

FRACTURAS DE LA MODERNIDAD. APUNTES PARA UNA POLÍTICA DEL DESPRENDIMIENTO CON FANON Y CÉSAIRE

Alejandro De Oto*

adeoto@mendoza-conicet.gob.ar

Dónde situar el momento de una fractura y cuándo presentarla en el modo de un plural parecen, de entrada, dos formas de entender el problema. El lugar de la fractura es siempre provisional, siempre apunta a otro espacio, siempre se desliza como posibilidad. El punto inicial de la fractura podría indicar, eventualmente, que habrá otros en una determinada dirección. No obstante, multiplicarla en el modo del plural representa entre otras cosas, difuminarla, naturalizarla, como si lo esperable es precisamente que ella(s) ocurra(n), como si la modernidad a la que alude debería presentar grietas, fracturas múltiples para imaginar que es posible entonces pensar de un modo histórico. Pensar de ese modo no implica renunciar a nada en particular sino acostumbrar(se) al cambio histórico como irrupción, a veces como acontecimiento, a veces como discontinuidad. En cierta forma la fractura proviene del proceso pero su emergencia lo oculta. Tanto en singular como en plural, las fracturas hacen espacio. Lo crean allí donde no lo había porque ellas indican en términos generales dos cosas: una, una rotura, una dislocación, una des-ubicación de aquello que estaba ubicado, y dos, un hiato. En la primera se escucha a Hamlet hablando del tiempo fuera de sí, fuera del lugar del tiempo cuando es "out of joint", en el afuera de la juntura, justo allí donde no debería estar en los sucesivos momentos y espacios en los que se disloca. En la segunda, en el hiato, lo que se abre es un espacio no ocupado. No se trata de un espacio desocupado, sino de un espacio nuevo, sin trazas, sin marcas, pero

* Investigador independiente de CONICET- Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales- CCT Mendoza. Grupo de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas.

condicionado por la fractura, pero más que nada, por lo que se fractura. Este caso es mucho más interesante que el primero, por varias razones que espero poder explicar. La principal razón, sin duda, es que es un espacio abierto, un hueco, en medio de una superficie que se percibe homogénea y tramada por muchas regularidades. Un hueco allí no es un hueco entre otros sino uno que se distingue radicalmente de la homogeneidad al tiempo que le es solidaria. Como hiato, coloquialmente como hueco, expresa un problema con la temporalidad, hace con ella algo más. El hiato resulta complejo en tanto remite todo el tiempo, todos los tiempos, al juego secular de lo uno y lo otro, de lo mismo en lo otro. No obstante, su dimensión innovadora, de novedad en lo temporal, es que postula un inicio negativo de su espacialidad, al tiempo que depende, casi en una suerte de dialéctica fatal, destinal, de aquello de lo que se separa, o mejor, de aquello que separa. Frantz Fanon dijo apenas comenzado *Piel negra, máscaras blancas*: "Para el negro no hay más que un destino. Y es blanco"¹. Y aquí se hace presente la segunda condición de la fractura. La fractura no se separa de algo, sino que separa algo. Fanon no dijo pero podría leerse así: "Para el negro no hay más que un destino. Y es devenir". Una fractura en la modernidad o unas fracturas importan porque, además del espacio que abren, separan, es decir, vuelven distinguibles los términos de lo homogéneo, de la regularidad, de la cadencia entre lo uno y lo mismo, y todo ello en el mismo acto. Este es un momento crucial para entender que cuando se lee la palabra *negritud*, al menos en la forma que la desplegaron cultores como Aimé Césaire² y el mismo Frantz Fanon, no debería leerse tan rápidamente que una nueva homogeneidad ha emergido en el espacio de la fractura condicionada por las superficies en las que habitaba sin saberlo. Antes bien, deberíamos inclinarnos por la estética y la política de la separación, de aquello que la vuelve discernible, de los corrimientos que postula, de lo

¹ Fanon, F. (2009) [1952], *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, pág. 44.

² Para un recorrido reciente escrito en español sobre la obra de Aimé Césaire y sus vínculos intelectuales ver: Oliva, E., Stecher, L. y Zapata, C. (Ed.) (2011), *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*, Centro de Estudios Latinoamericanos (U. de Chile), Ediciones Akhilleus, Santiago.

inhabitual de sus posiciones. Vayamos despacio. Veamos el momento de la separación justo allí cuando ocurre, veamos si podemos hacer de ella un momento de desapropiación, de dominio aquietado y de invención de la política. Iré tras dos escenas en Fanon y una en Césaire para pensar el problema.

Fanon titula "La experiencia vivida del negro" al capítulo V de *Piel negra, máscaras blancas*. Qué pasa en ese texto de interés para la idea de la fractura. El registro textual tiene el tono de la controversia con Sartre y la ironía sobre las nociones más rudimentarias de la negritud. Parece un texto fácil pero no lo es, porque todo el tiempo discute los límites asignados a la política, a la identidad y a una política de la identidad. Pero más aún, se deja llevar por el encanto de su retórica, incluso cuando ella parece volverse en contra de sí misma. Qué controversia acecha el texto es lo que debemos responder. Es la controversia por la historia, pero con mayor precisión con la temporalidad histórica atrapada en el dominio de una dialéctica que, por exceso, ha pasado a ser naturaleza. Fanon discute con Sartre en el modo de una conversación que atraviesa una vida, pero ante todo discute para sí (y esto también es un momento de la fractura profundamente político) si el único modo de percibir la historia, o la propia historicidad, un término mucho más cargado de sentidos de propiedad, debe ser aquella que nos arroja sin más a cumplir los momentos de la negación de la negación hegeliana y se pregunta por qué dejarse dislocar del encanto tranquilizador de lo irracional que habita los fundamentos ulteriores de la *negritud*. Sartre, desde *Orfeo negro*³, en simpatía con los poetas negros afirmaba que la *negritud* había significado el momento antitético, la negación, de la sociedad racista colonial, con lo cual sólo cabía esperar el momento de la negación de la negación, la síntesis, para avanzar a un horizonte histórico más humano, más justo al fin y al cabo. Fanon detecta el problema de considerar la *negritud* como emergente de una dialéctica y rápidamente interpone

³ Sédar Senghor, L. (2002)[1948], *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. ("Antología de la nueva poesía negra y malgache en lengua francesa"). Prólogo de Sartre, J. P., "Orphée noir", Paris Puf Quadrige.

argumentos que parecen congelar el problema en sus aspectos más recalcitrantes, a saber, la afirmación de una identidad ulterior, de fondo, de ontologías persistentes a pesar de las historias y sus divergencias. La *negritud* se pone en tensión con la dialéctica sartreana justo en el punto donde la primera se vuelve irreductible a la segunda, es decir, a partir de la afirmación de la radical originalidad que transita sus principales postulados, sus zonas más concentradas en la afirmación de una identidad que parece sellada. Leamos a Fanon en ese momento:

Lo que es seguro es que, en el momento en el que intento aprehender mi ser, Sartre, que sigue siendo el Otro, al nombrarme me arrebató toda ilusión. Entonces le digo:

Mi negritud no es ni una torre ni una catedral

se hunde en la carne ardiente del suelo,

se hunde en la carne ardiente del cielo

agujerea la hartura opaca de su recta paciencia...

mientras que yo, en el paroxismo de lo vivido y de la furia proclamo esto: el me recuerda que mi negritud no es sino un momento débil. En verdad, en verdad os digo, mis espaldas se han deslizado de la estructura del mundo, mis pies ya no sienten la caricia del suelo. Sin pasado *negro*, sin futuro *negro*, me era imposible vivir mi negrez.

Aun no blanco, para nada negro, era un condenado. Jean-Paul Sartre ha olvidado que el *negro* sufre en su cuerpo de forma distinta que el blanco. Entre el blanco y yo hay, irremediabilmente, una relación de trascendencia⁴.

Si la dialéctica hegeliana de Sartre llega tarde en el capítulo no es por defecto de la escritura fanoniana sino como consecuencia del *in crescendo* en el cual se inscribe el despliegue de un estar en el mundo, porque el viaje de la experiencia vivida del negro se desata precisamente en la fractura del discurso sobre lo humano en el colonialismo. Las pruebas son muchas pero tomemos solamente algunas notas de ellas. El viaje en la(s) fractura(s) encuentra un

⁴ Op. Cit. Fanon, F., *Piel negra, máscaras blancas*, pág. 130.

punto ineludible y es el del cuerpo. Antes bien que asumir la fractura moderna lo que hay en *Piel negra, máscaras blancas* es un movimiento hacia el cuerpo colonial. Es un cuerpo cargado, atestado de esquemas, históricos raciales, epidérmicos raciales, de pesadas libreas, es un cuerpo asolado por su inadecuación. Fanon lo detecta en el momento de mayor proximidad con lo civilizatorio blanco, justo cuando más mimético se torna, justo cuando cree poder jugar la partida de una racionalidad absoluta. En ese instante en el que sabe que toda distancia del mundo que el blanco le ha tramado está prácticamente abolida es cuando más profundamente parece estar al borde de la desintegración. Es un cuerpo armado, tramado, estriado y gobernado por una demanda de identificación que siempre lo excede, frente a la cual hay un resto inabordable, imposible de conseguir. No en el sentido de un resto olvidado de la hegemonía desde donde inicia una política, sino un resto clausurado porque no se despliega mediante ninguna racionalidad ni se lo captura por medio de ninguna conjura. Late en las mismas operaciones de los discursos coloniales, en sus performances, bajo la forma persistente e iterativa del estereotipo. La distancia que impone ese resto es la misma que imponen los modelos de las historicidades, desde la de Jaspers, evocada por Fanon, hasta la hegeliana traída al ruedo por Sartre. En esas historicidades no hay vocabulario ni concepto para los cuerpos coloniales pero si la amenaza de un resto inefable que de configurarse sólo podría ser en la forma del racismo. El texto fanoniano compone esta tensión al mostrar tres tipos de articulaciones o ausencias sobre el cuerpo colonial. Una, definida por la ausencia de agentividad en él, por lo que podríamos llamar un proceso de des-subjetivación, otra que produce una delimitación del cuerpo a partir de su ausencia en órdenes del discurso bien precisos, es decir, antes que se constituya un discurso sobre el cuerpo no tiene ningún término para nombrarlo, y una última, definida por la ausencia de lo humano como marca de una singularidad, en tanto el cuerpo colonial siempre es remitido al orden de la trascendencia del presente, por fuera de toda dimensión política. Anotemos pues las tres ausencias: agencia, discurso, singularidad (de lo humano). Tomadas en conjunto o separadamente ellas se

sitúan en el paroxismo de las operaciones coloniales sobre los cuerpos al mismo tiempo que hacen de ellos un lugar de posibilidades. Este terreno en la escritura fanoniana es delicado porque si hay una fractura de la modernidad, ella se experimenta al reflexionar sobre su tramado. Se relaciona con el hecho de que las configuraciones de las ausencias remiten a un espacio estriado por la colonialidad, al mismo tiempo que nada hace suponer que en tales configuraciones se pueda concebir la emergencia de una espacialidad, producida ya la fractura, de un orden diferente de la moderna. Leamos a Fanon en la encrucijada del esquema epidérmico racial dando cuenta finalmente de ese orden inefable de la ausencia:

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 nausea...⁵

Este momento es arquetípico de la poética fanoniana, la cual siempre tensa la cuerda hasta el punto en que nada parece sobrevivir. Si se observa con atención se pueden encontrar diferentes registros de las críticas a la modernidad en estos pasajes que van desde los intentos de Merleau Ponty de saldar la dualidad de conciencia y cuerpo con los esquemas corporales, hasta los registros nietzscheanos de una emergencia de lo nuevo desde zonas congestionadas del ser. Y si bien es cierto que esas tramas de una genealogía están presentes, lo cierto también es que Fanon lo que hace es poner un dato crucial frente a la operación moderna que constituye cuerpos: vuelve evidente la racialización y el colonialismo. De ese modo, el resto desde el cual se

5 *Ibíd*em, pág. 113

configura la ausencia de agencia, de historia (en tanto discurso) y de humanidad en los cuerpos coloniales es el escenario, frágil aún, para una política de la responsabilidad:

Yo era a la vez responsable de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis ancestros. Me recorría con una mirada objetiva, descubría mi negrura, mis caracteres étnicos, y me machacaban los oídos la antropofagia, el retraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y sobre todo, sobre todo, "aquel negrito del África tropical...".

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 ¿Que 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 hombres⁶.

Cuando el resto configura los cuerpos coloniales en la trama de taras históricas la responsabilidad deviene un problema complejo. Se es responsable por todo aquello que la inadecuación parece repetir con el estereotipo, como modo de conocimiento privilegiado del discurso colonial como diría Homi Bhabha, pero también se es responsable de pensar y organizar una política en las que esos cuerpos ya no sean coloniales, es decir determinados por la cadena de ausencias. Pero dejemos el problema de la responsabilidad que ha sido trabajado en otros lugares⁷. Me interesa volver ahora sobre la idea de lo que separa la fractura para entender el modo en que emerge una política descolonizadora en el plano preciso en que la inmersión en la *negritud* en Fanon deja de lado las zonas asertivas de la identidad para dar lugar a una espacialidad poscolonial, de otro modo que la colonial, y si extendemos la idea, de otro modo que la modernidad. La queja amarga de Fanon acerca de la expulsión del presente de los negros como sujetos políticos realizada por la

6 *Ibíd*em, pág. 113.

7 Ver De Oto, A. y Quintana, M. M (2012). "Frantz Fanon, los espectros y lo trágico", en AAVV. *La patria grande insurgente: dignidad del pensamiento plebeyo*, Andén, Buenos Aires.

dialéctica de Sartre tiene esa característica. No es la *negritud* en tanto compendio de la singularidad que comparte un núcleo posible de lo humano la que produce la fractura de los órdenes modernos de la representación, no es el “país de la mente” como lo llama Benita Parry⁸ el que lleva adelante esa tarea, sino la expulsión del presente de los cuerpos coloniales que por dos vías contrapuestas en apariencia intentan desplegar una agencia retaceada, ya sea por el proceso de “lactificación”, devenir blancos sin devenir, como por el proceso de afirmación radical de la condición negra. Lo que está en juego es el cierre del presente para los cuerpos coloniales por las dos vías mencionadas. En el caso de devenir blanco, porque nunca se alcanzan los atributos que supone tal condición fantasmática en el colonialismo y en el caso de la negritud, porque conduce a una fantasmagoría equivalente en la cual las tensiones y los conflictos de la subjetividad no caben sino al precio de una reducción a lo irracional, a lo propio, a lo original, etc. Lo que abre la brecha es la notación, el registro fanoniano, (y ni siquiera digo la conciencia alcanzada) acerca de una temporalidad que interrumpe o desaloja la posibilidad de los cuerpos como cuerpos políticos, es decir, como cuerpos de y para territorios de una política. La fractura es ese registro desde el cual no hay retorno a una esfera de las representaciones en la que las dimensiones de la subjetividad puedan administrarse como recursos inmanentes e inherentes de una temporalidad que es, entre otras cosas, un relato civilizatorio. Lo que se separa en Fanon, antes que lo sepamos por la genealogía del postestructuralismo, al tiempo que es, *avant la lettre*, en un punto solidario con ella, es la organización de la temporalidad moderna, en cualquiera de sus notaciones. Si se interrumpe el tiempo destinal al que se anuda con la racialización se interrumpe la zona de dominio, de apropiación, de regularidad que supone. Hacia allá va Fanon cuando distingue una *zona de no-ser* y la privilegia en una política que, en

⁸ Parry, Benita, (1997), “Resistance Theory/Theorizing Resistance, Or Two Cheers for Nativism”, en Mongia, P. (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory*, Arnold, Londres-Nueva York-Sydney-Auckland, pág. 93.

términos decoloniales, podríamos denominar de desprendimiento⁹. De las variadas notas que sugiere la palabra la de desprendimiento epistémico es la que mejor canaliza el debate aquí porque en palabras de Walter Mignolo "El «desprendimiento epistémico» [...] señala el momento de quiebra y de fractura, momento de apertura. En este sentido, «apertura» difiere también del sentido que un concepto similar, «lo abierto» tiene en Agamben (2002). En el pensamiento de-colonial la apertura es el desprendimiento, precisamente, de dicotomías naturalizadas como «el hombre y el animal»" (252). Es decir, el desprendimiento implica al mismo tiempo una analítica del colonialismo y una apertura más allá de él.

Partimos al comienzo de este viaje por los escenarios fanonianos preguntando si en la fractura, en lo que separa y discrimina, hay posibilidades o no de un momento de desapropiación, de disminución del dominio como regla y de invención de una política. Propongo ahora que vayamos a otro de los escenarios de la escritura de Fanon en el cual la fractura, en tanto que desprendimiento, en tanto que espacialidad nueva, se presenta como el momento de una política descolonizadora y de una dimensión epistemológica descolonial. Para ello es preciso retornar a Fanon en otro pasaje clave de su escritura, la que refiere a la zona de no-ser. De las lecturas de los pasajes fanonianos referidos a esta zona hasta ahora el que más se acerca a mi

⁹ La noción de desprendimiento proviene de la inflexión decolonial. Ha sido Walter Mignolo el que más ha trabajado sobre ella, en particular desde su concepto de pensamiento de frontera. La idea en términos generales es que si la modernidad y la colonialidad son las caras de una misma moneda, la retórica salvacionista moderna presupone la condena a la opresión que se ve luego en proyectos críticos descolonizadores de la modernidad. Como consecuencia puede producirse un desprendimiento epistémico que se dirige a tramas y procesos obturados por la modernidad/colonialidad, lo cual da lugar a un pensamiento decolonial que se desprende epistemológicamente de la racionalidad moderna y sus sucedáneos y se abre a esa otras posibilidades. Mignolo, W., (2008), "La opción de-coLoniaL: desprendimiento y apertura. un manifiesto y un caso", *Tabula Rasa*, N° 8, Bogotá, publicado en <http://www.revistatabularasa.org/numero-8.php>

reflexión aquí es el de Lewis Gordon¹⁰. Gordon aborda la discusión en términos culturales y filosóficos destacando que Fanon enfrentó la razón moderna y en esa lucha el combate más fuerte fue contra la tendencia de la cultura europea de ontologizar las visiones de sí misma. Como consecuencia, la racionalización del pensamiento occidental llevó a una teodicea de la cultura occidental que tiñó por completo todas las dimensiones de la existencia, haciendo que cada supuesto desajuste fuera vivido como una falla que se convertía en los sujetos subalternos en una fuente angustia y la mayoría de las veces de negación social. Recordemos aquí los pasajes de *Piel negra, máscaras blancas* donde Fanon expone la secuencia de esquemas corporales que alejan "la experiencia vivida del negro" de la vida misma. Los esquemas corporales que Merleau Ponty había pensando en sus trabajos, especialmente articulados en *Fenomenología de la percepción*, que Fanon retoma en un intento por pensar cuál es el desajuste que el colonialismo produce en los cuerpos, se convierten en este último en esquemas históricos raciales y, finalmente, epidérmicos raciales¹¹. Sin embargo, antes que la interpelación llegue a la instancia del esquema epidérmico racial se abre una serie extensa en la cual las personas negras eran interpeladas en todos los sentidos posibles, pero en especial aquellas que deseaban vivir la teodicea en buena fe y nunca alcanzaban los estándares necesarios para cumplir cabalmente con ese deseo. En tal terreno, Gordon señala que la contradicción aparece por la demanda impuesta sobre las personas de color de que acepten los contenidos de la civilización occidental sin ser seres "críticos"¹². La racialización, de la que Fanon es consciente como

¹⁰ Gordon, L., (2005) "Through the Zone of Nonbeing: A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday", *The C.L.R. James Journal*, N° 1, Caribbean Philosophical Association, Estados Unidos.

¹¹ Op. Cit. Fanon, F., *Piel negra, máscaras blancas*, pp. 112-113.

¹² El otro abordaje importante desde una lectura fanoniana es el que lleva adelante Ramón Grosfoguel. Su perspectiva se asienta sobre el problema de la racialización y expresa las condiciones en las que funcionan las representaciones subalternas y el acceso a los privilegios en distintos planos de las sociedades contemporáneas. El privilegia el locus de enunciación que la zona de no ser pone en juego pero a mi juicio reproduce las dualidades que le son consistentes y en tal sentido se aleja de la dimensión trágica, al mismo tiempo que inaugural, que el pensamiento de Fanon tiene en ese momento de su escritura. Grosfoguel, R., (2012), "El

pocos al llegar al esquema epidérmico racial, vuelve más compleja la misma idea de crítica y el efecto de la fractura y del desprendimiento. No se trata solamente de que no se alcance un determinado estándar que siempre es elusivo, en tanto resto inefable, sino que el mismo proceso que destina la "piel negra" a ser la superficie en la que se reducen fenomenológicamente todas las operaciones históricas y raciales del colonialismo, es el que da forma al espacio abierto en la fractura. Dice Fanon:

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. El hombre no es solamente posibilidad de recuperación, de negación. Si bien es cierto que la conciencia es actividad de trascendencia, hay que saber también que esa trascendencia está obsesionada por el problema del amor y de la comprensión.

El hombre es un SI vibrante de armonías cósmicas. Desgarrado, disperso, confundido, condenado a ver disolverse una tras otra las verdades que ha elaborado, tiene que dejar de proyectar sobre el mundo una antinomia que le es coexistente¹³.

Una zona de no-ser es, ante todo, en el espacio trágico del relato fanoniano¹⁴, una discusión con la modernidad y más allá de ella. En la evidencia que las fuerzas transformadoras de lo moderno han disuelto el piso de las tradiciones más persistentes, Fanon escribe tramando un modo sutil de esa

concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?", *Tabula Rasa*, N° 16, Bogotá, publicado en <http://www.revistatabularasa.org/numero-16.php>. Hay un antecedente esta discusión en Grosfoguel, R., (2009) [1952] "Apuntes hacia una metodología fanoniana para la descolonización de las ciencias sociales", en Fanon, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid.

¹³ Op. Cit. Fanon, F., *Piel negra, máscaras blancas*, pág. 42.

¹⁴ Esta discusión sobre lo trágico se encuentra en: Op. Cit. De Oto, A. y Quintana, M. M, "Frantz Fanon, los espectros y lo trágico".

disolución porque detecta algo más, a saber, que el carácter transformador de los discursos modernos no incluye las colonias. No es nuevo lo que dice, el siglo XX ya había conocido por DuBois que la línea de color sería fundamental en las luchas del presente, pero adquiere una dimensión casi épica en el momento mismo en que el carácter transformador que siempre se le asignó a las fuerzas desatadas por la modernidad, pensemos sólo a modo de referencia en el Fausto de Goethe, por ejemplo, se encalla en lo estático, conservador y desprovisto de vida del colonialismo, al tiempo que ese mismo carácter repite la letanía del cambio sin llevarlo a cabo. La zona de no-ser es la fractura misma de la modernidad, tal como la convocatoria de este número reclama, porque puede dar cuenta de que los cambios históricos, tan preciados en las liturgias del pensamiento filosófico y teórico moderno, lo son en tanto se mantiene estable el vínculo con sus propios fantasmas, con sus propias ontologías, teodiceas diría Gordon, con sus propias colonialidades. La zona de no-ser es una dislocación, el lugar donde una juntura cesa, donde la naturalidad del vínculo entre, por ejemplo, modernidad y razón se desarticula, el lugar por donde la relación entre historicidad y presente no es de clausura sino de emergencia. Ante todo, la zona de no-ser es el sitio para cesar de proyectar antinomias y dualismos que no responden a la condición histórica de lo humano, al tiempo que es la zona más racializada. Está alejada por completo de los fundamentos dado que interrumpe el modo en que conocimiento y producción del vínculo social se articulan. Como tal, el desprendimiento, la fractura, se actualizan paradójicamente allí dado que queda expuesto el problema de la relación entre las modernidades y las colonialidades, para decirlo en un lenguaje lejano al fanoniano pero cercano a nuestro presente. Quedan expuestas en la zona de no-ser tanto las condiciones abyectas a las que puede llegar la vida social, y aún más la vida *stricto sensu*, en un régimen histórico, como los fundamentos epistémicos que se engarzan entre saber y relación social en los colonialismos modernos. Fanon martilla sobre la completa desafiliación que esa zona abyecta produce pero su lengua es bífida porque tiene dos registros que funcionan en contrapunto:

Hay, en la *Weltanschauung* de un pueblo colonizado, una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica. Quizá se nos objete que es así también para todo individuo, pero eso sería enmascarar un problema fundamental. La ontología, cuando de una vez por todas se admite que deja de lado la existencia, no nos permite comprender el ser del negro. Porque el negro no tiende ya a ser negro, sino a ser frente al blanco¹⁵.

Justo allí, entre la *Weltanschauung* de un pueblo colonizado y la ontología que abandona la existencia hay una política de la emergencia, espectral, antes bien que fantasmática¹⁶, dispuesta a desplegarse en el modo del devenir, donde sus afiliaciones son siempre frágiles al tiempo que persistentes. "Para el negro no hay más que un destino. Y es blanco", escribió Fanon, haciendo la crítica radical de la des/subjetivación colonial de los cuerpos. Cuando el ritmo desenfrenado de esa afirmación se acerca a la zona donde la inadecuación se revela en toda la superficie del ser, del ser del negro, la última posibilidad que queda es devenir. "Para el negro no hay más que un destino. Y es [devenir]", repito, podría leerse al tiempo que se expresa la controversia con la historicidad moderno colonial regulada de Sartre, de Hegel, de Jaspers y tantos otros, y al tiempo que se expresa la radical afirmación de la *negritud*. La zona de no-ser antes bien que la explicación de una catástrofe histórica es el aviso de todo lo que ha quedado afuera, de todo lo que no "mereció" en el proceso de la modernidad/colonialidad el acto representacional, el acto de dominio, la apropiación, el espacio regulatorio de un discurso, de todo aquello que no tiene nombre pero se articula como posibilidad, como fundamento heterogéneo de la vida. Es claro entonces que no "hay" mucho allí en el sentido de ontologías persistentes, y es claro también, por otras razones, que Fanon elige la zona de no-ser como el lugar donde puede darse un auténtico surgimiento.

¹⁵ Op. Cit. Fanon, F., *Piel negra, máscaras blancas*, pág. 112.

¹⁶ Para la distinción entre fantasma y espectro en una discusión con Derrida y Fanon ver: Katzer, L. y De Oto, A. (2013), "Intervenciones espectrales (O variaciones sobre el asedio)", *Tábula Rasa*, N° 18, Bogotá.

La tercera escena de mi exploración acerca del momento de la separación, tal como está señalado al principio de este texto, es la de Aimé Césaire en el poema "Le vérbe marronner" (1955-1983). Es sabido, por lo cual evitaré las referencias del caso, que Aimé Césaire fue uno de los fundadores del movimiento de la negritud junto con León Damas, Aliup Diop, Leopold Senghor, etc. Su papel en revistas como *Présence Africaine* fue fundamental a este respecto. Ese poema comparte la misma tensión crítica que Césaire había lanzado contra el partido comunista francés en su famosa carta a Maurice Thorez¹⁷ y es, antes que nada, una interpelación a su amigo René Despestre para que repiense su aceptación de la demanda estética política que Louis Aragon le interpone al reclamar la vuelta al soneto para escribir poesía, de manera tal que ella sea asequible para el proletariado. Hay en esa demanda mucho de lo que circula en la historicidad sartreana que disputó Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*. El poema tiene la particularidad que da forma a las tramas relacionales en el colonialismo y su crítica al tiempo que tiene la función de ser una suerte de referencia de última instancia¹⁸. Entre las dimensiones que se pueden pensar a partir de él se incluye de manera decisiva el de la heterogeneidad sepultada en las representaciones coloniales de la subjetividad. Esa dimensión es espectral porque se la sospecha en un orden diferente, elusivo, en muchos casos furtivo, frente a las demandas de transparencia representacional de Aragon. En la práctica, desde Césaire pensamos en ese orden desde la figura histórica del cimarronaje. Césaire compone en el poema lo que podríamos llamar una dimensión política que vuelca la crítica del colonialismo, sus modos de distribuir y asignar identidad, hacia una suerte de experiencia cimarrona marcada por profundas indeterminaciones que acechan las formas civilizatorias, los dominios de la lengua colonial, la disposición de los cuerpos y una dimensión poética, que retoma esa indeterminación en la figura

¹⁷ En 1956 Césaire renuncia al Partido Comunista Francés y escribe la misma en el formato de una carta pública conocida como "Carta a Maurice Thorez".

¹⁸ Ver De Oto, A. (2011), "Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el Archivo colonial/descolonial", *Tabula Rasa*, N° 15, Bogotá.

del neologismo. Ha sido James Clifford quien ha anotado, a mi juicio, una idea crucial sobre el neologismo en Césaire al decir que con los neologismos Césaire produce una “escapada con el lenguaje” evocada en el cimarrón, que se alarga hasta el lugar donde se juega la reflexión y la poiesis¹⁹. La idea entonces es que mediante ese proceso la experiencia cimarrona se transforma en un verbo para la transgresión. “Marronnerons-nous Depestre”. [cimarroneémoslos Depestre cimarroneémoslos (1983) . Demos paso a algunos fragmentos del poema de Césaire²⁰:

Valiente caballero del tam-tam es cierto que dudas de la selva natal
de nuestras voces roncadas de nuestros corazones que se elevan
amargos
de nuestros ojos de rojos de ron de nuestras noches de fuego
es posible
que las lluvias
del exilio
hayan aflojado la piel de tambor de tu voz (1983)
[Déjala Depestre deja la pordiosería con aire solemne mendigado
déjales
El ronroneo de agua insulsa que gotea
a lo largo de los peldaños rosas
y para los gruñidos de maestros de escuela
basta] 1955
cimarroneémoslos Depestre cimarroneemoslos (1983)
[como antes cimarroneábamos a nuestros amos del látigo] (1955)
(Mi traducción)

¹⁹ Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Gedisa, Barcelona, pág. 219.

²⁰ El poema fue escrito en diferentes momentos, el texto original de 1955 fue modificado en 1983. En la transcripción conservo las líneas con sus fechas. Césaire, A. (1955-1983), “Le verbe «marronner» / à René Depestre, poète haïtien” (1955), en Eshleman, C. y Smith, A. (Ed.), (1984), *The Collected Poetry*, University of California Press, Berkeley.

Es preciso notar, de manera ineludible quizá, un movimiento parecido al que inspira el capítulo V de *Piel negra, máscaras blancas*. Hay un momento de mayor afirmación de la identidad negra habitando en los pliegues de una experiencia que reúne la invención de lo nativo y la historia de una des/subjetivación. Entre “la piel de tambor” y “los ojos rojos de ron” media la trata de esclavos en el Atlántico y una historia de desafiliación que se debate contra la normatividad moderna y colonial, tanto en la demanda en sí como en la estética del soneto. Cimarronear, por cierto, en los términos estéticos y políticos en los que se articula aquí poco tiene que ver con la certidumbre y la estabilidad aparente del estereotipo en los discursos coloniales.

¡Oh, si! Depestre el poema no es un molino para
pasar caña de azúcar, eso no
y si las rimas son moscas sobre las charcas
sin rimas toda una temporada lejos de las charcas
te persuadiré de que riamos bebamos y
cimarroneemos» (Mi traducción).

Resulta ciertamente inquietante que la negritud devenga, al final del poema, en un movimiento paródico de las estabildades que asuelan los cuerpos coloniales y que los momifican, pero de eso se trata. La risa, la bebida y huida cimarrona son las figuras que pueblan la fractura moderna cuando la condición colonial llega al centro de la escena. El espacio civilizacional que supone la superficie moderna del colonialismo aparece aquí fracturado y en el espacio abierto por la fractura hay una emergencia de prácticas heteróclitas (reír, beber y huir como cimarrones) que separan, que vuelven discernibles, los procesos coloniales y sus respuestas miméticas²¹, como lo es, en cierto sentido la propia *negritud*.

²¹ Es interesante seguir brevemente las pistas de las lecturas de Hegel en Francia desde los cursos de Alexandre Kójeve, pistas que llevan a muchos de los itinerarios de Césaire. Ver Edwards-, B. H., (2005) “Aimé Césaire and the Syntax of Influence” (2005).

Entonces, si evocamos tanto la estética como la política de la separación que ofrece la fractura de la modernidad podemos recurrir tanto a esa zona de no-ser fanoniana como a la "zona" de transgresión que propone Césaire al final del poema. También resulta medianamente claro que una reflexión que vaya por allí privilegia un abandono del vocabulario de la apropiación, tan característico de las modernidades, a la vez que pone en juego una política que, aunque sus sujetos tengan conciencia de sus objetivos, mantiene abierta su ocurrencia. Y como tal, se dispone en una zona afirmativa que pacta constantemente con la dimensión inconmensurable que suponen reír, beber y huir.

Tanto las escenas de Fanon como esta de Césaire nos recuerdan que una política del desprendimiento, en este caso de las colonialidades y modernidades que habitan en la producción de una subjetividad, en la invención de almas como decía Césaire, está fuertemente ligada a una poética que les permite invocar las huellas del espacio heteróclito que han abierto. Una política de las huellas y de la heterogeneidad que nos sigue haciendo falta.