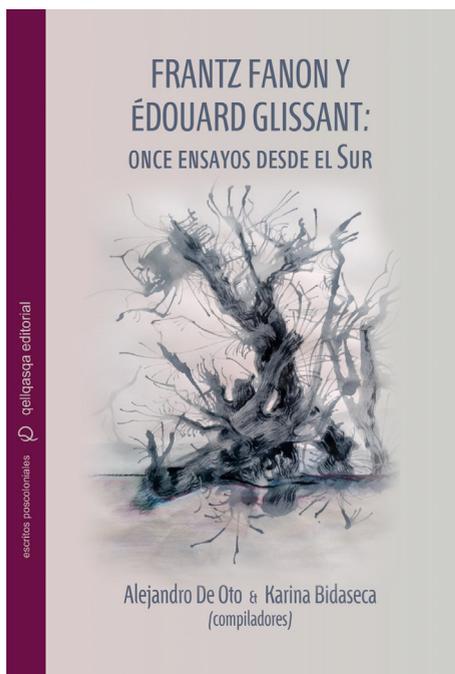


Racialización, poscolonialidad y perspectivas sureñas en Fanon y Glissant

MARIANO GAUDIO
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)



Reseña de De Oto, Alejandro, y Bidaseca, Karina (compiladores), *Frantz Fanon y Édouard Glissant: once ensayos desde el Sur*, Mendoza, Qellqasqa, 2022, 367 pp.

Recibida el 15 de febrero de 2022 –
Aceptada el 30 de marzo de 2022

En el curso del presente siglo han proliferado los trabajos e investigaciones sobre dos figuras que se erigen en referentes cruciales de la racialización, la poscolonialidad, la negritud, las perspectivas desde el Sur, el pensamiento caribeño y –por qué no también– la filosofía nuestroamericana: Frantz Fanon (1925-1961), con *Piel negra, máscaras blancas* (1951) y *Los condenados de la tierra* (1961), y Édouard Glissant (1928-2011), con *El discurso antillano* (1981), *Poética de la relación* (1990) y *Filosofía de la relación* (2009). Ambos nacidos en Martinica, Fanon y Glissant constituyen dos figuras que no sólo se entrelazan con contextos específicos y como expresiones de un determinado clima de época, sino también se erigen en catalizadores y productores de conceptos originales, fructíferos y fundamentales para pensar la escena actual. El sentido común filosófico contemporáneo no puede seguir obviando a Fanon y Glissant. Ambos tendrían que formar parte, en primer plano, de lo que Dussel llama la “Agenda” de las filosofías del Sur. Y no basta con colocarlos bajo los sesgos enunciados (negritud, poscolonialidad, etc.), sino que hay que ponerlos en diálogo con la tradición y con la batería de problemas de la filosofía nuestroamericana, e incluso con los temas que (se) importan desde la centralidad geopolítica-filosófica mundial. En este sentido, el libro que reseñamos aquí, *Frantz Fanon y Édouard Glissant: once ensayos desde el Sur*, compilado por Alejandro De Oto y Karina Bidaseca, ofrece una gran contribución en la –para nada desdeñable, sino más bien sumamente relevante– tarea de visibilizar a estos pensadores, algunas de sus problemáticas y producciones originales, junto con la discusión especializada y el estado de la cuestión, reuniendo a investigadores de México, Costa Rica, Brasil y Argentina.

Como se observa desde el título, el libro se compone de once ensayos o capítulos con temáticas variadas y con sus respectivas bibliografías, una introducción que no está firmada pero suponemos corresponde a lxs compiladores, y un apartado final dedicado a lxs autorxs. Sin perder de vista la heterogeneidad de los perfiles, el libro contiene cierta organicidad y los apartados muestran y a veces secretan un intercambio enriquecedor. En la introducción se alude al grupo Epistemologías del Sur de CLACSO y a efemérides que ofician de aniversarios para homenajear a Fanon y Glissant. Y éstos son presentados como referentes de la negritud, del Caribe, del pensamiento poético-filosófico, figuras ineludibles para el pensamiento poscolonial y descolonial. Agreguemos, además, que lxs compiladores contienen una vasta trayectoria de investigación y de escritura sobre estos temas y sobre temas afines, entre los cuales cabe mencionar, en el caso de Alejandro De Oto, *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial* (2003), y en el caso de Karina Bidaseca, las compilaciones *Poéticas de los feminismos descoloniales desde el Sur* (2018) y *El amor como una poética de la relación. Discusiones feministas y artivismos descoloniales* (2022).

Por otra parte, en la introducción se recoge y hace eco la provocativa pregunta de Stuart Hall: ¿cuándo fue lo poscolonial?, pregunta que nos interpela directamente, en 1995 y hoy, aquí y allá, porque no se trata de una linealidad temporal o espacial. Y dicen lxs compiladores: “Las Epistemologías del Sur son para nosotros menos un catálogo de localizaciones geográficas [de ideas, conceptos y categorías], 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” (p. 10). Se desdibujan, entonces, las fronteras espacio-temporales, y las problemáticas brotan y regurgitan. De ahí que los ensayos o capítulos no se propongan un relevo de ese listado instrumental de conceptos (aunque éstos aparezcan de alguna manera), ni ceñirse a un sesgo temático específico (que también lo tienen por cuanto especializados), sino proyectarse y problematizar la escena presente, es decir, mostrar la vitalidad de los conceptos y problemáticas que nos interpelan en la actualidad y en diferentes contextos de formulación. Por ende, así como buscan expresar las “espesuras actuales” de Fanon y Glissant, a la vez buscan “mayormente desplegar caminos críticos que desborden las usuales interpretaciones y lecturas sobre ambos” (p. 11).

Además, lxs compiladores subrayan llamativamente que se trata de un libro “en voz baja pero constante” (p. 12). La voz baja se da como una suerte de sustracción, un más allá que corroe e impugna, a veces con reacciones o sobresaltos aparentemente desmedidos, el nudo modernidad-colonialidad que atraviesa este presente febril. A nuestro entender es imposible soslayar la capacidad ardiente e incendiaria que produce la revelación fanoniana de la necesaria complicidad entre modernidad, colonización y violencia. Así, el libro ensaya un tono sereno pero firme para transitar la interpelación y desbarajuste que Fanon y Glissant generan frente a una tradición construida prolijamente en un relato armónico que solapa la violencia, para en cierta medida mostrar la resonancia que viene desde el otro lado, desde la otredad esclavizada, condenada u oprimida. Además, según lxs compiladores la elección de hablar en voz baja también refleja una apertura a la escucha, al diálogo y a la auto-crítica.

Dicho de otra manera, dado que el discurso es realmente potente por su contenido, no necesita de exaltaciones grandilocuentes.

Para ordenar esta reseña proponemos tres ejes temáticos desde los cuales transitar cada uno de los ensayos: racialización, poscolonialidad y perspectivas sureñas. Desde luego, los problemas se superponen y entran mutuamente, pero creemos que de este modo será virtualmente más claro y a la vez se podrá mostrar la relacionalidad.

1. Racialización

Teniendo en el horizonte *Piel negra, máscaras blancas*, el proceso de racialización alude, por un lado, al fenómeno de la negritud y las reflexiones que desde ella se generan y, por otro lado, al modo como se internaliza la raza en el conjunto de las relaciones sociales, cómo las surca y estructura, y todo lo que esto implica. Desde luego, los dos aspectos son inescindibles. Descubrir la racialización y preguntarse qué hacer con ella (o cómo revertir las tabicaciones, cómo mestizar o relacionar sin blanquizar o subsumir), constituye uno de los grandes legados de las filosofías de Fanon y Glissant.

En el capítulo 4, “Entre signos, lenguas y contratos”, Alejandro De Oto propone una mirada conjuntamente filosófica y experiencial-práctica de la obra de Fanon en el marco de una contemporaneidad que nos atraviesa y, más concretamente, propone dos vías de exploración de *Los condenados de la tierra*: la de la inspiración revolucionaria y la del pensador que cuidadosamente construye conceptos sociales, psicológicos y filosóficos. Según el autor, esta obra “funciona como un archivo para abrir, rastrear y describir las intervenciones anteriores de Fanon” y aunque no constituye una síntesis,

sí refleja “casi todos los temas” (p. 146). Toda revolución del Tercer Mundo, toda revolución que implique descolonización, tiene a Fanon como faro de referencia. Si bien lo colonial aparece de muchas maneras, una paradigmática es la lengua, “un espacio de negociación abierto y conflictivo”, que “contiene y tensa la relación colonial”, lo que “se convierte en síntoma de casi toda la escritura de Fanon” (p. 152). La lengua no sólo denota la imposición colonial, sino también la administración de sentido: “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” (p. 153).

La aceptación del lenguaje conlleva, a la vez, la reificación y aceptación tácita y explícita de la ley y del contrato social colonial asimétrico; esto es, conlleva una diferenciación jerárquica, tal como se sigue del emblemático capítulo de *Piel negra* acerca del *petit-nègre*. Incluso con semejante racialización lingüística, se produce una sustracción o ensimismamiento: la inescrutabilidad del colonizado se da junto con la paranoia y vigilancia permanente del colonizador. “El mayor temor –prosigue De Oto– 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 acechancia” (p. 157). La acechancia o fermento revolucionario que se cristaliza en el marco del tribunal, de la relación poder-saber, o del deseo de control, se tensiona con el “oculto desequilibrio” o la “cultura nacional” (p. 159) como instancias concertantes y propositivas de una lucha que se dirige contra el colonialismo y que involucra al pueblo y a los intelectuales.

El problema lingüístico y jurídico se vierte también en un problema epistemológico, porque supone un lugar de enunciación y una preeminencia de determinados saberes sobre los demás. Esos saberes otros registran y refrendan mundos otros (el mundo de la colonización y la racialización, por ejemplo), mundos que no se condicen con el del saber preminente y que, sin embargo, presuntamente no lo afectan. El inconveniente no lo tiene el saber preminente, sino los mundos otros. “Si este [mundo] no se adecua, entonces el problema está en el «mundo» y no en el saber que lo estudia. Pero este comportamiento [...] se inviste aquí [...] de los mundos producidos por las relaciones coloniales, [mundos] alternadamente descritos por Fanon con énfasis mayores en la racialización, en el control de los cuerpos, en la escisión de la temporalidad [...] y, sobre todo, en la interrupción sistemática de cualquier lugar de enunciación que sea divergente de la razón colonial” (p. 161).

Se observa entonces el juego de la “voz baja” explicitado en la introducción del libro. El Fanon de Alejandro De Oto es un incomodador serial, desde la praxis revolucionaria, hasta el tranquilo panorama de los saberes disciplinares. Este Fanon, en voz baja, sacude absolutamente todo. Porque las alusiones a Homi Bhabba –sobre los signos que pueden tomarse por prodigios– y a Rita Segato –sobre la performatividad del nombrar–, conducen a De Oto a trazar una consideración crítica de los saberes establecidos, consideración que se condensa en la formación de un sentido común propio del conocimiento especializado (académico, metropolitano, etc.), en desmedro, contraste y a pesar de, la sociedad colonizada. Al pasar, señala que la filosofía continúa renuente a este tipo de planteos; y agregamos nosotros: la misma filosofía (o

mejor, la disciplina filosófica) ha permanecido mucho tiempo atrincherada en la presunta evidencia de un canon moderno-contemporáneo eurocéntrico/occidental que desprecia y ningunea aportes sumamente importantes como los de Fanon y Glissant, entre muchos otros. Pero volvamos a la conclusión de De Oto: “la descolonización en Fanon implica mapear cada instancia en que la relación colonial trama las posiciones subjetivas de quienes están implicados en ella”. Y esto lo hace Fanon “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” (pp. 164-165). Expulsada y devuelta: la voz baja responde, y molesta.

Mientras que la racialización subyace de punta a punta y a veces se trasluce completamente en el trabajo de De Oto, el tema aparece también en los ensayos de Carlos Aguirre Aguirre, “La invención permanente”, y de Juan Pablo Cedriani, “*L’Œil se noie* y sus vínculos a la obra y vida de Frantz Fanon”, que ofician de capítulos 2 y 3 respectivamente. Aguirre Aguirre enfatiza la invención como desafío a lo establecido, las categorizaciones o identidades constituidas y fijadas por el descubridor / encuvidor (Dussel) occidental, el velo racista “que ocluye, posterga y silencia aquello edificado como alteridad” (p. 54). Aunque se centra bastante en Fanon, también trae a colación aspectos de Glissant y del pensamiento caribeño. La racialización se encarna en los cuerpos que absorben desde la fanoniana zona de no-ser la mirada de afuera, la negrofobia, y esto se potencia con la alienación. Afirma Aguirre Aguirre: “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” (p. 77). Por otra parte, Cedriani alude en el título a una obra de teatro inédita de Fanon de 1949, incompleta y editada recientemente. El problema con esta obra es que “sorprende la falta de cuestionamientos raciales, coloniales” (p. 104), y entonces emerge la pregunta por la conexión con la obra posterior y más conocida de Fanon. Cedriani reconstruye los lazos a partir de las temáticas de reconocimiento, intersubjetividad y racialización.

También en el capítulo 6, “Todavía sobre Frantz Fanon: 60 años de *Los condenados* y 70 de *Piel negra*”, Deivinson Mendes Faustino analiza la obra de Fanon y sus repercusiones, desde la prematura muerte y hasta la actualidad, reconstruyendo los distintos tipos de recepciones, reivindicaciones y críticas, junto a la minuciosidad del contexto histórico, biográfico y cultural, en el que se mueve Fanon en los '50. Faustino comienza señalando que la racialización se ha convertido en la sociedad contemporánea en una realidad global (p. 204). Es decir, la racialización surca los más diversos ámbitos. Lo peculiar del planteo de Fanon radicaría en que el colonialismo no sólo es importante para el proceso de acumulación originaria del capital y su consiguiente universalización, sino también para la gesta de “zonas externas” (p. 207) en las que el capitalismo descarga sus contradicciones y entabla un control domesticador. Y afirma: “La violencia colonial, por lo tanto, no fue exclusiva del periodo inicial del desarrollo capitalista, sino que continuó actuando como un elemento fundamental e históricamente determinado en las otras fases [...]. 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” (pp. 207-208).

2. Poscolonialidad

Una vez visibilizada y colocada en primer plano la colonización y sus múltiples modos de engendrar y propagar la violencia, lo que sigue es una compleja operación que terea entre los esfuerzos por desactivar los mecanismos de dominación naturalizados y, a la vez, por activar referencias identitarias, reivindicatorias, generadoras de comunidad y de horizonte liberador. La poscolonialidad tantea simultáneamente los dos flancos, y su primer golpe teórico se da en la historia, donde aparece como fractura expuesta el problema colonial/poscolonial, es decir, la herida, su persistencia y su resignificación. El paso siguiente, el paso que todavía tiene mucho por decir y por hacer, consiste en repensar el problema colonial/poscolonial en la filosofía misma, dentro de ella y, si se quiere, empezando por la historia de la filosofía.

Por un lado, en la historia, en las ciencias sociales y en el amplio marco de los estudios culturales, la poscolonialidad surge con toda su fuerza y se la puede localizar espacial y temporalmente. En esta órbita, Fanon y Glissant aparecen como referentes fulgurantes, pioneros, inspiradores, etc., de la poscolonialidad. Y en esta órbita, en el capítulo 10, “En torno al concepto de «historia» en Édouard Glissant y Sylvia Winter”, Luis Adrián Mora Rodríguez propone trazar “una crítica a la noción hegemónica de la

Historia, heredada del colonialismo y del imperialismo [...]. En efecto, entender cómo se ha construido la Historia permite descubrir los mecanismos de dominación. La Historia que se escribe sobre el Caribe es la narración del imperio" (pp. 304-305). Basándose en Glissant (y en sintonía con los ensayos de Gandarilla Salgado y de Rebón), Mora Rodríguez bucea en las hendiduras de la Historia, las rupturas, las comunidades submarinas, los sedimentos opacados, justo allí donde se amontonan las historias particulares de los pueblos "sin historia" (p. 306). Y a la Historia hegemónica y su mito contraponen el cuento creole y la oralidad. Los trabajos de Sylvia Winter se acoplan muy consistente y pertinentemente con la tensión entre Historia e historias, denunciando el esquema modelo/copia y los ocultamientos en la noción de hombre y en la racialización. Ahora bien, ¿cómo se reconstruyen las historias silenciadas y submarinas, y cómo se reconstruye la nueva humanidad? En Glissant, según Mora Rodríguez, a través del cuento, el Todo-mundo, la Diversidad, el corte, la opacidad, etc.; en Winter, a partir de la crítica al humanismo y sus capas de sentido, para "salvar lo humano, afirmando la diversidad de esta experiencia de ser en el mundo" (p. 320).

Por otro lado, y siguiendo con esta ilación, ¿cómo concebiríamos una reconstrucción del más allá de la hegemónica Historia de la Filosofía moderno/contemporánea? Ciertamente, con la modernidad clásica (esto es, de Descartes a Kant o Hegel) parece no haber inconvenientes para liquidar sin más el canon establecido, y desde luego sobran motivos raciales, de género y/o de clase. Pero en la modernidad en sentido laxo, esto es: en la era contemporánea, comienzan los problemas; podríamos decir, de Marx en adelante, la liquidación ya no se produce instantáneamente. Hay

más resistencias y reverencias, simpatías y deferencias, escamoteos y torcimientos. Quizás porque el establecimiento de una contemporaneidad hegemónica resulte un tema mucho más debatible. De todos modos, ¿en qué medida (en qué medida no) la filosofía contemporánea asume la poscolonialidad como una interpelación directa a sus discursos? ¿En qué medida esos mismos discursos críticos e inspiradores de posiciones poscoloniales, vistos ahora desde esta perspectiva, se vuelven discursos del centro, europeizantes y hasta ciegos respecto del sacudón abismal que significa poner la colonización en el centro de la modernidad y surcar la era contemporánea desde este eje? Y como contracara, desde nuestra perspectiva situada, ¿en qué medida la referencia –académicamente quizás, obligada– a esos discursos críticos eurocentrados como eventuales fuentes o inspiraciones de la poscolonialidad oficial de esclarecedores y en qué medida oficial de obstaculizadores?

Dejando en suspenso estos interrogantes, nos adentramos en los ensayos de Sferco y de Póslmean. En el capítulo 7, "Deseo y subjetivación desde las perspectivas de Fanon y Glissant", Sandra Sferco, afirma: "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 [...] atravesando múltiples campos de saber y de poder" (p. 227). Aunque toda la primera parte de la cita, y quizás hasta la alusión de los "dispositivos", Sferco podría aludir específicamente a Fanon, la referencia es hacia Foucault. Según la autora, Fanon posiciona el deseo

como pieza clave para la liberación: desde su zona de no-ser, el deseo del negro es ser blanco, y a partir de ahí se estructura, atravesando los cuerpos, el lenguaje, la alienación, la racialización epidérmica, etc., hasta que, al descubrir su potencia, se abre paso el deseo de liberación. ¿Se trata de un deseo o lucha por el reconocimiento, al estilo Hegel / Kojève? –se pregunta Sferco, y lo analiza desde Foucault y la dinámica relacional del poder–. ¿Por qué Foucault cuando el asunto concierne a Fanon? Sea como fuere, lo relacional permite conectarlo con Glissant, junto con la opacidad que se trasluce y sustrae en la relación intercultural donde emergen las diferencias y singularidades irreductibles. “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” (p. 247). Un Todo con arraigo, pero rizomático, o mejor, archipelágico, propio de la antillanidad. Según la autora, la Relación glissantiana, con su juntar y distanciar, al mismo tiempo lleva al concepto de creolización, enraizado y abierto, un mestizaje que no es composición ni componente, sino *composite*.

En el ensayo 1, “Notas para una crítica fanoniana del presente”, Cristina Póslleman comienza –con un tono personal muy revelador– contando cómo se encontró con Fanon desde el universo de la filosofía académica europea, dedicándose principalmente a Deleuze y también a Guattari, a la crítica pos-estructuralista, junto con otras voces críticas en torno de “la pulseada entre la deconstrucción y la antropofagia” (p. 17). El relato, que aparenta ser meramente autobiográfico, de pronto se entrelaza con un periplo intelectual y ofrece implicancias muy significativas, porque sugiere (críticamente) que en filosofía la modelización

y la legitimación académica sólo pueden ser europeizantes. Póslleman sostiene que Deleuze y Guattari mencionan dos veces a Fanon en *El Anti-Edipo*. Entre la publicación de *Los condenados de la tierra* y *El Anti-Edipo*, en la intelectualidad francesa media un doble proceso, el de la rápida y amplísima difusión y el de la censura de esa gran obra de Fanon. “Pero, así y todo, la mayoría de los textos filosóficos del espectro académico francés de las décadas siguientes, pasan por alto esta referencia” (p. 18). Así y todo, pese al gran conocimiento y revuelo que generó Fanon, fue retirado al olvido en lo que será probablemente la filosofía europea más importante de la segunda mitad del siglo XX. Esto nos invita a pensar, a volver sobre los cánones y sobre las filosofías occidentales que en nuestros sures, a decir de Póslleman, recibimos empaquetadas. La crítica es doble: es crítica hacia la impermeabilidad (¿omisión?) del canon occidental eurocéntrico y es crítica hacia los posicionamientos reproductivos que realizamos en estos lares, donde traemos e importamos un paquete o agenda, o en otras palabras, hacia “la dificultad para detectar la alienación epistemológica frente al hechizo de los textos europeos” (p. 19).

Pero vayamos a Fanon. Y con Fanon la crítica arde, fermenta, como lava en ebullición. En este punto, Póslleman involucra a Arturo Andrés Roig, con la idea de que la filosofía no viene a justificar el pasado sino a criticar el presente y anunciar un futuro, abriéndose a la alteridad (p. 21). Luego, en la era contemporánea la crítica se entrama con el proceso hacia la Ilustración, pese a que este enjuiciamiento poco o nada recibiría de la paralela crítica a la colonialidad. Así, la cuestión de la crítica tienta a replantear el problema de la Ilustración, y más en concreto, a cruzar Fanon con Kant y con Foucault. Tras una serie de prevenciones

acerca de las complejidades interpretativas sobre la figura de Fanon, Pótleman reconstruye las líneas fundamentales del texto kantiano y la relectura foucaultiana, esta última en fuerte sintonía con los conceptos fanonianos. Y agrega: "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" (p. 30). La limitación de Foucault se asemeja, según Pótleman, a la que Lewis Gordon atribuye a Sartre, esto es, a la incapacidad de dar cuenta de concepciones que están más allá de la frontera metropolitana, y que sin embargo tensionan o sintonizan con el discurso crítico eurocentrado. Más allá de esto, el problema de fondo es en qué medida la crítica que Fanon enarbola hacia Europa –dicho rápidamente, su enaltecimiento y progreso a costa de la violencia y el reparto del mundo, pues no hay modernidad sin colonialismo– son conciliables o hacen detonar el discurso de la Ilustración, el humanismo e incluso el discurso foucaultiano. "La apropiación fanoniana" –de cierta veta de la Ilustración, la de Europa realizándose por la fuerza y triunfando en todo– "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 postestructuralismo, que es la escasa atención a las vinculaciones de la modernidad con la violencia colonial" (p. 33).

En las páginas siguientes, Pótleman despliega una crítica sin anestesia a la concepción kantiana de la Ilustración, por lo que cabe preguntarse: ¿hará lo mismo con Foucault? Siguiendo a Homi Bhabha, que sostiene que desde la intervención

de Fanon "la cuestión de la ontología no solamente [se vuelve] inapropiada para el hombre negro, sino de algún modo imposible para la comprensión misma de la humanidad en el mundo de la modernidad", Pótleman concluye: "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 donde el poder permite ver, no puede ser considerada más que una muestra cabal del cinismo del colonialismo" (p. 38). Frente a la dicotomía entre absolución y condena, dice: "Opto por otra vía [...]. 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 en el texto foucaultiano, tiene algún nivel de alivio o de aire inquietante –dependiendo cómo se lo asuma– en su obra posterior" (pp. 39-40), y refiere a *Defender la Sociedad*, sobre la cual se podrían trazar diferentes lecturas. Aunque no nos resulta del todo clara su posición, sí contrasta con la segura condena de Kant. De todos modos, son temas que nos devuelven a los interrogantes planteados arriba.

A partir de Fanon, prosigue Pótleman, resulta evidente que "la colonización no puede ser considerada ya más como la sola extrapolación de la razón en un territorio desierto [...]. Desde el razonamiento en negro, las luces ya no pueden evitar mostrarse con el cuerpo y el 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 al límite 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” (p. 42).

El extenso pasaje citado es muy revelador: por un lado, Póslleman abandona las cavilaciones anteriores, a la vez que, por otro, avanza con el fuego incendiario fanoniano y condensa en cada palabra justo lo que había que decir. Luego reúne los conceptos de zona de no-ser, del presunto déficit del condenado, del negro, del inferiorizado, del asimétrico en la argumentación, etc., para señalar que constituyen más que nunca “el suelo fértil para pensar hoy una crítica del presente” (p. 44). Y enlaza la crítica del presente con el llamamiento de Fanon a una nueva humanidad, llamamiento con el cual éste se apropia de la insignia de la Ilustración, pero la lleva más allá, “la sacude, la exprime, la marea” (p. 45); es decir, hace otra cosa. Pero, precisamente, nos preguntamos –en este capítulo de Póslleman que tan maravillosamente capta nuestras dudas y que con ánimo y sinceridad se expresa atinadamente–: si con esta nueva humanidad Fanon hace otra cosa, una tal que no cuaja con los discursos modernos y contemporáneos sobre la Ilustración, y que hasta los perfora y vuelve abstractos, unilaterales, encubridores, ¿será que acaso no tendríamos que ponderar esa elaboración del martiniqué independientemente o con prescindencia de los discursos occidentales? ¿Será que el intento de conjugarlos podría conducir a obstaculizar la comprensión? ¿Por qué la contextualización siempre tiene al saber europeo como parámetro de referencia? Alguna pista nos desliza Póslleman acerca del hechizo, y nos ha dejado pensando acerca de la recepción y la reproducción referenciada eurocéntricamente, una tarea que en filosofía fulgura hacia adelante.

3. Perspectivas desde el Sur

Como tercer eje de lectura de estos ensayos proponemos las perspectivas que se inspiran precisamente en la poética y en la filosofía de la relación glissantianas y que implican no sólo una articulación de sentidos, sino también una metamorfosis de los elementos mismos a partir de un posicionamiento situado, una visión global y geolocalizada desde el Sur. Mientras la racialización atraviesa y surca las relaciones, y mientras la poscolonialidad desenmascara las continuidades y rupturas de una estructura de poder, las perspectivas sureñas nos permitirían pensar más allá de los discursos hegemónicos y contra-hegemónicos en función de una integración y mutación de los problemas y contenidos que brotan con autores como Fanon y Glissant.

En efecto, en el capítulo 9, “Espejismos en el mar. Huellas fanonianas y glissantianas en las letras y las artes visuales de Grada Kilomba y Aline Motta”, Karina Bidaseca pone en tensión a Fanon con las críticas feministas –partiendo en este caso, principalmente, de bell hooks y de Lélia Gonzáles, que propone el concepto de “amefricanidad” (p. 282)–, pero incluyendo también pensadoras contemporáneas afrodescendientes brasileñas y de la región. Y afirma Bidaseca: “Una vez echada atrás la humillación colonial, la culpa y la vergüenza, estas autoras permiten trabajar los cuerpos-archivos como territorios de emancipación femenina” (p. 284). La poética erótica de la Relación, que es la propuesta de Bidaseca, aparece “como un sueño colectivo y una imaginación pública. Como una costura que puede ayudarnos a cerrar y cicatrizar la herida colonial” (p. 285). Hay un momento, entonces, en que ya no recorremos el trazado de la herida, ya no hacemos hincapié en su alcance y profundidad o en la demarcación dominación/liberación, sino que

vamos más allá, hurgando en los bordes anzalduanos para generar algo nuevo, para zurcir creativamente.

En este sentido, Bidaseca entreteje las huellas de Fanon y Glissant con textos de Audre Lorde sobre la experiencia del dolor, la amputación, la clasificación colonial de los cuerpos y la epidermización, y de bell hooks sobre el nihilismo actual y el amor para redimir la herida colonial. Estas huellas prosiguen en dos artistas afrodescendientes: Grada Kilomba, que dice "El colonialismo es una herida que nunca fue tratada. Una herida que duele siempre. Por momentos infecta, y otras veces sangra" (p. 289); y Aline Motta, que dice "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" (p. 293). Bidaseca concluye entrelazando a Fanon y Glissant con Lorde, que afirma: "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" (pp. 297-298), en sintonía con el glissantiano derecho a la opacidad.

Por otra parte, en el capítulo 8 "La comunión submarina", Manuel Rebón se enfoca en dos imágenes de Glissant, la de la huida y la del carnaval en la plantación. Se trata de dos maneras de des-enconcretar y derrotar la operación colonial, lo que se cristaliza en el lenguaje, en lo indecible, las contradicciones sin solución de continuidad: "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" (p. 258). Sin embargo, mientras la colonización fabrica las islas, las tabica y funcionaliza, para la

perspectiva glissantiana el mar comunica, reúne, con sedimentos y opacidades, pero no cerrándose sobre sí como el Mediterráneo, sino abiertamente. Lengua y territorio, las dos insignias modernas de la nación, tienen que ser problematizadas en un arco que va desde la delimitación colonial aldeana (para usar la fórmula de Martí, o la tribalización en Fanon) hasta el espacio universal homogéneo y abstracto. "La comunión submarina se produce invisible en la superficie" (p. 262) dice Rebón, porque en el fondo arrastra partículas, genera nuevos sedimentos, reconfigura la herencia y, a la vez, se sustrae, produce una amalgama que comunica y metamorfosea lo que a la vista parece aislado. Lo que prima, entonces, es la Relación, con una variedad de matices y ejemplificaciones; es la poesía que sucumbe en la tierra y emerge como canto originario. "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 vital del tejido viviente. El detalle, el desvío, es una profundidad de la poesía, pero es inesperado e incommensurable" (p. 270). Rebón también dedica unas cuantas páginas a la articulación entre poesía y filosofía.

En el capítulo 11, "De la geopolítica de la relación a una cosmopolítica transmoderna de la relación", José Guadalupe Gandarilla Salgado comienza con una alusión crítica a la filosofía de la historia de Hegel, junto con el prólogo o presentación a la traducción que realiza Ortega y Gasset y que señala la irrupción subrepticia del positivismo, que a la vez serviría para el legitimar no sólo un modelo presuntamente universal de hacer historia, sino también la elevación de Europa a la cima de la autoconciencia. Pero Gandarilla Salgado rechaza a ambos: "Ni Hegel, ni su prologuista, manifiestan

conciencia alguna de que sus planteamientos postulan y recaen en una razón eurocéntrica” (p. 332). Mientras tanto, prosigue, el historicismo filosófico empieza a reelaborar esta cuestión que, Leopoldo Zea mediante, llega a Enrique Dussel, junto con, por otro lado, los fulgurosos aportes de Césaire, Fanon y Glissant. “Algo latía en ambas formulaciones [...], la necesidad de buscar caminos genuinos más auténticos, en la forja de nuestros pueblos” (p. 334). Con esta perspectiva, el autor vuelve a traer a Hegel en tensión con Haití y la negritud, y aunque las críticas a Hegel provienen de muchos lados, elige como frente la filosofía de la liberación de Dussel, matizando con problematizaciones sobre Césaire y Glissant, la negritud y la antillanidad. Y desemboca en la transmodernidad dusseliana: “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” (p. 350). Transmodernidad que Gandarilla Salgado conjuga desde temáticas muy actuales y hacia una cosmopolítica de la relación.

Así como el ensayo de Bidaseca nos abre y visibiliza un abanico de pensadoras y de discusiones enriquecedoras, y así como el ensayo de Rebón nos coloca en la trama glissantiana de un pensamiento de la Relación, y el de Gandarilla Salgado recupera el contrapunto con la filosofía de la historia hegeliano-eurocéntrica, el ensayo de Inés Fernández Mouján contiene –a nuestro entender– el gran mérito de retrotraernos a la filosofía nuestroamericana, colocando el foco en el tejido y resonancia entre Fanon y Freire. En efecto, en el capítulo 5, “Demarcaciones fanonianas en la estructura político-pedagógica de Paulo Freire”, Fernández Mouján comienza fuerte: “Es el espectro de Fanon una figura extraña que persigue los textos de Freire y los observa” (p. 169). Es

decir, Fanon aparece como un referente de la poscolonialidad y con un discurso anti-colonial que resuena y a la vez se resignifica en Freire: “Fanon le permite a Freire dislocar la eficacia del discurso colonialista en la educación” (p. 171).

Para mostrar esta resonancia tan importante, Fernández Mouján reconstruye –siguiendo a Guimarães– la recepción de Fanon en Brasil en la década del ‘60, o mejor, el silencio sobre esta figura incluso en revistas culturales que visibilizan y reivindican la negritud y en corrientes marxistas. La obra de Fanon “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 a 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” (p. 177). Freire fue, entonces, el primero en nombrar a Fanon, y la influencia de éste en aquél resulta contundente, porque colonialismo significa opresión. “Es interesante notar que ya en su primer libro, *Educación como práctica para la libertad* (1967), 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” (p. 182).

Con la amalgama entre lo político y lo pedagógico como marco de fondo, Fernández Mouján traza varias líneas de confluencia entre Fanon y Freire; por ejemplo, la violencia, la alienación, la introyección del dominador, la deshumanización, el carácter colonial de la educación, la doble conciencia,

el hombre nuevo, etc. La reconstrucción de Fernández Mouján llega al detalle, al punto por punto, quizás algo reiterativa, pero muy precisa y minuciosa. Y concluye: "Junto a Fanon, Freire piensa la historia como experiencia y entiende que la conciencia de uno mismo y del mundo no es 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 [...]. Fanon le ofrece a Freire un conjunto de categorías que le permiten interrogar el relato colonial presente dentro de toda relación pedagógica" (pp. 198-199).

La pregunta que nos surge y que va más allá de este ensayo de Fernández Mouján, sería: ¿por qué escasea tanto la conjugación de pensadores así, tan afines y a la vez tan diversos en sus contextos de formulación? ¿Por qué nos cuesta tanto entretrejer visiones en el marco de la filosofía nuestroamericana? ¿Por qué cunden y se santifican los sesgos, las referencias eurocéntricas (incluso para ser desandadas o criticadas), las fuentes presuntamente esclarecedoras (curiosamente, también de predominancia eurocéntrica), y no así el diálogo fructífero con otras posiciones que claramente reflejan la mirada desde el Sur? Creemos que este libro nos muestra cabalmente cuán fructífero puede ser el resultado de conjugar y conjugarse en esos tejidos.