando Pérez (*Suite Habana*, 2003); de Benito Zambrano (*Habana Blues*, 2005); de Juan Carlos Cremata (*Viva Cuba*, 2005) y de Alejandro Brugués (*Personal Belongings*, 2008).

mundo –el capitalista y el socialista–. En este contexto reconozco que el efecto de ruptura de la cuarta pared (o distanciamiento), que este *film* y los *films* de este signo epocal toman del teatro épico–dialéctico de Bertolt Brecht ([1948] 1964, pp. 121–129), juega un papel fundamental desde una lectura de “la alegoría del viajero inmóvil”. Esto pues, es a través de su técnica de constante quiebre de la fe poética que la estructura brechtiana de “caja china” logra revelar la construcción ficticia de lo narrado. Considero que la importancia paradigmática del uso de la meta–teatralidad brechtiana en la producción cinematográfica cubana de la Revolución reside en que este formato sirve de expresión gestual de una vivencia cotidiana del espacio signada por la paradoja “dentro–fuera”. Por eso es posible entender el uso estético de este formato de historia dentro–de–la–historia como manifestación de la ética de una sociedad insular y amurallada que, mediante la ruptura de la pared poética devela la crisis de coherencia discursiva de la Revolución con todo y sus límites geopolíticos.

Mirando a la producción mexicana propongo que el individualismo que caracteriza la era neoliberal en este país está ligado íntimamente a su perspectiva moral judeocristiana del mundo, la cual ha naturalizado históricamente la tradición de la traición. En *Amores Perros* (Alejandro González Iñárritu, 2000) la reescritura del mito de Abel y Caín sirve para identificar la constante lucha interna de México por el poder, presentando a este último como el orden “Supremo” que hace irrealizable el ideal utópico de autodeterminación del pueblo que la Revolución Mexicana

(1915) enarboló junto a su lema de “tierra y libertad”⁶. La idea del poder como orden metafísico *a priori* que dictamina el porvenir destruye la fórmula que asociaba el relato de viaje con la búsqueda de un objetivo utópico más allá de las circunstancias vitales del viajero. En este marco, la incapacidad de los personajes para evadirse de sus circunstancias condicionantes por medio del viaje de escape revela a “la alegoría del viajero inmóvil” como figuración de una utopía moderno-crítica y latinoamericanista en crisis. La coherencia de esta irrepresentabilidad utópica con la estructura narrativa del film se justifica en la deconstrucción que, desde el cuerpo del relato, se hace de la dimensión espaciotemporal. Porque este quiebre deja entrever las “costuras” de un reordenamiento discursivo de lo real que es invisible cuando la realidad se representa a través de una tradicional ilusión de continuidad espaciotemporal. Digo que se trata de un ‘acto simbólico de narración utópica’ porque esta deconstrucción –al estilo de la lectura *différance* (Derrida, J. ([1967] 1978))– de las certezas del espectador lo obliga a realizar un trabajo de reconstrucción del relato que involucra su propia valoración moral. Esta tarea se convierte en una revisión ética que lo independiza de la idea/imagen de lo verdadero prefabricada desde los medios reproductores del poder hegemónico.

6 La idea del fratricidio bíblico es, a mi juicio, un signo epocal del cine mejicano reciente que refiere epistemológicamente a la obra de Luis Buñuel (*Los olvidados*, 1952). Así, en la producción de entre milenios que ubico bajo este signo, podemos citar también de Arturo Ripstein (*Principio y Fin*, 1994) y de Ignacio Ortiz Cruz (*Cuentos de hadas para dormir cocodrilos*, 2003).

Conclusiones

Siguiendo el mapa cognitivo de la “alegoría del viajero inmóvil” mi perspectiva ha propuesto que las películas: *Mala época* (Santos y Saad et al, 1998) en Argentina, *La vida es Silbar* (Pérez, 1998) en Cuba y *Amores Perros* (Gonzales Iñárritu, 2000) en México, funcionaron como renarraciones utópicas capaces de develar, discutir y reescribir, para cada ámbito de producción, sus respectivos pretextos utópicos en crisis, esto es, los conflictos ocasionados por la postergación de una verdadera praxis emancipatoria del ámbito cultural y patrimonial de cada nación emergente y del posterior proyecto de identidad latinoamericanista.

Propongo que las estrategias poética que estos *films* desarrollan para tal fin forman parte de un proceso de reubicación epistémica trasmoderna acontecido durante el cambio de milenio cuando la perspectiva latinoamericana comenzaba a enunciarse (al menos políticamente) como pensamiento situado fuera del relato totalizador moderno (pensemos en las alianzas de las nuevas izquierdas en los gobiernos multiculturales de Hugo Chávez, Mario Correa, Néstor Kirchner, Evo Morales, Ignacio Lula da Silva etc.).

Acompañando estas transformaciones de las direcciones políticas de lo colectivo (de un orden homogéneo a una condición pluridiversa), la contribución poética de la producción cinematográfica reunida bajo el signo de “la alegoría del viajero inmóvil” será el desplazamiento enunciativo que lleva a cabo para acompañar tal propuesta epistémica. En este sentido los *films* trasladan el *locus* del discurso desde la tradicional posición ética geopolítica

de la elite intelectual–artística latinoamericanista, hacia múltiples expresiones cuerpo–políticas donde la crisis de tal proyecto había quedado inscrita en la vida concreta de sus sobrevivientes y descendientes. Así, sostengo que tal intención de emancipación epistémica ha debido confiar en renarraciones como vehículos de des totalización. Esto involucra buscar formas de reorganizar las representaciones de lo real para trascender las interpretaciones hegemónicas que presentan su discurso como cosmogonía única y final. De allí la construcción de sus relatos individuales siempre entrelazados con otras muchas y posibles historias privadas, que no aspiran a dar una impresión de totalidad adoptando (como fuera el estilo del Nuevo Cine Latinoamericano) un estatus de sinécdoque. Este es el motivo de “la alegoría del viajero inmóvil” para utilizar estrategias que recurran al quiebre de la fe poética, las rupturas espaciotemporales y la alioriedad narrativa como se percibe en *La Vida es Silbar*, *Amores Perros* y *Mala época*, respectivamente.

“La alegoría del viajero inmóvil” es así, además de modelo poético trasmoderno, uno posmoderno pues abarca una recombinación de las cadenas sintagmáticas de la problemática utópica de la Modernidad crítica y latinoamericanista para de este modo formular una constante retórica que luego deconstruye. Y esto con el fin de acompañar la idea trasmoderna que se enuncia desde una experiencia de exterioridad y no ya desde el lugar de periferia del sistema mundo moderno/colonial. A la altura de este nivel retórico, la destrucción del *telos* del viaje (sin centros y periferias) nos habla de una desmitificación de la idea moderna de “la exterioridad imposible”.

Huelga remarcar entonces que a través de estas obras observo que “la alegoría del viajero inmóvil”, cumple la misión político–performativa de deslizar el horizonte de verdad aunándose a un proyecto cultural que se divorcia de las lógicas reproductoras de la “colonialidad del poder” para proponer desde la exterioridad, una nueva forma de relación hasta ahora postergada por los discursos poscoloniales. Se trata de una forma de vínculo intracontinental autosustentado que ya no aspira a la homogeneidad ontológica de la identidad latinoamericana sino que celebra la interculturalidad como utopía colectiva.

Referencias Bibliográficas

- Aínsa, F. (1977). *Los buscadores de la utopía: la significación novelesca del espacio latinoamericano*. Caracas: Monte Ávila.
- Benjamin, W. (1977). *The Origin of German Tragic Drama*, J. Osborne (trad.). London: New Left Books.
- Brecht, B. (1964). The Street Scene: A Basic Model for an Epic Theatre. En J. Willett (ed. y trad), *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic* (pp. 121–129). London: Methuen.
- Castro–Gómez, S. (2000). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro”. En E. Lander (comp.). *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 145–161). Caracas: CLACSO.
- Derrida, J. (1978). *Writing and difference*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dussel, E. (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En E. Lander, (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41–53). Caracas: CLACSO.

- Foucault, M. (2002 [1971]). *The order of things: An archaeology of the human sciences*. London: Psychology Press.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- Grosman, C. (2018a). "Yira Yira: Nuevo Cine Argentino, veinte años de viaje". *Alter|Nativas Latin American Cultural Studies Journal*, (8), (Center for Latin American Studies, Ohio State University).
- Grosman, C. (2018b). *La alegoría del viajero inmóvil. Utopía y neoliberalismo en el cine latinoamericano*. Madrid: Ápeiron.
- Jameson, F. (1981). *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En A. Escobar (ed.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Moro, T. (1941 [1516]). *Utopía*. Buenos Aires: Prometeo.
- Mignolo, W. (2005). *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales|diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social, *Journal of World-System Research* VI, (2), Summer|Fall: 342-386.
- Valenzuela, J. S. (1992). Democratic Consolidation and Post-Transitional Settings: Notions, Process and Facilitating Conditions in Scott Mainwaring (ed.) *Issues in Democratic Consolidation: The New South American Democracies in Comparative Perspective* (pp. 62-65). Indiana: University of Notre Dame Press.

Referencias Filmográficas

- Bardi, B. (Productor) y Sorin, C. (Director). (2002). *Historias mínimas* [CINE.AR.TV: Cinta Cinematográfica]. Argentina: Guacamole Films.
- Brugués, A. (Productor y Director) (2006). *Personal Belongings* [DVD: Cinta Cinematográfica]. Cuba: Producciones de la Quinta Avenida
- Dancigers, O. (Productor) y Buñuel, L. (Director). (1950). *Los olvidados* [DVD: Cinta Cinematográfica]. Mexico: Ultramar Films.
- Duval-Adassovsky, N. (Productor) y Cremata, J.C. (Director). (2005). *Viva Cuba* [DVD: Cinta Cinematográfica]. Cuba: ICAIC.
- Ferro, R.; Stantic, L. (Productores) y Caetano, I.A. (Director). (2001). *Bolivia* [CINE.AR.TV: Cinta Cinematográfica]. Argentina/Holanda: Cinema Tropical.
- González Iñárritu, A. (Productor y Director). (2000). *Amores Perros* [DVD: Cinta Cinematográfica]. Mexico: Zeta Entertainment.
- Gutiérrez Alea, T. (Productor y Director). (1968). *Memorias del subdesarrollo* [DVD: Cinta Cinematográfica]. Cuba: ICAIC.
- Herrero, G. (Productor) y Tabío, J. C. (Director). (2000). *Lista de espera* [DVD: Cinta Cinematográfica]. Cuba/España: ICAIC.
- Kramer, O (Productor) y Sorin, C. (Director). (2004). *Bombón 'Le chien'* [CINE.AR.TV: Cinta Cinematográfica]. Argentina/ España: Wanda Visión.
- Lerman, D.; Stantic (Productores) y Lerman, D. (Director). (2003). *Tan de repente* [CINE.AR.TV: Cinta Cinematográfica]. Argentina: Alfa Films.
- Pérez, F. (Productor y Director). (1998). *La vida es silbar* [DVD: Cinta Cinematográfica]. Cuba: ICAIC.
- Pérez, P. A. (Productor) y Zambrano, B. (Director). (2005). *Habana Blues* [DVD: Cinta Cinematográfica]. Cuba/ España/ USA: ICAIC (CU), Canal + España, Warner Bros Pictures (USA).
- Prieto, J. C. (Productor) y Ortíz Cruz, I. (Director). (2002). *Cuentos de hadas para dormir cocodrilos* [DVD: Cinta Cinematográfica]. México: Malayerba Producciones.

- Rey, M. (Productora) y Padrón, H. (Director). (2001). *Video de familia* [DVD: Cinta Cinematográfica]. Cuba: ICAIC.
- Reyero, P.; Seguy, M. (Productores) y Reyero, P. (Director). (2004). *La cruz del sur* [CINE.AR.TV: Cinta Cinematográfica]. Argentina: INCAA.
- Ripstein, A. Jr (Productor) y Ripstein, A. (Director). (1994). *Principio y Fin* [DVD]. México: CONACULTA.
- Santos, M. (Productor) y Saad, N, et al (Directores). (1998). *Mala época* [DVD: Cinta Cinematográfica]. Argentina: Universidad del Cine.
- Solanas, F; Pallero, E. (Productores) y Solanas, F; Getino, O. (Directores). (1968). *La hora de los hornos* [CINE.AR.TV: Documental]. Argentina: Grupo Cine Liberación
- Stagnaro, B. (Productor) y Caetano, A. I.; Stagnaro, B. (Directores). (1998). *Pizza, birra, faso* [CINE.AR.TV: Cinta Cinematográfica]. Argentina: Transeuropa Video Entertainment.
- Trapero, P.; Stantic, L. (Productores) y Trapero, P. (Director). (1999). *Mundo grúa* [CINE.AR.TV: Cinta Cinematográfica]. Argentina: Facets Video.
- Trapero, P. (Productor y Director). (2002). *El bonaerense* [CINE.AR.TV: Cinta Cinematográfica]. Argentina: Pol-Ka Producciones.
- Viana, Z (Productor) y Rocha, G. (Director). (1968). *Terra em transe* [DVD: Cinta Cinematográfica]. Brazil: Mapa Filmes.
- Vives, C (Productor) y Pérez, F. (Director). (2003). *Suite Habana* [DVD: Cinta Cinematográfica] Cuba: ICAIC.

ESCRITURAS SUPERPUESTAS, HISTORIAS ENTRECRUZADAS: UNA LECTURA COMPARADA DE BORGES Y CÉSAIRE

Marcelo Silva Cantoni

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-3470-3877>

*Entre el signo occidental y su significación colonial
emerge un mapa de malas lecturas...*

(Bhabha, 2013a, p. 123)

Presentación

En el siguiente trabajo proponemos una lectura comparada entre algunos cuentos y ensayos de Borges y una obra de teatro de Aimé Césaire, atendiendo principalmente a los procesos de reescrituras reconocibles en ambos proyectos estéticos. Nos queremos detener particularmente en el modo en que Borges y Césaire construyen su propia tradición literaria. Para ello establecemos una serie en torno a ciertas similitudes de los procesos y estrategias empleados por ambos escritores quienes, a la par que reconocen el canon occidental como parte de su tradición, lo interpelan desde una posición desplazada o periférica que, con Homi Bhabha (2013a) podríamos reconocer como un lugar de enunciación intersticial o del *entre-medio*.

Analizaremos, entonces, cómo encaran y subvierten esquemas en torno a la conformación de la literatura

nacional y en diálogo permanente con la tradición literaria occidental. Profundizaremos en algunas ideas en torno a la (re)escritura, la lectura, las tramas de subjetividades coloniales y la cultura nacional, desplegadas en algunos de los textos más conocidos de Borges y en un pasaje de la obra *Una tempestad* de Césaire. Para el análisis de los textos estableceremos un contrapunto entre algunos artículos y ensayos de Homi Bhabha y Edward Said.

El escritor poscolonial y la tradición

Uno de los puntos de anclaje que nos permite poner en sintonía la obra de ambos escritores y analizarla desde ciertas perspectivas teóricas que se reconocen como críticas al colonialismo y a sus procesos de subjetivación es el diálogo fructífero y a la vez tenso que mantienen con la tradición literaria occidental y con sus respectivas tradiciones locales. Por ejemplo, no era infrecuente, sobre todo en los años en que Borges comenzaba a ser reconocido internacionalmente, que en el ámbito crítico local se lo calificara como un escritor europeizante que poco y nada tenía que ver con la cultura nacional. Desde una postura similar, se insiste en una lectura crítica y algo acusatoria de Césaire por parte de intelectuales antillanos que podríamos reagrupar en torno al movimiento de la *creolité*. Si bien reconocen profundamente su labor literaria no dejan de cuestionar algunos de sus posicionamientos políticos y el abandono literario de la lengua *créole*¹. No es

¹ Esta crítica política, teórica y lingüística es más elocuente por parte de Raphaël Confiant, ver

nuestra intención detenernos en dicho debate ni polemizar en este trabajo sobre las vicisitudes y discusiones que pueden haber ocasionado los posicionamientos políticos tanto de Borges como de Césaire a lo largo de sus vidas. Sí nos interesa, por el contrario, la posición teórica y política que toman frente a un hecho particular y que tiene que ver con el modo en que retoman y subvierten una tradición literaria canónica para situarse en el ámbito cultural latinoamericano y caribeño, y rediseñar sus propias esferas locales. En este punto se vuelve crucial no solo el modo en que interrumpen aquello que T. S. Elliot llamaba la “tradición occidental”, sino también desde dónde y a partir de qué ejercicios y estrategias de lectura y escritura. Es en esa zona en donde logramos establecer una fructífera relación entre el proyecto esbozado en *Una tempestad* de Césaire y textos como “El escritor argentino y la tradición” o “Pierre Menard, autor del *Quijote*” de Borges.

Podríamos aseverar que dentro de la obra dramática de Césaire reconocemos un giro entre *Y los perros callaban...* (1943) la cual presenta un lenguaje y un estilo más hermético y lírico, y las tres posteriores: *La tragedia del rey Cristophe* (1963), *Una temporada en el Congo* (1966) y *Una tempestad* (1969). Como bien ha señalado la crítica y el mismo autor, estas tres obras dramáticas formaban parte de un tríptico en el cual Césaire quería exponer el problema del negro en el Caribe (*La tragedia del rey Cristophe*), en África (*Una temporada en el Congo*) y en Norteamérica (*Una tempestad*). Sin embargo, esta última puesta devino

su ensayo *Aimé Césaire, une traversée paradoxale du siècle*.

en una reescritura de *La tempestad*, de William Shakespeare², desde la experiencia vívida de un escritor negro (no es un detalle nada menor que en la versión de Césaire los personajes estén racializados). Un gesto que nos gustaría señalar consiste no solo en el desplazamiento de una dramaturgia más lírica, como la de *Y los perros callaban...*, a la que compone el tríptico que nombramos más arriba, sino también en la intencionalidad misma del género dramático como una apuesta a un público más amplio que el de la poesía, pero también como parte de un tipo discursivo en donde la polémica y la interrogación dialógica afloran con mayor facilidad. El teatro, para Césaire, es el género privilegiado para que las sociedades que alcancen su independencia, o están en un proceso de descolonización, se interroguen a sí mismas. El escenario deviene entonces un lugar de enunciación, conflicto y discusión en donde se ponen en escena distintas voces en disputa, que vienen a trazar fisuras en el discurso monolingüe de la modernidad e instalan una interrogación sobre las tramas de subjetivación en las sociedades poscoloniales.

Como habíamos dicho, para cerrar la trilogía compuesta por *La tragedia del rey Cristophe* (1963) y con *Una temporada en el Congo* (1966), Césaire planea desde 1967 escribir una obra sobre la lucha por los derechos civiles en

2 Vale la pena aclarar que no hay ningún tipo de reproche con respecto a la figura del bardo inglés por parte de Césaire, sino más bien una especie de homenaje y reapropiación cultural, o como dice Said: "El núcleo de la obra de Aimé Césaire no es el *resentimiento*, sino una afectuosa disputa con Shakespeare acerca del derecho a representar lo caribeño" (2016, p. 331)

los Estados Unidos. Albert James Arnold (2013) aclara que el título inicial iba a ser *Un été chaud*, y que en los archivos de Césaire que se relacionaban con el proyecto podían encontrarse notas y recortes de diario en torno al tema del asesinato de Martin Luther King, así como anotaciones sobre la figura de Malcom X. Sin embargo, en 1968 aparece una primera versión en la revista *Présence Africaine*, de *Una tempestad*. Césaire prefiere responder a la solicitud del director teatral francés Jean-Marie Serreau quien le había propuesto que en lugar de redactar el proyecto de *Un été chaud* elaborara una adaptación de *La tempestad* de Shakespeare. A partir de ahí, surge un intercambio con el director que derivará en la presentación, en 1969, de la obra *Una tempestad: Adaptación de la tempestad de Shakespeare para un teatro negro*, la cual pone en escena las disputas entre Próspero (el conquistador de la isla que se establece como colonizador) y sus súbditos colonizados, principalmente Ariel y Calibán (esclavos mulato y negro, respectivamente, en la obra de Césaire). En esta reescritura, Césaire no solo retoma y reivindica la tradición africana y caribeña, sino que también interpela la tradición occidental y la pone a dialogar con discursos políticos, literarios y filosóficos que le son contemporáneos.

En este punto, al abrirse camino a la reinterpretación de un clásico, la lectura de la obra no puede acotarse meramente al contexto social y político norteamericano, aunque el mismo esté presente en los intertextos que la atraviesan³. Es decir, es evidente que Césaire está pensando

³ Hay marcas explícitas en la obra, como por ejemplo la interjección de Calibán que alude a

en espacios situados y que aborda las problemáticas desde el discurso literario a partir de situaciones contingentes y circunscriptas a distintos territorios poscoloniales, cada uno con su dinámica específica. Sin embargo, la apertura del discurso al mito shakespeariano hace que se vuelva insuficiente interpretar la obra solamente en referencia al conflicto racial norteamericano. Si bien reconocemos alusiones sobre dicha situación, la interpelación de la tradición literaria occidental produce un contrapunteo entre los discursos y dinámicas de poder que la componen y aquellos que atraviesan el lugar de enunciación periférico y desplazado del escritor poscolonial.

Es así como podemos establecer una serie con otros discursos que asedian el cronotopo (Bajtín) desde el cual enuncia Césaire. Un ejemplo es la formulación psicoanalítica del “complejo indígena de la dependencia”, elaborado por Octave Manonni en *Psicología de la colonización*, sobre el cual tanto Césaire como Fanon se explayan en *Discurso sobre el colonialismo* y *Piel negra, máscaras blancas*. Sin embargo, los intertextos no se agotan ahí. Para la época en que Césaire escribe la obra ya se habían publicado los dos grandes textos de Fanon: el ya mencionado *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra*. En este sentido, el pensamiento fanoniano puede rastrearse dentro de la pieza teatral como parte de una tradición antillana que es recuperada por el que había sido su maestro. Por supuesto también es retomado el *Calibán* (1878) de Ernest Renan,

una consigna política del movimiento de las Panteras Negras: “*Freedom now!*” (Césaire, 2011, p. 79)

y si mencionamos solo algunos ejemplos de la tradición latinoamericana, no podemos omitir que la figura de Calibán ya había sido resignificada por escritores como Rubén Darío (“El triunfo de Calibán”, de 1898) y José Enrique Rodó (*Ariel*, de 1900), para referirse al pragmatismo y a la amenaza estadounidense. Al igual que el franco-argentino Paul Groussac, también en 1898 y a raíz de la invasión de Estados Unidos a Cuba, estos intelectuales ven a Calibán en el utilitarismo y el imperialismo norteamericano.

Contrariamente, en la segunda mitad del siglo y apropiados por otros escritores caribeños, los personajes shakesperianos y en especial Calibán, toman otra significación, en donde se reivindica la actitud rebelde del esclavo que aprende la lengua del amo para maldecirlo. Entonces Calibán (y ya no Ariel) pasa a ser un símbolo de lo latinoamericano y caribeño. En esa constelación ocupa un lugar central el ensayo de Roberto Fernández Retamar *Calibán*, publicado en 1971 dos años más tarde que la obra de Césaire. En él traza dos genealogías de intelectuales latinoamericanos: los de la estirpe de Sarmiento, a los cuales identifica con el símbolo de Ariel, y los de la estirpe de José Martí, que son del linaje de Calibán y se articulan al proyecto emancipatorio de “Nuestra América” el cual vendría a reivindicar la Revolución Cubana. Esta recapitulación representa una breve cartografía para nombrar solo algunos de los autores que, en nuestro continente, abordaron y reescribieron el mito. Es entre esas múltiples tradiciones que se constituye un espacio de negociación e hibridación desde el que Césaire enuncia su obra literaria, articulándola a una serie de discursos e intertextos, entre

los cuales tomaremos más adelante un ejemplo para analizar el papel que juega su estrategia de (re)escritura en contextos poscoloniales de enunciación.

Resulta significativo acotar que, en el ensayo de Fernández Retamar, Borges figurara, quizás empujado por sus declaraciones y opiniones políticas más que por sus escritos, entre la lista de los “arieleles”. Más tarde, en una posdata al ensayo publicada en 1993, el poeta y ensayista cubano admite no solo su admiración por Borges, sino que también confiesa que no reconoció la original condición *calibanesca* del autor de *Fervor de Buenos Aires* para no restarle coherencia argumentativa a un ensayo que nace de una coyuntura política y teórica específica. Sin embargo, creemos que la condición *calibanesca* no se resume solamente a los primeros escritos de Borges, sino que en su propuesta estética hay un ejercicio de lectura y escritura en relación a la lengua y la tradición que apela directamente al gesto de Calibán (y del propio Césaire) por excelencia, es decir el de aprender la lengua del amo para poderlo maldecir. La lucidez de Borges con respecto al lenguaje es tal que reconoce de inmediato, en la incipiente cultura literaria argentina, que no hay un afuera del mismo y que la lengua es una tradición compartida. Fanon también había de coincidir en que hablar es emplear determinada morfología y sintaxis, pero es sobre todo asumir una cultura y “soportar el peso de una civilización” (2009, p. 49). En tal escenario solo resta, como diría Barthes, hacerle trampas a la lengua, “instituir en el seno mismo de una lengua servir una verdadera heteronimia de las cosas” (2014, p. 104). Es ese gesto de interpelación y desobediencia con respecto

al idioma el que está tan presente en la escritura de Borges y que supo reconocer Foucault como un derrotero de heterotopías⁴. Bástenos, para ejemplificar la creación de heterotopías del lenguaje en Borges el célebre ensayo “El idioma analítico de John Wilkins”, en él critica la postura celebratoria que adopta la Real Academia Española con respecto al idioma. Si bien reconocemos en las políticas de dicha institución una suerte de colonialismo lingüístico, no podríamos argumentar en este trabajo, por razones de espacio, los fundamentos de nuestra postura⁵. Sin embargo, un breve ejemplo de sus políticas actuales puede ser útil para contraponerlo con las reflexiones que proponía Borges. En la presentación de una edición conmemorativa de *Cien años de Soledad* publicada por la RAE y que inaugura el ciclo de ediciones de “clásicos hispanoamericanos” los miembros de la academia escriben:

La creación de García-Márquez integra los registros de la mejor tradición literaria oral y escrita, en la que, en efecto

⁴ Dice Foucault: “... las heterotopías (como las que con tanta frecuencia se encuentran en Borges) secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases” (2007, p. 3).

⁵ La política de instituciones como la RAE tiende enaltecer una lengua o variedad lingüística con un estatuto simbólico superior, lo cual genera la naturalización de dicha creencia de superioridad. Uno de los ejemplos de resistencia ante dichas cartografías colonialistas puede leerse en el manifiesto enunciado en el año 2019 en Córdoba ante la realización del *VIII Congreso Internacional de la Lengua Española*, como así también aquel que se escribió en Rosario en 2013, como respuesta al mismo evento.

resuenan algunas voces, ya hispanizadas, que proceden del arahuaco, del náhuatl, del quechua, o de otros dialectos caribes, y que, amalgamadas con las viejas palabras castellanas, enriquecen el español universal (RAE, 2007, p. 9–10).

De ninguna manera queremos quitarle mérito a la obra del escritor colombiano, sino que más bien nuestra intención es enfatizar en el reconocimiento de los usos que una institución como la RAE hace de dicha novela. El procedimiento es claro, las voces “hispanizadas” de los pueblos conquistados vienen a “enriquecer” (escamoteando con dicho verbo la violencia de la conquista), en el despliegue de una narrativa lineal y teleológica, a esa lengua plana, vacía y “utópica” (Foucault, 2007), que los académicos llaman, con el afán de otorgarle un estatuto simbólico superior, el “español universal”. Este ejercicio de domesticación de la obra de García Márquez, gira en el vacío con la lectura de las primeras líneas de la novela. Lo mismo ocurre cuando se enfrentan con la escritura borgeana. La cita de Cervantes, repetida palabra por palabra en la escritura de Pierre Menard, como así también la clasificación, desplegada en el *Emporio celestial de conocimientos benévolos*, rompen la sintaxis que “hace mantenerse juntas a las palabras y las cosas” (Foucault, 2007, p. 3). Borges, en el ensayo citado, sostiene que referirse al “envidiado tesoro de voces pintorescas, felices y expresivas de la riquísima lengua española” (2012, p. 274) se trata de una mera jactancia sin corroboración posible. Es decir, como cualquier escritor lúcido, entiende los conflictos, las paradojas y los puntos ciegos de la lengua, pero al mismo tiempo reconoce en la

“jactancia” de instituciones como la RAE una fuerte postura supremacista, un gesto que, desde nuestra lectura, podemos reconocer como propio de políticas coloniales ligadas a establecer y mantener una idea que habilite y legitime el avance sobre territorios concretos.

Otro ejemplo, quizás más explícito, se manifiesta en la posición teórica que sostiene Borges con respecto a la tradición tanto occidental como nacional. En él, está tratando de definir cuál es la tradición argentina y cuál es el sentido histórico y la tarea del escritor en esa esfera, como forma de reinterpretar el clásico ensayo de T. S. Elliot “La tradición y el talento individual”. Es bastante conocida la postura crítica de Borges con respecto a los escritores nacionalistas de su época que pregonaban una literatura atiborrada de color local, literatura que, no está de más enunciarlo, Borges ya había frecuentado (aunque después renegara de ello) con el exceso de criollismos en sus comienzos literarios. Más allá de los distintos pliegues superpuestos en la complejidad del ensayo “El escritor argentino y la Tradición” el problema que lo moviliza se encuadra en la misma sintonía teorizada por Fanon (2013) en su capítulo de *Los condenados de la tierra* titulado “Sobre la cultura nacional”. Si bien las respuestas de ambos intelectuales difieren, la pregunta es análoga y tiene que ver con qué posicionamientos estéticos van a asumir los artistas y escritores de los países colonizados o poscoloniales. La discusión se da, por tanto, en el plano concreto y delimitado de la tradición y la cultura nacional. Para Fanon (2013), el intelectual debe unirse al pueblo en una zona de “oculto desequilibrio” desapegada de un pasado

momificado y de los esencialismos (la negritud, por ejemplo) en donde la cultura nacional ya no tiene lugar. En cambio, cuando Borges se pregunta retóricamente qué es la tradición argentina y dónde se encuentra, responde sin titubeos que es la “cultura occidental” y que ahí hay que dirigirse. Sin embargo, no es en el lugar en donde Borges sitúa la tradición nacional sino en el modo de dirigirse a ella en donde reconocemos un gesto de desobediencia similar al que adopta Césaire al reescribir *La tempestad* de Shakespeare. Si, para recurrir a metáforas espaciales, podríamos intuir que Fanon mira hacia *dentro* para buscar la cultura nacional, no en sus formas anquilosadas, sino en el movimiento fluctuante e inestable del pueblo, Borges va a diagramar la posibilidad de constituir un proyecto literario nacional mirando hacia *afuera*. Pero el lugar desde el cual Borges interpela esa tradición es un lugar inestable, fronterizo, del *entre-medio* en términos de Bhabha (2013a), un lugar heterotópico desde el cual va a impugnar tanto la tradición occidental como la retórica nacionalista.

Es en ese panorama en donde coincide con el proyecto de *Una tempestad*. Porque como dice Borges, los escritores de estas latitudes también tienen derecho a esa tradición, que es como decir, para retomar a Bhabha (2013b) que también tienen “derecho a significar” *dentro* de esa tradición. Y el ejemplo que postula es más que elocuente, porque recurre a escritores que forman parte de un pueblo que fue colonizado: Shaw, Berkeley, Swift, a quienes “les bastó el hecho de sentirse irlandeses, distintos, para innovar en la cultura inglesa” (Borges, 2009, p. 443) y prosigue: “Creo que los argentinos, los sudamericanos en general

estamos en una situación análoga; podemos manejar todos los temas europeos, manejarlos sin supersticiones, con una irreverencia que pude tener, y ya tiene, consecuencias afortunadas” (p. 443).

Ahora bien, nos parece pertinente reseñar una lectura que hace Ricardo Piglia sobre el ensayo de Borges. Piglia argumenta, en una clase recuperada en la Televisión Pública⁶ que la forma de leer de Borges es como “fuera de lugar”, una especie de mirada del sesgo que propone otra localización de la cultura. Para Piglia, la forma de Borges de entender la tradición nacional no es un contenido sino un modo de usar la cultura extranjera o, para ser más precisos, la tradición occidental (y también la oriental).

Pero, quizás lo más relevante en la hipótesis de lectura que despliega Piglia, es el momento en que sitúa la enunciación de la conferencia/ensayo. El “El escritor argentino y la tradición” se publica por primera vez en la revista *Sur* en 1955 y se incluye posteriormente en las *Obras Completas* en la edición de 1957. Borges lo incorpora como parte de *Discusión*, un libro cuya primera publicación es de 1932 y que consiste en una recopilación de ensayos que aborda la problemática de la tradición, la cultura nacional, y el posicionamiento del escritor frente a dicha polémica. Ese es el horizonte de debate que reconoce Piglia para la conferencia. Incluso se detiene en una marca textual que funciona, para él, como un “lapsus deliberado”. En un momento Borges dice: “hará un año, escribí una historia que se llama “La muerte y la brújula” que es una suerte de

⁶ Se puede acceder a la clase a en: <https://www.youtube.com/watch?v=5svf4mzbeTc>

pesadilla, una pesadilla en que figuran elementos de Buenos Aires deformados por el horror de la pesadilla” (2009, p. 441). Esta cita es paradigmática porque, a partir del ejemplo de un relato del género policial, argumenta que no es necesario recurrir al color local y al género realista para representar fidedignamente ciertos elementos de su ciudad. Y es también nodal porque a través de ella Piglia sostiene la hipótesis de que la conferencia “El escritor argentino y la tradición” no debe ser leída como si fuera enunciada en 1955 sino en 1943. Para Piglia ese “hará un año”, que Borges mantiene a lo largo de las ediciones del ensayo, no es una mera marca de la oralidad sino un punto de anclaje para situar el momento de la enunciación del mismo, ya que “La muerte y la brújula” había sido publicado en 1942. De allí que Piglia hable de un “lapsus deliberado” de Borges. Esta insistencia en la cronología de la enunciación no es de un rigor filológico menor, ya que situar la discusión sobre los devenires de la tradición nacional en 1943, significa enmarcarla en un cronotopo asediado por el fantasma del nazismo. Dicha disposición temporal le da más fuerza al argumento borgeano en desmedro de los nacionalistas, a la par que advierte de los peligros de apostar por una cultura nacional anquilosada y esencialista como la que el propio Fanon criticaría luego. La lectura de Piglia se vuelve, así, más explícita en el momento en que la dispone junto a otro escrito de Borges de 1944, titulado “Agradecimiento a la Sociedad Argentina de Escritores” y que se publica posteriormente en *Sur*. Hacia el final de dicho texto, Borges expone una posición con respecto a este tema:

Quiero añadir unas palabras sobre un problema que el nazismo propone al escritor. Mentalmente, el nazismo no es otra cosa que la exacerbación de un prejuicio del que adolecen todos los hombres: la certidumbre de la superioridad de su patria, de su idioma, de su religión, de su sangre [...] esa convicción candorosa es uno de los temas tradicionales de la literatura. No menos candoroso que ese tema sería cualquier propósito de abolirlo. No hay sin embargo que olvidar que una secta perversa ha contaminado esas antiguas e inocentes ternuras y que frecuentarlas ahora es consentir (o proponer) una complicidad. Carezco de toda vocación de heroísmo, de toda facultad política, pero desde 1939 he procurado no escribir una línea que permita esa confusión. (2011a, p. 367)

A partir de esta cita se vuelve ineludible afrontar el nudo propuesto por Borges entre *tradicción, nazismo y nacionalismo* y la pregunta sobre cómo se desenvuelve éticamente el escritor a partir del problema que dicho enigma le plantea. Borges entiende que sería ingenuo (*candoroso*) plantear simplemente una posición antinacionalista. En esto coincide en algún punto con Said (2016)⁷. Sin embargo, afirma, que a partir de 1939 (marca temporal de su declaración) el nazismo forma parte de la historia y de la tradición occidental y que frecuentar el nacionalismo sería, por tanto y dentro de esa tradición, consentir cierta complicidad con dicha doctrina. Es decir, desde una posición periférica con respecto a los escritores argentinos que en

⁷ Ver Said (2016, p. 339)

la época proponían un culto a los símbolos de lo nacional, Borges les marca los peligros de dicha ruta señalando una posible relación entre nazismo y nacionalismo. En una práctica retórica similar, Césaire advierte desde la periferia de Europa y desde su *experiencia vivida de negro* que el colonialismo también forma parte de la historia y de la tradición europea, y quienes escriban dentro de esa tradición tienen que asumir dicho legado. Es ese ejercicio, teorizado en *Discurso sobre el colonialismo*, el que se despliega casi pedagógicamente en *Una tempestad*.

Resulta curioso, aunque no extraño dado el momento en que escriben sus respectivos ensayos, advertir el asedio de los fantasmas del nazismo en las analogías desplegadas por Borges y Césaire, quizás no del todo certeras desde el punto de vista historiográfico y sociológico, pero sí desde una pulsión que interrumpe la temporalidad narrativa moderna (o moderno-colonial). Es decir, el colonialismo, o la trata negrera, no podrían ser analizados como la analogía perfecta de la maquinaria de muerte del nazismo. Tampoco es verosímil desde el punto de vista sociológico que cierto fervor nacionalista devenga, necesariamente, en una complicidad con la ideología nazi. Pero es significativo que dicha figura sea articulada tanto en la escritura de Borges como en la de Césaire para desmontar o interpelar, a la vez, tanto los imaginarios y las temporalidades de la modernidad europea como los de las culturas criollas poscoloniales. Y es significativo porque en ambos casos se están impugnando ordenamientos que tienen que ver con un despliegue de poder imperial o colonial, ya sea porque se critica la expansión europea hacia el Atlántico y la conquista de nuevos

territorios, o porque se refuta un modelo nacionalista que adopta los mismos esquemas políticos metropolitanos en la consolidación de una tradición local poscolonial. Quizás es demasiado evidente que Borges no explicita ni argumenta en ningún momento una crítica al colonialismo, como sí lo hace Césaire. Pero creemos que cierto nacionalismo exacerbado en las formas literarias desacreditadas por Borges constituye una manifestación cultural que remite a una herencia de tramas coloniales. En ambos casos, por tanto, podemos reconocer procedimientos que reordenan el mapa de sus respectivas tradiciones literarias locales a partir del uso y la lectura de la tradición occidental, la cual reescriben, como veremos a continuación, desde una posición periférica.

Casi lo mismo, pero no exactamente

Una vez desarrollada una cartografía de las relaciones culturales en que se desenvuelven ambos escritores en torno a la pregunta que intenta definir la posición del intelectual y del artista con respecto a la tradición, nos interesa recurrir a ciertos ejemplos de reescrituras presentes en sus obras y que, según nuestro análisis, complejizan los posicionamientos políticos y estéticos que acabamos de referir. Nos parece pertinente, en este sentido, apelar a la propuesta teórica desplegada por Homi Bhabha al analizar lo que él define como “mimetismo colonial”.

La mímica colonial es definida por el crítico indio como una imitación imperfecta del sujeto colonizado (*casi lo mismo, pero no exactamente*), una suerte de camuflaje

construido en torno a un discurso colonial ambivalente cuya autoridad es minada por dicha práctica. Cuando Bhabha introduce el problema de la diferencia cultural insiste en el modo en que esa diferencia produce una escisión en el momento mismo de su enunciación y genera una ambivalencia en la autoridad colonial, que se ve atravesada por una doble temporalidad: la de una narrativa tradicionalista, historicista y teleológica, frente a la de un tiempo móvil, performativo, que abre un espacio para una política de negociación (Bhabha, 2013a). En ese terreno de la *negociación* se establecen poéticas como las ensayadas por Borges o Césaire. En este sentido, mover el lugar de escritura, relocalizar la intervención de la tradición, significa apelar a una disputa de sentidos que impugne la autoridad cultural, es decir, la tradición occidental que abordan estos escritores. Por más que el texto reescrito coincida palabra por palabra como ocurre en el *Quijote* de Menard, su lugar de emisión va a estar desplazado, lo que va a generar nuevas apropiaciones. El ejemplo de Borges, al comparar las dos citas, es elocuente. Reseña dos fragmentos idénticos que, diríamos nosotros retomando a Bhabha: son *casi lo mismo, pero no exactamente* (2013a, p. 112). Borges atiende a los desplazamientos (tanto espaciales como temporales) del texto escrito y les da una nueva interpretación, hasta llegar incluso a afirmar, con el humor y la ironía que lo caracterizan, que el *estilo* de los mismos es diferente: “El estilo arcaizante de Menard –extranjero al fin– adolece de alguna afectación. No así el del precursor, que maneja con desenfreno el español corriente de su época” (2009, p. 847). Para Bhabha, en su lectura de Derrida y en consonancia

con lo que plantea Borges: “El motivo por el que un texto cultural o sistema de sentido no puede ser suficiente en sí mismo es que el acto de enunciación cultural (*el lugar de emisión*) está cruzado por la *différance* de la escritura” (2013a, p. 56), lo que va a traer aparejado que el sentido nunca pueda ser meramente *mimético* o *transparente*. En definitiva, tanto lo que hacen Pierre Menard, como el propio Borges y también Césaire en *Una tempestad*, es *negociar* el sentido de la tradición y socavar así, a partir de la mímica colonial que pone en evidencia la ambivalencia, la autoridad cultural.

Según Bhabha, entonces, hay un excedente en el mimetismo colonial, que podemos reconocer, por ejemplo, en la afectación del estilo arcaizante (por extranjero) de Menard, o en los significantes presentes en *Una tempestad* con los cuales Próspero designa a Calibán: “simio”, “bellaco”, “salvaje”. Se manifiesta aquí, como diría el teórico indio, un mapa de “malas lecturas”, en la apropiación del signo cultural. Recuperar esos significantes como “simio”, “bellaco”, “salvaje” desde la posición desplazada del escritor poscolonial, produce una suerte de impugnación de la lengua que reconocíamos también en las heterotopías borgeanas. La insubordinación de Césaire (como la de Calibán), y la “irreverencia”, que registraba Borges en los escritores irlandeses y sudamericanos, pone en peligro ese “orden del mundo”⁸ (Césaire, 2011, p. 125) diagramado por el colonialismo y los sistemas políticos imperiales.

8 También en consonancia con Fanon: “La descolonización, que se propone cambiar el orden del mundo es, como se ve, un programa de desorden absoluto” (2013, p. 30)

Si dijimos que para Piglia la tradición, según la posición teórica de Borges, no se corresponde a un contenido sino a una “forma de leer”, no sería desatinado relacionarla con la reflexión de Bhabha en torno a las “malas lecturas”⁹, pero también con su idea de “traducción”, ambas categorías intrínsecamente relacionadas. No es casual, por ejemplo, que Borges apele a que Menard enriquece “el arte detenido y rudimentario de la lectura” (2009, p. 847), como tampoco son azarosos los capítulos elegidos por el personaje para *escribir* el *Quijote*. Uno es el capítulo XXXVIII, en donde Cervantes expone en palabras de su protagonista el célebre discurso sobre “las armas y las letras”, en el cual el signo cultural de las letras es desautorizado o irreverentemente desprestigiado por la inclinación hacia las armas. Y el otro capítulo es el IX, en el que podemos ver cómo adquiere mayor densidad el problema de la lectura y la traducción. Recordemos que en ese segmento es el narrador, quien acostumbraba a leer hasta “los papeles rotos en la calle”, el que se topa, gracias a esa lectura errática, con el manuscrito que estaba redactado nada menos que en árabe (sin duda una ironía de Cervantes), caracteres que el narrador, aunque los reconoce, *no sabe leer*. Es a partir de la traducción que puede develar la narración de Cide Hamete Benengeli y proseguir la historia del ingenioso hidalgo.

⁹ La cita completa de Bhabha que referenciamos en el epígrafe de este trabajo es la siguiente: “Entre el signo occidental y su significación colonial emerge un mapa de malas lecturas que molesta la corrección del registro y su certidumbre de buen gobierno. Se abre un espacio de interpretación y malversación que inscribe una ambivalencia en los orígenes mismos de la autoridad colonial” (2013a, p. 123)

Bhabha (2013b) piensa la traducción a partir de una ubicación híbrida del valor cultural en donde se manifiesta lo transnacional. Es en esa zona en donde el intelectual y el escritor poscolonial deberían poder establecer un proyecto histórico y literario a partir de las “negociaciones” de sentido, interrumpiendo los discursos de la modernidad y apelando a lo que llama un derecho histórico y ético a significar. La “mala lectura” como zona de traducción, abre entonces ese espacio híbrido de interpretación que desestabiliza la autoridad colonial. Si Piglia destacaba la forma desplazada o relocalizada de Borges al leer la tradición, no podemos dejar de interpretarlo en relación a lo planteado por el teórico indio, pero también es posible recapitular la argumentación de Said en “Teoría viajera reconsiderada”, dado que es allí en donde, en una misma sintonía, aboga por una lectura relocalizada como forma de negociación. Para Said (2015), el uso que hacen intelectuales como Adorno o Fanon de la teoría de Lukács en sus contextos locales abre escenarios distintos en situaciones donde la teoría puede reactivarse sin ningún tipo de pretensión totalizadora. En este sentido, aclara que no se puede pensar en ellos simplemente como teóricos que vinieron después o “que lo usaron en un tardío segundo grado” (Said, 2015, p. 62), sino que, como él mismo afirma jalan sus ideas de una esfera a otra completamente distinta.

Tanto Fanon como Adorno leen a Lukács a partir de una geopolítica del conocimiento (Mignolo, 2006) situada en escenarios distintos que la reactivan, como bien argumenta Said. Del mismo modo cuando Borges relata que la escritura de Menard enriquece el arte de la lectura, le está

imprimiendo al discurso literario una nueva temporalidad a partir de su relocalización en un lugar desplazado. Si para Bhabha la reconstrucción del discurso de la diferencia cultural debe pasar por “una revisión radical de la *temporalidad* social en la cual pueden escribirse las historias emergentes” (2013b, p. 110), creemos que un ejercicio análogo se despliega en los métodos de lectura y reescritura propuestos por Borges y Césaire, empezando por el cuestionamiento del tiempo teleológico y vacío propio de la modernidad. Sus reescrituras no representan, en ese sentido, un mero recambio de contenidos y de signos para los territorios poscoloniales. Por el contrario, sus enunciaciones desplazadas socavan y rearticulan los sentidos en el seno mismo de la tradición literaria occidental. En ese punto se acoplan a la postura teórica de Said con respecto a las reapropiaciones llevadas a cabo por Adorno y Fanon. Cuando Said dice que no se puede pensar en ellos como teóricos que vinieron después en un segundo grado, está insistiendo en repensar la estructura lineal de la temporalidad del signo cultural. Allí reside la clave del método reseñado por Borges y ejecutado por Césaire, en una temporalidad abigarrada que despliega la técnica del “anacronismo deliberado”: “He reflexionado que es lícito ver en el *Quijote* ‘final’ una especie de palimpsesto, en el que deben traslucirse los rastros –*tenues pero no indescifrables*– de la ‘*previa*’ escritura de nuestro amigo” (Borges, 2009, p. 847). Son estas discontinuidades las que redimensionan la tradición literaria hasta el punto en que pueden entenderse como escrituras *previas* que introducen una heterogeneidad y una ambivalencia en su interpretación y en sus marcos temporales.

Para cerrar, nos gustaría reseñar un ejemplo de esta mala lectura de una obra de la tradición moderna europea tal como se da en *Una tempestad*. Al desplazarse el texto de Shakespeare al de Césaire, podemos advertir eso que señalaban tanto Bhabha como Said. Referimos, primero el clásico fragmento del dramaturgo inglés, en donde podemos enmarcar el gesto que define la insubordinación:

Próspero: ¡Aborrecible esclavo, incapaz de la más mínima tintura de virtud y capaz de todo lo peor! Me compadecí de ti, me tomé la molestia de enseñarte a hablar y no desperdiicé ocasión de instruirte. Salvaje, cuando como un bruto no articulabas más que sonidos confusos e inteligibles, yo revestí de palabras tus pensamientos para que los diceses a conocer [...]

Calibán: Me enseñaste a hablar, y el provecho que saco es el de poderte maldecir. ¡Que te dé la peste roja por haberme enseñado tu lengua! (Shakespeare, 2016, p. 114).

La cita de Shakespeare es paradigmática y ha sido discutida e interpretada infinidad de veces. Sin embargo, lo que nos atañe en este punto es trazar las relaciones con otros textos con los que venimos trabajando. Observamos aquí cómo se despliega ese excedente de la lengua colonial en significantes como “aborrecible esclavo”, “salvaje” que después Césaire va a retomar en la reelaboración mimética del texto. Es notable también cómo la lengua de Calibán representa a oídos del colonizador puro ruido, sin articulación política posible. Por eso es necesario que Calibán aprenda el idioma del amo no solo para poderlo maldecir, sino también

para encontrar en la lengua misma zonas abigarradas que abarquen distintas temporalidades y que minen su sintaxis plana. Es dentro de esa lengua, a partir de un uso desviado como aquel al que nos referíamos al comienzo, que Calibán emprende el “desorden” del mundo colonial.

Una breve reseña biográfica de una situación vivida por Césaire como diputado puede servirnos para reestablecer conexiones que lleven a ilustrar qué sentidos de los textos se negocian en situaciones poscoloniales de enunciación. Si referimos este episodio no es por un interés interpretativo que redunde en la vida del autor, sino para dar cuenta de una serie de discursos que circulaban en la época. Thomas Hale (1973), en un artículo sobre la recepción de *Una tempestad* en el medio parisino, describe una confrontación entre Césaire y diputados de la Asamblea Nacional Francesa. Antes de dicho episodio, muchos medios franceses reaccionaron ferozmente ante la publicación de una primera versión del *Discurso sobre el colonialismo*. Un medio gráfico tituló: “Un diputado negro insulta a la burguesía francesa que liberó a sus ancestros”¹⁰ (Hale, 1973, p. 24). El énfasis del titular articulado a la construcción racial del diputado y dispuesto en contraposición al papel protagónico de la “burguesía” como sujeto histórico de una narrativa nacionalista revelan el imaginario doxático de la época. Dicho sentido común se traduce en la imagen anquilosada del amo benevolente que “civiliza” al “salvaje” colonizado

10 La traducción es nuestra. El título original de una noticia publicada en el diario *L'époque* el 28 de abril de 1948, decía: “*Un député nègre insulte la bourgeoisie française qui libéra ses ancêtres*”.

y luego le “cede” la libertad. Ese gesto no puede pasar desapercibido porque implica que, así como la libertad es cedida, puede ser arrebatada en caso de que el colonizador así lo disponga. La figura de la libertad, en dicho esquema, pareciera ser un objeto del que solo dispone el colonizador, para cederla, o no, pero siempre temporalmente. Y si no lo hace es para “proteger” al colonizado, incluso “de sí mismo”, como argumenta Próspero en la obra del dramaturgo antillano. El desacuerdo se origina cuando el colonizado no acepta el gesto de su colonizador, porque sabe (como el Calibán de Césaire) que su amo, figura ambivalente que es a la vez “el padre” y el “opresor” (Bhabha, 2013), nunca va a darle la libertad. En ese momento es que se constituye, en la mirada del colonizador, como un “desagradecido” y una potencial amenaza. Este rótulo es recurrente en el discurso colonial ya que quien ocupa una posición privilegiada de poder, al estilo de Próspero, verdaderamente cree (o se impone creer) en su misión civilizadora, por más que dicha narrativa se desarticule en los contextos coloniales. Esa es la idea, o la mentira que, al decir de Joseph Conrad, sostiene “la conquista de la Tierra” (2010, p. 36). La disputa de sentidos dentro de la tradición colonial puede apreciarse en la discusión sostenida por Césaire con otros diputados y que reseña Hale en su artículo, cuya fuente son los Anales de la Asamblea nacional, publicados en el boletín oficial el 15 marzo de 1950:

Aimé Césaire: [...] dans nos territoires, la misère, l’oppression, l’ignorance, la discrimination raciale sont de règle [...]

Marcel Poinboeuf: Que seriez-vous sans la France?

Aimé Césaire: Un homme à qui on n'aurait pas essayé de prendre sa liberté.

Paul Theetten: C'est ridicule!

Paul Caron: Vous êtes un insulteur de la patrie. Quelle ingratitude!

Maurice Bayrou: Vous avez été bien hereux qu'on vous aprenne à lire!

Aimé Césaire: Ce n'est pas vous, Monsieur Bayrou, qui m'avez appris à lire! Si j'ai appris à lire, c'est grâce aux sacrifices de milliers et de milliers de Martiniquais qui ont saigné leurs veines pour que leurs fils aient de l'instruction et pour qu'ils puissent les défendre un jour. (Hale, 1973, p. 33).

Al igual que en la obra de Shakespeare, y como Césaire lo recreará en su adaptación, aquel que ocupa un lugar de poder privilegiado (el diputado blanco) reconoce en el “mimetismo colonial” del diputado negro, es decir en el hecho de haber aprendido a leer para parecerse al “hombre blanco”, una amenaza¹¹. Ya no es el enseñarle a hablar como a Calibán, lo que preocupa al legislador francés, sino el aprendizaje de la lectura que funciona como una sinécdoque de la educación colonial. El propio Fanon (2009) expone en *Piel negra, máscaras blancas*, que no era infrecuente que sus colegas le reconocieran su inteligencia y su nivel de educación *a pesar* de ser negro.

¹¹ Fanon coincide en este punto: “Cuando un negro habla de Marx la primera reacción es la siguiente: ‘Os hemos educado y ahora os volvéis contra vuestros bienhechores. ¡Ingratos! Decididamente no se puede esperar nada de vosotros’” (Fanon, 2009, p. 60).

Muchos, escribe Fanon, le decían que él era como uno de ellos, es decir como un blanco (pero no *exactamente*, apuntaría Bhabha). Césaire, tanto en su labor de diputado como de dramaturgo, desmitifica esa mentira colonial (*¿qué sería usted sin Francia?*) y abre nuevas vías de resistencia desde un lugar de enunciación que apela a la geopolítica y corpopolítica del conocimiento (Mignolo, 2006). En el montaje de este episodio, que ilustra lo que Bhabha llama la ambivalencia de la autoridad colonial, adquiere nuevos sentidos la reescritura de Shakespeare que propone el poeta antillano:

Próspero: [...] Dado que manejas tan bien la invectiva, podrías por lo menos agradecerme el haberte enseñado a hablar. ¡Un bárbaro! ¡una bestia bruta que yo eduqué, formé, que yo saqué de la animalidad que todavía se manifiesta todo el tiempo!

Calibán: Desde ya eso no es verdad. No me enseñaste nada de nada. Salvo, por supuesto a chapurrear tu lengua para comprender tus órdenes [...]

Próspero: ¿qué serías vos sin mí?

Calibán: ¿Sin vos? Pero, ¡sencillamente el rey! ¡el rey de la isla! El rey de mi isla, a la que tengo derecho por Sycorax, mi madre (Césaire, 2011, p. 63).

¿Qué es lo que se produce, por tanto, en este desplazamiento del mito shakesperiano instituido en el corazón mismo de la tradición y la cultura occidental al contexto sociopolítico en que Césaire pone en entredicho el sistema colonial? ¿Qué relaciones de poder y qué negociaciones de sentido entran en juego en esta nueva lectura/escritura

relocalizada del texto? ¿Cómo esta “mala lectura” responde al reproche de Próspero (*¿qué serías vos sin mí? ¿qué sería de usted sin Francia?*), y a su certeza naturalizada de reconocer, en la insubordinación de Calibán, un gesto de ingratitud cercano a la amenaza? ¿Qué otras escrituras y discursos, como en una suerte de palimpsesto, podemos leer entre líneas en la cita de Césaire?

Así como aquellas minutas coloniales analizadas por Homi Bhabha, el imaginario instituido de la tradición occidental es desautorizado cuando se desplaza a contextos de dominación colonial. En este sentido el discurso literario (y la cultura en general) constituye una verdadera arena de luchas en tanto contribuye a consolidar o desmantelar dicho imaginario que no está ausente en prácticas y discursos contemporáneos. Recordemos, por ejemplo, el episodio que llevó a Césaire a confrontar al entonces ministro del interior de Francia Nicolás Sarkozy, en 2005. El poeta de Martinica se negó a recibirlo en una visita oficial a la isla, como forma de protesta a una ley impulsada desde la metrópolis que pregonaba la enseñanza en las escuelas del “rol positivo de la presencia francesa en los territorios de ultramar” (Le Monde, 2005).

Advertimos cómo la autoridad de estos discursos es desarticulada una vez que *vian* a contextos (pos)coloniales. Tanto con la postura de Próspero, como en los argumentos de los diputados franceses y en la ley impulsada en 2005, podemos aplicar el análisis de Bhabha (2013a) respecto a las minutas coloniales, en donde los escritos redactados a kilómetros de distancia para la gobernabilidad de la India, eran leídos de otro modo en dicho territorio

y abrían un espacio de interpretación y malversación que introducía una ambivalencia en las figuras y las leyes de la autoridad colonial.

En la reescritura del mito shakesperiano por parte de Césaire se inscriben una multiplicidad de discursos y experiencias vinculadas a los procesos coloniales de dominación y subjetivación. Su enunciación, desde una localización desplazada, desmantela el mito de la dominación mediante los procedimientos aquí analizados. Ahora bien, no basta con develar la mentira o la ambivalencia en que se inscribe dicho discurso. Césaire es explícito al señalarla, tanto en *Discurso sobre el colonialismo*, como en *Una tempestad*, en una de las réplicas finales de Calibán¹². Sin embargo, advertir dicha mentira puede resultar insuficiente como práctica de resistencia estética y política frente a un sistema colonial de dominación. La mentira, como dice De Oto, “es el procedimiento más torpe para tapar los espectros cuando caen las legitimidades” (2014, p. 41). Ahora bien, si en el desmontaje de la autoridad colonial, a partir del momento en que queda en evidencia la estrategia retórica de la mentira, podemos advertir una lógica de negación, es en la lectura desviada articulada por escritores como Borges y Césaire donde reconocemos una “zona afirmativa” en el sentido en que, como analiza De Oto (2014, p. 42–43), convoca poética y políticamente a los espectros¹³. A partir

12 “Próspero, sos un gran ilusionista: la mentira es lo tuyo. Y me mentiste tanto, me mentiste sobre el mundo, me mentiste sobre mí mismo, que finalmente me impusiste una imagen de mí mismo” (Césaire, 2011, p. 145).

13 Para la distinción entre fantasmas y espectros que asumimos aquí, ver De Oto (2014)..

de allí podemos interpretar una de las primeras disidencias de Calibán, en *Una tempestad*, cuando le pide a Próspero que lo llame “X”, “el hombre sin nombre” o “el hombre al que le robaron el nombre” (Césaire, 2011, p.69). Esa letra como incógnita y desprendimiento de posiciones esencialistas y ontológicas introduce una apertura hacia una “zona de inconmensurabilidad” e “indeterminación” a partir de la cual se vuelve posible impugnar los signos instituidos de un orden colonial y proponer una fuga.

Notas finales

Al escribir sobre Edward Said y su práctica de lectura y escritura, Alejandro De Oto (2014b) anota que, como intelectual que intervenía en las arenas culturales y políticas, las preguntas de Said iban dirigidas hacia el mundo, y los materiales con las que intentaba responderlas eran los literarios. Desde una postura similar, Homi Bhabha apunta que el humanismo del teórico palestino es “una fructífera reflexión sobre el lugar de la narración en sus usos cotidianos” (2006, p. 22) y define su práctica crítica como una “lenta narrativa de la resistencia” que se contrapone a la cultura mediática de los titulares que, en su rapidez, vuelven al mundo homogéneo y unidimensional. La desaceleración en la escritura humanística de Said, mantiene la tensión en lugar de resolverla, hace visible la compleja relación entre la parte y el todo y “articula” el movimiento existente entre las palabras y el mundo social (Bhabha, 2006). Si exponemos estas reseñas, es porque creemos que en la metodología de lectura/escritura de los intelectuales

que abordamos en este trabajo, hay un gesto parecido al de Said, un trabajo minucioso de interpretación de los textos literarios y de intervención política. Podemos advertir en los escritos de Borges y Césaire el despliegue de una práctica analítica del discurso literario, pero también un modo de leer atento a la contingencia política que los atraviesa y a los usos de los textos y de la cultura.

El énfasis de Borges y Césaire puesto en la reescritura da cuenta del cuidado que prestaban al hecho de que la conformación de cualquier tradición, ya sea local o global, está atravesada por disputas y relaciones diferenciales y multiescalares de poder. Esto que puede significar una obiedad no parece tal si prestamos atención hasta qué punto las tradiciones literarias y culturales están naturalizadas ya sea en nuestros campos disciplinares o académicos (la compartimentación en los planes de estudios universitarios entre diversas literaturas nacionales, por ejemplo), o en el mercado editorial. No estamos diciendo que Borges o Césaire renieguen de las apropiaciones culturales ni de la conformación de un canon o de una tradición. Nuestra postura, como argumentamos a lo largo de este capítulo, es que cada uno interviene en la conformación de dicho campo, desde una posición ética y política particular, pero siempre desde un lugar desplazado y desviado con respecto a la tradición literaria occidental, y apostando a la apertura hacia una zona de indeterminación de los textos. Así, cuando Borges pone en palabras de su personaje que el Quijote fue ante todo un gran libro, pero ahora es una ocasión de “brindis *patrióticos* y obscenas ediciones de lujo” (2009, p. 847), advierte que un texto clásico, al

igual que una lengua en tanto es una tradición compartida, puede ser usado para reforzar gramáticas nacionalistas. Su respuesta, ante dicha evidencia, es apelar a la apertura del texto, proponiendo otras derivas de lectura como las que ensaya Pierre Menard. Así, si en Césaire percibimos una clara y explícita arenga contra el colonialismo y sus pedagogías dominantes, en Borges la crítica va a ser mucho más sutil, tanto que sería casi imperceptible si no la leemos en una especie de contrapunto con Césaire. Ese desvío del escritor argentino va a ir más por el lado de un desmontaje de los marcos temporales del nacionalismo en la conformación de la tradición, es decir va a apostar a un desajuste de las narrativas de nación en su temporalidad pedagógica (Bhabha, 2013a). De allí que critique los “usos patrióticos” que puedan hacerse de textos como el *Quijote* o el propio *Martín Fierro*.

Para finalizar nos gustaría dejar abierta una hipótesis. Si asumimos la tesis borgeana de que Kafka (y cada escritor) crea a sus precursores ya que su labor modifica nuestra concepción del pasado como ha de modificar el futuro, podemos tomar esa apuesta para una revisión de nuestra tradición literaria *nacional* a partir de los métodos que venimos abordando en este trabajo. Así, el hecho de imaginar a Borges (a partir de la tesis de lectura propuesta en *Pierre Menard* y desplegada en *Una tempestad*) como precursor de Césaire, nos puede llevar a nuevas lecturas de sus textos que, de más está decirlo, forman parte del canon de nuestra tradición. Creemos que podría ser fructífero una revisión crítica de los modos en que se vinculan las narrativas pedagógicas de nación (de las que Borges

fue tan crítico) con los usos de ciertos textos literarios para la conformación de un ordenamiento que responde a matrices coloniales de poder al “interior” de nuestras fronteras. Es decir, apuntamos a analizar los modos en que se vincula la tradición literaria nacional con una pedagogía nacionalista para la conformación de un relato hegemónico que excluye a “los otros de la nación” (Segato, 2007). En ese sentido, es posible que textos clásicos de Borges como “El fin”, o “Historia del guerrero y la cautiva” (para solo nombrar un par), leídos en clave “poscolonial” tengan mucho más para decir.

Referencias bibliográficas

- Arnold, A. J. (2013). Présentation. En A. Césaire, *Poésie, Théâtre, Essais et Discours* (pp. 1199–1206). Paris: Planète Libre. Cnrs Editions. Présence Africaine
- Barthes, R. (2014) *El placer del texto y Lección Inaugural*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bhabha, H. (2013a) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bhabha, H.(2013b) *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bhabha, H. (2006). Adagio. En H. Bhabha y W. J. T. Mitchell (comps.) *Edward Said. Continuando la conversación*. Buenos Aires: Paidós.
- Borges, J. L. (2009) *Obras Completas I (1923–1949)*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J. L. (2011a) *Obras completas 20. Borges en Sur*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J. L. (2012) *Inquisiciones | Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Césaire, A. (2011). *Una Tempestad. Adaptación de La Tempestad de Shakespeare para un teatro negro*. Buenos Aires: El 8º Loco ediciones.

- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Conrad, J. (2010). *Heart of darkness| Au coeur des ténèbres*. Paris: Folio Bilingüe.
- De Oto, A. (2014). Humanismo crítico y espectralidad. Notas a partir de dos textos de Aimé Césaire. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, volumen 16* (número 1) 33–44. Recuperado de: <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/63>
- De Oto, A. (2014b) Edward Said. Tres notas en el modo de una apología. En K. Bidaseca A. De Oto, J. Obarrio y M. Sierra (comps.) *Legados, Genealogías Y Memorias Poscoloniales en américa latina: escrituras forterizas desde el sur* (pp. 77–91). Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Fanon, F. (2013) *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2007). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hale, T. (1973). Sur *Une tempête* d'Aimé Césaire. *Études littéraires*, volumen 6 (número 1), pp.21–34. Doi: <https://doi.org/10.7202/500265ar>
- Le Monde (2005, 6 de diciembre). Aimé Césaire refuse de recevoir Nicolas Sarkozy. *Le Monde*. Recuperado de: https://www.lemonde.fr/societe/article/2005/12/06/aime-cesaire-refuse-de-recevoir-nicolas-sarkozy_717977_3224.html
- Mignolo, W. (2006). El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento. En A. Césaire *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 197–221). Madrid: Akal.
- Real Academia Española (2007) "Presentación". En G. García Márquez *Cien años de Soledad. Edición Conmemorativa: Real Academia Española| Asociación de Academias de la Lengua Española*. Madrid: Alfaguara.
- Said, E. (2016) *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Said, E. (2015) Teoría viajera reconsiderada. En C. Parra Triana y R. Rodríguez Freire (coords.) *Cuadernos de Teoría y Crítica #1 Teorías viajeras*,

pp. 41–62. Viña del Mar: Departamento de Literatura. Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Segato, R. (2007) *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo.

Shakespeare, W. (2016) *La tempestad| Otelo*. Buenos Aires: Clarín.

NOTICIA DE LOS AUTORES

ALEJANDRO DE OTO

Investigador Independiente de CONICET en el Instituto de Filosofía Universidad Nacional de San Juan (UNSJ). Fue docente de historia en la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Argentina y dirigió la Maestría en Letras de la misma universidad. Es profesor de Metodología de la Investigación Filosófica en la UNSJ. Se doctoró en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, ha sido Research Fellow en Brown University y participado del African Series Seminar de University of Cape Town como conferencista, entre otras actividades. Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libro sobre crítica poscolonial y literatura de viaje. Es autor de varios libros, destacándose *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (México), obra que recibió en 2005 el premio “Frantz Fanon Prize for Outstanding Book in Caribbean Thought” de la Caribbean Philosophical Association. En esta asociación ha sido electo para la Secretaría de Filosofías del Sur y Estudios Fanonianos (Secretary of Philosophies of the South and Fanonian Studies).

adeoto@gmail.com / adeoto@mendoza-conicet.gob.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2704-1123>

CRISTINA PÓSLEMAN

Doctora en Filosofía por la Universidad de Chile, docente e investigadora de la Universidad Nacional de San Juan UNSJ. Dirige el Instituto de Expresión Visual perteneciente a la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes (UNSJ). Integra el Comité Académico del Doctorado en Filosofía (Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, UNSJ).

Co-dirige el Proyecto de Investigación “Modulaciones conceptuales y categoriales. Crítica poscolonial/Filosofías postestructuralistas” (CICITCA–Instituto de Filosofía/FFHA/UNSJ– Período: 2018–2020). Integra la Red Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari (REELD&G) para el desarrollo interdisciplinario de conocimientos en filosofía, estética y política (www.deleuzeguattarilatino.com).

cristinaposleman@yahoo.com.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9986-6183>

PAULA RIPAMONTI

Doctora y Profesora en Filosofía (UNCUYO, Argentina). Docente en la Facultad de Filosofía y la Facultad Letras y de Derecho de la UNCUYO y en Instituto Superior de Formación Docente y Técnica 9–001. Docente de posgrado en seminarios, maestrías y especializaciones. Profesora visitante en Universidad Nacional de San Luis (Argentina), en la Universidad Autónoma de Querétaro (México) y en la Universidad Estadual de Mato Grosso (Brasil). Estancia de investigación por movilidad docente en el exterior en CSIC (Madrid, España). Investigadora en los campos de la

filosofía, la educación y la historia de las ideas latinoamericanas con proyectos financiados por UNCUIYO, CONICET e INFOD (Ministerio de Educación de la Nación). También ha realizado gestión educativa y curricular y como evaluadora en organismos públicos. Miembro fundador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE-UNCUIYO) y dirige *Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y educación* ISSN 2525-2089. Ha coordinado libros y es autora de capítulos y artículos en publicaciones científicas relativos a filosofía práctica y educación.

paula.ripamonti@ffyl.uncu.edu.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0187-1273>

CARLOS AGUIRRE AGUIRRE

Doctorando en Filosofía (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina). Magister en Estudios Latinoamericanos (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina). Licenciado en Comunicación Social (Universidad de Playa Ancha, Chile). Becario doctoral latinoamericano (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET), Instituto de Filosofía (Universidad Nacional de San Juan, Argentina). Miembro del Comité Académico del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial e integrante del proyecto de CICITCA-UNSJ (2018-2020) “Morfologías de la colonialidad en la investigación en ciencias humanas y filosofía. Materiales, dispositivos, discursos”. Ha publicado artículos y capítulos de libros sobre visualidades latinoamericanas, crítica poscolonial y pensamiento contemporáneo del Caribe. Su tesis de magister analiza el problema

de la colonialidad y el entre-lugar en la obra ensayística del cineasta brasileño Glauber Rocha. Su investigación de doctorado en curso estudia la crítica a la modernidad y el problema del cuerpo colonizado en las escrituras de Aimé Césaire y Frantz Fanon.

sabatino87@gmail.com

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

MARÍA RITA MORENO

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo y becaria posdoctoral de CONICET en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA). Es profesora de Introducción a la filosofía en la Facultad de Derecho y de Comprensión y producción de textos académicos en la Facultad de Filosofía y Letras, en la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Ha publicado artículos y capítulos de libro sobre temas de teoría crítica. Participa en grupos de investigación vinculados a los estudios críticos de la modernidad.

xrmkx@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0858-4077>

MARIANA NOEL GUERRA PÉREZ

Doctoranda en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Licenciada en Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan, Argentina. Becaria doctoral en CONICET-UNSJ. Su tema de investigación es “Una alternativa epistemológica-semiótica-política situada desde el

feminismo decolonial en diálogo y tensiones con los feminismos latinoamericanos”, dirigida por los Dres. Mariana Alvarado y Alejandro De Oto. Jefa de Trabajos Prácticos en la cátedra “Filosofía y conocimiento” en el Departamento de Letras–FFHA–UNSJ. Editora responsable de la revista *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas* de la UNC.

marianoelguerra@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2452-3298>

MATILDE BELÉN ESCOBAR NEGRI

Becaria posdoctoral de CONICET en el Instituto de Filosofía, UNSJ. Fue docente en lingüística y teoría y práctica discursiva en la UNPSJB. Se desempeñó como coeditora del suplemento cultural del Diario *El Chubut*. Doctora en Letras en la UNCUYO y ha sido Research Fellow en la UFSC, Brasil. Ha publicado artículos y capítulos de libro de crítica literaria, estudios literarios y culturales, además de diversos escritos en medios. Es autora de los libros: *dobles. Una poética poscolonial de la diferencia y (a)cerca del doble. Una aproximación teórico-literaria al motivo del doble desde textos de Carlos Fuentes y Javier Marías*. Editora, correctora y traductora en sellos internacionales y autora de varios libros de creación literaria, entre los que destacan: *canto de Sycorax y gritar con un cuerpo roto* (español-inglés).

e-matilde@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1967-1512>

DOUGLAS KRISTOPHER SMITH

Docente en el Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Es candidato al Doctorado en Estudios Latinoamericanos en el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos (CECLA) de la Universidad de Chile, terminando su tesis con la profesora guía Dra. Claudia Zapata Silva. Hizo una estada de investigación para su tesis de doctorado con el Dr. Alejandro De Oto en la Universidad Nacional de San Juan. Obtuvo su maestría en Estudios Hispánicos de la Concordia University, en Montreal, Canadá, y fue investigador invitado en la Escuela de Traducción e Interpretación de la Universidad de Ottawa. Es también traductor de textos del ámbito de las humanidades.

dougsnj@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1304-0362>

CARLA GROSMAN

Licenciada en Realización Cinematográfica por la Universidad Nacional de Córdoba (2000). Master of Arts (2006) y Ph D. (2013) en Estudios Culturales Latinoamericanos por The University of Auckland, New Zealand. Actualmente es becaria Postdoctoral de CONICET, investiga sobre imaginarios urbanos del cine joven sanjuanino desde el Instituto de Expresión Visual de la Universidad Nacional de San Juan. Completa el segundo doctorado en Communication Studies para Auckland University of Technology (New Zealand) investigando sobre cine comunitario argentino y democracia.

Es la autora de *La alegoría del Viajero inmóvil. Utopía y Neoliberalismo en el cine latinoamericano* (Madrid: Apeiron, 2018), traducida al inglés como *Utopia and Neoliberalism in Latin American Cinema. The allegory of the motionless traveler* (Newcastle, England: Cambridge Scholars, 2018). Su libro *El espectro de la ausencia: Cine argentino de postdictadura como renarración de la memoria colectiva* obtuvo el premio “Leónidas Escudero” en 2019 para ser publicado en 2020 por el Fondo Editorial de la Legislatura de San Juan.

grosman-smith@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0236-5794>

MARCELO SILVA CANTONI

Doctorando en Letras en la Facultad de Filosofía y Humanidades, como becario de la Secretaría de Ciencia y Tecnología en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina (UNC). Licenciado en Letras Modernas por la UNC. Publicó artículos y reseñas en revistas como *Racial, Intersticios de la cultura y la política, Heterotopías* y *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Es autor del libro *El desierto y sus silencios: imaginarios poscoloniales de nación en Argentina* (en prensa), obra que obtuvo el segundo lugar en la categoría Ensayo, del premio Jorge Leonidas Escudero 2019. Es profesor asistente en la cátedra Literatura de Habla Francesa (FFyH-UNC) y como profesor adscripto en la cátedra Teorías de los Discursos Sociales II (FfyH-UNC).

silvacantoni@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3470-3877>



Se terminó de
componer en
agosto de 2020 en
Editorial Qellqasqa.
San José de Guaymallén
Mendoza, República Argentina.

editorial@qellqasqa.com.ar
qellqasqa.com.ar
qellqasqa.com