

FRANTZ FANON Y ÉDOUARD GLISSANT: ONCE ENSAYOS DESDE EL SUR



Alejandro De Oto & Karina Bidaseca
(compiladores)

FRANTZ FANON
Y ÉDOUARD GLISSANT:
ONCE ENSAYOS DESDE EL SUR

COLECCIÓN ESCRITOS POSCOLONIALES

Alejandro De Oto y Karina Bidaseca
compiladores

Cristina Pósleman

Carlos Aguirre Aguirre / Juan Pablo Cedriani

Alejandro De Oto / Inés Fernández Mouján

Senda Sferco / Manuel Rebón

Karina Bidaseca / Luis Mora Rodríguez

José Guadalupe Gandarilla Salgado

Grupo de Trabajo Epistemologías del Sur

Qellqasqa
Mendoza, 2022

Frantz Fanon y Edouard Glissant : once ensayos desde el Sur / Carlos Aguirre Aguirre ... [et al.] ;
compilación de Alejandro De Oto ; Karina Andrea Bidaseca ; editado por Gerardo Patricio Tovar.
- 1a ed. - Guaymallén : Qellqasqa.

Libro digital, PDF - (Escritos poscoloniales / Alejandro De Oto ; 2)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-4026-71-2

1. Epistemología. 2. Cono Sur. 3. Colonialismo. I. Aguirre Aguirre, Carlos. II. De Oto, Alejandro, comp. III.
Bidaseca, Karina Andrea, comp. IV. Tovar, Gerardo Patricio, ed.

CDD 306.42

FRANTZ FANON Y ÉDOUARD GLISSANT ONCE ENSAYOS DESDE EL SUR

Alejandro De Oto (compilador)  ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-2704-1123>

Karina Bidaseca (compiladora)  ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-7954-2854>

Grupo de Trabajo de CLACSO Epistemologías del Sur

Coordinadoras: Paula Meneses y Karina Bidaseca

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

COLECCIÓN ESCRITOS POSCOLONIALES—QELLQASQA DIRIGIDA POR ALEJANDRO DE OTO

Editado por Gerardo Tovar en Qellqasqa.com.ar

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

Imagen de tapa: "Viñedos secos" cedida por Gavis Paul Robledo

<https://www.facebook.com/gavispaul.robledo>

Los contenidos son ofrecidos bajo Licencia

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

(Atribución-No Comercial-Compartir Igual 2.5 Argentina)

Usted es libre de:

Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

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

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 978-987-4026-71-2

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

ÍNDICE

	INTRODUCCIÓN	
	Grupo de trabajo Epistemologías del Sur	7
1	/ NOTAS PARA UNA CRÍTICA FANONIANA DEL PRESENTE	
	Cristina Pösleman	15
2	/ LA INVENCIÓN PERMANENTE	
	Carlos Aguirre Aguirre	51
3	/ L'OEIL SE NOIE Y SUS VÍNCULOS A LA OBRA Y VIDA DE FRANTZ FANON	
	Juan Pablo Cedriani	99
4	/ FRANTZ FANON. ENTRE SIGNOS, LENGUAS Y CONTRATOS	
	Alejandro De Oto	145
5	/ DEMARCACIONES FANONIANAS EN LA ESCRITURA POLÍTICO-PEDAGÓGICA DE PAULO FREIRE	
	Inés Fernández Mouján	169
6	/ TODAVÍA SOBRE FRANTZ FANON: 60 AÑOS DE <i>LOS CONDENADOS</i> Y 70 DE <i>PIEL NEGRA</i>	
	Deivinson Mendes Faustino	203
7	/ DESEO Y SUBJETIVACIÓN DESDE LAS PERSPECTIVAS DE FANON Y GLISSANT	
	Senda Sferco	225
8	/ LA COMUNIÓN SUBMARINA	
	Manuel Rebón	255
9	/ ESPEJISMOS EN EL MAR. HUELLAS FANONIANAS Y GLISSANTIANAS EN LAS LETRAS Y LAS ARTES VISUALES DE GRADA KILOMBA Y ALINE MOTTA	
	Karina Bidaseca	277
10	/ EN TORNADO AL CONCEPTO DE "HISTORIA" EN ÉDOUARD GLISSANT Y SYLVIA WYNTER	
	Luis Adrián Mora Rodríguez	303
11	/ DE LA GEOPOLÍTICA DE LA DOMINACIÓN A UNA COSMOPOLÍTICA TRANSMODERNA DE LA RELACIÓN	
	José Guadalupe Gandarilla Salgado	327
	NOTICIA DE LOS AUTORES	359

INTRODUCCIÓN

Desde el *Grupo de Trabajo de Epistemologías del Sur* de CLACSO pensamos en construir un volumen dedicado a recorrer las escrituras de Frantz Fanon y Édouard Glissant que mostrara, aunque sea de manera parcial, algunas de las regiones por donde las ideas de ambos circulan y producen claves genealógicas y marcadores cruciales para orientar nuestras intervenciones en el mundo contemporáneo. Para ello era menester que quienes participaran lo hicieran sin limitaciones conceptuales o de enfoque. No por una suerte de diversidad acrítica, lejos estamos de ello, sino justamente porque lo que las escrituras de Fanon y Glissant evocan y producen es precisamente una arena cultural, un lugar de disputa, agonal, de contradicciones, de tensiones, incluso de lecturas contrapuestas. Nos interesa el contrapunto, por usar la metáfora musical, porque entendemos que es una de las formas de imaginar, como las llama María Inés Mudrovic (2018), las “políticas del tiempo” cuando ellas no derivan en una dirección única, por caso, moderno colonial, como mayoritariamente las conocemos y experimentamos, sino cuando se dirigen a la discontinuidad, al tiempo de una

intervención crítica que ocurre en los límites (¿externos?) del sí mismo pero que lidia con él, lo envuelve y lo dispone de otro modo.

En 2021 se cumplieron 60 años de la muerte de Frantz Fanon y en 2022 70 años de la primera edición de *Piel negra, máscaras blancas*. Como sabemos fue un revolucionario, psiquiatra, filósofo y escritor caribeño de origen martiniqués cuya obra ejerce una persistente influencia hasta el presente. Las dos genealogías más importantes del pensamiento crítico vinculadas a las temáticas del colonialismo en la actualidad, la crítica poscolonial y el giro decolonial (por usar dos denominaciones frecuentes), reconocen su escritura como una clave para estudiar los procesos de subjetivación contemporáneos y de conexión entre experiencias históricas heterogéneas.

También en 2021 se cumplieron 10 años de la partida de un pensador crucial para la filosofía y para las luchas anticoloniales, Édouard Glissant. Profuso lector de la filosofía francesa de la que fue coetáneo y de la larga historia del movimiento estético y político de la *Negritud*, produjo una obra sensible al flujo de las lenguas y las prácticas culturales caribeñas pero también globales. Su concepto de creolización, para pensar los procesos de la cultura contemporánea, implicó una perspectiva que puso en disputa lo universal desde las marcas espaciales e históricas del Caribe.

A lo largo de este volumen sostenemos con distintos argumentos, la mayoría de ellos implícitos, las razones por las cuales ambos autores forman parte de un archivo crítico fundamental del Sur global y de las Epistemologías

del Sur. Como se sabe, sus escrituras desbordan los espacios de las disciplinas tradicionales y avanzan más allá de los límites etnocéntricos ofreciendo numerosas escenas de las políticas, las estéticas y las poéticas de los procesos emancipatorios.

Participan aquí pensando esos y otros problemas trabajadorxs de las ideas de México, Costa Rica, Brasil y Argentina. Los procesos editoriales y las autorías más allá de los límites nacionales, sumados a los eventos sanitarios a nivel global, hicieron que no fuera posible publicar este volumen en 2021. De todos modos, si bien las efemérides suelen ser motivos de reunión, lo cierto es que lo que nos reúne aquí es la convicción de multiplicar los trabajos que propongan una conversación crítica y conectiva con el enorme archivo de escrituras que conforman nuestra propia contemporaneidad.

Por ello también, cada uno de los ensayos reunidos en este volumen pone en primer plano mediante conversaciones, lecturas agonales y perspectivas diferentes formas de establecer contactos con los pasados que llamamos poscoloniales, los cuales respiran y habitan en las escrituras de Frantz Fanon y de Édouard Glissant. Los llamamos poscoloniales porque la comprensión de ese término, en las numerosas formas de abordarlo que ha tenido en los últimos 40 años, nos conduce a una estrecha relación con todo aquello que en nuestra edad y geografía permanece abierto, en disputa y es sujeto de intervención contra los colonialismos modernos. Nos convence ese uso libre del término porque en él se condensan numerosas capas críticas en las que se produce un encuentro de todos aquellos

que nos sentimos contemporáneos. Cuando hace ya tres décadas Stuart Hall se preguntaba con el tono inteligente y el pensamiento fresco que lo caracterizaba “cuándo fue lo poscolonial” (1995), sabíamos, aun antes de leerlo, que no se trataba de una discusión cronológica, poblada por las potencias del antes y del después que habitan los relatos culturales, sino que se trataba de una forma de conexión, de un negarse a pensar que los pasados sólo podían ser administrados por un conocimiento convencional en la línea recta de una temporalidad no discutida, homogénea, confirmatoria de una idea civilizatoria.

Es claro que nos obsesiona el problema del tiempo, no eludimos esa dimensión, porque justamente en él se anuda una gran parte de todo aquello que consideramos canónico, instituyente e incluso performativo. No obstante, hay una pregunta implícita por la espacialidad que nos desvela y tiene que ver con las circulaciones de las ideas, de los conceptos y las categorías. Las Epistemologías del Sur en ese sentido son para nosotros menos un catálogo de localizaciones geográficas, menos un listado de pensamientos listos para su uso y más un flujo que encuentra momentos y espacios en los que se arremolina y produce relaciones y contextos singulares que, a su vez, no pierden sus capacidades conectivas para devenir globales. En muchos sentidos la Relación de Glissant y el llamado de Fanon a producir otras conexiones cerebrales junto con la precisión quirúrgica con la que informa el estrecho vínculo entre colonialismo y racialización, funcionan de ese modo.

Dado esto último, todos los trabajos de este volumen recorren los escrituras de Fanon y Glissant no en la forma

de un relevamiento de los principales nudos que habitan en ellas, sino como proyectos que interpelan nuestro presente, que permiten diálogos abiertos y polifónicos con diversos campos intelectuales, estéticos y culturales, que se dejan atravesar por los matices conceptuales con los que trabajamos, conversamos y ponemos en discusión. Quizás esto habla de una actualidad de los trabajos de Fanon y Glissant. Pero, sin limitarnos sólo a reconocer en ellos sus espesuras actuales, intentamos mayormente desplegar caminos críticos que desborden las usuales interpretaciones y lecturas sobre ambos. Desde la analítica filosófica de Fanon hasta la poética archipelágica de Glissant, lo que se palpa es un viaje de sentidos y de ritmos diversos, de argumentos y juegos exegéticos, encaminados por expandir dos escrituras que continúan resonando al momento de hablar de la modernidad/colonialidad que cruza a Latinoamérica, el Caribe y todo el Sur Global. Y esto advierte un riesgo: indagar lo que permanece bajo sordina en las bibliotecas hegemónicas del saber. Cada autora y autor ensaya sin restricciones un viaje por la filosofía, la política y el teatro de Fanon, por las marcas literarias y poéticas que ha dejado Glissant en el pensamiento de la errancia, por esas voces que retornan persistentemente a los problemas que nos acechan. Porque es ahí donde se advierten las gramáticas críticas de dos escrituras que no generalizan, ni buscan una receta acabada de la descolonización, sino que, tal y como decía Glissant acerca de Fanon, asumen la necesidad de tramar un corte radical y dramático en nuestro presente (Glissant [1981], 2017, p. 286).

Si tuviéramos que definir alguna forma poética y

política que atraviesa este libro podríamos decir que se trata de un libro escrito en voz baja pero constante, dispuesto a la escucha. Cada uno de los textos que siguen salen al encuentro de problemas, de huellas dejadas por otras lecturas en las páginas de las escrituras de Fanon y Glissant al tiempo que ensayan nuevas derivas. Todos los ensayos, unos de modo implícito y otros explícito, entienden que en el persistente nudo que vincula las modernidades y las colonialidades laten todavía las coordenadas febriles de nuestro tiempo, como hubiera dicho Fanon. Hablar en voz baja es recuperar una disposición y una ética de la escritura que nos interesa cultivar y que encuentra múltiples resonancias en América Latina y el Caribe pero también más allá. Fanon nos enseñó en varias ocasiones que la política y el pensamiento ocurren en territorios, en lugares concretos, y es también pensando en ellos que se pueden detectar las conexiones submarinas que obsesionan a Glissant en su evocación de la frase de Edward Kamau Brathwaite, porque es allí donde se pueden ver y articular las relaciones. Nuestra comprensión de nociones como Sur Global y Epistemologías del Sur, es preciso decirlo, no pasa por una exaltación de una suerte de subalternidad global que no se detiene en escalas regionales, nacionales y locales. Nos interesan las escalas porque vivimos en ellas todo el tiempo. No siempre somos completamente locales, no todo el tiempo vivimos en una escala nacional o global, por caso, pero cada una de esas instancias articulan nuestras posiciones. Hablar en voz baja no es tampoco un acto ritual de falsa modestia. Por el contrario, es entender que practicamos un oficio, el de la filosofía, de la literatura,

de la historia, por pensar los que tienen mayor presencia en este libro, que en sus mejores versiones antes que informar de qué se tratan las cosas pueden examinarse a sí mismos y decirse de frente qué es lo que han estado eludiendo.

Este libro, de un modo tácito entre quienes lo escriben, es un muestrario muy provisional de algunas de las cosas que no queremos eludir cuando leemos a nuestros amigos de la historia, Frantz Fanon y Édouard Glissant.

Bibliografía

- Glissant, Édouard ([1981] 2017). "El discurso antillano" (fragmento). En Félix Valdés García (coord.), *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo: West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas* (pp. 277-322). Buenos Aires: CLACSO.
- Hall, Stuart (1996). "When was 'The Post-Colonial'? Thinking at the Limit". En Iain Chambers y Lidia Curti (eds.), *The Postcolonial Question: Common Skies, Divided Horizons* (pp. 242-260). Londres, Nueva York: Routledge.
- Mudrovic, María Inés (2018). Políticas del tiempo, políticas de la historia: ¿quiénes son mis contemporáneos?. *ArtCultura* (Universidade Federal de Uberlândia), 20(36), 7-14.

1 / NOTAS PARA UNA CRÍTICA FANONIANA DEL PRESENTE

Cristina Pösleman

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

Confidencias contextuales

Corría la década del noventa y en mis últimos años de la Licenciatura en Filosofía, me arriesgaba a exponer en un evento académico dedicado a la temática de los genocidios y los derechos humanos. Como lo constaté luego, mi presentación se demoraba demasiado en especulaciones sobre algo así como el mal y la condición humana desde distintos abordajes. De ese momento, me queda un recuerdo. En el calor de la exposición, un hombre del público me interpela con una opinión aplastante. Al límite de la ira, se expresa sobre lo inapropiado de pensar con abstracciones sobre la condición humana y sobre la necesidad imperiosa de asumir que ese mal al que yo pretendía teorizar, “tenía nombre y apellido”.

El tiempo transcurrió entre la escuálida apropiación de textos filosóficos con los que me iba encontrando, la mayoría traducidos del alemán, del francés y del inglés, y la obsesión por comprender realmente la opinión del hombre impertinente (que luego supe que se trataba de un historiador muy afamado). Previsiblemente, comencé a

sentir decepción por la teoría, lo que luego pude calibrar como la experiencia de percibirme extraña en el universo en el que me había forjado, concretamente en el ámbito de la filosofía europea.

Como expresé, no fue corto el período en el que permanecí bajo el influjo de esa sensación. Por esos años el fervor por lo “gringo” experimentaba una suba contundente. Como dije, corrían los noventa. Personalmente me había enamorado de lo que para mí era la excepción, de la jerga, del tono y de la asombrosa intertextualidad de la escritura del filósofo francés Gilles Deleuze, y de unos raros libros suyos escritos junto a un psiquiatra, Félix Guattari. Para obtener el reconocimiento en la academia argentina, especialmente en el ámbito de los estudios deleuzianos, había que hacerse un viaje a París. Lo hice. Ansiaba respirar la atmósfera en la que alguna vez habían escrito mis filósofos y comprender en el idioma original ¿Qué es la Filosofía? (1993), un libro al que en esas épocas y en una provincia alejada de la capital, como es la que vivo, se podía conseguir sólo entre sus más acérrimos cultores.

Hice mi tesis doctoral sobre la filosofía de la creación en Deleuze. Transitando esta odisea, me encontré obviamente con las críticas a lo que se nombraba desde hacía rato como postestructuralismo. Me encontré con Gayatri Spivak, emblema de la deconstrucción utilizada al servicio de la diáspora india, con Julie Wuthnow, defensora de las políticas indigenistas, ambas críticas del nomadismo deleuziano; pero también me encontré con Néstor Perlongher, con Luis Orlandi, con Gregorio Barambleitt, con Eduardo Viveiros de Castro (mirado desde hoy, esto que parece un

museo de nombres, va mostrándose cada vez con más nitidez como una pulseada entre la deconstrucción y la antropofagia). Y en medio de esa obra gigantesca que es *El Antiedipo* ([1972] 1998), en el calor de un entereverado análisis sobre el inconsciente, me encontré con Fanon: el autor de unos libros potentísimos, el psiquiatra que precedió a Guattari en la Clínica de Saint Albain, el militante de la lucha por la independencia argelina, el autor de artículos explosivos del periódico del Frente de Liberación Nacional Argelino *El Moudjahid*. En esta obra aparece citado dos veces. Los autores están interesados, sobre todo, en los relatos de Fanon de las y los pacientes que al momento de la clínica formaban parte de las milicias a favor de la independencia argelina. Tengamos en cuenta que este libro enorme de Deleuze y Guattari se escribe mucho después de que uno de los libros de Fanon ha sido censurado en Francia.

Evidentemente no se trataba de cualquier autor. Ya en los setenta, la obra del martiniqués¹ circula ampliamente en el ambiente intelectual francés. La referencia del autor a los sueños de las y los pacientes, la escritura de esos relatos al servicio de la lucha en nombre de los condenados de la tierra que la escritura de Fanon deja palpitando en el

¹ En noviembre de 1959 se publica en París *L'an V de la révolution algérienne*, con la edición de Francois Maspero en la colección *Cahiers libres*. Al español fue traducido como *El año V de la revolución argelina, o Sociología de la revolución* (1968). Este libro es prohibido por atentar contra la seguridad nacional. Una reseña comentada de la obra de Fanon puede encontrarse en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170609020412/Leer_a_Fanon_Medio_Siglo_Despues.pdf

aire, no son episodios cualquiera en dicho contexto. Pero, así y todo, la mayoría de los textos filosóficos del espectro académico francés de las décadas siguientes, pasan por alto esta referencia. Por eso, encontrarnos con Fanon en escrituras que en nuestros sures recibimos absolutamente empaquetadas en lo que se llama filosofía occidental, causa sorpresa y curiosidad. Fanon es la referencia al momento en el que Deleuze y Guattari se topan con ciertos límites² de la clínica psi. Obviamente no se trataba de una referencia más. Nos permitía palpar la violencia epistemológica colonialista, la consistencia etnocéntrica de la psicología y de la antropología, nos hacía sentir el tufillo de una ontología que al fin dejaba ver más de lo que hasta ese momento había mostrado.

De los textos deleuzianos al universo de los estudios filosóficos caribeños, la sensación de extrañeza fue cediendo su lugar y dando cauce a otra: la del presentimiento del nombre y apellido de ese mal, ¡de su cuerpo!, hasta ese momento verdaderamente impalpable e inocuo para mí y que a partir de la obra fanoniana comenzaba a atisbarse, a escribirse.

No quiero decir con todo esto, que mi sola experiencia justifique la relevancia de una obra, de su importancia para los procesos emancipatorios y de subjetivación contemporáneos, en absoluto. Pero sí que es un problema nuclear

² Utilizo el término occidental en minúsculas para dar cuenta de la distancia que elijo asumir respecto de las catalogaciones eurocentradas. Pero insisto en el término porque me parece la mejor manera de enmarcar la propuesta editorial que nos viene de las metrópolis europeas y norteamericanas.

propio de aquellas y aquellos que hemos sido forjados en la filosofía occidental. En mi paso por la docencia me he encontrado recurrentemente en la circunstancia que yo misma viví como estudiante. Repito el problema en otros términos: la dificultad para detectar la alienación epistemológica frente al hechizo de los textos europeos³. Aunque este ensayo tampoco pretende ser una denuncia a aquellos y aquellas docentes que forjaron mi generación, ni tampoco a mis colegas que se desafían a diario por sortear obstáculos en el trabajo cotidiano de la docencia y de la investigación. Personalmente confieso que, desde hace un tiempo, dejo que el efecto fanoniano actúe y haga lo suyo. El rigor metodológico no está garantizado, aunque, creo, sí lo está algo más, el fuerte deseo de contribuir a palear la sensación de insipidez académica que asecha en nuestras instituciones. (No quiero dejar de expresar mis sospechas, de que esa sensación sea experimentada en otras latitudes). Vamos a la tarea.

¿De qué crítica hablamos?

Este volumen se inspira en la necesidad de traspasar los límites disciplinares etnocéntricos para nutrir los procesos emancipatorios. Aun cuando estos objetivos vienen

3 Como nos recuerda Lewis Gordon, en los noventa era posible estudiar a Fanon y Freire en Chile, en los cursos de Teología Política, Filosofía de la Liberación y Pensamiento Social y Político (Gordon, 2021, p. 2). Es cierto que en Argentina sucedía lo mismo, aunque no en todas las universidades del país. En la universidad a la que yo asistí, no se tuvo como un autor de referencia recurrente hasta hace unos pocos años.

concretándose en varios escenarios académicos desde hace unas décadas, no está de más recordar que el influjo de las olas que tienden a adormecer el compromiso teórico con nuestros contextos sociales y políticos, persiste en el aire y se presenta como un factor de largo alcance en el tiempo. Aunque reconozcamos la sensación de que este adormecimiento está en procura de ser atendido, lo que demuestra la velocísima propulsión con la que se expande la ensayística sobre este problema, no obstante, muchas señales nos indican que tal efecto tiene hoy una actualidad notable. Remitámonos, por ejemplo, a la vigencia de los programas de estudio enfocados desde la filosofía occidental, ni qué decir acerca de las esferas de las comunicaciones y de la información, y, más a contraluz, a los mismos contratos sociales cuya letra, en el afán de replicar las llamadas tradiciones republicanas modernas europeas, elude en la mayoría de los casos, el archivo histórico, político y social propiamente suramericano. Por eso es que considero que el deseo de hacer proliferar la potencia fanoniana es, de alguna manera, el deseo de mantener en ebullición la lava de cierta crítica⁴.

Pero, ¿de qué crítica estamos hablando? Seguramente no es una que permanece igual a través de los procesos en los que se articula. Justamente algo del orden de las relaciones entre la gramática de la historia y la juntura temporal aporta a su consistencia variable. A juzgar por

⁴ Aunque no puedo dejar pasar las transformaciones constitucionales que se han sucedido en nuestros países. Para una profundización de este proceso, recomiendo los trabajos Rodrigo Uprimmy (2011) y de Laura Clérico y Martín Aldao (2011).

un archivo disponible desde hace unos años, la creencia en la posibilidad de detectar cierto factor coyuntural le es constitutiva. Pensemos en la obra de Arturo Roig (2009), a quien cito in extenso en son de evocar un tono filosófico tan querido en el Cuyo del oeste argentino:

Un filosofar matutino o auroral confiere al sujeto una participación creadora y transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificatoria de un pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas (Roig, 2009, pp. 15–16).

Supongamos que basta con esta referencia para dar cuenta de la credibilidad que ha acompañado a la crítica en sus avatares suramericanos. Ahora bien, es esta creencia a priori en la efectividad de una crítica, que Eduardo Grüner pone en tela de juicio. En el enclave de la teoría acerca del proceso de sociometabolismo del capitalismo, de Istvan Mészáros, Grüner considera que asistimos hoy a tiempos que no se llevan muy bien, o no de la misma manera, con el potencial crítico de un pensamiento que pugna a favor de la emancipación de los pueblos. Escribe:

... hay algo en el propio pensamiento actual, en su propio régimen productivo, que le dificulta estar a la altura de la urgencia de la hora, como si se sintiera amilanado, anonadado, ante la tarea, probablemente de Sísifo, que tiene por delante. Ese “algo”, en el que estamos todos implicados

y complicados, es un síntoma inmenso, vinculado con algo demasiado inabarcable, innombrable: ese límite absoluto que –ya fuera que nos identificáramos con alguna variante del capital (incluida la del “socialismo real”), o con el “principio esperanza” de su derrocamiento a mediano plazo– no esperábamos alcanzar nunca (Grüner, 2011, p. 26).

En este sentido, y aunque reconociendo esta atmósfera de zozobra, Grüner no pasa por alto que una crítica ya se dio cauce sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, y nombra al propio Fanon, pero también a Mariátegui, Senghor, Samir Amin, Aijaz Ahmad, Talal Asad, Ugarte, Edward Said y Tariq Alior (2011, p. 44). Crítica de la cual, acusa Grüner, Europa no se dio por enterada, salvo por muy escasas excepciones, como la obra de Adorno y Horkheimer, como los Pasajes de Benjamin, o como la Crítica de la razón Dialéctica de Sartre (2011, p. 44). Dando cuenta de este material, Grüner habilita la reconsideración de este estado de zozobra frente a la dificultad de hacer crítica, pero desde un lugar preciso. Por supuesto que no se trata del mismo agobio al que se refiere la llamada poscrítica, que alerta desde la academia metropolitana, respecto del estado de agonía de todo pensamiento que pretenda establecer criterios de discernimiento, especialmente políticos (De Sutter, 2021). Acá nos interesa insistir sobre la posibilidad de vincular esta línea pasada por alto en la filosofía occidental, y efectuar la expansión de un presente que permanece en ebullición a través de esta crítica en particular. Una que, como se muestra en la película de

Ousmane Sembène, *Le noir de...*⁵, de 1962, señala una inflexión diferencial en una historia que de esta manera deja al desnudo su drama urgente. En la línea de estos propósitos de Grüner, procurar un pacto entre esta crítica velada y los agenciamientos vinculados a ella, es nuestra tarea.

Ahora bien, y como adelantamos, nadie que haya recibido forjamiento de la filosofía occidental puede escapar a la inmediata tentación de asociar la dupla crítica y presente con uno de sus episodios más celebrados: me refiero a los textos reunidos en torno a la pregunta sobre qué es la ilustración. Efectivamente, uno de los archivos más visitados en torno al desempeño de esta pareja categorial, es una serie de trabajos que involucran de alguna u otra manera crítica y modernidad, concretamente los que giran alrededor del artículo dedicado a la pregunta que acabo de presentar, y que se ha hecho célebre en los pasillos de la academia en los cuatros puntos cardinales. Según el recorte y el escenario que se ha construido en relación a este tema, Kant es el primero que aparece, con su célebre: *Was ist Aufklärung?* Le seguirán los abordajes de Cassirer (1932) y de Adorno y Horkheimer (1944) –al que se refiere Grüner–, y finalmente los dos que dedica Foucault, el primero de los cuales lleva como título *¿Qué es la crítica?* (*Crítica y Aufklärung*)

5 En esta película, la protagonista es una senegalesa que sueña con “la France”. Para ir a Francia decide buscar trabajo. Obtiene uno de cuidadora de niños para una familia burguesa de la metrópolis. Pero al llegar a París su función excede la pautada y se convierte en la empleada todo servicio. De a poco, se va dando cuenta que esta vida es otra que la imaginada. Al final, se acicala, empaca y cuidadosamente ubica una máscara, su máscara, sobre la maleta. Se suicida en el baño del departamento parisino.

([1990] 2006), originalmente una conferencia que el autor pronuncia en la Société Française de Philosophie el 27 de mayo de 1978, mientras el segundo, publicado en 1984, repite la pregunta que aparece expresamente en el título del artículo de Kant.

Hay un sector del ámbito de estudios poscoloniales, que reconoce la intención de Fanon de apropiarse de la idea ilustrada de humanidad y operar sobre ella transfiguraciones categoriales, aun a sabiendas del propio autor, de que el colonialismo y la colonialidad (el proceso histórico y la condición histórica analítica) han reducido esa idea a la figura del hombre blanco colonizador. Por otro lado, la llamada opción⁶ decolonial, propone leer a Fanon en la estela de la escritura de la desconfianza propia de quienes se levantan frente a la violencia imperial. Hasta ahí hay una plena coincidencia de términos. Pero esta última propuesta se dedica a elaborar una genealogía configurada en el espacio y en el tiempo “planetario” de la expansión imperial, y no de la modernidad articulada en la línea temporal que va Grecia a Roma, a Europa occidental y a Estados Unidos (Mignolo, 2008, p. 6). Entre un enfoque y el otro, me quedo con la habilitación de una serie de herramientas teóricas y metodológicas para abordar categorías que emergen en el tratamiento de las relaciones de Fanon con la ilustración, específicamente las de crítica y presente.

En el horizonte de la primera de las propuestas, Chakrabarty expresa que esta vinculación de la obra de Fanon con el texto de la ilustración, es ahora parte de la

⁶ Me refiero sobre todo al trabajo de Homi Bhabha (2002) y de Dipesh Chakrabarty (2008).

herencia global de los pensadores poscoloniales y decoloniales (Chakrabarty, 2008, p. 31). Y esto es así, como este autor propone pensar, porque no hay una manera sencilla de prescindir de estas categorías y enfoques, sin los cuales no habría ciencia social que abordase cuestiones de historia, política o justicia social moderna (2008, p. 31). Aunque admito que en cierta medida esta explicación se justifica desde el punto de vista de la inercia disciplinar, me resulta sugerente la propuesta de Homi Bhabha, que nos hace pensar en ciertas operaciones que efectúa⁷ Fanon al momento de enfrentarse con una teoría sobre la humanidad, que lo excluye y que además supone, paradójicamente, una concepción del conocimiento como procura de autonomía respecto de la opresión. Como escribe Bhabha:

Entre tú y nosotros Fanon abre un espacio enunciativo que no se limita a contradecir las ideas metafísicas de progreso o racismo o racionalidad; las distancia “repitiendo” estas ideas, las hace siniestras desplazándolas en una cantidad de ubicaciones culturalmente contradictorias y discursivamente alejadas (Bhabha, 2002, p. 274).

Esa es la tónica con que han sido estudiadas las operaciones fanonianas por la ensayística de las últimas décadas y que me interesa ahora referir. Pongo el foco en esos

⁷ Evoco una consideración de Mignolo que afirma esta presunción: “La formación disciplinaria tal como la conocemos hoy en la educación superior, se originó en la Europa de la Ilustración junto a la formación del estado-moderno, el concepto de democracia, el de ciudadanía y la consolidación de la economía de acumulación” (2013, p. 6).

elementos que pueden significar un posible aporte para dar cuenta de la relevancia de estas operaciones en vistas de, justamente, elaborar una crítica de la crítica.

Contrapuntos

Voy a ensayar ahora poner en contrapunto la versión kantiana y la de Foucault sobre la pregunta, con el fin de preparar el terreno para la intervención fanoniana.

A juzgar por la sola repercusión que ha tenido el artículo kantiano, evidentemente es un texto que toca alguna fibra fundamental de la filosofía occidental. En nuestras latitudes reaparece en las últimas décadas del siglo veinte, de la mano de Foucault y sus textos sobre la noción de crítica y de ilustración.

Sin duda alguna, en el artículo de Kant el protagonismo lo tiene la divisa “¡Sapere aude!” (1994, p. 7). No voy a referenciar la infinidad de nombres que han abordado este texto. Pero sí quisiera presentar a grandes rasgos la lectura mayoritaria. Para esta mayoría, el autor tiene plena conciencia que, tratándose de un periódico, debe articular la proclama en un estado de cosas ligado a la actualidad. Siguiendo esta lectura, y casi en términos cartesianos, se advierte la exhortación de Kant a tomar distancia respecto de la “conducción ajena (naturaliter majorenes)” (1994, p. 7). Pero este tono de proclama en clave del conocimiento, se complica en una segunda lectura, por la incorporación de factores coyunturales de carácter plenamente político y social. Textualmente propone definir la ilustración como el despertar de una humanidad (en realidad, de unos

hombres) que comprende, una vez que se ha liberado del yugo de la naturaleza, que debe hacerlo ahora respecto del yugo del entendimiento de otros. Liberación⁸ que cobra sentido en la toma de conciencia de la posibilidad –o de la condición natural– de asumir la responsabilidad de una obediencia legítima. ¿Qué es una obediencia legítima? La que se justifica en la condición antropológica trascendental de la razón y en la confianza del ejercicio racional de la autoridad y la civilidad⁹. Tratándose de una proclama anclada en los acontecimientos del día, coincidimos en resaltar que el destinatario definitivo de esta obediencia de la que habla Kant es específicamente Federico II¹⁰.

Siguiendo estas lecturas a mano, y de acuerdo a la argumentación kantiana, quien no lo hace, quien no decide hacer ese uso de la razón que le es natural, además de dar muestras de su condición de perezoso, es culpable de perjudicarse y perjudicar a los demás. Y lo peor de todo es, como expresa, que esa comodidad del perezoso culpable, hace que fácilmente cualquiera se erija como conductor (Kant, 1994, p. 7). Kant hace allí una diferenciación entre

8 Cito a Kant: “Como la mayoría de los hombres (y entre ellos la totalidad del bello sexo) tienen además por muy peligroso el paso a la mayoría de edad, aquellos tutores ya se han cuidado muy amablemente de asumir semejante control” (1994, p. 7).

9 En el texto no se distingue entre razón y racionalidad.

10 Se suele tener en consideración el aprecio que le tenía Kant a Federico II, por su tolerancia religiosa. Como escribe Schopenhauer: “No es uno de los menores méritos de Federico el Grande que bajo su gobierno pudiera desenvolverse Kant y publicar la *Crítica de la razón pura*. Difícilmente un profesor asalariado se hubiese atrevido a algo así bajo cualquier otro gobierno. Ya al sucesor del gran rey hubo Kant de prometerle que dejaría de escribir” (2003, p. 609).

el uso público y privado de la razón. Contrariamente a lo que interpretaríamos desde nuestro uso habitual del término, el uso público es el que “alguien hace de ella en cuanto sabio ante la totalidad de un público” (1994, p. 8), mientras que el segundo tiene que ver con “el que se le permite al hombre en el interior de una posición civil o de una función que se le ha confiado” (1994, p. 8). Según la argumentación kantiana, la inercia en permanecer en la minoría de edad se justificaría en el caso de la razón pública, pero es injustificable cuando se trata de la razón cuyo uso involucra la esfera de los asuntos de estado. Kant se dirige expresamente al monarca, proponiéndole una especie de pacto. Le garantiza obediencia, siempre y cuando los principios políticos que sustenten su gobierno se basen en la razón universal.

Con respecto al escrito de Foucault, ocurre algo parecido a lo que ocurre con el de Kant. Hay una voluminosa ensayística que coincide en enfoques y propósitos. Según esta lectura, y coincidentemente con Kant, Foucault rescata esta idea de humanidad que toma conciencia de su potencial de autonomía epistemológica, política y social. En la conferencia, que luego se publica como artículo, resalta la diferenciación que realiza Kant, entre crítica e ilustración. Y da cuenta que, según esta diferenciación, mientras la primera es el trabajo sesudo de indagar en el conocimiento y sus límites, la segunda es, más que una reflexión histórica o una especulación, una especie de predicación, de llamada al coraje, al atrevimiento. En todo caso, apartándonos algo de las lecturas mayoritarias, y según lo que nos interesa en este ensayo, Foucault termina modulando a ambas en

la noción de actitud crítica, que recoge el factor de atrevimiento que aporta la idea de ilustración con el de cierto componente científico que le aporta la crítica en clave del ejercicio de auscultación de la razón trascendental kantiana (Foucault, 2006, p. 12).

Específicamente en el artículo que replica la pregunta sobre la ilustración, Foucault asocia la crítica con un tipo de reflexión filosófica que problematiza la relación con el presente y enfatiza la potencia de construcción de cada cual como individuo autónomo; destaca, por una parte, que el hilo que puede liarnos con la ilustración no es la fidelidad a elementos doctrinales, sino más bien la reactivación permanente de cierta “actitud crítica” (Foucault, 2006, p. 4). Pero se distancia de Kant. La inquietud foucaultiana abandona la consigna de articular la crítica en un tiempo histórico lineal, y propone considerarla como una investigación histórica al cruce de los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos. De esta manera, considera que la crítica ya no debe ser trascendental ni tener como fin hacer posible una metafísica acorde con los tiempos. La crítica se constituye en una práctica de “transgresión” que no perseguirá determinar las estructuras universales del conocimiento ni por eso los términos de una moral de la obediencia legítima (Foucault, 2006, p. 93 y 97). En la misma línea argumental propone que la crítica buscará ocuparse de los discursos que configuran nuestros pensamientos, lo que decimos y hacemos, y se plantea como una genealogía que no inferirá a partir de la forma de lo que somos, lo que nos es imposible ser o conocer,

sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no ser gobernados (Foucault, 2006, p. 8). Vuelve sobre sus célebres fórmulas moduladas con las categorías de poder, saber y verdad, y enfatiza la necesidad de que esa actitud no repose en lo teórico o analítico, sino en lo experimental. Y expresa la preferencia por transformaciones que llama “parciales”, como nuestros modos de ser y pensar, sobre las relaciones de autoridad, sobre las relaciones entre los sexos. Ese “camino indefinido de la libertad” (Foucault, 2006, p. 92), diríamos, se traza más en, o mejor, entre, los cuerpos, que en la dimensión epistémico ontológica trascendental.

Ahora bien, teniendo en cuenta la importancia que las intervenciones fanonianas tienen en las décadas del sesenta y setenta, sobre todo en Francia, una sospecha fuerte y justificada sobreviene respecto de cierta limitación que es posible detectar en el texto de Foucault. Una limitación que nos recuerda la presunción de Lewis Gordon acerca de la eventual dificultad de algunos autores europeos de asumir la influencia de un autor que se sale de las fronteras metropolitanas¹¹.

Una ráfaga de posibilidades de ligar este texto foucaultiano con el de Fanon, disipa eventualmente la niebla del

11 Lewis Gordon expresa esa presunción a propósito de Sartre. Gordon elucubra que la inquietud de Sartre de pensar una dialéctica abierta, que rompa con la actitud rígida del socialismo científico, puede haber sido alimentada por la lectura del libro de Fanon *Piel negra, máscaras blancas* ([1952] 2009), más que por su visita a Polonia y por haber visto allí el estalinismo. Pero, según Gordon, esta referencia no se hace expresa justamente por esta dificultad a la que me refiero a propósito de Foucault (2014, p. 57).

horizonte, que inmediatamente vuelve a asentarse. ¿Podríamos interpretar una sintonía entre esa actitud experimental que Foucault propone como alcance de la crítica, y la expresión de Fanon, que titula el capítulo quinto de su *Piel negra, máscaras blancas*, “experiencia vivida del negro” (2009, p. 111)? Una asimetría fundamental las distancia radicalmente. Pero nos conduciríamos por el camino de una problemática mal planteada si optáramos por interpretar que la marca de la experiencia a la que se refiere Fanon, funciona en el lugar de esta asimetría, simplemente ontologizando a un sector poblacional y desontologizando a otro. La diferencia, como intentaré argumentar, se localiza en otra lógica. Desde un enfoque que barre la condición colonialista de la modernidad, la ontologización es considerada como condición constitutiva, mientras que desde un enfoque que intercepte estos factores, vale decir, la modernidad y la colonialidad, la ontologización es una táctica de barrido de un factor muy caro a la Europa que supone el mentado pensamiento crítico. A esta tarea nos dedicamos en el próximo apartado.

En cierto sentido cualquier intervención que hoy pretenda realizarse sobre los textos occidentales, ya no puede sortear estas sospechas que vamos esbozando. Aún las aplicaciones más astutas, muestran el tiritar de la pluma de kantianas y kantianos, así como de foucaultianas y foucaultianos, y despiertan tendencias defensivas o avivan aptitudes hacia malabarismos argumentales. Aunque no quería dejar pasar que, desde hace unos años, en el interior de grupos de estudio sobre filósofos como Spinoza, Deleuze, Guattari, incluso Kant y Hegel, se vienen barajando

consignas de investigación, hipótesis inquietantes, que en cierto sentido precisan, para ser expandidas, de textos ajenos a los archivos establecidos. Pero nada se compara con la decepción frente a la posibilidad de que uno de los autores que más adulaciones cosecha hoy, no sea capaz de traspasar el paraguas de la colonialidad.

Las luces a contramano

En el año 1961, Fanon publica *Los condenados de la tierra*. En la conclusión lleva a cabo un retrato desesperado e incisivo de Europa. Comparto uno de los pasajes:

Hace siglos que Europa ha detenido el progreso de los demás hombres y los ha sometido a sus designios y a su gloria; hace siglos que, en nombre de una pretendida “aventura espiritual” ahoga a casi toda la humanidad. Véanla ahora oscilar entre la desintegración atómica y la desintegración espiritual. Y sin embargo, en su interior, en el plano de las realizaciones puede decirse que ha triunfado en todo. Europa ha asumido la dirección del mundo con ardor, con cinismo y con violencia. Y vean cómo se extiende y se multiplica la sombra de sus monumentos. Cada movimiento de Europa ha hecho estallar los límites del espacio y los del pensamiento. Europa ha rechazado toda humildad, toda modestia, pero también toda solicitud, toda ternura (2001, pp. 287–288).

No es un delirio aventurar que este retrato es resultado de cierta intervención al discurso de la ilustración, el mismo que recibe un impulso sustantivo en el artículo

kantiano dos siglos antes. El adjetivo “desesperado” no es gratuito. Veremos luego el porqué. Por lo pronto, siguiendo la línea de Homi Bhabha, pienso que la intención allí no puede ser meramente retomar la pregunta y reformular una respuesta acorde a los nuevos tiempos. La apropiación fanoniana no resiste ser alineada con la que luego lleva a cabo Foucault, sin poner énfasis en un tema, muy sensible en relación al ámbito de los estudios foucaultianos y de la mayor parte del llamado posestructuralismo, que es la escasa atención a las vinculaciones de la modernidad con la violencia colonial. Volvamos a los textos de Kant y Foucault, para mostrar algunas consecuencias de estas elusiones.

Para este viaje a contracorriente, evoco de partida un fragmento de *Los condenados...* para que permanezca en la atmósfera. Fanon arenga allí a favor de un tiempo nuevo, a sacudir la noche y a avizorar el nuevo día (2011, p. 287). Con toda la franqueza del que encarna el drama que esto implica, se refiere a esa Europa “que no cesa de hablar del hombre mientras lo asesina por doquier” (2011, p. 287). Acusa expresamente el ahogo infringido por ese disfraz de “autoridad espiritual” (2011, p. 287). Y propone:

Ahora asistimos a un estancamiento de Europa. Hu-yamos, compañeros, de ese movimiento inmóvil en que la dialéctica se ha transformado poco a poco en lógica del equilibrio. Hay que reformular el problema del hombre. Hay que reformular el problema de la realidad cerebral, de la masa cerebral de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar. Hay que reformular el

problema del hombre. Hay que reformular el problema de la realidad cerebral, de la masa cerebral de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar (Fanon, 2011, p. 290).

De vuelta a la escritura del Kant que hemos reseñado hasta acá restringiéndonos a repetir las interpretaciones a mano, nos encontramos con otro Kant. Esta descripción promotora de una idea de humanidad que mira al presente, de esa idea de hombre que puede otorgarse el privilegio de ser cobarde y sobrevivir una vida culposa, pero que es susceptible de levantarse por su propia naturaleza a fin al progreso, se nos presenta como la gran interpelada en esta proclama fanoniana. Kant, el filósofo prusiano, contemporáneo de la expansión imperialista en “América”, ¿ha tenido en cuenta el modo en que esa razón opera en el territorio del llamado Nuevo Mundo? Kant debía conocer, gracias a la cantidad de testimonios, el modo en el que eran gestionados los asuntos de la administración en las colonias y cómo esto involucraba políticas de explotación, saqueo y exterminio. Consideremos la investigación de Santiago Castro-Gómez, quien corrobora que Kant está bajo conocimiento de lo que ocurre. Se refiere, gracias a la constancia que deja el propio Kant en sus textos, a la familiaridad que había adquirido con la literatura de viajes y con las crónicas que informaban al público europeo sobre los usos y costumbres de los indígenas americanos (2005, p. 41). Pero Kant igualmente elabora una gigantesca obra dedicada a la crítica de la razón auto percibida como

universal y aplicada a través de la violencia sobre ciertos cuerpos, así como del barrido de ciertas culturas y memorias, y del pillaje epistemológico. Por ello, no podemos escamotear que lo que Kant hace en este texto es, además de proponer desde su pluma pública las bases del contrato entre el estado y la sociedad, adherir al mismo tiempo al contrato colonial, ya que lo universal de esa razón, como lo expone en otros textos y no corrige o rectifica en este, no alcanza, o no debe alcanzar, a los habitantes de Tierra del Fuego o de Nueva Holanda¹². Permítanme citar un artículo de mi autoría:

Esta persistencia en la razón común, aunque selectiva, ya que no alcanza al hombre de Nueva Holanda o Tierra del Fuego, carente de autonomía de la voluntad, y opresora, en cuanto se supone autorizada a excluir de la historia de la humanidad a estos “hombres rudos”, es lo que hace

12 Reproduzco una célebre cita que da cuenta de la aplicación exclusivista de la razón: “La forma interna de una simple hierba puede demostrar suficientemente, para nuestro juicio humano, que su origen es posible sólo según la regla de los fines. Pero si se sale de aquí y se considera sólo el uso que de ella hacen otros seres naturales, si se abandona la contemplación de la organización interna y se considera sólo las relaciones exteriores finales, v. gr., la necesidad de la hierba para el ganado, de éste para el hombre como medio de existencia, y si no se ve por qué sea necesario que existan hombres (pregunta a la cual, si se tiene en el pensamiento, v. gr., los habitantes de Nueva Holanda o los de la Tierra del Fuego, no sería tan fácil contestar), así no se llega a fin categórico alguno, sino que toda esa relación final descansa en una condición que hay siempre que poner más allá, y que, como incondicionada (la existencia de una cosa como objeto final), yace totalmente fuera de la consideración físico-teleológica del mundo” (Kant, 1984, p. 269).

que la condición trascendental no deje de abordarse como un espejo necesario para el auto reconocimiento del sujeto eurocentrado e impide entonces la apertura al mundo de posibles que propone Fanon (Pósleman, 2017, p. 83).

En fin, y según el objetivo de indagar la consistencia de la apelación fanoniana al texto kantiano en la conclusión de *Los condenados de la tierra*, me interesa como, después de Fanon, vemos que a lo largo de este corto, pero complejo artículo, el carácter de prescindibles que asumen los acontecimientos ampliamente conocidos que ocurren al momento en las llamadas Américas, se nos presenta con toda su fuerza performativa.

Esta Europa que se auto proclama jueza de los límites del conocimiento y que se enfrenta a la superstición endilgándole la oscuridad de la noche habitada por meras ilusiones, es al mismo tiempo, la que limita la posesión de estas facultades naturales exclusivamente al hombre blanco. Es, al mismo tiempo, la que reduce la capacidad de servirse del propio entendimiento sólo al europeo naturalmente racional y valiente. Por eso, en cruce con el reclamo fanoniano por una nueva humanidad, la divisa kantiana muestra su crueldad y lo que saldrá a la luz no es la voz del mero culpable, del que no ha sido lo suficientemente valiente como para soltarse de las cadenas del yugo ajeno. De ese encuentro emerge en un efecto de claroscuro, una caricatura defectuosa y transfigurada del supuesto hombre libre. Fanon no abandona la razón, pero es consciente de que la batalla a dar, el problema de lo que deba considerarse como crítica, enfrenta a esta razón moderna con su

propia condición de crueldad e hipocresía. Una crueldad y una hipocresía, que, por supuesto no se explican con la referencia a naturaleza alguna. En este ejercicio de auscultación de la condición cruel e hipócrita de la razón, la contingencia, y no las leyes universales y necesarias, sitúan a la humanidad frente al total compromiso respecto de su condición.

Por eso cuesta lágrimas negras admitir que la escritura de Foucault, no contribuirá por ella misma a la proliferación de una crítica que estos tiempos zozobrados demandan. Puede expresarse sin rodeos, por ello mismo, a favor de una humanidad que hace de su existencia una obra de arte. Pero ¿alcanza esta idea de la vida como obra de arte la experiencia de “los condenados”? Se nos presenta una y otra vez la tentación de conceder a Foucault la gracia de haber puesto a consideración el vínculo intrínseco entre la contingencia de la historia y la necesidad siempre renovable de operar la des-sujeción respecto de la operativa de un poder-saber que inhibe toda potencia de resistencia. Pero es inevitable interpelar su mentada actitud crítica desde una postura que ponga en jaque la rápida definición de contingencia que parece serle útil. Como expresa Homi Bhabha:

Pese a su ubicación muy específica (un martiniqueño sometido a la mirada racista en una calle de Lyon) afirmo una generalidad para la argumentación de Fanon porque habla no simplemente de la historicidad del hombre negro, sino que escribe en “El hecho de la negritud” sobre la temporalidad de la modernidad dentro de la cual la figura de

lo “humano” llega a ser autorizada. Es la temporalidad de emergencia de Fanon (su sentimiento del retraso del hombre negro) lo que vuelve la cuestión de la ontología no solamente inapropiada para el hombre negro, sino de algún modo imposible para la comprensión misma de la humanidad en el mundo de la modernidad (2002, pp. 285–286).

Por eso, la respuesta foucaultiana repetida hasta el hartazgo, en donde se jacta diferenciarse de Kant al proponer una ontología del presente que se percibe capaz de ver hasta dónde el poder permite ver, no puede ser más que considerada una muestra cabal del cinismo del colonialismo. Esa es, justamente, la imagen implorada por los condenados, imploración de la que Fanon, sin embargo, no exime al blanco. Ser moderno se presenta, en este sentido, como la alienación en un abstruso deseo de ese espejo cruel.

El panorama que se nos presenta es el siguiente. Por un lado, sobreviene la tentación de eximir a Kant, de la acusación de borrar una marca definitiva del presente que se piensa; pero sobre todo eximir a Foucault, de pasar por alto un material fundamental, a la hora de teorizar la relación entre crítica y presente. Hasta podríamos defender, dando rodeos interpretativos, que la intención de este último, dejemos a Kant por unos minutos, no es nutrir el texto del colonialismo, sino, por el contrario, dejar en evidencia su factura cínica¹³. Lo que Foucault llama “ontología crítica

13 El cinismo al que me refiero, tiene que ver en mucho con lo que proponen los filósofos Deleuze y Guattari. En *El Antiedipo* (1985), plantean al deseo inmanente como el diferencial

de nosotros mismos” (2006, p. 93), sería una “crítica de lo que somos, a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión” (2006, p. 93). De manera tal que el compromiso con los acontecimientos del momento se presenta ineludible. Y de esta forma, el texto foucaultiano llegaría tarde o temprano a leerse en la línea de los enfoques poscoloniales. Otra vía es acusar en los textos foucaultianos, el silenciamiento a sabiendas, (ya que aún más inquietante sería considerar este silenciamiento como inconsciente), de la voz de los condenados, y entonces alertar respecto de la urgencia y la necesidad de poner a prueba las categorías que han prendido fuertemente en el contexto académico mundial y que han nutrido las teorías de la emancipación social y política, así como los procesos de subjetivación. Opto por otra vía, que no exime ni condena, pero que tampoco lo reivindica sin permitir imaginar el derrotero que habría seguido la crítica de la crítica de Foucault, si el efecto fanoniano hubiera cundido en su pensamiento. Prefiero pensar que, en una academia que se encuentra en tren de nuevos ordenamientos de materiales y archivos, el efecto de mala digestión que tiene la ausencia de la voz anticolonialista

del capitalismo. Según los autores, en el capitalismo, en relación a otras formaciones sociales, la economía política no se diferencia de la economía de flujos libidinales. Por eso, eligen la figura del esquizo para señalar el límite que da cuenta de lo que llaman la condición cínica del capitalismo. Límite que no habría sido detectado sin la referencia a los sueños de los militantes argelinos, que muestran “*lo que está realmente investido* en las condiciones confortables de un Edipo supuesto normal y normativo” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 103, cursivas en el original).

en el texto foucaultiano, tiene algún nivel de alivio o de aire inquietante –dependiendo cómo se la asuma–, en su obra posterior¹⁴. En efecto, en 1976 Foucault presenta la conferencia titulada *Il faut défendre la société*¹⁵. Aunque un sector de la ensayística pone énfasis en sus limitaciones, considero que esta obra ha sido la ocasión, muchas veces, de la puesta a prueba de los textos que abordan el problema de la modernidad europea cuando ésta es sustraída de lleno de su vínculo con el colonialismo y la colonialidad, en un ambiente en el que había permanecido en gran parte silenciada¹⁶. No es la intención en este ensa-

14 Judith Butler dedica un artículo a la idea de crítica de Foucault. Allí lo defiende, contra las y los que lo acusan de esteta o de nihilista. Expresa su predilección por el tratamiento que realiza Foucault sobre el tema de la construcción de sí y de la poiesis y resalta la atinencia de estas categorías a la hora de pensar las políticas de desujeción, o los modos de existencia que no se sostiene en los regímenes de verdad. Tiendo a imaginar que la lectura que hace Judith Butler (2002) de la idea de crítica de Foucault, podría alcanzar los regímenes de verdad que sustentan la colonialidad y podría entonces nutrir una resistencia que alcanzara otras violencias.

15 Esta conferencia será publicada en 1997, por Gallimard. Su traducción al español aparece en 1992, con el título *Genealogía del racismo*. De la guerra de las razas al racismo de Estado.

16 Por ejemplo, Grosfoguel, quien se refiere a la interpretación de Foucault sobre el racismo, basada en la idea de que la inferioridad de una raza sobre otra al interior de un mismo grupo étnico o nacional es absolutamente nueva y significa una “transcripción” conservadora del discurso de “guerra de raza”. Como resalta Grosfoguel, Foucault se refiere a un nuevo discurso en el siglo XIX. El discurso de la guerra de razas (o, mejor, de “etnias”) en su transcripción revolucionaria de lucha de clases es respondida por el Estado con la otra transcripción del discurso de guerra de razas en el racismo. De esta manera, cito: “Lo importante aquí es que el discurso de discriminación religiosa de ‘pureza de sangre’ no era un

yo leer ambos textos en cotejo, pero era necesario aclarar esta circunstancia. Como Lewis Gordon, y confieso esto con la mayor modestia que se pueda imaginar, preferiría, y hasta precisaría, compartir una conversación de café con Foucault que dejar ir la oportunidad¹⁷.

La transgresión es un privilegio

Aunque el decir noche y decir autoridad espiritual parezca exclusivamente una manera de desempolvar los siglos de expansión europea como recurso para poner el presente en perspectiva, más interesante es pensar que esta provocadora proclama hace otra cosa que resbalarse en la línea temporal y geográfica de la modernidad. La noche fanoniana no es la continuidad de la noche de la superstición sin más, aquella que la ola del progreso se propone dejar atrás. Ni la autoridad espiritual es la posesión de las reglas de juego del tire y afloje entre el racionalismo trascendental y los materialismos que vendrán.

Como decíamos, Fanon renuncia a seguir el juego de la razón puesta en el escenario de la ilustración, aunque no le da la espalda. El problema de la relación con la razón, pero

discurso plenamente racista porque no ponía en cuestión la humanidad de las víctimas” (Grosfoguel, 2012, p. 86).

¹⁷ Lewis Gordon expresa los motivos por los que aparta a Sartre entre las y los intelectuales del “canon occidental”. Y escribe: “No sólo tienen (los motivos) que ver con su pensamiento, sino también porque a él, probablemente, le habría gustado tener dicha oportunidad con diferentes filósofos negros, lo cual está comprobado por el hecho de que durante su vida hizo exactamente eso con muchos filósofos, incluyendo a Fanon” (2011, p. 358).

también de la teoría como su herramienta, así como de la crítica y su relación con el presente, se vuelve un problema crucial cuando nos desplazamos hacia lo que Gordon llama el razonamiento en negro (2011). Como expresa Gordon, “después de todo (Fanon), ya estaba ubicado en esta historia de manera compleja” (2011, p, 366). A partir de este desplazamiento, vemos a un Fanon obstinado en hacer ver que la colonización no puede ser considerada ya más como la sola extrapolación de la razón en un territorio desierto. Lejísimo está de ser una fórmula para la cura del primitivismo, para la procura del progreso y de la paz perpetua en un baldío atestado de ruinas y basuras. Su obstinación está dirigida a enfatizar que esta extrapolación de las luces, que bastaría desacreditar por su sólo sentido de arbitrariedad histórica, no resulta en una asimilación directa y pacífica. Desde el razonamiento en negro, las luces ya no pueden evitar mostrarse con el cuerpo y rostro de la farsa. La arenga kantiana a favor del atrevimiento o la foucaultiana a favor de la ética de la transgresión, dejan al desnudo que su sustento es el posicionamiento de privilegio auto asignado, tácitamente, que precede a las condiciones relativas a los límites del conocimiento. Es un privilegio ontológico que define la moral kantiana del atrevimiento o la transgresión foucaultiana –da igual a esta altura–, como una moral cómplice de la operación de auto asignación del ser como condición fundamental de la modernidad colonial. Cómo no evocar la categoría de “zona de no ser”, instante crucial o clímax del drama de la invención de una corporalidad, de un lenguaje, de una vida:

Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento. En la mayoría de los casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos Infiernos (Fanon, 2009, p. 49).

Es esta zona en donde se producirá esta inflexión que anuncia a la creación como única salida, y donde el razonamiento en negro tiene su motivación fundamental. Fanon muestra que la situación de los condenados tal como se presenta en relación al ámbito de las relaciones sociales, se replica con respecto al de la razón y de la teoría. Como escribe:

La razón aseguraba la victoria en todos los frentes. Me readmitieron en las asambleas. Pero tuve que perder mis ilusiones. La victoria jugaba al gato y al ratón, burlándose de mí. Como decía el otro, cuando y estoy allí, ella no está, cuando ella está, yo ya no estoy (Fanon, 2009, p. 243).

El autor expresa la necesidad de un nuevo tiempo. Pero el tiempo de la modernidad que se auto percibe como autoridad que le compete delimitar lo “humano”, ya sea en la línea kantiana como foucaultiana, eclosiona en el cruce con la temporalidad de emergencia de Fanon, ligada fundamentalmente a esta neurosis descrita en la cita. Neurosis que muestra que tanto la intención de combatir la superstición o determinar racionalmente los límites del conocimiento, que sería la meta kantiana, como

la transgresión del influjo de una razón que se pretende universal, tal como es la propuesta foucaultiana, no sólo no alcanzan al hombre negro, sino de algún modo tampoco a esta humanidad que supone la propia gramática de la crítica ilustrada.

Entonces, el razonamiento en negro debe lidiar con esta neurosis como función primordial (me animo a extender esta condición a nuestra situación de inmigrantes indocumentadas e indocumentados en el pensamiento filosófico occidental). Para argumentar racionalmente, o para hacer teoría, se le exige al condenado un plus de racionalidad. Esa asimetría, ese déficit epistémico protegido y conservado a través de violencias varias, esa melancolía que atraviesa la existencia condenada, es, en definitiva, el suelo fértil para pensar hoy una crítica del presente.

Hacia una crítica epidérmica

¿Qué crítica y qué presente? Para desplegar estas notas, propuse una rápida reseña de la genealogía de la razón problematizándose a sí misma. Me remití a este capítulo de la filosofía occidental ya que se presenta como el contexto directo de la noción de crítica que circula en nuestros ámbitos de investigación. Pero me intrigaba de partida la conexión –directa o entreverada–, de la conclusión de Los condenados de la tierra con el texto de la ilustración. Supuse que en este terreno encontraría indicaciones para el ejercicio de una crítica en clave fanoniana. Me encontré que, no sin ironía, Fanon lleva a cabo una réplica del llamamiento a la invención de una nueva humanidad, que

se apropia de esta proclama, pero la sacude, la exprime, la marea. Si en la escritura de Kant la proclama precisa hacer explícito el adormecimiento de la humanidad de su potencia natural de valerse de su propio entendimiento para alimentar al progreso, la fanoniana deja al desnudo la violencia epistemológica que significa el otorgamiento arbitrario de la condición humana a algunos y, por eso, hace esa especie de llamamiento a despertar de otro letargo que el kantiano. Más que de un adormecimiento, el llamamiento de Fanon es a hacerse cargo de la compleja operación que implica la “oblatividad cargada de sadismo” a la que se refiere en *Piel negra, máscaras blancas* (2009, p. 137). La experiencia fanoniana es la de detectar su consistencia. Una crítica debe asumirse como el pensamiento a contrapelo de esta farsa. Una crítica tal conviene que parta vivencialmente de la imposibilidad para los cuerpos racializados de la experiencia del vínculo entre el cuerpo y el mundo, que la teorización sobre la ontología del presente de Foucault supone sin mayores rodeos. El cuerpo racializado se encuentra permanentemente expuesto a violencias de todo tipo, su constitución tambalea constantemente. En este sentido, la actitud crítica no surge de un despertar frente a la condición de “producido” del régimen de verdad, sino frente a la amenaza constante de desmoronamiento del cuerpo. El cuerpo racializado es interrumpido sistemáticamente de su posibilidad de constituir esquemas, de naturalizar sus relaciones con el mundo. La epidermis se vuelve sintética de todas las operaciones que sobre los cuerpos racializados se llevan a cabo y se vuelve la señal, la marca, de una necesidad urgente de crear. De

esta manera la escritura de Fanon llama a la asunción de una crítica epidérmica. Quizás esa sea la palabra adecuada. La actitud crítica en clave foucaultiana, que se considera como una reposición no esencialista del empoderamiento kantiano, apunta a desnudar el “régimen de verdad” que rige nuestras formas de actuar, de sentir, de pensar. La crítica en clave de Fanon apunta en todo caso a inhabilitar el “régimen de la piel”, como el sustrato oculto y siniestro de la Europa narcisista y criminal. Pero esta crítica epidérmica, es también la que puede hacer que Europa mire a otros pueblos, que rompa el espejo.

En esta línea, las consignas atrévete a saber, tanto como la de transgredir nuestros límites históricos, dejan expuesto el sustrato de arbitrariedad ontológica y epistemológica que define el ejercicio de una crítica articulada en el pensamiento moderno colonial. Pero basta percatarnos que la efectividad de la idea de crítica arraigada al tronco de la ilustración, se inhabilita cuando caemos en la cuenta que las cláusulas del linaje kantiano foucaultiano eluden más de las tres cuartas partes de la humanidad. Y nos queda resonando, como un bajo continuo, la pregunta sobre la complejidad del daño que una filosofía que permanece con los ojos apartados de sí misma puede cometer.

En cada uno de mis trabajos agradezco al historiador que irrumpió entre medio de mi presentación. Con los años comprendí que no se dirigía a mi persona. Entonces me sumé a su reclamo.

Bibliografía

- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Butler, Judith (2002). "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue". En David Ingram (ed.), *The Political: Readings in Continental Philosophy* (pp. 212–26). Londres: Basil Blackwell.
- Cassirer, Ernst (1932). *Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Césaire, Aimé et al. (2017). *Leer a Fanon, medio siglo después*. Buenos Aires: CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170609020412/Leer_a_Fanon_Medio_Siglo_Despues.pdf
- Chakrabarty, Dipesh (2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Clérico, Laura y Aldao, Martín (2011). "La igualdad como redistribución y como reconocimiento: derechos de los pueblos indígenas y Corte Interamericana de Derecho Humanos". *Estudios Constitucionales*, 9(1), 157–198.
- Deleuze, Gilles (1993). *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix ([1972] 1998). *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- De Sutter, Laurent et al. (2021). *Poscrítica*. Buenos Aires: Isla Desierta.
- Fanon, Frantz (1968). *Sociología de una revolución*. México: Ediciones Era.
- Fanon, Frantz (1959). *L'An Cinq, de la Révolution Algérienne*. París: François Maspero.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fanon, Frantz (2011). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, Michel (1990). *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 84(2), 35–63.
- Foucault, Michel (1992). *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Valencia: La Piqueta.
- Foucault, Michel (1997). *Il faut défendre la société*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel ([1990] 2006). “¿Qué es la ilustración?”. En: Michel Foucault, *Sobre la Ilustración* (pp. 71–97). Madrid: Tecnos.
- Foucault, Michel (2006). “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”. En: *Sobre la Ilustración* (pp. 35–52). Madrid: Tecnos.
- Gordon, Lewis (2011). “‘Quand je suis là, elle n’y est pas’: Sobre el razonamiento en negro y la inquietud del colapso en la filosofía y las ciencias humanas”. *Revista CS*, (7), 353–376. https://www.researchgate.net/publication/285029654_Quand_je_suis_la_elle_n_y_est_pas_Sobre_el_razonamiento_en_negro_y_la_inquietud_del_colapso_en_la_filosofia_y_las_ciencias_humanas
- Gordon, Lewis (2014). “Fanon, Critique du ‘fétichisme méthodologique’, entretien Hourya Bentouhami–Molino avec Lewis Gordon”. *Actuel Marx*, (55), 49–59. <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2014-1-page-49.htm>
- Gordon, Lewis (17 de enero de 2021). “Perder las ilusiones. Fanon y la crítica de la razón”. *La marea de los dioses*. <https://intervencionycoyuntura.org/perder-las-ilusiones-fanon-y-la-critica-de-la-razon/>
- Grosfoguel, Ramón (2012). “El concepto de ‘racismo’ en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”. *Tabula Rasa*, (16), 79–102. <https://doi.org/10.25058/20112742.112>
- Grüner, Eduardo (2011). *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1944). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*. Madrid: Trotta.

- Kant, Immanuel (1984). *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa Calpe.
- Kant, Immanuel (1994). "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?". *Revista colombiana de psicología*, (3), 7–10. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/15803/16619>
- Mignolo, Walter (2008). "El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto". *Telar* (Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos), (6), 7–38. <http://revistatelar.ct.unt.edu.ar/index.php/revistatelar/article/view/168>
- Mignolo, Walter (2013). "Nota Liminar". En: Lewis Gordon, *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles* (p. 6). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Pósleman, Cristina (2017). "Otro Kant después de Fanon y Deleuze. Intersticios de la política y la cultura". *Intervenciones Latinoamericanas*, 6(12), 67–87. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/18672>.
- Roig, Arturo Andrés (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Schopenhauer, Arthur (2003). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Uprimmy, Rodrigo (2011). "Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: tendencias y desafíos". *Revista Pensamiento Penal*. <https://www.pensamientopenal.com.ar/doctrina/28469-transformaciones-constitucionales-recientes-america-latina-tendencias-y-desafios>

2 / LA INVENCION PERMANENTE

Carlos Aguirre Aguirre

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

Las criaturas lucharon desesperadamente,
convencidas de la rectitud de sus propósitos.

Y así conocieron el dolor.

Hacedor de Estrellas.

(OLAF STAPLEDON)

Asperezas de la invención

Dentro del pensamiento crítico caribeño del siglo XX el problema de la invención se encuentra ligado con una interrogación sobre las identidades en el marco de relaciones de poder coloniales. Considerando el vínculo de las identidades con las afectaciones culturales, sociales e históricas del colonialismo, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Rapahël Confiant en *Elogio de la Creolidad* señalan que: “Fuimos forjados en la aceptación y el rechazo, por lo tanto, en el permanente cuestionamiento, familiarizados con las ambigüedades más complejas, ajenos a toda reducción, a toda pureza, a todo empobrecimiento” (2013, p. 42). La conciencia de una identidad forjada por la ambivalencia, la aceptación y el rechazo, siguiendo a Bernabé

y compañía, trae consigo la fractura del universo de sentidos normado por el colonialismo. En efecto, una de las características de las identidades caribeñas es la atención por una práctica que busca exorcizar las reificaciones de la subjetividad moderna desde una experiencia inventiva. Me refiero a cómo la invención parte enunciando su estar en el mundo desde y en nombre de una alteridad no monolítica que quiebra las clausuras culturales e históricas instituidas por el colonialismo moderno. Esta última observación resulta ser paradójica y a la vez obvia.

El poder colonial ha descrito formas de entender el mundo desde categorizaciones, taxonomías y estructuras que determinan grados de humanidad a partir de diferenciaciones culturales. En un principio, inventar es un ejercicio clausurado cuando este es patrimonio exclusivo de quienes se auto-perciben como dominantes. Enrique Dussel señala que la idea de “invención” en los procesos de conquista y colonización se vincula con un “en-cubrimiento”, por el hecho de que el imaginario europeo erige fantasías estéticas y contemplativas donde el Otro –el colonizado, el indio, lo bárbaro– es representado desde lo Mismo, es decir, se modula una imagen del Otro que busca corroborar y evidenciar los supuestos del imaginario colonizador. El Otro, insiste Dussel, no fue descubierto, sino “en-cubierto” y negado como Otro por medio de la invención (2012, p. 41). En síntesis, la misión civilizadora europea inventa y “en-cubre”.

Ahora bien, ¿es posible idear nuevas formas de invención destituyendo las invenciones de la historia colonial? ¿se puede escapar “del todo” de la imágenes tramadas

por el invento civilizador de Occidente? Una reflexión en torno al problema de la invención advierte una especie de negatividad frente a las formas totalizantes de identidad. O una tensión que habita ya en el mismo hecho de hacerse la pregunta por la invención. Esta interrogación imagina una experiencia poética y existencial capaz de encarar la tarea por desarticular las exclusiones instrumentales del colonialismo, y llama la atención sobre el reverso constitutivo de toda identidad. En consecuencia, inventar es una *poiesis* que no se aísla de las dicotomías tramadas por la lógica de la identidad. Significa una alteración radical del orden conforme al cual se piensa un reparto colonial en el que los cuerpos son determinados a partir de una esencia cultural, histórica y existencial. Señalar que la violencia con la cual se insemína el reparto colonial da cuenta de una imposible restitución absoluta del origen no consiste en una revelación que asombra, ni en un llamado a boicotear el padecimiento de cuerpos desfamiliarizados con sus lazos de pertenencia. Es, por el contrario, desnudar cómo se desbordan los marcos de representación occidentales, incluso cuando dichas representaciones subordinan a vidas humanas en la *nada*. Se puede afirmar que el deseo por un origen calma el dolor de un cuerpo despojado históricamente. Pero absolutizar el pasado es crear una nueva ficción que vehiculiza un retroceso peligroso capaz de poner en sordina el fondo trágico de la colonización: la violencia racista del contacto. Recordemos que en nombre de la identidad occidental se desencadenaron cosas igual de peores que la muerte: la angustia colonial y la despersonalización del cuerpo. La lógica de la identidad –la subordinación a lo

Uno como lo idéntico a sí mismo— evidencia un monolingüismo hermético que codifica lo humano. En virtud de esto, las sentencias históricas y culturales estructuradoras del velo racista de las relaciones humanas no niega el contacto y profesa una autogenerada identidad que ocluye, posterga y silencia aquello edificado como alteridad.

Cancelar la alteridad es consumir un continuo histórico e ideológico sostenido en la trascendencia temporal del progreso moderno. Ahora bien, ahí acá, como se dice, un asunto. El tiempo está adherido al curso civilizatorio del colonialismo. Este crea e inventa. Y al crear e inventar nace un determinado imaginario de la temporalidad. La cadena sucesiva de hechos no superpuestos entre sí es lo que se suele llamar racionalidad. Por medio de esta racionalidad toda violencia, aniquilación de la vida humana y dominio de la naturaleza resulta justificada. Contrario a esta idea, Édouard Glissant argumenta la existencia de un *Todo-Mundo* en el que se cruzan diversas temporalidades, culturas e historias. Para Glissant, el relato maestro de la Historia (con H mayúscula) es el del Ser occidental: un catalizador imperial que paraliza toda fecundidad que se desprende de la *Relación* (Glissant, 2019, p. 28). La respuesta de la Relación glissantiana equivale, como muestra John E. Drabinski, a una *poiesis* que avizora el pensamiento de lo nuevo en el Atlántico Sur (2019, p. 186).

Considerando esto, podría entenderse que la práctica inventiva estrella con el pensamiento de lo Uno, el pensamiento de una metafísica moderna del tiempo que impide nuevas articulaciones del contacto. Entonces, ¿por qué no reflexionar la invención como una radiografía crítica sobre

las reminiscencias del contacto colonial que habitan en nuestro presente? Idear una *poiesis* descolonizadora de lo nuevo no certifica el desacomodo de los lineamientos modernos de la identidad, pues crear nuevas formas de estar en el mundo conduce a desmenuzar, se quiera o no, las jerarquías humanas que administran la vida y la experiencia del cuerpo afectado. Si de lo que se trata es de diagramar un salto prospectivo que cimiente vínculos radicalmente nuevos, la reflexión crítica sobre la materia histórica y cultural del vínculo racista necesariamente transita por el origen y significado de este. En otras palabras, es la racionalidad de lo real desplegada como totalidad aquello con lo que el cuerpo ha de enfrentarse, ya que es dicha racionalidad la que clausura su actividad creadora. Ahora bien, el cuerpo se sabe no fijado del todo al adoptar una actitud experiencial que contradice las gramáticas racistas. Ya en la interrogación murmura una tensión con ordenamientos que, aunque abroquelados en la historia pasada, se vuelven vulnerables.

Es la *poiesis*, como la analiza Drabinski, la que asume una significación sugestiva en autores caribeños inquietados por transformar la existencia del cuerpo racializado. En ella, la conciencia vibra en una tensión que la conduce a una lucha contra todo estado terminal del tiempo. No se trata de una conciencia desligada del cuerpo, ya que, bien nota Sylvia Wynter, la interrogación de autores como Frantz Fanon y Aimé Césaire se mueve en los vaivenes trágicos de sus propias conciencias en tanto que negros, en tanto que colonizados (2015, p. 329). Con “conciencia” no me refiero a un consciencialismo trascendental y ahistórico, sino a

un ejercicio consciente de desvío, de *de-linking* al decir de Walter Mignolo (2010, p. 17), que conduce al descubrimiento de la potencia viva del cuerpo. Inventar simboliza reconocer la fuerza creadora de lo corpóreo y también la fractura de una racionalidad abstracta que esencializa un prototipo de ser humano pesquisado por esos cuerpos que se interrogan. Ningún cuerpo puede sustraerse del todo de la historia que hay en él, lo cual no significa que no pueda desarticular los cánones históricos que lo determinan. Siguiendo el *Zaratustra* de Friedrich Nietzsche, resulta nocivo que un cuerpo y/o ser humano real pretenda alcanzar un valor de perfección. Haciendo un juego alegórico con el planteamiento nietzscheano, dentro de la invención resuena un rechazo a todo sometimiento incondicional del cuerpo a otro, porque la ilusión del hombre moderno, escribe Cristina Micieli acerca de Nietzsche, es divinizar a otro hombre, renunciando así a la duda frente a los valores impuestos y a lo que se posiciona como una verdad incólume (2009, p. 131).

Dentro de este derrotero inventivo, la particularidad de un autor como Fanon es reflexionar la incompatibilidad entre el deseo de salto inventivo y su propia (pre) configuración existencial como cuerpo racializado. Leo en el salto fanoniano un abismo de la experiencia que tensiona las sustancializaciones de un cuerpo convertido en cosa, *no-ser*, en una *nada*. De ahí que en las arterias teóricas del pensamiento crítico caribeño, Fanon se ubica en lo que Paget Henry define como un grupo de pensadores que problematizan el asunto de la internalización de la cultura europea en el Caribe (2000, p. 69). Así planteado, la

particularidad del planteamiento de Fanon es la de sortear los impases de la alienación colonial, lo cual, en un sentido estricto, explica cómo hay un complejo psicoexistencial que determina y preexiste al cuerpo (Fanon, 2015, p. 45).

Las motivaciones de afecto, las aberraciones de sentido, las inclinaciones racistas de la modernidad y las raíces narcisistas del dualismo “blanco/negro” son puntos de partida que le permiten a Fanon indicar en los inicios de su obra *Piel negra, máscaras blancas* de 1952 la existencia de una zona de no-ser pericada a un Infierno. Considerando esto, es relevante la siguiente pregunta: ¿Cómo tejer la invención en un orden histórico que se parece a un Infierno? Dicha interrogación no se responde con el simple ejercicio exegético de analizar el mentado trabajo de Fanon. Al contrario, mi inclinación es la de una práctica hermenéutico-crítica que se detiene en sus zonas de sentido menos explícitas. Así, cuando Fanon se refiere a la zona de *no-ser* no resulta menor que se confunda con una especie de territorio viscoso desde el cual es imposible la postulación de una “verdad negra”. En distancia de esto, veo en la zona de *no-ser* una desviación existencial que impide una génesis afirmativa del Yo, tal y como propone Henry, pero que, inclusive cuando esto resulta transversal en *Piel negra, máscaras blancas*, no funciona como un terreno paralizador, sino como antesala de ese desprendimiento/*de-linking* que advertí antes. Esto, que es el núcleo central del drama de la identidad negra, habla de un colapso necesario detonado por un tránsito donde el cuerpo racializado negocia con sus miedos y aberraciones.

Convengamos que el futuro viene al mundo porque

la subjetividad del cuerpo lo permite. Pero, en el caso particular de Fanon, esta es una subjetividad golpeada por sentidos de verdad acerca de la historia, el tiempo y la cultura encallados en un pasado que puebla el presente. De ahí que, como reza el título de este texto, la invención en Fanon es permanente. Su reflexión sobre la alienación colonial toma lugar por una afirmación del cuerpo dentro de una experiencia vivida, su propia experiencia, no controlada del todo por las retículas de la Historia. En efecto, el cuerpo se encuentra arrojado al mundo, lo cual significa, por una parte, que el mundo, la historia, la cultura y el tiempo excede el margen de comprensión que la conciencia tenga de ellos. Y, por otra parte, da cuenta de cómo el cuerpo se encuentra abierto al futuro. Cada paso que da es una especie de catástrofe debido a que su contingencia es preguntarse por el salto, por la posibilidad de otro porvenir. Lógicamente el cuerpo es más que el mundo que habita. Y aun así es un mundo donde el presente aparece como regresivo porque reproduce formas anquilosadas de identidad. Es así que la experiencia no se trata de un reduccionismo introspectivo en el que el cuerpo “aparece” como sujeto cognoscente desprendido de la Historia, sino que el cuerpo está en la Historia, porque en sí mismo es temporal, sólo que en la forma de desfasaje, es decir, su carne en todo momento habla de un deseo –el del *salto*– que desacomoda la administración del tiempo colonial: el cuerpo es un tiempo disyuntivo.

En relación a lo anterior, dentro del mundo blanco que combate Fanon se diagrama, al decir de Wynter, una ley biologicista sostenida en la imagen estereotipada de

una otredad genéticamente definida por el color (Wynter, 2017, p. 39). De ahí que si el color es una norma, la invención intenta fundar el padecimiento de sus efectos en un determinado cuerpo/sujeto. La consecuencia de esto es verse a sí mismo desde la imagen construida por los otros, que son irremediamente blancos/colonos, en un camino que no puede desacomodar de forma absoluta las verdades fundadas por los discursos civilizatorios. Tal situación es la que conduce a la experimentación de una violencia que funciona en el orden interno y externo –en lo intra y extracorporal–, al punto tal de clausurar la posibilidad de pensar sus propias disposiciones por fuera de la alienación.

Alejandro De Oto y Cristina Póslleman observan acertadamente que en la escritura fanoniana la alienación “indica las formas de organización del cuerpo en función de la falta” (2018, p. 124). Al respecto, hay una marca constituyente en el registro de Fanon sobre el cuerpo que, como indican De Oto y Póslleman, es la de la falta. Tomando esta observación, propongo pensar la alienación como la detonante de un registro trágico de la colonización. A qué me refiero. Si desde una óptica marxista clásica la alienación se refiere a una condición de extrañamiento del sujeto con su esencia humana y el producto de su trabajo, en Fanon la alienación se funda en las asimetrías generadas por una economía racista del sentido controlada por identidades monolíticas. En razón de esto, la experiencia testifica cómo la materia psicoexistencial del cuerpo se ubica detrás de las normalizaciones histórico–culturales.

Conforme a esto último, la alienación es extrañamiento, pero también despersonalización y condena frente a un

vínculo racial organizado como perpetuo. No me refiero a un extrañamiento particular, sino a la institución de una parálisis accional del cuerpo, desde la cual se desprenden mecanismos de legitimización y autorización que paradójicamente convierten a la corpóreo en un terreno apto para observar un cierre epistemológico. De allí que Bernabé, Chamoiseau y Confiant definen la experiencia vivida de Fanon como un camino dirigido hacia la exploración “de nuestra realidad con una perspectiva catártica. Descomponer lo que somos purificando al mismo tiempo lo que somos mediante la exposición, a pleno sol de la conciencia, de los mecanismos ocultos de nuestra alienación” (2013, pp. 35–36).

A la par de este planteo, no resulta aventurado afirmar que el trayecto de la experiencia vivida estriba en conocer y explorar el freno de la actividad creativa de un cuerpo ubicado de antemano en el extremo “negativo” de la dicotomía “blanco/negro”. En suma, la reflexión se ubica en el vaivén que se da entre los dos extremos que conforman la polaridad. Tal movimiento tiene por objetivo desbaratar la jerarquización binaria de los cuerpos y sus fundamentos (esencia, identidad, narcisismo, etc.) en cuyos tejidos un cuerpo en particular –el negro colonizado– soporta una impotencia motriz devenida en impotencia existencial. Notemos que Bernabé, Chamoiseau y Confiant nombran también el trabajo de Glissant *Sol de la conciencia*. Tal mención no puede pasar desapercibida, pues dota de mayor complejidad a los asuntos de la invención y de la experiencia vivida. Dice Glissant en su texto: “Silencio y soledad. De entrada, la experiencia está aquí, en donde la soledad no inmuta;

en donde queda sobrentendida en todo y cada uno de los puños que estrechan la mano y agarran la nieve” (Glissant, 2004, p. 74). Glissant pasa por el tamiz de la experiencia lo que advino como algo desconocido: el cuerpo en soledad. La soledad es un “infierno sin estaciones”, agrega el autor, frente al que es necesario que amanezca el “Sol de la conciencia” (Ibid., p. 74). Aquí, la gravitación del cuerpo es paradójica: aceptado y desterrado, excluido e incluido, integrado y expulsado. ¿De dónde? De un mundo que lo fija de antemano y que le demanda aceptar una mirada que no es la suya. Es Fanon quien señala en los inicios de *Piel negra, máscaras blancas* que posiblemente llegará al resultado de un hombre que en su interior mantiene el “fuego por autocombustión” (2015, p. 43). Los claroscuros que asedian la experiencia vivida son los guías de esa autocombustión que finalmente dará paso a la invención; al *Sol de la conciencia*. Veamos cómo es el trayecto.

Experiencia: el drama del cuerpo, antesala de la invención

Antes de entrar de lleno al tema de la experiencia vivida, me resulta imprescindible anotar aspecto clave de la escritura de Fanon. En los inicios de *Piel negra, máscaras blancas* y cerrando *Los condenados de la tierra* de 1961 habita un llamado enigmático: construir un nuevo humanismo. Es enigmático sólo por el hecho de que desde él se desprenden dos cuestiones: un desengaño de los debates acerca de la condición humana que silencian el problema colonial y tejer un humanismo en el que el ser humano se encuentre en una condición de fuerzas que no anulen su

contingencia. Desengaño y humanismo engranan, entonces, el problema de la libertad con un matiz singular. Para Fanon reflexionar la libertad con lentes metafísicos resulta estéril. Por el contrario, la libertad, desde su planteo, tiene un condimento histórico que la convierte en algo prohibido para el cuerpo racializado. Es decir, la libertad queda objetivada por la racionalidad y el tiempo colonial.

En este desplazamiento hacia el problema de la libertad, Fanon acuerda con Jean–Paul Sartre de que el ser humano es “trascendencia”, pues afirma que el hombre “es un SÍ vibrante de armonías cósmicas” (2015, p. 42). El alcance de esto es mostrar de qué forma la “trascendencia” no es una entidad natural ni una esencia, sino acción histórica y existencial. La insistencia sobre la “trascendencia” sirve, por supuesto, para entender que la corteza de la acción es una especie de conciencia oceánica (Henry, 2000, p. 69) que le endilga al colonizado una tarea decisiva: desarticlar las verdades que aniquilan su acción. En tal sentido, la ausencia de libertad, traducida en un cierre de la acción y del vínculo intersubjetivo cuerpo–mundo, demanda una actitud provocativa que nombra lo que no vive: una responsabilidad ética del ser humano para con el Otro. Acá resuena profundamente lo que Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo* señala como “*colonización = cosificación*” (2006, p. 20, cursivas en el original). La raíz del planteo de Césaire es la de entender cómo la degradación física del colonizado potencia una razón de dominio. Cuando esto se hace patente, sobresale el primer pliegue que detecto en el nuevo humanismo que propone Fanon: el desengaño.

Sergio Rojas escribe que “el desengaño viene a ser una

forma radical de autoconciencia, enviada abruptamente hacia el pasado; de hecho carece de toda otra materialidad en donde afirmarse” (2020, p. 333). Obrar desengañado es caminar en un espacio donde todo sentido comunitario de lo humano rápidamente perece cuando una existencia en particular es fijada en un tiempo pretérito. Es esta clausura la que muestra de qué forma el poder racista se extiende bajo múltiples formas. Una de ellas es crear la garantía para que la ejecución de los prejuicios de color sea efectiva, pues de lo que se trata es de satisfacer una ficción civilizatoria, aunque para esto sea imperioso retroceder hacia el pasado. Me refiero a los engranajes biologicistas que sostienen los relatos históricos, culturales y estéticos sobre la existencia de razas superiores e inferiores. Consecuencia de esto es que no hay libertad ni poder trascendencia para el cuerpo negro. La acción entonces funciona como deseo, como lo que aún no es, como aquello que todavía no acontece, siendo la experiencia vivida la válvula reflexiva que permite no sólo un desmenuzamiento del racismo anti-negro, sino también de lo que antes mencioné como un relato trágico de la colonización¹. La tragedia se sintetiza en el hecho de que el cuerpo no se puede ver más allá de la imagen que los otros han configurado sobre él. En medio de este

1 El problema de la tragedia en Fanon y Césaire la he analizado con mayor exhaustividad en los trabajos: (2021) “Horizontes trágicos del cuerpo: la invención en Aimé Césaire y Frantz Fanon”, *Griot: Revista de Filosofía*, 21(2), 271–292; y (2020) “De la experiencia trágica de la epidermis a la interrupción de la temporalidad. Frantz Fanon y la provocación inventiva de lo postergado”. En: Alejandro De Oto (ed.), *Ejercicios sobre lo postergado: escritos poscoloniales* (pp. 111–135). Mendoza: Qellqasqa.

panorama, volver al momento que antecede al deseo se convierte en paso indispensable de la práctica inventiva. Así planteado, mostrar los efectos alienantes programados por el discurso racista es encauzar la desintegración de una imagen fóbica que aparece como condena y génesis de la violencia racista y colonial.

Después de reclamar la articulación de un nuevo humanismo en *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon escribe lo siguiente: “Nuestros hermanos de color... Yo creo en ti, Hombre... Los prejuicios raciales... Comprender y amar...” (2015, p. 41). Al desengaño se le suma una confianza en la comprensión y el amor que debe renovarse una y otra vez. Asimismo, el nuevo humanismo aparece como promesa diferida de los prejuicios raciales; una energía exuberante enunciada dentro de una sociedad en la que el valor axiológico de lo humano –la comprensión y el amor– se encuentra triturado por el inconsciente racista y las marcas de sentido instituidas por una lógica de exclusión/inclusión. De todas maneras, el amor y la comprensión son sólo señales, aunque no por ello superficiales, que vibran para dislocar el tiempo normado del colonialismo. Prueba de esto es que la arquitectura de su trabajo, dice Fanon más adelante, es la de la temporalidad. “Todo problema humano pide ser considerado a partir del tiempo. Lo ideal sería que el presente sirviera siempre para construir el porvenir” (Fanon, 2015, p. 46). De Oto (2003) indaga este aspecto de la reflexión fanoniana y concluye cómo en *Piel negra, máscaras blancas* y en *Los condenados de la tierra* la temporalidad es pensada de manera heterogénea, como si se tratase de una yuxtaposición de diferentes tiempos,

pliegues y ritmos en los que la conciencia intenta batallar contra las formas homogéneas de identidad.

Ante el tedio de ser objeto del otro blanco y también su envés fóbico, congregar la experiencia vivida abre una des-sustancialización del tiempo, de su significado maestro, favoreciendo, a su vez, un quiebre de las explicaciones metafísicas acerca de la realidad del cuerpo negro. Lo inquietante de este ejercicio es que la experiencia vivida se planifica como un camino dramático del Yo que rebate los fundamentalismos de un saber/poder que marca localizaciones existenciales y enunciativas. En consecuencia, si el intento de Fanon es desarticular la parálisis intersubjetiva del colonialismo, el cuerpo forja una localización subjetiva y vivida empecinada por trabajar desde el desfase y a partir de una acusación político-existencial del diseño racial de la Historia. El pasado no es más que un estercolero de imágenes que vertebran homogenizaciones y animalizaciones fundadas en la piel. Por eso la temporalidad, dice De Oto, “aparece atrapada en la escena de la repetición y, a la vez, contiene en sí misma tanto el evento del tiempo corto como estructuras más profundas y perdurables” (2003, p. 153).

Bien analiza Fanon, la aparición del negro en el mundo blanco expone una (no)relación mortífera. En efecto, el cuerpo negro no deja de relacionarse con su “contraparte”: un Otro blanco que se postula como autosuficiente y norma que territorializa la finitud ontológica de toda experiencia. Esto no responde a una contrapunto entre infinito y finitud, sino a un sentido de la “trascendencia” que fractura el supuesto moderno de que el negro es no-sujeto sin

experiencia. Por eso, mientras el cuerpo se desconozca así mismo como creador se someterá a valores ajenos, pues la alienación, siguiendo a Fanon, da cuenta de que “[e]l negro quiere ser blanco” (2015, p. 44).

Poner al querer como corazón de la alienación supone un desplazamiento de la unidireccionalidad del discurso colonial, como asimismo un ejercicio que sacude el reticulado de moderno que organiza a los cuerpos “blancos” y “negros” en la forma de dos ontologías disociadas entre sí o como dos narcisismos inconexos. Que el binarismo sea efectivo en la escena colonial no necesariamente habla de un inherente poder soberano del mismo. Este último es uno de los problemas claves que Fanon busca analizar: la fragilidad del reparto racial. Es Homi Bhabha quien pone el acento en esta zona del trabajo de Fanon cuando argumenta cómo el discurso colonial construye estabilidades y estereotipos fundamentados en vulgarizaciones y connotaciones antropomórficas del sujeto colonizado. Hay una metonimia de la presencia (Bhabha, 2002, p. 116) –*mimicry*– desde la que se apoyan intercambios, deseos y transmutaciones de los patrones fijos de identidad. Bhabha indica que:

... el acceso a la imagen de la identidad sólo es posible en la negación de cualquier sentido de originalidad o plenitud; el proceso de desplazamiento y diferenciación (ausencia/presencia, representación/repetición) lo vuelve una realidad liminar (Bhabha, 2002, p. 73).

El deseo es un anhelo que se puede conseguir o no, y en el marco de la metonimia de la presencia definida por

Bhabha aparece reiteradamente como determinación de un “maniqueísmo delirante”. Con lo cual, lo que está planteando acá es el sello relacional de toda identidad que proyecta sus deseos en un otro, el cual, en el orden racista, no es un semejante, sino directamente un Otro positivo –el blanco– o negativo –el negro– que opera por contraste y diferenciación. Lo singular del Otro blanco es que la proyección de su identidad es producto de la imposición cultural europea.

Las palabras “blanco” y “negro” crean significaciones encarnadas históricamente en la forma de identidades jerarquizadas por el dominio del Uno sobre una otredad. Pero, ¿dónde queda lo deseante? Respondiendo a esta pregunta, la afirmación anterior está incompleta si se anula la centralidad del cuerpo, debido a que en él se encarna la palabra y de ella se desprenden significaciones históricas que movilizan su deseo. Empero, quien recibe la significación de la palabra “negro” no descubre su cuerpo al igual que quien recibe la palabra “blanco”. Existe una desautorización previa para que este último se pueda nombrar. Y dicha desautorización no puede ser más que histórica porque se sostiene en la anulación existencial del cuerpo negro. El reflejo negativo –el Otro negativo que encarna “lo negro”– manifiesta una diferencia que ya no es relacional, sino maniquea, como dice Fanon, y al mismo tiempo incluyente. De ahí que la brecha cultural entre los cuerpos es fantasmática. Con esto, el mapa afectivo y psicoexistencial del cuerpo racializado se va configurando en un trayecto fenomenológico por el mundo blanco, estableciéndose un límite difuso entre el deseo por la invención con la preconstitución del cuerpo como Negro.

Con lo anterior, experiencia, mirada, esquema corporal son problemas que se encuentran en evidente conflicto con la invención. A partir de ahí, intento recuperar el momento de tensión realizado en la configuración del cuerpo-mundo, la cual, desde Fanon, resulta fundamental para desentrañar la acción del colonizado. Noto que por el reverso de la condena histórica, la relación de la carne con la existencia está mediada por el aniquilamiento de una movilidad que es tanto deseante como corpórea. De acuerdo con esto, cuando el cuerpo busca trazar una comunión intersubjetiva, que desde una fenomenología tradicional está ahí para ser des-ocultada, rápidamente es petrificado por la presencia del Otro. Fanon expresa lo siguiente en el capítulo *La experiencia vivida del negro* de *Piel negra, máscaras blancas*:

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

Encerrado en esa objetividad aplastante, imploraba a los otros. Su mirada liberadora, deslizándose por mi cuerpo súbitamente libre de asperezas, me devolvía una ligereza que creía perdida y, ausentándome en el mundo, me devolvía al mundo (Fanon, 2015, p. 111).

En principio, la analogía con los objetos hecha por Fanon no es novedosa, pero resulta significativa si se considera lo que apunta Sara Ahmed sobre la blancura: es un efecto mundano (demasiado mundano, agregó) cuyo poder es la restricción del espacio, la movilidad y la acción (2006, p. 129). El grito de “¡Sucio *negro!*” o simplemente, “¡Mira,

un *negro!*” (Fanon, 2015, p. 111, cursivas en el original) que abre la experiencia vivida localiza y escenifica los efectos de la blancura que menciona Ahmed. En un sentido estricto, el cuerpo sucumbe ante la mirada de los otros, se reduce su extensión espacial y es convertido en cosa, en un “en-sí”, sin proyección. Posiblemente aquí cobra fuerza lo anotado por Bernabé, Chamoiseau y Confiant acerca de la invención en Fanon: desnudar el proceso de la alienación colonial bajo una perspectiva catártica. Lo catártico se vincula con una pulsión de acción que no se puede organizar bajo el asedio de una mirada que planifica el fracaso inicial de la intersubjetividad. Por eso la acción es un componente vivo, pero triturado, proliferando así en el orden de lo que todavía no acontece.

Es necesario insistir que la experiencia vivida se vincula con una reflexión en situación acerca de la interiorización de la blancura. Dado esto, re-exteriorizar los diversos pliegues de la inferioridad henchidos por la blancura envía al cuerpo hacia todo aquello que se le niega embrionariamente en la experiencia, es decir, hacia todo lo que fue interiorizado con la facultad de que en algún momento sea destruido por la acción inventiva. Con lo anterior, se comprende mejor cómo la acción del cuerpo fracasa en los inicios de la experiencia vivida ya que es lanzado a un estado pretérito de infrahumanidad. Lewis Gordon le llama a esto implosividad. En un contexto donde las opciones se agotan, “las elecciones pueden continuar sobre el agotamiento de opciones” (Gordon, 2009, p. 153). Así, el cuerpo trama elecciones dirigidas hacia su interior, al punto tal de que las opciones, agrega Gordon, se vuelven

completamente acerca de la constitución del Yo (*self*). Es un cuestionamiento constante del Yo cuando los cuerpos tienen opciones limitadas, apareciendo así como “una función de la opresión” (Gordon, 2009, p. 154). De esta manera, la reflexión fenomenológica de Fanon adquiere espesor en un mapa existencial tejido en la frontera que hay entre el deseo imposible –“develar el sentido de las cosas”– y la identidad construida por los otros –“¡Sucio *negro!*”–. Remitirse a los claroscuros de su propia conciencia implica un impulso decisivo dirigido por sortear los impases de ese movimiento paradójico que anoté más arriba: la exclusión/inclusión colonial o, al decir de Emanuela Fornari, inclusión diferencial (2017, p. 138)².

Similar a cómo acontece en la implosividad de la que habla Gordon, en la inclusión diferencial el cuerpo se agarra de los núcleos que posibilitan su reflexión en un entramado de despojo existencial, agotamiento de opciones y aniquilación de su autonomía. A su vez, la inclusión diferencial tiene la particularidad de mostrar una no disyunción de lo convertido en ausencia con aquella presencia autoconservada y posicionada como rector del campo visual e histórico. En otras palabras, lo sustancial de

2 Desde el psicoanálisis lacaniano este proceso es definido como *forclusión*. No es menester mío ingresar en esta discusión, sino sólo advertir que la forclusión, retomada por Jacques Lacan a partir de la teoría de Sigmund Freud sobre la forclusión del nombre-del-padre, da cuenta de una operación de presencia/ausencia en el que el significante obturado aparece en lo Real para confirmar la presencia y autoridad del “obturador”. En consecuencia, denomina un proceso de cancelación incompleto, el cual ha sido analizado críticamente por Gayatri Spivak (1999), Eduardo Grüner (2010) y Rita Segato (2015).

esta operación sugerida por Fanon es que la mismidad del blanco no se puede afirmar sin la “presencia” de la otredad del negro, inclusive cuando este último es disociado de su campo práctico convertido en ausencia. Consiste en una oscilación en la cual preguntarse por sí mismo y sus proyecciones vividas irremediablemente es interrogarse por lo otro de sí en un escenario donde el cuerpo es situado en una exclusión mucho más efectiva que si fuera fijado como alteridad radical. Con esto, no me refiero a que la garantía de la invención es autonomizar el espacio de la crítica e idear un terreno de enunciación en el que el Otro no aparezca. Por el contrario, señalar que presuponer un afuera radical elimina el contrato alienante que la invención intenta quebrar: el cuerpo racializado sólo puede “existir” en un vínculo alienante con el Otro.

A medida que se avanza en la experiencia vivida la piel se manifiesta en la forma de una narrativa global del colonialismo. La invención aparece de manera implícita en las vivencias de un sujeto “incompleto, habitado por una falta, una ausencia” (De Oto, 2003, p. 145). Inventar en estos momentos de la experiencia vivida es nombrar lo que aún no acontece desde una piel desacreditada por una inclusión diferencial que erosiona toda dialéctica asuntiva. Encuentro nuevamente acá la puesta en marcha de una fenomenología anticolonial que vuelve, una y otra vez, a la tragedia de verse negro en un mundo blanco. Asimismo, los esquemas corporales de los que habla Fanon hacen sospechar sobre una historicidad sitiada por mitos, fantasías e imágenes que representan al colonizado. Y es desde los efectos de estas representaciones que brota una tensión fundamentada por

quebrantar el desarraigo obligado que sufre el cuerpo y desacomodar el bestiaro de la imaginación colonizadora. Porque, en palabras de Fanon, “no podemos olvidar, como lo da a entender Charles Odier, que el destino del neurótico sigue estando en sus manos” (2015, p. 44).

El hecho de que en la cita anterior Fanon recurra a Charles Odier no resulta accidental. Odier en su trabajo *La angustia y el pensamiento mágico*, referenciado en varios momentos de *Piel negra, máscaras blancas*, liga a la psiconeurosis con una enfermedad cuyo efecto más palpable es una regresión del Yo mediante estímulos exógenos y endógenos tejidos a nivel social y cultural. Tal regresión conjuga estados de dependencia e inferioridad reflejados en desvalorizaciones y en una neurosis de inseguridad (Odier, 1961, p. 26). En el plano de los esquemas corporales, la regresión señalada por Odier tiene un pliegue particular, considerando que a lo que se enfrenta Fanon es a un pasado normativo que tritura su existencia presente. Por eso, si “el destino del neurótico sigue estando en sus manos”, por uno u otro lado, la división maniquea del colonialismo se fractura cuando el cuerpo toma el centro de la escena, desnudando el control de una hermenéutica racista que lo retrotrae a un pasado y convierte a su piel mirada en el sostén de una racialización que no es posible sin fantasía y sin fobia. Tras esta marca de la racialización hay un enfrentamiento entre dos temporalidades: una que demanda mirar hacia el pasado, la cual toma forma en el esquema histórico-racial, y otra que se proyecta hacia el futuro, habilitada por el efecto perturbador que provoca el esquema epidérmico-racial. Recordemos que el cuerpo

es orientado por mirar hacia lo pretérito, sólo volviéndose “visible” a través de las imágenes estereotipadas del negro:

Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los habían proporcionado “los residuos de sensaciones y percepciones de orden sobre todo táctil, vestibular, quines-tésico y visual”, sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos” (Fanon, 2015, p. 112).

A primera vista, el cuerpo no puede salir de este nuevo marco de referencia que destruye un potencial “para-otro”. Efectivamente, el esquema histórico-racial territorializa un espacio que se ha asignado con antelación, bajo el crédito de estereotipos traumáticos que afirman la positividad del blanco y la negatividad del negro. La textura del inconsciente racial resulta cardinal en este momento, por el hecho de que su función es la de volver efectiva la regresión del Yo que Fanon ve a partir de la teoría de Odier. Ahora bien, las propiedades del racismo son históricas y es a raíz de esto que una explicación ontológica es ilusoria. Desde esa zona de estabilización externa, Fanon se ve paralizado ante el asombro de un esquema histórico-racial que funge no sólo como mediador temporal, sino también como suplemento histórico de un esquema corporal que habría amplificado una comunión fenomenológica con lo circundante.

Es la reflexión de Maurice Merleau-Ponty en la cual el cuerpo, ni objeto ni sujeto, simplemente es en el orden de una experiencia concreta que lo abre hacia la percepción la que resulta evocada y al mismo tiempo puesta en

entredicho por Fanon. “El cuerpo es el vehículo del ser-en-el-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos”, señala Merleau-Ponty (1984, p. 100). Pero cuando la piel es un ordenador social e histórico, las vinculaciones afectivas y psicoexistenciales del “ser-en-el-mundo” que Merleau-Ponty toma prestado de Martin Heidegger son agresivas, por no decir funestas. El horror colonial planificado en las distinciones raciales convierte al cuerpo en un vehículo de los meandros catastróficos y absurdos de la Historia, siendo la expresión más palpable de esto la configuración de un sujeto al que se le ofrece hospitalidad en el mundo sólo en la forma de Negro. En efecto, el cuerpo no puede ser reflexionado como una zona separada del mundo, y en esto Fanon acuerda con Merleau-Ponty. Sin embargo, su acuerdo no es una afirmación de un inherente vínculo cinestésico con lo extracorporal. Disociado de su campo práctico, de su acción posible, lo que querría ser el cuerpo no tiene lugar. Siendo la mirada aquella que instituye una ley a partir de la cual el colonizado sufre sucesivos desplazamientos, reubicaciones y aniquilaciones que dejan intacta la jerarquía racial, Fanon, en tanto antillano, negro y colonizado, llama la atención sobre cómo la Historia e diagrama fantasías y estereotipos que poco y nada tienen que ver con lo real.

En este contexto, no deja de ser provocativa la forma en que Fanon narra el derrumbe del esquema histórico-racial. Si el esquema histórico-racial desplaza al cuerpo hacia el pasado, la espesura de un nuevo esquema, llamado epidérmico-racial, lo posiciona en el presente; en el aquí y

ahora de la experiencia vivida. Aún dominado por la mirada, dentro del esquema epidérmico-racial el cuerpo es fijado en la fobia, que por cierto solamente se puede expandir en el presente como negrofobia. El pasado nucleado en el esquema histórico-racial colapsa no sólo por la efectivización del esquema epidérmico-racial cristalizado en la negrofobia, sino también porque su ejecución no se sostiene en los discursos civilizatorios. Es solamente la piel la que restringe la existencia de un cuerpo que no tiene las facultades de inseminar un poder-*ser otro*. Con poder-*ser otro* no me refiero a un “para-otro”, ya que el cuerpo racializado se ve atrapado en un ghetto cultural e histórico cuya característica es frenar la ejecución de una mirada opositora dirigida hacia el Otro colonial. Dicho en el lenguaje de Sartre, el negro es sólo trascendencia trascendida³. Al hablar de un poder-*ser* hago mención, por el contrario, a una superación no dialéctica de la repetición del pasado y del empantanamiento en el presente. Cito ahora a Fanon en extenso:

“¡Mamá, mira ese *negro*, ¡tengo miedo!”. ¡Miedo! ¡Miedo! Resulta que me temen. Quise divertirme hasta la asfixia, pero aquello se había hecho imposible.

³ El asunto de la mirada racial ha sido trabajado en extenso por Gordon (1995) y De Oto (2012). Estos dos autores, bajo diferentes perspectivas, piensan los efectos de la mirada reflexionada por Fanon en diálogo con Sartre. Caso excepcional es el análisis de Bhabha (2002) que se detiene en dicho problema retomando elementos del psicoanálisis lacaniano. Sobre el vínculo teórico entre Fanon y Sartre a partir de la cuestión del Otro recomiendo visitar mi trabajo: (2020) “Contrapunteos coloniales: Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre y el problema existencialista y colonial del Otro”, *Revista De Filosofía*, 37(94), 156-175.

Yo no podía más, porque ya sabía que existían leyendas, historias, la historia y, sobre todo, la *historicidad*, que me había enseñado Jaspers. Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba dejando paso a un esquema epidérmico racial. En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren, en lugar de una, me dejaban dos, tres plazas. Ya no me divertía tanto. Ya no descubría las coordenadas febriles del mundo. Existía triple: ocupaba sitio. Iba hacia el otro... y el otro evanescente, hostil, pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea... [...]

Ese día, desorientado, incapaz de estar fuera con el otro, el blanco, que implacable me aprisionaba, me fui lejos de mi ser—ahí, muy lejos, me constituí objeto. ¿Qué era para mí sino un despegue, una arrancada, una hemorragia que goteaba sangre negra por todo mi cuerpo? Sin embargo, yo no quería esta reconsideración, esta tematización. Yo quería simplemente ser un hombre entre otros hombres. Hubiera querido llegar igual y joven a un mundo nuestro y edificar juntos. (Fanon, 2015, p. 113, cursivas en el original).

Fanon exhibe las náuseas a las que arriba después de su fracaso. A raíz de esto, su desengaño se potencia y los escollos se multiplican. Aquello no significa que el cultivo de la experiencia vivida haya sido en vano. Por el contrario, la invención es posible sobre la base de un largo proceso que Francis Jeanson en su prólogo de *Piel negra, máscaras blancas* define como “experiencia—límite”: “reproducir, ante todo, de una u otra manera, la fase de desintegración: paso por la nada, descendimiento a los verdaderos Infiernos”

(1970, p. 15). De ahí que Fanon declara: “¿Dónde situarme? O, si lo prefieren: ¿dónde meterme?” (2015, p. 113). Llegado a este momento, indica por otro lado Wynter, “un modo de conciencia diferente asume el control” (2015, p. 341). Dada la consolidación del esquema epidérmico-racial, lo que Fanon define como epidermización conduce a la inmediata administración de una violencia externa e interna cuyo soporte principal es el cuerpo.

A los efectos de la invención, la pregunta por el devenir yace demorada porque el cuerpo necesita pesquisar el ethos aniquilante de la negrofobia. Bajo esta óptica, si la blancura se convierte en centro de sentido y administrador de los valores culturales, la piel negra se transforma en fuente de temor, reflejando y proyectando al cuerpo como algo negado que, a su vez, se niega a sí mismo. En un sentido extenso, la piel no puede trazar una significación afable con el mundo, siendo innegable que la náuseas sentidas por Fanon materializan secreciones germinadas por la sobredeterminación incesante de la palabra “miedo”. Consecuencia de esto, la piel es carencia ontológica, efecto de desunión y mito regresivo de la racionalización europea. De ahí que el paradigma racionalizador/civilizatorio de Occidente es una fábrica de diferencias e invenciones refugiadas no sólo en creencias engañosas, sino también, tomando la perspectiva de Fanon, en intrusiones de sentido, subjetividades e imagos aniquilantes y productores de una ilusión de verdad⁴.

4 El concepto de *imago* viene del psicología de Carl Jung que describe la imago materna, paterna y fraternal. Según Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, imago y complejo son

Es significativo, entonces, como lo “vivido” es algo provisorio. Esto por el trabajo de Fanon sobre la historicidad y la temporalidad, las cuales son pensadas en estrecho vínculo con las agresiones instaladas por el esquema epidérmico-racial e interiorizadas por el colonizado. Fanon, así, impugna la historicidad de Karl Jaspers por el hecho de que ésta no repara en cómo el cuerpo negro no experimenta el mundo de forma ontológica. La fractura de un “ser-ahí”, más que una desgracia o impedimento epistemológico, es la prueba de una renuncia a las formas en que se articula el imaginario racista. Es la estructura temporal interna de la epidermización la que mantiene los límites controlables de una lectura ontológica que ferozmente se deshace por una negrofobia profundamente histórica. Recordemos que para Jaspers el hombre sólo “se sabe real cuando vive francamente para el ser en conjunto, en el mundo con la trascendencia” (2003, p. 75). Fanon entiende que la epidermización determina la conciencia, el Yo y la

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

representación de ambos. En tal sentido, la historicidad y la trascendencia está siempre mediada por la presencia blanca, es decir, la interpretación consternada acerca de la Historia y la acción se debe al hecho de que, en algún punto, el observado, la piel, el cuerpo, la carne, son normadas como puras cosas sin libertad. Contrario a lo que señala Jaspers, el colonizado no se “sabe real” porque no vive en conjunto: sólo respira una pesadez desacostumbrada que le obliga a desear perpetuamente algo que no alcanza.

Así, Fanon espera que el deseo sufra una metamorfosis en la existencia real –lejos de un “ser-ahí”, escapando de un “ser-negro”– para fundar un movimiento nuevo, indiferenciado y múltiple que se expanda prospectiva e inventivamente conmoviendo, como dice Césaire, los cimientos del mundo⁵. Pero, ¿cómo es que el cuerpo siendo fijado de antemano puede cuestionarse las reificaciones racistas?, ¿cómo pensar entonces la invención?, ¿de qué manera se articula un conocimiento que ataque la paralización del cuerpo, que lo sacuda? Vuelvo nuevamente a los efectos de la palabra “miedo”, ya que, si bien toda palabra es una significación y simbolización propensa a ser desacreditada, no resulta menor los pliegues performativos y estéticos que se derivan desde su aparición en la experiencia vivida.

5 Esta referencia la tomo del capítulo VI de *Piel negra, máscaras blancas* titulado “El negro y la psicopatología”. En varios pasajes de este capítulo Fanon cita la poesía de Césaire con el objeto de mostrar las construcciones estéticas intentan destamar la neurosis impuesta por el imaginario colonial. En este caso particular, Fanon pareciera estar refiriéndose al poemario *Las armas milagrosas* (1946) de Césaire.

“Miedo” describe una negrofobia encarnada: la revelación angustiante de verse a sí mismo como alguien incompleto. Y también abre un índice oculto e involuntario que recrea la situación de desplazamiento simbólico del cuerpo y re(des)temporaliza lo vivenciado. Me refiero al momento en que el cuerpo se topa con la mirada de la niña asustada y a la siguiente escena del tren. Fanon habla de un cuerpo conocido en triple persona. En algún punto, se deja corroer por la multilocalización impuesta por alguien que no es él (la niña, el Otro, el blanco, el colonizador). De tercera persona a triple persona hay un tránsito resumido en una ecuación simple: marcado por el pasado (el esquema histórico-racial) todo aquello que lo narra se liga a una identidad que preexiste al cuerpo –la amalgama estereotípica de los discursos civilizatorios sobre el “negro”–. Tales narraciones son conocidas, aunque no tan efectivas. En el esquema histórico-racial hablar del colonizado es nombrar identidad homogénea llena de atributos. Es algo “ajeno”, un “el” (tercera persona), al punto tal de que el mismo Fanon se ríe. Acá el concepto de identidad es históricamente estable. Por el contrario, fijado por el presente y la negrofobia, el cuerpo guarda una marca irrepresentable, cuyo poder sólo es efectivo por la presencia real o imaginaria de quien lo mira. La manifestación de esto es un cuerpo en tránsito que ha internalizado la mirada del Otro. En otras palabras, el cuerpo va de un lugar a otro encarnando diversos espacios.

Para mostrar esto último, Fanon resignifica el pasaje del negro en el tranvía presente en *Cuaderno de un retorno al país natal* (1939) de Césaire. En el segundo movimiento

de su poema, Césaire recoge la anécdota de cuando él recién llegado a París ve a un negro arriba de un tren describiéndolo bajo los efectos del imaginario blanco: “negro corpulento”; “manos temblorosas”; “nariz que parecía una península” (Césaire, 1969, pp. 83–85); todos signos representativos de una mirada ajena asumida como propia. Sin embargo, en la experiencia vivida del negro, Fanon redobla el gesto cesaireano convirtiéndose él en el negro del tren. La representación del colonizado no es unívoca ni estable. Y para la explicación de la experiencia vivida, el cuerpo ha de asumir una significación poliforme que no sólo es producto subjetivación blanca, sino también del carácter ambivalente de toda identidad. Forzosamente el cuerpo está en tránsito e inevitablemente es colocado en uno u otro lugar, que, en síntesis, es un *no-lugar*. Relacionándose con algo que no es él, no hay manifestación de una identidad originaria ni resguardo ontológico. Sino sólo un cuerpo asfixiado por su condición y desplazado hasta las náuseas.

Sea cual sea la fórmula fenomenológica de Fanon, lo que inquieta de ella es su capacidad de mostrar al cuerpo como un enigma poco transparente en tensión con las transparencias, las verdades absolutas y las clasificaciones de la historia colonial. Por eso quizás haya que escapar de la mirada del Otro, pero, ¿a qué precio? Como el colonialismo está implantado en el mundo, este funda un orden de las cosas y convierte a sujetos en cosas. En este contexto, la premisa kantiana del humanidad como fin y no como medio se desfonda, pues la razón –en su soberanía perpetua, en su accionar inherente dentro del ejercicio práctico de un ser humano autónomo– deviene instrumento de

dominio y conservación de un maniqueísmo paralizante. Como argumenta Fanon, el colonizado negro es un *no-ser*, un “devenir ser–piedra” (Eiff, 2020, p. 74), o un “ser–en–falta, como pecado” (Grüner, 2003, p. 97). *No-ser* no es un resquicio del “ser” o su desvío. Es, por el contrario, lo olvidado, la identidad abolida e irrecuperable, la autorreflexión de una conciencia desdichada por una teleología que, como recuerda Horacio González, extingue al colonizado “como ser viviente y deja en cambio su pellejo de esclavo a la vista” (2021, p. 20).

Salto y *poiesis*: inventar

Vuelvo al tema de la *poiesis* como sostén práctico de la acción y la invención. Para esto, me sirvo nuevamente de una referencia a Césaire hecha por Fanon:

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

— ¿Qué se puede hacer?

— ¡Comenzar!

— ¿Comenzar qué?

— La única cosa del mundo que merece la pena comenzar: ¡el fin del mundo, caramba! (Césaire, 1939, citado en Fanon, 2015, p. 101).

Fanon es testigo de un tiempo que parece no transcurrir. Un tiempo suspendido y estropeado. El “fin del mundo”

penetra en la vergüenza y el desastre fundando una fuerza cultural ajena a toda liberación unilateral organizada por ese (no)tiempo. Fanon escribe al principio de su obra: “Consideramos que, por el hecho de la presentación de las razas blanca y negra, se ha apelmazado un *complexus psicoexistencial*. Mediante el análisis, nosotros apuntamos a su destrucción” (Fanon, 2015, p. 45). En la existencia colonia habita una inestabilidad contenida, un malestar del presente y una distancia ética entre los cuerpos que usurpa el entendimiento de un mundo que ordena ausencias y catapulta acciones. Entonces, es imposible recorrer el mundo sin ser representado, y es en esas representaciones que aparecen los síntomas incomprensibles de verdades inmaculadas.

No existe otra estrategia para Fanon que la de creer y probar que sus propios esfuerzos de ser aceptado por un mundo hostil han fracasado. Por eso las construcciones hegemónicas sobre lo humano deben ser fracturadas. Ocurre que si la carne y la piel son nidos de una subjetivación aniquilante, no hay otra opción que organizar el “fin del mundo”. Entonces, ¿por qué Fanon trae la poética de Césaire para argumentar el “fin del mundo”? ¿Qué quiere decir Césaire con el “fin del mundo”? ¿De qué “mundo” hablan? La figura del “fin del mundo” nace de una conciencia resquebrajada que resucita lo socialmente muerto, en tanto germen de una tragedia interna y externa: nombra lo residual, lo disgregado, la materia sufriente de aquello que fue –y es– normalizado en una raza proscrita y petrificada. El descenso a los verdaderos Infiernos del que habla Fanon refleja la necesidad de tránsito por la nada, al decir de

Jeanson, no sin antes obsesionarse por una zona de *no-ser* presente antes del advenimiento del “fin del mundo”. El *no-ser* permanece en una zona lindera (Grüner, 2016) –un *entre-lugar*⁶– alojada en la intermitencia de ese tiempo que no avanza o que sólo avanza petrificando.

Es este estado de exclusión/inclusión o inclusión diferencial el que se vuelve intolerable y productivo en Fanon. Intolerable porque es paralizante e instala en la carne las convenciones racistas del mundo. Productivo porque abre un cuestionamiento sobre las operaciones del inconsciente racial cristalizado en el imaginario y los narcisismos de la “máscara blanca”. Sobre lo primero, Césaire nuevamente da una señal clara en su carta a Maurice Thorez: “[e]l resultado es que actualmente el mundo está en un ato-

6 La noción de *entre-lugar* tiene una larga genealogía dentro del pensamiento crítico latinoamericano y caribeño. Es el escritor brasileño Silviano Santiago quien la propone en 1971 a partir de las lecturas de Jacques Derrida. Sin embargo, encuentra otras modulaciones paralelas en la teoría poscolonial de Bhabha y Hall, como también en la teoría del a frontera de Jorge Mañach o el concepto de transculturación de Fernando Ortiz. Por otra parte, el *entre*, como noción que habla de un linde epistemológico que habita en la frontera que “separa” los binarismos occidentales, se puede inclusive rastrear en la “fagocitación” de Rodolfo Kusch o en la creolización de Glissant. Grüner (2010), por su parte, la ha dotado de una operatividad estratégica, definiéndola como un Tercer Sujeto emergido de las fracturas de la modernidad colonial. Con todo, el *entre-lugar* o *in-between* es una categoría que ha sufrido transformaciones y derivas en el derrotero teórico de los estudios poscoloniales, el giro decolonial, la teoría crítica latinoamericana, la filosofía latinoamericana y caribeña, etc. Para más detalles, recomiendo visitar mi trabajo: (2017) “Pensamiento del entre-lugar y pensamiento fronterizo: (des)articulaciones y emergencias en el espacio latinoamericano”, *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 6(11), 63–93.

lladero. Esto sólo puede significar una cosa: no que no haya un camino para salir del mismo, sino que llegó la hora de abandonar todos los viejos caminos. Aquellos que llevaron a la impostura, a la tiranía, al crimen” (2006, p. 83). Sobre lo segundo, la propia experiencia vivida es la que da cuenta de una indiferenciación del cuerpo con las cosas, pero también de un más allá de la experiencia. Lo que se propone Fanon es sentir la cotidianidad del apresamiento colonial dentro de un pasado tejido en el presente. Pero es un pasado desbordado por el aquí y ahora de la epidermización. La dirección del tiempo colonial es la del vaciamiento de la subjetividad del colonizado negro. De ahí que el “fin del mundo”, declarado alegórica y poéticamente, es la única salida para evitar una pérdida fatal: el “auténtico surgimiento”.

Como he argumentado, Fanon detecta que la invención requiere de un tránsito previo que exponga en toda su densidad la ultrajada condición existencial del colonizado. Invención es el vocablo de ese “fin del mundo” pregonado por Césaire sólo que con otra fonética, deseo y vehiculización enhebrada con la poética glissantiana del *Sol de la conciencia*. David Marriott apunta que la invención no consigue que el sujeto abandone del todo la “fantasía” y las retículas sociohistóricas del colonialismo, ya que su naturaleza es perturbar el significado y la forma de la “fantasía” para así mostrar los límites del racismo (Marriott, 2018, p. 243). Inventar no consiste en la creación de un espacio propio en el mundo, sino es un intento por entender que en todo espacio confluyen presencias, dolores y devenires que se intercalan. Oponerse al itinerario de la continuidad

del colonialismo significa crear otras disposiciones de un vínculo que hasta ahora ha sido alienante. Y es en el abismo existencial de la zona de *no-ser* donde se yuxtapone lo viejo con lo nuevo, lo pretérito con lo que está por venir, con el fin de exponer el pantano endurecido de la Historia que impide el “auténtico surgimiento”.

En efecto, la conciencia y el cuerpo se prestan a la concreción de una práctica crítica dirigida por la potencia de un habla que, en varios sentidos, es profética. “Me siento un alma tan basta como el mundo, verdaderamente un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene una potencia infinita de expansión”, escribe Fanon en el capítulo *La experiencia vivida del negro* (2015, p. 132). Convengamos que la imagen que trae a colación Fanon –la expansión infinita de su pecho– está marcada por una enemistad con el pasado. Siendo paralizado, da cuenta de un estado familiar que lo conduce al llanto: una secreción del propio cuerpo por más que su existencia esté empapada por la mirada ajena. Finalmente dice Fanon: “Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte en parte. Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas refluyo hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar” (Fanon, 2015, p. 132). Acá la invención ya no es deseo ni promesa. Es la anatomía de una reflexión en el presente que se pregunta qué cabe esperar de un futuro que destila un aroma de incertidumbre existencial. Rota la experiencia, el cuerpo estalla, llora y experimenta algo prohibido: se levanta ante el silencio y re–exterioriza lo vivido a la manera de un sentimiento agónico.

En varios puntos, el debate sobre la identidad colonial, bien conocido por Bhabha, asume a partir de esto último un nuevo horizonte, porque “[e]l discurso de Fanon sobre lo ‘humano’ emerge del quiebre temporal o cesura efectuada en el mito continuista y progresista del Hombre” (Bhabha, 2002, p. 286). Construir una temporalidad otra donde los cuerpos se encuentren sin la parálisis psicoafectiva del colonialismo es no solamente destruir la frontera entre lo posible y lo imposible, sino también tejer la trascendencia de la que habla Fanon al principio de su trabajo, la cual se contacta con una libertad existencialista y cultural fundada en el entramado de un nosotros que enfrenta las condiciones y límites que obturan la invención. Si la carne se convierte en un territorio abierto de autocreación, entonces el ser humano requiere de una reestructuración en la que el Yo sea interpelado por el Otro, y viceversa, puesto que el cuerpo es contingente, intencional y, bajo la perspectiva de Fanon, creativo, sin jamás se desprenderse de su constitutiva sociabilidad. Desde una fenomenología tradicional –me refiero a las de Franz Brentano y Edmund Husserl– la intencionalidad sobresale como fuerza ontológica que atrae y conecta al cuerpo con el mundo. Sin embargo, Fanon sugiere que la cerrazón del cuerpo racializado implica exclusiones y parálisis afectivas en la que su “ser” es reducido a mera cosa. Con esto no me refiero a que la invención restituye una intencionalidad horadada por el racismo, sino que la intencionalidad pensada como algo inherente al individuo (Brentano y Husserl) socava la posibilidad de una reflexión sobre un dominio corporal instituido históricamente.

En consecuencia, como para Fanon la contingencia y la intencionalidad son prohibiciones históricas, la invención es explícitamente un salto que convierte al colonizado en un ser accional, es decir, se (auto)crea en el acto mismo de la interrupción temporal. “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” (Fanon, 2015, p. 189, cursivas en el original). A partir de esto, la acción inventiva discurre sobre una transfiguración ética y afectiva no sobredeterminada por la experiencia del pasado. He aquí otra forma de pensar la intencionalidad: la acción misma le da contenido a la intención del cuerpo dentro de una vida “no vivida” que se hace sentir en la invención.

Esta inauguración de posibilidades infinitas de creación se contacta con algo a lo que vuelvo nuevamente: la *poiesis*. Señalé que es Drabinski aquel que indaga en la *poiesis* caribeña, específicamente dentro de la obra de Glissant. Algo especialmente significativo de su estudio es el tema de las huellas del pasado en el presente –pensemos, por ejemplo, la crítica de Benjamin a la noción historicista de progreso o la resignificación del Middle Passage hecha por Césaire en su *Cuaderno de un retorno al país natal*. Tal vez sea precisamente esa confrontación con un pasado asediado de mitos y fantasías lo que contacta a Fanon con una *poiesis* inventiva donde la memoria se convierte en un sitio de intersecciones conceptuales, políticas y existenciales que llama a otro comienzo del pensar (Drabinski, 2019, p. 187). La invención es un salto inclinado hacia la modulación de otra fonética sobre la descolonización que se

opone a toda narración maestra del tiempo. Con lo cual, la acción, y no el pasado, se convierte en el fundamento de la trascendencia/transformación. Y es la memoria traumática de la colonización la que sufre un quiebre que funda, en un sentido amplio, ese “otro comienzo” del que habla Drabinski. Con mayor facilidad, se puede entender la siguiente afirmación de Fanon: “La densidad de la Historia no determina ninguno de mis actos. Soy mi propio fundamento. Al superar los datos históricos, instrumentales, introduzco el ciclo de mi libertad” (2015, p. 189).

Sin dejar de congregar una zona de *no-ser* que en palabras de Calvin L. Warren materializa un espacio-temporalidad sin nombre reconocible dentro de la tradición filosófica (2018, p. 43), en el momento de la invención se sitúan las coordenadas de lo que Césaire llamaba “fin del mundo”: declarar en la invención de la palabra poética⁷ la vulnerabilidad de la formas mistificadas cómplices de la devastación física, emocional y psíquica del colonizado. Rojas dice que “[l]a idea del fin del mundo atrae precisamente a partir de lo que hay en ella de inimaginable e inconcebible. No se trata del fin sin más, sino del ingreso en un presente del todo inhabitable” (2020, p. 283). Siguiendo esta

⁷ La invención de la palabra poética es un elemento cardinal dentro la obra de Césaire. Tiendo a ver en ella uno de los nudos más fecundos de la poesía cesaireana engranada con el problema de la descolonización estético-política. Resulta relevante notar que es con *Cuaderno de un retorno al país natal* que Césaire introduce la metamorfosis de la palabra hablada, poetizada, a contrapelo de la noción occidental de logos: una especie de nuevo saber tejido en la invención de neologismos, abismos e imágenes apocalípticas que narran la experiencia del cuerpo negro.

afirmación, el presente inhabitable es el de la experiencia vivida. La intensidad de ella patentiza el hecho de que habitar es estar habitado/ocupado por un Otro. En ese habitar “inhabitable” la interrogación sobre el cuerpo toma eco en un nuevo sentido del habitar/existir que desborda las representaciones de un universo obnubilado por la mecánica de un tiempo cerrado. Y ese nuevo sentido de habitar/existir, encaminado por el deseo de otra intersubjetividad, resuena en la invención; en la *poiesis*.

Es bien sabido que en la lectura griega *poiesis* (ποίησις) es el arte de conducir una cosa hacia su propia manifestación para sostener una verdad creada o inventada. Platón en su *Banquete* reflexiona la *poiesis* en la forma de una estrategia metafísica propia de un pensar que hace a lo creativo de la poesía sin ofrecerse como algo predeterminado. Diotima es el personaje del diálogo platónico que explica este accionar. Tú sabes, le dice Diotima a Apolodoro, “que la idea de ‘creación’ (poíēsis) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de estas creaciones son todos creadores (poiētai)” (Platón, *Banquete*, 205b).

Por su parte, Heidegger en su reflexiones sobre la técnica (τέχνη) y acerca de Nietzsche retoma la noción occidental de *poiesis*, y la empata con la presencia de un pensar inaugural y la acción creativa de la poesía. En su conferencia *La pregunta por la técnica* de 1953 Heidegger, escribe Grüner, aclara una diferencia fundamental entre *tekné* antigua y la moderna. Mientras la primera secunda el

despliegue de las fuerzas naturales, la segunda sustituye la producción de la *poiesis* por la producción del sentido moderno “bajo comando del Gestell” (Grüner, 2020, p. 55). Por esto, *poiesis* sobresale en el planteo heideggeriano como una manifestación activa de la verdad (*aletheia*) que, tomando otros elementos de su filosofía, implica un camino hacia lo creativamente venidero, donde el “ser–para–la–muerte”, es decir, el hombre lanzado al mundo, debe cuidarse –el célebre *Mito de Cura de Ser y Tiempo*: un acto de creación que se ha visto bloqueado por la técnica moderna.

Sin entrar en detalles sobre esto último, la lectura heideggeriana de la *poiesis* encuentra otro pliegue en su análisis sobre Nietzsche. Heidegger se retrotrae a Kant con el objeto de señalar que es él quien plantea una fuerza inventiva de la razón que comparte lugar con sus *caracteres* facultativos y formativos (Heidegger, 2016, p. 466). Para Kant, tener certeza de sí es, dice Heidegger, representar los objetos basándose puramente en sí mismo; en las facultades ordenadoras de la razón del sujeto. Así, la razón tiene una esencia inventiva en tanto remite a otro conocer de tipo “racional”, y en el caso particular de Nietzsche, ésta se dirige al sentido calculado y estratificado de las cosas que aseguran una existencia consciente. Empero, señala Heidegger, la esencia inventiva (*dichtend*) de la razón no alude a su esencia poética (*dichterisch*). “Así como no todo pensar es pensante, tampoco todo imaginar e inventar es ya poético” (Ibid., p. 467). Más allá de la interpretación realizada por Heidegger sobre Nietzsche (que es también una representación), lo que interesa es el prurito ontológico que le imprime a la *poiesis*, al extremo de entenderla

como una eclosión inventiva dirigida por extender la fuerza que radica en sí misma. Para afirmar esto, hay un desplazamiento hacia el sentido occidental del término, porque justamente lo que moviliza a Heidegger es mostrar cómo el curso filosófico de Occidente –y con este, la cultura, el arte, la historia y principalmente la *tekné*– consume una metafísica que oculta al Ser. Así, el ejercicio de la *poiesis* es derecho de unos pocos debido a que sólo en algunos anida la tarea de desocultar el Ser.

Aunque no se detiene en el problema *poiesis*, Nelson Maldonado–Torres indaga la geopolítica emanada de la filosofía heideggeriana cuya modalidad impacta en lo que vengo discutiendo. De algún modo, escribe Maldonado–Torres, Heidegger localiza un *arche* (ἀρχή) en Grecia con el fin de respaldar el esfuerzo teórico de “hacer de Alemania el nuevo arche de Europa” (2006, p. 72). En efecto, desde la noción heideggeriana de la *poiesis* emana la justificación de una lógica ontológica/imperial dentro del mundo moderno que silencia no sólo el aspecto colonial del problema del Ser, sino también el fundamento de una lectura acerca del fin de la metafísica empantanada en un parroquialismo esencialista y eurocéntrico. Sin embargo, no es mi objeto detenerme en este semblante de la propuesta filosófica de Heidegger: un occidental–centrismo que resulta innegable y que ha sido desmenuzado por trabajos como los de Maldonado–Torres y Drabinski. El recorrido que hice sobre la definición de la *poiesis* es porque, en cambio, me interesa entenderla como un significado ambivalente, flotante y resbaladizo (González, 2021, p. 186) que se ve atropellado por otras modulaciones que desgajan su “sentido” originario.

Bajo lo anterior, la invención de Fanon se modula como una *contra-práctica* tejida con la espesura y la tonalidad de una *poiesis* anticolonial que invita al fin de una determinada manera de pensar dentro de una experiencia histórica y existencial particular. En aquella, la temporalidad estática del colonialismo continúa resonando como efecto de una paralización que intenta ser desarticulada en nombre de una temporalidad prospectiva que desacomoda las esencia del pasado y los ordenamientos raciales del presente. Aquel giro temporal es un acto que impone la necesidad de la creación y la invención donde el sujeto se encuentra lanzado a un conocimiento de sí mismo que no se ofrece del todo claro y que no aparece como una zona plena de significados estables. La comprensión de la abyección corporal del colonizado, al decir de Fanon, remite al problema de la acción, y es la acción la que abre la pregunta por lo “viejo” y lo “nuevo” con una tonalidad que no deja de ser existencial y al mismo tiempo histórico-política, sólo por el hecho de que las conquistas y proyecciones creadas en la *poiesis* son desprendimientos y deseos en ciernes que no siguen el mandato de una ontología predeterminada. A la manera de un intervalo hacia lo nuevo, Drabinski escribe que la *poiesis* “siempre tiene a la vista la historia y la memoria, así como la historia y la memoria siempre tienen a la vista la poiesis, lo que significa que la poiesis está constreñida (realizada) y dirigida (practicada) por su relación con la historia y la memoria” (2019, p. 194 [mi trad.]).

Vinculando esto último con la propuesta de Fanon, la historia y la memoria conjugan un vínculo de tensión

y diálogo con la *poiesis* en el que cada situación vivida –inclusive la “experiencia–límite” del cuerpo racializado– se puede convertir en la emergencia, al decir de C. Riley Snorton, de “cosas y seres que aún no existen; de imaginar temporalidades en las que decir sus nombres” (2019, p. 19). Son las ruinas de lo pretérito el lugar de gestación de una práctica inventiva cuyo fundamento es transformar el dolor del cuerpo en una temporalidad de emergencia abierta hacia la diversidad y lo indeterminado. Es en este espacio de inflexión descolonizadora donde, asimismo, la vibración del *poder ser–otro* se deja interpelar por la posible aparición del “mundo del Tú” (Fanon, 2015, p. 190). Y esto sólo puede ser fecundado cuando se avanza hacia el *Sol de la conciencia*, porque, si como dice irónicamente Fanon “[y]o soy verdaderamente una gota de sol sobre la tierra...” (Ibid., p. 67), el fulgor de una palabra que declara una reciprocidad no–sufriente con el Otro necesita previamente de un tránsito abismal, pues, apunta Glissant, “[n]o hay arte que tenga tanto que ver como la poesía con el trayecto apocalíptico del conocimiento humano” (2004, p. 53). Entonces, ¿se puede inventar esquivando el drama colonial del cuerpo?

El inventar de *Piel negra, máscaras blancas* discurre sobre la condición humana y sus formas estereotipadas en el marco de un proyecto civilizatorio que desplaza y cosifica cuerpos. Triturar la continuidad de este proyecto es avanzar hacia el centro de una mirada que paraliza el presente y reproduce el pasado. A raíz de esto, el instante inventivo se encuentra encaminado hacia un conocimiento futuro: una imaginación histórica y existencial otra. Fanon demanda

“[q]ue se me permita descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentre” (2015, p. 190). Se trata de nuevo de la conciencia como dimensión abierta –como *Sol*–, en la cual habita la esperanza de una libertad encallada en la poderosa imagen de la acción descolonizadora.

Y también inventar significa sondear lo imprevisible del futuro. A tales efectos, entregarse por entero a la condición de testigo activo e impactado por las esquirlas del racismo es la apuesta crítica de Fanon: estrategia “límite” que busca descifrar la abrumadora disposición de su propio cuerpo. Ahí resuena la pregunta acerca de qué es lo que se inventa en el tedio de un mundo que no ofrece cobijo alguno. En gran medida, Fanon intenta reencontrarse consigo mismo, que es también reencontrarse con los otros, porque los conceptos que nos hablan de qué es lo humano y qué no debe ser han perdido gravedad. A partir de esto, quizás se comprende mejor cuando Césaire escribe que Fanon “es de los que te impide distorsionar la imagen y dormirte arrullado por el ronroneo de una buena conciencia” (Césaire, 2016, pp. 240–241). Por esto, a 62 años de su muerte Fanon continúa llamando la atención sobre algo fundamental para quienes pensamos, escribimos y actuamos desde Latinoamérica y el Caribe: no dejemos de inventar y acariciemos el presente, aunque en ello se nos vaya la vida, aunque en ello el mundo se nos muestre trágico, porque es en esos instantes de soledad e indiferencia donde se pueden encontrar los fundamentos de un mundo abierto, libre de escollos y absolutos.

Bibliografía

- Ahmed, Sara (2006). *Queer phenomenology: orientations, objets, others*. Durham: Duke University Press.
- Bernabé, Jean; Chamoiseau, Patrick y Confiant, Rapahèl (2013). *Elogio a la Creolidad*. La Habana: Fondo Editorial Casa de Las Américas.
- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Césaire, Aimé (1969). *Cuaderno de un retorno al país natal*. México: Era.
- Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Césaire, Aimé (2016). "Un homenaje a Frantz Fanon". En: Félix Valdés García (sel.), *Leer a Fanon, medio siglo después* (pp. 239–243). México: Rosa Luxemburg Stiftung.
- De Oto, Alejandro (2003). *Frantz Fanon: poética y política del sujeto poscolonial*. México: El Colegio de México.
- De Oto, Alejandro y Pölsleman, Cristina (2018). "Variaciones sobre el deseo. Colonialismo, zona de no ser y plano de inmanencia". *Ideas, Revista de filosofía moderna y contemporánea*, (7), 106–136. <http://revistai-deas.com.ar/ideaso7nota06-2/>.
- Drabinski, John E. (2019). *Glissant and the Middle Passage: Philosophy, Beginning, Abyss*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dussel, Enrique (2012). 1492, *El encubrimiento del otro—Obras selectas XIX*. Buenos Aires: Docencia.
- Eiff, Leonardo (2020). *Fantasma de la revolución. Diez ensayos sartreanos*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Fanon, Frantz (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal.
- Fornari, Emanuela (2017). *Líneas de frontera: Filosofía y postcolonialismo*. Barcelona: Gedisa.
- Glissant, Édouard (2004). *Sol de la conciencia*. Barcelona: El Cobre Ediciones.
- Glissant, Édouard (2019). *Filosofía de la relación. Poesía en extensión*. Buenos Aires: Miluno Editorial.

- González, Horacio (2021). *Humanismo, impugnación y resistencia: Cuadernos olvidados en viejos pupitres*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colihue.
- Gordon, Lewis (2009). "Fanon y el desarrollo: una mirada filosófica". En: Walter Mignolo (comp.), *La teoría política en la encrucijada descolonial* (pp. 125–162). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Grüner, Eduardo (2003). "Ni condenados ni salvados: lo que da la tierra. Violencia, tragedia y Pensamiento en Frantz Fanon". *Zigurat* (Universidad de Buenos Aires, 2003), (4), 92–101.
- Grüner, Eduardo (2016). "Teoría crítica y contra-modernidad. El color negro: de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para "nuestra América" y algunas modestas proposiciones finales". En: José Guadalupe Gandarilla (coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp. 19–60). México, D.F.: Akal.
- Grüner, Eduardo (2020). *La obsesión del origen: Después de "Heidegger", ¿se puede escribir "Adorno"?* Buenos Aires: Ubu Ediciones.
- Heidegger, Martin (2016). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Henry, Paget (2000). *Caliban's reason: introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Nueva York: Routledge.
- Jaspers, Karl (2003). *La fe filosófica*. Buenos Aires: Losada.
- Jeanson, Francis (1970). "Prefacio". En: Frantz Fanon, *¡Escucha, blanco!* (pp. 7–30). Barcelona: Nova Terra.
- Marriott, David (2018). *Whither Fanon?: studies in the blackness of being*. Stanford: Stanford University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1984). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Mieli, Cristina (2010). *El hombre alienado, el último hombre y la caída: encuentros y desencuentros entre Marx, Nietzsche y Heidegger*. Buenos Aires: Biblos.

- Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la colonialidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter; Maldonado-Torres, Nelson y Schiwy, Freya (2006). *Des-colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Odier, Charles (1961). *La angustia y el pensamiento mágico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón (2010). *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Rojas, Sergio (2020). *Tiempo sin desenlace*. Santiago: Sangría Editorial.
- Snorton, C. Riley (2019). *Negra por los cuatro costados: Una historia racial de la identidad trans*. Barcelona: Bellaterra.
- Stapledon, Olaf (1965). *Hacedor de Estrellas*. Buenos Aires: Minotauro.
- Warren, Calvin L. (2018). *Ontological Terror: Blackness, Nihilism, and Emancipation*. Durham: Duke University Press.
- Wynter, Sylvia (2015). “En torno al principio sociogénico. Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo ser ‘negro’”. En: Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 327–370). Buenos Aires: Akal.
- Wynter, Sylvia (2017). “La incompleta ‘victoria verdadera’ de 1492 y el humano no-homogéneo: hacia una nueva poética del Propter Nos”. En: Giselle Román-Medina y Lina Martínez Hernández (eds.), *Poéticas, archivos y apuestas: estudios del Caribe* (pp. 21–48). Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.

3 | *L'ŒIL SE NOIE* Y SUS VÍNCULOS A LA OBRA Y VIDA DE FRANTZ FANON

Juan Pablo Cedriani

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-0638-2201>

Antes de comenzar

Tres personajes en tonos metálicos interactúan dentro de una habitación, uno de ellos desea volverse ciego. El gato y el sirviente ya lo son. Una estrella verde, de fuego, se posa sobre un cuadro de Wifredo Lam. ¿Cómo entendemos el lugar de un texto con estos elementos dentro del corpus fanoniano, cuando el propio autor quiso eliminarlo del mismo?

En el presente texto recorreremos la obra teatral *L'Œil se noie* (El ojo que se ahoga), de Frantz Fanon, escrita durante el año 1949.

Nuestros principales intereses son: aportar material en castellano que contribuya a las discusiones, disponibles casi exclusivamente en francés, inglés y portugués, sobre esta reciente incorporación a la obra fanoniana editada. Además, proponer conexiones con aspectos biográficos, bibliográficos de su propia obra y de autores que lo influenciaron.

Salvo el apartado de contexto al comenzar, las demás divisiones del presente trabajo corresponden a las de la obra, siendo la lectura de ésta nuestro único hilo conductor y el comentario sobre aspectos relevantes nuestra principal tarea.

Se levanta el telón. La compilación

Las tres obras de teatro inéditas de Frantz Fanon fueron elaboradas alrededor de 1949 y rechazadas por el propio autor en 1961, cuando encomienda a su hermano que las elimine¹ pues ya se encontraban lejos de sus intereses (Fanon, 2004, p. 133). Joby Fanon las entrega a su sobrina Mireille, primera hija de Frantz, en los años ochenta y ella finalmente las entrega al IMEC² en 2001 (Khalifa y Young, 2018, p. 11). En algún punto de ese viaje de 52 años, se pierde por completo *La Conspiration*³; mientras

1 Para dimensionar esto, recordemos que por esta época Fanon estaba recibiendo noticias alentadoras del prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra* y con su salud deteriorándose rápidamente, pretendía morir combatiendo en suelo argelino.

2 Puede consultarse el sitio de las colecciones del Instituto de Archivos Editoriales Contemporáneos, para constatar este dato (<https://sable.imec-archives.com/fonds/fanon-frantz/>) y una lista detallada, alojada en la misma página (https://portail-collections.imec-archives.com/medias/customer_166/MEDIAS_INTERNET/PDF_ir/FNN178_Fanon_frantz_ir_2018-11-29.pdf). También puede consultarse un listado en particular, de la biblioteca de Fanon, donada a La biblioteca del Centro Nacional de Investigaciones Prehistóricas, Antropológicas e Históricas (C.N.R.P.A.H), en Argelia (<https://www.cnrpah.org/images/catalogues/fanon.pdf>). La edición de Khalifa y Young incluye además del listado de las obras de la biblioteca de Fanon, un resumen de las principales intervenciones de Fanon en los textos.

3 Esta es la tercera de las obras escritas por Fanon. Se conservan únicamente algunos fragmentos

que *L'Œil se noie* y *Les Mains parallèles*, tributan al paso del tiempo algunas partes de considerable importancia. La primera mencionada pierde la cuarta escena por completo, mientras que la segunda ya no tiene la tercera y cuarta escena del segundo acto, como así tampoco las primeras dos escenas del tercer acto⁴. Catorce años después, en 2015, llegan a nosotros como parte de una publicación de escritos meticulosamente compilados y editados por Jean Khalfa y Robert J. C. Young, titulados *Écrits sur l'aliénation et la liberté*⁵. Allí los editores las acompañan con trabajos

citados por Joby Fanon en su biografía sobre Frantz. Como argumenta Young, dada la exactitud con la que en general cita el material del que sí disponemos para contrastar, puede estimarse una similitud con el material del que no disponemos.

4 Los compiladores suponen que en el cambio de mecanógrafa o algún error en la numeración de las partes de estas obras en diferentes resúmenes, haya provocado la pérdida de una de las escenas (Khalfa y Young, 2018, p. 47)

5 Al momento de redacción de este texto, existen publicadas: la edición original en francés, del año 2015 por la Decouverte, titulada *Écrits sur l'aliénation et la liberté* y subtitulada *Oeuvres II*. De la misma editorial se reeditan en 2018, subtituladas de la misma manera. El subtítulo de ambas ediciones las marca como la segunda parte del que, hasta ese momento, era un volumen compilatorio total (*Oeuvres*) de los cuatro textos clásicos (y disponibles) de Fanon: *Peau noire, masques blancs*, *Sociologie d'une révolution (L'an V de la révolution algérienne)*, *Les damnés de la terre* y *Pour la révolution africaine*. Luego en 2018 aparece una edición en inglés, traducida por Steven Corcoran, como *Alienation and freedom* para Bloomsbury. Pudimos comprobar que esta presenta una atenta reescritura por parte de Young del apartado que nos interesa, donde introduce el teatro fanoniano. Los cambios, imposibles de detallar aquí, expanden argumentos, ensayan interpretaciones distintas en algunos puntos y en general se siente como un incremento de cantidad y calidad. Como referencia: determinamos a través de una tabla comparativa tomando una muestra apenas

preliminares y extenso aparato crítico una multiplicidad de

entre las páginas 12 y 38 de ambas ediciones, que hay alrededor de 900 palabras francesas que no pasaron a su contraparte inglesa. Por su parte, ésta última, suma alrededor de 2000 palabras propias. Esta edición, a partir de 2020 y en la misma editorial, también se encuentra dividida en tres volúmenes de acuerdo a la división interna del volumen original: *The Plays from Alienation and Freedom*, *The Psychiatric Writings from Alienation and Freedom* y *The Political Writings from Alienation and Freedom*. En portugués podemos encontrar diferentes editoriales brasileñas publicando cada una, uno de los tres volúmenes antes mencionados, incluyendo además algún material original: *O Olho Se Afoga|Mãos Paralelas – Teatro Filosófico*, publicado por la editorial Segundo Selo en 2020, con un proyecto gráfico de Daniel Santana, traducido por César Sobrinho. *Alienação e liberdade*, es una edición de 2021, reimpressa nuevamente en 2022, en portugués de la editorial Ubu, que comprende únicamente los escritos psiquiátricos e incorpora además una presentación de Renato Nogueira, prof. de filosofía de la Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, titulada *Fanon: uma filosofia para reexistir*. Finalmente, también del año 2021, la compilación de Boitempo, *Escritos políticos*, comprende una selección de textos políticos presentes en la compilación original y está acompañado además de un prefacio de Dr. Deivinson Mendes Faustino, y en la contratapa, intervenciones de Angela Davis y Boaventura de Sousa Santos. Además, esta edición, desde el portal de la editorial, incorpora una rica guía de lectura de acceso libre a artículos y videos que continúan las discusiones de este libro.

textos de Fanon⁶. que podríamos llamar contextuales⁷. Estos permiten ver el suelo fértil del que provienen sus obras fundamentales y trazar con mayor detalle el despliegue de la ruta de su pensamiento.

6 Las obras de Frantz Fanon serán trabajadas en francés e incorporadas como traducciones o paráfrasis a este texto. Privilegiamos el idioma original también en otros autores y comentaristas, en francés e inglés. En especial, el caso de los apartados y escritos introductorios de Khalfa y Young, dentro de la compilación; la marca del año 2015 o 2018 indicará la referencia a la obra en francés o en inglés respectivamente. En adelante, para mayor claridad y siguiendo los criterios del presente espacio, citaremos con paginación, de continuado, todo el libro *Écrits sur l'aliénation et la liberté* (o su versión en inglés). Esto implica que referiremos únicamente a los compiladores, ya sea que se trate de los apartados introductorios de estos o de los textos de Fanon dentro de la compilación. Cuando sea necesario aclararemos especialmente que referimos a las voces de Young o Khalfa; sino, se tratará en general de referencias a la obra de teatro de Fanon, para facilitar su consulta o la indicación de una paráfrasis de la misma. Además, al tratarse de traducciones, las citas de las mismas aparecerán identificadas con el mismo criterio de las paráfrasis o referencias indirectas, es decir, en el cuerpo del texto, sin comillas y con la referencia pertinente al final (salvo una excesiva extensión). A muchas las introducimos con dos puntos.

7 Hablamos puntualmente de escritos que rodearon a los procesos más amplios de publicación, que dieron lugar a las tres obras clásicas del autor y una póstuma; lo más cercano a esto presente en la nueva compilación es la tesis doctoral de Fanon de 64 páginas: *Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et déficit intellectuel dans l'hérédité-dégénération spino-cérébelleuse. À propos d'un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession*. Sin embargo, para dimensionar la relevancia cuantitativa de materiales (la cualitativa, es evidente), podemos ver que en la misma editorial, la Decouverte, se dedican 800 páginas al volumen de las cuatro obras clásicas de Fanon, incluyendo la compilación póstuma de Maspero. Luego, en un formato similar, *Écrits sur l'aliénation et la liberté* abarca 688 páginas.

La lectura de esta obra compilatoria, incluyendo las obras teatrales, pone de relieve aún más la imagen de Fanon como alguien en proceso constante de disputa y análisis, de sus propias ideas, de sus interlocutores y de su coyuntura histórica.

Fecha en 1949, *El ojo que se ahoga* es la obra de Fanon de la que se tiene registro más antiguo. Supimos de su existencia por mención de algunas biografías como las de David Macey (2000), Alice Cherki (2011) y Joby Fanon (2004), quien incluye algunos fragmentos.

Al momento de componer esta obra, Frantz Fanon tenía apenas 24 años y por ello, en una suerte de acto reflejo académico, podemos encontrarnos catalogándola como una obra de juventud. Antes de hacerlo pensemos que en este punto Fanon había conocido a Aimé Césaire, quien fuera su profesor en el Liceo Schœlcher; había luchado y sido condecorado en la Segunda Guerra Mundial con 17 años; ya se encontraba cursando sus estudios de medicina en Lyon, mientras participaba en la publicación de una revista estudiantil llamada Tam-Tam; había vivido la muerte de su padre y el nacimiento de su hija⁸ ¿En qué sentido puede ser llamada una obra de juventud? Quizás en la medida en que esta obra es el primer registro que tenemos de sus abismales preguntas y febriles respuestas.

Con todo esto, sorprende la falta de cuestionamientos raciales, coloniales; claros y manifiestos, como acostumbramos encontrar en sus libros más conocidos. Esto habilita la posibilidad de la pregunta: ¿Cómo conectar esta obra

8 Con la ventaja de la historia, sabemos que en este punto le queda tan solo 12 años de vida.

de teatro con la textualidad fanoniana, una vez que han logrado con esta nueva edición, conectarla con el corpus publicado del autor? Ubicarlo como obra de juventud y con ello presuponer faltas en su abordaje no es suficiente. Quizás podríamos pensarla como un prólogo⁹ a *Piel negra, máscaras blancas* (Tejada, 2020). También podemos concebirlo como un drama doméstico (Khalifa y Young, 2015, p. 31)¹⁰ y burgués (Khalifa, 2018, p. 56) en el que hay un tratamiento indiferente de las diferencias, para evitar las trincheras de la objetivación. Una interpretación con la cual Brennan (2018) coincide, cuando sostiene que no se otrifican, sino que intenta disolver las valoraciones epistemológicas del color de piel. Podríamos proponer con Hyun Joo Lee (2021) que hay un tratamiento de la situación de

9 El prólogo sería de “las teorías raciales y psicológicas que Fanon más tarde desarrolla en *Peau noire*, particularmente en cuanto a las nociones de neurosis de abandono y sociogenia se refiere” (Tejada, 2020, p. 45). Por nuestra parte, consideramos que la obra es coherente con esos principios. Quizás ese primer diálogo entre Ginette y François, puede considerarse desde lo manifiesto, como hace Tejada, y comprenderse como la incertidumbre que se padece en ese trastorno. Sin embargo no es suficiente. Hacerlo, extraería el sentido que la obra otorga a esa primera interacción. Como veremos, y esta es nuestra propuesta, el interrogatorio de François busca autenticidad en la respuesta de Ginette, más que confirmación. Busca determinar el grado de conciencia de sí misma que Ginette pueda tener en ese momento. Más que un prólogo, consideramos estas obras de teatro como un escenario del pensar. En ellas coexisten un conjunto de elementos, teóricos y biográficos, que son ponderados por Fanon, a través de la interacción entre los personajes.

10 Puede consultarse además, Robert Young. [Fondation Frantz Fanon Fondation Frantz Fanon TV] (28 de diciembre de 2015). Robert Young: Le théâtre révolutionnaire de Frantz Fanon [Video]. <https://youtu.be/TPeNiiTpbEk>.

quienes han perdido conexión con la trama de sentido social y cómo reconstituirlo, luego del encuentro con otro; algo que en el contexto colonial se traduce en desmitificar las concepciones de racionalidad y madurez, que operan en el terror de las pesadillas del protagonista de la obra¹¹. Estos sueños son a la vez recuerdos, pues en el plano colonial hay un achatamiento de estos mundos (Fanon, 2002, p. 53) y por tanto (y esto es distintivo en la obra de Fanon), las búsquedas tienen rasgos autobiográficos (Geismar, 1971, p. 203), lo cual también las convierte en una forma de exorcismo personal¹².

Consideramos que en esta obra de teatro, Fanon se abre a un proceso de análisis en el que intenta volver manifiestas cuáles son las posibilidades de interacción que reserva un mundo adulto, colonial, masculino; al que se lanza de cabeza y apretando los dientes. Es por lo tanto, una manera de re discutir lo que entiende por reconocimiento, por amor, por proyecto vital, entre otros. En este sentido puede ubicarse como una obra de juventud, en tanto inicial e iniciática, en este proceso de discusión incansable, sin presentar todavía las marcas y discusiones

11 De manera interesante, en los escritos psiquiátricos de Fanon, y en especial sobre esta referencia, en su carta de renuncia (*Lettre au ministre résident*), él se encontrará en terapia con recuentos de sueños similares, aunque no hay un sentido que exceda o deba ser interpretado, sino un contexto de violencia palpable que se revive con los ojos cerrados nuevamente (Khalifa y Young, 2015, p. 239, 366).

12 Sobre esto, puede consultarse una carta que Maspero envía a Giovanni Pirelli, presente en la compilación de escritos y fechada el 6 de septiembre de 1963. El primero, editor en habla francesa, el segundo, italiana (Khalifa y Young, 2015, p. 29).

raciales que caracterizarán sus obras posteriores, pero sí las articulaciones que las habilitaron.

La obra

L'Œil se noie es una obra de teatro que, a puertas cerradas, y en cinco actos nos invita a pensar *L'expérience vécue* de François, un joven que para no vivir haciendo la mímica del conformismo ha recortado sus interacciones con el mundo y las personas que en él lo rodeaban. En la obra en particular, François interactúa con Ginette, con quien mantiene un vínculo amoroso¹³ y con Lucien, su hermano, al cual ha dejado de hablarle hace bastante tiempo. En la primera escena, François y Ginette se encuentran discutiendo sobre el carácter auténtico de sus sentimientos hasta que François en un arrebato proclama no amarla. En la segunda escena, se incorpora Lucien, quien increpa a François por su retraimiento del mundo en general y de un amigo que tuvo hace años, en particular. François se retira. En la tercera escena Lucien y Ginette han quedado solos. Ella pregunta por la infancia de François y mientras responde, gradualmente, Lucien persuade a Ginette para que lo elija a él. Se marchan juntos al final. En la quinta escena, Ginette vuelve con François, le pide disculpas y luego de ser aceptadas por él, se marchan juntos.

13 En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon conserva estas preocupaciones afines, cuando dice: "Si es cierto que la conciencia es una actividad de trascendencia, también debemos saber que esta trascendencia está obsesionada por el problema del amor y la comprensión" (Fanon, 1952, p. 6).

En las reseñas y artículos sobre la obra, en general se reconoce que François es el personaje protagonista, por elementos en la redacción y evolución de la trama, también porque el nombre y rasgos biográficos resuenan en el propio Fanon. Sin embargo, cuando se listan los personajes principales en la obra (Khalifa y Young, 2015, p. 65), si bien se encuentran ordenados alfabéticamente y además por orden de aparición¹⁴, el listado de cada uno se acompaña de una breve descripción que parece indicarnos las formas en que estos se encuentran dispuestos en la trama de relaciones, entre ellos, al comienzo de la obra: François aparece primero pero subordinado a Ginette, como su amante, luego Ginette aparece sin determinaciones particulares y finalmente Lucien que aparece detallado como hermano de François.

De alguna manera, a pesar de la impresión general y el contenido manifiesto de algunos diálogos, esta diagramación nos cuenta otra obra, una donde el peso está puesto en Ginette como el elemento dinámico. Ella, desde esta perspectiva, se posiciona como fundamental en la conquista de reconocimiento de François. Al abrir el telón éste se encuentra a sus pies dispuesto, mirándola intensamente. Desde las primeras líneas manifiesta que necesita que lo vea como un igual y por esto constata exhaustivamente el carácter genuino del amor que ella le profesa, una y otra vez. Incluso más, en los diálogos iniciales François dice: “todavía no quería irme. Estaba esperando. Ahora que estás acá podemos irnos” (Khalifa y Young, 2015, p. 66). Por otra

14 Lo cual constituye cierta condición objetiva de orden.

parte, Lucien que, desde el contenido manifiesto textual, aparece como una figura dominante durante toda la obra, imponente incluso cuando rechazado o ignorado; deja entrever el duelo que atraviesa al haber perdido el reconocimiento de su hermano, pero además y de manera cada vez más directa, avanza sobre Ginette intentando persuadirla para que lo elija a él y así poder consolidar su visión del mundo, donde cada cosa ocupa su lugar y en la misma medida, es natural que Ginette ocupe un lugar a su lado¹⁵.

15 Dice Lucien: ¡Eres tú quien necesita un rinconcito agradable donde todo esté en su sitio! (Khalifa y Young, 2015, p. 81)

Siguiendo esta particular lectura de las relaciones–posiciones de cada personaje, puede ser leída también como una obra donde Ginette debe afrontar una elección entre luz y oscuridad (como veremos, ella es la única indeterminada en su color, en tanto translúcida). Por un lado puede optar por un mundo con François, y con ello adentrarse en la noche de lo absoluto, en la contingencia de un universo que contempla la posibilidad de la negatividad y una vida sin imposturas y determinaciones. Un universo donde estamos condenados a ser libres. Por otra parte, puede elegir a Lucien y ajustarse a una serie de preceptos que abren para ella una vida del orden y las certezas de lo que sobre ella, se ha decidido antes. Continuando con esta suposición, podríamos ver que además ella, al menos en las escenas disponibles, recorre las principales instancias del viaje de la heroína o el héroe, propuestas por Campbell (1959) para abarcar el arco de su desarrollo de personaje, ubicándose así como el personaje con mayor elaboración de la obra. Comentaremos aquí lo indispensable para respaldar este punto: Para comenzar, Ginette parte del mundo ordinario, siendo criada y educada de acuerdo a lo establecido socialmente (Khalifa y Young, 2015, p. 69). La discusión inicial con François puede interpretarse como la llamada, donde es incitada a emprender una aventura y salir del mundo que conoce (p. 66). Falla el examen y por consiguiente no acude, sino que la rechaza por no dimensionar lo que implica el pedido de François (p. 70). La figura del mentor, que incita al héroe a afrontar el viaje, se obtiene al desdoblarse a Lucien, que ofrece

En lo que sigue, comentaremos algunos puntos centrales del desarrollo de la pieza y acompañaremos con observaciones los mismos.

Primera escena

La puesta en escena: una habitación con una puerta y una ventana. La ventana nos permite ver un jardín de flores que, en vestidos cortos, se divierten¹⁶. Por la puerta vamos a un pasillo oscuro, por el cual deberemos salir eventualmente. Esta división del espacio es la primera de un juego

un viaje al pasado de François (p. 74) y con esto Ginette descubre su propia oscuridad, al re-descubrirse deseando en alguna ocasión matar a François, en tanto recordatorio de la muerte (p. 80). Ésta en algún punto es su recompensa, un nuevo conocimiento (sabiduría, crecimiento del personaje) sobre ella misma. Luego Lucien avanza sobre ella, sale del papel del mentor y él mismo aparece como una prueba suprema, ofreciendo no solamente posibilidades diametralmente opuestas a las que presenta François, sino además, posibilidades que le fueron inculcadas como deseables. Ginette muere en esta prueba, acepta a Lucien y se abandona a un rol social (p.86). En la escena perdida podemos especular que Ginette se separa de Lucien, superando con ello su caída en los abismos más profundos, el reto supremo y por tanto resucitando, volviendo a la autenticidad, en la última escena donde se reúne con François, con la recompensa de una nueva complejidad en su ser, un nuevo conocimiento sobre sí misma y dispuestos a acceder a las puertas de lo absoluto.

16 La imagen del espectador observando por la ventana a las flores que se divierten entre ellas (Khalifa y Young, 2015, p. 65), resulta interesante. Sobre todo porque se nos presenta desde el comienzo de la obra y ahora comprendemos su sentido: François sostiene que las flores no dependen ni del propio árbol para su belleza y por su parte, el ser humano necesita (para que su mundo tenga alguna seguridad y sentido), pensar que las flores son bellas para él (p. 76).

de oposiciones que recorrerán toda la obra en diferentes niveles. Se mencionan las direcciones de iluminación luego, que complementan la disposición general a través de oscuridad y luz, pero también afectando la apariencia de los personajes, que debe ser especialmente metálica y contribuir a generar efectos de color en su piel que no se corresponden con las tonalidades humanas esperadas. De los tres personajes principales, Ginette es del color de una gota de lluvia, Lucien de color peltre y François de papel secante nuevo, es decir, sin manchas de tinta (Khalifa y Young, 2015, p. 65). Para Brennan (2018, p. 11) hay un deseo post racial en la paleta cromática propuesta por Fanon, pues todos los colores cambian con factores externos e inhabilitan las jerarquizaciones. Por su parte Young, en la edición de la *Decouverte*, argumenta que el color de piel de los protagonistas cambia permanentemente y esto resuena a la tesis de Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*; donde las posiciones raciales de blanco y negro exceden el mero dato dérmico, en pos de factores como la vestimenta o el dinero, entre otros (Khalifa y Young, 2015, p. 33). Mientras tanto, en la edición de Bloomsbury, el mismo Young agrega que de alguna manera también esta paleta reflectante y refractaria juega con el público que puede ver la obra desde su propia perspectiva racial (Khalifa y Young, 2018, p. 33). Por nuestra parte, nos permitimos agregar que los colores sugeridos también marcan las posiciones de los personajes dentro de la obra, de acuerdo a sus posiciones de relación, mencionadas más arriba: las ambivalencias de Ginette que refracta y adopta la luz de Lucien o la oscuridad de François, el color peltre de Lucien que puede ser

brillante pero también mostrar la oscuridad que lo habita bajo la forma de la incertidumbre, cuando se permite considerar la finitud para sí mismo o la muerte para François; también la manera en que este trata de resistirse (mantener su hoja prístina), pero la cotidianidad que oprime y acosa, incluso colándose en sus sueños, busca la mancha permanentemente.

Con esta ambientación comienza la obra y con François queriendo asegurarse de que Ginette no lo ame a la manera del común de la gente. En sus palabras: que me ames como si esperaras al cartero (Khalfa y Young, 2015, p. 69). Él indaga con preguntas repetitivas, incluso tediosas, pretendiendo identificar el momento particular en el que Ginette se ha enamorado. Por su parte Ginette se limita a profesar su amor de múltiples maneras, pero sin satisfacer al comienzo este examen (p. 66) y por tanto tampoco la inseguridad emocional de François (p. 32). Él por su parte se ha sometido a esta misma indagación de manera dolorosa pero ferviente y constante. Relata cómo desde pequeño se le imponían elementos de un mundo adulto que le resultaba sumamente invasivo y al cual resistía; pero sobre todo, nos cuenta: “me fue propuesto un cierto tipo de hombre, ese hombre me infundió miedo [...] Por todas partes esa impresión de lo incompleto” (p. 84).

Cuando relata a Ginette estos padecimientos, imaginamos junto a ella a un François que escapa y se sumerge en las profundidades de la noche, en conversaciones con las estrellas que lo esperan en el cielo, a través de ventanales rotos. Sin embargo, notamos que descubre además una noche interior, una regresión, magistralmente expresada en

términos surrealistas, rodeado de estrellas¹⁷ como figuras de la infancia propia: “El atardecer fue mi gloria. Subía a los techos y le hablaba a las estrellas” (p. 74).

Esta forma de vida, era también una forma de sueño–pesadilla de la que era despertado siempre con nuevas exigencias. Le relata a Ginette una pesadilla recurrente en la que es despertado a golpes y luego felicitado con una medalla. Estas demandas actuaban como una prótesis de la adultez, con zapatos, corbatas y tónicos que el protagonista espasmódicamente resiste¹⁸ y escupe (p. 67). Comprendemos entonces que, incluso en su fuero interno, eran atacadas sus convicciones, con lo que se dice, lo que se espera y lo que se debe; por hombres que hablándole le marcan un camino, acotan sus posibilidades existenciales, y que luego no escuchan. No hay ningún tipo de reciprocidad (p. 68), François se descubre sin resistencia ontológica (Fanon, 1952, p. 89). Después de este doble proceso de determinación, entendemos el avasallamiento que ha afrontado: interno, de su psiquis y externo, sobre el medio y su cuerpo (p. 8).

En este punto, François todavía no entiende qué ha pasado con él y sigue viviendo el daño que sobre él pesa porque se lo ha odiado o porque pregonaban las formas

17 Su descripción de las estrellas evoca una imagen de infantes que lucen libres como si no les importara cómo aparecen a otros. Para François, tal evocación parece ser compensación por el sentido de pérdida (Hyun Joo Lee, 2021, p. 118).

18 Podemos encontrar rastros de esto en *Piel negra, máscaras blancas*, allí sostiene que entre uno de los temas a desarrollar, tratará las diferentes posiciones que adopta el negro frente a la civilización blanca (Fanon, 1952, p. 9).

en que debía existir. Esta medalla más que una condecoración se parece a un sello de homologación¹⁹, otorgado cuando le dicen que también es un tipo duro²⁰. Lucien, como veremos, ha abrazado ya este destino y reproduce estas demandas, prometiéndole a François que su piel²¹ se endurecerá (Khalifa y Young, 2015, p. 71).

No debemos esforzarnos demasiado para interpretar colonialmente la pesadilla de François en la que era condecorado. Podríamos conectar este relato onírico con el lugar y la variedad de posiciones que adopta el negro frente al (mundo) blanco (Fanon, 1952, p. 9) y Ginette, como una mujer blanca que inmediatamente emplea una serie de estereotipos raciales (Khalifa y Young, 2015)²² que

19 *Piel negra, máscaras blancas* está repleto de estos relatos, donde vemos que se admite la humanidad del negro.

20 Esta medalla también puede leerse como la que efectivamente recibe Fanon luego de su herida en batalla, que después repercute en su posibilidad de estudiar en Lyon (De Oto, 2003, p. 217) pero además, como un gesto de reconocimiento vacío, al que ha dado paso el blanqueamiento del regimiento del que Fanon formaba parte (p. 218). Por otro lado, en la cronología confeccionada por Young en (Khalifa y Young, 2015, p. 780), mencionan que en 1947 Fanon es golpeado por la policía, durante una manifestación por la liberación del líder comunista Paul Vergès. Este dato resulta interesante, en la medida en que también estas representaciones oníricas de Fanon en François coincidirían con formas del mecanismo de regresión en el sueño, según Freud, quien justamente denomina “regresión al hecho de que en el sueño la representación vuelve a mudarse en la imagen sensorial de la que alguna vez partió” (Freud, 1991, pág. 537).

21 Puede contrastarse esto con los esquemas de piel en Frantz Fanon (1952, p. 90).

22 Sobre las imágenes estereotípicas, tenemos cantidad de ejemplos. Sobre ellas en general y sobre las anécdotas que circulan reproduciendo esquemas coloniales, dice: el hecho de que

funcionan de manera ambivalente: puesto que estos oprimen el cuerpo de François, pero a la vez lo designan como deseable, audaz, como el cocotero y con la brutalidad muda del negro tam–tam (p. 68)²³. En esta parte asistimos a un intento fallido de vinculación, en la medida en que lejos de tomarlo como un ser humano, solamente es reconocido como resistente, como material dispuesto, como un buen salvaje (F. Fanon, 1952, p. 27). En este punto comprendemos, con Young, que François necesita a Ginette para ser reconocido (Khalifa y Young, 2018, p. 39), aunque no a la manera estereotipada, ni a la manera de la utilidad²⁴. Para garantizar la autenticidad del reconocimiento, no debe darse en términos de entrega; sino al modo de la conquista dialéctica del reconocimiento, avasallando la voluntad de Ginette y logrando que ésta se asimile a la dinámica hegeliana, donde el reconocimiento se obtiene por la imposición de la voluntad por sobre quien priorice el temor y su conciencia deseante²⁵.

Todavía al comienzo de la primera escena, Ginette intercala a las agónicas declaraciones de François,

tomen cuerpo y se mantengan a través de los años, es un indicador que no se equivoca. Esta anécdota refiere a un conflicto explícito o latente, pero real (Fanon, 1952, p. 51)

23 El Tam–tam era una imagen utilizada tanto por Fanon como por Césaire (Khalifa y Young, 2018, p. 35).

24 Estas son las opciones del único camino disponible para el negro en la colonia: el destino blanco.

25 Como el propio Fanon marca en la introducción a Hegel de Kojève: por lo tanto, su oponente también debe escapar de la muerte. La lucha debe terminar antes de la matanza, contrario a lo que decía Hegel en las *Lecciones de 1803–1804* (Khalifa y Young, 2015, p. 611).

promesas de amor que se construyen sobre éstas. Ginette no ignora lo que François ha padecido, sino que lo escucha y ofrece *un amor* que se presenta a primera vista como superador de esos padecimientos, pero que tiene inevitablemente un carácter sacrificial y por tanto fallido. Entre estas declaraciones, encontramos las que pueden tomarse como un lugar para el reconocimiento; en la medida en que contempla el duelo por la infancia perdida, dice Ginette: “te sonreiré como estrellas, con locura en el corazón” (Khalifa y Young, 2015, p. 68). Se ofrece además como un remanso, un momento de pausa, para reflexionar sobre el sufrimiento impartido por el otro: “te diré por qué esos hombres te golpeaban con puños y medallas” (p. 68). También aparece como un lugar para el amor y la pasión, cuando las metáforas se vuelven carnales, conjurando placer, dolor e incluso muerte, dice además: “te amo y voy a repetirte lo que la manzanillo de playa me confió un atardecer cuando, desnuda, yo desparramaba granos de amor en la ribera” (p. 68)²⁶. El

26 La mención de este árbol es interesante porque la referencia es caribeña y continúa delineando la conjetura geográfica de manera sutil (varios ejemplos de flora y fauna se encuentran distribuidos en la obra). Por otra parte es interesante porque otro nombre para este árbol es manzanillo de la muerte (Nosowitz, 2019) y se caracteriza sobre todo por producir un líquido de color blanco que es altamente venenoso. Además de que todas las partes del árbol poseen propiedades peligrosas para las personas. Puede consultarse bajo el nombre *Hippomane mancinella*, por ejemplo en *El Inventario de Áreas Naturales de Florida* (<https://www.fnai.org/>). Por otra parte, en torno a la construcción de Ginette como mujer blanca-día, de la cual François en este punto desconfía, puede argumentarse un juego de imágenes en paralelo: Primero, el manzanillo, que durante su crecimiento al hacerlo sobre

color blanco de este árbol y del vestido, también blanco adornado con flores violetas (p. 77), nos ayudan a marcar el color de piel que corresponde a Ginette. Su disposición en esta primer parte de la obra se asemeja a la descrita por Fanon, cuando trabaja la relación entre la mujer de color y el blanco, analizando la obra de Mayotte Capécia²⁷ (Fanon, 1952, p. 35). En *L'Œil se noie*, hay un abordaje de la construcción del deseo en términos de género pero no desde coordenadas raciales, más allá de estas imágenes. En este sentido, François argumenta que Ginette ha sido educada en el modo de la sumisión, lo que en última instancia ordena la corporalidad de ella: desde su mirada hasta las manos que rendirá al final del pasillo nupcial (Khalifa y Young, 2015, p. 69). Coincide esto también con la discusión planteada por Hegel en su fenomenología y con el enfoque con el que Fanon lo lee²⁸.

la playa tiende a derrumbarse y crecer de manera rastrera, que esparce sus frutos ponzoñosos por la arena y son distribuidos por la corriente del río. Segundo el cuerpo desnudo de Ginette (blanco, como el árbol), esparciendo granos de amor-muerte blanca, por la corriente de sus susurros a François.

27 La coloración manifiesta de los personajes, en sus tonos surrealistas evade la racialización, sin embargo, las dinámicas entre ellos nos sugieren relaciones que podemos analogar a las estudiadas por Fanon. Dice Young: Mientras Ginette, en algunas partes, se esclaviza a sí misma como si él fuera blanco y ella negra. François exige implacablemente, insaciablemente, ser reconocido por ella, como si él fuera negro y ella blanca (Khalifa y Young, 2015, p. 38).

28 De manera consistente, Fanon marcó, entre otras cosas, en su copia de La fenomenología del espíritu de Hegel: El individuo que no ha puesto en juego su vida, quizás pueda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de ser reconocido como una

En este punto, François solamente puede concebir el momento de reconocimiento como un momento activo en el que él *se introduce* en el corazón de Ginette²⁹. Debido a que ella no puede dimensionar ese pedido, al menos hasta este momento de la obra, François corta el devenir de la conversación manifestando que es él quien no la ama (p. 89). Si aceptara esta manera de vinculación, este reconocimiento vacío lo ubicaría en el lugar genérico de un otro que no le reporta ningún tipo de identidad.

autoconciencia independiente (Khalifa y Young, 2015, p. 606). De Kojève en *Introduction a la lecture de Hegel*, marcó: la realidad humana puede ser solo social (p. 611). En la obra claramente se discuten las posibilidades de los tres personajes principales, de interacción con el plano social y sus riesgos por una autoconciencia. Ginette en especial es testimonio de las formas del disciplinamiento sobre el cuerpo y deseo femenino. Algo sobre lo que Hegel discute en el mismo texto. Como explican Fritzman y Gauthier (2009, p. 47): Los roles sociales masculino y femenino asumidos por Creonte y Antígona respectivamente no refieren a esencias eternas, más que las formas de conciencia asumidas por el señor y el siervo indican que los seres humanos serán para siempre señores y siervos. La función de estos relatos es más bien explicar, en lo que se supone que es una forma, históricamente exacta, cómo han surgido las formas actuales de conciencia y los contextos sociales. Fanon mantiene este enfoque cuando trabaja más adelante en *L'an V de la révolution algérienne*, por ejemplo.

²⁹ Como vemos en la obra: Es sólo cuando ella declara que él ha abierto una herida en ella y que él es capaz de sanarla, que es suficiente para que él haya sido elegido y reconocido por ella (Khalifa y Young, 2015, p. 37). Esta herida es la falta de François en Ginette, en tanto este finalmente se ha convertido en parte de ella.

Segunda escena

Dividimos la segunda escena de esta obra al menos en dos partes: un momento inicial donde se incorpora Lucien a la discusión y desplaza a François, luego un segundo momento, en el que Ginette permanece discutiendo con Lucien y finalmente se retira con éste, persuadida de olvidar a François.

Al comienzo, aprendemos detalles relevantes de la vida de François³⁰. Entra en escena su hermano mayor, quien es descrito como su opuesto: rubio y de complexión física atlética. Advertimos además que es sociable y toma el control de la conversación, demandando un beso de Ginette³¹. Además, desde una lectura colonial, Lucien está mucho más cerca de representar, justamente, a un colono en este momento de la obra; por esto quizás podríamos ubicarlo además como hermano de François, no tanto por

30 Que de alguna manera afectaron también a Lucien, quien vivía al margen de las atenciones que recibía el hermano menor. Recordemos que Frantz también era el menor de cinco hermanos (Bouvier, 1973, p. 16).

31 No solamente es interesante teóricamente la obra de teatro, compleja en su vocabulario y poesía, sino también muy bien redactada. En un ejemplo, podemos ver que, con muy pocos elementos, algunas líneas de diálogo de Lucien y las interacciones sin diálogo de los demás; Fanon transmite la incomodidad que genera la presencia de Lucien en François y las tensiones que produce, a su vez, en Ginette: (François se levanta y se prepara para irse). “¿Qué pasa? ¿Has estado peleando de nuevo? ¿Cuándo entenderás que vivir y dormir son dos cosas diferentes? Vamos Ginette, una sonrisa para tu gladiador; Bésame. (Él la besa en la mejilla). (A François.) Y tú, todavía hosco. Todavía embrutecido por la hiel. ¿Todavía con una muerte lenta en tus ojos?” (Khalifa y Young, 2015, p. 70).

su vínculo genético sino por ser el hermano que nunca llegó al mundo que no pudieron compartir³². No solamente por su color de pelo y disposición, sino también por el dato de los zapatos, que es un rasgo que Fanon asocia al colono en *Los condenados de la tierra*³³. Dicho esto, si con

32 Nos recuerda a estas líneas: yo simplemente quería ser un hombre entre otros hombres.

Me hubiera gustado llegar terso y joven a un mundo nuestro y juntos edificar (Fanon, 1952, p. 91).

33 En términos concretos, la imagen de los pies fuertes dentro de zapatos igualmente fuertes, es una imagen potente que Fanon retoma en *Los condenados de la tierra*. Si consideramos que las descripciones corporales de los personajes de esta obra son escasísimas, podemos suponer que ésta es una de las que considera relevante o representativa. Otro punto importante es que en la caracterización de Lucien como atlético, hay implícita una cierta manera postural de entrar en escena y además, de entrar a disputar el mundo de François y por consiguiente disputar su densidad ontológica (Fanon, 1952, p. 89). Esto contrasta fuertemente, por ejemplo, con la manera en que se caracteriza a la juventud de Martinica, en actitudes sumamente pasivas y aletargadas en una ciudad de guijarros desperdigados (p. 19). En su condición de gladiador, como él mismo se llama y es llamado (por Ginette, más adelante), su pisada sobre el suelo, sobre la integridad emocional de François, sobre la disputa por Ginette, será una pisada firme, incluso agresiva. Por último: vemos que las bellas armaduras amarillo ardilla, de triple suela (Khalifa y Young, 2015, p. 70) se configuran como la interface por excelencia para la disposición material de la ciudad colonial. La triple suela del colono se corresponde con el asfalto del progreso que espera el calzado. La seguridad del asfalto es la seguridad del pie colonial, pero además su confort. Por otra parte, esta disposición de pie/tierra colonizada bajo asfalto/zapato/pie colonial, marca una distancia, una extranjería, que es la del impulso colonizador/civilizador. En verdad la ciudad, el zapato y los pies son extranjeros. Doce años después Fanon escribirá: los pies del colono nunca se ven, excepto tal vez en el mar, pero uno nunca está lo suficientemente cerca de ellos. Pies protegidos por zapatos resistentes mientras las calles de su ciudad son limpias, lisas, sin agujeros, sin

Ginette, que hasta aquí se posiciona desde la complacencia y sumisión, no puede avanzar hacia el camino de un reconocimiento humano; François está igualmente lejos de hacerlo con su hermano, aunque se manifieste como su opuesto. Por ninguno de los dos caminos obtiene la densidad ontológica que necesita³⁴.

Vemos que desde su llegada, François evade tener cualquier tipo de diálogo con Lucien (Khalfa y Young, 2015, p. 75) aunque, cabe preguntarnos, qué posibilidades reales de diálogo tiene con su hermano, si al parecer, estas oportunidades ya eran esporádicas en la infancia y hace ya mucho tiempo no han ocurrido (p. 71). A través de este intercambio fallido, percibimos la hostilidad y la frustración acumulada, del hermano mayor, que inmediatamente desde sus diálogos se inserta en el juego de opuestos que Fanon construye desde el comienzo de la obra. Algunos más evidentes: muerte y vida, oscuridad y luz; reforzados a través de juegos inteligentes de luces (p. 73) y luego, la vida como la vida de lo inauténtico y la vida como un proyecto incierto, expuesto a la muerte³⁵. Concretamente, Lucien se

guijarros (Fanon, 2002, p 42)

34 Dirá luego: “para nosotros, quien adora a los negros se encuentra tan enfermo como el que los execra” (Fanon, 1952, p. 6).

35 Joby Fanon (2004), en la biografía sobre su hermano, dedica un apartado entero al problema de la muerte: *XV – Frantz et l’idée de la mort*. Allí rememora charlas de juventud e incluso de niñez donde el problema como tal era significativo para ambos, pero fundamentalmente para Frantz (p. 135). Incluso en su vida adulta, continuó ocupando sus reflexiones (p. 135, 138). Las visiones contrapuestas de François y Lucien en esta obra son en cierta forma parte de esa discusión que Fanon mantuvo con su hermano y sobre todo consigo mis-

ubica en un lugar de superioridad, especialmente el lugar en el que se ubicaría un adulto en relación con un niño. Increpa a François por ignorar las demandas de una vida activa, adulta³⁶. No tolera estas omisiones. Para éste, resulta

mo. Esto soporta el argumento de *L'Œil se noie* como un exorcismo personal, pero también como un escenario para el pensar. La ficción se convierte en fondo de una serie de discusiones y argumentos que se contraponen y conforman las tensiones que lo habitaban. Estos argumentos son protagonistas de la trama: la determinación social de Ginette, la búsqueda existencial, taciturna de François y el sacudón de partera vital, alienante de Lucien. Además de los elementos que ya hemos discutido, Joby cita una carta de 1950, donde Frantz anuda de manera sumamente natural un diálogo de Lucien, en el discurrir de sus reflexiones. Él escribe: Creo, al final, que un hombre siempre tendrá que elegir entre la vida y la muerte. Se dice que el hombre es grande porque acepta morir. Pero morir no es nada. La grandeza del hombre está quizás en su aceptación de la vida. La vida con sus duros golpes [...] Un hombre es quizás sólo un compromiso entre la vida y la muerte. Debe ser un insulto constante al destino (Fanon, 2004, p. 139). Con mínimas particularidades hacia el final, aparecen algunas frases intercaladas que hacen diferir la carta citada y el diálogo de Lucien en el ejemplar mecanografiado de *L'Œil* (Khalifa y Young, 2015, p. 77). ¿Acaso no son estas las huellas de un pensar?, ¿de un camino transitado reiteradas veces?, Fanon se desplaza con familiaridad por un terreno conocido; el de sus consideraciones y también el de sus habitaciones, donde caminaba, mientras dictaba sus escritos, (p. 141).

36 Peter Capofredi (2021) hace una conexión interesante entre madurez y vida activa. Propone pensar esta obra como una crítica a la madurez, especialmente a la madurez que separa al colono, del colonizado infantilizado (p. 13). Por otra parte, la pasividad y la escasa sociabilidad que caracterizan a François, muestran, para Capofredi, una inconsistencia en la obra fanoniana, o al menos un viraje en las posiciones tomadas. Mientras que en la obra se privilegia la vida contemplativa de François y su retraimiento social, en tu tesis doctoral, Fanon, privilegia la vida activa y patologiza las alternativas (p. 5). Esto lo lleva Capofredi a enfatizar la poca resistencia de Fanon, en su tesis doctoral, a la concepción colonial de salud

urgente que François comience cuanto antes a soportar la vida y de esa manera curtir su piel hasta el punto que no parezca más que un juego, o un hábito mecánico, reproduciendo el imperativo de perseguir, ad infinitum, una serie de pequeños actos sin importancia (p. 72).

En este punto de la obra, Lucien menciona que ha encontrado esta misma mañana a una persona que trató de entrar en la vida de su hermano y al tiempo se dio por

mental. Ofrece otra salida sin embargo: quizás este giro responda a un pronunciamiento estratégico de Fanon, pensando en el tribunal (colonial) que evalúa su escrito (p. 10), en una instancia e institución que ya había rechazado *Piel negra, máscaras blancas*, presentado como *Ensayo sobre la desalienación del negro* (Fanon, 2004, p. 148), por ser demasiado subjetivo (Khalifa y Young, 2015, p. 139). Nosotros consideramos junto con Khalifa que la tesis brinda los fundamentos ontológicos de *Piel negra, máscaras blancas* (p. 142) y proponemos que además es una manera de discutir el rechazo a *Piel negra, máscaras blancas* y posicionar argumentos sumamente orgánicos a su obra, desde una matriz psiquiátrica metodológicamente y formalmente conservadora. Por nuestra parte consideramos que la tesis, en su conclusión declara su sentido: hay padecimientos neurológicos (p. 177) pero: la determinación de los síntomas en niveles de complejidad superior, como delirios o manifestaciones histéricas, son manifestaciones de un yo (*moi*) dislocándose de las relaciones sociales (p. 228). Por tanto, para Fanon, un ser humano sano es un ser humano social (p. 219) y no hay una incoherencia. Hay algo central en esta obra teatral que Capofredi apenas menciona (2021, p. 7). Lo hemos comentado, François espera a Ginette, al comienzo (Khalifa y Young, 2015, p. 66) y al final de la obra (p. 90) y esa espera es la espera de una interacción genuina. Esa posibilidad de construcción dista de las propuestas de Lucien, que en el marco de la colonia son imposibles o funcionales a la misma (p. 366). En este sentido, Fanon se enmarca en una comprensión sociogénica de estos problemas (1952, p. 8), por tanto no privilegia el retraimiento del sujeto como tal, sino la búsqueda de vínculos que considera dignos, social e individualmente.

vencido: Georges Bussières, el hombre que ha vivido en lugar de François³⁷. Él ha manifestado preocupación por no saber más nada del que alguna vez fuera su amigo y a través de Lucien le recomienda: deberías ocuparte, hacer cualquier cosa (p. 88)³⁸. La presencia de Bussières en la obra, entonces, es refractiva: un punto de acceso al pasado de François y a la manera en que se ha desenvuelto en su adolescencia. Con esto se refuerzan los elementos que hasta

37 Valga la ambigüedad. En *Bussières, l'homme qui vivait à ta place* (Khalifa y Young, 2015, p. 72) podemos entender el término, lugar, al menos de dos maneras que son complementarias. Como un espacio físico o una posición. En el primer caso, porque Bussières ocupaba/cubría efectivamente, los lugares donde se esperaba, estuviera François corporalmente. Por otro lado, Bussières ocupó un lugar vital (una posición) incluso un lugar sacrificial. Para Lucien ese lugar representa una especie de costo del vivir, pues desde su óptica, ofrenda su cuerpo, su tiempo y momentos claves, vitales, para que François pueda performar ciertas huidas del mundo, que a la larga resultan inviables (p. 73). Vemos en el contenido de sus declaraciones, pero también en la entonación de las mismas, que se encuentra profundamente molesto (p. 75). Para Lucien, vivir es, coloquialmente, poner el cuerpo. Sin embargo, lejos está esto del arrojarse, al modo revolucionario en que lo entiende Fanon; donde la lucha armada, corporal, despoja las ataduras coloniales. Incluso está lejos de la presencia de la corporalidad en los modelos de clínica de día que Fanon propone en sus textos, donde se privilegia el movimiento y la relación permanente con el contexto. La corporalidad para Lucien es, sobre todo, sufriente (p. 73).

38 Las recomendaciones de Bussières y los hostigamientos de Lucien, contribuyen a plasmar el costado kafkiano que Fanon le atribuye a esta elección de vida, en tanto proceso repetitivo y absurdo. Sobre Kafka, vale decir que Fanon poseía al menos cuatro libros del autor bohemio, presentes en su biblioteca (Khalifa y Young, 2015, p. 610) y además, comprobamos que lo hacía participar en discusiones que mantenía entre anotaciones e intervenciones en los márgenes de otros textos. Por ejemplo, en textos de Richard Wright (p. 633) o Sartre (p. 625).

el momento habíamos imaginado, a través del relato de la pesadilla de François y vemos que desde joven ha sido acosado por una búsqueda obsesiva del sentido de la vida y ha desestimado las instituciones de las que ha formado parte, tanto como las personas con las que ha tenido que vincularse. Bussières asumiendo la culpa de la rotura de unos cristales, cuando François consideró que le impedían ver adecuadamente la noche, nos da una idea de la dinámica (p. 72). Los cristales, transparentes, no eran suficientemente transparentes como para acceder a la realidad a través de ellos. En última instancia, la vida no era suficientemente densa, significativa y los esfuerzos de Bussières, actuando como un escudo ante las presiones sociales, los castigos, los desconsuelos; no hacían más que aminorar la densidad del mundo alrededor de François.

Finalmente, la amistad se rompe cuando François olvida entregar unas cartas a Escuela Normal Superior y cierra hasta aquí esta línea de contraste, entre los actos de entrega de Bussières y la omisión de actividad de François. Aún más, cuando Lucien describe la relación que tenían François y Bussières inmediatamente nos damos cuenta del grado de sometimiento del segundo y por tanto, luego de las discusiones de la primera escena, comprendemos que tampoco aseguraba para François un reconocimiento como lo necesitaba. Consideramos probable que la descripción de esta relación sea uno de los elementos clave que sirven ulteriormente a la evolución de la postura de Ginette, frente a la demanda de François. Otros elementos podrían encontrarse en la escena faltante. Cuando Lucien recupera el sentido de los mensajes de

Bussières, se limita a reforzarlos diciendo: debes levantarte, sacudir tu cuerpo, entrar al ruedo³⁹. Para ellos, por lo tanto, la vida con toda su invitación a ver el mundo florecer (p. 70), es recurrentemente una invitación con énfasis en el movimiento, pero no un movimiento que pudiéramos llamar autónomo, sino más bien, el movimiento de quien

39 La expresión en el francés original “Il faut te lever, secouer ton corps, entrer dans le bain”, (Khalifa y Young, 2015, p. 71) puntualmente el último tramo “entrer dans le bain”, puede servir como un prisma de sentido para comprender la manera en que François experimenta el mundo que lo reclama. En la traducción al inglés, Steven Corcoran ha optado por “You must get up, shake your body, be a party to things” (Khalifa y Young, 2018, p. 88) En esta traducción, François, siguiendo esta recomendación debería tomar parte en o ser parte de. Según el Diccionario Collins (definición de: be a party to sth/be party to sth), el sentido originario de esta expresión, implica algún nivel de acuerdo o involucramiento y responsabilidad. A comienzos del siglo XIX este término era usado en Francia, sobre todo desde lo legal. Bain designaba una acusación y su proceso judicial. Sin embargo, la expresión francesa en sí tiene otra interpretación posible, anudada al sentido originario de la palabra bain (tomar un baño, sumergirse), pues indica una suerte de destino común de todos los involucrados en una acción, como todas las verduras sumergidas en la misma sopa (Synapse, 2007). Esta doble posibilidad de interpretación, nos permite por una parte captar este movimiento: el carácter activo que se espera de François, que a su vez le reportará siempre un grado de externalidad y exigencia (tomar-ser parte). También, nos muestra que la consecuencia de esto es perderse en las formas de lo impersonal y la disolución (sumergirse en un destino compartido). En algún punto, François y Lucien dicen lo mismo. Podrían entenderse, pero para hacerlo deberían poder escucharse: ambos hermanos están absolutamente de acuerdo en que el mundo es una faena a la que se arroja al sujeto y este se da a la tarea de sobrevivir, pues el sol azota, somos paridos al mundo día a día y solo podemos esperar algo de endurecimiento y dolor. La clave de la alienación (de Lucien), es ser funcional a esa forma impropia de vivir.

es sacudido (p. 71), es puesto y dispuesto—para; es un movimiento que paradójicamente, subsume la agencia del sujeto (De Oto, 2003, p. 198) y da paso únicamente a la resignación y repetición absurdas⁴⁰. Desde el prisma colonial, a esta condición como tal se suman las formas maquínicas, las imposturas del cuerpo habitado en el ámbito colonizado, cuando los movimientos siempre son tenidos como impropios⁴¹.

Sobre el final de la segunda escena, Lucien llevaba al extremo los cuestionamientos hacia François, increpando la necesidad que tiene o no de comer, de dormir, las memorias que tiene del propio Bussières. Para él, su hermano menor evita la vida y con ello persigue la muerte. Por su parte Ginette ha tratado hasta este punto de interceder marcando el sufrimiento que estos planteos suponen para François. Hasta ahora, ninguno de los dos personajes ha alterado su enfoque.

Alrededor de este punto en la obra, François se ha ido,

40 La impronta particular de Fanon (De Oto, 2003, p. 40), marcada por lecturas y formación en autores existencialistas (p. 218) con un especial énfasis en Hegel (Zahar, 1970, p. 89) y, con presencia ambivalente de Césaire (Khalifa y Young, 2015, p. 19).

41 A lo largo de toda su obra, Fanon recolecta minuciosamente una importante constelación de (im)posturas del cuerpo colonizado frente al cuerpo del colono y su mundo. Veamos algunos ejemplos apenas: La lengua se vuelve un órgano perezoso (Fanon, 1952, p. 16); la sonrisa se desfigura en una mueca servil, *Ya bon banania* (p. 27); la piel es un manto de juicios tejidos sobre el cuerpo, la raza y los ancestros (p. 90); el cuerpo bajo el haik disputado para ser desvelado/poseído, como el territorio, es europeizado/explotado (Fanon, 1972, p. 29); el mismo cuerpo es anclado a un cuadro preexistente, a un estereotipo (Fanon, 2001 p. 18); sueña y se crispan sus músculos (Fanon, 2002, p. 53), entre muchísimos otros.

y así lo experimentamos: cuando se lo menciona, vuelve a nuestra mente pero ya no es más que una ausencia. Se ha retirado de la escena (Khalifa y Young, 2015, p.73)⁴², y Lucien, hacia la tercera escena dominará la obra, como las luces, que han tomado control del escenario (estas son las instrucciones de dirección) y el manto de la noche, incendiado, da paso al fuego del día.

Tercera y quinta escenas

Reuniremos ambas escenas en este apartado pues la última es considerablemente breve en el comentario que aquí nos ocupa.

La tercera escena se retoma la imagen de gladiador⁴³ asociada a Lucien. En la escena anterior se proclama él mismo como tal, sin embargo, luego de que lo ignorara por completo su hermano, sus líneas manifiestan cierto agotamiento, quizás debido a la imposibilidad de acceder a él. Esto anuncia sutilmente el desenlace de esta escena, la impermeabilidad de François se constituye como un muro de estoicidad y desconexión, del cual Lucien no puede extraer contraparte⁴⁴. Fundamentalmente, esta escena nos

42 Dice: en este tiempo François se ha ido. De alguna manera con esto se refuerza su inmaterialidad, su no-corporeidad y se destaca otra oposición, con la robustez de Lucien.

43 Es interesante que se lo denomine de esta manera porque si bien la figura del gladiador es asociada a la fortaleza y la presteza violenta, en esto de las paradojas del movimiento como acción involuntaria; el gladiador no deja de ser un esclavo que por su vida se ve obligado a combatir.

44 Putain y Robins (2000) discuten en el segundo capítulo de su libro las posibles raíces antro-

permite acceder al pasado de ambos hermanos por una parte y al desarrollo del encuentro entre Ginette y Lucien que se enmarca en la dialéctica de opuestos, proyectada desde el comienzo de la obra e intensificada hacia el final de esta escena.

pológicas de la actitud referida como cool. Contextualizando históricamente, señalan: Cool fue una vez, una actitud adoptada por rebeldes y desamparados –esclavos, prisioneros, disidentes políticos– para quienes la rebelión manifiesta implicaba castigo, por lo que se escondían las actitudes desafiantes tras una fachada de ironía desapegada, distanciándose de la fuente de autoridad, en vez de confrontarla directamente. En los ‘50s esta actitud fue ampliamente adoptada por artistas e intelectuales que impulsaron su infiltración en la cultura popular (p. 23). Algo de esta actitud se evidencia en la interacción entre François y Lucien, cuando el primero lo evade posturalmente (Khalifa y Young, 2015, p. 71) o mira al vacío sin confrontarlo (p. 72). Podemos rastrear esta actitud en sus propias vivencias, cuando acosado en Lyon, se comportaba de esta manera hasta explotar violentamente, al ser llamado blanquito por algunos de sus compañeros de medicina (Fanon, 2004, p. 89). Además, podemos vincular esta actitud de François a la influencia que tuvieron escritores como Richard Wright, admirado por Fanon durante este período (Khalifa y Young, 2015, p. 628) y reconocido por Putain y Robins entre quienes marcaron esta actitud en la literatura, en sus personajes sobre los años cincuenta: Escritores afroamericanos, como Langston Hughes y Richard Wright tenían conciencia cierta del rol único de la actitud cool, tan pronto como los años ‘50s y lo describieron elocuentemente (Putain y Robins, 2000, p. 40). Casi una década más tarde, en 1959, Fanon disientirá profundamente con Wright, escribiendo en el Moudjahid: es este postulado el que subyace al atractivo de Wright y motiva su enfoque: una confianza irracional e injustificada en la clarividencia, la generosidad de Occidente. Entonces, ¿la historia no le ha enseñado nada a Richard Wright? (Khalifa y Young, 2015, p. 526). Por otra parte, una suerte de ironía editorial hace que en 1966, Nova Terra de España, publique *Piel negra, máscaras blancas* bajo el título ¡Escucha, blanco!, aludiendo claramente a la obra de Wright que Fanon se encargó de criticar en el Moudjahid.

En cuanto a lo primero, François es recordado distante y solitario incluso en su infancia. Lucien manifiesta con melancolía que en ocasiones solían conversar, que François hablaba como teniendo las palabras en frente (Khalifa y Young, 2015, p. 74), que pocas veces puede poner en palabras lo que quiere decir, aunque ocasionalmente logra expresarse, transmitir sentido más allá de las palabras (p.75)⁴⁵.

Este recuento, que es el tercero⁴⁶, nos lleva a un momento significativo, la aparición de una estrella en particular. Este es un momento de la obra que no es desarrollado por los trabajos que hemos consultado y apenas comentado por Young. Este último menciona brevemente: Lucien relata así, un misterioso incidente, en el curso del cual vio una estrella “de verde fuego” descender a la tierra y a François, entrar en comunión con ella (p. 28) Luego menciona que debido a razones fisiológicas el ojo humano no puede discernir estrellas verdes (p. 29). Por lo tanto descrita como una estrella verde,

45 Es significativa la descripción que Cherki (2011) hace de Fanon en los momentos en que dictaba sus trabajos a ella como asistente. Recomendamos además revisar la relevancia que le otorga Fanon al lenguaje (Khalifa y Young, 2015, p. 17), tanto en la redacción de la obra (p. 19) como la tematización del hablar rutinario y vacío, del que François huye y del expresarse, que a veces logra. No desarrollaremos demasiado esto pues ha sido cubierto considerablemente en los textos introductorios de la compilación.

46 Es interesante notar que las rememoraciones de la vida de François y la manera que se presentan al espectador de la obra, se disponen de manera cronológica, hacia el pasado. Al modo, quizás, de una tarea de indagación psicoanalítica: Tenemos las discusiones con Ginette en su adultez, respecto del momento en que se conocen (pasado reciente); luego su vida adolescente con Bussières y finalmente, su infancia con Lucien.

sugiere su naturaleza ciertamente imaginaria (Ibid.). Ahora bien, veamos lo que dice Lucien en la obra. Citaremos en extensión:

Había llovido todo el día. No podía reunirme con mis compañeros de clase en el parque. Habíamos encendido la lámpara porque estaba cayendo la noche. (Indicando la esquina oscura). François acariciaba a su perro allí. De repente resonó un gran estruendo en el aire. La casa con sollozos fue sacudida y la luz se apagó. Dejé escapar un grito, porque allí arriba, justo encima de la pintura, había visto una estrella. (Muy agitado, se levanta y toma a Ginette por los hombros). Juro que la vi, Ginette. Estaba verde y con fuego. François, le dije, mira la estrella. Miró durante mucho tiempo el punto que le estaba mostrando, pero la estrella había desaparecido. Luego me miró con los ojos húmedos. Lloró durante mucho tiempo. Durante tres días permaneció en su habitación. Desde entonces ya no me habla (Khalfa y Young, 2015, pp. 74–75 [mi trad.]).

Si bien es interesante el dato: no podemos ver estrellas en tonos verdes⁴⁷. no consideremos que esto vuelva necesario afirmar que la misma proviene de la imaginación de Lucien⁴⁸. Para empezar, la obra en general se encuentra

47 Explica Phil Plait (2008) que debido a los receptores en nuestros ojos, cualquier estrella que emitiera principalmente verde también emitiría mucho rojo y azul, haciendo que se vea blanca. Cambiar la temperatura de la estrella hará que se vea naranja, o amarilla, o roja, o azul, pero no verde.

48 Dentro de la lógica de la obra, más que un hecho imaginado, podría ocurrir que se trate de

elaborada en tonos que combinan muy bien con la imaginería surrealista. Asignar la estrella a su imaginación anula el efecto que pudiera tener ésta en cualquier otro personaje, sobre todo, François. ¿Los colores de piel? ¿Las flores en vestidos cortos? ¿Quién imagina todo esto? La estrella tiene que tener una presencia en la obra y algún o algunos sentidos para nosotros como lectores. Con esto abrimos simplemente el juego de las interpretaciones: consideramos que la estrella no desciende a la tierra, no parece probable que François entrara en comunión con ella. Según Lucien ve la estrella sobre el cuadro de Lam⁴⁹, avisa a su hermano menor, quien estaba con su perro y pese a que se queda mirando hacia el lugar, ésta ya había desaparecido. Para

una centella, por ejemplo. Un fenómeno que en varios puntos coincide con la descripción que ofrece Lucien y que podría presentar un color verde. Había llovido, duró unos segundos, irrumpió con un estruendo y se apagaron las luces.

49 Que la estrella apareciera aquí puede ser significativo si continuamos con nuestra lectura colonial del fenómeno. Por ejemplo, puede señalar la obra de Lam como una puerta de acceso a la conflictividad de los elementos que ésta pone en juego (como en Césaire), superposiciones de tiempos, espacios, cuerpos y deseos coloniales (Catelli, 2021, p. 12); que contrasta fuertemente con la apariencia metálica y conceptual de las representaciones cromáticas que Fanon asigna a sus personajes. Sobre todo atendiendo a la producción de Lam luego de su regreso a Cuba, en 1942, donde su creciente politización lo impulsa a comunicar, más que a representar. Por esto, para adentrarnos en los sentidos de obras como *La jungla*, necesitamos comprenderla como un pliegue, es decir un espacio de supervivencia frente al mundo blanco (p. 3). En este sentido, puede ocurrir que, para los personajes, la pintura de Lam actuara como el espacio ¿y tiempo?, para un *insight* (psicoanalítico) del problema colonial, lo cual desmorona a François y corrompe a Lucien.

interpretarlo sugerimos hilar el llanto, su deseo de ceguera⁵⁰ y sumar estas palabras de François: “el ojo [...] debe ser digno del espectáculo, sin embargo, el espectador mismo debe tener una cierta dignidad” (p. 75) y con estos elementos ponernos en el lugar de François, quien quizás en un momento de distracción dedicado a este mundo, algo fundamental se le ha escapado. En este sentido, François no es un iluminado, no tiene estrella, es más bien alguien que persigue de manera agónica un sentido que siempre está un poco más allá. Y si ha visto esta estrella, esta visión ya se ha esfumado, tiene el carácter del llamado, no de la iluminación alcanzada. Consideramos que su actitud es un intento con tonos obsesivos de acceso a este mundo y conquistar su dignidad.

El evento de la estrella nos permite acceder al sentido de la ceguera que opera en la obra si lo comprendemos como fallido. Considerando que una estrella que no puede ser vista por el ojo humano, es vista. La estrella es vista por la persona que no la busca. La estrella escapa a la persona que la busca. En este juego de perseguir lo que se escapa, adelantar un movimiento puede implicar dejar de ver para ver. En otras palabras, la búsqueda con los ojos que constatan apenas el más acá, para habilitar la mirada. Young en ambas ediciones (inglesa y francesa), se centra en Nietzsche para vincular el título de la obra al ojo clarividente propuesto por el filósofo, para exceder el mundo de las cosas y acceder al espectáculo primordial, la vista al abismo (p. 43), a condición de la desintegración del yo, es

50 Le había manifestado a Lucien el deseo de ser ciego (Khalifa y Young, 2015, p.75).

decir, la muerte misma (p. 42). Únicamente en la edición en inglés, Young cita un diálogo de Ginette que resulta interesante para nosotros: “Se terminó Lucien, los hombres han perdido. El sol socarrón se ahogó, luego del grito de sangre” (p.84). Junto a otros elementos, estas líneas ayudan a Young a volver evidente la tríada sol (soleil), ojo (œil), yo (je) (Khalifa y Young, 2018, p. 44) y retomar el deseo de ceguera como el deseo de ahogarse en el abismo sacrificial (señalando con esto al título de la obra fanoniana y el final de *Cahier d'un retour au pays natal* de Césaire). Esto último en ambas ediciones. Sin embargo, es solamente en la edición en inglés que esta referencia continúa explorándose para destacar el costado superador que toma Fanon de Nietzsche, a través de la lectura⁵¹ que hace Césaire:

Mientras que Fanon estaba familiarizado, en general, con la lectura de Nietzsche, por parte de la izquierda francesa de la posguerra, tomó de Césaire un reconocimiento de las posibilidades transformadoras que la filosofía de Nietzsche ofrecía para la persona colonizada (p. 47).

Es decir, como la paloma se sumerge en la oscuridad en el texto de Césaire: el poeta había querido ser como la paloma y ahogarse en el gran agujero negro del cielo, pero de eso ya ha pasado una luna. Ahora pescará la lengua malévola/lenguaje de la noche: la autoextinción ha sido

51 Young enfatiza la influencia de *El nacimiento de la tragedia de Nietzsche* y de Césaire, con *Cahier d'un retour au pays natal*. Sin embargo, consideramos que sobre este punto hay una lectura más cercana de *Les chiens se tassaient*.

reemplazada por la producción poética triunfante (p. 47). Consideramos que François se encuentra en esta búsqueda, pues el acceso que tiene a esta forma particular de expresarse es limitado. Incluso Lucien nota que no puede decir lo que piensa (Khalfa y Young, 2015, p. 75). Esto hace que François prefiera no intercambiar con Lucien y éste último considere que su hermano menor no puede ver las cosas como son (p. 76).

El carácter productivo (poético) de la recepción fanoniana de Nietzsche tiene una fuerte marca de la lectura que a su vez hace Jaspers. Según Young, es lo que determina un Nietzsche que mantiene la posibilidad de que el resentimiento de la desposesión pueda ser reconstruido por el desposeído en una forma de empoderamiento creativo (Khalfa y Young, 2018, p. 44). Un proceso que puede ser comprendido dialécticamente también.

Ya que mencionamos una vinculación posible para interpretar el título a colación de las líneas de Ginette, detendremos brevemente nuestro recorrido por las escenas de la obra y sumaremos algunos elementos para sumar sentido, al título y las interpretaciones propuestas por Young. En Marianne Bailey (1992) encontramos un comentario interesante a otro texto de Césaire, *Et les chiens se taisaient*: el rebelde se distingue de otros hombres por una elección siniestra; sus ojos ciegos ven profundamente en el caos primordial de la tierra y el mar, parece como si la cortina oscura, corrida sobre el órgano de la vista y las impresiones sensoriales, actuara como una ventana hacia el lado opaco del yo y del mundo (p. 82).

Considerando que el título como tal, no existe en

el escrito que se conserva⁵² de la obra de Fanon (Khalifa y Young, 2015, p. 40) y además, tanto el origen como el sentido del mismo son elusivos⁵³, nos permitimos sumar al sentido de ahogarse, la imagen de la cortina o velo, que cubre los ojos. Es decir, proponemos considerar también que cubrir, es una acepción posible del verbo noyer, en su sentido literario, al inglés o al español⁵⁴.

Si bien no es su acepción primaria, ni habitual; recuperar este sentido posible, por un lado inscribe directamente esta obra en un importante linaje de protagonistas que se privan voluntariamente de la vista (Bailey, 1992, p. 82), por otro lado nos acerca a la representación de mundo tradicional, de Césaire, en su teatro mítico (p. 53). Desde este punto en adelante, poco esfuerzo tenemos que hacer para encontrar algunos paralelos entre la obra de Fanon,

52 El mismo es adjudicado en entrevistas independientes por Josie y Joby Fanon (Khalifa y Young, 2015, p. 40).

53 Young ofrece en su introducción numerosas referencias posibles, dentro y fuera de la obra, para elucidarlo.

54 Además de significar “ahogar”, una traducción suplementaria de la palabra y de uso literario es “cubrir” (Wordreference, 2002, noie), en el sentido de *couvrir* (Merriam-Webster’s French-English dictionary, S/d, couvrir). Si bien sigue teniendo vinculación con el agua, aporta otra cadena de significantes y nos permite conectar el sentido trágico y mítico que tienen las primeras formas de teatro de Césaire, donde la ceguera es una cortina que cubre la mirada. En español, la acepción de “cubrir”, es cercana a palabras como “anegar”, por ejemplo, si el agua lo ha cubierto (Wordreference, 2002, noyer). Nos interesa sobre esto acercarnos a la cortina que al velar (cubrir) los ojos, desvela la mirada. En la obra de teatro de Fanon, es la luz o la oscuridad que cubre los cuerpos, rostros y vista de los protagonistas en momentos clave, según las direcciones de escena e iluminación.

Les chiens se taisaient y el perfil del héroe de Césaire. En Césaire, el rebelde es convocado y se retrae de contacto con los demás (p. 82), acepta el temible don (p. 84) y con ello también comienza un retraimiento enfermizo del cuerpo (p. 86) y la locura (p. 87), a medida que se sumerge en el reino de la negatividad y la noche (p. 88).

En Fanon, vemos a lo largo de la obra que François se ha aislado, ha olvidado su cuerpo, puede comportarse de manera errática y privilegia las horas nocturnas⁵⁵. aquellos que lo acompañaban se alejaron gradualmente de él porque la locura⁵⁶ y la enfermedad son de temer. Continúan las coincidencias. En ambos, la figura del hermano-enemigo⁵⁷ (p. 211) toma posición en la lucha de egos y el héroe debe eliminarlo para eliminar ese espejo que lo distorsiona (p. 212) y proceder a hacer lo mismo con el mundo. Su tarea productiva, inmanente, consiste en negar todo lo que el régimen anterior (colonial), había afirmado. Eventualmente esto lo lleva a darse cuenta de que él mismo debe negarse para encontrarse. Puntualmente, en Césaire: la mujer en este punto se presenta como una unión con la materialidad, el deseo y la tierra, que intenta atar al héroe mientras este intenta a ganar momentum (pp. 216–217) hasta que en su ascenso, el héroe finalmente la deja atrás (p. 217).

Esta referencia nos devuelve a nuestra obra y a Ginette

55 Si prestamos atención, algunos de estos rasgos pueden, gradualmente, ser adjudicados a

Ginette conforme avanza la obra (al menos en las páginas de las cuales disponemos).

56 Entendemos que locura en estas instancias es una expresión de dislocación del mundo y la cultura del colono (Bailey, 1992, p. 88), algo con lo que Fanon coincide ampliamente.

57 Fanon deposita sobre Lucien, por supuesto, este papel.

en particular. Ella es a quien François esperaba, desde el comienzo, pero éste necesita que ella lo sepa también. En lo que siguen, sus diálogos con Lucien nos muestran que Ginette también atraviesa una transformación. En el conocer a François, a través de los relatos de su hermano, ella misma tiene la oportunidad de enfrentarse a esta manera de ver el mundo, de vivir al modo de lo fantástico (Khalifa y Young, 2015, p. 75) en un mundo que existe por sí mismo y es bello en sí (p. 76). Mientras las estrellas colisionan en algún lugar del universo (p. 77), los seres humanos horadan las sobras del sentido. Este sentido del sinsentido es el que capta Ginette, cuando ella puede verse en Lucien. Mientras Lucien refuerza las imágenes con las que ya se había presentado, Ginette asume la muerte, la noche y la locura (p. 85). Su mérito es ver que él no puede ver.

Aquí hay un aporte interesante de Fanon. Mientras que en Césaire, los personajes femeninos son relegados a funciones secundarias como ánima, guía o lastre mundano (Bailey, 1992, p. 216); en Fanon, algo mejora. Luego de preguntar por François, Ginette también atraviesa este proceso de negar lo que han hecho de ella, vaciarse y transformarse al descubrirse⁵⁸ y asume el reinado de la noche (Khalifa y Young,

58 Solamente en el plano de la especulación, retirados un poco de la formalidad de este espacio, nos permitimos ensayar algunas relaciones entre ciertos elementos de la obra y sucesos de la vida de Fanon, al momento de escribirla. La ambivalencia del rol de Lucien, como personaje en tanto hermano-enemigo, puede que en un punto refiera a Joby, como él mismo lo menciona (Khalifa y Young, 2015, p. 30), pero ciertamente refiere también al mundo colonial (masculino) que se le impone, incluidos los estudiantes de medicina que lo hostigaban y

2015, p. 81), mientras el gato ciego juega a sus pies (p. 80).

Todavía en la escena tres y hacia su cierre, hemos pasado a otro momento. Ginette y Lucien toman posiciones. Las direcciones de iluminación ubican a cada uno en una suerte de telones de sombras y luces respectivamente. La conversación se ha desplazado desde François hacia Lucien gradualmente y éste se encuentra intentando convencer a Ginette de que lo elija a él. Hasta el final de esta escena sus intercambios pueden leerse en términos de intensidades. Gradualmente, la disputa por la luna o el sol, las estrellas o las flores, pasa del mundo a sus cuerpos y el manejo del ritmo en los diálogos, acompaña el grado de intensidad con el que los lectores vivimos las turbulencias de un encuentro íntimo entre los personajes. Ginette y Lucien se retiran juntos, todo queda en oscuridad. Para nosotros ocurre lo mismo con la cuarta escena.

que Fanon amenazaba con bistiríes. En las páginas que conservamos François no pone fin a la vida Lucien pero sí lo trata como si no existiera. Para él está muerto. Respecto de Ginette, también hay una doble representación que podemos elaborar biográficamente. Cuando leemos la ya citada obra de Joby Fanon, vemos que Frantz se encontraba atormentado por un embarazo no deseado, fruto de una relación que mantuvo con Michèle Weyer. Luego del nacimiento de Mireille, Frantz cumplió como pudo, con su mantenimiento económico pero rehusó contacto con la niña (<https://www.frantzfanon.org>). Ambas cosas fueron un peso para él, incluso hasta su muerte (Fanon, 2004, p. 110). Siempre durante esa época negó la idea de formar una familia (p. 111). Al año siguiente durante la escritura de esta obra conoce a Marie-Joséphe Duple (Josie), con quien se casa en 1953, madre de su segundo hijo. Suponemos que compartían un perfil más cercano. Con la primera rompe relaciones y rehúsa las convenciones de la vida que se espera tengan (como Ginette en la primer escena), con la segunda, amplió su proyecto vital (Ginette en la escena final).

Sobre el final, en la quinta escena, Ginette vuelve con François. Toma ella casi por completo los diálogos, pidiéndole desde el comienzo que no diga nada. Ella le suplica: “Modélame terriblemente”. François acepta finalmente esta negatividad (la herida que Ginette lleva) como prueba de la autenticidad de su amor. Su amor es el reconocimiento a François, no ya desde una posición de exterioridad (p. 28).

Luego de escucharla en silencio, François, nos devuelve a la escena inicial. Como cuando partimos; se prepara nuevamente para emprender lo que queda de su camino y la toma de la mano. Dispuestos a las puertas de lo absoluto donde la vida es vivida (tomada, *saicit*). Como un último juego de palabras, François toma la mano de Ginette y tomar es, justamente en el texto, el verbo *saicit*. Ambos están listos para marcharse.

Conclusiones

Podemos imaginar a Fanon en Túnez (República Tunecina) hacia finales de 1961, relejendo algunas hojas mecanografiadas. Pasa las hojas impacientemente en el intento de encontrarse en ellas, sin lograrlo. Se reconoce en el estilo y en ciertos hechos, pero estas páginas ya no resuenan para él. Estas palabras han perdido densidad.

Con razón, resultaría difícil que un lector no experimentara, al menos extrañamiento, al leer *L'Œil se noie* por primera vez, luego de *Les damnés de la terre*. Sin embargo, ha sido nuestra tarea hasta aquí, tender puentes a un espacio y momento de su pensar. Consideraremos esta tarea

completa si hemos podido volver evidentes algunas de las complejas relaciones que anudan vida, pensar y visión estética, en nuestro autor.

Cuando Frantz le pide a su hermano Joby que destruya los ejemplares mecanografiados, lo hace porque en más de una década, el registro de preocupaciones había cambiado y las urgencias de esta obra, ya no eran tales. Décadas después, vemos cómo este puñado de páginas, cercenadas y marchitas; permanece con obstinación en el corpus fanoniano. Incluso en su condición de rechazadas, señalan un movimiento del pensar y con ello aseguran un valor.

No podemos decir que sea un texto que recorre las preocupaciones fanonianas más representativas, sin embargo, para quienes dialogamos con el autor de *Martinica a destiempo*, es una excelente oportunidad. Con él accedemos a una faceta de Fanon que aparecía siempre como un dato biográfico incompleto. En este escenario del pensar, vemos un exterior construido a medida de un género y un estilo específicos y, en el espacio tras bambalinas, un elenco que promete: Nietzsche, Césaire, Sartre, Hegel, el cuerpo y el reconocimiento. Ya no nos sentimos tan descolocados.

Con todo esto, debemos reconocer que el manejo atento de las palabras, ese cuidado de escultor en los últimos detalles, es conservado por Fanon en toda su obra sin importar el género textual que desarrolle. En el apartado teórico, el ímpetu contribuye a la suma de argumentos y desplaza el desarrollo y las explicaciones, lo cual favorece la dinámica del texto. Ambas cualidades son de nuestro autor

por excelencia y por lo que vemos han estado presente en esta época, también.

Mientras tecleamos las palabras finales, nos queda la sensación de dejar cosas pendientes. Alguna referencia que ha pasado desapercibida, un desarrollo que podría haber sido más amplio o un ejemplo más a aportar. Si bien es un texto breve, *L'Œil se noie* desborda de sentido y continuaremos visitándolo y repitiéndolo mientras hagamos lo propio con la textualidad fanoniana en general. Cuando recorremos sus textos, de principio a fin, gracias a esta nueva compilación: vemos el gesto Nietzscheano, el final estaba donde partimos.

Bibliografía

- Bailey, Marianne (1992). *The Ritual Theater of Aime Césaire Mythic Structures of the Dramatic Imagination*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Bouvier, Pierre (1973). *Frantz Fanon, testigo*. Madrid: Sígueme.
- Brennan, Timothy (2018). "Fanon for the Present". *College Literature* 45(1), 10–17. <http://doi:10.1353/lit.2018.0001>.
- Campbell, Joseph (1959). *El héroe de las mil caras*. México D. F: Fondo de Cultura Económica.
- Capofedy, Peter (2021). "The Temptation to Seclusion. Fanon's Dialectical Encounter with Tonsure in The Drowning Eye". *Philosophy* 564: *Fanon Seminar*, s/d.
- Catelli, Laura (2021). "Mi pintura es un acto de descolonización: la encrucijada cultural y política de Wifredo Lam". *Heterotopías*, 4(7), 1–23. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/33714>.
- Cherki, Alice (2011). *Frantz Fanon. Portrait*. París: Seuil.

- De Oto, Alejandro (2003). *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. México: El Colegio de México.
- Collins Diccionario inglés (s/d) *Definición de be a party to sth/be party to sth*. <https://www.collinsdictionary.com/es/diccionario/ingles/be-a-party-to-something-be-party-to-something>.
- Fanon, Frantz (1952). *Peau noire, masques blancs*. París: Seuil.
- Fanon, Frantz (1972). *Sociologie d'une révolution (L'an V de la révolution algérienne)*. París: François Maspero.
- Fanon, Frantz (2002). *Les damnés de la terre*. París: La Découverte.
- Fanon, Frantz (2001). *Pour la révolution africaine: Ecrits politiques*. París: La Découverte.
- Fanon, Joby (2004). *Frantz Fanon. De la Martinique à l'Algérie et à l'Afrique*. Condé-sur-Noireau: L'Harmattan.
- Frantzfanon.org, (s/f) *Mireille Fanon Mendes-France*. <https://www.frantzfanon.org/Fanon-Global-Mireille-Fanon-Mendes-France.html>
- Fritzman, J. M. y Gauthier, Jeffrey (2009) "Feminism and Hegel's Phenomenology of Spirit". *Hegel Bulletin*, 30 (59/60), 42–53. <https://doi.org/10.1017/S0263523200000902>.
- Freud, Sigmund (1991) *Tomo 5: La interpretación de los sueños (parte II) y Sobre el sueño (1900–1901)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Geismar, Peter (1971). *Fanon. A biography*. New York: The Dial press.
- Khalfa, Jean y Young, Robert J. C. (2015). *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. París: La Découverte.
- Khalfa, Jean y Young, Robert J. C. (2018). *Alienation and freedom*. Londres: Bloomsbury.
- Khalfa, Jean (2017). *Poetic of the antilles, Poetry, History and Philosophy in the Writings of Perse, Césaire, Fanon and Glissant*. Oxford: Peter Lang.
- Khalfa, Jean (2018). "Éthique et violence chez Frantz Fanon". *Les Temps Modernes*, (698), 51–69. <https://doi.org/10.3917/lm.698.0051>.
- Lee, Hyun Joo (2021). "Reading Frantz Fanon: Two Plays on Melancholy

- and Freedom". *Cross-Cultural Studies*, 63(6), 111-138. https://www.kci.go.kr/kciportal/landing/article.kci?arti_id=ART002728171.
- Macey, David (2012). *Frantz Fanon. A Biography*. Nueva York: Verso.
- Nosowitz, Dan (19 de mayo de 2016). *Do Not Eat, Touch, Or Even Inhale the Air Around the Manchineel. Tree Atlas Obscura*. <https://www.atlasobscura.com/articles/whatever-you-do-do-not-eat-touch-or-even-inhale-the-air-around-the-machineel-tree>.
- Phil Plait (29 de julio de 2008) <https://www.discovermagazine.com/the-sciences/why-are-there-no-green-stars>.
- Pountain, Dick y Robins, David (2000). *Cool Rules. Anatomy of an Attitude*. Nueva York: Books End.
- Synapse. (s.f.). dans le bain. En *Diccionario de la lengua española*. <https://dictionnaire.reverso.net/francais-definition/dans+le+bain>.
- Tejeda, Vilcaray (2020). "Fanon y literatura: L'oeil se noie. un prólogo a Peau noire, masques blancs". *Entreletras (Araguaína)*, 11(2), 41-52. <https://doi.org/10.20873/ufv.2179-3948.2020v11n2p41>.
- WordReference, "noie", <https://www.wordreference.com/fren/noie>.
- Zahar, Renate (1970). *Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*. México D.F.: Siglo XXI.

4 / FRANTZ FANON. ENTRE SIGNOS, LENGUAS Y CONTRATOS

Alejandro De Oto

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

Somos contemporáneos

La proximidad a ciertas fechas de las efemérides fanonianas activa más de lo usual las frecuentaciones a sus textos y se re-inscriben, de un modo u otro, las virtudes de su obra. Por una suerte de ceremonia del pensamiento crítico los textos que se escriben en estas ocasiones evocan su biografía, en especial el lazo que ella sostiene con la existencia, una figura no sólo filosófica sino también del orden de la experiencia vivida, acuñada en una extensa práctica política y cultural que toca cada fibra de las sensibilidades contemporáneas. Todo ello no hace sino invitar a profundizar las imágenes que vinculan una vida, que con toda justicia llamaré filosófica, con el acto fanoniano radical, y podríamos decir póstumo, de volverse una parte inextricable de nuestra comprensión del mundo actual.

Las razones de este texto no son muy distintas, por cierto. Quisiera entonces concentrarme en ciertos registros de su escritura que no forman parte de las lecturas ritualizadas de su obra, si bien fueron objeto de algunas intervenciones lúcidas por parte de la comunidad que conformamos quienes estudiamos su pensamiento.

Las seis décadas que nos separan de la muerte de Fanon también los hacen de la publicación de *Los condenados de la tierra* ([1961] 1994) y, muy probablemente, de sus momentos de escritura más febriles. Ese texto, escrito en las urgencias políticas, morales y vitales del propio autor tiene, eso creo, dos vías de exploración centrales. La primera, aquella que inspiró la imaginación revolucionaria de varios continentes, y América Latina no fue un caso extraño por cierto, y la segunda, tal vez menos evidente, aunque claramente dispuesta página tras página, la que mostró a un pensador forjando poco a poco las herramientas de un análisis sociogenético, psicosocial y filosófico.

El carácter de libro casi póstumo trae aparejado también una discusión muy atractiva acerca de hasta dónde las decisiones del autor alcanzan el objeto final publicado, aunque ese no es el camino elegido aquí.

De todos modos, me gustaría decir, como de alguna manera lo he dicho en otras oportunidades, que *Los condenados de la tierra* funciona como un archivo para abrir, rastrear y describir las intervenciones anteriores de Fanon. En realidad, no es una síntesis de ellas pero enlaza casi todos los temas y tensiones que se fueron desarrollando en su escritura desde los escritos de juventud, pasando centralmente por *Piel negra, máscaras blancas* ([1952] 2009),

que precisamente cumple setenta de su primera edición en francés, sus artículos de crítica política y sus extensas observaciones clínicas, y demás escritos reunidos en el prodigioso volumen editado por Jean Khalifa y Robert J. C. Young titulado *Frantz Fanon – Écrits sur l'aliénation et la liberté* (2015).

Así, teniendo en cuenta el carácter de Fanon como pensador de los temporal y las vías de exploración sobre su trabajo mencionadas, se podría decir que no hay explicación de una revolución del Tercer Mundo, ni revolución que implique descolonización, que pueda pensarse sin pasar por algunas de sus páginas. Quisiera ser claro al respecto: no me refiero a un deber doctrinal ni a cierto camino destinal producido allí, ni tampoco a un deber moral de todo buen revolucionario. Me refiero a que la escritura de Fanon es un compendio de las complejidades que el colonialismo moderno presenta a quienes intentaron explicarlo y criticarlo y, al mismo tiempo, una forja de temas, problemas y motivos descolonizadores.

Por ello creo que estas son algunas de las razones que hacen al pensamiento fanoniano ineludible y el por qué resulta crucial entender cómo se despliega en él una manera de proceder que podría situarse entre la epistemología y la metodología, habitada por las tensiones de ese mismo mundo colonial.

Hay una premisa que funciona con cierto rigor de evidencia en la escritura de Fanon. Ella es que las categorías con las que opera lejos están de ser una suerte de recuperación nativa de conocimientos olvidados o postergados por el colonialismo. Por el contrario, sus categorías de análisis

se acuñan en la matriz de los saberes universitarios de su tiempo, como el de la psiquiatría, en el medio intelectual francés¹, y es con ellos que modela y modula sus intervenciones sometiendo su estabilidad a las inclemencias temporales y espaciales de la sociedad colonial.

Tal marca de su operación crítica deviene clave para entender cuáles nuevas figuras conceptuales pueden emerger en una práctica que se presenta frente a los saberes occidentales en una posición parecida a las estéticas caribeñas de Aimé Césaire², de Wifredo Lam, por ejemplo, en

1 En particular sus conversaciones con Jean-Paul Sartre, el contexto general de las intervenciones alrededor del movimiento estético político de la Negritud, pero también con la filosofía de Maurice Merleau-Ponty, el psicoanálisis de Jacques Lacan y el marxismo atravesado por la peculiar lectura hegeliana francesa, entre otros.

2 Aimé Césaire es una referencia constante en la obra de Fanon. No sólo por haber sido su maestro sino también porque su trabajo se acuña en el contexto del movimiento de la Negritud que atravesó las discusiones estéticas y políticas de las décadas intermedias del siglo XX en Francia, en sus colonias antillanas y en las africanas. La lista convencional de gestores del movimiento pasa por Césaire, León-Gontran Damas, Leopold Senghor, entre otros. Sin embargo, trabajos exhaustivos que inquieren sobre una suerte de “olvido patriarcal” de las mujeres que participaron del movimiento han traído a primer plano la influencia y participación decisiva de Suzanne Césaire, Jane y Paulette Nardal. En los años de entre guerras prosperaron en París muchas voces que reclaman contra el racismo. En un ambiente marcado por estas discusiones las figuras de las hermanas Nardal son fundamentales. Por ejemplo, Paulette publica en 1928 en la revista *La Dépêche africaine* (algunos números en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k12031354/f8.item>) un texto clave: *l'Internationalisme noir*. En el año 1931 fundan la revista bilingüe, en inglés y francés, *La Revue du monde noir* (los números del 1 al 6 se pueden consultar en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k32946v/f5.item>) en donde se producen muchas de las discusiones que están en la base

el sentido de que son formas plásticas, poéticas, narrativas y teóricas que enfrentan rutinariamente el problema de fundar los espacios de representación sobre los que actúan y exploran, en el límite de las capacidades expresivas de sus técnicas y conceptos, haciendo emerger un nuevo pacto, distanciado del colonial y acuñado en disidencia con la repetición.

Quizás en los estudios especializados sobre la escritura de Fanon, que de algún modo diseccionaron su obra en partes muchas veces incomunicables entre sí, ocurra, como con otras similares del período, una suerte de olvido de los motivos que la anudaban con una urgencia moral, vital y política. Tampoco resulta extraño que eso haya pasado en respuesta a lecturas que vieron mayoritariamente en su escritura la confirmación letra a letra de que se trataba de una obra revolucionaria y descolonizadora, precisamente, por sus motivos. Casi como que si se enunciara su carácter revolucionario entonces lo fuera y todo lo demás pasara a un segundo plano. En la propuesta de Wifredo Lam, por ejemplo, late la descolonización en los enunciados políticos del propio artista pero también, y centralmente, porque sus técnicas y motivos pictóricos se articulan produciendo el acto descolonizador mismo en el plano del oficio artístico,

de los escritos de la negritud. Para un estudio extenso y detallado de estas historias fundamentales de un movimiento que fue clave en los pensadores anticoloniales de la negritud ver: Sharpley-Whiting, Tracy Denean (2000). "Femme négritude: Jane Nardal, La dépêche africaine, and the Francophone New Negro". *Souls*, 2(4) 8-17 y (2002). *Negritude Women*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

en sus técnicas y en el propio lienzo³. Sería muy enojoso también separar de la obra poética de Césaire, acuñada en los arrabales caribeños del surrealismo, un motivo descolonizador, como motivo ulterior, cuando interroga las zonas donde todo discurso de orden se disuelve y en las cuales emerge una indeterminación que no tendrá correlatos en el tiempo y en el estatuto de los proyectos estéticos y políticos. El famoso poema *El verbo cimarronear* (*Le verbe "marronner" / à René Depestre, poète haïtien*) (1983) es uno de los mejores momentos para describir eso. Allí Césaire le ofrece a René Depestre lo que todavía no tiene forma pero sí método: una estética de la indeterminación, modelada en el neologismo⁴, frente a las demandas de sus camaradas metropolitanos. Tal ofrecimiento ocurre justo cuando su mayor motivo ideológico sería imposible de pensar sin que el oficio literario de Césaire lo module en las regularidades, continuidades y rupturas de las reglas del ensayo, de la poesía y del texto dramático en situación colonial.

Todo ello configura una suerte de belleza trágica, que es la de pensar y habitar el mundo con herramientas que parecen estar siempre descentradas con respecto a los contextos coloniales en los que se despliegan, y que, al mismo

3 Ver: Catelli, Laura (2021). „Mi pintura es un acto de descolonización: la encrucijada cultural y política de Wifredo Lam”. *Heterotopías*, 4(7), 1–23.

4 Con respecto del neologismo en Césaire ver: Clifford, James (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa. Para una recorrida sobre la conversación poética con René Depestre ver: De Oto Alejandro (2011). “Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial”. *Tabula Rasa*, (15), 149–169.

tiempo, deben alejarse de toda reificación si se pretende que sean el paso a una heurística renovada y se conviertan en la imagen viva de una política descolonizadora.

No obstante, hay un dato fundamental que forma parte de ese estatuto esquivo de la evidencia cuando se trata de perseguir pistas epistemológicas y metodológicas donde no se quiere perder de vista que ellas conducen a pensar la descolonización en el sentido más profundo posible del término. Ello es, que cada una de estas intervenciones lidia con las condiciones de las sociedades coloniales donde la extensa superposición de historias, prácticas culturales y relatos, tanto las incluidas como las excluidas, son algo diferente de los objetos y de los materiales con los que se construyó el discurso de una disciplina, por caso, la psiquiatría, la filosofía, la estética, la historia y, en todas ellas, las representaciones de lo normal, de lo temporal, de la diferencia, etc.

Fanon detecta esto de muchas maneras pero quizás una de las más potentes es cuando advierte el carácter colonial de la lengua, la cual impone a los contextos coloniales su gramática y su sintaxis, su vocabulario y los órdenes simbólicos que se juegan en ella. El resumirá esta operación en el simple y potente enunciado de que “hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” ([1952] 2009, p. 49)

Pero hablar una lengua en la relación colonial agrega, adiciona y potencia una zona de conflicto interminable cuando ella se vincula con el problema de los saberes con los que se despliega el conocimiento del mundo. Esta

conciencia de que la lengua que se habla es un espacio de negociación abierto y conflictivo, porque ella contiene y tensa la relación colonial que hizo posible su despliegue, se convierte en síntoma en casi toda la escritura de Fanon porque modela la idea de que descolonizar nunca es llegar al reino de la restitución de lo perdido, como si eso fuera pensable y deseable, sino a la tierra de la indeterminación democrática del sentido. Y por democrática entiendo conflictiva, tensa, abierta, como es la lengua que se asoma en el pliegue histórico de la noción de descolonización.

Fanon es un antecedente de estas discusiones y su escritura, más que anticipar el problema, ayuda a darle forma. En primer lugar porque ese peso de la civilización no es el peso de una lengua cuyo status ontológico es in-cuestionado sino de una ontologización de la lengua, quizás el más vivo de los elementos de este mundo. El peso de la civilización importa cuando la lengua remite a una articulación colonial de los signos que la pueblan. Los ejemplos abundan por doquier pero pensemos solamente en la idea del *petit-nègre*, una versión del francés simplificada cuya función era transmitir órdenes claras a las tropas senegaleses por parte de los oficiales franceses. Es una lengua modelada⁵ y digerida para cumplir un rol específico en el dispositivo de la colonización. Al leer algunos de los fundamentos con los que se pensaba su uso aparecen en primer plano y sin complejidad los temas que unifican racismo y

5 Ver: Van den Avenne, Cécile (2005). "Bambara et français-tirailleur. Une analyse de la politique linguistique de l'armée coloniale française: la Grande Guerre et après". *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, (35), 123-150.

colonialismo. Pero el elemento del control confirma algo que Fanon sabe, y lo muestra cada vez que puede, y ello es que el colonizador al mismo tiempo que confía en su lengua también pretende controlar la traducción. Confía en la estabilidad de los signos de la lengua civilizatoria/colonial pero sabe también que algo acecha espectralmente. Es una suerte de sospecha de que el contexto puede producir cambios radicales.

La operación, a primera vista, parece rudimentaria pero lejos está de serlo porque en la figura del control, de la estabilidad del signo colonial y su posible ruina se juega gran parte de la partida. Fanon dispone toda su escritura en esa zona sugiriendo que hay una suerte de estructura paranoica en la posición del colonizador porque éste entiende que apenas se relaje el control en alguna esfera de las relaciones coloniales la situación puede volverse en su contra. Por ello proyecta todo el tiempo imágenes que lo engrandecen pero se mantiene en guardia por los riesgos del deslizamiento de los signos coloniales hacia regiones innominadas del significado. Y en ese mismo acto se reafirma la sospecha de que algo más está pasando con la lengua, que a esas alturas ya no es el idioma solamente, sino la lengua de la política.

Para ver el problema es preciso seguir brevemente su conformación en la escritura de Fanon considerada en conjunto. En un primer momento, la lengua es pensada como una dimensión donde se explora, sobre todo en Piel negra, máscaras blancas, la relación que establece con las posiciones subjetivas, es decir, con el modo en que las subjetividades se ordenan en función de la interpelación

civilizatoria que ella produce. Por ejemplo, desde los jóvenes antillanos que viajan a la metrópoli y luego regresan con un francés con el que intentan o creen haber limado las “asperezas” del habla de las colonias ([1952] 2009, p. 51 y ss.) y con ello haber ascendido en la consideración social, hasta los esfuerzos por pronunciar una suerte de francés “standard” para que la marca fonética de la enunciación colonial se disuelva y pase desapercibida. Luego, hay un segundo momento, que atañe a la lengua del colonizador en *Los condenados de la tierra*, la cual forja un bestiario para describir la vida de los colonizados (p. 37) y con ello intenta preservar algo de ese control paranoico. Por último, una lengua, que se extiende ahora como metáfora de la descolonización y que apuesta a redefinir los lazos, las uniones y las relaciones que el colonialismo produjo en las subjetividades y en las representaciones. En ese momento, en los pasajes finales de *Los condenados de la tierra* Fanon hablará de cambiar la realidad cerebral de la humanidad ([1961] 1994, p. 290)

Si se repasa esta breve secuencia, en especial los dos primeros momentos, con todos los riesgos de una simplificación, lo que se percibe de inmediato es que la lengua colonial siempre está acechada por su ruina. El colonizado deber hacer ingentes esfuerzos por mantener el registro civilizatorio de una lengua que, cuando se la descuida, hace lo que todas: se desliza a sus contextos de ocurrencia y comienza a ser habitada por situaciones contradictorias, conflictivas y divergentes. Por su parte, el colonizador, debe sostener la estructura paranoica presionando sobre la estabilidad de los signos para que su mundo no se derrumbe.

Signos coetáneos

En todo lo anterior no habría nada novedoso si no tuviera un correlato en figuras y procesos análogos, tanto en el orden de la imaginación política como en la epistemológica. Por ello, con la imagen de la lengua deslizando al terreno de las prácticas históricas emerge una analogía entre lengua, política y teoría que le permite a Fanon indicar que sostener una lengua colonial, en cualquiera de las direcciones presentadas aquí, implica pagar el precio de la reificación. La consecuencia de asumir esa dirección, política y epistemológicamente sería aceptar en cada caso el contrato social colonial. Uno que demanda fidelidad para que se pueda certificar que el individuo se ajusta al grupo y comparte los valores y razones del mismo y que, a la par, asegure el reconocimiento mutuo, de manera que las conductas no se vuelvan inconmensurables para la racionalidad técnica y burocrática de la ley colonial. Fanon y Raymond Lacaton⁶ exploran –en una comunicación donde analizan las conductas de los acusados musulmanes en las confesiones de los procesos judiciales en Argelia⁷– las consecuencias de aceptar este contrato cuando el proceso de la ley intenta alcanzar, como una lengua colonial codificada al extremo, al cuerpo del colonizado:

6 Colega de Fanon y codirector del Hospital Blida-Joinville, Argelia.

7 La ponencia de Fanon y Lacaton se titula *Condotte di confessione in Nord-Africa* (1) y se puede encontrar en la compilación editada por Young y Khalfa (2018, pp. 409–412). Este texto se presentó en el *Congrès des médecins aliénistes et neurologues de France et des pays de langue française* celebrado en septiembre de 1955.

Para el criminal, reconocer su acto ante el juez es desaprobar este acto, legitimar la irrupción de lo público en lo privado. Al negar, al retractarse, ¿no rechaza esto el norteafricano? Lo que probablemente veamos concretado es así la separación total entre dos grupos sociales que coexisten –¡ay, trágicamente!– pero donde la integración de uno con el otro no ha comenzado. La negativa del musulmán acusado a autenticar, confesando su acto, el contrato social propuesto para él, significa que su sumisión a menudo profunda a los poderes fácticos (en este caso, el poder judicial), que hemos señalado, no puede confundirse con una aceptación de este poder (Fanon y Lacaton, 2018, p. 412 [mi trad.]).

Un reconocimiento que no ocurre, una separación de los grupos sociales, unos cuántos poderes fácticos que describen la ley colonial y la no aceptación del pacto social ofrecido con la confesión, son los temas que pueblan la relación entre la escritura de Fanon y la crítica de las condiciones coloniales. Cada uno de ellos enuncia el modo en que la historia funciona para él. Dirá en *Piel negra, máscaras blancas* que trabaja con “la arquitectura de lo temporal” ([1952] 2009, p. 46). En dicha arquitectura, la captura de los cuerpos coloniales nunca termina de ocurrir, lo que implica un estado de vigilancia permanente para el ojo paranoico del colonizador que, por todas las formas posibles, entre otras y nada menos la de la ley en su performance en el tribunal colonial y en su escritura, trata de obtener la garantía de estabilidad. Pero la temporalidad fanoniana se arma en la escisión con respecto a esos límites ontológicos que imagina la vigilancia. Jean-Paul Sartre

detecta bien ese procedimiento cuando en el Prólogo a *Los condenados de la tierra* dice que este libro no nos habla a nosotros, los intelectuales metropolitanos, ya que ellos, los colonizados, no nos necesitan, y por lo tanto lo que hacen y piensan es una suerte de secreto. Fanon juega en los límites de la vigilancia paranoica, sabe que el colonizador no podrá escrutar hasta el fondo del alma y la racionalidad del colonizado, lo que imagina como su secreto, el cual quizás no sea ninguno o quizás sean muchos: una revolución, una independencia, una forma de pensar radicalmente distinta, un mundo poscolonial, un lenguaje otro producido justo con los restos del ensamblaje colonial. El mayor temor es que se parezcan a sus amos. Este temor se produce justo en el momento en que el parecido deja de ser mimesis y funciona como acechanza. Homi Bhabha lo entendió bien cuando pensó en el problema del mimetismo como una operación del discurso colonial que puede minar su autoridad (2002, p. 112).

El tribunal al que refiere la cita posiblemente condene al que está acusado pero no será fácil evitar a partir de la escena narrada en ese párrafo y en las asunciones de Fanon y Lacaton que al marcar la diferencia entre sumisión y aceptación se introduce o amplía, deberíamos decir, el problema político y epistemológico de una presencia nativa en el centro del contrato social colonial⁸. Dicho contrato no la contiene ni la integra pero tampoco la puede evitar,

8 Para un discusión extensa de este pasaje y otros en la clave del papel de la confesión y la clínica psiquiátrica de Fanon en Argelia ver: Gibson, Nigel y Beneduce, Roberto (2017). *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics*. Londres—Nueva York: Rowman & Littlefield International.

lo cual implica que la racionalidad que conecta la confesión con la aceptación del contrato no pueda sostenerse. Entonces la secuencia adquiere una relevancia excepcional porque, antes que nada, el contrato social ofrecido por la lengua legal colonial es uno asimétrico. La presencia en él de la figura nativa no pasa del protocolo mínimo que justifique el acto jurídico por el reconocimiento de las partes en conflicto. Sin embargo, esa presencia es evanescente y su capacidad, digamos, de compartir la temporalidad que ofrece el contrato sólo ocurre si se aceptan sus reglas. Así entonces, lo que Johannes Fabian pensó para el objeto del discurso antropológico (2019) resuena parecido en esta situación. La figura nativa (en este caso el musulmán) no puede participar, de la misma manera que en la antropología, de la temporalidad que la ley propone, no puede ser coetáneo de ella y sólo puede permanecer en su registro si admite por completo la descripción que de él hace esa ley. En un punto es negado, en el otro rechazado y en otro invitado a participar como no participante.

La no confesión y el hecho de que parezca entregarse a su destino, hace que la performance del juicio continúe. Sin embargo, también podríamos decir que al no confesar provoca una escisión en el espacio de la representación colonial porque no valida la racionalidad que conecta confesión y contrato social. Dicha escisión, entonces, contrario a lo que podría suponerse, hace de la figura del nativo alguien coetáneo de la ley colonial al introducir un desfase cultural en la enunciación hegemónica justo en el lugar donde menos se la espera y, en ese movimiento, puede devenir en un acto político.

Entonces, el lugar de enunciación, motivo central de los enfoques decoloniales, adquiere un valor particular porque dicho acto político, accional en todo sentido, es el que propone conflictivamente la sincronía de los sujetos de la relación colonial⁹. Ya no la sincronía con las reglas del tribunal, del contrato colonial, sino una sincronía por escisión. El secreto, quizás, era precisamente ese, el que tras la asunción de una temporalidad homogénea, las vidas, las prácticas culturales de otras formas de pensar, aparecen en la escena, pero nunca son iguales a sí mismas, ni siquiera a la figura espectral que acechaba en la mirada paranoica del colonizador. Pueden ser radicalmente otros pero ya no del sí mismo, esa vieja ilusión que en última instancia expresaba el deseo de control de casi todos los lugares que enlazan poder y saber en el colonialismo. Pueden ser, en todo caso algo parecido a ese sitio de “oculto desequilibrio” ([1961] 1994, p. 181), el mismo que Fanon imagina como la zona en donde se encuentra el pueblo en lucha contra el colonialismo y hacia donde urgirá a los intelectuales a dirigirse. El mismo al que llamará cultura nacional, el sintagma quizás menos tratado y más evitado de todas las literaturas analíticas sobre Fanon pero el mismo también que a su vez dará lugar a las operaciones más desafiantes del sentido común colonial. Si hay alguna trama anticipatoria de cómo puede funcionar el conocimiento en la

9 Esta discusión se puede seguir en una dirección similar en el trabajo de Walter D. Mignolo (2003, p. 189). La misma incluye su lectura de Bhabha, de Fabian y del papel que desempeña el lugar de enunciación como dimensión crucial para negar, de algún modo, la negación de la coetaneidad sobre la que trabaja Fabian en su libro ya citado.

crítica del colonialismo de Fanon es justamente cuando su pensamiento se vuelve territorial, cuando es capaz de dar cuenta de prácticas heterogéneas en un contexto acechado por la homogeneidad.

Si observamos con atención, la historia narrada en esa ponencia con Lacaton no hace sino indicar una historia trágica en términos individuales pero lo que también ocurre allí es una desestabilización de los signos en la lengua colonial. Una perturbación del territorio donde ocurre la sincronía de la que ya no se podría volver a menos que en el ejercicio de la violencia colonial se decida simplemente que lo que aparece como diferencia sincrónica se subsuma en un cierre epistemológico que presupone la ley en contexto colonial.

Para los saberes metropolitanos, tanto los que establecen las reglas de la civilidad y de la ley, como aquellos que subsumen la diferencia de la sociedad colonial en la regulación de la propia disciplina (ahora con temas nuevos), se abre un espacio que, nuevamente, puede precipitarlos a su ruina porque son objeto de una presión en la que la emergencia de un signo nativo, de una escisión, en su lugar de enunciación puede desestabilizarlos definitivamente. No obstante, si para la ley, a pesar de lo dicho, es un procedimiento que se vuelve relativamente evidente como en el caso citado aquí, y no es difícil adivinar los efectos que sobre ella tendría de persistir un contrato social del cual uno de los invitados al mismo no participa, en el caso de los saberes, acuñados en la asunción de que son entidades que trascienden los contextos, la cuestión parece más esquivada. Ellos no están tan a la mano, porque

sus regularidades y operaciones no se asocian fácilmente al despliegue de un poder colonial, como puede ser el tribunal del ocupante, sino con una forma de la racionalidad mucho más sutil y persuasiva, cuando no ajena, que en todo caso se ordena en la dirección del deseo colonial. Una forma que oficia de figura aspiracional en el imaginario, la cual se despliega poco a poco y se convierte en un horizonte de ascenso social y de verdad que en el colonialismo no deja de inscribir la alienación, tal como lo describe Fanon cuando piensa en el lenguaje en Martinica y la formación en ciencias en la metrópoli.

Posiblemente Fanon siempre pensó eso. Hay marcas por doquier en sus textos que señalan que estaba consciente de esta tensión y que estaba consciente de que los saberes cuando se describen a sí mismos de manera ontologizada hacen de su espacio de ocurrencia, de su discurso, el lugar por donde circula el mundo. Si este no se adecua entonces el problema está en el “mundo” y no en el saber que lo estudia. Pero este comportamiento, que ha sido motivo de muchas intervenciones en la crítica epistemológica, se inviste aquí del motivo central que constituye todo mi argumento, es decir, se inviste de los mundos producidos por las relaciones coloniales, alternadamente descritos por Fanon con énfasis mayores en la racialización, en el control de los cuerpos, en la escisión de la temporalidad de las prácticas sociales nativas y coloniales y, sobre todo, en la interrupción sistemática de cualquier lugar de enunciación que sea divergente de la razón colonial.

Sin embargo, los signos que organizan el conocimiento en la relación colonial, para parafrasear el título de un

ensayo de Bhabha –“Signos tomados por prodigios” (2002, pp. 131–154)– sólo pueden ser tomados por prodigios parcialmente. Y esos signos no son solamente los de la ley colonial, como en el caso referido, son también los de los saberes que regulan y describen la emergencia de la historia de las sociedades afectadas por el colonialismo, son la de los nombres propios disciplinarios que producen la psiquiatría, sociología, historiografía, filosofía, etc.

Recuerdo aquí que, por ejemplo, Rita Segato en varias ocasiones ha señalado que se puede ser crítico del género, por lo que ello implica como elemento organizador de las diferencias y de las prácticas, pero no es dejando de nombrarlo como se detecta su performatividad¹⁰. Justamente, todo lo contrario. Sabemos que nombrar siempre fue un gesto asociado a las formas de proceder coloniales de la relación conocimiento y poder, sobre todo del poder representacional y del poder de disposición de los cuerpos. Pero si se deja de nombrar la relación que intuimos está en juego ella desaparece del horizonte crítico. Deja de ser motivo de una política. Sabemos también desde hace mucho tiempo que el que nombra produce un mundo y que si ese nombrar viene acompañado por un ejército el efecto parece ser mucho más persistente. El riesgo es enorme. Sin embargo, nombrar las disciplinas con las que se modela la comprensión del mundo no es un acto de aceptación liso y llano de las mismas sino una forma de detectar el problema. Como Fanon lo sugiere, la trampa no estaba

10 La referencia la he escuchado en varias conferencias y se puede encontrar como tal en los podcast de Facultad Libre. [<https://www.facultadlibre.org/rita-segato-en-la-facultad-libre/>]

dispuesta en la historia de un método, de una corriente de pensamiento, sino en la diferencia precisa donde ese método se articula con un pliegue del proceso colonizador y pone en evidencia que el sentido común que acecha a todo conocimiento, y en gran parte lo sostiene, no es el de la sociedad colonizada. Porque se puede decir abiertamente, sin que por ello alteremos las magnitudes de lo que está en juego, que en la larga historia de las operaciones del sentido común que aprendimos a pensar con los textos gramscianos en relación con los saberes establecidos en disciplinas, detectamos incontables veces los modos en que este permea y conforma conceptos y categorías.

Quizás, alguna de esas escenas, si no la más repetida la más persistente, la veamos en el orden de las nociones de temporalidad, no importa dónde, si en la historiografía, que ha tenido un largo recorrido, o en la filosofía, todavía renuente a pesar de los múltiples esfuerzos globales a analizarla como una dimensión constitutiva del canon, o en la antropología, en su larga conversación sobre lo otro y lo mismo. Pero dichas nociones de temporalidad no eran las que provenían de las sociedades coloniales, sino las que se acuñaban en el sentido común temporal metropolitano el cual se encuentra en el corazón de la distribución temporal disciplinaria.

En el contexto de la relación colonial, o como lo diría Walter Dignolo, de la diferencia colonial (2003), un concepto que me sigue pareciendo el más potente hasta ahora producido para dar cuenta de estos procesos, la relación entre sentido común y conocimiento disciplinar especializado lleva a cabo una doble substracción: la primera,

la que ocurre con las alternativas concretas en el espacio social donde se producen los lugares de enunciación de cualquier disciplina, la mayor de las veces metropolitanos en el sentido más lato de la palabra, la segunda, la sustracción del contexto de ocurrencia cuando esas disciplinas llegan a la diferencia colonial. Para repetirlo, no se trata de una forma del sentido común nativo, si eso tuviera algún sentido, la que presiona al conocimiento disciplinario para que intente dar cuenta, con las limitaciones del caso, de lo que ocurre en las sociedades coloniales sino uno que permanece en sordina, acuñado en la diferencia colonial y que se emancipa de los contextos. Dipesh Chakarbarty (1999) llamó a algo parecido a esto categorías hiperreales, es decir categorías históricas en cuanto a su genealogía pero que funcionaban por fuera del análisis, que estaban eximidas del contexto, al tiempo que organizaban las encuestas históricas del pasado indio.

Lo que resta

Por todo lo dicho no es una casualidad que la escritura de Fanon resista cada vez que pueda a los momentos donde una ontologización de la vida social aparezca o cada vez que los registros del saber/poder acuñados en la relación colonial no presenten el caso, para hablar en los términos de la ley, de la racialización. De otro modo, resistir la ontologización es una forma que se dispone casi de manera paralela a la idea del rechazo del contrato social colonial en la confesión. Digamos que el proceso de la descolonización en Fanon implica mapear cada instancia en que la relación

colonial trama las posiciones subjetivas de quienes están implicados en ella. Sus lecturas, tácticas sobre todo, intervienen el lugar de enunciación, cualquiera sea él: la ley, la ciencia, el trabajo crítico de una filosofía, o la clínica, por citar los más evidentes. Dicha intervención ocurre casi de manera sistemática re-introduciendo una presencia nativa conflictiva, un signo, una escisión, en el lugar mismo de la relación colonial, justo allí donde esa presencia había sido expulsada por oficio del contrato.

Lo que importa de ese proceso, eso creo, es que no se trata de una presencia restituida en los términos de una ontología, por caso, allí donde faltaba un ser ahora, por la magia crítica, aparece y disputa de manera binaria un mundo que no lo es. Nada de eso ocurre en Fanon. Se trata, por el contrario, de la evidencia de una tensión que se ha vuelto método y se vuelca al espacio de la enunciación y de la representación coloniales. La figura nativa, el signo nativo, desempeñan allí un papel desestabilizador en el plano epistemológico y político, justo en el momento donde lo único disponible para pensar el mundo son los saberes coloniales hasta ahora tramados en la línea del contrato. Fanon trabaja siempre en ese linde donde la razón colonial es cuestionada pero no la racionalidad, dado que ella puede ser el espacio de otras conexiones. En otras palabras, intenta cambiar la “geografía de la razón”¹¹. Así, la descolonización, el mayor evento conceptual y el mayor de los desafíos políticos que transita su abigarrada escritura no

11 Para evocar el lema que convoca a la Caribbean Philosophical Association: *Shifting the Geography of Reason*.

es más, ni menos, que una suerte de metodología acuñada en la tensión cuya lengua política permanece abierta ¿Hay garantías en esto? Ninguna.

Bibliografía

- Bhabha, Homi (2002). "Signos tomados por prodigios. Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol en las afueras de Delhi, mayo de 1817". En: *Homi Bhabha, El lugar en la cultura* (pp. 131–154). Buenos Aires: Manantial.
- Catelli, Laura (2021). "Mi pintura es un acto de descolonización: la encrucijada cultural y política de Wifredo Lam". *Heterotopías*, 4(7), 1–23. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/33714>.
- Césaire, Aimé (1983). "Le verbé marronner | à René Depestre, poète haïtien". En: Aimé Césaire, *The Collected Poetry* (pp. 368–371). Berkeley: University of California Press.
- Chakrabarty, Dipesh (1999). "La poscolonialidad o el artilugio de la historia: ¿quién habla en nombre de los pasados indios?" En: Saurabh Dube (comp), *Pasados poscoloniales* (pp. 623–658). México: El Colegio de México.
- Clifford, James (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- De Oto, Alejandro (2011). "Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial". *Tabula Rasa*, (15), 149–169. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1390>.
- Fabian, Johannes (2019). *El tiempo y el Otro. Cómo construye su objeto la antropología*. Popayán: Editorial de Univesridad del Cauca.
- Fanon, Frantz ([1961] 1994). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, Frantz ([1952] 2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

- Fanon, Fanon y Lacaton, Raymond (2018). "Conducts of Confession in North Africa (1)". En: Jean Khalfa y Robert J. C. Young (eds. & comp.) *Frantz Fanon. Alienation and Freedom* (pp. 409–412). Londres: Bloomsbury.
- Gibson, Nigel y Beneduce, Roberto (2017). *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics*. Johannesburg: Wits University Press.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Sharpley-Whiting, Tracy. D. (2000). "Femme négritude: Jane Nardal, La dépêche africaine, and the Francophone New Negro". *Souls*, 2(4), 8–17. <https://doi.org/10.1080/10999940009362232>.
- Sharpley-Whiting, Tracy. D. (2002). *Négritude Women*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Van den Avenne, Cécile (2005). "Bambara et français-tirailleur. Une analyse de la politique linguistique de l'armée coloniale française: la Grande Guerre et après". *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, (35), 123–150, 123–150. <https://doi.org/10.4000/dhfles.1115>.

5 / DEMARCACIONES FANONIANAS EN LA ESCRITURA POLÍTICO-PEDAGÓGICA DE PAULO FREIRE

Inés Fernández Mouján

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-6785-2457>

Busco, cuando escribo tales cosas,
tocar mi lector con afecto...
es decir irracionalmente, casi sensualmente...
Las palabras tienen una carga para mí.
Me siento incapaz de escapar
al mordisco de una palabra,
el vértigo de un signo de interrogación.

¡Escucha, blanco!

(FRANTZ FANON)

Demarcarse las zonas fanonianas que se hacen presente en la escritura político-pedagógica de Paulo Freire permite interrogar las certidumbres y las verdades presentes en la educación. Como una señal, como una referencia inevitable e imposible la narrativa fanoniana acecha el texto del pernambucano y le reclama incertidumbre. Es el espectro de Fanon una figura extraña que persigue los textos de Freire y los observa. Si hurgamos con cuidado, en la escritura freireana hay un Fanon que se introduce en su discursividad y la desorganiza. Esto

porque los textos de Fanon “a pesar del tono encendido y programático de muchos pasajes, no están dispuestos desde la figura emblemática del ¿qué hacer? tampoco del ¿cómo hacerlo?” (De Oto, 2003, p. 23). Freire con “[s]u estilo de acción y pensamiento es claramente formulado por Fanon: principios sin consigna” (Weffort, 1967, p. 25). En sintonía con estas reflexiones, me dispongo a demarcar las categorías de la urgencia política que Fanon le propuso al pernambucano y que hacen de la obra freireana un texto político–pedagógico radical.

Del *arkhé* y sus avatares

En este buscar las huellas fanonianas en el discurso de Freire, asumo como ejercicio la crítica poscolonial, como forma de hablar de la marca que lo colonial impuso en nuestras subjetividades, en nuestras formas de conocer, hacer, sentir y educar; que perduran más allá del momento inicial de conquista. Lo poscolonial como aquello que (re) interpreta la colonización, como parte de un proceso global esencialmente transnacional y transcultural (Hall, 2008). Como lo que designa una trama compleja de prácticas desde simbólicas hasta materiales e implica una capacidad de afectar los modos de organización social y cultural de los sujetos involucrados, como así también, de la producción de conocimiento. Un entramado que inscribe diversos y variados modos de resistencia que se organizan en relación a ella. Considerando estos presupuestos, muchas de nuestras interrogaciones y de las respuestas contemporáneas son marcadas por el silenciamiento de un pasado colonial que

insiste. Hay algo de nuestras historias poscoloniales que no cesa de repetirse, una marca que perdura en nuestras memorias y en los cuerpos de todos los pueblos que han sido conquistados y colonizados (Añón y Rufer, 2018). Las teorías poscoloniales solo pueden ser entendidas en todo su alcances si se considera la estrecha relación que guardan con historias y teorías (que muchas veces las abordamos descontextualizadas) propuestas por el proyecto anticolonial que en su diversidad contribuyeron a “una alteración radical del orden mundial” (Ribeiro Sanches, 2011, p. 11). Es el discurso anticolonial de Frantz Fanon (entre otros y otras) que nutre los debates poscoloniales y no nos permite quedar cómodxs en ningún lugar, porque el martinico se hizo cargo del silencio de lo colonial y nos mostró, sin tapujos, la cara negada del humanismo moderno-colonial.

A partir de estas primera reflexiones, mi intención es demostrar cómo la propuesta filosófica-política de Fanon interpela el texto freireano, cómo la radicalidad de sus pensamientos se inscribe en un más allá de sus escrituras originales, de qué manera Freire (re)visita a Fanon y cómo realiza una apropiación creativa. Porque la epistemología lúcida e innovadora –de Fanon– anclada en un riguroso trabajo científico en el campo de la filosofía política y la práctica de la clínica psiquiátrica (Khalifa y Young, 2018) tiene influencia en el planteo político-pedagógico que nos propone Freire. Fanon le permite a Freire dislocar la eficacia del discurso colonialista en la educación, disrumpir las teorías-prácticas tecnicistas presentes en las relaciones pedagógicas y proponer, a partir de una tarea crítica, una intervención política radical.

Entonces, me resulta fructífero para delimitar las marcas de la escritura fanoniana en el texto del pernambucano pensar el *arkhé* –encarlo en sentido derrideano–. El *arkhé* permite designar tanto su inicio como su mandato, es decir el libre–juego de intercambio y de diálogo que no se dirige al centro en búsqueda de una verdad perdida o una nostalgia en el origen (Derrida, 1994), sino que acepta las tensiones entre lo instituido y lo instituyente. Dicho de otro modo, esta entrada habilita a poner el discurso freireano en un más allá de la memoria oficial para encontrar los intersticios de las memorias subterráneas y resistentes, e identificar a partir de allí las huellas de los textos fanonianos en la escritura de Paulo Freire. A partir de esto, se desprende la siguiente pregunta: ¿cómo se tramó el legado anticolonial de Fanon en la narrativa freireana?

Las marcas y los comentarios de Freire en sus libros –que se encuentran en su biblioteca personal en el Instituto Paulo Freire de São Paulo–, son la evidencia de que lo que hay allí no es un simple archivo–biblioteca donde la memoria se desvanece, ni puede asimilarse a un mero origen sin destinatarios y sin intérpretes. Su archivo cumple una función arcónica, que al mismo tiempo que conservador e instituyente, sufre un proceso de selección y es atravesado por múltiples lecturas. Su biblioteca y la lectura de sus obras (y las de quienes las interpretan) me permitió confirmar que hay en su larga producción algo que permanece y se institucionaliza como una cuestión que se transforma, tanto a nivel teórico como práctico, individual como colectivo. Su escritura y su trabajo de enseñanza pusieron en juego más de una identidad, no solo un nombre

propio, sino que fueron un modo de hacer la vida. Sumado a ello, a Freire –como observaremos más adelante– le urge asumir un compromiso con la realidad social y política del contexto en el que vive y por ello hace suya la posición anticolonialista heredada principalmente de Fanon. Su vida en los márgenes de Recife, su exilio, la relación con los campesinos brasileños, latinoamericanos y africanos, el movimiento negro en EEUU y los procesos revolucionarios de América y África; deja marcas en su cuerpo y lo acerca al análisis no dogmático que Fanon realizó sobre la colonización y el conocimiento moderno–colonial–racial.

Paulo Freire no conoció personalmente a Frantz Fanon pero sí estableció con él un diálogo intelectual a través de la lectura de sus obras: *Piel negra, máscara blancas*, *Los condenados de la tierra* y *Sociología de la revolución* (que pueden verse entre los estantes de su biblioteca) son trabajos que marcaron sus escrituras. En sus notas, Freire recuerda que cuando releía los originales de *Pedagogía del oprimido* las lecturas de Fanon lo habían estimulado y causado una sensación placentera, esa “que nos asalta cuando confirmamos la razón de ser de la seguridad en la que nos encontramos” (1999, p. 35). En las anotaciones que les realiza a los libros que lee y en sus obras: *Educación como práctica de la libertad* (1967), *Pedagogía del oprimido* (1970), *Cartas a Guinea Bissau. Apuntes de una experiencia pedagógica* (1977) y *Pedagogía de la esperanza: Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido* (1992) se puede observar que el motor fundamental de sus reflexiones proviene de su formación humanista católica tramada con los aportes de los pensadores marxistas anticoloniales,

en el que se destaca Fanon. Esta presencia le posibilita sumar a sus análisis el problema del colonialismo, la deshumanización y la relación opresor–oprimido. Mi hipótesis es que a partir de entrometerse en las obras del martinico, Freire escudriña en los textos de Friedrich Hegel, Karl Marx, Albert Memmi, Karl Jaspers, Maurice Merleau–Ponty, Jean–Paul Sartre, y Sigmund Freud. Estos textos le imprimen a su escritura una clara actitud de sospecha crítica y le permiten deconstruir de manera minuciosa la relación que se establece en el encuentro con el otro. Al mismo tiempo que interrogarse por la deshumanización que padecen los pueblos colonizados y realizar un análisis crítico del discurso moderno colonial, la violencia y su racismo presentes en la educación.

En sintonía con estas preocupaciones le da una importancia central al ser humano como ser–en–el mundo, la humanización, lo cultural, el problema de la conciencia dual, la alienación, el diálogo, la liberación y la descolonización; para así analizar en profundidad las relaciones de opresión y los efectos de la alienación en las subjetividades colonizadas. Estas indagaciones son el fundamento de las interpretaciones sobre las relaciones de dominación/liberación que se establecen en todo encuentro pedagógico, cuestiones que con lucidez desarrolla a lo largo de todas sus obras.

Ahora bien, me interesa entonces, antes de adentrarme en detalle en la presencia de Fanon en los escritos del pernambucano, presentar algunas líneas sobre la investigación realizada por Antonio Guimarães en el 2009 en relación a la recepción de Fanon en el Brasil, como lo leyeron, lo estudiaron, y cómo se presentaron sus textos en la academia

brasileña durante la década de 1960, y cómo Freire desafiando el discurso hegemónico universitario fue el primer académico que reconoció y se hizo cargo públicamente de la lectura de los textos fanonianos. Luego me adentraré en las marcas de Fanon en el discurso de Freire.

Sobre la recepción de Fanon en Brasil (1960)

Dice Guimarães (2009) que a pesar de que actualmente Fanon es admirado en los círculos académicos y es una figura central en las discusiones poscoloniales de las que participan tanto profesores como estudiantes de las Ciencias Sociales y Humanas del Brasil, al comenzar el trabajo, advirtió en su investigación un visible silencio sobre su obra, tanto en las revistas culturales como en las publicaciones académicas de la década de 1960, pero que encontró que fue Freire, el “pedagogo revolucionario” quien primero lo nombró. ¿Por qué sucedió esto? Pues bien, son varias las hipótesis que le permitieron a Guimarães explicar el fenómeno. La primera es que esa tibia recepción se debió a una realidad nacional y racial totalmente contraria a los conflictos raciales: una clase media intelectual blanca y mestiza “incolora”, no dispuesta a hacerse cargo del problema; una “democracia racial¹ lavada” (Guimarães, 2009). La

1 El antropólogo Gilberto Freyre (profesor e investigador de la Universidad de Pernambuco, contemporáneo y opositor a Paulo Freire dentro de la academia) en su texto *Casa Grande e Senzala* (1933) promulga la idea de la democracia racial; su argumento es que en Brasil no hay racismo, solo problemas de clase. Esta teoría caracteriza de manera sustancial las nociones hegemónicas de identidad nacional brasileña de gran parte del siglo XX. Esta idea

segunda hipótesis es que los estudios sobre la producción de Fanon tuvieron escasa difusión y sólo fueron leídos entre un pequeño número de profesores negros investigadores de las universidades que estaban preocupados por el tema y centraban sus trabajos en la formación de la identidad negra, la de los sujetos oprimidos racialmente, pero no hacían pública su lectura. También sostiene que Fanon llega a Brasil a través de los libros europeos donde el marxismo y el existencialismo compitieron por la escena cultural y política del Brasil. Es así que la recepción del texto de Fanon *Piel negra, máscaras blancas* pasó inadvertida a pesar de que, por aquellos años, en que se publica el libro existía ya en Brasil una revista especializada en los temas raciales y las relaciones entre blancos y negros dirigida por Roger Bastide² y Florestan Fernandes³ (Guimarães, 2009, p.158). Como así también se publicaba la revista *Brasiliense*⁴ dedicada a

de democracia racial fue considerada “um mito fundador da uma nova nacionalidade [...] perspectiva eurocêntrica do versão culturalista do embranquecimento...” (Guimarães, 2003, pp. 54-55).

2 1898-1974. Sociólogo y antropólogo francés. Profesor de Filosofía en la Universidad de São Paulo y en la Sorbona.

3 1920-1995. Político y sociólogo nacido en Brasil.

4 “Publicação bimestral da área de ciências humanas e sociais, dirigida por Elias Chaves Neto e Caio Prado Júnior, entre 1955 e 1964. O intuito deste trabalho é pensar a relação que esta publicação, eminentemente ligada a uma reflexão de esquerda, manteve com o Partido Comunista Brasileiro (PCB), descortinando assim as suas formas de recepção e as suas estratégias de legitimidade” (Sousa Montalvão, 2006). <<http://www.urutagua.uem.br/010/10montalvao.htm>

temas de negritud, donde escriben Clovis Moura⁵, Florestan Fernandes y Octavio Ianni⁶, quienes sólo mencionan a poetas de la negritud y a Jean–Paul Sartre.

Es decir, la lectura cuidadosa de las principales revistas brasileñas culturales de la década de 1950 lo lleva a Guimarães a afirmar que en la década del 50 se desconoce a Fanon, pero que la obra del martinico fue conocida en 1961, poco tiempo antes de su muerte, cuando Jean–Paul Sartre y Simone de Beauvoir viajan a Brasil para promover la solidaridad internacional en apoyo de la revolución cubana y la guerra de liberación en Argelia. Ciertamente, la inteligencia brasileña estrecha lazos con ellos, pero sin reconocer la mirada sobre el racismo que Sartre compartía con Fanon: una visión que entendía la discusión desde un enfoque marxista de lucha de clases y racial. Lo llamativo, señala Guimarães, es que Guerreiro Ramos⁷, activista negro, no lo haya introducido ya que, como integrante del ISEB⁸, compartía los mismos conceptos fundamentales –alienación y situación colonial– y también sus fuentes: Hegel, el joven Marx, Sartre y Balandier⁹. Pero Guerreiro Ramos, señala Guimarães, compartía con Fanon la lectura de los mismos autores, aunque ocupaba posiciones na-

5 1925–2003. Sociólogo, historiador y periodista nacido en Brasil. Militante del Movimiento Negro Brasileiro. Pensador de los problemas de la negritud.

6 1926–2004. Sociólogo nacido en Brasil.

7 (1915–1982), sociólogo nacido en Brasil.

8 Instituto de Estudios Brasileiros del que Paulo Freire formó parte.

9 George Balandier (1920) antropólogo y sociólogo francés. fue activo militante de la guerra de liberación argelina.

cionalistas y populistas que lo separaban de las ideas de revolución –sostenidas por Fanon–, y ésta como posibilidad de transformación social. Dice Guimarães: “El silencio de la izquierda brasileña en relación a Fanon, tanto entre los negros y blancos, sin duda debe ser entendida como un desacuerdo político profundo” (2009, p.162).

Otra de las hipótesis que refiere al silenciamiento de Fanon en la academia brasileña se relaciona a la centralidad que comienzan a adquirir por aquellos años las luchas de los negros en Estados Unidos, quienes consideraban a Fanon el portavoz de los oprimidos y los colonizados. Fanon es considerado por los jóvenes radicales negros del país del Norte como un participante más ya que en su discurso se encuentran elementos para pensar la revolución. “Reconocen en la propuesta fanoniana una interpelación a una transformación efectiva y real que es consecuencia de la lucha de los oprimidos por su liberación” (Goldman, 1966, p. 58, citado en Guimarães, 2009, p. 162). La primera edición de *Los condenados de la tierra* llega a Brasil en 1968 y es rápidamente sacada de circulación por la dictadura militar. Contrariamente a la actitud asumida por los intelectuales tanto universitarios como del mundo de la cultura, pertenecientes en su mayoría a partidos de izquierda, Fanon es leído y asumido por grupos de izquierda independiente brasileños, muchos de ellos católicos ligados a la revista *Paz e Terra* (Guimarães, 2009, p. 163).

En la investigación de Guimarães, es preciso destacar que, luego de recorrer distintas variables de análisis, el autor afirma –tal como es nuestro interés poner de manifiesto en este escrito– que la influencia de Fanon en Freire fue de

enorme importancia. Ahora bien, concluye Guimarães, es Freire, “el pedagogo revolucionario” el primero en nombrar y citar a Fanon. Freire, agrega, fue “el primer brasilero en abrazar las ideas fanonianas” (Guimarães, 2009, p. 165), Fanon es una influencia sustancial en *Pedagogía del oprimido* (Guimarães, ibid.). Estas hipótesis de Guimarães se confirman no sólo con las fuentes consultadas por él (de gran importancia) sino con las palabras del propio Freire, en sus obras tanto iniciales como tardías, donde la referencia a Fanon es permanente.

De las marcas fanonianas en los escritos de Paulo Freire

A partir de su exilio Freire se radicaliza. Se puede observar en su escritura un fuerte cuestionamiento al nacionalismo patriótico, los pensamientos corporativos y el sentimiento de superioridad clasista y racial, articula su crítica con una racionalidad revolucionaria en sintonía con los líderes revolucionarios latinoamericanos, caribeños y africanos: Amílcar Cabral, Fidel Castro, Ernesto Che, Guevara, Julius Nyerere (Romão, 2012). en sintonía con los líderes revolucionarios latinoamericanos, caribeños y africanos (Amílcar Cabral, Fidel Castro, Ernesto Che Guevara, Julius Nyerere). Veamos cómo recuerda Freire el contexto de producción de su *Pedagogía del oprimido*:

El libro apareció en una fase histórica de intensa inquietud. Los movimientos sociales en Europa, en Estados Unidos, en América Latina, en cada espacio-tiempo con sus características propias [...] Los golpes de Estado, con

su nueva cara en América Latina y sus gobiernos militares que se arrastraban desde la década anterior. Los golpes de Estado, ahora ideológicamente fundamentados y todos, de un modo u otro, ligados al carro-guía del Norte en el intento de hacer posible lo que les parecía que debía ser el destino capitalista del continente. Las guerrillas en América Latina, las comunidades de base, los movimientos de liberación en África, la independencia de las ex colonias portuguesas, la lucha en Namibia, Amílcar Cabral, Julius Nyerere, su liderazgo en África y su repercusión fuera de ella. La China de Mao. La Revolución Cultural (Freire, 1999, p.115)

En sintonía con una racionalidad política, que cuestiona la marca racial e instrumental del relato único eurocentrado, Freire se propone conversar y tematizar lo silenciado en la relación pedagógica: el sentimiento de superioridad del blanco sobre el negro, del opresor sobre el oprimido, del hombre sobre la mujer, del adulto sobre el niño, invitándonos a transitar una ética y política que traspasen las cómodas certezas del entorno. Nos convida a mirar de modo crítico las tradiciones –que muchas veces son escudo frente al otro desconocido– para enfrentar junto a los excluidos los horrores del mundo. En este sentido, Freire, como intelectual fanoniano y con su pedagogía de la liberación, juega un papel perturbador, porque no protege territorios, porque es hijo del exilio y de la franqueza más que de los rodeos o los titubeos. En sus palabras: “Soy profesor contra el orden capitalista vigente que inventó esta aberración: la miseria en la abundancia” (Freire, 1999, p. 99). Su pedagogía del oprimido es convergente con la crítica política

de Fanon al colonialismo y a la violencia racial que niega y silencia al otro. Su punto de partida es con los pueblos “innombrados”, “desarrapados del mundo”, “condenados de la tierra”, pueblos sin territorio y sin historia (Freire, 1970). En palabras de Fanon, el lumpen proletariat:

Los campesinos sin tierra, que constituyen el lumpen proletariat, se dirigen hacia las ciudades, se amontonan en los barrios miserables de la periferia y tratan de infiltrarse en los puertos y las ciudades creados por el dominio colonial. [...] El lumpen-proletariat constituido y pesando todas sus fuerzas sobre la seguridad de la ciudad, significa la podredumbre irreversible, la gangrena, instalada en el corazón del dominio colonial. Entonces los rufianes, los granujas, los desempleados, los vagos, atraídos, se lanzan a la lucha de liberación como robustos trabajadores. Esos vagos, esos desclasados van a encontrar, por el canal de la acción militante y decisiva, el camino de la nación. No se rehabilitan en relación a la sociedad colonial ni con la moral del dominador. Por el contrario, asumen su incapacidad para entrar en ella. Esos desempleados y esos subhombres se rehabilitan en relación consigo mismos y con la historia. También las prostitutas, las sirvientas, las desesperadas, todas y todos los que oscilan entre la locura y el suicidio van a reequilibrarse, a actuar y a participar de manera decisiva en la gran procesión de la nación que despierta (Fanon, 1974, pp. 119-120).

Acercándose a Fanon, el rumbo que Freire va a asumir con el concepto de “oprimido” es el del pueblo colonizado que, contrariamente al signo del “lumpenproletariado” de

corte europeo marxista, es por su marginalidad condición de un cambio revolucionario. En consecuencia, Freire (1970) asume que es posible construir una pedagogía del y con el oprimido. Es interesante notar que ya en su primer libro, *Educación como práctica de la libertad*¹⁰, se insinúan las primeras impresiones que la obra de Fanon deja en sus reflexiones, fundamentalmente aquellas relacionadas con el sujeto protagónico de su propuesta pedagógica, el proceso de politización–concientización, la presencia de la violencia en todas las relaciones sociales y culturales, y las relaciones con la opresión. La preocupación central de este escrito es realizar una crítica a la sociedad brasileña a partir de una propuesta que asume el desafío de transformar una sociedad “sin pueblo dirigida por una élite superpuesta, alienada y en la cual el hombre común minimizado y sin conciencia de serlo era más cosa que hombre mismo” (1973, p 25).

10 Publicada en 1967 en portugués por Paz e Terra, Rio de Janeiro, y en castellano en 1969 por Tierra Nueva, Montevideo. Esta obra es el resultado de la experiencia de la campaña de alfabetización nacional llevada adelante por Freire y un grupo de investigadores de la Universidad de Pernambuco en Angicos en 1963 un año antes del golpe de Estado en Brasil (1964). Pero, la escribió y publicó durante su exilio en Santiago de Chile. En la lectura de la obra se puede observar un cambio de mirada hacia el problema que plantea, en la primera parte del escrito Freire responde a una racionalidad ligada al personalismo católico pero, con el avance de su lectura comienza a visualizarse un Freire que disrumpe las posiciones centradas en el desarrollo nacional y el existencialismo católico y se referencia en otras influencias ligadas a los procesos emancipatorios y revolucionarios que recorren América Latina, Caribe y África, de allí que tome cómo referencia para analizar el problema de la violencia presente en las relaciones de dominación como referencia fundamental los aportes de Frantz Fanon. Esto se observará con mayor claridad en *Pedagogía del oprimido* (1970).

Freire apuesta a realizar un aporte para una nueva sociedad que considere al pueblo como sujeto de su historia. “La opción, por lo tanto, está entre una educación para la domesticación alienada y una educación para la libertad. Educación para el hombre–objeto o educación para el hombre–sujeto [...] la politización, como se refiere Fanon en *Los condenados de la tierra*” (Freire, 1973, p. 26). Durante el desarrollo de este trabajo, las siguientes menciones a Fanon hacen referencia a la violencia como condición necesaria de la opresión. Veamos qué nos dice Freire:

... generalmente, cuando el oprimido se rebela legítimamente contra el opresor, en quien identifica la presión, se le califica de violento, bárbaro, inhumano, frío. Es que entre los incontables derechos que se adjudica para sí la conciencia dominadora incluye el de definir la violencia, caracterizarla y localizarla en el oprimido (Freire, 1973, p. 41).

Y agrega en una nota a pie de página:

... la violencia del oprimido, además de ser mera respuesta en que se revela el intento de recuperar su humanidad, es, en el fondo, lo que recibió del opresor. Tal como lo señala Fanon, es con él con quien el oprimido aprende a torturar. Con una sutil diferencia en este aprendizaje: el opresor aprende al torturar al oprimido. El oprimido al ser torturado por el opresor” (Freire, 1973, p. 42).

En estas caracterizaciones Freire hace suya la violencia que Fanon denuncia con el objetivo de argumentar cómo

en la educación se puede observar estos modos de relación y discursividad. Para Freire es imperioso rebelarse contra la conciencia dominadora que se adjudica para sí la definición de quien reacciona con violencia: esa conciencia que cuando el oprimido se rebela legítimamente contra el opresor lo califica de violento, bárbaro, inhumano, frío. Asimismo, critica la posición de supremacía del blanco, pues entiende que es su conciencia opresora la que adopta el derecho de definir la violencia y localizarla. Así planteado, la violencia del oprimido, además de ser mera respuesta en que revela el intento de recuperar su humanidad, es en el fondo lo que recibió del opresor. “En el plano del razonamiento, el maniqueísmo del colono produce un maniqueísmo del colonizado” (Fanon, 1973, p. 85). También se ejerce violencia, considera Freire, cuando se silencia el saber de los educandos a través de prácticas alienantes que los someten a la inmovilidad en el marco de fuertes demarcaciones entre el saber académico–científico– filosófico y el saber cotidiano. Tal violencia invisibiliza y margina sistemas de conocimiento cuando reproduce una matriz eurocéntrica que inferioriza los saberes culturales de los pueblos de la periferia, estableciendo una escala jerárquica y racial de los grupos humanos: una educación dominadora y alienante que defiende los “privilegios inauténticos de las élites” (Freire, 1973, p. 82).

En *Pedagogía del oprimido* (1970) Freire elabora algunos cambios conceptuales y profundiza el análisis fanoniano comprometiéndose activamente con la reforma agraria que acontece en Chile. Paralelamente, se sirve en sus análisis de la dialéctica marxista, el enfoque fenomenológico

y del anticolonialismo, lo cual lo conduce a desconfiar y dudar de lo que ha estudiado hasta este momento. Veamos lo que responde en una entrevista que Methol Ferré le realiza para la revista *Víspera*, de Montevideo (un año antes de la publicación de su obra) “¿Cuál es el tema de tu nuevo libro?”, le pregunta Ferré. Freire contesta:

Se llama *Pedagogía del Oprimido*, y ya en el primer capítulo discuto un tema, que me parece fundamental: la constitución–histórica de la conciencia dominada y su relación dialéctica con la dominadora en la estructura de dominación [...] El núcleo central de este capítulo intenta comprender el fenómeno de la introyección de la conciencia dominadora por la conciencia oprimida. De lo que resulta que ésta se constituyó como una conciencia dual. Es ella y es la otra hospedada en ella. Sería interesante, en tal sentido, llamar la atención sobre Los condenados de la tierra, de Frantz Fanon. Hay que desarrollar un tipo de relación problematizadora de las relaciones hombre–mundo (Freire, 1969, p. 23)

Estos pensamientos van en sintonía con el marco teórico político de la crítica fanoniana al colonialismo. Freire reconoce la existencia de una conciencia dominada que, inclusive transformándose en revolucionaria dentro del proceso de liberación –objetivo primordial del colonizado–, “debe velar por la liquidación de todas las mentiras introducidas en su cuerpo por la opresión” (Fanon, 1973, p. 286). Freire recorre la racionalidad sugerida por Fanon y traduce su proyecto político a una pedagogía política cuyo eje central

encuentra una sintonía con el discurso del martinico. A su vez, desconfía de la educación tal como ha sido planteada hasta ese momento y sospecha de la “educación bancaria” que absolutiza la ignorancia y aliena el ser del educando. Porque para Freire hay cuestiones de la educación que se vinculan con el poder colonial–dominador–opresor y con las desigualdades constitutivas, negadoras e injustas replicadas y reproducidas por la institución educativa. Así, la educación “como práctica de la dominación [...] lo que pretende, dentro de su marco ideológico, es inculcarlos en el sentido de su acomodación al mundo de la opresión” (Freire, 1970, p. 87). Y como indica con claridad Fanon, lo que se presentan acá son “relaciones maniqueas de poder” (1974, p.31).

Para Freire cambiar el mundo implica asumir la estrecha relación entre deshumanización/humanización y alienación/liberación. Aquello articulado dialécticamente por medio de un acto cognoscente de toma de conciencia y comprensión de la situación de uno en el mundo “profundizando la toma de conciencia de la situación, los hombres se apropian de ella como realidad histórica y, como tal, capaz de ser transformada por ellos” (Freire, 1970, p. 98). Para Fanon, en esta trama deshumanización–humanización–alienación–liberación “hay una implicancia de lo corporal–colonial que plantea una nueva forma de conocer” (Walsh, 2013, p. 51), porque conocer está íntimamente relacionado con el sujeto colonizado y racializado, y con la interiorización de una colonización que instituye en él condiciones de no–existencia. En Freire, el acto cognoscitivo articula el encuentro de lxs otrxs

con un saber–no sabido –deshumanización–alienación– y con el descubrimiento de esta situación en un proceso de toma de conciencia que se humaniza y recorre su propia liberación junto con otrxs.

Dicho de otro modo, Freire realiza sus teorías–prácticas críticas desde una matriz filosófica y pedagógica pensando en lo que acontece adentro del encuentro con lxs otrxs cuando lo que media es un determinado conocimiento. Al sumar a sus indagaciones los aportes de Fanon, éstas asumen una complejidad mayor en los análisis referidos a los procesos de toma de conciencia, percibiéndose que detrás de sus preocupaciones por la deshumanización se encuentra la pregunta por la “zona no–ser” propuesta por Fanon (2009). Freire dice que “cualquiera que sea la situación en la cual algunos hombres prohíban a otros que sean sujetos de su búsqueda, se instaura como una situación violenta. Hacerlos objetos es enajenarlos” (1970, p. 98). Resulta interesante notar cómo Freire considera que hay cuestiones de la educación que se conjugan con el poder opresor; desigualdades constitutivas, negadoras e injustas que se replican y se reproducen en la relación pedagógica. De allí su interés por la racionalidad sugerida por Fanon, tal como lo expresa en varios momentos de su obra, pues le interesa una comprensión no idealizada del fenómeno de la opresión y su traducción en la relación pedagógica. Su punto de partida es la sospecha a la educación, tal como ha sido planteada hasta el momento, para así realizar la crítica a una “educación bancaria”, acción de donar–depositar en tanto manifestación instrumental de la ideología de la opresión, que no es otra cosa que “la absolutización de la

ignorancia, que constituye lo que llamamos alienación de la ignorancia, según la cual ésta se encuentra siempre en el otro” (Freire, 1970, p. 77).

En consecuencia, con *Pedagogía del oprimido* Freire profundiza su diálogo con Fanon, permitiéndole no sólo incorporar más elementos referidos a los problemas de la deshumanización y la alienación, sino también postular la posibilidad de transitar un proceso de humanización, una “educación, en la que educadores y educandos se hacen sujetos de su proceso, superando el intelectualismo alienante, superando el autoritarismo del educador bancario, [para] superar también la falsa conciencia del mundo” (Freire, 1970, p. 99). Otro problema que Freire encuentra ligado a la deshumanización, la opresión y la alienación es la invasión cultural, asunto a partir del cual analiza esa “educación bancaria” a la que considera “un instrumento de opresión” (Freire, 1970, p. 73).

Años más tarde en *Cartas a Guinea-Bissau* (1977) profundiza estos problemas ligándolos con “la educación colonial” (p. 22) heredada del colonizador. Una “educación colonial” capaz de reforzar la violencia opresora y su consecuente deshumanización. Por eso que Freire considera necesario impulsar una tarea pedagógica descolonizadora, una “descolonización de las mentes” como le proponía Amílcar Cabral¹¹ (Freire, 2000, p. 23). En palabras de Fanon, la descolonización es:

... un proceso histórico: es decir, que no puede ser

11 (1924-1973) Líder del Partido Africano para la Independencia de Guinea y Cabo Verde.

comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido [...] En la descolonización hay, pues, exigencia de un replanteamiento integral de la situación colonial (Fanon, 1973, p. 31).

En sintonía con Fanon, para Freire lo que se presenta es un problema cultural y pedagógico que debe ser asumido, ya que entiende que el acto de conocer sólo es posible con una toma de conciencia sobre la deshumanización y la alienación por medio de un camino en conjunto con los otros que se historizan–humanizan. La deshumanización no es entendida como un destino dado, sino en tanto resultado de un orden social injusto y de una invasión cultural que genera una violencia (la de los opresores) fundadora de un sentimiento de inferioridad, un “ser menos”. En este sentido, la mirada de Freire indaga la humanización como problema central y preocupación ineludible. Esto implica reconocer a la deshumanización no sólo “como viabilidad ontológica sino [también] como realidad histórica”. Es a partir de “este reconocimiento que los hombres se preguntan por otra viabilidad –la de su humanización” (Freire, 1970, p. 32). Su interpelación se dirige, entonces, a la toma de conciencia del comportamiento prescripto, aquel comportamiento que se conforma en base a pautas de los opresores:

Isto decorre, como analizaremos mais adiante, com mais vagar, do fato de que, em certo momento de sua experiência existencial, os oprimidos assumam uma postura que chamamos de “aderência” ao opressor. Nestas

circunstâncias, não chegam a “ad-mirá-lo” o que os levaria a objetivá-lo, a descobri-lo, como diz Fanon, fora de si (Freire, 2013, p. 6)¹².

El “miedo a la libertad” y la consecuente alienación del oprimido en el opresor deviene en el deseo de ser también opresor. El “miedo a la libertad” es el temor por enfrentar la propia liberación, por ser sujeto en el más amplio sentido de la palabra, por abrirse al ancho mundo de la crítica, pues se teme perseguido por no acomodarse a la felicidad que ofrece el utilitarismo (Freire, 1970, p. 43). En este punto, se lee con claridad el aporte fanoniano referido a la doble conciencia: esa conciencia dual que no permite la asunción de la propia condición humana y su tránsito hacia el camino de la liberación como necesidad vital, como única vía posible para entender que no hay un mundo cerrado y dado, sino un mundo que, en tanto límite simbólico e imaginario, es posible transformarlo:

Los oprimidos, acomodados y adaptados, inmersos en el propio engranaje de la estructura de dominación temen a la libertad, en cuanto no se sienten capaces de correr el riesgo de asumirla [...]. Sufren una dualidad que se instala en la interioridad de su ser. Su lucha se da entre desalienarse o mantenerse alineados [...] Este es el dilema trágico, dilema que su pedagogía debe enfrentar. Por esto, la liberación es un parto. Es un parto doloroso. El hombre que nace de él es un

¹² Cabe una aclaración, en varias entradas se cita *Pedagogia do oprimido* (o Manuscrito) porque en la versión editada en español no se encuentra citado Fanon.

hombre nuevo, hombre que sólo es viable en y por la superación de la contradicción opresores–oprimidos que, en última instancia, es la liberación de todos (Freire, 1970, pp. 44–45).

Insisto: en las palabras de Freire resuenan ecos fanonianos. Por un lado, el reconocimiento de cómo la estructura de dominación colonial produce una conciencia dual y alienada. Por otro, el término de “hombre nuevo” y “mujer nueva”¹³ que representan la materialización “en la práctica de la reconstrucción revolucionaria de la sociedad [...] compromiso con la causa del pueblo, con la defensa de los intereses del pueblo en la lucha por la liberación” (Freire, 1986, p. 174). Junto a Fanon, Freire reconoce los límites de una situación que posibilita llevar adelante acciones para confrontarla. Y es en el reconocimiento de esta situación que el oprimido se constituye en generador de acciones subversivas dirigidas a transformar el orden establecido:

La libertad, que es una conquista y no una donación, exige una búsqueda permanente. Búsqueda que solo existe en el acto responsable de quien la lleva a cabo [...] Esto implica el reconocimiento crítico de la razón de esta situación, a fin de lograr, a través de una acción transformadora que incida sobre la realidad, la instauración de una situación diferente, que posibilite la búsqueda de ser más (Freire, 1970, p. 49).

13 En sus primeras obras Freire refiere sólo al género masculino, pero luego que las feministas negras le hacen una fuerte crítica a su forma discursiva, en su libro *La importancia de leer y el proceso de liberación* (1986) comienza a mostrar un cambio sustancial.

Pero, asimismo, Freire nos alerta sobre el riesgo que corre el oprimido dentro de la alienación impuesta por el opresor y, en consecuencia, su imposibilidad de ser o de asumirse tal cual es: “colonizado”. La posibilidad de liberación–descolonización –a la zaga de Fanon– sólo la encontraremos en el reconocimiento de la situación de alienación y en la lucha misma por la liberación. Y, advierte Freire, esta liberación no podrá darse en términos meramente idealistas. No basta saberse hombres y mujeres nuevos. Es también necesario reconocer los límites que la opresión impone y que este reconocimiento es motor de la acción liberadora. Acción–reflexión sobre el mundo para lograr la transformación de un mundo que se presenta injusto y violento. Hombre y mujer nueva que en términos fanonianos implica un gesto de humanismo, porque para Fanon, tal como lo explicita en *Piel negra máscaras blancas*, “[l]a desgracia y la inhumanidad del blanco son el haber matado al hombre en algún lugar” (Fanon, 2009, p. 190). En Los condenados de la tierra Fanon no sólo tiene la certeza que el proceso de descolonización–liberación posibilita la creación o la invención de un hombre nuevo que no sea un fiel reflejo del blanco–europeo, sino también descreo de lo inmediato, porque el fin del colonialismo no será súbito. Así lo expresa Fanon: “Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo” (Fanon, 1974, p. 292).

En concordancia con esto último, Freire (1970) advierte que es necesario tener en cuenta que el proceso de descolonización no se realiza mágica ni automáticamente,

pues, en el caso de las sociedades colonizadas, es decir, sociedades en las que se desarrollan procesos culturales alienados, el pensamiento–lenguaje propio no atraviesa una subjetivación–objetivación. Es decir, el sujeto des-humanizado no se asume como sujeto pensante, sino se autodescubre a través del otro; se encuentra alienado en el discurso del otro “colono”, poderoso y opresor. Por ello, el concepto que construye sobre la realidad no se corresponde con la realidad objetiva, sino con la realidad que imagina. Esto le impide actuar como sujeto pensante y transformador. De esta forma, en la situación de dominación colonial los procesos de subjetivación y objetivación se encuentran disociados: “[l]os oprimidos no alcanzan a ver el orden opresor lo que los lleva a ejercer la violencia sobre sus compañeros. Esa agresividad manifestada en sus músculos va a manifestarla primero el colonizado contra los suyos” (Fanon, 1965, p. 46 en Freire, 1970, p. 63). En la clave de Freire, el hombre alienado es nostálgico, nunca comprometido verdaderamente con su mundo real y aparenta ser más de lo que es realmente, siendo esta última una de sus aspiraciones alienantes:

Na imersão em que se encontram, não chegam os oprimidos a ver claramente a “ordem” que serve aos opressores que, de certa forma, “vivem” neles. “Ordem” que, frustrando-os no seu atuar, muitas vezes os levam, como salientou Fanon, a exercer um tipo de violência horizontal com que agredem aos próprios companheiros oprimidos pelos motivos mais simples. É possível que, ao agirem assim, mais uma vez explicitem sua dualidade. Ao agredirem seus companheiros

oprimidos estarão agredindo neles, indiretamente, ao opressor também, “hospedado” neles e nos outros. Agriem, como opressores, ao opressor nos oprimidos (Freire, 2013, p. 31).

Más adelante citando nuevamente a Fanon nos dice:

Sòmente quando os oprimidos descobrem, nítidamente, como observa Fanon, ao opressor e se engajam na luta por sua libertação começam a crer em si mesmos. Esta descoberta, porém, não pode ser feita a nível puramente intelectual, mas da ação. O que nos parece fundamental, contudo, é que esta ação não pode cingir-se a mero ativismo, mas estar associada a sério empenho de reflexão, para que seja práxis (Freire, 2013, p. 35).

El procedimiento de desalienación/descolonización y, en consecuencia, de humanización-liberación no es simple y directo. No es que frente a la dominación emergen los actos liberadores. Frente a la alienación, primero surge la descolonización como “reivindicación mínima del colonizado” (Fanon, 1974, p. 31). La necesidad de este cambio existe en estado bruto, impetuoso y apremiante en la conciencia y en la vida de los hombres y mujeres colonizadas y condenadas (Ibid.). La descolonización es un proceso histórico, un encuentro de dos fuerzas antagónicas, es decir, “no pasa jamás inadvertida, puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados” (Fanon, 1974, p. 31).

Siguiendo este derrotero, no hay un proceso positivo

que garantice la humanización y la emancipación o una teleología positiva de la historia, ya que Freire está pensando en la deshumanización y su posibilidad histórica. Para él, la inconclusión está en la deshumanización en la forma de potencial transformador individual y colectivo. Lo que plantea es un problema de lo político: para que haya una inserción crítica debe acontecer una reflexión de la realidad opresora. Para esto, resulta necesario construir una relación pedagógica donde el “maestro” no se pretenda iluminador ni explicador sino que establezca con el educando un diálogo crítico que disloque los presupuestos saber–no saber.

Ahora bien, la práctica de esta educación liberadora implica para Freire una acción política de lo que resulta necesario problematizar: los caracteres violentos y alienantes de una opresión que constituye al pueblo oprimido en seres duales. “Son los que oprimen, quienes instauran la violencia; aquellos que explotan, los que no se reconocen en los otros” (Freire, 1970, p. 54). Quienes instauran el terror no son los débiles sino los opresores, los cuales con su poder los llaman a los oprimidos “salvajes, subversivos, violentos, bárbaros, masa ciega y envidiosa” (Ibid.). Los opresores son los que crean situaciones concretas de violencia en las que someten a los “desharrapados del mundo”. En consecuencia, es la rebelión de los oprimidos la que puede instaurar “el amor a la vida” (Freire, 1970, p. 55). Freire insiste que la violencia de los opresores prohíbe “ser” al diferente, y es por esto que la respuesta violenta de los oprimidos “se encuentra infundida del anhelo de búsqueda del derecho de ser” (1970, p. 56). Con Fanon, Freire detecta que la violencia instala dolor, tristeza y desesperanza, y, al mismo

tiempo, le garantiza al opresor un ejercicio de posesión que es “poder de compra” porque “ser para el opresor es equivalente a tener y tener como clase poseedora” (Ibid.). Según el pernambucano, lo que el opresor convierte a los oprimidos en “objetos, cosas” (Freire, 1970, p. 58). Así, la conciencia opresora transforma en objeto de su dominio todo aquello que le es cercano: tierra, bienes, producción, hombres, mujeres, niños (Freire, 1970, p. 59). Al igual que para Fanon, “la cosa colonizada” es arrollada y expoliada y “el opresor” hace existir el movimiento de dominio y explotación (1973, p. 44).

En sintonía con el martinico, Freire indica que el opresor tiene ansias irrefrenables de posesión, siendo el dinero la medida de todo. Hombres y mujeres se reducen a “objetos de su dominio” (Freire, 1970, p. 59). Lo que quiere el opresor en su afán de cosificar al otro es detener su búsqueda, su poder de creación, es decir, frenar todo aquello que caracteriza la vida, ya que la conciencia opresora es necrófila, y precisa para mantener el orden opresor “seres del ajuste y la adaptación [...] lo que pretenden los opresores es transformar la mentalidad de los oprimidos y no la situación que los oprime” (Ibid.).

En clave fanoniana, esta forma de dominación, dice Freire, es una acción mimética donde el invadido ve el mundo desde la óptica del invasor y se convierte en algo equivalente a él desde una inferioridad intrínseca en el marco de una realidad en la que los valores del colonizador son pautas de vida. Dicha imposición tiene lugar en la infraestructura y en la superestructura. “En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura” (Fanon,

1973, p. 34). Así, los mitos de superioridad o los modelos de dominación están interiorizados en la conciencia alienada y en las prácticas sociales y educativas del pueblo oprimido. Para Freire, cuanto más mimetizado se encuentra el invadido con la situación de opresión mayor será la estabilidad del poder opresor. La manipulación y la invasión cultural, en tanto fenómenos sociales, despotencian al dominado e imponen una única visión del mundo frenando su creatividad e inhibiendo el desarrollo de su potencia como ser humano. Esta acción configura mitos culturales que persisten y organizan las relaciones. Freire señala en una clara referencia a Fanon que “[c]uanto más se acentúa la invasión, alienando el ser de la cultura de los invadidos, mayor es el deseo de éstos por parecerse a aquellos: andar como aquellos, vestir a su manera, hablar a su modo” (Freire, 1970, p. 208).

Esta operación mimética es la que Freire se propone denunciar por medio de una pedagogía que entiende a la educación como acción cultural en una clave transformadora y liberadora: una acción educativa capaz de superar la situación colonial enquistada en la estructura rígida dominante. Esto último debido a que el resto de las instituciones (tanto educativas como sociales) no pueden escapar a la influencia dominante, dado que participan de las condiciones objetivo-culturales de la totalidad impuesta (Fernández Mouján, 2016). Esta inmovilidad obligada por la invasión cultural y su consecuente dominación no solo influye en el carácter de las instituciones, sino que también, agrega el pernambucano, se replica en los vínculos interpersonales. De ahí, se hace necesario que los hombres descubran:

... las supervivencias míticas que en el fondo no son sino las realidades forjadas de una vieja sociedad [pero] lo paradójico de esta invasión es, sin embargo, que no la realiza la vieja élite dominadora reorganizada para tal efecto, sino que lo hacen los hombres que tomaron parte de la revolución. “Alojando” al opresor, se resisten, como si fueran el opresor mismo [...] como seres duales aceptan también, aunque en función de las supervivencias, el poder que se burocratiza, reprimiéndolos violentamente (Freire, 1970, p. 211).

Las adherencias al opresor impiden localizarlo y criticarlo, aunque, dice Freire, “repitiendo a Fanon, fuera de ellas [...] localizándolo, se reconocen a un nivel crítico, en antagonismo con él” (1970, p. 216). Tal como he sostenido, estos presupuestos freireanos son convergentes con la crítica que realiza Fanon sobre la violencia racial del colonialismo y la subjetividad alienada. Es la constitución histórica de la conciencia dominada y su relación dialéctica con la conciencia dominadora un problema que preocupa a Freire, el cual se vinculará con su propio análisis acerca de la relación pedagógica y su crítica a la educación bancaria.

A modo de cierre...

Junto a Fanon, Freire piensa la historia como experiencia y entiende que la conciencia de uno mismo y del mundo no es el resultado de una elección puramente privada. Por el contrario, es un proceso histórico a través del cual los pueblos se reflejan sobre sí mismos y perciben su

dependencia. En consecuencia, su análisis no se reduce a ubicar en la educación la relación opresor–oprimido, sino que construye una escritura que muestra y marca lo no contado de la educación. Freire, tras las huellas fanonianas, no tiene una pasión por relatar los hechos de una memoria perdida, ni de recrear el pasado, sino se moviliza por una pedagogía inscrita en una acción educativa como “acción cultural liberadora” comprendida en la clave de movimiento histórico.

Dicho de otro modo, Fanon le ofrece a Freire un conjunto de categorías que le permiten interrogar el relato colonial presente dentro de toda relación pedagógica. Para proponer –a partir de sus aportes– una práctica educativa enfocada en la liberación, en la permanente acción–reflexión. Una praxis política–pedagógica–cultural que ponga en evidencia las acciones opresivas–coloniales–raciales y, al mismo tiempo, se plantee una acción cultural liberadora que disloque el pensamiento–conocimiento eurocéntrico y desvincule a los pueblos oprimidos de esas historias de confinamiento en las que se encuentran.

Bibliografía

- Añón, Valeria y Rufer, Mario (2018). *Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente*. Tabula Rasa, (29), 107–131. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.06>.
- Catelli, Laura; Rufer, Mario y De Oto, Alejandro (2018). *Introducción: pensar lo colonial*. Tabula Rasa, (29), 11–18. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.01>.

- De Oto, Alejandro (2003). *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*. México: Colegio de México. Centro de Estudios de Asia y África.
- Derrida, Jacques (1994). *Mal de Archivo. Una impresión freudiana*. <http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/mal+de+archivo.htm>
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- Fanon, Frantz (1973). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, Frantz (1966) *¡Escucha blanco!* Barcelona: Nova Terra.
- Fanon, Frantz (2018) *Alienation and Freedom*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Fernández Moujã, Inés (2016). *Elogio de Paulo Freire*. Buenos Aires: Noveduc.
- Freire, Paulo (1970). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Tierra Nueva.
- Freire, Paulo. (2013) *Pedagogía do oprimido (o manuscrito)*. São Paulo: Ed, L coedição UNINOVE e Ministerio de Educação do Brasil.
- Freire, Paulo. (1973). *La educación como práctica de la libertad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freire, Paulo. (2000). *Cartas a Guinea-Bissau. Apuntes de una experiencia pedagógica*. México: Siglo XXI.
- Freire, Paulo. (1999). *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI.
- Guimarães, Antonio Sergio (2008). *Racismo e Antirracismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34.
- Guimarães, Antonio Sergio (2009). "Frantz Fanon's reception in Brazil". *Lusotopie*, 16(2), 157-172. <https://journals.openedition.org/lusotopie/158>
- Hall, Stuart. (2008) "¿Cuándo fue lo postcolonial?". En: *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 121-144). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Romão, José Eustáquio (2012). "Paulo Freire e Amílcar Cabral. Razões Revolucionárias e a descolonização das mentes". En: José Eustáquio Romão y Moacir Gadotti, *Paulo Freire e Amílcar Cabral. Razões Revolucionárias e a descolonização das mentes* (pp.13-59). São Paulo: Ed,L.

- Ribeiro Sanches, Manuela (2011). *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Coimbra: Edições 70.
- Said, Edward (2015). "Teoría viajera reconsiderada". En: Raúl Rodríguez Freire (Ed.), *Cuadernos de teoría crítica #1 Teorías Viajeras* (pp. 40-62). Viña del Mar: Colección Dársena, Departamento de Literatura, Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje, PUCV.
- Walsh, Catherine (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Quito: Abya Yala.
- Weffort, Francisco C. (1967). "Educação e Política (Reflexões sociológicas sobre uma pedagogia da Liberdade)". En: Paulo Freire. *Educação Como Prática da Liberdade* (pp. 1-26). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Young, Robert J.C. (2018). "Fanon, revolutionary playwright". En: Frantz Fanon, *Alienation and Freedom* (pp. 11-80). Londres: Bloomsbury.

6 / TODAVÍA SOBRE FRANTZ FANON:
60 AÑOS DE *LOS CONDENADOS*
Y 70 DE *PIEL NEGRA*

Deivinson Mendes Faustino

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-3454-7966>

Recuperar a Fanon hoy es, como afirma Wallerstein (2008, p. 11), apostar a una “lucha cuyo resultado es completamente incierto”, pero necesario. Muchos eventos históricos posteriores a la muerte de Fanon plantean la pregunta de cómo analizaría o confrontaría el mundo en el siglo XXI: los reveses políticos observados en la Argelia recién independizada; las diferentes y sucesivas dictaduras y decapitaciones de líderes antiimperialistas en países africanos, asiáticos y latinoamericanos; el surgimiento de los Nuevos Movimientos Sociales, sus giros paradigmáticos; las guerras recientes en Siria, Afganistán y Ucrania; la hegemonía del Neoliberalismo bajo la reestructuración productiva y su creciente financiarización de la economía y reajuste de las fronteras nacionales; y, sobre todo, el surgimiento de una generación para la cual la perspectiva del futuro está ausente. Todos estos elementos, impensables en la época de Fanon, plantean la duda de si el autor estaba desfasado.

Por otro lado, una mirada más cercana a la realidad actual sugiere todo lo contrario. El “carácter constante, renovado y transformado” que adquiere el racismo ha hecho que la racialización se convierta en una realidad global en la sociedad contemporánea (Silvério, 1999). Desde el genocidio perpetrado por el Estado de Israel sobre los pueblos palestinos hasta el estallido de la Primavera Árabe; desde la persistencia del racismo en Brasil hasta el mantenimiento actualizado de la “explotación del hombre por el hombre...”. En todos estos y otros problemas sociales presentes y latentes, nos presentan dilemas para los cuales Frantz Fanon no sólo tendría mucho que decir, sino posiblemente mucho más que nunca.

Más de sesenta años después de la prematura muerte de Frantz Fanon en 1961, sus pensamientos siguen vivos entre nosotros. Es cierto, como se discutió en otra parte (Faustino, 2018), que la tesis que aboga por una fragmentación entre un joven y un viejo Fanon no sobrevive al análisis exegético de los escritos¹. Esta supuesta división se explica por la forma en que el pensamiento fanoniano fue recibido internacionalmente tras su muerte prematura. El panafricanismo antiimperialista que defendía encontró especial eco en un tercermundismo anticolonial que se estructuró a partir del espíritu de la Conferencia de

1 Como argumenta Cedric Robinson, la obra fanoniana estaría dividida por un corte entre un Fanon “fenomenológico pequeñoburgués”, presente en *Piel negra, máscaras blancas*, y un Fanon “maduro” y “revolucionario”, en *Los condenados de la tierra* (Robinson, 1993, pp. 79–91).

Bandung² y, por tanto, su aportación pasó a equipararse desde este filtro.

Se añade a esto la fama internacional otorgada a *Los condenados de la tierra* (Fanon, 2006) por el prefacio de Jean-Paul Sartre y, en particular, el énfasis ofrecido por el filósofo francés al tema de la “violencia revolucionaria” en el pensamiento de Frantz Fanon. Esta reputación le otorgó un lugar destacado entre la izquierda revolucionaria y/o tercermundista de la época, ubicándolo junto a nombres como Ho Chi Minh, Mao Zedong y Che Guevara. Estas razones destacadas, sin embargo, resultaron en un impaciente silencio respecto de otros temas presentes en el citado libro y, sobre todo, respecto de otras obras del autor. Sucede que, posteriormente, cuando las transformaciones sociales, ideológicas y políticas a nivel mundial provocaron la pérdida de hegemonía de las perspectivas revolucionarias en la teoría social de izquierda³, el pensamiento de Fanon desapareció del espectro intelectual internacional o fue recordado, a lo sumo, como un conjunto de aportes marcada por un tiempo y un espacio que ya no existía (Alessandrini, 1999). Este ostracismo solo se rompió con el

2 La Conferencia de Bandung fue una reunión intercontinental de 23 países asiáticos y 6 países africanos celebrada entre el 18 y el 24 de abril de 1955 en Bandung, Indonesia. El Tercer Mundo, el colonialismo, el imperialismo y la independencia nacional fueron los temas que se destacaron durante la conferencia, influyendo en importantes pensadores de la posguerra, incluidos Frantz Fanon y los revolucionarios argelinos.

3 Me refiero a la llamada “crisis de los paradigmas de las ciencias sociales” con el surgimiento de “nuevos” sujetos sociales y sus implicaciones teóricas y epistémicas. Ver: João E. Evangelista, (2002) y Avtar Brah (2006).

surgimiento del llamado pensamiento poscolonial a fines del siglo XX.

El pensamiento poscolonial fue una corriente de la Nueva Izquierda británica que volvió a poner la cuestión colonial en la agenda, fusionando los estudios culturales que comenzaron con Williams y Thompson, los estudios subalternos del sur de Asia, el posestructuralismo francés y la filosofía de la diferencia, de nombres como Stuart Hall, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Avtar Brah, entre otros. Esta reanudación de Fanon, sin embargo, se produjo a partir de una inversión en la elección de cuál de sus obras sería la más relevante. “Si *Los condenados de la tierra* fue el libro de la época de la praxis revolucionaria, de *Piel negra, máscaras blancas*, se puede decir que es uno de los libros de cabecera del giro poscolonial en el pensamiento contemporáneo” (Mbembe, 2012). Stuart Hall incluso se preguntó, en una conferencia celebrada en el Instituto de Artes Contemporáneas y Artes Visuales Internacionales, en 1995: “¿Por qué Fanon? ¿Por qué ahora? ¿Y por qué *Piel negra, máscaras blancas*, en el renacimiento póstumo de Fanon?” (Hall, 1996). La respuesta que da es que *Piel negra...* abordó temas que se estaban discutiendo mucho en ese momento, como el deseo, la subjetividad y la identificación. El gran problema de esta fragmentación arbitraria del pensamiento de Fanon es que, además de expresar una disputa exógena a él (Faustino, 2022), acaba borrando precisamente lo que tiene de más original y radical: su carácter de oxímoron.

El término tomado de la lingüística, utilizado por el filósofo ghanés Ato Sekyi-Otu (1996), pretende indicar la

síntesis dialéctica de elementos aparentemente opuestos, como subjetividad y objetividad, cultura, economía, deseo. Esta articulación se acerca a lo que György Lukács (1978) definió como mediación entre singularidad, particularidad y universalidad humana. Esto permitió a Fanon tematizar la filogenia, ontogenia y sociogenia de la experiencia psíquica bajo la sociabilidad colonial (Fanon, 2008), a partir de una crítica al racismo, el eurocentrismo y el capitalismo, entendidos como partes constitutivas de un complejo de complejos recíprocamente determinados.

La originalidad de Frantz Fanon radica, en primer lugar, en resaltar los elementos psíquicos, ideológicos y subjetivos que componen la violencia objetiva de la dominación y explotación colonial, pero, sobre todo, la centralidad del colonialismo para el movimiento desigual y combinado de universalización del capital. Si Karl Marx reconoció la importancia del colonialismo para la acumulación primitiva de capital (Marx, 2013, pp. 836–838), Fanon, quien fue testigo presencial de la colonización emprendida por el capital monopolista y, sobre todo, del neocolonialismo, se puso del lado del disonante análisis histórico de Rosa Luxemburgo para argumentar que las conquistas coloniales de los pueblos no europeos y la consecuente subordinación de su sociabilidad al modo de producción capitalista tenían como función no sólo la universalización del capital, sino también la creación de zonas “externas” del traslado de las principales contradicciones capitalistas a su periferia, permitiendo así una “gestión” domesticada de la lucha de clases en los centros.

La violencia colonial, por lo tanto, no fue exclusiva del

período inicial del desarrollo capitalista, sino que continuó actuando como un elemento fundamental e históricamente determinado en las otras fases de acumulación, especialmente después del surgimiento del capital monopolista⁴. Sin las colonias, como principales depositarias de las contradicciones sociales creadas por el orden del capital, no sería posible la gestión burguesa de la lucha de clases en los centros. Este traslado, sin embargo, sería inviable –tanto en las colonias como en los centros capitalistas– sin la existencia del racismo, la racialización y todo un complejo ideológico de dominación, con efectos en la psique, la cultura y las formas de ser de los colonizados.

Son estos dos movimientos, así como su articulación dialéctica en la realidad concreta, a los que Fanon acusa de no ser adecuadamente comprendidos por la izquierda democrática y socialista europea y sus satélites ubicados en la periferia capitalista.

Es interesante notar, en este sentido, que la crítica intransigente de Fanon a la izquierda es siempre una crítica que exige lo mejor de ella, y no la rechaza ni rompe con ella. Aun así, es posible percibir tanto en *Escritos Políticos* como en *En defensa de la Revolución africana* la denuncia del eurocentrismo que la constituyó (Faustino, 2017). Este eurocentrismo se expresa tanto en la importación de análisis europeos para las colonias, hecho que impediría

⁴ Paris Yeros y Praveen Jha (2020) argumentan que las revoluciones independentistas africanas y asiáticas emprendidas bajo el “espíritu de Bandung” fueron uno de los factores principales en la crisis de rentabilidad y el colapso del “Estado de Bienestar keynesiano” en los centros capitalistas.

el análisis concreto de la situación concreta, como en su intención de proteger las luchas de liberación.

Encontramos en *Escritos políticos*, por tanto, un puente fundamental entre *Piel negra...* y *Los condenados...*, que muestra la continuidad de inquietudes que ya habían sido esbozadas en el primer libro, pero que no encontraban posibilidad de solución en la realidad concreta. Si el joven psiquiatra en formación diagnosticó en *Piel negra...* la prohibición colonial del reconocimiento de los negros como parte de la humanidad, así como sus efectos psíquicos y extraños en la sociabilidad moderna, la explosión necesaria para la “transformación del mundo” aún no se había producido⁵.

Fue sólo con el estallido de las luchas de liberación que su diagnóstico encontró una profilaxis, que creyó final y definitiva. En sus escritos vemos, por tanto, las entrañas abiertas de un colonialismo agonizante ante la lucha anti-colonial, y en proceso de parir nuevas sociabilidades. Pero la praxis, para él, no es sólo el resultado de un pensamiento alguna vez ilustrado y metafísico, sino un producto y, al mismo tiempo, productor de ese mismo pensamiento, vivificado por el calor de los acontecimientos. Frantz Fanon revela así el desarrollo de este pensamiento vivo frente al desenvolvimiento concreto de la Revolución argelina.

Los textos de Fanon publicados en el periódico *El Moudjahid*, importante vehículo de propaganda revolucionaria del Frente de Liberación Nacional (FLN) en Argelia,

5 “La explosión no ocurrirá hoy. Todavía es demasiado pronto... o demasiado tarde” (Frantz Fanon, 2021a, p. 26).

son fuentes importantes de este florecimiento. Como es bien sabido, Fanon era el médico jefe del hospital psiquiátrico argelino de Blida–Joinville cuando estalló la guerra por la independencia de Argelia, cuyo hito fue la insurrección del 1 de noviembre de 1954. El psiquiatra, que antes había llamado a “una reestructuración del mundo” (Fanon, 2021), se encontró finalmente ante las posibilidades históricas de curación social de las heridas psíquicas generadas por el colonialismo. Sin dudarlo, aprovechó el proceso en curso, primero clandestinamente y luego oficialmente, convirtiéndose progresivamente en el intelectual orgánico de la Revolución argelina.

El FLN, luego rebautizado como Gobierno Provisional de la República de Argelia (GPRA), nunca fue un bloque monolítico, sino que, en la mejor definición de la palabra “frente”, sumó la vanguardia política y teórica que llevó a Argelia a su independencia en 1962, meses después de la temprana muerte de Fanon. Aunque no vivió para ver el día después de la revolución y sus consecuencias –como la caída del presidente electo Ahmed Ben Bella en 1965, tras la toma militar del poder por parte de Houari Boumédiène (Lippold, 2021)–, Fanon vio y vivió de cerca las disputas políticas libradas dentro del FLN. Este aspecto es fundamental para contextualizar las posiciones asumidas en los artículos publicados en el diario *El Moudjahid*. A nivel político interno, se trataba, en primer lugar, de afirmar un nacionalismo laico y humanista dentro de una revolución basada en la identidad musulmana. El marxismo, aquí

“extendido” a la situación colonial⁶, fue el instrumento indiscutible que permitió el llamado análisis concreto de la situación concreta del colonialismo.

Externamente, se trataba de legitimar, tanto para el pueblo argelino como para la comunidad internacional en general –en la que destacan foros multilaterales como la ONU y las instituciones creadas en torno al panafricanismo– la necesidad, la viabilidad y la legitimidad de la Revolución argelina. Nunca se insistirá demasiado en que el FLN recurrió a la política de las armas –y más tarde al terrorismo– sólo después de sucesivos fracasos políticos en la vía democrática: todos los intentos legales de participación argelina en la política establecida fueron respondidos con violencia por el gobierno francés. El FLN no sólo recurrió a las armas, sino que su composición reflejó el fracaso de los cauces institucionales y, sobre todo, la superación de las históricas divisiones existentes en el nacionalismo argelino. Nació así, en 1954⁷, el Comité Revolucionario de Unidad y Acción (Crua), prototipo del FLN, así como su brazo armado, el Ejército de Liberación Nacional (ELN) (Lippold, 2021).

El historiador Walter Günther Lippold (2019) sugiere

6 “Cuando se ve el contexto colonial en su inmediatez, es claro que lo que fragmenta el mundo es principalmente el hecho de pertenecer o no a una determinada especie, a una determinada raza. En las colonias, la infraestructura económica es también una superestructura. La causa es la consecuencia: alguien es rico porque es blanco, alguien es blanco porque es rico. Por eso los análisis marxistas deben extenderse un poco cada vez que se aborda el problema colonial” (Frantz Fanon, 2006, p. 56).

7 Fanon llegó a Blida en 1953 (Faustino, 2018).

la consideración de dos elementos fundamentales para comprender el contexto en torno a *El Moudjahid* y, en consecuencia, para comprender las posiciones de Fanon en el diario: por un lado, una confluencia anticolonial a nivel internacional africana y asiático y, por otro, un cambio de orientación política que redefinió el papel de la propaganda revolucionaria dentro de la revolución.

En cuanto al primer tema, puede ser útil recordar que Argelia no sólo estaba en ebullición, sino que también se inspiró en las recientes derrotas totales o parciales del colonialismo europeo, especialmente del colonialismo francés, con la Guerra de Corea (1950–1953), la Revolución China (1949), la Batalla de Dien Bien Phu (1954), la pérdida del Magreb tras la independencia de Marruecos y Túnez (1956) y, sobre todo, la Conferencia de Bandung en Indonesia (1955) y los realineamientos políticos en torno a un proyecto tercermundista.

En un artículo titulado La expansión del movimiento antiimperialista y los retrocesos de la pacificación, Fanon suma a estas experiencias, con gran entusiasmo, el bloque de resistencia que se estaba formando desde Egipto y Siria, la propuesta de la República Árabe Unida y la frentes anticoloniales que se estructuraron desde Sierra Leona, Camerún, Kenia y el Congo Belga.

Internamente, su llegada a la redacción del periódico, luego del exilio en Túnez⁸, coincidió con un cambio de

8 Fanon se exilió con su familia en Túnez tras romper oficialmente con la administración francesa en Argelia a través de una carta abierta al ministro residente, en la que denunciaba las condiciones estructurales de sufrimiento psíquico provocadas por el colonialismo.

orientación táctica en la dirección de la revolución. El cambio, que también revela una gran disputa dentro del FLN, representó el paso de la acción militar a la acción política, en la que el periódico jugaría un papel fundamental. Abbane Ramdane⁹, amigo personal y socio político de Frantz Fanon, le preocupaba la sobredimensionada autoridad de los militares del ELN, representados por Ben Bella, y propuso como solución un vínculo más estrecho del FLN con el pueblo argelino, con su cultura, su deseos y sus aspiraciones. A partir de la Conferencia Soummam, organizada por el Comité Central del FLN, se identificó al periódico como un medio para capacitar al personal nacional y obtener apoyo externo (Lippold, 2021).

La disputa entre Ramdane y Ben Bella estuvo marcada por una gran tensión interna que derivó, incluso después de la victoria del primero, en su destitución. Por órdenes de los coroneles del ELN¹⁰, Ramdane fue asesinado, pero eso no cambió la orientación respecto a la centralidad del periódico. Este es el camino que seguirá Fanon en la organización como intelectual orgánico de la revolución. Aunque se puede suponer con buenas posibilidades de éxito

9 El “arquitecto de la revolución argelina” (Macey, 2012, p. 81).

10 “Sin embargo, en la portada de *El Moudjahid* (1962, v. 1, p. 460), número 24, publicado el 29 de mayo de 1958, hay una foto de Ramdane y el titular de que fue derribado por el enemigo francés: ‘Abbane Ramdane est mort au champ d’honneur’. El Comité de Coordinación y Ejecución (CCE) controlaba este tipo de información, que se la pasaba a la jefa de redacción del diario, Redha Malek. El editor general de ambas versiones de *El Moudjahid* (en francés y en árabe) fue Redha Malek, quien reportaba directamente a Ahmed Boumendjel y al Ministro de Información, Mhamed Yazid” (Lippold, 2012, p. 76).

que sabía quiénes eran los verdaderos autores intelectuales del asesinato de su amigo¹¹, hecho que lo dejó muy conmovido, Fanon guardó silencio y siguió apostando por la revolución argelina, trabajando en la edición del diario¹².

Otra importante misión asignada a Fanon fue la de unir el Magreb con el África subsahariana. No sólo había sido delegado en 1958 al Congreso Panafricano en Accra¹³, mantuvo contacto y relación con revolucionarios como el congoleño Patrice Lumumba, el ghanés y líder político del panafricanismo Kwame Nkrumah, el líder camerunés Félix Moumié –quien también sería asesinado por los servicios franceses–, el sindicalista keniano Tom Mboya y, sobre todo, el nacionalista angoleño Holden Roberto. El objetivo del Gobierno Provisional de la República de Argelia era crear un frente subsahariano de solidaridad con la lucha argelina, pero sobre todo –siguiendo una teoría que recuerda la apuesta leninista a la convulsión social antiimperialista desde sus eslabones débiles– crear las condiciones para la difusión o el fortalecimiento de las luchas anticoloniales

11 El testimonio de Simone de Beauvoir al respecto es bastante intrigante: “El pueblo argelino era su gente [...] sobre las disensiones, las intrigas, las liquidaciones y las oposiciones que luego provocarían tanta agitación, Fanon sabía mucho más de lo que podría decir. Estos oscuros secretos, y quizás también vacilaciones personales, dieron a sus palabras un tono enigmático, oscuramente práctico y atormentado. [...] ‘Tengo en mi memoria dos muertes que no me puedo perdonar: la de Abbane y la de Lumumba’, dijo” (Beauvoir, 2009, p. 644; cursivas mías).

12 No se puede olvidar, sin embargo, que su nombre figuraba en la lista de los que serían ejecutados si se convertían en un obstáculo para la dirección militar del FLN (Macey, 2000).

13 Ver: “O combate solidário dos países africanos” (Fanon, 2021b).

en todo el continente africano, como presupuesto para el colapso de todo el orden colonial.

El panafricanismo antiimperialista de Frantz Fanon, sin embargo, estuvo guiado por un internacionalismo no racista que expandió la noción de solidaridad a todos los pueblos sometidos al juego colonial-imperialista. Así, propuso un eje Bandung–Accra, que no sólo mueva hacia el Sur el polo Este–Oeste que presenta la Guerra Fría, sino, sobre todo, que identifique, insuffle y se deje guiar por los intereses de los “verdaderos” condenados en su autodeterminación –ignorados por las teorías y políticas de clase en los centros capitalistas y, principalmente, por sus seguidores pseudorrevolucionarios eurocéntricos en los contextos concretos en que se estructuró el capitalismo desde la colonización¹⁴.

Esta posición cosechó una gran receptividad del pensamiento de Fanon en países fuera de África. Dos grandes ejemplos de recepción de su pensamiento anteriores al famoso prefacio de Sartre son Italia e Irán. Italia fue el primer país, además de Francia, en conocer el pensamiento de Frantz Fanon. Gracias a los vínculos políticos entre él y el marxista italiano Giovanni Pirelli, pero también a la labor editorial de este último, los textos fanonianos encontraron una calurosa acogida en importantes sectores de la izquierda italiana, mucho antes de que fueran conocidos

14 *Esclavos* de estructuras feudales y patriarcales solidificadas, campesinos, khemmas, trabajadores agrícolas, pequeños artesanos, que hoy constituyen el 82% de la población argelina, permanecieron prácticamente al margen de la acción social y política, en la que participaron solo ocasionalmente y muchas veces inconscientemente.” (Frantz Fanon, 2021b).

en el mundo angloparlante. Una conferencia de Fanon en el II Congreso de Escritores y Artistas Negros, realizado en Roma, marzo de 1959¹⁵, inmediatamente se tradujo al italiano. La edición italiana de *Los condenados de la tierra*, por su parte, está fechada en julio de 1962 (medio año después de su publicación en Francia), y en 1963 fue publicada por Einaudi *Sociologia della rivoluzione algerina* (Sociología de la revolución argelina), traducida de *L'An V de la Révolution Algérienne* (El V año de la Revolución argelina), publicado en 1959 por la editorial de François Maspero.

El marxista italiano Giovanni Pirelli se destaca no sólo por la difusión del pensamiento del psiquiatra martiniqués en su país, sino también porque su nombre aparece en la Introducción de este volumen, ofrecida por el editor Jean Khalfa, junto a Giulio Einaudi y François Maspero, como el creador original de esta colección de artículos. Como anuncia el editor, “De los tres volúmenes previstos, ‘Écrits politiques’ (Escritos políticos), ‘Conférences politiques’ (Conferencias políticas) y ‘Écrits psychosociologiques’ (Escritos psicosociológicos), sólo se ha publicado el primero, bajo la título *Pour la révolution africaine*, en 1964” (Khalfa, 2021).

Puede parecer irónico, o al menos sorprendente, que los escritos políticos (revolucionarios) de Fanon fueran sacados del olvido precisamente por el nieto y heredero directo del multimillonario Giovanni Battista Pirelli, el fundador de la fábrica de neumáticos italiana que lleva su

15 La conferencia fue posteriormente anexada por Fanon a *Los condenados de la tierra* (Fanon, 2006, p. 237–284).

nombre. La biografía del intelectual y la ruptura con su familia a causa de la nueva izquierda católica y marxista le permitieron identificar en las luchas anticoloniales y antirracistas una relación con las luchas antifascistas aún frescas en la memoria italiana. Sin embargo, a pesar de la ruptura, que lo privó no sólo de su fortuna, sino también de la posibilidad de ser enterrado en el mausoleo familiar, conservó algunos privilegios que le ofrecía su origen de clase que le permitieron, en las filas del Partido Socialista Italiano, moverse entre Italia, Túnez y París, donde conoció y trabó amistad con Frantz Fanon.

Otro ejemplo de camaradería internacional, con importantes implicaciones políticas, es la relación de Fanon con el intelectual militante del Frente Nacional Iraní Ali Shariati. El intelectual iraní, que conoció a Fanon durante su estancia en París entre 1959 y 1964, tradujo muchas de sus obras al farsi, la lengua persa hablada en Irán. En su tratado *Islamologie*, cita a Fanon como un “amigo genio” y “una de las figuras heroicas más bellas de aquellos tiempos viles”¹⁶. Pese a su desconfianza “e incluso oposición” al nacionalismo islámico propuesto por Shariati¹⁷, Fanon se

16 *Carta a Ali Shariati*, (Fanon, 2021b, p. 145).

17 La “interpretación que hacéis del renacimiento del espíritu religioso y de los esfuerzos que realizáis para movilizar esta gran potencia –que actualmente se enfrenta a conflictos internos o sufre parálisis–, con miras a la emancipación de gran parte de la humanidad amenazada por la alienación y por la despersonalización y cuyo retorno al Islam aparece como un retraimiento en sí mismo, será el camino que usted tomó, como Senghor, Jomo, Kenyatta, Nyerere y Kateb Yacine, con su empresa de renovación del nacionalismo africano, o bien de la renovación del clasicismo Henri Alleg. En cuanto a mí, aunque mi camino se separe del

convirtió en uno de los principales fundamentos teóricos de la revolución de los ayatolás en Irán. La traducción del pensamiento del psiquiatra martiniqués y activista argelino realizada por Shariati tuvo influencia en todo el espectro político iraní, siendo reivindicada por la derecha, la izquierda y, principalmente, por el ayatolá Ruhollah Khomeini, el fundador de la revolución (Zahiri, 2020).

La pregunta que se puede hacer, al considerar el contexto brasileño contemporáneo, es: “¿Cuál es la relevancia de retomar el pensamiento de Frantz Fanon, un revolucionario, en un período tan crítico como el nuestro, y en el que no se encuentra la revolución más en la agenda?”¹⁸. Es posible que la lectura de estos *Escritos Políticos* ofrezca varias pistas muy interesantes para responderla; sin embargo, si seguimos las huellas –muy alteradas por el tiempo, es bueno reconocerlo–, la tarea de la respuesta estará a cargo de cada generación¹⁹. La búsqueda de respuestas, sin embargo, no tendrá éxito si no saldamos cuentas con una serie de errores que se cometieron en el pasado y se repiten en bucle infinito en nuevos contextos históricos.

Es posible estar de acuerdo con la afirmación de la redactora jefe Redha Malek, según la cual “*Los con-*

uestro, y hasta se oponga a él, estoy convencido de que acabarán por encontrarse en el camino del destino en que bien vive el hombre.” (Fanon, 2021b, p. 145).

18 Pregunta formulada por la cientista política sudafricana Jane Anna Gordon en *Revolutionary in Counter-Revolutionary Times: Elaborating Fanonian National Consciousness into the Twenty-First Century* (2011, pp. 37–47).

19 “Dentro de una relativa opacidad, cada generación debe descubrir su misión, cumplirla o traicionarla” (Fanon, 2006, p. 240).

denados de la tierra no es más que un desarrollo y una profundización de los temas tratados en *El Moudjahid*, elaborados en el día a día de nuestra redacción” (Malek, citado en Faustino, 2021b, p. 21). En estos textos, así como en *Los condenados...*, la preocupación por el racismo y la racialización es un elemento inseparable tanto del diagnóstico como de la profilaxis revolucionaria que aquí se propone con entusiasmo. Es sorprendente, o más bien predecible, ver, por ejemplo, que la recepción de Fanon por parte de la izquierda brasileña en las décadas de 1960 y 1970 se produjo sin una discusión más cuidadosa, no solo sobre la cuestión del racismo en su estado teórico (Faustino, 2018), sino principalmente en la contribución de su análisis al análisis concreto de la constitución del capitalismo brasileño en su camino colonial de entificación (Chasin, 2000).

Se necesitó una nueva generación de intelectuales negros que leyeron a Fanon, formados en las filas del Movimiento Negro Unificado de fines de la década de 1970, para que se le asociara el tema del racismo y sus efectos psíquicos y culturales, pero esta recepción tampoco se hizo esperar y no se dio sin pérdidas²⁰. Por otro lado, la reanudación contemporánea del pensamiento de Frantz Fanon encuentra nuevas posibilidades y caminos no menos desafiantes. Los cambios sociales, económicos y culturales que nos separan del contexto de estos *Escritos Políticos* son enormes. Algunos fantasmas a los que se enfrentó Fanon, sin embargo, aún hoy nos persiguen: la

²⁰ Ver: Faustino, Deivinon (2020). *A disputa em torno de Frantz Fanon*. São Paulo: Intermeios.

dificultad de la izquierda –revolucionaria o institucional– para entender la relación entre capitalismo, colonialismo y racismo; la permanencia y actualización del (neo)colonialismo y sus diversas manifestaciones de colonialidad del ser, saber y poder; la dificultad teórica y política de establecer una relación dialéctica entre identidad y diferencia en un proyecto antiimperialista y emancipador; y, sobre todo, el desafío del tiempo. El horizonte temporal defendido por Fanon es el futuro.

La lucha anticolonial –y antirracista, si se quiere– en su sankofica tarea de “volver atrás y recoger lo perdido”²¹ no es, en Fanon, un retorno al pasado precolonial objetivamente irrecuperable y, mucho menos, un apego a una idea metafísica y, por tanto, ahistórica de identidad que desestima o invisibiliza, por un lado, la las diferencias implícitas en él y, por otro lado, lo universal de la experiencia humana. Lejos de abogar por un universalismo abstracto, compartido tanto por el humanismo burgués como por algunos defensores de su superación –cuando se desestima la función histórica de las luchas antirracistas y su necesidad de afirmación estética y cultural–, Frantz Fanon nos anima a buscar una solución dialéctica que nos permitan abrir horizontes sociales, incluyendo la afirmación de la identidad –o la diferencia– dentro de perspectivas emancipatorias, sin perdernos en ellas. Este es quizás el mayor desafío para las actuales generaciones de intelectuales antirracistas en Brasil. Como argumentó en tono profético, ante su amigo

21 Sankofa es un proverbio implícito en el ideograma Akan, bien conocido en el pensamiento antirracista brasileño.

Ali Shariati, al cuestionar la necesidad y, al mismo tiempo, los límites del nacionalismo islámico:

Ante la conciencia universal de las masas populares de sus países y su movilización en la lucha defensiva contra la agresión y las tentaciones de ideas, métodos y soluciones malévolas y sospechosas provenientes de Europa, deseo que sus auténticos intelectuales puedan *explotar los inmensos recursos culturales y fuerzas sociales escondidas en las profundidades de las sociedades y los espíritus musulmanes, con miras a la emancipación y la fundación de otra humanidad y otra civilización*, e infundir ese espíritu en el cuerpo cansado del Oriente musulmán. Depende de usted y sus colegas cumplir con esta misión. [...] Sin embargo, creo que revivir el espíritu sectario y religioso dificultaría aún más esta necesaria unificación –ya de por sí difícil de lograr– y alejaría a esta nación aún inexistente, que es a lo sumo una “nación en devenir”, de su ideal futuro para acercarlo a tu pasado. (Shariati, citado en Fanon, 2021b, p. 145).

Bibliografía

- Alessandrini, Anthony C. (1999). “Introduction: Fanon Studies, Cultural Studies, Cultural Politics”. En: Frantz Fanon, *Critical Perspectives* (pp. 1–17). Londres: Routledge.
- Brah, Avtar (2006). “Diferença, diversidade, diferenciação”, *Cadernos Pagu*, (26), 329–76. <https://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>.
- Chasin, José (2000). *A miséria brasileira: 1964–1994 – do golpe militar à crise social*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem.

- De Beauvoir, Simone (2009). *As palavras e as coisas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Evangelista, João E. (2002). *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*. São Paulo: Cortez.
- Faustino, Deivinson (2022). *Frantz Fanon e as encruzilhadas: teoria, política e subjetividade*. São Paulo: Ubu.
- Faustino, Deivinson (2018). *Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro*. São Paulo: Ciclo Contínuo.
- Faustino, Deivinson (2017). "Frantz Fanon, a branquitude e a racialização: aportes introdutórios a uma agenda de pesquisas". En: Tânia M. P. Müller y Lourenço Cardoso (orgs.), *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*, v. 1 (pp. 210–41). Curitiba: Appris.
- Fanon, Frantz (2006). *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF.
- Fanon, Frantz (2021a). *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu.
- Fanon, Frantz (2021b) *Escritos Políticos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gordon, Jane Anna (2011). "Revolutionary in Counter-Revolutionary Times: Elaborating Fanonian National Consciousness into the Twenty-First Century". *Journal of French and Francophone Philosophy-Revue de la Philosophie Française et de Langue Française*, 19(1), 37–37. <https://jffp.pitt.edu/ojs/index.php/jffp/article/view/476>.
- Hall, Stuart (1996). "The After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?". En: Alan Read (org.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation* (pp. 12–37). Londres: Institute of Contemporary Arts and International Visual Arts.
- Lippold, Walter Günther (2021). *Frantz Fanon e a revolução argelina*. São Paulo: Ciências Revolucionárias.
- Lukács, György (1978). *Introdução a uma estética marxista: sobre a categoria da particularidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Macey, David (2012). *Frantz Fanon: A Biography*. Londres: New Left Books.

- Marx, Karl (2013). *O capital: crítica da economia política, Livro I: O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo.
- Mbembe, Achille (2012). *A universalidade de Frantz Fanon*. Lisboa: Centro de Estudos Comparatistas.
- Robinson, Cedric (1993). *The Appropriation of Frantz Fanon. Race and Class*, 35(1), 79–91. <https://doi.org/10.1177/030639689303500108>
- Sekyi-Otu, Ato (1996). *Fanon's Dialectic of Experience*. Londres: Harvard University Press.
- Yeros, Paris y Jha, Praveen (2020). "Neocolonialismo tardio: capitalismo monopolista em permanente crise". *Agrarian South*. <http://www.agrariansouth.org/2020/05/27/neocolonialismo-tardio-capitalismo-monopolista-em-permanente-crise/>
- Zahiri, Abdollah (2020). "Frantz Fanon in Iran: Darling of the Right and the Left in the 1960s and 1970's", *Interventions – International Journal of Postcolonial Studies*, 23, pp. 506–525. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2020.1753548>

7 / DESEO Y SUBJETIVACIÓN

DESDE LAS PERSPECTIVAS DE FANON Y GLISSANT

Senda Sferco

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

Introducción

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

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

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

Modernidad y racismo

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

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

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

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

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

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

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

Un deseo epidérmicamente racializado

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Una alienación específica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Libidinizar la relación entre poder y resistencia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La poética relacional de Glissant

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Consideraciones finales

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

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

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

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

Bibliografía

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

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

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

8 / LA COMUNIÓN SUBMARINA

Manuel Rebón

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-5866-8976>

¿Hay tormento más puro, división de sí mismo más profunda que ese combate del Mismo con el Mismo, cuando el alma alternativamente desposa lo que quiere a cambio de lo que puede, lo que puede a cambio de lo que quiere; y ahora atenta al partido de su potencia, ahora al partido de su deseo, pasa y torna al pasar del todo a la nada? A cada una de esas “frases” responden ideas y movimientos contradictorios y simétricos, que un análisis lo bastante sutil para interpretar las obras, relacionándolas sistemáticamente con el “querer” y el “poder”, haría sin duda visibles.

Política del espíritu.

PAUL VALÉRY

Reivindicar Babel o el enclaustramiento de la absoluta minoría

La plantación es un lugar cerrado del que no pueden salir ni el trabajador ni el esclavo. Pero ese lugar cerrado se multiplicó (como lo hacen las raíces de las plantas antes de ser labradas) hasta el infinito por toda la zona: casa grande y senzala. Y es a partir de la plantación donde se desarrollan dos empresas políticas y culturales cuyo objeto es escapar al cerco: la huida de esclavos y el

carnaval, enclaustre y apertura, ambos generalizados en la gargantilla de islas caribeñas.

La fuga de los cimarrones no es solamente un episodio de la lucha de los oprimidos contra los opresores, por la que pugnaban Frantz Fanon o Aimé Césaire, sino que, como enfoca particularmente Édouard Glissant, ha determinado gran parte de la actitud y de los reflejos de los negros: se trata de escapar de otro encierro, el de los compartimentos intelectuales y culturales dentro de los cuales se ha mantenido modernamente a cada pueblo de la región. La conclusión histórica del fenómeno de los cimarrones es la búsqueda desesperada de una hospitalidad caribeña.

Vivir un enclaustramiento o abrirse al otro:

... tal es la alternativa a la que se suele intentar reducir el derecho de todo pueblo a hablar su propia lengua. Tal alternativa viene a legitimar unas premisas que en realidad son el legado de una dominación tradicional. O bien habla usted una lengua universal, o una de las que tienden a serlo, y participa así en la vida del mundo; o bien se refugia en su idioma particular, tan poco apto para ser compartido, y entonces se aísla del mundo y vive solo y estéril en su pretendida identidad (Glissant, 1983, p. 8).

En el centro de la teoría de Glissant, quien complejiza la reivindicación de Babel, yace la idea de que no es legítimo basarse en la disparidad de las lenguas impuestas en las islas o nacidas de su ebullición para deducir de ahí la heterogeneidad de los pueblos que la habitan. Sus Antillas

constituían (y siguen constituyendo) uno de los ejemplos actuales de una civilización en plena efervescencia, que se construye en la exaltación del plurilingüismo: las lenguas son nacionales (como el español en Argentina o el inglés en Jamaica), pero su uso es antillano, como lo será pronto su interpenetración

Glissant apunta a una sensibilidad metaforizante de este mito babélico en el que se conforma una discrepancia entre tiempo histórico y subjetividad, que se opone a lógicas y valores referidos a las condiciones del presente. Aquel espíritu de época, fogueado por poéticas donde los diferentes se oponen y se armonizan, la estética en su forma no imperativa, delinea una constelación de significados que ya no expresa, en lo fundamental, una tensión crítica como punto de partida entre subjetividad y lógica civilizatoria, entre historia y contrahistoria.

Sobre un fondo igual se estructura la ideología de las diferencias, de las particularidades, las pluralidades discursivas, las nuevas identidades. El posicionamiento político e intelectual tiene como clave su exposición a las cosas, la búsqueda de las formas actuales de la historia: Un ensayo enunciativo de lo indecible, desenmascarar homogeneizaciones dominantes, inertes, reductoras, que nos gestionan la caracterización de los albores históricos. Las contradicciones constitutivas, señala Glissant, son origen de múltiples conflictos y, al mismo tiempo, han dado lugar a no pocos prejuicios ideológicos.

La construcción de la nación en cada uno de los países de la región, la virulencia de la oposición entre las clases

sociales y la necesidad de afirmar o de defender valores culturales frecuentemente inseparables del origen étnico, forjando para ello teorías generalizadoras (el indigenismo en Haití hacia los años 30 de nuestro siglo, la negritud, los resurgimientos antillanos del Black Power, el fenómeno rastafari en Jamaica), parecen abrir caminos opuestos (Glissant, 1981, p. 34).

Es decir, es la contradicción misma lo que da su valor a una civilización como la antillana y que podemos extender a todas las civilizaciones. Lo que las historias convergentes de los pueblos antillanos nos enseñan, dirá Glissant, es que las naciones pueden construirse al margen de las oposiciones negativas, así como los valores culturales no perecen por el hecho de ser compartidos. Los países que han sufrido la experiencia de la esclavitud y de las tiranías locales, pagaron con sangre aquel privilegio que supone el contacto intercultural.

Una comunión submarina en el caso caribeño que pone de relieve la dificultad de delimitar con precisión los contornos de semejante fenómeno sociocultural que se despliegan, que se arrastran fangosos con el barro del pantano, desde Luisiana a Tobago y las Guayanas, con elementos que están relacionados en “el gran escenario del mundo” que enalteciendo una curiosa ontología de la diferencia estipula la idea de que la lengua de una comunidad es el principal vector de su identidad cultural, en la cual se fundan a su vez todas las dimensiones de su desarrollo. Privilegiar esta dimensión cultural, ya lo entendía Glissant, era considerado con suspicacia de “culturalismo”.

El mar de las Antillas en su condición de mar abierto fue entendido por el poeta y filósofo como comunicador antes que balcanizador. Pensar la diferencia desde la absoluta minoría se acerca más a los intentos de la colonización de aislar territorios, confinar los conflictos y desperdigar las perlas de la gargantilla que, no obstante, pugnó siempre por una convergencia solidaria. Claro que el mar Caribe no agrupa en torno suyo a tierras y pueblos concentrados en una unidad forzosa: “no es, como antaño el Mediterráneo, un mar interior. Su destino es abrirse, fragmentarse” (Glissant, 1981, p. 34).

Por eso se pregunta Glissant irónicamente a qué vienen todas esas reivindicaciones babélicas, cuando con una sola lengua se dispondría de la clave del progreso. Las naciones no tendrían ante sí otra perspectiva lingüística y cultural que la de encerrarse en un particularismo muy limitativo o, por el contrario, disolverse en una universalidad generalizadora. Esta temible construcción teórica es parte del sustento que la modernidad racionalizó con sus filosofías pero que, en cierta medida, no pudo acompañar con lenguajes apropiados, en tanto lo posmoderno, como fuerza epistémica y comunicativa, como subjetividad, lo desarmó en su crítica a la noción de una verdad fija, eterna, sustancial, que armaba la idea de historia: los movimientos, las memorias, las violencias, los dominios ideológicos.

Deconstruir el dilema de Vivir un enclaustramiento o abrirse al otro desnuda las potencialidades de esta crítica para pensar los campos de los saberes y prácticas intelectuales que visibilizan la desestructuración de una discursividad madre y permiten la declinación de ciertas

concepciones de verdad, redefiniendo subjetividades y lenguajes en su secularización acelerada históricamente, de lo moderno. Un ejercicio de descentramientos teóricos en diversos espacios sobre todo ensayísticos, historiográficos, semióticos y narrativos de un gran resto cognitivo que constituyen el dilema discurso–mundo. Como planteó el ensayista argentino Nicolás Casullo pensando en el debate modernidad/posmodernidad:

Pasaje de una escritura de la conciencia al lenguaje, del orden de las representaciones a los actos enunciativos, de una racionalidad unificante reintegradora en lo teórico político, a una radicalmente diferenciadora, a–emancipadora, y un desdibujamiento de la línea entre razón y su otro. En este juego de su vigencia real y de los límites encontrados (en el propio entramado de las ideas del presente) el posmodernismo forma ya parte plena de la tarea de preguntarse por las condiciones de la historia que ahora se habita (Casullo, 1988, p. 34).

Y en esa interrogación por la historia que se habita no puede desconocerse el espejo invertido de la modernidad que representan los movimientos rebeldes de la región sin los cuales la misma no puede entenderse, su puesta en crisis hecha desde sus entrañas, aperturas y enclaustramientos que des–contados no podrían explicar esta modernidad. Como piensa Eduardo Grüner de la revolución haitiana:

No se pueden captar a fondo sus contradicciones y complejidades. Como hemos intentado decir, sin ella no

se entiende cabalmente ni siquiera qué fue la Revolución Francesa, por decir algo. Y no se entiende cabalmente qué fueron las otras revoluciones independentistas que también forman parte de la modernidad. Y no se entiende cabalmente qué fueron, en su singularidad, cosas como la esclavitud, el capitalismo colonial, los conflictos étnico-culturales, el racismo moderno, la negritud, los cruces de identidades y subjetividades sociales, y así siguiendo. Todas cosas que son también la modernidad, aunque el pensamiento eurocéntrico haya querido hacernos creer que ella es un producto de exportación del occidente blanco a su periferia (Grüner, 2020, p. 19).

Ese discurso es intervenido por las revoluciones que también hegemonícamente semantizan y dan significado a la crisis que vive el capitalismo y que, a su vez, se insertan en la crisis de la modernidad en la que el liberalismo se asume como el partido del orden, orden de una violencia social que aparece sin sentido político ni discurso que la legitime. Lo integrador comunitario, también en crisis, es buscado en contrapunto por un pseudo-progreso que intenta, reconstruir milagrosamente un texto que permita enlazar las diferencias.

Y frente a la pregunta sobre si hay otro tipo de discurso que no anule esas diferencias, encontramos un discurso democratizante, donde la emergencia del otro aparece como democratización de la conciencia, elemento subjetivo, que es atravesado por la ruptura de solidaridades. Un individualismo gestado por la ideología neoliberal que concluye en no relacionarse con ese otro al que se desconoce. Se

trata de una sociedad más ambigua y conflictiva. No hay una ausencia de utopías, sino utopías fragmentadas en su absolutización.

Lo inauditamente diverso que se vuelve el mundo bajo esta égida va caracterizando las relaciones lingüísticas por aquellas creaciones fulgurantes de las que habla Glissant nacidas del “frotamiento” entre las lenguas y por “la acumulación de ideas recibidas, de prejuicios pasivamente heredados”. La comunión submarina se produce invisible en la superficie, en tanto negada, arrastrando partículas muy finas procedentes de los terrenos de la cuenca de la herencia. Estas partículas entran en movimiento tan pronto como el esfuerzo cortante aplicado en el material del fondo excede al esfuerzo cortante crítico o de inicio de movimiento. Queremos decir, no es necesario absolutizar cada uno de los elementos en su singularidad para reconocer su convergencia. Lo único absoluto, en este sentido, sería la Relación.

La Relación no implica ninguna transcendencia legítima, como propone Glissant en su *Tratado del Todo-Mundo* y aunque las sedes del poder sean efectivamente invisibles, también submarinas, los “centros de Derecho” no se imponen en parte alguna. Es decir, la Relación no tiene ética: no elige. “De la misma forma que no tiene por qué dejar constancia de cuál podría ser su contenido. La Relación debe ser totalizadora, es intransitiva” (Glissant, 2006, p. 27).

El poeta y filósofo de la Relación reconoce en este sentido la potencia de esa comunión no sin distinguir distintas formas: la relación de dominación, la más flagrante, la que

refuerza la expansión tecnológica y que generalmente desemboca en la banalización y la neutralización cultural. Un claro modo de enclaustramiento de las lenguas dominadas en el reducto de lo autóctono y que no puede desarmarse enalteciendo una lengua universal, sino con la promoción de un plurilingüismo en el que se asocien todas las lenguas, cada una de ellas responsable en su propio entorno; la relación de fascinación, que entiende cada vez menos fuerte, pero que impulsa a ciertas élites intelectuales de los países en desarrollo a hacer un uso reverencial de una lengua que sería más “prestigiosa”; la relación de multiplicidad, allí donde surgen crisoles lingüísticos que estallan en creaciones fuera de cálculo, inesperadas, sobre todo en el habla de los jóvenes (podemos pensar en el lenguaje inclusivo, en los neologismos y jergas, los lunfardos, en las creaciones poéticas, etc.); las relaciones de tangencia, cada vez que aparecen lenguas compuestas, como las creóles; las relaciones de subversión, cuando una lengua es retomada por una comunidad y tiende a ser utilizada de otro modo y las relaciones de intolerancia, sobre todo cuando se trata de la enseñanza de una lengua y las teorías didácticas y de aprendizaje no se conciben como posibles de ser elaboradas sino en “el lugar de origen” de la lengua.

Las oposiciones entre escritura y oralidad, entre lo culto y lo popular, el panorama de la inagotable variedad de las situaciones lingüísticas actuales (léase: países con una lengua nacional, de gran difusión, amenazada, en el plano económico y cultural, por una lengua “extranjera”, los países bilingües con dos lenguas de gran difusión en pugna, cada una de ellas asumida por una parte de la

colectividad que, por eso mismo, se encuentra ya desestabilizada; los países con una lengua de gran difusión que tiende a dominar y a reducir, a veces hasta su desaparición total, una o varias lenguas maternas; los países con un principio que rige las relaciones entre las diversas lenguas dentro de una misma nación y los países plurilingües en los que precisamente el gran número de lenguas maternas hace difícil elegir una o varias lenguas oficiales).

Justamente es esta misma complejidad la que permitiría salir del enclaustramiento, según Glissant. Hablar la propia lengua o abrirse a la de otro no constituye ya una alternativa. Para un pueblo hablar su lengua es, ante todo, ser libre, por y a través de ella, de producir en todas las dimensiones y niveles, concretar y volver visible, poner en superficie, para sí mismo y para los demás, su relación con el mundo:

Más allá de las luchas fervientes contra la dominación económica se abre un espacio múltiple donde el vértigo se apodera de nosotros. Pero no se trata del vértigo que precede al apocalipsis o a la caída de la torre de Babel, sino del temblor creador frente a lo posible. Porque ahora se puede construir la Torre en todas las lenguas de la Tierra (Glissant, 1983, p. 9).

Se trataría de una torre que de este modo sería de naturaleza fractal precisamente porque las interrelaciones funcionan principalmente por fracturas y rupturas. De ahí se deriva la noción de Todo-mundo que es un caos-mundo. Su organización general y su vacilación son las de la

criollización. Las relaciones, complejas como son, varían hasta el infinito y el carnaval no es solamente un “desbordamiento de los instintos liberados”, fuera de los límites de la plantación, sino que ha reforzado progresivamente la tendencia a hacer de cualquier expresión cultural un acto de conciencia: “la mancomunidad de las razones para expresar el mundo y la concepción que de él se tiene” (Glissant, 1981, p. 34).

Es de la plantación de donde surge la poética de la Relación (el cuento, la canción, la cadencia del tambor, el desbordamiento y la síntesis de las artes modernas), en el que países y comunidades, cada una con su singularidad, comparten acaso un mismo porvenir: esa zona que vence paulatinamente las barreras del monolingüismo paralizador y paralizante y que, de esa manera, comunicada por debajo cobra conciencia de su destino de crear una simbiosis y relacionar elementos a veces contradictorios surgidos de las historias convergentes. Un destino, como el de los seres de la plantación, a la vez, frágil y hondamente arraigado.

El vuelo relacional del pájaro-poema

Los hombres hacen su propia historia pero no la hacen a su antojo, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmite el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos se disponen precisamente a revolucionarse y a revolucionar las

cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria, es precisamente cuando conjuran temerosamente en su auxilio los espíritus del pasado, cuando toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal.

Así Lutero se disfrazó de apóstol San Pablo. [...] Es como el principiante que ha aprendido un idioma nuevo: lo retraduce siempre a su idioma nativo, pero sólo se asimila el espíritu del nuevo idioma y sólo es capaz de producir libremente en él cuando se mueve dentro de él sin retrotraerse al propio y olvida en él su lengua natal.

“El 18 brumario de Luis Bonaparte”.

KARL MARX

Glissant evoca un primer y oscuro compuesto de la intención de los lenguajes, mucho antes de que las brutas claridades de las historias dividan los espacios y los ecos de las voces. Y, como él dice, todo comienza por la poesía. Escribir un poema o cantarlo o soñarlo es ser partícipe de esa contemporaneidad con las primeras brasas de la tierra. Por eso mismo, a nuestro autor le complace que el pretexto del poema permanezca tan oscuro, que se desista a acordar sobre sus claridades. La poesía así entendida se opone nítidamente a la descripción y a la narración de acontecimientos que tienden a producir la ilusión de la realidad, la transparencia de la verosimilitud, lo necesariamente visible.

Este poema arcaico no actúa sobre alguien dividiéndolo en su naturaleza, o imponiéndole una falsa realidad que exige la docilidad del alma y la abstención del cuerpo, como diría Paul Valéry. La poesía se extiende a todo el ser; excita su organización muscular con los ritmos, libera o desencadena sus facultades verbales de las que exalta el juego total, le ordena en profundidad, reclamando el derecho a la opacidad.

El tejido del poema es turbio, indiscernible, el poema hace su camino por debajo (“el poema se hundió en un derrumbe de la tierra”), manifiesta sus fulgores en todas las lenguas del mundo, en el grito y en la palabra, en todas las direcciones, se expande de verdad de un paisaje a vivencia de otro, el poema nómada, rueda de tiempo a tiempo, de los cantos de los griots, de los ensayos de Aimé Césaire, Los jacobinos negros de Cyril Lionel Robert James, las obras de Frantz Fanon, las tesis de Cheikh Anta Diop.

En el pantano de Glissant también llegan las obras de James Baldwin, Malcom X, el Black Power, los discursos de Martin Luther King, Rosa Parks, la lucha por los derechos civiles y toda aquella transformación en los Estados Unidos, en los pueblos de África y en su diáspora. Se trata de un pantano que tiene una cierta melancolía, un pantano que, como escribió alguna vez Margarita Martínez, es el imperfecto espejo de la tristeza del esclavo, como así también de lo moroso de los humedales y de las largas siestas improductivas de los amos. De algún modo, además, en ese resbaladizo pantano glissanteano, vuelven a ocuparse las poéticas de sus espacios, y las complicidades de sus paisajes, inventando también las lecciones ocultas de sus

historias, reanudando plenamente el tiempo obliterado. Allí donde las historias de los pueblos se encuentran, acaba la Historia con mayúscula.

El poema regresa cada vez a lo que fue un episodio o una necesidad de las humanidades, y renueva, con los más inesperados poetas, la búsqueda de un sujeto que se esfuerza por constituirse como ser de lenguaje, como sujeto por su actividad, pero una actividad tal que es sujeto aquel por quien otro es sujeto.

En este sentido Henri Meschonnic dice que el sujeto es inseparablemente ético y poético y es en la medida de esta solidaridad que la ética del lenguaje concierne a todos los seres de lenguaje, ciudadanos de la pantanosa humanidad, del Todo-Mundo, donde la ética es ahí también política. A su vez, la poética es también una ética, ya que un poema es un acto ético porque transforma al sujeto, aquel que escribe y aquel que lee y por lo cual transforma también a los otros sujetos (Meschonnic).

Glissant hace al poema atravesar el mito babélico de la confusión de las lenguas de un modo novedoso, en un recorrido que va, en sus necesidades de habla, desde un oscuro origen hasta sus trémulas evidencias, haciendo que la palabra se extraiga de sí misma mientras es borrada de todo lugar posible, como un pájaro incalculable.

En esa trayectoria nos hace pensar desde lo que torna pensable y posible la disociación misma. Y si se parte de ello, entonces todas las diferencias no serán más que traducción (en un sentido no necesariamente lingüístico) de lo mismo que se proyecta en órdenes diferentes. Nos invita a sobrevolar aquello que sucedía antes de que las

razas y las lenguas y las posturas se hubieran diferenciado y más tarde opuesto, antes de que el poema se sumergiera en ignotas oscuridades, y con él todas las posibilidades de las lenguas, que entonces hubo que recomponer como raíces rotas.

Pero es una invitación para poder trabajar en las disociaciones. No es que identifique a la poesía con la filosofía, Glissant habla de su semejanza, levanta acta del canto originario a partir de la Relación para sacudir a las ideas tan asociadas, tan instaladas, que por eso mismo son muy definidas y estancas. Le da un nuevo movimiento a ese pájaro para que busque nuevamente, para que reaprenda de un golpe la lengua de lo alto y no se aferre a la conservación de sus poderes.

El pájaro-poema es en realidad la única dimensión de desvío que aúna las presencias del mundo, “conquistadores y pueblos arrasados, sabios y comunidades elementales, cantos y llamados, pacíficos diálogos con los bosques y las aguas y los fuegos de la extensión y brotes salvajes en lo desconocido de las sombras” (Glissant, 2019, p. 42). Lo poético, en su pulsión interna y permanente, tensa sobre las minucias y los ritmos de esa alianza, la que anima la atención a lo preciso.

Esa tensión es la que nos recuerda la extranjería en la operación poética y nos separa de la inmersión natural en un idioma a la vez que nos asegura la posibilidad fundamental de la traducción entre los diferentes órdenes (entre las lenguas, entre las diferencias) y la producción poética que uniforma sin uniformizar, guarda lo universal y lo particular en la impronta que produce. Ante esa tensión, ante

el entrelazamiento de las culturas, cercanas e implicadas, lo que entendemos por civilización cede.

Son las poéticas las que habilitan el pensamiento de las disociaciones y de lo discontinuo de las memorias colectivas de los pueblos, reconstruidas por fracciones, compartidas incluso con otros pueblos que, en algún momento de su historia, han querido suprimir sus memorias colectivas.

En el Todo-mundo de Glissant el poema abre el tiempo de par en par, actualiza la trama de las culturas donde lo diferente y lo no idéntico constituyen la partícula elemental del tejido viviente. El detalle, el desvío, es una profundidad de la poesía pero es inesperado e inconmensurable. Tanto en la permanencia como en la deriva los puntos de anclaje dependen de la elección de las poéticas y, en esa elección, se dibujan las políticas. Todos los detalles refractan, en partes, la totalidad del Todo-Mundo.

Sin embargo, el poema, hundido, no suena igual para todos. Exige el reconocimiento de la diferencia como el principal elemento de la Relación (en el mundo, y en lo inexplorable del mundo). Exige reconocer una dispersa intuición universalmente establecida pero particularmente experimentada, que tiene que ver con una poética de lo diverso que la acerque a otras intuiciones.

Por eso, en el fondo de la traducción está la pregunta de la poética y por la poética, el supuesto de que sólo una palabra tiene derecho a decirse, que no será otra, que en su singularidad encierra la verdad de la expresión. Esa suerte de sublimación selectiva de lo particular que adorna a su antojo las dominaciones contra las cuales resistimos.

Presentimos que un valor particular no tiene dificultad alguna en universalizarse o expandirse como valor pero se realza al entrar en Relación.

Esto implica cierta ligazón entre la racionalidad y la semántica filosófica al cuerpo poético (de allí que exista, en la obra de Glissant, una poética y una filosofía de la Relación), a la realidad de una forma y de una lengua. De ahí, en razón de la particularidad misma, el lazo esencial con una poética y con una lengua natural (o lengua natal, en palabras de Marx).

Es la necesidad de pensar el lenguaje para pensar la ética y lo político como una poética, y no solamente a partir de la poética. Aquí el traducir constituye un terreno no solamente privilegiado sino único porque ni las artes ni las literaturas fluyen de manera uniforme, ni como continuidades, son de ruptura, incalculables y con intenciones divergentes confirmando la brecha relacional, incluso cuando estas literaturas fueron encapsuladas en identidades cerradas, en las lenguas y en las formas que fueron empleadas.

Si la poética es la actividad de transformación de un lenguaje y traducir pone en escena la representación del lenguaje que está en acción, esta operación puede transformar el lenguaje, sus prácticas y sus representaciones. La teoría del lenguaje que Glissant lleva adelante es necesaria entonces para pensar conjuntamente la ética y lo político, a través de las poéticas a disposición. Para pensar el sujeto por la pluralidad, y la pluralidad por el sujeto (Meschonnic). Así la defensa contra la destrucción de la pluralidad de las lenguas es la teoría de la Relación,

contra la reducción del lenguaje a la comunicación, que es el lugar de la universalización del inglés o el globish. Para defender las lenguas, no son las lenguas, cada lengua, que hay que defender, en primer lugar es el pensamiento del lenguaje como Relación.

Eso impone un pensamiento de la historicidad radical de los valores, su historización radical, un humanismo radical como el que propuso Aimé Césaire desde las revistas *L'Étudiant noir* y *Legitime défense*; o Paulette Nardal, defensora de la identidad antillana y negra o el senegalés Léopold Sédar Senghor y el guyanés Léon-Gontran Damas, quienes se convertirán en los fundadores de la Negritud. Todas poéticas que nombraron con agudeza e hicieron brotar los llamados con los que trabaja Glissant y que también incluyen en una mixtura los Elogios de Saint-John Perse, y las Hojas de Hypnos de René Char. Todas huellas de los lugares donde los diferentes se oponen y se armonizan, la estética en su forma no imperativa.

Sucede entonces que la Relación de la que habla nuestro autor es la que crea poéticas y engendra magnetismos entre los diferentes y ante esta terrible presencia, como dice Marx, las humanidades pueden hacer sus historias pero no a su antojo: tienen que suscitar por sí mismas sus éticas, sin el providencial recurso de poder deducirlas mediante ficciones o baremos de historias que estas mismas humanidades se habrían narrado a sí mismas en torno a sus imaginarios del mundo. La Relación no infiere ninguna de nuestras morales, sólo de nosotros depende inscribirlas haciendo un esfuerzo tremendamente autónomo de aquellos imaginarios del mundo que tenemos.

Como plantea Glissant la estética, de este modo autónoma, presagia una ética y a partir de ese momento se plantea la responsabilidad de cada comunidad, pero también y ante todo, la de cada individuo, en la totalidad mundo: Cuanto más se revela y opera el tejido de la Relación, y se expande hasta considerar todas las diferencias, sin descartar ninguna, tanto más se libera el espacio del individuo. Tanto más lo limita también su libertad. El dilema de “Vivir un encierro o abrirse al otro” es la alternativa por medio de la cual se pretendía reducir, por ejemplo, a todo pueblo que reclamara el derecho de hablar su lengua (Glissant, 2017). Se legitima así la premisa heredada de una dominación secular: las comunidades hablan una lengua universal, o que se inclina a serlo, participando así de la vida del mundo, o se retiran a su idioma particular, tan poco compartible: de esta manera, se separan del mundo volviendo estéril su pretendida identidad.

Las naciones no contarían con otro porvenir lingüístico o cultural que no sea el de este encierro en un particular limitante, o, inversamente, el de la disolución en un universal generalizador. En la explosión de esta inédita diversidad, las relaciones lingüísticas vienen marcadas, a la vez, por las creaciones surgidas del frotamiento de las lenguas, y es esta misma complejidad la que autoriza a salir del encierro. Te hablo en tu lengua y es en la mía que te comprendo. Crear, no importa en qué lengua, supone así que nos dejemos habitar por el deseo imposible de todas las lenguas del mundo. También Glissant en *Le discours antillais* dice que la totalidad nos llama:

Cuando todas las lenguas se hacen equivalentes, el lenguaje del poeta da con su lengua. Dejar de demarcar el lenguaje de la lengua, es suponer que toda lengua pueda, en poética, ser liberada. A su vez, escribir, es vivenciarse ya habitado, tomado por una nostalgia exultante de todas las lenguas del mundo (Glissant, 1997, p. 83 [mi trad.]).

La infinita diversidad no se dice sino en el poema. Es el detalle, y también anuncia la totalidad. Se desvía de las exigencias precipitadas de las técnicas especializadas y de las monolenguas, por eso las poéticas no cesan de combatir, son políticas realizables como poéticas y como particularidades no universales.

Glissant descubrió maravillado que la lengua de las filosofías es la del poema y por eso arguyó que la poética de la Relación es siempre, por ende, una filosofía. Así, también, la diversidad es donde el pensamiento político ejerce, distinguiendo en las mixturas. No funda. El intento fundamental (y fundador) es menos la construcción de una épica literaria, poética, que la consideración crítica de esa intención. El pájaro en su vuelo roza lo político sin aspiraciones de afectarlo. Pero también allí hay una ética, una cuestión de comportamiento e inevitablemente una cuestión de lenguaje y de cómo pensar al lenguaje y al saber. Desmarcándose del pensamiento moral y de los intentos de fijación, la política igualmente puede vivir en una poética y ayuda si la frecuenta. No se puede, por lo tanto, separar la filosofía de la poesía, se debe solamente traducirlas una a la otra, incluso si lo poético (enraizado en

la particularidad de una lengua) sitúa aquello mismo que limita la traducibilidad que sin embargo reclama.

Bibliografía

- Casullo, Nicolás (1988). *Modernidad y posmodernidad*. Buenos Aires: Punto Sur.
- Glissant, Édouard (1981). "Una cultura criolla". *El correo de la UNESCO*, Año XXXIV (12), 32–35.
- Glissant, Édouard (1983). "Reivindicación de Babel". *El correo de la UNESCO*, Año XXXVI (7), 8–9.
- Glissant, Édouard (1997). *Le discours antillais*. París: Gallimard.
- Glissant, Édouard (2006). *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: ElCobre Ediciones.
- Glissant, Édouard (2017). *Poética de la relación*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Glissant, Édouard (2019). *Filosofía de la relación*. Buenos Aires: Miluno.
- Grüner, Eduardo (2020). "Estudio preliminar. Haití, un lugar en la historia". En: Gérard Pierre-Charles, *Haití: pese a todo la utopía* (pp. 13–28). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Marx, Karl (1971). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Meschonnic, Henri (2009). *Ética y política del traducir*. Buenos Aires: Leviatán.
- Valery, Paul (1961). *Política del Espíritu*. Buenos Aires: Losada.

9 / ESPEJISMOS EN EL MAR. HUELLAS FANONIANAS Y GLISSANTIANAS EN LAS LETRAS Y LAS ARTES VISUALES DE GRADA KILOMBA Y ALINE MOTTA

Karina Bidaseca

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-7954-2854>

Si realmente me pidieran que me definiera,
no comenzaría con la raza;
Yo no empezaría con la negrura;
No comenzaría con el género;
Yo no empezaría con el feminismo.
Comenzaría por despojarme de lo que
fundamentalmente informa mi vida,
que es que soy una buscadora en el camino.
Pienso en el feminismo y pienso en las
luchas antirracistas como parte de él.
Pero donde me paro espiritualmente es,
firmemente, en un camino sobre el amor.

Tricycle.

BELL HOOKS

Introducción

El momento en que el psiquiatra martiniqués e intelectual negro Frantz Fanon produjo su obra *Los condenados de la tierra* –publicada en 1961–, en las colonias del Tercer Mundo las luchas anticoloniales como formas de

resistencia ante el invasor –que se desarrollaron inicialmente en China, India, Indochina y Malasia–, se extendieron a otros territorios colonizados como Argelia, América Latina y Caribe y a toda África meridional.

Muchos fueron los pensadores que contribuyeron al debate teórico de los nacionalismos del Tercer Mundo, hoy llamado Sur. A esta corriente de pensamiento pertenecen autores que defendieron posiciones panafricanistas, antiimperialistas, y anticoloniales¹.

Los poetas de la negritud, Aimé Césaire (1950), Frantz Fanon (1961), Édouard Glissant, como también Joseph Conrad (1899) narraron con estupor la voracidad de la colonización europea, tal como describe Césaire en su Discurso sobre el colonialismo la toma francesa de Ambike (Madagascar) en 1896:

... embriagados por el olor de la sangre, no perdonaron a una sola mujer ni a un solo niño. A la caída de la tarde, por efecto del calor, se extendió una ligera niebla: era la sangre de las cinco mil víctimas, la sombra de la ciudad, que se evaporaba al sol poniente (Césaire, [1950] 2006, p. 18),

No podemos omitir la importante interpretación de Fanon de la política colonial francesa respecto de la “retórica salvacionista” (Bidaseca, 2010) de las mujeres argelinas, cuando escribió:

¹ Además de Frantz Fanon, mencionamos a: Aimé Césaire; William Edward Du Bois; Cyril Lionel Robert James.

Si deseamos atacar a la sociedad argelina en su contexto más profundo, en su capacidad de resistencia, debemos en primer término conquistar a las mujeres” (Fanon, 1968, p. 21).

Este párrafo surge de su libro *Sociología de una Revolución* (1968), en el cual la interpretación sobre el velo y la acción de des-velarlas², formaron parte de las fantasías de los colonizadores; discurso que ha sido crucial en el desarrollo de la guerra y toma actualidad en los debates de las sociedades metropolitanas posteriores al 9/11. No obstante ello, las críticas de las teóricas feministas como Lola Young, Kobena Mercer y Ray Chow requieren ser atendidas (Bidaseca, 2010).

Tal como Fanon dejó escrito en su libro *Piel negra, máscaras blancas*³: “Toda posición de sí, todo anclaje de

2 “Por debajo de la organización patriarcal de la sociedad argelina, los especialistas describen la estructura de un matriarcado. [...] Los responsables de la administración francesa en Argelia, empeñados en la destrucción de la originalidad del pueblo, encargados por el poder de intentar a cualquier precio la desintegración de las formas de existencia susceptibles de evocar una realidad nacional, aplicaron el máximo de sus esfuerzos para destruir la costumbre del velo, interpretada para el caso como símbolo del status de la mujer argelina”. Extracto del libro *El año V de la revolución argelina*, conocido también como *Sociología de una revolución*, escrito en 1959. Tomados de la edición mexicana de *Sociología de una revolución*, con traducción de Víctor Flores Olea (1968, pp. 19–45).

3 *Piel Negra, máscaras blancas*, originalmente titulado *Un ensayo sobre la desalienación del hombre negro*, intentó ser su tesis para titularse en psiquiatría. Sin embargo, esto no ocurrió. La tesis aprobada fue *Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et déficit intellectuel dans l'heredo-dégenération spino-cérébelleuse. À pro-*

sí establece relaciones de dependencia con el hundimiento del otro. Sobre las ruinas de mi entorno yo edifico mi virilidad” (2017, p. 176).

La crítica feminista se dispuso a argumentar que la obra del martiniqués está atravesada por la necesidad de afirmar su propia masculinidad negra y ejercer el control sobre la sexualidad de las mujeres negras. Básicamente, estas autoras consideran que los escritos fanonianos son totalizantes; en ellos no habría lugar para la voz del sujeto femenino.

En efecto, el sujeto colonizado en la obra fanoniana es el *damné* o “condenado”⁴:

La mirada que el colonizado lanza sobre la ciudad del colono es una mirada de lujuria, una de deseo. Sueños de posesión. Todos los modos de posesión, sentarse a la mesa del colono, acostarse en la cama del colono. Si es posible con su mujer. El colonizado es un envidioso (Fanon, 1983, p. 46).

Por cierto, en otra obra de gran relevancia, *Teaching to transgress. Education as the Practice of Freedom* (1994), la

pos d'un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession.

⁴ Según Nelson Maldonado-Torres (2007) es “el sujeto que emerge en el mundo, marcado por la colonialidad del ser” (p. 151) No advierten, pues, los pensadores del paradigma de la modernidad/colonialidad que la absolutización del sujeto masculino eclipsa las identidades feminizadas en el relato fanoniano. En cambio, para Dipesh Chakrabarty, se trata de “un sujeto colectivo, sin nombre propio, un sujeto que sólo es posible nombrar a través de una serie de desplazamientos del término europeo original, ‘el proletariado’; ésta es la condición de un fracaso como de un nuevo comienzo” (citado en Bidaseca, 2010, p. 21).

escritora afroamericana bell hooks ha criticado el lenguaje sexista que recorre la obra en pensadores –como el propio Fanon– como parte de un “paradigma falocéntrico de la liberación” (p. 49).

Esta autora si bien cuestionó el sexismo en la lengua que recorre la obra en pensadores como Fanon, Freire y Memmi, mencionó que fue Fanon quien hizo posible que las ideas de estos intelectuales la estremeciesen “hasta lo más profundo de su ser [...] tener trabajos que promuevan la liberación de una misma –dijo– es un regalo tan potente que no importa tanto cuando este es defectuoso” (p. 50).

Del mismo modo, podemos nombrar a la filósofa afrobrasileña Lélia Gonzáles (1935–1994). Hija de un padre perteneciente a la clase obrera, afrodescendiente, y de una madre india, empleada en hogares de familias acomodadas, tuvo la oportunidad de estudiar y se graduó en Historia y Filosofía. Encontró en el mundo académico contradicciones y barreras sociales que la llevaron a militar en el feminismo y el movimiento negro. Al encontrarse con el libro “Piel negra, máscaras blancas”, sintió que el psicoanálisis y el candomblé podrían ayudar a comprender aspectos culturales de la opresión y el racismo. Tal como testimonia Joana Angélica del Centro de las mujeres de las favelas:

Hicimos un trabajo sobre el libro *Piel negra, máscaras blancas* de Frantz Fanon que fue muy importante. En un momento que estábamos tirando las máscaras blancas. (Nzinga Informativo, 1989, citado en Elizabeth Viana, 2006).

Como intelectual, activista en Nzinga –movimiento

autónomo de mujeres negras en Río de Janeiro, del cual fue su co-fundadora- y política, Lélia Gonzáles viajó a África, visitando Nigeria en 1988 y la ciudad de Ilê-Ifé, la ciudad santa de los Yorubás; Burkina Faso; Senegal, Angola, Sudáfrica, entre otros países). Intervino en debates sobre la explotación y la opresión de las poblaciones afro. Creó un referente conceptual para comprender la identidad brasileña: *Amefricanidad*. Afirma Viveros Vigoya:

Su concepto y propuesta de rebautizar a América Latina como Améfrica Ladina surge de la necesidad de reconocer, en primer lugar, que sin lo negro no existiría la América de la segunda mitad del siglo XX, y, en segundo lugar, las duras luchas que tuvieron que librar las y los esclavizados y los amerindios para resistir al embate colonial (2022, p. 191)⁵.

Inspirada en la obra “Ennegrecer el feminismo” de Suelí Carneiro⁶, quien afirma: “las mujeres negras tuvieron

5 En el visionario artículo “Por un feminismo afrolatinoamericano” (1988), cien años después de que se dictara la Ley Áurea que declaraba extinta la esclavitud en Brasil esta pensadora advirtió la omisión del racismo de la agenda feminista.

6 La pedagoga y académica afrobrasileña Claudia Miranda señala en su artículo “Pensadoras negras e outras traduções para intelectualidade, outros diálogos com Fanon”: “É possível observar em ‘Tornar-se Negro’ (Souza, 1983), aspectos do ideário da Negritude adornando sua narrativa acerca das expectativas de mobilidade de setores que ascenderam socialmente. Acrescentamos, por isso, as formas das intelectuais negras se fazerem presentes, traço esse que, deve ser apontado como legado do feminismo negro. Notadamente, as análises de Souza (Ibidem) tem como aporte, a interlocução da autora com a obra de Frantz Fanon (1925–1961) para discutir as disjunções das estratégias adotadas nos percursos dos sujeitos

una experiencia histórica diferenciada que el discurso clásico sobre la opresión de la mujer no ha recogido.”, citamos a otra pensadora afroportorriqueña, Katsí Yará Rodríguez Velázquez quien narra su inmersión en la ciudad de Buenos Aires, en un relato desgarrador desde un cuerpo que es objetivado, racializado e hipersexualizado, permanentemente por la mirada del varón blanco:

Y recuerdo el dolor, la frustración y la impotencia porque ese es mi cisma. La sensación de estar perdida en una mirada de la que no se escapa. Una mirada que narra la historicidad de mi cuerpo, que activa tantas expectativas y referencias que no me pertenecen. Y es que, esa frustración narrada por Fanon, en *Piel Negra, Máscaras Blancas*, ante la mirada de la niña que al verle, asustada le expresa a su madre: “Mira, un negro, tengo miedo”, no es otra cosa que la mirada que instaura la distancia ubicándola en el cuerpo. Sin embargo, en los cuerpos de las mujeres negras esa frustración se revela desde otro sentido, porque a diferencia de la distancia que dispone el “Tengo miedo”, con el que carga su cuerpo; el cuerpo de una mujer negra carga con la accesibilidad y la explotación sexual atribuida y fijada a su cuerpo (Rodríguez Velázquez, 2022, p. 219, cursivas en el original).

En su relato la autora remite a la mirada cosificante analizada por Fanon: “Y a las miradas blancas, las únicas

políticos que permitiram que suas agruras e expectativas fossem reveladas em seu livro” (Miranda, 2022, p. 169).

verdaderas, me disecan”, escribió (2017, p. 115). En otros extractos del mismo libro, en primera persona, el autor describe desde la hemorragia que corre por su cuerpo, hasta la mirada liberadora que lo devuelve al mundo:

Yo llegaba al mundo deseoso de desvelar un sentido a las cosas, mi alma plena del deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto en medio de otros objetos. Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba a los otros. Su mirada liberadora, deslizándose por mi cuerpo súbitamente libre de asperezas, me devolvía la ligereza que creía perdida y, ausentándome del mundo, me devolvía al mundo. Pero allá abajo, en la otra ladera, tropiezo y el otro, por gestos, actitudes, miradas me fija, en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante. Me enfurezco, exijo una explicación Nada resulta. Exploto. He aquí los pequeños pedazos reunidos por otro yo (Fanon, 2017, p. 111).

Una vez echada atrás la humillación colonial, la culpa y la vergüenza, estas autoras permiten trabajar los cuerpos–archivos como territorios de emancipación femenina. El amor es esa fuerza “poética erótica de la relación” “entre” que imprimen las performances de las artistas que hacen parte de este capítulo. En “La noción de la huella (la que) permita ir más allá de los estrechamientos del sistema” (Glissant, 2006), el espacio fértil para trabajar su radicalidad.

Inspirada en Audre Lorde y Édouard Glissant (2017,

p. 61)⁷ cuando creé el concepto de “poética erótica de la Relación” “lo imaginé como un sueño colectivo y una imaginación pública. Como una costura que puede ayudarnos a cerrar y cicatrizar la herida colonial” (Bidaseca, 2020, p. 3).

Regreso, así, a una pregunta que siempre retorna: si la piel de los cuerpos feminizados recolonizados es escrita por los guiones de los fundamentalismos globales (religiosos, políticos, culturales, económicos), ¿de qué modo las artistas que producen obra desde el sur, escriben en sus cuerpos los procesos de ocupación/colonización/descolonización, acudiendo a una re-semantización de los signos contemporáneos de agencia feminista?

La piel, la herida colonial y las cicatrices coloniales, la memoria encarnada en el cuerpo, ocupan un lugar central en este texto. Desde la “zona de no-ser” de experimentación racial fanoniana hacia una superficie de liberación, el concepto de “poética erótica de la Relación” y de “cicatrices coloniales” pueden permitirnos plasmar la noción glissantiana de huella a través del agenciamiento corporal en el trabajo de dos artistas visuales: Grada Kilomba y Aline Motta.

En base a estos aportes, me interesa resignificar las huellas fanonianas y glissantianas a través de la potencia erótica y política del amor en los libros de las escritoras afroamericanas, “Usos de lo erótico. Lo erótico como

⁷ “Una ‘poética de la Relación’, que aborda al Todo como proceso, como una totalización sin totalizador, en una metamorfosis que en el encuentro modifica nuestro ser. Una “creolización” en el que se transforman los elementos reunidos y se los moviliza en un devenir”, escribió el poeta antillano (Glissant, 2017, p. 61).

poder” de Audre Lorde (1984) y “Todo sobre el amor” (2021) de bell hooks, en diálogo con la obra de las artistas visuales.

Introduciré en lo que sigue, el concepto fanoniano de “amputación” desde Lorde y el de huellas, cuan archivo–memoria en la obra de ambas artistas en relación con el pensamiento rizomático de Glissant y el consabido “derecho a la opacidad”.

Audre Lorde. El cuerpo amputado

En *Los diarios del Cáncer*, libro en el que Audre Lorde fue escribiendo una auto–etnografía surge con fuerza la idea del amor “entre” mujeres. A seis meses de la mastectomía, ella mencionó:

Algunos de mis sentimientos y pensamientos sobre el engaño de las prótesis, el dolor de la amputación, la función del cáncer en una economía de lucro, mi confrontación con la mortalidad, la fuerza del amor de las mujeres, y el poder y las recompensas de una vida consciente... (2008, p. 1).

En Fanon, el cuerpo “amputado” se encuentra ubicado dentro de las relaciones coloniales y así, “una vez acomodado su micrótopo realizan objetivamente los cortes de mi realidad.”, escribe en *Piel negra, máscaras blancas* (2017, p. 115).

El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte. En el mundo blanco el hombre de color tiene dificultades para elaborar su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es

una actividad estrictamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona, (prosigue) (Fanon, 2017, p. 112)⁸.

Su experiencia viva de deterioro y mutilación la lleva a Lorde a recorrer las heridas del propio cuerpo, atacar su representación para “mudar radicalmente de piel”.

El racismo y la homofobia son condiciones reales en todas nuestras vidas en este lugar y en este tiempo. Les pido a todas las que están aquí que busquen en ese lugar del conocimiento en sí mismas y que toquen el terror y el odio de cualquier diferencia que vive ahí. Ven que cara lleva. Es entonces que tanto lo personal como lo político puede empezar a iluminar todas nuestras opciones. (Lorde, 1988, p. 93).

La obra lordeana nos inspira en rever la manera en la que decodificamos los cuerpos de lxs otrxs, al verlos como amenazas que desestabilizan nuestras certezas, y no como flujos políticos de (des)pliegues en tránsito que permitan liberarnos de la maquinaria colonial que introyectó el opresor y que llevamos dentro de nosotros.

Ante tanto desamparo, bell hooks nos ofrece la

8 Para Alejandro De Oto (2009), “la epidermis funciona como sensor y organizador de la experiencia social de los sujetos coloniales. En tal sentido, el dominio de una ontología social deviene imposible en tanto que funciona de manera exterior y previa a todo relato: la raza. La pretensión de la narrativa de la descolonización es la de interrumpir el proceso por el cual la raza (entendida en términos de esta experiencia epidérmica) se muestra como el centro de distribución de sentido sobre los cuerpo y almas” (p.27).

radicalidad del amor como propuesta política. En su conmovedor libro *Todo sobre el amor* (2021) nos habla de cómo curarnos del dolor de un mundo que lidia con la herida colonial. Para la autora:

“... la cultura contemporánea está impregnada de un peligroso nihilismo, que atraviesa las fronteras de raza, clase, género y nacionalidad. A todos nos afecta tarde o temprano” (p. 104).

“Las heridas no deben ser una fuente de vergüenza ya que son necesarias para el crecimiento y despertar espiritual”. (p. 246) Para sanar, nos dice hooks, uno debe aceptar la propia herida.

La dimensión radical del amor y la comprensión son cualidades más complejas de lo que parecen. El amor así entendido es mucho más ‘útil’ y más difícil que pensar en la idea de bueno o malo, correcto o incorrecto, o decidir de qué lado se está (escribió hooks en *Tricycle*) (1992 [mi trad.]).

Grada Kilomba. Cuerpos como archivos de memoria

Yo era responsable por igual de mi cuerpo,
responsable de mi raza, de mis antepasados.
Yo paseaba sobre mí una mirada objetiva,
descubriendo mi negrura, mis caracteres étnicos,
y, me rompieron el tímpano, la antropofagia, el atraso mental,
el fetichismo, las taras raciales, los negreros y,
sobre todo, sobre todo: “¡Al rico plátano!”

Piel negra, máscaras blancas.

FRANTZ FANON

En su libro *Memorias de la plantación. Escenas de racismo cotidiano*, la artista afrodescendiente nacida en Lisboa, cuyos antepasados se hallan entre São Tomé y Príncipe, Angola y Portugal, Grada Kilomba, habla también de la “herida” colonial en carne propia, en el círculo de “negación, culpa, vergüenza, reconocimiento”. Escribe: “El colonialismo es una herida que nunca fue tratada. Una herida que duele siempre. Por momentos infecta, y otras veces sangra” (Kilomba, 2019, p. 34).

La máscara fanoniana aparece en su texto tras el silenciamiento del sujeto colonial negro, en las memorias de las “subalternas silenciadas en la plantación”.

En el libro de Kilomba, el retrato de Anastácia corresponde a una mujer negra esclavizada cuya boca se encuentra amordazada por un collar de hierro que le impedía hablar.

Otras máscaras de hierro se utilizaban por los amos para evitar que los esclavizados comiesen tierra, práctica habitual para cometer suicidio. Se dice que ella poseía poderes de sanación. [...] Es visto como una santa de los Pretos Velhos, directamente relacionada a Orixá Ojalá o Obtalaá –orixás de paz, serenidad y de sabiduría (Hadler y Hayes, 2009, citado en Kilomba, 2019, p. 36).

Anastácia de quien se dice:

... era hija de una familia real Kimbundo, nacida en Angola, secuestrada y llevada a Bahía y esclavizada por una familia portuguesa, es una de ellas. Luego del retorno de esa familia a Portugal, habría sido vendida al dueño de una plantación de caña de azúcar. Otros relatos alegan que ella fue una princesa Nagô/Yorubá antes de ser capturada por europeos traficantes de personas y llevada a Brasil en condiciones de esclavitud. [...] Su nombre africano es desconocido. Anastácia fue el nombre dado a ella durante la esclavitud” (Kilomba, 2019, pp. 35–36).

Nos recuerda, al texto de Jean–Paul Sartre, en su *Orfeo Negro* (1948), transcripto por Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*:

¿Pues qué esperabais cuando quitasteis la mordaza que tapaba estas bocas negras? ¿Qué entonasen vuestra alabanza? ¿Pensabais leer adoración cuando se levantasen estas cabezas doblegadas hasta el suelo por la fuerza?”. No sé, pero digo que quien busque en mis ojos otra cosa que una

interrogación perpetua perderá la vista; ni reconocimiento ni odio. Si yo lanzo un gran grito, no será en absoluto negro. No, en la perspectiva adoptada aquí, no hay problema negro. Y si lo hay, los blancos se han interesado por él por pura casualidad (Fanon, 2017, p. 57).

¿Por qué debía ser amordazada la boca? ¿Por qué debieron quedar callados?, son interrogantes que la artista amarra a la pregunta que la feminista poscolonial Gayatri Chakravorty Spivak abre cuando exhala: Puede el subalterno hablar? (1988), para trasladarla al espacio de la no-humanidad –espacio en el cual se arrojó a la población esclavizada.

Kilomba encuentra en el arte la apertura a nuevas preguntas, a la radical subversión epistémica de objeto en “sujeto”:

Soy yo quien describe mi propia historia, y no quien es descrita. Escribir, por tanto, emerge como un acto político. [...] como un acto de *tornar-se*, en cuanto escribo, me torno la narradora y escritora de mi propia realidad (Kilomba, 2019, p 28, cursivas en el original).

Espejos. Aline Motta

The unity is submarine.
Caribbean Man in Space and Time.

EDWARD KAMAU BRATHWAITE

Pontes sobre abismos, Se o mar tivesse varandas y (*Outros*) *Fundamentos* conforman la obra de la artista Aline Motta, nacida en Niterói, estado de Río de Janeiro, Brasil, en 1974, como parte de su trilogía en la cual se propone contar una contra-historia, la suya.

Gran parte de mi trabajo trata sobre mi propia familia, especialmente sobre mi abuela, las abuelas concentran las fuerzas sanadoras, de cura en nuestras comunidades. Así que mi trabajo siempre será un homenaje a su existencia. Además mi trabajo tiene mucho de construcción y uso material de archivo. [...] Entonces yo pregunto, si es posible imaginar nuevos lazos de relación, y también analizo si existe una posibilidad de lenguaje diaspórico común. Qué diálogo puedo hacer con el Caribe, Colombia, EEUU, Venezuela, Argentina, quién sabe si deciden excavar su historia colonial, e incluirnos a los negros también. Así que, linaje es lenguaje. Es interesante pensar que nuestras dinámicas familiares forman nuestro trabajo artístico (Motta, 2022, p. 219)⁹.

⁹ Aline Motta participó del Panel de la apertura artística de las *VII Jornadas de Feminismo Poscolonial V Congreso de estudios poscoloniales* (Buenos Aires), moderada por Kekena Corvalán, el 1 de diciembre de 2020.

Durante cuatro años viajó cargando en su cuerpo la extrañeza de su propia condición diaspórica transatlántica que separó los continentes. Tres ciudades nombradas por el agua, la memoria del agua como vehículo de muchas historias. Ella aspira a evocar lo que podría haber sucedido si el océano “Atlántico Negro” como lo llama Paul Gilroy, hubiese sido un espacio de comunicación y de memorias compartidas, y no el vientre de la barca esclavista que interpreta Glissant (2017). “¿Qué continúa, qué vive en el presente de estos desplazamientos que comenzaron hace siglos?”, se pregunta Motta (2022, p. 220)

Para reconstruir la historia de sus ancestros siguió los pasos sobre sus antepasados en las huellas de los archivos familiares. Viajó con su padre blanco, de Río de Janeiro a Minas Gerais. Viajó con su madre negra (in memoriam, ya que ella falleció hace diez años), a una plantación de café en el área rural de Río de Janeiro. Viajó a Portugal, a Sierra Leona, a Nigeria. Pasó por Lagos, sintiéndose tan desplazada como en Brasil:

“Blanca en Nigeria, negra en Brasil. Yo los reconozco, ellos no me reconocen. Yo me veo en ellos, ellos no se ven en mí. Busco a través del agua una comunicación entre lenguas y culturas emparentadas. Lagos, Río, Cachoeira.”, reflexiona Motta (2021).

Antes señalé que en la búsqueda de pensadoras afrobrasileñas, Gonzáles funda la emergente categoría político cultural de la “Amefricanidade” en un giro epistémico que crea un nuevo enfoque sobre la formación

histórico-cultural de Brasil, que representaba una “América Africana porque, en ausencia de la latinidad, tuvo que ser cambiada la *t* por la *d* para así poder asumir su nombre ‘América ladina’” (1988, p. 37). En la conversación de la cual participé con Motta (2022), recuerdo cómo la idea de conectar continentes fue el sentido de aquel viaje y vuelta hacia la Madre África, a sus ancestros:

Creo que es importante de este tiempo [...], un proceso muy grande de internalización, de profundizarme en mí misma, hacer conexiones, con cosmologías de África Central, que uno puede llamar de *Bantus* pero es un nombre colonial, para una región con 300 etnias y lenguas. Pero para localizar, es lo que hoy es Angola. En esta cosmología, hay dos conceptos fundamentales que se conectan tan fuerte: uno es el culto a los ancestrales. Es un entendimiento que los ancestrales necesitan ser siempre recordados, honrados y alimentados. Rendirles culto (p. 219, cursivas en el original).

En su trilogía, Motta utiliza los espejos que reproducen rostros y paisajes, desplazan imágenes en el espacio, produciendo un espejismo de continuidad histórica entre el mundo-aldea antes y después de su intervención “por el frente colonial con la interceptación de su historia por el proyecto histórico moderno” (Segato, 2016, p. 47).

La asociación de mapa y espejo es relevante para la conformación del sistema mundo-moderno capitalista, tal como se desprende de esta cita de Marta Sierra:

El mapa es una tecnología de la visión y un dispositivo político que genera un efecto de realismo a partir de imágenes de verosimilitud, autoridad y legitimidad (Lois, s.f., p. 21). Históricamente se asoció con el espejo y una representación mimética de las relaciones sociales. El deseo de ver un mundo que de otra forma era lejano alentó el coleccionismo de mapas y globos terráneos; el globo y el mapamundi representaron así una soberanía visual sobre el mundo (Sierra, 2022, p. 228).

Me recuerda a la lectura del libro *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism* de la feminista poscolonial y cineasta vietnamita Trinh T. Minh-Ha en el que refiere es vez a la “caja de espejos”, para así fragmentar el espejo de la representación y subvertir los fundamentos del Yo original, con mayúsculas:

Como un juego de espejos cóncavos y convexos, la escritura debe deformar, multiplicar: Una escritura para la gente, por la gente y de la gente es, literalmente, una reflexión reflexiva multipolar que permanece libre de las condiciones de subjetividad y objetividad y, sin embargo, las revela a ambas. Escribo para mostrarme mostrando a personas que me muestran mi propio mostrar. Yo-Tú no uno, no dos. En este espectáculo indeseable hecho de realidad y ficción, donde se forman y reforman imágenes redobladas, ni tú ni yo somos los primeros (Minh-Ha, 1989, p. 22 [mi trad.]).

Motta, tanto en su arte como en su producción crítica,

desafía al espejismo, para encontrar su propia historia en el fondo del océano, entendiendo éste como un nuevo modo de comunicación, una nueva “poética del mar”.

Reflexiones finales

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.

Piel negra, máscaras blancas.

FRANTZ FANON

Este capítulo recupera las reflexiones sobre el cuerpo racializado, la piel, la herida y cicatriz colonial con relación a la violencia colonial teniendo como horizonte la radicalidad del amor y la vida y el derecho a habitar todas las opacidades.

En una de sus poéticas Fanon describió con notable pluma su alma: “Me siento un alma tan vasta como el mundo, verdaderamente un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene una potencia infinita de expansión” (Fanon, 2017, p. 132).

Este costado íntimo de “la potencia infinita de expansión” se vuelve central en el proyecto radical del feminismo en la huella glissantiana. “Refuta así cualquier colmo de posesión. Resquebraja la dimensión absoluta del tiempo. Se asoma a esos tiempos difractados que las humanidades de hoy en día multiplican entre sí por conflictos y todo lo por haber”, escribe Glissant (2006, p. 23).

Exigimos, exclamó Glissant, nuestro “derecho a la opacidad”, que no es “el encierro dentro de una singularidad irreductible”. “Diversas opacidades pueden coexistir, confluir, tramando discursos, tramando discursos cuya verdadera comprensión referiría a la textura de esta trama y lo a la naturaleza de sus componentes” (Glissant, 2017, p. 220)].

Inspirada en estas obras y otras, y en un texto tan bello como *Uso de lo erótico: lo erótico como poder*, escrito por Lorde es que propuse hablar de una “poética (erótica) de la Relación” (Bidaseca, 2020) fundiendo esta obra feminista con el pensamiento de Glissant.

Un erotismo que busca constituirse, dice Lorde, en

“... el espacio entre la incipiente conciencia del propio ser y el caos de los sentimientos más fuertes. Es una sensación de satisfacción interior que siempre aspiramos a recuperar una vez que la hayamos experimentado” (1978, p. 1).

El 3 octubre 1979, no vacila la autora en reflexionar acerca de sí misma como “la de afuera, la extranjera”:

No me siento con ganas de ser fuerte, pero ¿tengo opción? Duele cuando incluso mis hermanas me miran en la calle con ojos fríos y silenciosos. Soy definida como otra en cualquier grupo del que formo parte. La de afuera, la extraña, a la vez fortaleza y debilidad. Y sin embargo, sin comunidad ciertamente no hay liberación, no hay futuro, sólo el armisticio más vulnerable y temporario entre yo y mi opresión. Pero comunidad no debe significar el despojo de

nuestras diferencias, ni el pretexto patético de que nuestras diferencias no existen (p. 5).

La creación de una comunidad como “reserva de libertad” es una de las más potentes afirmaciones que Lorde dejará como legado. Justo allí, se puede leer una sincronía con Glissant:

La transparencia deja de aparecer como el fondo del espejo donde la humanidad occidental refleja el mundo según su imagen; en el fondo del espejo ahora hay opacidad, todo el limo depositado por los pueblos, limo fértil, pero también a decir verdad, incierto, inexplorado, aún hoy y casi siempre negado, ofuscado, cuya presencia insistente no podemos dejar de vivir (Glissant, 2017, p. 143).

Bibliografía

- Bidaseca, Karina (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos) coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Ed. SB.
- Bidaseca, Karina (2020). *Por una poética erótica de la relación*. Buenos Aires: El Mismo Mar Ediciones.
- Bidaseca, Karina y Sierra, Marta (coord.) (2022). *El amor como una poética de la relación. Discusiones feministas y activismos descoloniales*. Buenos Aires: CLACSO|El Mismo Mar Ediciones.
- Brathwaite, Edward Kamau (1974). *Caribbean Man in Space and Time: A Biographical and Conceptual Approach*. Kingston: Savacou Publications.
- Césaire, Aimé ([1950] 2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

- De Oto, Alejandro (2003). *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. México: CEEA, El Colegio de México.
- De Oto, Alejandro (2009). "Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano". *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 11(2), 21–30. <https://philpapers.org/rec/DEOFFE>.
- Fanon, Frantz ([1952] 2017). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fanon Frantz (2001). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- Fanon, Frantz (1968). *Sociología de una revolución*. México: Ediciones Era.
- Glissant, Édouard (2002). *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Glissant, Édouard (2017). *Poética de la relación*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Gonzalez, Lélia (1983). "Racismo e sexismo na Cultura Brasileira". En Luiz Antônio Machado da Silva et.al, *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos, Ciências Sociais Hoje* (pp. 223–244). Brasília: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais.
- Gonzalez, Lélia (1988). "A categoria político-cultural de amefricanidade". *Tempo Brasileiro*, (92|93), 69–81.
- Gonzalez, Lélia. (1988a). "Por un feminismo Afrolatinoamericano. Isis Internacional & MUDAR – Mujeres por un Desarrollo Alternativo. Mujeres. crisis y movimiento. América Latina y el Caribe". *Ediciones de las Mujeres*, (9), 133–141.
- hooks, bell (1994). *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*. Routledge: London.
- hooks, bell (1992). *Interview*. Tricycle. <https://tricycle.org/magazine/bell-hooks-buddhism/>.
- Lorde, Audre (2003). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Madrid: Horas y horas.
- Lorde, Audre (1984). "Uses of the Erotic: The erotic as Power". En: Audre

- Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches* (pp. 53–59). Berkeley: Crossing Press.
- Lorde, Audre (1988). “Las herramientas del amo nunca dismantlarán la casa del amo”. En: Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp. 89–93). San Francisco: Ism Press.
- Lorde, Audre (2008). *Los diarios del cáncer*. Rosario: Hipólita Ediciones.
- Minh-Ha, Trinh (1989). *Woman, native, other: writing postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Miranda, Claudia (2022). “Pensadoras negras e outras traduções para intelectualidade”. En Karina Bidaseca y Marta Sierra (coord.), *El amor como una poética de la relación. Discusiones feministas y activismos descoloniales* (pp. 159–179). Buenos Aires: CLACSO/El Mismo Mar.
- Motta, Aline (2021). *(Otros) Fundamentos [(Otros) Fundamentos], 2017–2019 [Video]*. Centro Cultural Kirchner. [Trabajo en el marco de la exposición “Cuando cambia el mundo. Preguntas sobre arte y feminismos” curada por Andrea Giunta]. <https://www.cck.gov.ar/cuando-cambia-el-mundo/>
- Motta, Aline (2022). *Activismo visual, memorias y resistencias*. [en prensa].
- Rodríguez Velázquez, Katsí Yarí (2022). “Entre la negación y la explotación. Políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras”. En :Karina Bidaseca y Marta Sierra (coord.), *El amor como una poética de la relación. Discusiones feministas y activismos descoloniales* (pp. 217–224) Buenos Aires: CLACSO/El Mismo Mar Ediciones.
- Sartre, Jean-Paul (1948). “Orphée Noir”. En: Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (pp. IX–XLIV). París: Presses Universitaires.
- Segato, Rita (2016). “La norma y el sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad”. En: Karina Bidaseca (coord.), *Genealogías críticas*

de la colonialidad en América Latina, África, Oriente (pp. 31–64).

Buenos Aires: CLACSO/IDAES.

Sierra, Marta (2022). “Tercer espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad”. En: Karina Bidaseca y Marta Sierra (coord.), *El amor como una poética de la relación. Discusiones feministas y activismos descoloniales* (pp. 227–240). Buenos Aires: CLACSO/El Mismo Mar.

Viveros Vigoya, Mara (2022). “¿Es el racismo un punto ciego del feminismo latinoamericano?”. En: Karina Bidaseca y Marta Sierra (coord.), *El amor como una poética de la relación. Discusiones feministas y activismos descoloniales* (pp. 189–202). Buenos Aires: CLACSO/El Mismo Mar.

10 / EN TORNO AL CONCEPTO DE “HISTORIA” EN ÉDOUARD GLISSANT Y SYLVIA WYNTER

Luis Adrián Mora Rodríguez

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-9765-9036>

L'Occident n'est pas à l'Ouest,
ce n'est pas un lieu, c'est un projet

Le discours antillais.

ÉDOUARD GLISSANT,

En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1974), Hegel reserva varios párrafos para hablar del Nuevo Mundo. Su relato aborda aspectos geográficos y humanos de América del Sur y de América del Norte. Luego de discurrir sobre los animales del continente, consagra algunos párrafos a los humanos. Así, en un par de frases resume el exterminio de los indios tanto en la tierra continental, donde “han sido exterminados unos siete millones de hombres”, como en el Caribe: “Los habitantes de las islas, en las Indias Occidentales, han fallecido” (Hegel, 1974, p. 171).

Resulta elocuente que dedique dos líneas a los negros en Brasil, cuando afirma: “Los negros son mucho más sensibles a la cultura europea que los indígenas” (Hegel, 1974, p. 172). Y sin embargo, hay un silencio total sobre la cultura y la historia del Caribe. Silencio paradigmático, puesto

que en otra parte, Hegel afirmaba hablando de los negros que a estos no se les podía negar la aptitud a la cultura, puesto que habían adoptado el cristianismo y hablado de libertad. Además, habían formado un Estado, en el Caribe, según los principios cristianos (Hegel, 1988, p. 417, citado en Tavares, 1992, p. 121).

Ambas posiciones parecen subrayar la tensión que enfrentamos al reflexionar sobre la Historia (con H mayúscula) en lo que respecta al Caribe. Y es que esta discusión abarca no sólo el lugar que juega el Caribe en la conformación de la historia moderna, sino también el reconocimiento de los sujetos racializados como actores de su propio devenir. En este sentido, autores como Sylvia Wynter y Édouard Glissant, hablando desde y sobre el Caribe pueden darnos luz sobre los límites y contradicciones de una cierta comprensión de la Historia.

A continuación voy a presentar algunos elementos que permiten problematizar el concepto de “Historia” en el pensamiento de ambos autores. Para ello, comenzaré abordando la propuesta de Glissant y evocaré los acercamientos que pueden hacerse con lo que propone Wynter. Una crítica a la noción hegemónica de la Historia, heredada del colonialismo y del imperialismo, es factor central para construir nuevas formas de entender el devenir de la diversidad humana y generar esquemas de pensamiento que rompan con el ciclo de la violencia en el que nos encontramos. Ambas dimensiones pueden verse problematizadas en los trabajos de Wynter y de Glissant.

La reflexión histórica como elemento anti-colonial

Para Glissant, la reflexión sobre las formas de definir lo que es la “Historia” es fundamental para recomponer la situación colonial. Es decir, se trata de una comprensión nueva del relato histórico que tiene una función liberadora. En efecto, entender cómo se ha construido la Historia permite descubrir los mecanismos de la dominación. La Historia que se escribe sobre el Caribe es la narración del imperio. En *Le discours antillais*, Glissant desarrolla una verdadera “querelle avec l’Histoire” (Glissant, 1997, p. 222)¹ donde subraya la dificultad de absorber, de manera acrítica, una historia que no es propia. Nos dice: “Las Antillas son el lugar de una historia hecha de rupturas y cuyo comienzo es un desgarramiento brutal, la Trata” (Glissant, 1997, p. 223 [mi trad.]). Este punto de partida traumático es el que funda una ruptura histórica. Para Glissant, se trata de un bloqueo en la posibilidad de construir una historia totalizante como el relato histórico de los pueblos europeos. De hecho, Glissant se refiere a este fenómeno como una “no-historia”. Ahora bien, no se trata de copiar lo hecho por Occidente. Es claro que este no es el objetivo del análisis histórico glissantiano. Lo que el autor martinico señala es que el fenómeno colonial surge de la pluma de los vencedores. Son los colonizadores los que justamente han sublimado toda una historia de revueltas y de rebelión. La historia caribeña ha sido escrita como apéndice de la historia europea (Glissant, 1997).

¹ “Una querrela con la historia”

En este sentido, Glissant señala la ausencia de una datación del tiempo antillano. Esto significa una ausencia de consciencia, tanto a nivel colectivo, como a nivel individual. En esta reflexión que desarrolla en el *discours* no descarta por completo el “calendario natural” de los desastres y eventos climáticos que afectan el Caribe. Tomar como referencia las explosiones volcánicas o los huracanes puede ser el inicio de una significación que hay que indagar. Glissant asegura que “la conjunción dinámica naturaleza-cultura es indispensable para los cimientos de una comunidad” (1997a, p. 226 [mi trad.]). Y aquí, señala algo fundamental en la medida en que se piensa el Caribe. En efecto, las Antillas están aquejadas por esta ausencia de historia como relato propio, pero tienen en cierta medida “su propia historia”, una historia fractal, hecha de historias particulares de las islas. Esa es entonces una historia común. Ahora bien, una de las cuestiones que subyacen, a partir de aquí, es la de la escritura de dicha historia.

Por lo tanto, Glissant insiste en el papel del escritor como “revelador” de esta historia. Éste debe de tener una “visión profética del pasado” (Glissant, 2005, p. 175, citado por Ramírez, 2018, p. 140), es decir, entender el trauma del pasado pero no para un regreso nostálgico a este –lo que nuestro autor llamará “l’obsession de l’Un” (Glissant, 1997a, p. 44)–, sino para establecer un horizonte crítico. En efecto, es donde se juntan las historias particulares de los pueblos “sin historia” que se termina la Historia, con mayúscula. El escritor, nos dice Glissant, debe de lograr ver entre las hendijas de la Historia, entre las rupturas de una conciencia que ha sido repellada para no evocar el pasado, para no

entender el dolor y su situación actual. Por lo tanto, poner el foco en la historia vivida es “restablecer su cronología atormentada (1997a, p. 228, traducción propia)”. La historia caribeña es la historia submarina, dice Kamau Brathwaite, citado por Glissant (1997a, p. 230). Y este último piensa el lecho marino como un cementerio de esclavos. Esta conexión que se hace por debajo de la superficie responde a la tentativa violenta de unir la historia de las islas al devenir de las metrópolis. En este sentido, Glissant insiste sobre lo importante de entender cómo el relato histórico hegemónico se enfrenta a la historia como “vivencia”. En efecto, hay una tensión entre la “narración” y la “vivencia” (1997a, p. 236), y uno de los lugares donde se expresa dicha tensión es el cuento creole. El cuento rompe con la solemnidad de la narración histórica, expresa una vivencia y encarna personajes carentes de la majestuosidad del Mito. Glissant afirma que el cuento señala una historia que fue deportada por el edicto y por la ley. Se trata de un anti-edicto y de una anti-ley, es decir, de una anti-escritura (1997a, p. 262).

Para Glissant, la estructura del cuento antillano, tal y como se narra oralmente viene a romper con la filiación del mito. No se trata de mitos que terminan siendo escritos, sino de cuentos que rompen con el carácter sagrado de la Historia. Los personajes del cuento terminan con un puntapié en el trasero (Glissant, 1997a, p. 263).

À ce stade, l'Histoire s'écrit avec un grand H

Para entender cómo funciona esta forma de escape que se desarrolla en el cuento y que debe, según Glissant, guiar

la acción del escritor antillano, es necesario comprender cómo se formula la Historia como relato totalizador. En ese sentido, Glissant opera una distinción entre dos definiciones de “historia”. Por un lado, existe la “Historia” con H mayúscula y por otro la pluralidad de “historias”, o lo que Glissant define como “la Relación”. La “Historia”, con H, se refiere al relato occidental de los hechos y está íntimamente ligada con la Literatura. Ambas tienen el mismo rol y es el de proponerse como modelos y referentes. Ambas tienen como inicio el Mito, funcionando bajo el modelo del Génesis–Nombramiento (Glissant, 1997a, p. 242). Tanto Historia, como Literatura trataron de organizar el sistema como Totalidad y plantean la cuestión central de la “legitimidad”. Es aquí donde Glissant analiza la figura de la Tragedia, como modelo épico de explicación histórica. Para él, la Tragedia contiene una cierta concepción de la historia, donde el destino es la lógica histórica en obra. El destino cierra un ciclo y trae algo nuevo, a pesar de las violencias y terrores que desata. Es sin lugar a dudas William Shakespeare quien mejor expresa esta faceta. Glissant nos dice:

En la *Tempestad*, la legitimidad de Próspero está entonces ligada a su superioridad, y deviene legitimidad del Occidente. La ambigüedad es entonces que Literatura e Historia se propusieron, al mismo tiempo, en Occidente, *actuar la Totalidad* (enrollar la linealidad primitiva en globalidad), pero que en esta Totalidad postulada se insertó la inaudita ambición de animar al hombre a la imagen del Occidental, con grados de elevación, de Calibán a Próspero (1997a: 242, énfasis en el original [mi trad.]).

Dos elementos centrales pueden destacar de esta cita. En primer lugar, el surgimiento del modelo del “hombre” como hombre occidental, es decir una totalización que se impone en las márgenes imperiales y que permite una jerarquía de lo humano. Este análisis glissantiano hace eco—como veremos más adelante— a la crítica de Wynter. En segundo lugar, vemos el posicionamiento del texto escrito como referencia cultural única y escala civilizatoria. La Literatura concebida únicamente como texto escrito y por lo tanto, regla de separación con la oralidad. Es contra estas dos totalizaciones que han luchado los pueblos de la parte oscura de la tierra. Y tal como lo anota Glissant, esta “cosmo—metafísica” de la legitimidad que en algún momento se acompañó del despliegue imperial y militar de Occidente, no funciona actualmente más que como un referente vacío (Glissant, 1997a, p. 244). Es la superioridad técnica lo que sigue permitiendo la dominación de hecho. Sin embargo, esta dominación no está ya legitimada.

Dicha comprensión de la Historia parte de un sentido definido y de la acción vehiculada por los héroes. Éstos —y no la comunidad— son los encargados de hacer cumplir la historia. Glissant caracteriza esta Historia como “filiación” (1997a, p. 240). Es la búsqueda de un origen lo que amarra, integra y da orientación. En el ejemplo de la Tragedia, son los personajes principales que le dan sentido a la comunidad. Se trata de la narración unidireccional y explicativa de la supremacía europea. Una sucesión de hechos que puede entenderse como la afirmación del progreso y que por lo tanto, en su dinámica de producción, es en sí misma discriminatoria. Una Historia cuyo eje es la palabra escrita y

de esta manera, olvida e ignora la oralidad. Además, es una concepción que se acompaña de la creencia en que la Historia es la dimensión primera y fundamental del Hombre.

En esta Historia, los pueblos colonizados son apéndices de Occidente. Existen pues como prolongación de la acción europea sobre los territorios ultramarinos imperiales. Es un relato que se les impone de manera externa y en el cual no juegan otro rol más que el de copias inexactas y defectuosas del modelo. La representación de esta concepción de la Historia sería la flecha del tiempo. Sobre esta flecha se inscriben los acontecimientos y se divide el tiempo en pasado, presente y futuro. Romper con esta flecha es el trabajo de la crítica que Glissant desarrolla. Puesto que esta concepción obstaculiza el construir una historia propia desde el ámbito colonial.

En efecto, para Glissant, el sujeto colonial martinico vive una no-historia. En él, no ha habido desarrollo de una percepción temporal como elaboración y proyección de un sentido histórico. No existe una historia propia en Martinica, ya que cualquier intento de construirla está supeditado a historias exógenas impuestas por la metrópoli. Todos los acontecimientos están dispuestos por la mirada omnímoda del colonizador (Glissant, 1997a, p. 269). La historia se ordena según los desastres naturales (erupción de la Montagne Pelée) o según los edictos coloniales (abolición de la esclavitud 1848) (Ramírez, 2018). Estos acontecimientos se perciben como impredecibles y ajenos, pues no implican la voluntad de los martinicos. Se elude la agencia del pueblo en la construcción de su propia historia. Lo cual acarrea como consecuencia una fractura expuesta entre el espacio

y el tiempo en la conciencia del colonizado². Predomina entonces este concepto de la Historia, con H, como línea temporal. Un relato escrito en otra parte y que se impone como único. Y aquí nos interesa lo que aporta Wynter.

Historia del Hombre vs historias humanas

En sus análisis sobre la construcción del “humanismo”, Sylvia Wynter estudia de manera crítica las rupturas epistemológicas en torno a la definición del Hombre (también con H mayúscula). Para ella, es necesario explicar las reglas que gobiernan la percepción de lo humano. De esta manera, pone especial énfasis en subrayar las condiciones materiales e históricas a partir de las cuales se construyen nuestros esquemas de pensamiento y nuestra visión del mundo. Contribuir a través de nuestra acción a la construcción de la historia –es decir, crear agencia–, no puede separarse, según Wynter, de nuestros modelos –culturalmente producidos– de concebir la historia (Edwards, 2001, p.16). Y, en el caso caribeño juega un papel fundamental la noción de “raza”. Una noción que según Wynter puede únicamente explicarse a partir de los parámetros de la cultura judeo–cristiana³.

Para ella, la separación y jerarquización de Blancos y

2 Esta fractura es también observable en términos del “paisaje”. La reflexión glissantiana sobre el paisaje caribeño incorpora esta reflexión sobre la historia.

3 Es importante señalar aquí la lectura que hace Wynter de las tesis de Quijano en (2003), “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument”, *CR: The New Centennial Review*, (3), 257–337.

Negros es un legado moderno de la separación medieval entre “clero” y “laicos”. En efecto, afirma la autora que en la matriz original de esta cultura occidental, tal y como se expresa en lo que Jacques Le Goff llamó “la imaginación medieval” (Le Goff, 1999), el estatus de los laicos, ligados al pecado de la carne, era un estatus de inferioridad. Mientras que el clero, identificado con el celibato y renacido en el Espíritu, escapaba de esta esclavitud de la carne y era considerado como “superior”. Esta distinción religioso-cultural se transforma en el siglo XVI, a partir de una paulatina secularización de la sociedad occidental, dando pie a la homogeneización de dicha sociedad bajo el término de “cristianos”, auto-concebidos como la referencia de lo humano: el Hombre.

A través de la expansión colonial e imperial de los siglos XVI a XIX, esta definición se alimenta de argumentos biológicos, hasta convertir al hombre blanco occidental y burgués en referente universal de lo humano. El desarrollo de disciplinas tales como la antropología y la etnografía coloniales contribuyen magistralmente a consolidar dicho modelo de humanidad (Gliozzi, 2000). Tal y como señalan Euden y Allen (2001) el trabajo de Wynter se ha centrado en analizar los sentidos de estos cambios. Por su parte, Edwards (2001) anota que Wynter pretende desmontar los conceptos fundamentales que estructuran el humanismo occidental, por lo cual, su estudio se enfoca en entender la producción de sistemas simbólicos y la forma en que estos sostienen la estabilidad y la repetición del orden cultural.

El caso de Martinica es entonces un ejemplo de lo que Wynter apunta. El relato histórico se presenta como

la imposición de un modelo que debe de imitarse, estigmatizando todo aquello que no corresponda con él. Como lo afirma Glissant, el pasado de desarraigo esclavista, la implantación violenta en una nueva tierra, así como la contemporánea política de “departamentalización” se vive en Martinica, como la imposición de una historia ajena (1997a, p. 72). El autor considera que toda comunidad está anclada y en relación con su espacio tiempo. Pero dicha relación debe ser mediatizada para que pueda constituirse como base propia de la historia de dicha comunidad. Nos dice:

Es reinvertiendo su pasado que, en nuestros países, se escapa a la ambigüedad traumática de la negación y del rechazo inconscientes. La memoria histórica, en estos países donde la historia fue y continúa siendo un combate sin testigos, arma a la colectividad de una decisión nueva y le permite sobrepasar los rechazos inconscientes de la estructuración impuestos... (Glissant, 1997a, p. 156 [mi trad.]).

Entonces, cuando hay una Historia impuesta, cuando se pretende pertenecer, aunque sea de manera marginal, a dicho relato, la construcción de una identidad propia es imposible. Glissant señala que este concepto de Historia implica una profunda alienación. Una alienación tan oculta que los antillanos toman consciencia de ella cuando están lejos. Es en la metrópoli –lugar imaginado como espacio de la igualdad y como referente histórico central– donde se dan cuenta que son Otros. Y una vez ahí, rechazados por los franceses, se convierten también en “diferentes” cuando vuelven a la isla. De esta diferenciación esencialista

es testigo también Frantz Fanon, quien la ha señalado de manera ejemplar en su texto *Peau noire, masques blancs* (1952): “He aquí un desembarcado. Ya no entiende el patois, habla de la Opera, que quizás haya visto solo de lejos, pero sobre todo adopta una actitud crítica con respecto a sus compatriotas” (Fanon, 1952, p. 21[mi trad.])⁴.

Además, Glissant nos dice que hay una tensión entre el espacio-tiempo vivido por la comunidad y el tiempo narrado por la Historia. En la vivencia de la comunidad no existe la unidad del relato histórico. Sin embargo, en el caso de Martinica, las élites han consentido pasivamente al pensamiento oficial vehiculado por la historia francesa. Esto convierte a las islas en elementos secundarios de una historia centrada en el continente europeo. De esta manera, la “historia imperial” corresponde con la proyección europea sobre el mundo y anula la posibilidad de construir una historia que provea de identidad. Wynter apunta también en esta dirección con sus primeros ensayos. Estos abren el camino para una crítica caribeña que se enfrenta con las relaciones históricas y culturales, el esquema social y las categorías sistémicas que subyacen en la literatura y la cultura. Así por ejemplo, en “Lady Nugent’s Journal”, un artículo de 1967, Wynter ataca el mito de la armonía racial en Jamaica, considerándolo un síntoma del rechazo social frente al pasado esclavista. Para ella, es necesario enfrentar el pasado colonialista y racista que estructura las nuevas sociedades caribeñas independientes. Este es el

⁴ “Voici donc un débarqué. Il n’entend plus le patois, parle de l’opéra, qu’il n’a peut-être aperçu que de loin, mais surtout adopte une attitude critique à l’égard de ses compatriotes”.

pre-requisito para poder efectuar una verdadera crítica, a la vez estética, social e histórica.

Y es que dicha crítica, tal y como lo señalamos con Glissant, pasa por repensar la forma en que la literatura retoma los temas históricos. Wynter enfoca su reflexión en aspectos como la noción idealista que marca la lectura cultural en las Antillas, además de interesarse por la relación entre la estructura socio-racial y la creación literaria. Otro de los temas sobre los cuales reflexiona tiene que ver con el discurso de unidad racial que, según ella, comienza a ser vehiculado por las clases medias negras, en los años sesenta. La autora advierte sobre el falso populismo que ejerce esta clase con el fin de consolidar su hegemonía, utilizando los antiguos esquemas coloniales (Wynter, 1972). Reflexión que abraza lo expuesto por Glissant en el discours donde subraya el rol esencial que juegan tanto los békés (antiguos colonos) como la nueva élite mulata, en la consolidación del orden colonial, dentro de la organización administrativa francesa. Ninguno de estos grupos sociales se organiza o tiene conciencia de ser un elemento de la nación de Martinica. Podría así, piensa Glissant (1997a, pp. 98–110) constituir una primera ruptura con el yugo imperial. Por el contrario, estos grupos se someten, dentro del discurso igualitario francés, como parte del imaginario impuesto. Esto ahoga cualquier posibilidad de revuelta consciente (1997a, p. 119).

Ahora bien, es necesario reflexionar sobre la articulación de este otro concepto de “historia” que vendría a contradecir y matizar la Historia como relato único y expropiador. Ambos autores parecen encontrar en la crítica

literaria ese otro camino posible hacia la consolidación de una identidad propia, un nuevo modelo de lo humano, diría Wynter, que no sea un modelo exclusivo, sino la afirmación de la humanidad (2000). Para Glissant, se trata de re-ubicar el rol del escritor como lo vimos anteriormente. Por eso, el trabajo de la literatura caribeña se realiza desde el fragmento, la narratividad oral y la historia abierta e inconclusa (Glissant, 1997a, 414). Glissant subraya sobre todo las características del cuento, como parte de la tradición oral, donde los personajes sufren una serie de aventuras y terminan huyendo o siendo perseguidos, pero dejando una estela de risa tras de sí⁵.

Según Ramírez (2018), Glissant observa en algunos autores de la región un deseo histórico que no ha podido resolverse. Un deseo que es búsqueda de origen y marca primigenia clara. Sin embargo, ese punto de partida nunca es encontrado, ni elaborado de manera tal, que pueda constituir un linaje propio y fundar una legitimidad reconocida. Por eso el autor martinico analiza las obras clave de esta nueva área cultural, donde investiga a William Faulkner, Alejo Carpentier y Gabriel García Márquez. En Faulkner, Glissant ve la interrogación por un fundamento legítimo a la supremacía blanca, pero este recorrido no se cierra nunca, no hay respuesta posible. En textos como *Los Pasos perdidos*, *Cien años de soledad* y *Absalón*, nos dice Ramírez (2018, p. 140), Glissant encuentra la misma pulsión

5 Se puede pensar por ejemplo en el personaje de "Tío Coyote". Se trata de un personaje importante en los cuentos créoles y que aparece también en la oralidad centroamericana. Ver por ejemplo José Coronel Urtrecho, "Oda a Tío Coyote"

histórica defraudada. Todas estas obras formarían parte de un deseo histórico latente. Y este deseo está además en constante tensión con el espacio.

El espacio particular de esta nueva región cultural –que es el Caribe– se resiste a ser subsumido por la temporalidad totalizadora de los centros metropolitanos imperiales. Las obras de autores caribeños, ya sea en francés, inglés, créole o español, tienen como punto en común los efectos estructurantes de un mismo movimiento histórico, de una misma pertenencia cultural. El relato literario es el tiempo del lenguaje, un tiempo que se opone a la “filiación”. Para Glissant, pasado y futuro son categorías del presente, por ello, propone la categoría de “étendue” (extensión). La “extensión” no es una categoría espacial, sino un lugar del tiempo. Esta extensión se aprecia en los relatos. Y tiene que ver con las representaciones que tiene el ser humano del mundo. Cada extensión es un espacio de vida. Los humanos viven en sus representaciones del mundo y estas tienen “étendue”. Glissant utiliza esta categoría para explicar el “caos–mundo” puesto que se trata de representaciones distintas, sueños distintos que se traducen, en lo político, por divergencias y luchas. Es importante esta noción porque permite entender cómo estalla el tiempo de la memoria en la barbarie de la trata negrera (Coursil, 1999, p. 89). En efecto, nos dice Glissant en el Tratado del Todo–Mundo: “la verdadera génesis de los pueblos del Caribe es el vientre del barco negrero, es el antro de la plantación” (Glissant, 1997b p.36, citado por Coursil, 1999, p. 93).

Y vemos aquí la articulación con la Historia de Occidente. Glissant define el llamado “descubrimiento” como

el nacimiento al Mundo como lo Uno. En efecto, antes de la llegada de los españoles a América, existían una pluralidad de “mundos” aislados, cada cual regido por su propia “étendue”. Antes del encuentro, el Otro está o ausente, o en los confines de lo desconocido. El mundo como Mundo (con M mayúscula, es decir, como relato único) comienza su historia gracias a este vuelco de las representaciones del espacio-tiempo. Estas representaciones particulares, estas “historias” particulares, esta Diversidad, desaparecen con el comienzo del Mundo, es decir de la Historia, con H. Glissant define lo que había antes como el Todo-mundo. Es decir, una pluralidad que desaparece bajo el imperio de lo Uno, entiéndase bajo esta potencia de Occidente de unificar al Otro y al mismo tiempo, inventarle una nueva identidad, potencia señalada magistralmente por autores como Quijano (2000) y Dussel (1994). Ni el “africano”, ni el “indio” existían antes de la conquista de América y la deportación masiva de la Trata negrera. Es esta expansión de lo Uno, es decir, de la voluntad de poder imperial europea, lo que unifica, en la violencia, la diversidad de los “mundos” humanos.

Para Glissant, la reivindicación del Todo-mundo permite vislumbrar otra historia (Glissant, 1997b). Entender la historia como la posibilidad de existencia de otras narrativas propias. Nos dice Jacques Coursil (1999) en Glissant, la Relación se da como una categoría de una historia en espera, que se lee en los confines de los mundos, en una metodología del “corte, de la opacidad, de los inventarios, de los puntos de referencia concretos” (p, 92). No es una propuesta de sistema. Ya que, como lo señala Glissant: “Lo

que Occidente exportará en el mundo, impondrá al mundo, no serán sus herejías, sino sus sistemas de pensamiento, su pensamiento del sistema” (Glissant, 1997b, p. 96).

Y es la historización de estos sistemas de pensamiento lo que representa el centro del trabajo de Sylvia Wynter. Wynter trabaja estos sistemas a partir de la ruptura propuesta por el humanismo renacentista, pasando por la revolución de la Ilustración y la transformación del paradigma de lo vivo, con Darwin (2003). Su interés radica en entender cómo estos sistemas simbólicos se producen y sostienen la estabilidad y la repetición del orden cultural. Wynter busca responder a esta interrogante a partir de la puesta en evidencia del funcionamiento de cada una de las “revoluciones humanistas”. En su perspectiva, se trata de “avances”, y no de simples cambios. En efecto, el paso de lo que podríamos llamar un sistema de sentido hacia otro sistema de sentido, se realiza por un cambio sustancial que representa un mejoramiento (Wynter, 2000, p. 174). Ahora bien, Wynter trata de hacer visibles las bases invisibles sobre las cuales se sostiene nuestro sistema actual, nuestro orden de conocimiento o –para entenderlo en otros términos– nuestra forma de “estar en el mundo”. Una forma que plantea una cierta concepción de la Historia, cuyo eje es la universalización forzada de un modelo de lo humano.

Así, nuestra situación contemporánea, anclada en lo que sería una última etapa del humanismo, puede ser descrita como el sometimiento de todas las formas de vida y de organización social, a una sola definición del Hombre. Es decir, el Hombre europeo, de raza blanca, heterosexual y perteneciente a la burguesía. Un Hombre que representa

una minoría planetaria, pero ejerce una fuerza mundial, desmedida (Wynter, 2003, p. 315). En términos de Glissant, se trata de la afirmación de lo Uno. La prueba a la que nos enfrentamos, según Wynter, es romper con este orden de conocimiento. Un orden que produce desigualdad y vidas humanas desechables, puesto que se encuentran “fuera del modelo” y por lo tanto, fuera de la Historia. El desafío es pues la ruptura con este orden de conocimiento, con esta estructura social.

Para ella, este trabajo de análisis de la versión hegemónica del “humanismo” busca paradójicamente, salvar lo humano, afirmando la diversidad de esta experiencia de ser en el mundo. Así, lo que Wynter llama “salvar el humanismo”, es mostrar cómo se han organizado los órdenes de comprensión de lo humano, imponiendo una versión de la humanidad, una experiencia local, como referente totalitario. O lo que llamaríamos en términos de Glissant, la imposición de lo Uno sobre lo Diverso. Y por lo tanto, en el esfuerzo desplegado por Wynter para pensar otro humanismo es necesario darle espacio a esas otras experiencias de lo humano.

El dilema que plantea el análisis de la historia es desvelar el hecho que la comprensión de la “historia de la modernidad” ha sido la universalización de la “historia local” de Occidente (1995, p. 25). Para construir otra historia, debemos, nos dice Wynter, enfrentar al Hombre con lo humano. De esta manera, para ella, resulta necesario evidenciar que la concepción histórica del humanismo, que forma parte de la construcción de lo que se presenta como “Historia universal”, es una concepción etno-clasista

(Wynter, 2000, p. 160). Es decir que la concepción del flujo del tiempo, de los actores que mueven el mundo y los acontecimiento está inserta en una cierta definición de lo humano, que radicalmente separa a los grupos humanos no occidentales de la construcción de sus propios relatos y los lanza a una zona de no-humanidad (Wynter, 1995).

Esta lógica está ligada además a una forma de producción. En efecto, señala Wynter que el objetivo de nuestro modo de producción no es producir para todos los seres humanos, sino proveer las condiciones materiales de existencia para la producción y la reproducción de la concepción actual del ser humano: las clases medias globales que han alcanzado el criterio etno-clasista del modo de vida y de consumo “occidental” (Wynter, 2000, p. 160). Wynter muestra así que nuestra comprensión de la Historia está enmarcada en estos parámetros psico-sociales y se encuentra prisionera de estos esquemas de sentido. Sin embargo, subrayar esta construcción es también dar las herramientas de su superación. Así como fue imperativo en cada salto o cambio epistemológico, reinventar la identidad social propia, fuera de los límites de la concepción previa, es ahora fundamental reinventar una identidad social, que permita reencantar el humanismo (2000, p.207). Es decir, elaborar una propuesta basada en una concepción diversa de lo humano. En palabras de Glissant, se trata de romper con el imperio de lo Uno, o dicho en otros términos, construir una “poética de la Relación” (Glissant, 1997a, p. 320).

En este sentido, el autor martinico analiza la evolución histórica de lo que él denomina “Lo Mismo” hacia lo

“Diverso”. Lo Mismo es para Glissant, el despliegue de la civilización occidental, con su acción homogeneizadora, que avanza como abstracción. Una acción que se presenta como “universalización” que encubre la particularidad inagotable de lo humano. Así, la afirmación glissantiana retoma la exigencia de Wynter de tomar en cuenta, y por lo tanto, historizar, a todos aquellos que han sido negados como humanos. Glissant habla de los “pueblos que ayer todavía poblaban la cara oculta de la tierra” (1997a, p. 329). Estos pueblos irrumpen, desarticulando la Historia, desarmando el relato totalizante del humanismo occidental. Se abre de esta manera, un espacio para la construcción de las historias humanas que convergen –a través de sus particularidades– en lo Diverso. Una diversidad que no es caótica ni estéril, sino que, como lo afirma Glissant, significa el esfuerzo del espíritu humano hacia una relación transversal, sin trascendencia universalista (1997a, p. 327).

Conclusiones

De esta manera, la reflexión caribeña sobre el devenir histórico señala una crítica a la construcción de la Historia como texto y como narración hegemónica de Occidente. Tanto Wynter como Glissant se acuerdan en denunciar el carácter violento de la escritura histórica, tal y como la ha desarrollado Europa, es decir, como un ejercicio del poder, cuyos actores principales responden a un modelo de lo humano, que se impone por la fuerza.

El trabajo glissantiano, que parte del ejemplo de Martinica, repercute sin embargo, en la comprensión mar-

ginal de las historias (locales, parciales) que escapan a la dinámica opresiva y abstracta de la “historia universal”. La distinción de Glissant entre Historia e historias permite entonces retomar el rol de los actores secundarios, que forman parte del decorado y que han sido silenciados y aplastados. Visibilizar estas otras historias que se tejen en paralelo y que componen también la vivencia real de los pueblos, es a la vez reconstruir la experiencia propia, imaginar futuros posibles y constituir comunidad. En esta dinámica de auto-consciencia donde juegan un rol central aquellos que habían sido hasta ahora apartados y olvidados, se proyecta también otras formas de humanidad. Diversidad y multiplicidad se afirman como una nueva realidad, donde el diálogo, el encuentro y la creolización son reflejo de un nuevo tiempo.

De esta manera, la historia local del Caribe se enlaza claramente con una historia planetaria, no ya colonizada por el imaginario imperial, sino en ruptura con las dinámicas de sometimiento y enajenación. Es responsabilidad de cada pueblo, con sus personas escritoras, con sus personas narradoras y pensadoras retomar esas voces y establecer el trazo con que se definen nuevos parámetros para pensar el pasado y proyectar el futuro. Un futuro donde quepan todos y todas, un futuro que se inscriba también, en un espacio que se busca preservar y que apunta, hoy más que nunca, a la supervivencia.

Bibliografía

- Coursil, Jacques (1999). "La catégorie de la relación dans les essais d'Édouard Glissant: Philosophie d'une poétique". En: Jacques Coursil (ed.), *Poétiques d'Édouard Glissant* (pp. 85–112). Paris: Presses de l'Université Paris Sorbonne.
- Dash, Jean-Michel y Quincy Troupe (2006). "Interview with Édouard Glissant", *Black Renaissance*, 6|7(3|1), 49–56.
- Dash, Jean-Michel y Troupe, Quincy (2014). "Ni réel, ni rêvé: Édouard Glissant – Poétique, Peinture, Paysage", *Littérature* (174), 33–40. <https://www.jstor.org/stable/24396844?seq=1>
- Durante, Erica (2015). "La Sphérologie d'Édouard Glissant. Notes sur une modélisation littéraire de la globalisation", *Neohelicon: acta comparationis litterarum universarum*, 42(2), 451–461. DOI:10.1007/s11059-015-0313-x
- Dussel, Enrique (1994). 1492 *El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Bolivia: Ediciones Plural.
- Edwards, Norval (2001). "Talking about a little culture: Sylvia Wynter's early essays", *Journal of West Indian Literature*, 10(1|2), 12–38. <https://www.jstor.org/stable/23019778>
- Eudell, Demetrius y Allen, Carolyn (2001). "Sylvia Wynter: a transculturalist rethinking modernity", *Journal of West Indian Literature*, 10(1|2), 1–7. <https://www.jstor.org/stable/23019776>
- Fanon, Franz (1952). *Peau noire, masques blancs*. París: Seuil.
- Glissant, Édouard (1997a). *Le discours antillais*. París: Folio Essais.
- Glissant, Édouard (1997b). *Traité du Tout-Monde*. París: Gallimard
- Glissant, Édouard (2000). *Faulkner, Mississippi*. University of Chicago Press.
- Glissant, Édouard (2006a). *Une nouvelle région du monde, Esthétique I*. Paris: Gallimard.

- Glissant, Édouard (2006b). "Images de l'Être, lieux de l'imaginaire", *Che vuoi?* 25(1), 213–221. <https://www.cairn.info/revue-che-vuoi-1-2006-1-page-213.htm?contenu=article>
- Glissant, Édouard (2010). *La terre, le feu, l'eau et les vents: une anthologie de la poésie du Tout-Monde*. Paris: Éditions Galaade.
- Hegel, Georges Wilhem (1988). *Encyclopédie des sciences philosophiques, III*. Paris: Ellipses.
- Hegel, Georges Wilhem (1974). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Revista de Occidente.
- Le Goff, Jacques (1999). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Altaya.
- Quijano, Aníbal, (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (219–264). Buenos Aires: CLACSO.
- Ramírez Torres, Gustavo (2018). "El discurso antillano o un nuevo viaje de retorno al país natal, Meridional". *Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, (10), 127–151. <https://doi.org/10.5354/mrd.voi10.48869>.
- Tavares, Pierre-Franklin (1992). "Hegel et Haïti ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue", *Chemins Critiques*, 2(3), 113–131.
- Wynter, Sylvia (2003). "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument", *CR: The New Centennial Review*, (3), 257–337.
- Wynter, Sylvia (2000). "The Re-Enchantment of Humanism: An Interview with Sylvia Wynter", *Small Axe* (8), 119–207.
- Wynter, Sylvia (1995). 1492: "A New World View". En: Sylvia Wynter, Vera Lawrence Hyatt y Rex Nettleford (eds.), *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View* (pp. 5–57). Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press
- Wynter, Sylvia (1967). "Lady Nugent's Journal", *Jamaica Journal* (1), 23–34.

11 / DE LA GEOPOLÍTICA DE LA DOMINACIÓN A UNA COSMOPOLÍTICA TRANSMODERNA DE LA RELACIÓN

José Guadalupe Gandarilla Salgado

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-5241-6276>

Hay que estudiar el discurso de dichas comunidades (la trama oscura donde habla su silencio) cuando se quiere entender a fondo el drama donde lo que está en juego es la Relación mundial, incluso si ese silencio y esta carencia resultan poca cosa ante el temible y definitivo mutismo de los pueblos consumidos y fulminados físicamente por la hambruna y la enfermedad, el terror y la devastación —lo cual no molesta en nada a los países ricos.

El discurso antillano.

ÉDOUARD GLISSANT

Distinguimos el hecho relacional de la idea de Relación

Hermanos migrantes.

PATRICK CHAMOISEAU

El propósito de este trabajo es entretejer una serie de temas cuyo punto de partida sería el de la conformación geopolítica del mundo en la modernidad que nos entregó la realidad inexorable de pueblos y comarcas del mundo que fueron sometidos a relaciones coloniales, con lo cual, tales comunidades, encontraron ataduras históricas

para desplegar de modo pleno o genuino situaciones de autodeterminación y construcción nacional, aun cuando hubieran experimentado ya en un largo aliento alguna expresión o cierta faz de la “vida republicana”; en el otro extremo de la reflexión se encuentra la consideración de ciertas nociones de lo utópico, en donde trataremos de retomar dos proposiciones en las que encontramos varios aspectos en común. Procederemos estableciendo una serie de eslabonamientos, el primero en términos de lo que significó, con la modernidad capitalista, el establecimiento de la zona del No Ser, como espacio(s) de condena, luego la consideración de las lógicas a ello asociadas en términos de un dominio que produce y reproduce dependencia y enajenación (conectamos ahí a Fanon con Dussel). Ese sistema, que produce victimización y queda expuesto a una crítica que señale sus negatividades, se abre, también, a la consideración de configuraciones posibles (en este caso, trataremos de captar algunas señales de ello desde dos categorías propuestas en la idea de horizontes societarios por construir), de un lado, la noción de “transmodernidad”, del otro, la de las “poéticas de la relación” (ahí vincularemos o explicitaremos una cierta interlocución de Dussel con Glissant).

Proponemos construir en este texto desde una aparente reunión o junta de fragmentos, pero que buscan argüir una cierta ilación justificada: la de algunos momentos de una cadena diacrónica de la política que, sin embargo, se ilumina mejor en determinados pliegues que han de sugerir una narrativa de puntos coincidentes alrededor de tres pensadores, filósofos, militantes, creadores, que aparecerán

con mayor frecuencia en nuestro relato (Fanon, Dussel, Glissant) y de los que ubicamos sus aportes alrededor del “paso” de una filosofía que pretende saltar desde el No-Ser (de la relación colonial) hacia la condición de Ser (como experiencia de liberación y autodeterminación), presentaremos para ello tres enlaces categoriales desde los que aquí sugerimos construir algunas figuras argumentativas, ciertos empalmes categoriales que proponemos agrupar en tres subconjuntos diacrónicos a) colonialismo/dominación/dependencia; b) liberación/descolonización/autodeterminación; c) revolución/transmodernidad/poética de la relación.

La imagen que hemos ilustrado, que en su sentido filosófico enunciamos como la de un “paso” que tiene el significado de romper con relaciones coloniales, que en el campo del conocimiento quedaría signado como un encare destructor del eurocentrismo, que construya nuevos relatos, y que piense desde categorías propias; cobró también otras modalidades en algunos otros ámbitos de la práctica social, como en el caso de las creaciones artísticas o estéticas, ángulo que pudiera resumirse como el traslado que se da desde la América (y el Caribe) que ha sido hacia la que será, o que posiblemente sería, de ahí también la importancia y anuncio de dicho quiebre que vino dado, en ese terreno, con lo real maravilloso en las literaturas, o el modernismo de las vanguardias en la pintura de Tarsilio do Amaral, o aún en las artes plásticas del “universalismo constructivo” del uruguayo Joaquín Torres García, o del teatro del oprimido de Augusto Boal, o el proyecto arquitectónico de Ciudad Universitaria, en el suelo de los pedregales en la Ciudad de México.

Salir del predominio fáctico de lo absoluto

Como es sabido, la primera edición, en castellano, de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de G. W. F. Hegel, fueron publicadas, en 1928, por la editorial Revista de Occidente (con su lanzamiento, inauguraban su Biblioteca de Historiología) y, no incluyeron sino hasta ediciones posteriores, ya bajo el sello de Alianza Editorial, el prólogo que, a ese propósito, había escrito José Ortega y Gasset, y que, sin embargo, se había publicado como artículo, en febrero de aquel año, en la revista que había creado el mismo Ortega y Gasset¹. Aquellas páginas, toda una pieza narrativa, sustituían una minúscula advertencia, escrita por el mismo Ortega y Gasset, y perseguían el propósito de fundamentar esa apropiación de “lo histórico” con que la obra hegeliana remataba toda una trayectoria interpretativa perteneciente a la tentativa del romanticismo alemán por dotarse de toda una raigambre gloriosa que justificara y diera razón a un pretendido reclamo por predominar al seno de Europa, y aún sobre el mundo entero. Como argumentaba el prologuista, esa incursión hegeliana por “tratar filosóficamente la historia” (Hegel, 1980, p. 41) se colocaba a distancia de las corrientes positivistas en la historiografía, que intentaban, fallida y vanamente, en el esfuerzo de los nacientes “historiadores profesionales” sustituir o desplazar, con el uso exhaustivo de las fuentes y la precisión del dato, el intento más “compreensivo” de

1 Ortega y Gasset, José (1928). “La ‘Filosofía de la historia’ de Hegel y la historiología”, *Revista de Occidente*, (LVI), 145–176.

otras vertientes por encontrar una lógica de sentido, en la que un determinado hecho, dato u acaecer, adquiriría su relieve, plasmaba su significación, pues, como se subraya en el prólogo, “conocimiento de algo es que ese algo sea y que sea algo; por tanto que tenga forma, figura, estructura, carácter” (Hegel, 1980, p. 23). En el momento en que Ortega y Gasset escribe esas palabras preliminares, casi a un siglo exacto de que fueran dictadas esas lecciones por Hegel (últimas que habría impartido sobre Filosofía de la historia), se percibe su reclamo por señalar lo que ha significado esa especie de imperialismo de una visión empirista de la física sobre la labor historiográfica, y que en equivalencia a la emergencia, por aquellos mismos años, de las perspectivas fenomenológicas ante la “crisis de las ciencias europeas”, lee esa declinación hacia lo empírico–morfológico, como un compromiso por lo tosco de la materia (historiográfica), en lugar de ocuparse por la captación de la forma o la figura (dialéctica) de la historia.

Atender al mérito de lo señalado por Ortega y Gasset contra la historiografía positivista o neokantiana de mediados del siglo XIX e inicios del XX: no someterse a la técnica o al método para la captación del hecho como si ello ya significara hacer historia; sino obligar a éstos (técnicas, métodos, archivos) a revelar su lugar ante el a priori de sentido predispuesto en la forma, no nos puede oscurecer al hecho de que ya en ello (con Hegel) estaba configurándose el peligro subsiguiente, sucumbir a esa teleología, y no solo ello, sino no atender o hasta ocultar a lo que residía en carácter de no dicho o encubierto de esa pretendida “finalidad”, o decurso “progresivo” de la historia.

En la afirmación de Ortega y Gasset:

... [a] las técnicas inferiores con que rebusca [el historiador] [...] los datos es preciso añadir y anteponer otra técnica de rango incomparablemente más elevado: la ontología de la realidad histórica, el estudio a priori de su estructura esencial” (1928, p. 28),

el trecho ganado (por la autoconciencia europea y su conquista de un cierto universalismo) no deja entrever el entrapamiento o anclaje a que estaba sometiendo a las renovadas formas del mundo del conocimiento pues les colocaba límites o anteojeras (formas de acometer la lectura de la historia, de hacer la filosofía), a los posibles nuevos esclarecimientos o ejercicios de autoconciencia del mundo entero hacia una genuina universalidad, una que revelara las aporías de ese (auto)limitado enfoque centrado en elevar a Europa como zona y proyecto culmen de la experiencia humana. Ni Hegel, ni su prologuista manifiestan conciencia alguna de que sus planteamientos postulan y recaen en una razón eurocéntrica.

Hubo en otra serie de filósofos iberoamericanos, contemporáneos o discípulos de Ortega y Gasset el propósito por desplegar esos planteamientos de la filosofía moderna, con Hegel, y contemporánea, con Heidegger, esto es, desde esa tradición que se daba en llamar historiología, jalonando las tesis de ese corpus filosófico hacia la consideración de América en dicho marco (la historia universal), y en tal sentido a la posibilidad misma de pensar esa correlación América y la filosofía, de otro modo, la filosofía y América,

la filosofía de América, o en América. Por aquellos años, en la mera mitad del siglo XX, en esos propósitos dirimen sus argumentos filosóficos e históricos las obras de pensadores avvicindados en suelo mexicano, agrupables en el llamado “historicismo filosófico” (Kozel, 2012), ese es el caso con José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea, y fue la obra de este último (Zea, 1957) la que generó un fuerte impacto a un joven filósofo mendocino que, en el año mismo de esa edición había tomado el barco hacia Europa para emprender estudios de posgrado en la universidad que luego se habría de llamar Universidad Complutense de Madrid (obtiene ahí un primer doctorado en 1959), aunque, al parecer sabrá de la obra de Zea hasta 1961–1963, por su trabajo como bibliotecario, con lo que se financiaba sus estudios, en París, y que le llevarían, finalmente, a obtener su segundo doctorado, por La Sorbona, en 1967. Como Enrique Dussel mismo lo testimonia:

... en París, meditaba lo que indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea en su obra *América en la historia* (1957), en el sentido de que América Latina estaba fuera de la historia. Era necesario, desde su pobreza, encontrarle un lugar en la Historia Mundial, descubrir su ser oculto, reconstruir la historia de otra manera para “encontrarnos un lugar” (Dussel, 1998, p. 18).

También de mediados del siglo XX proceden los trabajos de una generación majestuosa de pensadores que produjo una de las Antillas mayores, siendo así que autores que son contemporáneos, aunque uno de ellos fue

literalmente maestro de alguno de los otros dos, y éstos podrían sin mucho reclamo ser señalados como discípulos suyos, todos nacidos en la segunda y tercera década del siglo veinte (Aimé Césaire, 1913; Frantz Fanon, 1925, Édouard Glissant, 1928) y en el territorio de ultramar francés de la Isla de Martinica, todos publicaron sendas obras de filosofía (no expuesta con el rigor sistémico del libro o el gran tratado, sino con la soltura y el desenfado de la narrativa ensayística, que combina literatura, plegaria, poesía, dramaturgia), en un tono que era el propio del discurso anti-colonial de los años cincuenta: Aimé Césaire, con su *Discurso sobre el colonialismo* (1950), Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (1952) y Édouard Glissant, con su *Sol de la conciencia* (1956).

Algo latía en ambas formulaciones, si se nos permite, la una continental, la otra del Caribe, la una del altiplano, la otra a nivel del mar, pero en ambas se detecta ese eclipse de la metrópoli, la necesidad de buscar caminos genuinos, más auténticos en la forja de nuestros pueblos, así lo describía Glissant en su experiencia de arribo a la ciudad-luz; percibe en París, la “[e]stremecedora imagen de una cultura viva aún y que la crisis está ya consumiendo en su llama” (Glissant, 2004, p. 20), por el contrario, es otra la voz, tal vez, otro el ritmo, que suena desde el otro lado del océano, de aquella tierra de la que ha emigrado; así lo señala:

... en las Antillas [...] puede decirse que un pueblo está en proceso de construcción [...] ¿Podremos contemplar [...] en vivo la actividad del ser suscitándose a sí mismo y

naciendo de su propia voluntad (arcilla que, sin demiurgo, se otorga su hálito)? (Glissant, 2004, p. 23).

Es a ese concepto que responde el sentido del título de su pequeño volumen casi aforístico: El cambio en las circunstancias persistentes hasta ese tiempo, de mediados de siglo, bajo una relación de dominación de los colonizados por las potencias imperiales de Occidente, y la inminencia del cambio, de la revolución, como desentrañamiento de la(s) poética(s) de la relación, que se abren al día de su época como un *Soleil de la conscience*.

La expresión elegida para el título de su libro por Glissant de inmediato alude a una imagen propuesta por Hegel en la obra que ya hemos citado, pues para el filósofo del absoluto:

... la contradicción, que existe pero que debe ser abolida y resuelta; es el impulso de la vida espiritual en sí misma que aspira a romper el lazo, la cubierta de la naturaleza, de la sensibilidad, de la enajenación, y llegar a la luz de la conciencia, esto es, a sí mismo (Hegel, 1980, p. 133; cursivas mías).

La visión de la historia reivindicada por Hegel, parte de ver, en un sentido inmedatista, en su variación abstracta, un recorrido “hacia algo mejor y más perfecto”, que “obedece a un impulso de perfectibilidad”, sin embargo, dando un paso hacia un nivel más reflexivo, ésta muestra, para el filósofo alemán, un trayecto que es el de una superación consumada por el espíritu mismo, que marca en

su desplazamiento o evolución (de Oriente hacia la Europa nordatlántica) una sucesión de etapas o fases, en forma progresiva y de carácter universal. En su lectura se funden las dos nociones, “progresismo” e “historia universal”, el ámbito material de “la naturaleza” y la “esfera espiritual”, con una sustantiva diferencia,

... [e]n la naturaleza, la especie no hace ningún progreso; en el espíritu empero, toda transformación es progreso [...] el tránsito se revela tan solo al espíritu pensante, que comprende esta conexión” (Hegel, 1980, p. 130),

y se va acercando a su dictaminación del sentido exclusivista en quién encarna o en dónde reside el “espíritu pensante”, pues unas líneas más abajo señala que:

... [e]n la esfera espiritual [...] la forma superior ha nacido de la transelaboración de la anterior e inferior [...] si las variaciones espirituales acontecen en el tiempo es porque cada una de ellas es la transfiguración de la anterior. La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo, del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza” (Ibid.),

y nos va acercando a dos proposiciones conclusivas, por un lado, “[e]l progreso se define en general como la serie de fases porque atraviesa la conciencia” (Hegel, 1980, p. 131), por el otro, “[l]a historia universal representa el conjunto de las fases porque pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad”

(Ibid.). Dos formulaciones que no hacen sino desplegar lo que ya se hallaba contenido en el presupuesto, según el cual, esto acontece y sólo puede acontecer en “el mundo cristiano, europeo–occidental, donde está logrado el principio supremo, el conocimiento por el espíritu de sí mismo y de su profundidad propia” (Hegel, 1980, p. 130). El sistema se cierra en el proyecto de mundo de la cristiandad latino–germánica, que supera las potencialidades del mundo asiático, o del mahometano; tanto como el Estado civil o político supera al estado de naturaleza, el sistema de ciencias supera a la religión o las artes, y la libertad a la servidumbre. En las propias palabras de Hegel “cuando se trata de [...] la historia universal [...] lo esencial es [...] la conciencia de la libertad y las determinaciones de esa conciencia en su evolución” (Hegel, 1980, p. 140); la idea de la libertad por la que aboga Hegel, no es la que consagra ésta para uno (el déspota), ni su versión imperfecta y parcial, donde “son libres algunos”, sino la que asciende desde esa condición inacabada hasta “la pura universalidad de la libertad (es libre el hombre como hombre), en la conciencia y sentimiento que la esencia del espíritu tiene de sí misma” (Hegel, 1980, p. 131).

Ese sistema cerrado del absoluto hegeliano colapsa no sólo por sus sesgos ilustrados, como se aprecia cuando Hegel sostiene que “es [...] falso y peligroso suponer que solo el pueblo tiene razón y conocimiento y que solo él ve lo justo [...] Lo que constituye el Estado es el conocimiento culto; no el pueblo” (Hegel, 1980, p. 125). Ese sesgo ilustrado se convierte en pavor monárquico cuando ese pueblo adquiere conciencia de su libertad, y lucha por ella

rompiendo las cadenas y grilletes coloniales, como cuando el esclavo negro en Haití, en su gesta descolonizadora, niega su condición real (no ideal o metafórica) de esclavo, disuelve el orden supremo del Amo blanco, y se entrega a la aventura de construir su propia historia.

Esa llama de la rebelión trasunta como brasa ardiente en esa narración que combina prosa y poema, el *Cuaderno de un retorno al país natal*, que Césaire, publicó en París en 1947, precedido de un prólogo de Benjamin Péret e ilustrado por Wifredo Lam, aunque antes ya se habría editado, fragmentariamente, en la revista *Volonté* (1939) (cuando su autor apenas contaba con 26 años). En esa obra temprana, no sólo se da cita a la enorme figura de Toussaint Louverture, y se reconoce que fue en “Haití donde la negritud se puso de pie por primera vez y dijo que creía en su humanidad”, (Césaire, 1969, p. 53) sino que, en un plano más profundo, hasta las tramas de lo subconsciente, se advierte el desafío a enfrentar por la(s) subjetividad(es) colonizada(s):

... habían metido en su pobre mollera que una fatalidad pesaba sobre él y que no la puede manejar a su antojo, que no tenía poder sobre su propio destino; que un Señor avieso había desde tiempo inmemorial escrito leyes de prohibición en su naturaleza pelviana; y ser el buen negro; creer honradamente en su indignidad, sin la curiosidad perversa de verificar nunca los jeroglíficos fatídicos (Césaire, 1969, p. 119).

El horizonte de la lucha seguía abierto, sigue aún. Dos

siglos después de aquella revolución esclava de Saint-Domingue, de 1791 a 1805, los amos imperiales del orden global de la modernidad/colonialidad siguen castigando ese atrevimiento del pueblo haitiano, y ahí están las reiteradas penurias vividas en esa nación para constatarlo.

Descolonizar ese relato mismo de lo histórico

Del comienzo de los años setenta procede la crítica feminista, por Carla Lonzi (1970) a la visión hegeliana de la historia, a su sistema (patriarcal) de pensamiento; y más recientes aún son otros esfuerzos igual de significativos que se han opuesto al relato hegeliano; es el caso de la crítica subalternista por Ranahit Guha (2002), de la crítica poscolonial por Dipesh Chakrabarty (2000) y de la crítica anti-esclavista e imagológica de Susan Buck-Morss (2009); sin embargo, elegiremos argumentar en este apartado, como ya lo habíamos adelantado al inicio, desde las propuestas descolonizadoras de Dussel y Glissant.

Dussel, con su obra de los años setenta, en especial con su *Método para una filosofía de la liberación* (1974), va en dirección a sustentar los argumentos de su propuesta latinoamericana rupturista con las ontologías de Occidente y delinea, por esos mismos años, el conjunto categorial de su *Filosofía de la liberación* (1977). En ese breve pero sustancioso libro Dussel (ya para ese entonces, desplazado a vivir su exilio en la Ciudad de México) apunta sus dardos justamente a debilitar o a hacer colapsar el carácter totalizador de esa ontología del sí mismo. Hegel entendía la filosofía como “el pensamiento del pensamiento” y esa era

una actitud correspondiente justamente a ese despliegue de una ontología dialéctica de la identidad, que no es sino la labor del espíritu que se despliega como totalidad que llega a su momento culmen (del absoluto, o del espíritu universal) como identificación o identidad de la cosa y el pensamiento respecto a la cosa misma. Por esa razón, la superación (analéctica) de ese sistema de pensamiento (de tales ambiciones como para ser anunciado como proyecto del “saber absoluto”, por Hegel mismo) no puede sino provenir de la interpelación del otro, de ahí el extraordinario sustento que al sistema de pensamiento dusseliano le ofrece la fenomenología levinasiana de la exterioridad, pues ello clarifica el “lugar de enunciación”, y este se desplaza desde lo mismo a lo otro, del centro a la(s) periferia(s), y queda situado, en definitiva, por fuera (en lo que ha sido expulsado o excluido, de ahí la importancia de recuperar la propuesta de Zea por colocar a “América en la historia”), o desde lo que ha quedado colocado o puesto en el abajo social de dicha totalidad (lo que subyace a ésta en condición de subalternidad o de particularidad sometida a/por aquello que se ha universalizado). Esa integración de la exterioridad levinasiana, se vería luego reforzada por la lectura dusseliana de Marx (en los años ochenta), que agiganta la imputación desde la exterioridad del pobre latinoamericano para abarcar otros confines. Más tarde, al leer las proposiciones benjaminianas (para una historia a contrapelo) la filosofía latinoamericana de la liberación arrojará una visión aún más plural, desde la(s) víctima(s), en su sentido global, y ya no sólo desde una ética o filosofía, sino que amplía los territorios conceptuales de su

sistema hasta extenderla a los dominios de la política, la económica y la estética

Ni duda cabe que uno de los momentos mejor logrados de las poéticas glissantianas de la relación nos ha sido entregado en esa obra monumental que el autor martiniqués tituló *El discurso antillano* (2010). Hemos de extraer tan sólo algunas de sus breves viñetas para subrayar otro argumento que desde el archipiélago caribeño se ha enunciado en el propósito descolonizador.

Arranquemos con una breve mención de antecedentes: puede sospecharse que la extraordinaria pasión que sentían los surrealistas franceses por el Caribe era una especie de extensión o ampliación de su apego respecto al pacífico y su archipiélago polinesio, y que esta vinculación habría registrado un antecedente como búsqueda de la otredad, o viaje por alcanzar la autenticidad, en el traslado emprendido, a fines del siglo XIX, por aquel pintor posimpresionista Paul Gauguin y su huida hacia la polinesia mayor; experiencia que llegó a registrar en sus 66 “obras tahitianas” y en su relato de memorias de aquel viaje que tituló *Noa Noa*, y que no fue recuperado sino hasta 1920. Ello puede estar en la base del planteamiento que Césaire ofrece en su *Cuaderno de un retorno al país natal*, y que en su inicio propone un señalamiento de en dónde se halla ubicado, de en qué consiste la situación/enunciación del Caribe:

... el archipiélago arqueado como el deseo inquieto de negarse, diríase una angustia maternal de proteger la tenuidad más delicada que separa una América de otra, y sus flancos que secretan para Europa el buen licor de una

Gulf Stream, y una de las dos vertientes de incandescencia entre las cuales el Ecuador farandulea hacia el África. Y mi isla no cercada, con su clara audacia de pie detrás de esta polinesia, ante ella (Césaire, 1969, p. 53).

Y es justo en ese punto, en la insatisfactoria referencia de una lógica archipelar (la caribeña), respecto de otra que se coloca en una disposición comparativa y decisional (la condición archipelar de la polinesia), donde se encuentra el elemento que activa la imputación con que Glissant abre su Discurso antillano: “Martinica no es una isla de la Polinesia”². Alto espesor en tan breve enunciado, pero que constituye un sutil reclamo al planteamiento de Césaire, una especie de alegato actualizador que sugiere una cierta resemantización del programa o proyecto hilvanado desde una categoría geo-histórica no imperial (Laó-Montes, 2020): desde la “negritud” hacia la “antillanidad”.

Si ya desde el arranque de aquel arbóreo libro Glissant reclama que “[l]o universal abstracto nos desfigura” (Glissant, 2010, p. 12), esto es, que con la (im)plantación de un orden que Hegel idealizaba como el de un “capital permanente universal” (tal y como lo hubo de criticar Itsván Mészáros en varios de sus trabajos), lo que se ha ido conformando es un patrón o malla de poder que ha instalado persistentemente una lógica racializada y engenerizada de inferiorización social de una parte de la sociedad por otra que logra y pretende perpetuar un mayor y mejor acceso a la riqueza y

2 Ya en otro trabajo (Gandarilla, 2012, p. 54) he registrado mi objeción a que, del Caribe, se extraigan sus características como si se tratase de un “Mediterráneo americano”.

el excedente socialmente producido. Ese conjunto de conjuntos se mantiene estructurado con base en un complejo anudamiento de “relaciones coloniales” (Gandarilla, 2020). A más de cinco siglos de que ese nuevo arreglo del mundo fuera instaurado, lo ya repudiado por Fanon en contra de Hegel: “[h]ay, pues, una astucia de la historia, que actúa terriblemente en las colonias” (Fanon, 1999, p. 53), y de su sistema de lo absoluto: “[p]ara el colonizado la objetividad siempre va dirigida contra él” (Fanon, 1999, p. 60); ese sistema-mundo moderno/colonial parece remozar sus tentáculos al proyectar la lógica de esas “relaciones coloniales” (aunque aparentemente se haya superado el “colonialismo político”) en otros puntos capilares, que isomórficamente trasminan la inferiorización y negación ontológica de la otredad por todos los poros del sistema de socialidad planetario (productivo, distributivo y de consumo).

Recordemos que para Fanon “el mundo colonial es un mundo en compartimentos [...] un mundo cortado en dos”, separado por aquello que Boaventura de Sousa Santos definirá como “las líneas abisales” (Santos, 2022). Entonces, siendo cierto que, “el contexto colonial [...] se caracteriza por la dicotomía que inflige al mundo” (Fanon, 1999, p. 36), ese mismo código societal lo expone a la irreverencia de las y los colonizados, lo deja abierto a su accidentalidad histórica, a la contingencia de la correlación política de fuerzas en conflicto. La totalidad también experimenta con una posible diacronía, la que estalla en coyunturas que pueden evidenciar los traslapes políticos de lo transontológico (Dussel, 2020, pp. 13–23). En la filosofía política de Dussel estas categorías corresponden a momentos que

pueden ilustrarse en dos imágenes teológicas (bíblicas), asociadas a la caracterización del cristianismo primitivo como movimiento político, dicho de modo más llano, alegorías asociadas al “cristianismo de liberación” (Löwy, 2019): la redención de los esclavos y su liberación como edificación de la tierra prometida. Dussel encuentra una buena representación de ese mesianismo político, en la muy breve captación del pasaje que retoma del filósofo comunitarista Michael Walzer:

Primero, donde quiera que vivas es probablemente Egipto. Segundo, que siempre hay un lugar mejor, un mundo más atractivo, una tierra prometida. Y, tercero, que el camino a esa tierra es a través del desierto. No hay forma de llegar ahí excepto uniéndose y caminando (Walzer, 1985, p. 149, citado en Dussel, 2006, p. 119).

El ensamblaje colonial de relaciones no simétricas, que es la garantía para que un polo del sistema experimente con la vida buena proporcionalmente a cómo el otro polo es deshumanizado o hundido en la subhumanidad es, sin embargo, inestable, no está clausurado, pues, como lo argumentó Fanon, “el colonizado [...] está dominado, pero no domesticado. Está inferiorizado, pero no convencido de su inferioridad” (Fanon, 1999, p. 41). Las sinuosidades de esta panorámica global, para el caso de los países por los que clama Glissant, generaron una situación que los mantiene postrados, “paralizados como estaban por su dispersión geográfica y también por una de las formas más perniciosas de colonización, la que asimila a una comuni-

dad [...] La asimilación remató la balcanización” (Glissant, 2010, pp. 13–14).

Luego entonces, en ese reclamo al régimen totalizador de lo mismo, en esa apuesta por la inclusión de lo otro, en tanto diverso, para Glissant, “lo que queda por hacer es gritar el país en su historia verdadera: hombres y arenas, torrentes, ciclones y temblores, vegetaciones agostadas, animales arrebatados, niños boquiabiertos” (Glissant, 2010, p. 12), que es tanto como recaer en la necesidad (nunca suficientemente saciada) de someter a crítica (desacralizar) al tan ensoberbecido sistema de la “historia universal”, lo que en simultáneo brinda sustento al reclamo por la opacidad, donde ya se dibuja, en sus trazos huidizos, el desvío poético de “lo mismo” hacia “lo diverso”. Glissant va revelando poco a poco “los secretos mejor guardados de la Relación” (Glissant, 2010, p. 26), enunciaciones que irán acumulando los elementos de la nueva amalgama, la composición de una “otra historia”, por ello, pronuncia con firmeza “Nosotros renunciamos al Ser” (Ibid.). Esta operación de distanciamiento se cumple en una doble trayectoria, pues comprende tanto el largo tiempo, en su sentido de origen, como a la disrupción, en tanto emergencia; desde dicha estrategia argumentativa bifronte queda involucrada tanto la duración como el acontecimiento. Con relación al primer aspecto el diferendo es claro: “La operación de la trata de negros [...] obliga a la población así tratada a poner en tela de juicio toda ambición de universalidad generalizadora” (Glissant, 2010, p. 26).

Adentrémonos un poco en la otra dimensión, la de la disrupción o discontinuidad. En el caso de estos

pueblos trasplantados, exorcizada la pulsión del Retorno, se entregaron a la práctica de lo que Glissant denomina “el Desvío” que, en sus múltiples estrategias (el creol, los sincretismos religiosos, la toma de conciencia de la antillanidad en el suelo metropolitano, etc.), constituye una “actitud de escape”³ sin que necesariamente tenga por cierto o determinado, que ha de llegar hacia el Otro lugar, la práctica del desvío (antillano) es ya ese otro lugar. Ahora bien, el desvío ahí no corta su ciclo, de hacerlo reduciría sus alcances, quedaría a un nivel que terminaría por sostener el régimen de lo dado, para cumplir su cometido no le queda sino una doble opción: o se lleva enteramente a sus consecuencias, como *passage a l'acte*, que fue lo que hizo Césaire con su “palabra poética” y Fanon con su “pasión argelina” (ambas son expresiones de Glissant)⁴, o se asume totalmente el corte radical, que no es sino la punta extrema del Desvío, y que para Glissant tiene un eminente significado “retornar al único lugar donde los problemas nos acechan”, activar un cierto principio de precaución respecto a teorías o estrategias generalizadoras, pues para Glissant “ni Césaire ni Fanon se abstraen” (Glissant, 2010, p. 34), porque sólo de ese modo:

... el Desvío es artimaña provechosa solo si el retorno lo fecunda: no es retorno al suelo originario a lo Uno inmóvil

3 Como lo reconoce Glissant en otro pasaje “estas formas de Desvío son también formas camufladas o sublimadas del Retorno a África” (Glissant, 2010, p. 33).

4 Y aquí sí, grande razón le compete a la expresión vertida por Hegel: “... *nada grande* se ha realizado en el mundo *sin pasión*” (Hegel, 1980, p. 83, cursivas en el original).

del Ser, sino retorno al punto de intrincación del cual nos habíamos desviado forzosamente; es entonces cuando hay que poner finalmente en funcionamiento los componentes de la Relación, o perecer (Glissant, 2010, p. 34).

Y en este paso que Glissant detalla como la derivación desde el desvío hacia (la poética de) la Relación, se enfrenta como inextricable la disposición de otro entendimiento, ya no el de la Historia, sino el de las historias, que nuestro autor concibe del modo siguiente:

La Historia es un fantasma occidental de fuerte presencia, contemporáneo del tiempo en que Occidente era el único que «hacía» la historia del mundo. Si bien Hegel ha relegado a los pueblos africanos a lo ahistórico, a los pueblos amerindios a lo prehistórico, reservando la Historia solo para los europeos [...] Es este proceso de jerarquización el que negamos en la incipiente conciencia de nuestra historia, en sus rupturas, su repentina asunción, su resistencia a ser investigada (Glissant, 2010, p. 126).

Apreciación glissantiana que no viene sino a corroborar una de las enunciaciones iniciales, si se nos permite, de su Discurso (del método) antillano, y que remata con un bien imaginado neologismo:

... cada enfoque crítico del modo de contacto entre pueblos y culturas permite adivinar que los hombres tal vez se detendrán algún día, conmovidos por la inaudita comprensión que tendrán de la Relación, y que entonces

saludarán nuestra balbuceante *presciencia* (Glissant, 2010, p. 10, cursivas mías).

Hacia una cosmopolítica transmoderna de la relación

Razón histórica, racionalidad de los sistemas de pensamiento, espíritu universal; no son sino los puntos culminantes de llegada, la realización del despliegue dialéctico de lo absoluto, según la, aparentemente, indisputable proposición hegeliana, “he expresado nuestro supuesto o creencia de que *la razón rige el mundo* y, por tanto, ha regido y rige también la historia universal” (Hegel, 1980, p. 84, cursivas en el original).

Ya en su momento las propias Teorías críticas del Norte Global han demostrado suficientemente los callejones sin salida a que se enfrenta esa dialéctica de la ilustración, y como ésa tan celebrada razón por Hegel, atraviesa sus fases de tal modo que no llegamos sólo a vislumbrar una “destrucción de la razón” sino los efectos desmesurados de una “razón destructiva”, que no era sino expresión del dominio indisputado de la “razón instrumental”, la que mejor se acomodaba al desarrollo de la modernidad capitalista. Mientras más se ampliaba el programa de la razón, en su supuesta superación de las condiciones donde predominara lo irracional, más revelaba su conversión en “razón irracional” o en “irracionalidad de la razón”; de querer atender problemas de la modernidad se generaron amenazas globales que dan la medida de la crisis de la modernidad, aquella “astucia” defendida de la razón derivó en desmesurada irracionalidad, una *hybris* tan esquivada que

a la teoría crítica (más institucionalizada) le hizo exhibir sus limitaciones.

Por la naturaleza de sus alcances (pantagruélicos problemas globales y sistémicos), el pensamiento crítico va encontrando la salida a varios de sus encasillamientos y de sus encierros laberínticos, cuando a una exhausta “teoría crítica de la sociedad” le han acudido en su auxilio (no podía ser de otro modo, sino criticándola), otras nuevas discursividades cuya criticidad se muestra como un relevo de sentido. Si en el mundo la situación de crisis se despliega como una lógica del sin sentido (para asegurar el rendimiento económico) y como una imposición de un régimen de muerte (para obtener la mayor ganancia posible), hoy, la lucha va en dirección a legitimar una razón reproductiva de la vida (Hinkelammert y Mora, 2013), una defensa de un horizonte que brinde los elementos para la “reproducción material” de lo viviente humano y no humano del planeta, y en ese propósito se ha de caminar de la mano de “epistemologías otras” que ya no se conforman sólo con criticar las teorías tradicionales sino que detectan las posibles aporías en la propia teoría crítica frankfurtiana, que antes gozaría de un mayor aprecio pero que hoy cede su hegemonía a otro tipo de formulaciones: las teorías feministas, las ecologías radicales, las cosmopolíticas multiespecistas, las ontologías relacionales, o las teorías críticas descoloniales, con sus múltiples encares desde el mirador Sur del mundo (filosofías del Sur, epistemologías del Sur, teologías del Sur, etc.). Así, si el arco del pensamiento crítico se ha ampliado, debió darles lugar a otros posicionamientos, ofreciendo un panorama

más plural, su cobertura creció, su enfoque se afinó; justo en la medida en que las epistemologías del norte global perdían su filón anti-sistémico, entre otras cosas por recaer en el eurocentrismo o por olvidarse de las víctimas (invisibilizándoles).

El mundo de la modernidad agiganta su crisis y en esa medida vemos florecer también un vuelco categorial que apuntaría hacia un “más allá” de la modernidad. En este punto es oportuno remitir a una de las derivaciones fuertes del programa filosófico de Dussel y que hace conexión con sus trabajos más tempranos, en esa aspiración por construir una filosofía más allá de la ontología y que apuesta al enfoque epistemológico de la exterioridad: desde ese encuadre la categoría de Transmodernidad cumple con ambas exigencias, no sólo logra visibilizar los discursos y pensamientos que se producen desde el margen periférico respecto al espacio que ocupa el lugar de centro en el sistema mundial vigente, sino que se configura como una instancia de reconstrucción ante los escombros dejados por el resquebrajamiento del orden vigente (y que encuentra su renovado sentido por ejecutarse desde aquello que ha sido marginalizado, excluido y menospreciado por la lógica dominante) (Gandarilla, 2022a, pp. 343–359).

Recientemente, en otro sitio, hemos convidado a efectuar una crítica pluriversal al pensamiento occidental moderno (Gandarilla, 2022b), y más de quince colegas nos han acompañado en ese gesto, cuyas colaboraciones intentaban saltar el cerco de una maniatada producción académica, para ubicarse en cierta correspondencia con una de las invocaciones más sentidas y potentes del poema

de Césaire que ya hemos citado más arriba: “Mi boca será la boca de las desdichas que no tienen boca; mi voz, la libertad de aquellas que se desploman en el calabozo de la desesperación” (Césaire, 1969, p. 49). Ahí advertíamos que la situación por la que atraviesa el planeta entero, y desde varias indicaciones, puede bien ser calificada como alarmante y agravada, pues en el mundo pandémico y pos-pandémico, hemos dado de bruces con un escenario que nos va aproximando (en términos del tiempo cosmogónico) al abismo, a lo que los estudios de la complejidad señalan como tendencias hacia puntos de no retorno, a lo que Frantz Hinkelammert hace años calificaba como “el suicidio colectivo de la humanidad (omnicidio)” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 515); y que hoy algunos planteamientos más recientes caracterizan, recuperando una expresión de la lucha ecologista del pueblo mapuche, como un “terricidio” (Escobar, 2020). En medio de este panorama no puede uno sino mirar como completamente equívoca, o de un cándido desatino aquella proposición hegeliana que sostenía:

... si comparamos las transformaciones del espíritu y de la naturaleza, vemos que en esta el individuo está sujeto al cambio, pero que las especies perseveran [...] Lo mismo pasa con las especies animales. La variación es en ellas un círculo, una repetición de lo mismo” (Hegel, 1980, p. 130).

Nada parece quedar de ese planteamiento dicotómico, menos aún de esa reflexividad circular, luego de los desarrollos de las leyes de la termodinámica, del principio de entropía, del impacto de la línea del tiempo en el arco

amplio de los sistemas de la vida humana y no humana sobre la tierra; menos aun cuando la “razón destructiva” se inscribe en un contexto como el dictaminado por la “sexta extinción” (Leakey, 1998) y el “colapso climático capitalogénico”, C3 (Saxe, 2021). La lógica del sistema es la de un enfrentamiento conflictivo entre las personificaciones (jurídicas) de los gigantescos grupos corporativos que controlan el capitalismo complejo y las riendas del poder, que someten y vilipendian al grado de la indignidad a las personas humanas (las que sufren el ablandamiento del derecho) y a las otras corporeidades de la vida no humana sobre el planeta, la denominada incursión del principio Gaia sobre la razón práctica y la crítica del juicio (y que claman por ser reconocidas en el ámbito jurídico, bajo los esquemas de los derechos de la naturaleza, la pachamama o la madre tierra).

Finalizaremos este trabajo con un breve apunte que ilumine ahora en otro flanco, el de la crítica que se enuncia desde una intención de la solidaridad de los de abajo y de la gente común y que ya apunta hacia una pretendida cosmopolítica y poética de la Relación, que se enfrenta e interpela a la lógica implacable del patrón de poder en las Relaciones Internacionales, controladas por las grandes corporaciones multinacionales y los macro-Estados desde los que se impulsan, y que, en su disputa por los macro-espacios, las áreas geoeconómicas y las zonas geopolíticas, tienen al mundo al borde de una confrontación que pudiera dirimirse hasta con el uso de las tecnologías militares y las tecnociencias más avanzadas y letales. Por otro lado, en este tiempo de la nueva normalidad en

que la crisis sanitaria de la pandemia y la pospandemia pareciera que llegó para quedarse, se va arrastrando con ello hacia una postración económica que puede ser de largo plazo, cuyos efectos en desempleo y subempleo aún son imprevisibles. Lo que ya se detecta y con un grave dramatismo en la crisis de los flujos transhumantes de los migrados, desplazados y refugiados. No es casual que uno de los interlocutores privilegiados de las poéticas de la Relación, Patrick Chamoiseau, firmante junto con Jean Bernabé y Raphaël Confiant, del Manifiesto Elogio de la creolidad, se haya ocupado más recientemente en su ensayo-plegaria *Hermanos migrantes* (2020), de ese tan grave, global y sistémico problema. Ahí se incluye, junto a otros breves pero contundentes capítulos, una imaginaria y utópica “Declaración de los poetas”. En dicha declaración, que cierra el libro, Chamoiseau se pronuncia por defender un postulado ético que bien podríamos calificar de “transmoderno”: “... toda Nación es Nación-Relación, soberana pero solidaria, ofrecida al cuidado de todos, y responsable de todos sobre el tapiz de sus fronteras” (Chamoiseau, 2020, p. 106).

Desde otra trinchera, la de un Jefe de Estado con preocupaciones sociales, el mandatario mexicano Andrés Manuel López Obrador, en buena parte de su período de gobierno, al tratar de hacer efectiva su consigna del “Primero los pobres”, ha estado confrontado con el poder corporativo de cierto empresariado nacional subordinado al capital multinacional; y últimamente ha hecho uso de ciertos foros de la tribuna internacional para denunciar la situación de riesgo y de amenaza para la vida en que se

encuentran los contingentes humanos de migrantes que atraviesan el territorio mexicano para cruzar la frontera y tratar de vivir “el sueño americano”. El mandatario mexicano, en su llamado (primero lo hizo en un foro de la ONU, y recientemente en reunión bilateral con el presidente de los Estados Unidos, Joe Biden) a atender urgentemente ese problema, ya no regional (de Centroamérica y América del Norte) sino global, ha demostrado la actitud no sólo inhumana sino francamente equívoca de parte de las autoridades del gobierno estadounidense cuando han garantizado fondos por cerca de 40 mil millones de dólares para garantizar el proyecto de ampliación de la OTAN hacia el Este (pretendiendo establecer una especie de tope no sólo a Rusia, sino un mensaje de contención a China), pero le han regateado a esas naciones y a nuestros hermanos centroamericanos la disposición de fondos que no llegan ni a sumar el 10% de lo autorizado por el Senado estadounidense para apoyar a Ucrania. Con ello, el Imperio, principal responsable de la destrucción de las economías centroamericanas, desde hace décadas, recae en sus viejas políticas, que expresan una persistente racialización en el trato dispensado a Latinoamérica y el Caribe. Tanto en lo planteado por López Obrador, en los foros internacionales; como en el reclamo de Chamoiseau por ampliar la esfera de la justicia (justamente haciendo inclusión de aquellos y aquellas que padecen de injusticias), y por establecer una legislación internacional de acogida (Chamoiseau, 2020), se expresa el tono balbuceante de una emergente “cosmopolítica transmoderna de la relación”, que pronto ha de encontrar su propio ritmo, y se hará escuchar.

Bibliografía

- Buck–Morss, Susan ([2009] 2013). *Hegel, Haití y la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Césaire, Aimé ([1947] 1969). *Cuaderno de un retorno al país natal*. México: Era.
- Chakrabarty, Dipesh ([2000] 2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Madrid: Tusquets.
- Chamoiseau, Patrick ([2016] 2020). *Hermanos migrantes*. Valencia: Pre-textos.
- Dussel, Enrique (1998). “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”. *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, (180), 13–36. <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/anthro/dussel.pdf>.
- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México DF: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.
- Escobar, Arturo (21 de mayo de 2020). *Los desafíos de las ciencias sociales en tiempos de transformación. Pensar la pandemia*. Observatorio social del coronavirus, CLACSO <https://www.clacso.org/los-desafios-de-las-ciencias-sociales-en-tiempos-de-transformacion/>.
- Fanon, Frantz ([1961] 1999). *Los condenados de la tierra*. Navarra: Txalaparta.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe (2012). *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad, desde un encare de-colonial*. Barcelona: Anthropos–CEIICH–UNAM.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe (2020). “Del ‘colonialismo interno’ al ‘colonialismo global’. Una vindicación de su estatuto analítico en la obra de Pablo González Casanova”. En: Roberto Almanza Hernández y Víctor Hugo Pacheco Chávez (comps.), *Teorizando desde los pequeños lugares. Propuestas y prácticas de la construcción política en el Sur global* (pp. 243–296). Colombia: Universidad del Magdalena.

- Gandarilla Salgado, José Guadalupe (2022a). "Transmodernidad". En: Mario Rufer (ed.), *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave* (pp. 343–360). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe (2022b). "Presentación del Dossier: Pluriversalidad de la crítica al pensamiento occidental moderno. Temas, corrientes, autorías, obras". *Resistances. Revista de filosofía de la historia*, 3(5), 1–5. <https://resistances.religacion.com/index.php/about/article/view/91>.
- Glissant, Édouard ([1956] 2004). *Sol de la conciencia*. Barcelona: El Cobre.
- Glissant, Édouard ([1981] 2010). *El discurso antillano*. La Habana: Casa de las Américas.
- Guha, Ranahit ([2002] 2003). *La historia en el término de la historia universal*. Madrid: Crítica.
- Hegel, G. W. F. ([1837] 1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Morelia: UMSNH, EUNA.
- Kozel, Andrés (2012). *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O'Gorman, y Leopoldo Zea*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Laó–Montes, Agustín (2020). *Contrapunteos Diaspóricos: Cartografías Políticas de Nuestra Afroamérica*. Bogotá: Universidad del Externado.
- Leakey, Richard y Lewin, Roger (1998). *La sexta extinción. El futuro de la vida y de la humanidad*, Colección Metatemáticas. Madrid: Tusquets.
- Lonzi, Carla ([1970] 2018). *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Löwy, Michael (2019). *Cristianismo de liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*. Madrid: Viejo Topo.

- Santos, Boaventura de Sousa (2022). "Algunas tesis para descolonizar la historia". *Resistances. Revista de filosofía de la historia*, 3(5), 1–15. <https://resistances.religacion.com/index.php/about/article/view/90>.
- Saxe–Fernández, John. (12 de agosto de 2021). "Capitalismo catastrófico". *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2021/08/12/opinion/022a1eco>.
- Zea, Leopoldo (1957). *América en la historia*. México DF: Fondo de Cultura Económica–Dianoia.

NOTICIA DE LOS AUTORES

CRISTINA PÓSLEMAN

Doctora en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte (UCH–Chile), Máster en Filosofía con mención en Axiología y Teoría Política (UCH–Chile). Dirige el Instituto de Expresión Visual de la FFHA–UNSJ (Argentina), donde se desempeña como Investigadora. Es Titular de la Cátedra de Filosofía en la Carrera de Derecho, en la FACSO–UNSJ (Argentina). Integra el Comité Académico del Doctorado en Filosofía de la UNSJ (Argentina). Forma parte de la Red de Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari para el desarrollo interdisciplinario de conocimientos en filosofía, estética y política (Chile). Sus estudios se enfocan en el cruce entre la filosofía francesa contemporánea y los estudios filosóficos caribeños y latinoamericanos. Sus últimos trabajos abordan el problema de las asimetrías constitutivas del contrato social, político, estético y sexual como base del proyecto de la modernidad/colonialidad.

cristinaposleman@yahoo.com.ar

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

CARLOS AGUIRRE AGUIRRE

Doctor en Filosofía (UNC, Argentina). Magíster en Estudios Latinoamericanos (UNCUYO, Argentina). Licenciado en Comunicación Social (UPLA, Chile). Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Filosofía de la Universidad

Nacional de San Juan, Argentina. Miembro del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP) y del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA). Integra proyectos de investigación sobre filosofías críticas de la modernidad y teoría poscolonial. Su tesis doctoral se titula *La noche de la invención: Frantz Fanon, Aimé Césaire y la génesis de una filosofía del cuerpo colonizado*. Sus áreas de investigación son la crítica poscolonial, la filosofía latinoamericana, el pensamiento caribeño y antillano del siglo XX, y los estudios culturales. Ha publicado capítulos de libros y artículos en revistas académicas nacionales y extranjeras.

aguirreaguirrecarlos@gmail.com

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

JUAN PABLO CEDRIANI

Oriundo de Río Cuarto, Argentina; es Profesor y Licenciado en Filosofía (UNRC, Argentina). Allí se desempeña como docente desde 2013 y en continuación. Cursando allí sus estudios, en el año 2007 leyó una transcripción mecanografiada, de Ofelia Schutte titulada “Hacia un entendimiento de la Filosofía latinoamericana”. En la página 11 aguardaba “El caso de Frantz Fanon”.

Todavía en 2022 continúa leyendo y escribiendo con Fanon, en particular, para completar el Doctorado en Estudios Sociales de América Latina, del CEA (UNC, Argentina) y en general, mientras participa en eventos académicos, grupos de estudio e investigación afines.

juanpablocedriani@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0638-2201>

ALEJANDRO DE OTO

Investigador Principal de CONICET en el Instituto de Filosofía (UNSJ, Argentina). Fue docente de historia en la Universidad Nacional de la Patagonia S. J. B., Argentina y dirigió la Maestría en Letras de la misma universidad. Es profesor de Metodología de la Investigación Filosófica (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. El más destacado es Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial (México) que recibió en 2005 el premio “Frantz Fanon Prize for Outstanding Book in Caribbean Thought” de la Caribbean Philosophical Association. En esta asociación fue Secretario de Filosofías del Sur y Estudios Fanonianos. Integra el Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial, CIETP (UNR, Argentina).

adeoto@gmail.com / adeoto@mendoza-conicet.gob.ar

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

INÉS FERNÁNDEZ MOUJÁN

Doctora y Licenciada en Ciencias de la Educación (UBA, Argentina). Es profesora e investigadora de la Universidad Nacional de Mar del Plata y del Profesorado Pueblos de América de la Villa 21-24 de la Ciudad de Buenos Aires,

Argentina. Es parte del Comité Editorial Internacional de la Revista Brazilian Journal of Latin American Studies, USP, Brasil y de la Revista Debates Insubmissos, UFPE, Brasil. Dirige el Instituto Paulo Freire, Mar del Plata, Argentina e integra el Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial, CIETP (UNR, Argentina).

inesfmoujan@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6785-2457>

DEIVINSON MENDES FAUSTINO

Graduado en Sociología (Fundação Santo André, Brasil), Magíster en Ciencias de la Salud (Facultad de Medicina de ABC, Brasil) y Doctor en Sociología (UFSCar, Brasil) con intercambio en la Facultad de Filosofía (UCONN, EEUU), tiene un posdoctorado. Licenciado en Psicología Clínica (USP, Brasil). Es profesor titular del Programa de Posgrado en Trabajo Social y Políticas Sociales (UNIFESP, Brasil) e investigador del pensamiento antirracista contemporáneo y de la relación entre capitalismo, colonialismo y racialización. Es autor de decenas de trabajos sobre Frantz Fanon y los fanonismos, entre los que destacan los libros “Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro” (2018); “Frantz Fanon e as encruzilhada: teoria, política e subjetividade” (2022) e “Colonialismo digital: por uma crítica hacker-fanoniana” (2022).

deivinson.faustino@unifesp.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3454-7966>

SENDA SFERCO

Antropóloga (UNR, Argentina), Máster en Estudios Culturales y Artísticos (STSI Indonesia), Doctora en Ciencias Sociales (UNQ, Argentina) y Doctora en Filosofía (U. Paris 8, Francia). Se desempeña como Investigadora del CONICET en Argentina y del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA, y como profesora de Antropología Filosófica en la FHyC de la UNL (Argentina). Estudiosa del campo de pensamiento francés filosófico y político contemporáneo, se ha especializado en el pensamiento de Michel Foucault, en sus interlocutores y recepciones actuales, a fines de indagar la problematización de la temporalidad que rige la producción de subjetividad y de acción política en nuestra actualidad.

senda.sferco@gmail.com

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

MANUEL REBÓN

Ensayista, traductor y editor, Doctor en Ciencias Sociales, Magíster en Comunicación y Cultura, Licenciado y Profesor en Ciencias de la Comunicación (UBA, Argentina). Trabaja como docente de grado y posgrado en la Universidad de Buenos Aires, en la Universidad Nacional de las Artes y en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora. En los últimos años publicó los libros *Las distancias del olvido* (Colihue, 2010) y *Traducir(se)* (Ubu Ediciones, 2014) y capítulos de libro (prólogos de *Poética de la Relación*, y *Filosofía de la Relación*, ambos de Édouard Glissant; *Libertad sin poesía*, de Claudio Martyniuk; *El ritmo y la distancia*, de Emmanuel Biset; *Trece llanos*, de Margarita

Martínez y El oído inalámbrico de Norberto Cambiasso). También ha traducido obras del francés y del portugués.

mrebon@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5866-8976>

KARINA BIDASECA

Investigadora Principal del CONICET en Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales Universidad Nacional de San Martín. Posdoctorado en Ciencias Sociales PUC–Sao Paulo/Universidad de Manizales/COLEF/FLACSO y CLACSO. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Invitada en el Centro de Estudios Africanos de la Universidad de Lisboa, Portugal y en la Universidad des Illes Balears. Es profesora en la Universidad de Buenos Aires, Universidad de San Martín y en posgrado (Argentina). Coordina el Programa Sur Sur, Grupo de Trabajo Epistemologías del Sur y las Especializaciones en Estudios Afrolatinoamericanos y Caribeños y Epistemologías del Sur en CLACSO/CES Universidad de Coimbra. Integra el GT Afrodescendencias y propuestas contra hegemónicas en CLACSO y la Universidad de la diáspora africana. Escribió numerosos libros sobre estudios poscoloniales, estudios de la poética de la relación en Glissant, y feminismos descoloniales y estéticas feministas situadas. Sus últimos libros son: Ana Mendieta. Pájaro del océano, y como coordinadora El amor como una poética de la relación. Discusiones feministas y activismos descoloniales (CLACSO y El mismo mar).

karinabidaseca@yahoo.com.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7954-2854>

LUIS ADRIÁN MORA RODRÍGUEZ

Doctor en Filosofía por la Universidad de la Sorbona (París), Máster en Filosofía política por la Universidad de Paris X (Nanterre), Máster en Administración y Economía por la Escuela de Estudios Económicos y Comerciales (ESSEC, Francia). Es profesor catedrático e investigador en la Universidad de Costa Rica (Escuela de Estudios Generales y Escuela de Filosofía). Director del Instituto de Estudios Avanzados de Nantes (Francia). Sus trabajos se han centrado en el pensamiento filosófico del siglo XV y XVI, las problemáticas filosóficas ligadas al imperialismo y la conquista de América y África, el problema del cuerpo y la teoría decolonial. Actualmente investiga en torno al pensamiento filosófico caribeño y sus interlocuciones con la filosofía latinoamericana.

luis.morarodriguez@ucr.ac.cr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9765-9036>

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO

Doctor en Filosofía Política, por la UAM–Iztapalapa. Investigador Titular C, Definitivo, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Ha sido profesor en las facultades de Economía, Ciencias Políticas y Sociales, y Filosofía y Letras, de la unam, y profesor invitado en otras universidades del extranjero. Su obra *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad, desde un encare de-colonial* (Barcelona, Anthropos–CEIICH–UNAM, 2012), obtuvo Mención Honorífica en la 8ª

edición del Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2012, y obtuvo el Premio Frantz Fanon 2015 al trabajo destacado en pensamiento caribeño (The Frantz Fanon Award for Outstanding Book in Caribbean Thought) de la Asociación Filosófica del Caribe. Sus más recientes libros son, *Atravesar la pandemia. Ensayos a cuatro manos* (México, CEIICH-UNAM, 2021, en coautoría con María Haydeé García Bravo), *Colonialismo neoliberal. Modernidad, devastación y automatismo de mercado* (Buenos Aires, Herramienta, 2018). Fundó y dirigió *De Raíz Diversa. Revista especializada en Estudios Latinoamericanos*. Acaba de obtener el Primer lugar en el Concurso Internacional de Ensayos “Aníbal Quijano Obregón”, de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS).

joseg@unam.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5241-6276>

Publicada con el auspicio de



Se terminó de
componer en
noviembre de 2022 en
Editorial Qellqasqa.
San José de Guaymallén
Mendoza, República Argentina.

editorial@qellqasqa.com.ar
qellqasqa.com.ar
qellqasqa.com