

PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

número 21 | enero-junio 2018

online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

INTRODUCCIÓN

Damián Gálvez González
Verónica López Nájera

Estudios poscoloniales: genealogías latinoamericanas.

Introducción

Postcolonial Studies: Latin American Genealogies.

Introduction

ARTÍCULOS

Ramón Grosfoguel

La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial

The Complex Relationship between Modernity and Capitalism: a Decolonial Vision

Claudia Zapata Silva

El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina

The Decolonial Turn. Critical Considerations from Latin America

Alejandro de Oto

A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación

On Frantz Fanon. Colonial Bodies and Representation

Christian Soazo Ahumada

Espacio colonial y aesthesis soberana: praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon

Colonial Space and Sovereign Aesthesis: Decolonial Praxis from the Black's Lived

Experience by Fanon

Karina Bidaseca

Etnografías feministas posheroicas. La lengua subalterna subversiva de las etnógrafas del Sur

Post-Heroic Feminist Ethnographies. The Subaltern, Subversive Language of Southern

Ethnographers

José Gandarilla

Notas sobre la construcción de un instrumento intelectual.

El “colonialismo interno” en la obra de Pablo González Casanova

Notes on the Construction of an Intellectual Instrument. “Internal Colonialism” in the Work of Pablo González Casanova

ENTREVISTA

Enrique Dussel

Nicolás Del Valle Orellana

Crítica desde América Latina: filosofía, política y modernidad

Criticism from Latin America: Philosophy, Politics and Modernity

RESEÑA

Roberto Almanza Hernández

Felix Valdés García, coord. *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo [West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas]*.

Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2017.

605 pp. ISBN 9789877222531

Espacio colonial y aesthesis soberana: praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon

*Christian Soazo Ahumada*¹

UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE CHILE

Recibido: 30 de septiembre de 2017

Aceptado: 3 de diciembre de 2017

Resumen

Este artículo problematiza el concepto de “espacio colonial” emplazado sobre la base de un punto de vista, un espacio aesthesico-epistémico, fundado según la idea de interioridad/humanidad naturalizada por el mundo blanco (moderno). El racismo antinegro reflexionado por Fanon se funda en la “reducción aesthesica” del mundo colonial en torno a la mera superficialidad o epidermización. Por lo tanto, se propone en este trabajo una resistencia impoética (en términos modernos) o una reexistencia “poética” (en términos decoloniales) metaforizada por un “salto aesthesico” dentro del espacio colonial con el objeto de generar las condiciones de posibilidad de un cambio sensible, material, referencial, ligado con la desalienación y liberación de la subjetividad oprimida de la cultura afroamericana.

Palabras clave

Espacio, Experiencia, Aesthesis, Decolonialidad, Soberanía.

¹ Profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago de Chile (Santiago, Chile). Correo electrónico: christiansoazo@yahoo.es

Colonial Space and Sovereign Aesthesis: Decolonial Praxis from the Black's Lived Experience by Fanon

Abstract

This article problematizes the concept of colonial space based on a point of view founded from the notion of interiority/humanity naturalized by the white (modern) world. The anti-black racism that is reflected by Fanon is based on the “aesthetic reduction” of the colonial world around mere superficiality or epidermization. Therefore, this study proposes an impoetic resistance (in modern terms) or a “poetic” re-existence (in decolonial terms) metaphorized by an “aesthetic leap” within the colonial space, with the aim to generate the conditions of possibility for a sentient, material, referential change linked with the disalienation and liberation of the Afro-American culture’s oppressed subjectivity.

Keywords

Space, Experience, Aesthesis, Decoloniality, Sovereignty.

Introducción

En la primera parte de este trabajo se indaga en torno a la constitución de la categoría de “espacio colonial”, surgida a partir de la “ocupación” simbólico-material de un territorio determinado. Para efectos de la reflexión planteada en la obra de Fanon, en este procedimiento se materializa el asentamiento del punto de vista de la subjetividad moderno-occidental, fundamentalmente mediante su proyección icónica, esto es, a través del despliegue de los patrones de la “interioridad/humanidad” blanca. Aquí se responde según la lógica identidad/diferencia, siendo la identidad el “ser/blanco” y la diferencia o negatividad radical el “no-ser/negro”. Así, se puede apreciar cómo esta proyección icónica, aesthesico-epistémica, puede ser concebida como una suerte de “poética de la modernidad” en la medida en que configura el mundo posible del blanco (punto de vista/espacio colonial) en función del emplazamiento explícito de un esquema histórico racial, resultando de este hecho la configuración del *cuerpo negro* y el dispositivo de negrificación de su subjetividad. La noción de “cuerpo” aquí producida se vincula con el ciclo de lo biológico, con el referente sin nombre, con lo instintivo del esquema corporal, en suma, con la materialidad biológica, fisiológica y sensorial. Por tanto, el marco ontológico y epistémico generado en este proceso se basa en el fenómeno de “reducción aesthesica” (nula resistencia ontológica del negro, según Fanon) caracterizado en *Piel negra, máscaras blancas* como epidermización, siendo el rasgo distintivo de la categoría “experiencia vivida del negro” surgida en el contexto descrito.

Sin embargo, en un segundo momento de este estudio se avanza hacia categorías que vayan más allá de la maniquea ontología moderna configuradora del espacio colonial. Evidentemente, una concepción como la de *aesthesis soberana* no se restringe a una lógica como la de identidad/diferencia. Se requiere en este caso más bien de una perspectiva analéctica, como la propuesta por autores importantes de la filosofía de la liberación latinoamericana², para quienes la obra de Fanon es un referente ineludible. Según este enfoque, lo semejante es la materialidad sensible o “referencialidad aesthesica” de la vida humana, y lo distinto son las diversas formas culturales de simbolizar y conceptualizar esta experiencia común, esencialmente comunitaria. Esta materialidad aesthesica, que es desde dónde emergen las fuerzas sensibles constituyentes de la experiencia subjetiva, es la que se encuentra contaminada, colonizada (anestesiada) por el esquema histórico racial que configura el espacio colonial (la larga y oscura historia de esclavitud y colonialismo). Y es precisamente desde este mismo lugar o locus de enunciación

² Uno de los principales es ciertamente Enrique Dussel. Ver *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974); *Para una ética de la liberación latinoamericana II* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 1973).

que se debe desfetichizar o desalienar la ficción o artificio subyacente a la poética de la modernidad, al mito del esquema corporal racializado del cuerpo negro (su negatividad o reducción *aesthetica*). Para tal efecto, se propone en la última parte de este trabajo, figuras críticas como “salto *aesthetico*” (posibilidad de desmontarse, liberarse, de la lógica colonial -identidad-ser/diferencia-no-ser- que afecta, ciertamente en forma asimétrica, tanto al colonizado como al colonizador) y “resistencia impoética” (o “reexistencia” poética en términos decoloniales), a partir de las cuales se enfatice en la potencialidad de la exterioridad crítica³, esto es, de aquellos espacios/experiencias nunca subsumibles del todo, permaneciendo siempre como un “resto” que coexiste con las lógicas globales de dominación modernocolonial (derivadas del “punto de vista” del blanco). Esta exterioridad crítica se vincula con el ámbito de “realidad/naturaleza” que ningún modelo o “mundo” cultural, por más esclavista y colonizador que sea, puede dominar del todo. Es precisamente desde aquí, en torno al procedimiento más radical de nulificación ontológica o “naturalización” de la corporalidad y subjetividad negras, desde donde se puede rescatar la energía *aesthetica* de liberación de la experiencia vital, con la que necesariamente se debe contar para relocalizar tanto los imaginarios de la memoria cultural (del “sistema de referencias primario” de la cultura ancestral afroamericana), de la praxis comunitaria, como la reserva de injusticia, los contextos de violencia y despojo y el mundo de las sensaciones y afectos cotidianos. En este sentido, se debe ir categorialmente más allá de la lógica identidad/diferencia del espacio colonial, en la cual la figura del negro ha quedado fijada a su mera epidermización (diferencia), para despertar la interioridad/subjetividad que, únicamente desde el espacio de semejanza de la misma materialidad sensible, objeto de la “naturalización/cosificación” epistémica moderna, se pone en práctica en la toma de conciencia del colonizado, de acuerdo con una praxis decolonial en la que confluyen tanto el punto de vista autóctono como la *aesthesis* soberana de una auténtica experiencia descolonial afroamericana.

Espacio colonial y colonialidad del ser

Si en alguna dimensión se hizo radicalmente efectivo el escepticismo humanista-renacentista sobre la noción de experiencia, esto ocurrió en el escenario colonial americano bajo la figura del “escepticismo misantrópico” postulada por Nelson Maldonado-Torres⁴. Efectivamente, si el escepticismo europeo se basó en cuestionar los límites de la experiencia “humana”, en el escenario colonial esta indagación

³ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011), 77.

⁴ Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo*

adquirió un sentido bien preciso, definido no solo por una desconfianza o incertidumbre “natural” frente a lo desconocido, sino lisa y llanamente por una aversión sobre un tipo específico de experiencia encarnada en el sujeto colonial.

El análisis que abre la experiencia colonial provista desde el nuevo *nomos* de la tierra⁵ debe situarse en torno a la categoría de “colonia”. Ésta, aparte de referir a una especificidad histórica concreta procedente de la antigüedad, remite también, a partir del escenario inaugurado con el proyecto moderno, a un dispositivo teórico fundamental para entender la experiencia periférica, signada tanto por el colonialismo como por el capitalismo y el patriarcado⁶. Siguiendo esta última acepción, la categoría de colonia representa el lugar donde: “la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder al margen de la ley”⁷. En este contexto se aprecia una suerte de “tercera zona” o espacio espectral entre el estatus de sujeto y el de objeto⁸. La idea de que cuantiosas poblaciones colonizadas vivan en una interfase donde su vida (condición de sujetos) y su muerte (dimensión de objetos) se conjuguen indistintamente no es más que el resultado, paradójicamente, de una extrema espacialización de la ocupación colonial, demarcada por la producción de un espacio divisional. Esta premisa es la que Fanon plantea cuando sostiene que el mundo colonial es un mundo en compartimientos, expresión concreta de su distribución y disposición geográfica⁹.

Esta soberanía al margen de la ley, esta zona espectral (ontológicamente constituida) está configurada por una experiencia divisible. El espacio colonial se vive o está marcado por este tipo de experiencia, en la medida en que la misma noción de ésta y la de los cuerpos coloniales (para en el caso de Fanon, los cuerpos negros) se homologan con la constitución del espacio/lugar. La divisibilidad se manifiesta u obra en el cuerpo del negro, disponiéndose como el piso o fundamento sobre el que se constituye la experiencia colonial. El negro se convierte en un componente

global, eds. Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007), 134.

⁵ Carl Schmitt, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del “Ius publicum europaeum”* (Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 2002).

⁶ Mbembe sostiene que el “resto”, la periferia mundial, en contraposición a occidente que autoencarna el proceso civilizatorio proveniente del *derecho de gentes* (esto es, el centro del mundo, la patria de la razón), siempre ha sido considerado como expresión de un mero *objeto*, es decir, el poder puro de lo *negativo*. Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft* (Berlín: Suhrkamp, 2014), 29.

⁷ Achille Mbembe, *Necropolítica* (Barcelona: Editorial Melusina, 2011), 37.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Para Fanon el mundo colonizado es un mundo “cortado en dos”, donde la línea divisoria, la frontera, está indicada por los cuarteles y las delegaciones de policía. Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1963), 27.

o parte *sensible* del “paisaje”¹⁰. Desde esta perspectiva se vislumbra que la “especie humana” se divide entre “blancos” y “negros”. El resultado de esta división es un mundo maniqueo, donde la “bondad material” se asocia con una “mayor claridad” (mundo blanco) y el “mal encarnado” a una “mayor oscuridad” (cuerpo negro)¹¹. Esta dualidad maniquea resulta ser la proyección ontológica de la especie humana desde el atalaya de la posición dominante del colonizador, expresando así, como sostiene Schmitt, en relación al *nomos* de la tierra, la verdadera “ocupación” del espacio terrestre.

El sujeto subalterno que habita estos espacios coloniales se caracteriza por ser un sujeto que no es, en la medida en que “ser” se considere como existir en comunión con los otros, a través de la figura del reconocimiento. En el caso del derecho de gentes aplicado en la guerra, se parte de la base del reconocimiento del otro como enemigo. Por tanto, la práctica de la guerra puede ser leída como la disputa en torno a la experiencia –donde se incluyen obviamente territorios, recursos naturales y formas de vida asociadas a ellos– de un cierto grupo humano frente a la de otros colectivos o comunidades. En este preciso escenario, la otredad juega un rol decisivo. No se puede prescindir aquí de que, desde la perspectiva de las comunidades colonizadas sobre las que reflexiona Fanon, la experiencia colonial y racista granjeada desde el mundo blanco se sale completamente del marco o espacio de experiencias acuñado por sus tradiciones autóctonas. La transmutación aquí experimentada confina a vivir el propio ser, el íntimo mundo ontológico, o sea, su particular dimensión simbólica, cultural y espiritual a través de los Otros, consignando a esta peculiar forma de experiencia dislocada como la realidad ontológica del negro¹².

La experiencia de los “condenados de la tierra”, de los *damnés*, es, ontológicamente hablando, la de un ser-que-no-está-ahí, en contraposición al *Dasein* heideggeriano del ser-ahí¹³. Esto quiere decir: un ser (o, si se quiere, un “no-ser”) que *no tiene lugar*, no tiene “mundo” o apertura existencial, pues es pura impropiedad ontológica. En este sentido, la condena del *damné* se manifiesta a partir de la corporización del paradigma de la naturalización humana y no-ética de la guerra. Esta dimensión bélica no es más que la expresión por antonomasia del no-lugar y del no-sentido en relación con la experiencia humana; en este caso, con la experiencia colonial sufrida por el *damné*. Aquí vuelve a ponerse en primer plano el continuo vínculo entre experiencia escindida y corporalidad englobado en la noción de espacio

¹⁰ Susan Buck-Morss, *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria* (Buenos Aires: Editorial Norma, 2005).

¹¹ Lewis Gordon, *Bad Faith and Antiracist Racism* (Nueva Jersey: Humanities Press, 1995), 97.

¹² Sylvia Wynter, “En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser ‘negro’”, en *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon (Madrid: Editorial Akal, 2009), 339.

¹³ Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser...”, 146.

colonial. Sin embargo, la contracara de esta impropiedad ontológica es la concreta y mundana, pero asimismo constitutiva, condición de “propiedad” económica, a partir de la cual los esclavos negros fueron considerados desde un inicio como simples posesiones/ocupaciones de los colonos. Lo que la propiedad ontológica pudiese tener de autenticidad a nivel existencial es radicalmente trastocada con la nueva ética capitalista, en la cual la legítima “autenticidad” del individuo se asienta sobre la lógica de la propiedad privada. “Se es según lo que se tiene” es la máxima que resuena.

Maldonado-Torres postula una ética sub-ontológica que remite a lo que se encuentra “más abajo del ser”: lo marcado como dispensable; lo que se “expresa” totalmente incardinado con la materia prima de la violencia y soberanía del espacio colonial¹⁴. Esta dimensión sub-ontológica es la que permite comprender cómo opera la divisibilidad de la experiencia colonial en tanto fundamento de la categoría de colonia, al no adoptar la forma de la mera división entre un sí mismo y un otro, sino que situando a éste en el orden de la sub-humanidad. Fanon habla del proceso de bestialización de los condenados¹⁵. Efectivamente, el *damné* no vive la amenaza acechante de la muerte como una forma de anticipación ontológica de su fin en tanto manifestación auténtica de su proyecto existencial, en el sentido de la superación de la impersonalidad del “se” (*man*) argumentada por Heidegger. Por el contrario, debe estar postergando su muerte constantemente en su vida diaria, en este caso como un mero fenómeno óptico, como un “accidente” conminatorio que permea el entorno vital de su experiencia cotidiana. En este contexto se puede decir que la experiencia del *damné* es de pura sobrevivencia; postergación de la muerte en una suerte de experiencia extática. Fanon describe como “muerte atmosférica” la experiencia *sensible* del espacio colonial¹⁶, en la que se patentiza una especie de campo gravitatorio cuya alta densidad experiencial, determinada por los elevados niveles de violencia, represión y despojo, no es más que la constatación del radical colapso de las aspiraciones a una sana humanidad¹⁷, en un contexto donde la inferioridad del *damné* (dimensión sub-ontológica) es un signo evidente de su dispensabilidad o

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Alejandro De Oto y María Quintana, “Levinas y Fanon: ontología y política al borde de un diálogo im-posible”, *Cuadernos del pensamiento latinoamericano* 17 (2010), 61. Fanon muestra que el lenguaje que usa el colono cuando habla del colonizado es un lenguaje zoológico. *Los condenados de la tierra*, 31.

¹⁶ Fanon, *Los condenados de la tierra*, 53. Fanon habla de la “violencia atmosférica” como aquella que abarca todo el espacio colonial y que puede estallar en cualquier parte, barriendo potencialmente con el régimen colonial mismo. Maldonado-Torres menciona la “muerte atmosférica” como una muerte siempre amenazante, materializada en la hambruna, el desempleo, el complejo de inferioridad y la ausencia de esperanza de futuro. “Sobre la colonialidad del ser”, 147.

¹⁷ Nelson Maldonado-Torres, *Against War. Views from the Underside of Modernity* (Durham: Duke University Press, 2008), 131.

precariedad, del agotamiento de su valor de uso en cuanto útil; signo del ominoso oxímoron del valor según su condición de desecho.

El *damné* exhibe, en tanto “ser-no-ahí”, el límite ontológico de anulación, de no-ser, situado en el plano de la experiencia dividida. Situacionalidad que muestra que este límite propende, casi asintóticamente, a confluir e indistinguirse con la experiencia escindida misma, pues en ella se expresa la aporía entre experiencia y comunicación, alrededor de la noción de espacio colonial. Así, la anulación de su ser llega al límite, a la experiencia escindida, bajo la *sui generis* forma de un ente invisible, es decir, de un objeto meramente óptico¹⁸. Por tanto, de ser un “no-ser” a nivel ontológico, dentro de las coordenadas del mundo dominante, deviene un ente invisible en el plano de la mera realidad física, sensible, *aesthetica*, aunque totalmente invisibilizada para los efectos de su condición existencial. Más que ser, el *damné* simplemente está, y lo que es invisible es su propia humanidad. De este modo, invisibilidad y deshumanización son expresiones primarias de la colonialidad del ser. En el contexto colonial lo simbólico cede ante la creciente fuerza de la materialidad sensible de lo real¹⁹, aunque sus proyecciones ontológicas no cejen de estar configuradas sobre la base de altas dosis de ficción²⁰.

Punto de vista e interioridad/humanidad blancos

Una de las ideas centrales propuesta por Fanon sobre el espacio colonial es el viraje de la ontología al maniqueísmo. La experiencia divisible proyectada sobre los sujetos coloniales se refleja en el mismo sentido de la palabra “di-visión”. Aquí se expresan claramente “dos visiones” que, para efectos del escenario colonial afroamericano, se encarnan dicotómicamente tanto en la mirada blanca como en la negra²¹. La figura del “amo” blanco se caracteriza por establecer el patrón modélico sobre el que se configura todo el escenario simbólico del mundo colonial (las “máscaras blancas” fanonianas). Esta figura corporiza un marcador identitario en virtud del “valor final” según el tipo de vida del amo. Sin embargo, su forma-de-vida resulta ser el “referente absoluto”, en tanto objeto de deseo, decisivo para la conformación colonial de la subjetividad negra. La constitución de ese imaginario simbólico parece tan paradójal, en el sentido de que, por más que existan una serie de matices

¹⁸ Maldonado-Torres, *Sobre la colonialidad del ser*, 150.

¹⁹ Lewis Gordon, “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”, en *Piel negras, máscaras blancas*, Frantz Fanon (Madrid: Editorial Akal, 2009), 257.

²⁰ Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, 13.

²¹ W.E.B. Du Bois, *The Soul of Black Folk* (Nueva York: Oxford University Press, 2007). A esta idea axial del pensamiento filosófico afroamericano remite la noción de “doble conciencia” propuesta por Du Bois.

e hibridaciones (como lo muestran las investigaciones coloniales afroamericanas y la literatura cimarrona), igualmente se puede apreciar una fuerte dominancia en torno a una irrestricta polarización de la experiencia humana, constituyente principal del maniqueísmo antes mencionado.

Una de las formas por las cuales se implantó la “naturalización” de la figura del amo en el contexto colonial fue a través de la imposición del “ser blanco” en tanto presencia plena y punto de vista, desde el que todos los Otros, los no-blancos, son vistos²². Esta presencia plena llega a ser tan penetrante que incluso se puede manifestar como una presencia de facto alojada, como ego fundacional (blanco), en la formación de la subjetividad negra²³. El mundo blanco se fragua en la proyección de su mirada dominante, siendo la testificación más patente de su presencia plena. Dentro de la di-visión antes mencionada, la mirada blanca, el ojo colonial²⁴, se constituye a partir de una presencia que asume la realidad geoepistémica emergida con la hegemonía global del “punto cero” trazada desde la aventura colonial americana, esto es, de la “plataforma de observación inobservada” desde la cual se legitima todo tipo de conocimiento²⁵ y dispositivo de poder. Un “punto” que está fuera del mundo y sin embargo faculta todos los “puntos de vista” de éste, aunque sin poder disponer del suyo. En el contexto colonial se radicaliza aún más la forma de acción del punto cero, llegando con el “ojo colonial” a la comprobación de una suerte de “hiper-punto de vista” o “punto de vista absoluto” –a partir de la encarnación concreta, fáctica, del punto cero ubicuo– en consonancia directa con la figura del amo como referente de la misma laya.

Los cuerpos blancos experimentan una “presencia” a partir del radio de acción (“absoluto” en el contexto colonial) del punto cero geoepistémico, pero, asimismo, pueden darse el lujo de una “ausencia” física al poner en su lugar su punto de vista, haciendo uso expreso de esta forma de ocupación colonial. En consecuencia, su perspectiva, ontológicamente hablando, *es* su presencia²⁶. Los efectos de esta forma de presencia dominante forman parte de una matriz enquistada en el núcleo mismo de la experiencia moderna, en el cual el punto de vista llega a ser separado del sí mismo, expresando una división entre la dimensión aesthesico-epistémica y la ontológica. El cuerpo negro, por su parte, asume la no-negrura, pudiendo así existir como negación de su mismo cuerpo. Todos los negros llegan a ser una especie de

²² Gordon, *Bad Faith and Antiracist Racism*, 100.

²³ *Ibid.*, 108.

²⁴ Alejandro De Oto, “Sobre la mirada y los condenados. Exploraciones fanonianas”, en *Culturas literarias del Caribe*, ed. Claudia Caisso (Córdoba: Alción editora-Universidad Nacional de Rosario, 2013), 234.

²⁵ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 14.

²⁶ Gordon, *Bad Faith and Antiracist Racism*, 103.

limbo de un cuerpo negro enorme: *el cuerpo negro*²⁷; como si fuese éste una especie de “continuum biológico”²⁸.

A pesar de la tendencia maniquea del mundo colonial, si un grupo se define como “blanco” será en último término sobre la base de un punto de vista a partir del cual todas las otras razas o subjetividades sean juzgadas según el grado de blancura. Esta gradación opera como mera materialidad óptica y no como marco ontológico, pues éste está fraguado por la di-visión o experiencia divisible. De este modo, no es de extrañar que esta gradación llegue hasta la figura irreal de la “negrura”, amenazando con un punto “más allá” donde no existiría nada –más allá de todo punto de vista, aunque sea conformado ficcionalmente por él–, siendo así una clara expresión epistémica de la nulificación ontológica sobre los cuerpos negros en el espacio colonial.

La categoría de “experiencia vivida del negro” es crucial para comprender los alcances implicados en torno a la problemática trazada aquí. En ella se aprecia con claridad el hueco o cisura que vivencia el negro entre su vida subjetiva y el mundo, esto es, el “mundo” codificado simbólicamente según los parámetros normalizados por la cultura dominante. Gordon sostiene que la experiencia negra se encuentra imposibilitada de llenar esta cisura²⁹, pues dentro de los confines del mundo simbólico blanco, el cuerpo negro se encuentra encerrado, objetualizado en un mundo sin reciprocidad, sin alteridad, sin prójimo y sin ética. Esta fetichización de la instalación de la mirada blanca o punto de vista dominante sobre la subjetividad subalterna genera un “cierre epistémico”³⁰ que expresa un supuesto conocimiento/instrumentalización total sobre su “objeto” de observación. La paradoja que se evidencia aquí es entre una especie de invisibilización ontológica, que conlleva a su “muerte” como sujeto auténtico, y una hipervisibilización óptica que implica, paradójicamente, su “vida” o pervivencia como mero objeto o realidad corporal. En este sentido se manifiesta la condición de “sujeto liminal” elaborada por Maldonado-Torres, delimitadora de los umbrales del ser³¹. Este sujeto liminal es uno entonces que experimenta la dimensión de espectralidad en la medida en que se vincula constitutivamente con la presencia intemporal. El ser-no-ahí que encarna el *damné*,

²⁷ *Ibid.*, 105.

²⁸ Fanon, *Piel negra...*, 95. En esta misma obra, sostiene que: “con el negro empieza el ciclo de lo *biológico* (...) El verdadero Otro del blanco es y sigue siendo el negro”, *Ibid.*, 145, nota 25, énfasis nuestro.

²⁹ Gordon, “A través de la zona del no ser...”, 241.

³⁰ Una noción similar es la que desarrolla Sylvia Wynter bajo la denominación *sombra epistémica*. Paget Henry, “C.L.R. James y Sylvia Wynter. Filosofía afrocaribeña inglesa del siglo xx”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” 1300-2000*, ed. Enrique Dussel et al. (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2009), 493.

³¹ Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser...”, 150.

en tanto ser sin mundo, sin historia, es, siguiendo la premisa esencial heideggeriana, una “presencia” sin tiempo.

Donde la experiencia vivida del negro se acrisola en toda la indiferencia e inhumanidad de la experiencia colonial es en la anomia perversa que se posesiona (u “ocupa”, en tanto “ocupación colonial”) sobre su corporalidad física. Su experiencia vivida, sin nombre o signo, muestra que en torno a su condición “humana” no existe nombre propio o, incluso más, posibilidad de erigir una clasificación de especie. Esta ausencia signífica implica la imposibilidad de generar un orden simbólico configurado a partir de la percepción sensible de su propia autorreferencialidad. Por tanto, lo que se evidencia en este acto es la constitución del negro –de todo lo que trasunta el signo “negro”³²– como un referente físico propio convertido a la vez tanto en la negación de su propio orden simbólico como en la base de la dimensión simbólica-discursiva profitada por el mundo blanco a partir del “otro humano” (*anthropos*) para la propia concepción de su identidad en tanto “hombre”³³ o sujeto trascendental.

Wynter denomina este proceso como de *negrificación*³⁴. Este fenómeno comprende intrínsecamente, para el horizonte de sentido dominante del mundo blanco, internalizado plenamente por el mismo sujeto colonial, la amenaza de no-ser, es decir, el efecto de nulificación ontológica mencionado. Fanon alude a este fenómeno cuando sostiene que: “el negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco”³⁵. Esta casi nula resistencia ontológica es producto de la incapacidad de oposición o contraste. Éste debe ser pensado indisolublemente ligado a la existencia de un punto de vista, ya que este recurso es el único que, en tanto positivación plausible, puede garantizar un “contraste afirmativo” surgido desde la “interioridad” de la subjetividad negra. Por tanto, tener punto de vista significa situarse en un lugar/espacio determinado, a diferencia del no-ser de la negrura que conlleva justamente la noción de no-lugar³⁶.

La *negrificación* arrastra aparejada un proceso de afrofobia dirigido contra el acecho del significante no-ser³⁷, cuyo confinamiento gira en torno a la referencialidad

³² Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, 43.

³³ Wynter, “En torno al principio sociogénico”, 345. También ver Walter Mignolo, “Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político”, en *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon, 317.

³⁴ Wynter, “En tono al principio sociogénico”, 332.

³⁵ Fanon, *Piel negra...*, 111.

³⁶ Fanon lo explicita claramente cuando menciona que para el negro existe una ausencia de autovaloración, pues es un individuo en un estado de inseguridad interior profunda. Así: “persigue la tranquilidad, el permiso en los ojos del blanco. Porque él es el ‘Otro’ (...) de *no tener un lugar* en ninguna parte, de estar *de más* en todas partes”. *Ibid.*, 87 (énfasis nuestro).

³⁷ Wynter, “En torno al principio sociogénico”, 334. La autora sostiene que no solo se es más blanco a causa de valores positivos como el dominio de la lengua y de los valores culturales, sino también expresando una forma de afrofobia dirigida en contra del significante no-ser.

física propia del negro, toda vez que lo que subyace a este miedo se sitúa, como dice Fanon: “en el plano instintivo, biológico. Se diría que el negro, por su cuerpo, estorba la clausura del esquema corporal del blanco”³⁸. Estamos hablando, pues, de materialidad sensible, *aesthesis*. Fanon no deja ninguna duda cuando declara que “tener fobia del negro es tener miedo de lo biológico. Porque el negro no es sino biológico. Son bestias. Viven desnudos”³⁹. Si se sigue la noción de “resistencia” de acuerdo con el patrón de la lógica identidad/diferencia moderna, la negrificación simboliza, en cuanto nula resistencia ontológica, la diferencia abismática de la lógica identitaria del mundo blanco.

El proceso de negrificación se implementa obviamente sobre un referente bien concreto como es la piel. Esta superficie materializa el proceso de “epidermización” que Fanon describe como consustancial a la experiencia vivida del negro. En *Piel negra, máscaras blancas* enfatiza que, inicialmente, para el negro no hay más que el destino blanco, pues si existe un complejo de inferioridad, éste se produce por un doble proceso: uno económico y otro basado en la: “interiorización o, mejor dicho, por epidermización de esa inferioridad”⁴⁰. Las secuelas que genera este procedimiento se sostienen sobre la base de la construcción de un espacio de proyección, es decir, un dominio icónico o especular donde el blanco proyecta su “imagen” en la imagen que dispone y recrea del negro. Esta nula resistencia ontológica vivenciada por el negro dentro del contexto colonial no es más que la imposibilidad de oponerse –de ser un contraste efectivo, un contraste transontológico (donde exista un “mundo otro”, un “otro ego”); un orden *aesthesis*-epistémico distinto– a la proyección icónica del blanco emergida de su propio mundo/orden simbólico. Wynter sostiene que se es negro en el reflejo de los ojos blancos⁴¹. En la apariencia o marca externa se es negro, es decir, se alcanza el estatus ontológico de “ser” alguien; en este caso un negro, alguien a quien se le proyecta una prefigurada “identidad” o “esencia”. En este contexto “ser” significa quedar fijado, al modo de un colorante, por la mirada del otro, por el ojo colonial⁴². “Ser” es epidermización, es fijación/marcación; en consecuencia, lo ontológico se vincula indiscerniblemente a la apariencia externa. Ahora se puede comprender mejor el argumento sobre la realidad ontológica sobredeterminada del negro, pues toda esta sobrecarga viene desde el exterior y en este sentido el negro no

³⁸ Fanon, *Piel negra...*, 145.

³⁹ *Ibid.*, 147.

⁴⁰ *Ibid.*, 44. Gordon señala a su vez que ser coloreado, ser oscuro, esto es, ser “epidermizado” por la piel negra, es evidentemente el marcador más distintivo de inferioridad. *Bad Faith and Antiracist Racism*, 96.

⁴¹ Wynter, “En torno al principio sociogénico”, 335.

⁴² Fanon lo expone expresamente, al inicio del capítulo sobre la experiencia vivida del negro, cuando menciona que el negro se encuentra encerrado en una objetividad aplastante al recibir “gestos, actitudes, miradas [en las que el blanco] me fija, en el sentido que se fija una preparación para un colorante”. *Piel negra...*, 111 (énfasis nuestro).

es en principio “esclavo” de la idea u orden discursivo que los otros tengan de él, sino de su misma apariencia, de su referencialidad aesthesica o aesthesis referencial⁴³.

En suma, lo que el fenómeno de negrificación y epidermización revela, en torno al cuerpo negro y a la lógica de funcionamiento aesthesico-epistémica del espacio colonial, es que el racismo antinegro opera concibiendo la experiencia negra como inexistente o desaparecida, al carecer de un punto de vista para poder erigirse como tal, evidenciando con este supuesto el nexo insoluble entre experiencia y punto de vista. Toda experiencia presupone un punto de vista que esté anclado, situado, en el espacio de experiencias de su mundo cultural, y este hecho es lo que se suspende –se “espectraliza” y, por tanto, desrealiza– en el sui generis espacio colonial de experiencias. El cuerpo negro es un cuerpo sin una perspectiva, un cuerpo que desea ser visto, pues vive sobre una fina línea –que constituye la experiencia divisible del espacio colonial– entre ausencia y presencia orquestada⁴⁴. Por lo tanto, su real dimensión se basa finalmente en ser, dentro de esta presencia “orquestada”, materia prima pura e informe, sobre la que es imposible levantar cualquier tipo de espacio de enunciación o punto de vista. Finalmente, lo que el principio de negrificación/epidermización explícita es la invisibilización de la interioridad del sujeto colonial, relegándose a la condición de un mero objeto inanimado, una “sombra personificada” ante la fenomenología visual reinante⁴⁵. De aquí que sea tan imperioso que, bajo la interpelación de vivir en “tiempos de urgencia”, tiempos previos al discurso dominante organizado y su espacio de contemplación concomitante⁴⁶, vayamos más allá de la mera “atracción de la mirada” (como pivote del proceso de reconocimiento) para despertar la interioridad invisibilizada y, con esto, la posibilidad fehaciente de crear un punto de vista autóctono –un efectivo presupuesto de humanidad– tal cual el discurso moderno lo implantó en todo el orbe, a partir de una concepción radical de “ocupación” y naturalización colonial.

Reducción aesthesica blanca “versus” resistencia impoética (o reexistencia “poética”) negra

El modus operandi del racismo antinegro se organiza alrededor de la reducción de la subjetividad negra a su condición de materialidad sensible. La mirada colonial condensa y sobredetermina el cuerpo subalterno llevando su ambivalencia a cero⁴⁷.

⁴³ Fanon señala: “[E]stoy sobredeterminado desde el exterior. No me da ninguna oportunidad. No soy esclavo de ‘la idea’ que los otros tienen de mí, sino de mi apariencia”. *Ibid.*, 115.

⁴⁴ Gordon, *Bad Faith and Antiblack Racism*, 102.

⁴⁵ Mbembe, *Necropolítica*, 34.

⁴⁶ Maldonado-Torres, *Against War*, 133.

⁴⁷ De Oto, “Sobre la mirada y los condenados...”, 239.

Con este procedimiento se lleva a cabo un fenómeno de des-simbolización que restringe la corporalidad negra a su condición de referencia *aesthetica* “natural”, ejerciendo con esta práctica una forma de *reducción aesthetica* en vez de amplificación estética, toda vez que esta última se caracteriza por ser el dispositivo funcional del espacio de proyección del mundo blanco, cuyo requerimiento primordial es la existencia de cierto grado de simbolismo para poder existir como tal. Para poder ser dominante, colonizador, el lenguaje requiere practicar la sustitución, la representación y la simbolización, evidenciando con esta operativa un encubrimiento activo –productor de sentido– de la materialidad *aesthetica* de la “realidad” de los cuerpos, de su color de piel⁴⁸.

La mirada blanca tiene la potestad de desarticular o deformar los cuerpos negros, pues éstos quedan dentro del contexto colonial “iluminados” por su proyección icónica (poiética), reductora del negro a una aplastante objetualidad⁴⁹. Si fuese plausible concebir una poética de la modernidad en términos de la especial composición del imaginario moderno en el escenario colonial –configurado sobre la base de la materialidad sensible de la experiencia americana (cuerpos indígenas, negros y mestizos pobres) y la simbolización discursiva de una larga tradición histórica europea–, se debiese reparar en que la lógica obrante en torno a esta práctica de desarticulación redundante finalmente en una manera de *desrealizar* los cuerpos coloniales y todas las acciones o experiencias inscritas en ellos⁵⁰. Esta desrealización operativa en la reducción *aesthetica* mencionada arrastra a una anestesia extrema,alzada sobre la condición epidérmica de la experiencia vivida del negro tematizada por Fanon. Así, se puede llegar hasta la desfiguración radical de la subjetividad/interioridad del colonizado, anulando la posibilidad de tener un punto de vista que, para la lógica de acción y sentido del mundo moderno, resulta ser la posibilidad de ser “humano” o, lo que es lo mismo bajo este prisma, ser “blanco”. La mirada colonial desrealiza los cuerpos negros que quedan bajo su influjo, pues éstos pasan a considerarse por primera vez como “negros”, adoptando conciencia

⁴⁸ *Ibid.*, 248-249. Mbembe, por su parte, asocia la sustitución lingüística a la “autonomía” existente por la “ley de raza”, en la que las palabras o signos ya no refieren un vínculo “directo” con las cosas (con los referentes), sino que adquieren una dinámica propia, alejándose del mundo objetivo. *Kritik der schwarzen Vernunft*, 32.

⁴⁹ Wynter, “En torno al principio sociogénico”, 339.

⁵⁰ La lógica mencionada aquí es la ficción. Ésta se basa en la desrealización lógica, semántica y pragmática que opera en torno a la referencialidad histórica existente y que, si se siguen las reflexiones elaboradas por Ricoeur en torno a la *Poética* aristotélica, se designa como mimesis 1 (M1) al “antes de la composición poética” o configuración formal *per se*, que es la denominada mimesis 2 (M2). Finalmente, existe una mimesis 3 (M3) o recomposición de los hechos (el “después de la composición poética”), a través de la mediación de la *concordatio* o *mythos* (esto es, la fábula propiamente tal). Paul Ricoeur, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2004), 113. Sobre la base de esta distinción se pueden comprender las reflexiones sugeridas a continuación sobre los “esquemas raciales” propuestos por Fanon.

del color de su piel y de lo que este atributo significa dentro del código simbólico de la colonización, a saber: inferiorización, anulación, cosificación, naturalización, animalización, etc.

La desrealización referencial ejercida sobre el cuerpo negro tiene una resonancia concreta en el pensamiento de Fanon, al considerar que la experiencia vivida del negro ante la mirada blanca provoca que: “Mi cuerpo se me devolvía plano, descoyuntado, hecho polvo, todo enlutado”⁵¹. Es manifiesto aquí que la referencialidad *aesthesica* en torno al cuerpo negro ha estado siempre sumergida en un esquema corporal “contaminado”, esto es, una materialidad biológica, fisiológica, sensorial, permanentemente recubierta y modelada por el esquema histórico-racial⁵², o sea, por la proyección icónica del mundo blanco (la “poética” moderna de la colonialidad) designada por Fanon como “sociogenia”⁵³. El esquema corporal contaminado es tributario de los marcos epistémicos que, aunque tengan una incidencia determinante en la conformación de la subjetividad colonial, pueden ser potencialmente superados si se concede que la constitución morfológica del cuerpo es finalmente solo un mito⁵⁴; uno que ha penetrado en cuerpo y alma de los colonizados sobre la base de un brutal despliegue de violencia alienante y genocida. Por tanto, si se advierte que el esquema corporal colonial desde un inicio ha estado modelado por el esquema histórico-racial, se puede convenir que la proyección del mundo blanco adquiere el rango de una construcción artificial; un artificio, suerte de “poética” *sui generis* que opera sobre la composición del yo, el desarrollo del lenguaje y la mediación verbal, llevando al esquema corporal a quedar teñido o sobredeterminado por el esquema epidérmico expuesto por Fanon⁵⁵. Wynter sostiene que el esquema corporal se hace tambalear y es sustituido por el esquema racial epidérmico que devela cómo la corporalidad queda reducida, exponiendo la máxima cristalización de su reducción *aesthesica*, a la mera apariencia externa, a la *aesthesis* de su superficie, de su tinción o color de piel⁵⁶. La mediación efectuada entonces en este proceso –la maniobra “poética” de la proyección modeladora colonial, su dimensión sociogénica– es dependiente del esquema histórico-racial

⁵¹ Fanon, *Piel negra...*, 114.

⁵² Fanon comenta que en el caso de la mujer negra ella experimenta un “[p]roceso bilateral, tentativa de *recubrirse* (por interiorización) de valores originalmente prohibidos”. *Ibid.*, 76 (énfasis nuestro). *Recubrirse* con los patrones culturales del mundo blanco.

⁵³ *Ibid.*, 45. Esta categoría Fanon la diferencia de la filogenia y de la ontogenia freudiana.

⁵⁴ *Ibid.*, 90.

⁵⁵ La sociogenia expresa cómo el “concepto de sí mismo”, asociado a la problemática de la identidad, queda instituido artificialmente sobre el “concepto de sí mismo” genético-instintivo. Wynter, “En torno al principio sociogénico”, 341 y 350. En este punto se muestra cómo la construcción artificial, es decir, si seguimos el modelo de Ricouer (nota 50), la composición poética (M2) se im-pone sobre la referencialidad *aesthesica* (M1), determinada por los signos directrices genéticamente organizados.

⁵⁶ *Ibid.*, 343.

(fundado sobre el topo de la iconicidad⁵⁷), cuyo cimiento se apoya en los “mil detalles, anécdotas, relatos”⁵⁸ que el blanco ha tejido en su extenso despliegue simbólico-discursivo sobre la subjetividad negra. En consecuencia, el esquema epidérmico, la reducción *aesthetica* basada en la “naturalización” corporal, se convierte en el resultado de la mediación proyectiva colonial (blanca)⁵⁹, en virtud de la escenificación de su mundo icónico-imaginario, cuyo nodo principal se enfoca en torno a la anulación o negrificación de la experiencia negra. Este procedimiento es responsable de que, en el espacio colonial, el “mundo” negro sea pura “superficie”, mero reflejo de la proyección discursiva del mundo colonial dominante.

Las formas de encubrimiento de la materialidad *aesthetica*, operativas a partir de la constelación sustitutiva del orden simbólico blanco, actúan mediante los “ropajes” discursivos que visten el cuerpo colonial⁶⁰. Esta metáfora tiene una resonancia mayor de la que se piensa a simple vista. En efecto, desde la imposición de la letra y la escritura en las culturas “desnudas” originarias de América (donde la noción “desnuda” vinculaba ominosamente la desnudez de sus cuerpos con la falta de cultura y civilidad cristiana⁶¹), la figura metafórica de la *vestimenta* ha cobrado una impronta distintiva. En el caso de las poblaciones africanas trasladadas como esclavas al continente americano su inserción en este andamiaje simbólico-conceptual de la cultura letrada fue mucho más radical. Aquí ya no funciona únicamente la desnudez de la piel como marcador de diferenciación, fundamentalmente de un estado “primitivo” de la evolución humana, sino la epidermización como un total vaciamiento o nulificación de la existencia, cuyo atributo sintomático es ser una mera cáscara, un simple envoltorio: apariencia externa vacía, un “estar afuera sin un adentro” y por tanto destinada a ocupar el escalafón más bajo de la clasificación socio-racial, el agujero negro de la historicidad blanca⁶².

⁵⁷ *Ibid.*, 346. Este topo planteado por Paolo Valesio se funda en la absolutización de una forma de vida, esto es, su fetichización.

⁵⁸ Fanon, *Piel negra...*, 112.

⁵⁹ Según la analogía referida a las diferentes “mímesis” propuestas por Ricoeur (ver nota 50), el “esquema epidérmico racial” resulta ser la mimesis 3 o el “después de la composición poética” (que sería la modelación en sí ejercida desde la proyección icónica/imaginaria del esquema histórico-racial aplicado sobre el espacio colonial, esto es, sobre los cuerpos y experiencias negros). Por tanto, si el esquema corporal “original” (biológico-instintivo) corresponde a la mimesis 1, el esquema histórico-racial se vincula a la mimesis 2 y el resultante esquema epidérmico a la mimesis 3.

⁶⁰ De Oto sostiene que en la obra de Fanon se devela “una suerte de caída de los ropajes, entendidos como discursos, que visten el cuerpo colonial y lo sostienen en una situación ambivalente, siempre a la espera de la reforma, de la redención civilizatoria, y siempre negado el acceso a esos ‘bienes’ “. “Sobre la mirada y los condenados”, 239 (énfasis nuestro).

⁶¹ Walter Dignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization* (Michigan: The University of Michigan Press, 1995), 34.

⁶² Fanon, *Piel negra...*, 47. Fanon lo asocia con la idea de permanecer esclavo al pasado mítico del pueblo negro que, bajo la lógica de la identidad/diferencia moderna, encarna la “diferencia”

Un ejemplo en que se aprecia el *modus operandi* del ropaje discursivo es la apropiación del lenguaje colonial. Fanon señala que la única posibilidad que tiene un negro antillano de salir de la “maldición” del cuerpo negro es hablar de la mejor forma posible el francés de Francia (el francés de los libros, de la cultura letrada). Sin embargo, como contraparte recibe la “mirada” blanca que le “dice” que simplemente hable *petit-nègre* o, lo que es lo mismo: “quédate en tu lugar”⁶³. Esta máxima plasma la intención de reducir o naturalizar al negro a su condición de inferioridad racial. Por tanto, como dice Fanon, al negro no le queda otra salida que: “enfundarse la *librea* que le ha hecho el blanco”⁶⁴, o sea, ponerse el traje o vestimenta hecho al *imago* que el colonizador imprime sobre el cuerpo colonial racializado. Al negro se le pide ser un “buen negro” al hablar *petit-nègre*, conllevando con esta solicitud, como dice Fanon, a “anclarlo a su imagen, encolarlo, apresararlo, víctima eterna de una esencia, de un *aparecer* del que no es responsable”⁶⁵. Evidentemente que, tras este ropaje discursivo, lo que se trasluce es la importancia del lenguaje y la experiencia de la comunicabilidad en la configuración de un punto de vista asociado con la entrada o pertenencia en la cultura y orden dominantes, y en consecuencia con la integridad de los derechos de ciudadanía metropolitanos.

Lo que el negro debe superar es la *in-vestidura* del orden simbólico dominante⁶⁶, expresado en los aparatos representativos de los “ropajes discursivos” con vistas a lograr su propia autopresentación. En esta práctica se debe transgredir la negrura fundada sobre la figura de la epidermización de la experiencia negra, pues la piel ha sido tanto el lugar donde el colonialismo ha agenciado la reducción del mundo nativo, anulando la posibilidad de levantar un punto de vista propio, como asimismo el órgano o sensor de una contrastación absoluta para la amplificación de su propio horizonte cultural, a través de sus dispositivos ficcionales, evidenciando con esta lógica funcional que la sociogenia descrita por Fanon ha operado como una especie de *poiética* (o “simbólica”) en la medida en que ha tenido que mediar entre una *amplificación estético-simbólica blanca* y una *reducción aesthetica negra*: pilares cardinales del “escepticismo maniqueo” aludido en las primeras líneas.

La mayor dificultad que debe enfrentar la subjetividad negra en el proceso de su propia autopresentación es la “composición de su yo” dentro de las coordenadas del

más radical, más “negativa” de ese modelo de identidad. En consecuencia, el mayor umbral de negatividad para el mundo blanco es la negrura.

⁶³ *Ibid.*, 57.

⁶⁴ *Ibid.*, 60 (énfasis del original).

⁶⁵ *Ibidem.* (énfasis del original).

⁶⁶ Es importante destacar en este punto el nexo establecido en torno a la vida nuda, a la desnudez, en relación con las nociones de *in-vestidura* y *vestimenta* desplegadas en el contexto colonial como indicadores de una larga historia de reducción o nulificación –reducción aesthetica– de la historicidad y de lo político de los cuerpos coloniales. Alejandro del Oto y María Quintana, “Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de *Homo Sacer*”, *Tábula Rasa* 12 (2010): 68.

espacio colonial –atravesado completamente por el esquema histórico racial– a partir del propio esquema biológico de su cuerpo⁶⁷. De acuerdo con esta premisa, el negro necesita en primer término cimentar un yo fisiológico, pues es consciente de que éste ha sido construido a partir del despliegue proyectivo de la imagen del blanco. Por lo tanto, precisa trabajar justamente a este nivel para liberarse de la necesidad biológica⁶⁸ impuesta colonialmente. Una vía posible para generar una apertura (*aesthesis*) del claustrofóbico espacio colonial implica equilibrar, a partir de una especie de homeostasis decolonial, la percepción de las sensaciones, el mundo de los afectos que pueblan la interioridad inalienable del negro, en tanto “resto” insubsumible de la epidermización racial (exterioridad crítica). Sin embargo, para efectuar este propósito se debe vencer la densidad y condensación “externa” de la experiencia colonial. Fanon sostiene que el negro debe afrontar primeramente la mirada blanca incidente en la configuración de su esquema corporal. Éste está atravesado por un conocimiento implícito –lo que le confiere su condición de “esquema”– que sobredetermina todos sus movimientos, incidiendo así en la “lenta construcción de mi yo en tanto que cuerpo en el seno de un mundo espacial y temporal”⁶⁹. De aquí que Fanon sea tan enfático al sostener que “[n]o habrá auténtica desalineación más que en la medida en que las cosas, en el sentido más *materialista*, hayan recuperado su lugar”⁷⁰. Este “sentido materialista” puede ser leído como la pugna por la liberación de la *aesthesis* referencial –recuperando así el “lugar” de las cosas– confinada a su condición de reducción por la misma amplificativa proyección simbólico-discursiva blanca, dentro del espacio colonial marcado por una noción de “ocupación” que representa el asentamiento de un punto de vista, de un espacio de experiencias europeo, fundado sobre la base de la espacialidad y la simbolización geopolítica y geoeπίstémica.

Para equilibrar el espacio colonial se debe, en primer término, posibilitar que en él se puedan relocalizar las sensaciones, la dimensión sensible de la *aesthesis* referencial del mundo negro. Considerando obviamente que la penetración colonial no puede ser eliminada de la noche a la mañana, lo que sí se puede pretender es resituarse con la fuerza *aesthesis* del sistema de referencias primario de la cultura nativa, basado en las costumbres abolidas por el régimen colonial⁷¹. Pensar en este sistema de referencias primario es concebir un “resto” insubsumible frente al régimen de epidermización colonial. Gordon propone que, para llevar a cabo un reducto de desalienación, Fanon ensaya una especie de “resistencia poética” frente a la razón e historia colonial, fundada

⁶⁷ Wynter, “En torno al principio sociogénico”, 341.

⁶⁸ Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, 41.

⁶⁹ Fanon, *Piel negra...*, 112.

⁷⁰ *Ibid.*, 45 (énfasis nuestro).

⁷¹ Fanon menciona que de la noche a la mañana el negro debió situarse entre dos “sistemas de referencias” (la “doble conciencia” de Du Bois): uno basado en su metafísica tradicional, y el otro impuesto por la dominación colonial. *Ibid.*, 112.

sobre la base del mundo de los afectos, del dominio de la interioridad humana⁷². Esta resistencia poética sería la única manera (por lo menos en lo que refiere a *Piel negra, máscaras blancas*) de enfrentar la nula resistencia ontológica experimentada por el negro frente a la mirada colonial. Con esta modalidad “poética” de resistencia se sugiere contrarrestar la sobredeterminación originaria gravada sobre el negro, especialmente desde la empresa esclavista con la cual fueron emplazados en América. Si la nula resistencia ontológica se apoya en el hecho de que en el espacio colonial toda ontología es una aesthesis colonial, dado que “ser” en este contexto es necesariamente “ser ante” el blanco, esto es, estar ex-puesto, ex-hibido a la mirada (punto de vista) del colono, únicamente a través de las fuerzas poéticas (*poiesis*) se puede resituar indivisiblemente el yo en el espacio, como tradicionalmente lo han experimentado las culturas negras. Lo que se plasma en este punto es la “sutura” de la “tercera zona”, de la “zona o conciencia espectral”, expuesta más arriba, cimentada sobre las dicotomías: vida-muerte, visible-invisible y valor-desecho.

Se precisa, en los “tiempos de urgencia” apelados por Maldonado-Torres, la búsqueda de un espacio de enunciación diferente, en el que experiencia y comunicabilidad sean dos estados coextensivos; un espacio de enunciación desracializado y, por tanto, liberado del artificio de la blancura, expresamente si se entiende que el proyecto de la modernidad ha sido –y es privilegiadamente visible desde el espacio colonial– un orden donde ha primado una lógica de autoficción y autocontemplación⁷³. Este espacio de enunciación solamente puede establecerse a partir de la afirmación ontológica emergida desde la interioridad, totalmente indivisible, y por tanto reocupada ante la naturaleza, por más de que desde la fenomenología colonial aquélla haya sido siempre uniformada con ésta, aunque desde su particular y sesgada proyección discursiva. Esta búsqueda de una interioridad desracializada pueda parecer bastante ingenua e idealista. En efecto, conectarse con la energía aesthesica del espacio en un escenario donde la misma subjetividad ha sido mimetizada con éste, a través de la epidermización, parece no ser muy productiva. Sin embargo, es en este específico punto que el pensamiento de Fanon puede aportar ciertas claves que van más allá de lo expuesto hasta ahora.

Salto aesthesico, exterioridad crítica y praxis decolonial

Las reflexiones que Fanon propone en *Los condenados de la tierra* van más allá de las de *Piel negra, máscaras blancas*. En *Los condenados de la tierra* se aprecia lo que

⁷² Gordon, *A través de la zona del no ser*, 243.

⁷³ Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, 12.

pudiésemos designar como un salto *aesthético*⁷⁴. Éste se funda sobre la idea de “ocupar el lugar del amo”⁷⁵, a través de un desplazamiento radical basado en su permutación, reverbando y desobrando las mismas fuerzas de la lógica maniquea (“ser”-blanco/“no-ser”-negro); según Fanon, mediante el ejercicio de la violencia. En este acto no se obra a partir de una asimilación de los códigos simbólicos de los dominadores, como ocurre en el caso del *ethos* barroco, donde existe una sustitución funcional de ellos con el propósito de la supervivencia cultural indígena, devastada por la empresa de conquista⁷⁶. En el caso de la experiencia vivida del negro se opera más bien —yendo aquí más allá del mismo Fanon, quien aún concibe esta superación bajo la forma de la sustitución— a través de la permutación, la que a diferencia de la sustitución, cambia algo por otra cosa sin poner “algo en un lugar ya ocupado” (como es el caso de la sustitución), presuponiendo un determinado horizonte de sentido del ser, al admitir a la totalidad epistémica dominante, esto es, al orden simbólico del régimen colonial. Permutar significa, en cambio, una modificación *entre* “mundos”, “totalidades”, “marcos epistémicos” distintos, en suma, entre los dos sistemas de referencia que, según Fanon, habitan en la experiencia negra.

Las energías que orbitan en el espacio colonial conllevan incluso a que el mismo cuerpo del colonizador se encuentre sujeto a esta práctica permutativa, sufriendo los efectos de la lógica de la desechabilidad o prescindencia, constitutivos de la experiencia divisible de este espacio⁷⁷. No obstante, esta prescindencia de los cuerpos, pudiendo afectar tanto al colonizador como al colonizado, caracteriza lo que Mbembe denomina “el devenir negro del mundo”⁷⁸, rasgo distintivo de la

⁷⁴ Esta figura corresponde categorialmente con el enfoque analéctico mencionado en la introducción, en la medida en que su dimensión epistémica enfatiza la importancia de la materialidad sensible, de la referencialidad situada (lo semejante, lo común), para poder, desde la dimensión afectiva involucrada en el punto de vista autóctono (sistema de referencias primario), “saltar”, liberarse decolonialmente, de la omnipresencia nulificadora del fundamento epistémico moderno. En este mismo campo conceptual, Santos propone la categoría de *clinamen* para remitir al potencial “poder creativo” o “espontáneo” de poder subvertir, a través de acontecimientos históricos concretos, la lógica “abismal” (colonial) del pensamiento moderno-occidental. Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (Santiago de Chile: Lom ediciones, 2013), 62.

⁷⁵ Fanon señala que el colonizado siempre sueña con instalarse en el lugar del colono. No con convertirse en el colono, sino con sustituirlo. *Los condenados de la tierra*, 39. Con esto se aprecia un giro con respecto a lo expuesto en *Piel negra, máscaras blancas*, donde se menciona expresamente el anhelo de convertirse en blanco.

⁷⁶ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (Ciudad de México: Ediciones Era, 2000). En este ámbito se puede aún efectuar algún tipo de transferencia simbólica original del mundo de la vida de las culturas nativas, desplegando cierto grado de sustitución y por tanto expresión de una forma simbólica de “resistencia”.

⁷⁷ De Oto, “Sobre la mirada y los condenados”, 245.

⁷⁸ Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, 23.

“evolución” de los países centrales hacia África⁷⁹. Lo singular de este asunto es lo siguiente: si se siguen las energías aesthesico-epistémicas que actúan dentro del espacio colonial, es imposible seguir la lógica del reconocimiento propuesta por Hegel en su dialéctica del amo y el esclavo, pues aquí todo tipo de corporalidad se hace accesoria, al estar referida a las resonancias de la divisibilidad colonial de la experiencia negra. Sin embargo, esta misma realidad degradante de la corporalidad puede ser a su vez el percutor determinante para una concreta práctica de liberación. En el espacio colonial todas las lógicas cargadas de simbolismos y prácticas discursivas comienzan a quedar en desuso, pues el poder colonial en este lugar deja de representar y simplemente “es”⁸⁰. La epidermización reduce la experiencia al mínimo posible con el fin de abarcar todo el espacio vital; reducción de la representación –paradójicamente, por acción de una hipertrofica práctica desplegada por el ojo colonial– en función de la mera materialidad aesthesica “natural”. En este escenario, sucede que las posibilidades de liberación se dan por la “caída” del poder de sustitución de un lenguaje (y orden simbólico) que ya no puede dinamizarse a través de las fuerzas representativas para consolidarse como acción dominante. Esta caída del poder de sustitución va de la mano con la toma de conciencia adquirida por el colonizado de que su cuerpo es igual al del “amo” –rompiendo con el mito del esquema epidérmico antes mencionado– y, por tanto, sujeto y objeto de praxis política⁸¹.

En el espacio colonial, mediante la misma naturaleza de las energías sensibles implicadas en él, la imagen del salto aesthesico no es cualquier figura crítica. Es una peculiar categoría que posibilita superar decolonialmente la poética de la modernidad, esto es, el accionar de las fuerzas sustitutivas/amplificativas del orden simbólico dominante, existente dentro del marco epistémico de la totalidad moderna y que anidan todo el universo visual/sensible del punto de vista eurocéntrico. Esta perspectiva todavía salpica las agudas meditaciones fanonianas, pues aun en su intento de “salida” frente a la nula resistencia ontológica del negro y en su proposición de un tipo de resistencia poética, aún creen en la posibilidad de sustituir y amplificar el orden de la subjetividad negra, a partir del despliegue desalienado del mundo de los afectos. Lo que una figura crítica como el salto aesthesico sugiere, basada en la sui generis dinámica permutativa potencial del espacio colonial, es más que una resistencia poética: es una suerte de resistencia impoética o, en su mayor nivel de realización, una reexistencia “poética” (si se quiere seguir usando el apelativo de “poética”, aunque en los términos decoloniales aquí expuestos). “Impoética” remite a una forma de *plenitud*

⁷⁹ Jean Comaroff y John L. Comaroff, *Teorías desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2013).

⁸⁰ De Oto, “Sobre la mirada y los condenados”, 246.

⁸¹ *Ibid.*, 248-249.

aesthesis que no es un resultado o efecto estético (m3) –si se sigue la lógica poética eurocéntrica– sino el logro de una *decolonización referencial* auténtica (m1) en total contraposición con la lógica dominante fraguada sobre la reducción *aesthesis*. Refiere asimismo a una experiencia exclusivamente accional, basada en la praxis de un nuevo marco ontológico en el espacio colonial, uno que realmente ocupe el lugar del amo (a partir de un *nomos* decolonial) y que no sea solo un cambio de posicionalidad (óntico). Este salto *aesthesis* podría desobrar el orden simbólico de la dominación (su sociogenia en tanto función “poética”).

Únicamente en la práctica accional decolonial se puede reversar la trama de la epidermización como paradigma de reducción *aesthesis* y, con esto, del modelo más radical de experiencia colonial. Por lo tanto, desde la relocalización y reubicación de la dimensión vital presente en la plenitud del salto *aesthesis* (pues éste es irrealizable sin el desmontaje de la lógica maniquea y la reapropiación de sus fuerzas sensibles) se puede llegar a la reversión de la epidermización en virtud de la constitución de una *aesthesis* soberana irreductible al orden simbólico de la dominación en tanto “exterior” (exterioridad crítica) a la lógica funcional de la poética moderna. Esta potencialidad de soslayar el orden simbólico-discursivo de la representación colonial, del punto de vista dominante, es a su vez la posibilidad de su colapso. Es solamente a partir de una lógica realmente permutativa que se podría llegar a ocupar soberanamente el espacio colonial y no necesariamente a través del despliegue de la violencia como sostiene Fanon. O si se quiere no de una violencia explícita, sino a través de la decolonización de la “violencia simbólica”⁸² presente en la lógica sustitutiva/aumentativa de la “poética” moderno/colonial.

Esta argumentación sobre una “impoética” implica la imposibilidad de seguir configurando la epidermización como forma colonial de referencialidad, arrastrando con esta práctica a una reexistencia humana en términos decoloniales, más allá de las lógicas de resistencia aún inscritas en el marco epistémico moderno⁸³. Solamente desde esta “resistencia impoética” o “reexistencia poética” se puede postular la realidad de un punto de vista nativo, decolonial, a partir del cual se pueda fehacientemente instituir la experiencia humana más allá de toda potencial división impuesta colonialmente. La *aesthesis* soberana emergida del salto *aesthesis* permite instituir este punto de vista nativo, abarcando todo el “espacio de vista” –más allá del simple “punto de vista” fetichizado del sí mismo– desde una perspectiva decolonial en la cual la construcción de una lógica de superioridad/inferioridad esté imposibilitada, y donde la *aesthesis* no se preste más como dispositivo para la marcación o división de la experiencia

⁸² Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009), 10.

⁸³ Se debe considerar aquí la distinción entre resistencia moderna –en términos ónticos– y reexistencia decolonial –en términos (trans)ontológicos–.

humana. Desde este nuevo escenario provisto por una aesthesis soberana se podrá plantear la permanente “autoconstrucción del yo” –que ahora sí puede asumir la divisibilidad de la experiencia, pero ya no en términos coloniales⁸⁴–, en la cual la praxis enraizada desde el propio espacio de experiencias se fundamente en la comunicación plena entre los miembros de una comunidad y su entorno vital, donde experiencia y comunicación no sean más que la misma cosa, el mismo espacio existencial comunitario y descolonizado.

⁸⁴ Como lo muestran por ejemplo los pueblos tsuana del sur de Sudáfrica, donde la configuración de la idea de persona –ajena completamente al concepto liberal– está marcada por una noción altamente divisible del yo, en un proceso constante de construcción de éste plenamente inserto en la sociedad. Comaroff y Comaroff, *Teorías desde el sur*, 46.

Referencias bibliográficas

- Buck-Morss, Susan. *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires: Editorial Norma, 2005.
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Comaroff, Jean y John L. Comaroff. *Teorías desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2013.
- De Oto, Alejandro y María Quintana. “Levinas y Fanon: ontología y política al borde de un diálogo im-posible”. *Cuadernos del pensamiento latinoamericano* 17 (2010): 22-38.
- De Oto, Alejandro. “Sobre la mirada y los condenados. Exploraciones fanonianas”. En *Culturas literarias del Caribe*, editado por Claudia Caisso, 233-252. Córdoba: Alción editora-Universidad Nacional de Rosario, 2013.
- Du Bois, W.E.B. *The Soul of Black Folk*. Nueva York: Oxford University Press, 2017.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011
- . *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.
- . *Para una ética de la liberación latinoamericana II*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 1973.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. Ciudad de México: Ediciones Era, 2017.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- . *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Editorial Akal, 2009.
- Gordon, Lewis. “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”. En *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon, 217-259. Madrid: Editorial Akal, 2009.
- . *Bad Faith and Antiracist Racism*. Nueva Jersey: Humanities Press. 1995.
- Henry, Paget. “C.L.R. James y Sylvia Wynter. Filosofía afrocaribeña inglesa del siglo xx”. En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” 1300-2000*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 492-495. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2009.

- Maldonado-Torres, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez, 127-167. Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007.
- . *Against War. Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2008.
- Mbembe, Achille. *Necropolítica*. Barcelona: Editorial Melusina, 2011.
- . *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlín: Suhrkamp, 2014.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- . “Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político”. En *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon, 309-326. Madrid: Editorial Akal, 2009.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2004.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago de Chile: Lom ediciones, 2013.
- Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del “Tus publicum europaeum”*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 2002.
- Wynter, Sylvia: “En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser ‘negro’”. En *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon, 327-370. Madrid: Editorial Akal, 2009.
- Žižek, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009.

Christian Soazo Ahumada. Profesor de la Facultad de Humanidades la Universidad de Santiago de Chile (Santiago, Chile). Doctor en Filología Románica por la Universidad de Friburgo, Alemania, y magíster en Teoría Literaria y licenciado en Lengua y Literatura Hispánica por la Universidad de Chile. Sus líneas de investigación abordan las lecturas decoloniales en las figuras críticas desde el pensamiento latinoamericano actual. Correo electrónico: christiansoazo@yahoo.es.

