

De la zona de *no-ser* al *Sol de la conciencia*:

Experiencia y antirracismo
en Frantz Fanon
y Édouard Glissant

From the *Zone of Non-being* to the *Sun of Consciousness*:

Experience and Anti-racism
in Frantz Fanon and
Édouard Glissant

Carlos Aguirre Aguirre*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

IDEF - Universidad Nacional de San Juan

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

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl.36.2022.3854>

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Magister en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional de Cuyo. Licenciado en Comunicación Social por la Universidad de Playa Ancha. Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan, Argentina (IDEF-UNSJ). Miembro del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP) y del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA). Correo electrónico: aguirreaguirrecarlos@gmail.com



Recibido: 27 julio 2022 * Aceptado: 30 octubre 2022 * Publicado: 22 noviembre 2023

¿Cómo citar este texto?

Aguirre Aguirre, C. (jul.-dic., 2022). De la zona de *no-ser* al *Sol de la conciencia*: experiencia y antirracismo en Frantz Fanon y Édouard Glissant. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (36), 194-223. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl.36.2022.3854>

Resumen

Partiendo de los trabajos de Frantz Fanon y Édouard Glissant, en este artículo se analiza la presencia de una autopoética vinculada con las modulaciones filosóficas y narrativas que asume la experiencia caribeña. En primer lugar, se revisa la *autopoiesis* como posibilidad de un cuestionamiento a la noción moderna de la “raza”. En segundo, se problematiza que la propuesta psico-fenomenológica de Fanon —desde su concepto de zona de *no-ser*— cuestiona el binarismo “blanco/negro”. Finalmente, se visita la poética temprana de Glissant para indagar los pliegues de la *Relación* en clave antirracista. El presente artículo no solo ensaya un vínculo Fanon-Glissant, también puntualiza lo poscolonial de la experiencia fanoniana y glissantiana.

Palabras clave: autopoiesis, experiencia, Frantz Fanon, Édouard Glissant

Abstract

The article analyzes in the works of Frantz Fanon and Édouard Glissant the presence of an *autopoetic* linked with the philosophical and narrative modulations assumed by the Caribbean *experience*. First, it reviews *autopoiesis* as a possibility of questioning the modern notion of “race”. Second, it contends that Fanon's psycho-phenomenological proposal, from his concept of zone of *non-being*, questions the “black/white” binarism. Finally, the essay visits the early poetics of Glissant to investigate the folds of the *Relation* in an anti-racist key. The article doesn't just rehearse a Fanon-Glissant link. It also points out the postcolonial of the Fanonian and Glissantian *experience*.

Keywords: *autopoietic*, *experience*, Frantz Fanon, Édouard Glissant

Drama y poema son palabras muy próximas:
 las dos proceden de verbos que quieren decir hacer.
 Sin embargo, el hacer del drama es interior a la historia,
 es la acción prometida en el relato.

Variaciones sobre la literatura (Barthes, 2003).

Experiencia y autopoiesis: fisurar la “raza”

¿Qué es lo que vincula epistemológica y teóricamente a Frantz Fanon y Édouard Glissant? ¿Sus escrituras son vulnerables frente al avance de la teoría poscolonial y la crítica decolonial? Visto de otro modo, ¿Fanon y Glissant pueden dar cuenta de los efectos del poder racista de Occidente que asedian nuestro presente poscolonial? Entonces, ¿son actuales sus reflexiones sobre el racismo? Estas preguntas se vuelven perniciosas —y sus respuestas, vaya a saber cuáles— si se opta por obturar la mirada y desechar el terreno caribeño desde el que se despliegan sus críticas sobre el racismo.

Las narrativas de Fanon y Glissant incomodan por el hecho de que son contundentes e imprecisas: ambivalencia y paradoja propia de los repertorios estéticos y culturales del Caribe. Pero hay que convenir que el lenguaje está cargado de una conversación espectral, más aún cuando el enunciante —quien habla— refuta la amalgama cultural y política de un proyecto civilizatorio que fabrica espectros, fantasmas y ausencias. Por eso la imprecisión. La fenomenología anticolonial de Fanon y la *Poética de la relación* de Glissant (2017) caminan con velocidad sabiendo que el tiempo es corto y que en el mundo se desfondan los paradigmas absolutos de la modernidad —verdad, identidad, esencia, etc.—. Así, la narrativa no está orientada a construir una contra-relato de lo que pudo haber sido, sino por ubicarse en la tensión que habita en lo que es.

Dicho en otras palabras, Fanon y Glissant abren el problema del colonialismo, más que clausurarlo; sugieren respuestas, más que enaltecer una verdad; se abren hacia la paradoja, más que arribar a la precisión de las formas estéticas, culturales e históricas. Inclinados por desnudar la naturaleza de la alienación colonial, ambos autores no se encallan en las leyes morfológicas de la Historia. En cambio, se mantienen en la superficie de las actitudes, los vínculos psicoafectivos y el habla, borrando los signos preestablecidos que pretenden explicar el porqué de los espectros, los fantasmas y las ausencias.

Con el fin de entender esto, me sirvo brevemente de la conferencia *El autor como productor*, dictada en 1934 por Walter Benjamin, quien indagó la actividad crítica del autor. Benjamin (2019) mencionó que el autor siempre encuentra una exigencia: “la de *reflexionar* sobre su posición en el proceso de producción” (p. 116). Refiriéndose a Bertolt Brecht y a Louis Aragon, el filósofo alemán reflexionó sobre la práctica del autor en el marco de una tensión con el aparato de producción en el que emerge. Esta tensión germina desde un desplazamiento del autor como proveedor hacia el autor *como ingeniero*. El rendimiento de la lucha del autor contra las formas burguesas de lo existente es la creación de una escritura que suspende el curso lineal de los hechos, más que reproducir situaciones. Precisamente Benjamin ve en el teatro épico de Brecht una ruptura con la usual representación ilusoria y acrítica del público/espectador, y una marcha hacia lo contrario: una alteración de la función organizativa de lo desconocido. Interrumpir la acción es también fundar una fractura del decurso organizado y progresivo del tiempo moderno.

En consecuencia, si el autor/escritor/hablante puede fracturar el orden normado de lo que se vive y para lo que se escribe, no resulta menor que Fanon y Glissant, al momento de reflexionar sobre una determinada condición colonial —la alienación antillana—, naufraguen por las paralizaciones del racismo, buscando cuestionar sus condiciones de posibilidad, que son las mismas condiciones en las que emergen sus escrituras. Que en uno el problema de la alienación sea más “transparente” y en otro más “implícito” no imposibilita pensar un vínculo productivo entre ambos. Por el contrario, Fanon y Glissant —también Aimé Césaire, Roberto Fernández Retamar y Maryse Condé, entre otros/as— constelan una heterogeneidad de preguntas, respuestas y reflexiones que involucran una ruptura del sentido tradicional y unilateral con el que se ha pensado el reparto colonial racista; un reparto que ellos mismos —Fanon y Glissant— han sufrido y reproducido. Es la constancia de ciertos temas colindantes la que tropieza con metáforas, alegorías, imágenes y experiencias que hablan de la condición humana, de sus desarraigos y exilios, de sus apetitos y voluntades.

Volviendo a Benjamin, entonces no hay por qué creer que la acción se encuentra predeterminada por las catástrofes del tiempo moderno. Al contrario, hay que pensar que el halo evocativo de las condiciones de existencia sobre el que se posa la crítica es adverso, también catastrófico, más aún cuando se interroga desde una determinada condición en la que se cristalizan relaciones racistas de poder. Por su parte, Fanon y Glissant ponen el cuerpo y la lengua en vínculo con la parálisis racista fundada por la modernidad europea. Con esto, siguiendo a Eduardo Grüner (2016), la

fórmula existencial de Fanon y la poética-filosófica de Glissant se sitúan en un *linde* trágico, que registra problemas a simple vista irresolubles. La relación con el Otro, señaló Grüner, “es un *linde*, o un *umbral*, o un *borde*, en el que el ‘ser’ de uno se constituye con ese Otro que se pretende expulsar a un pleno exterior”. A esto agregó que dicha constitución:

no se da de manera cualquiera, sino en el espacio tenso de un linde conflictivo, de una relación *histórica* de fuerzas, en el que esa *expulsión* conceptual del Otro busca, a fin de cuentas, disimular el ejercicio de un poder de extrema violencia. (p. 38)

En tanto que el sujeto racializado es dibujado por la imago¹ occidental en la forma de un cuerpo-muerto —un cuerpo sin lugar o situado en un no-lugar—, detrás de esto se instituyen representaciones que en el contexto de la vida social vivida cristalizan una narrativa global del racismo. Sylvia Wynter (2017) definió esto último como una noción metafísica que emerge a partir del constructo simbólico de la “raza” (p. 29). En este orden, proyectar y enaltecer una determinada imagen del ser humano tiene su fundamento no solo en la legitimación de un reparto dicotómico dividido, entre los *más humanos* y los *menos humanos*, entre un Yo Racional y el “desobediente-por-naturaleza”, sino también en dispositivos morales y filosóficos codificados con base en particularidades fenotípicas que sustentan el *propter nos* colonial. Bajo esta distribución, la experimentación del cuerpo —ya sea el propio o el del otro— se acopla a las representaciones preconfiguradas de lo social, lo político y lo histórico. De acuerdo con Wynter:

[e]l mecanismo central en función aquí, entonces fue y es el de *representación*. Su rol en los procesos de socialización, y por lo tanto, en la regulación de los niveles individual y colectivo del ensamblaje de los comportamientos —afectivo, accional y perceptual-cognitivo—, es central. (p. 43)

¹ El concepto de *imago* viene de la psicología de Carl Jung, quien describió la *imago* materna, paterna y fraterna. Según Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis (2013), *imago* y complejo son conceptos afines porque ambos guardan relación con el mismo campo: “las relaciones con el niño en su ambiente familiar y social” (p. 191). Ahora bien, a diferencia de complejo, la vértebra particular de *imago* es designar una pervivencia imaginaria y una representación inconsciente que se pueden objetivar en sentimientos, conductas e imágenes. Por consiguiente, no resulta extraña su utilización en la filosofía. En la clave en que lo usa Theodor Adorno (1962), la *imago* de la razón instrumental es la autoidealización de la técnica en su forma ahistórica, sosteniendo un mito de eternidad (p. 131). Por su parte, Grüner (2010) explicó que la *imago* de la modernidad y del sociometabolismo del capital es la de una “*Homogenización de las diferencias*” (p. 57). En ambos casos, la *imago* expulsa algo sin lo cual su materialidad no podría funcionar, pues es una “imagen ideal” o “idealizada” surtidora de fracturas, oclusiones y silenciamientos, principalmente en el orden del inconsciente.

Es únicamente por medio de una estrategia de representación de cada “orden humano” que es posible establecer una jerarquía histórica y cultural tejida de forma más profunda en los planos enumerados por Wynter (2017): afectivo, accional y perceptual-cognitivo, los cuales mantienen reglas fijas —normas— de comportamientos racistas dirigidos hacia el entorno y hacia sí mismo. Cabe señalar que tanto Fanon como Glissant reconocen el lugar central que ocupan los comportamientos, los estados psicoafectivos y la lengua en una trama histórica donde la “raza” opera como regulador sensorial, cultural y simbólico. Considerando que la “raza” funciona como un vector clave dentro de los mecanismos histórico-culturales coloniales de alterización, resulta fundamental notar de qué manera la racialización, en tanto proceso en el que se ejecuta y oxigena el dispositivo “raza”, tiene un matiz particular en los contextos latinoamericanos y caribeños.

Las sujeciones de diverso orden, sosteniéndose tanto en el aspecto fenotípico —el color— como en las características simbólico-culturales —el lugar de ubicación geopolítica— del sujeto racializado, dan cuenta de cómo la “raza” camina por múltiples rutas: una idea fundada por el biologicismo ahistórico del positivismo científico (Ortiz, 1975), un imaginario constitutivo de la modernidad/colonialidad (Quijano, 2000; Catelli, 2021), un dispositivo de poder administrado por la violencia epistémica de los discursos civilizatorios-imperiales (Mbembe, 2016), un significante resbaladizo cuya operatividad es histórica y discursiva (Hall, 2019), o un sostén de los procesos de subjetivación instituidos por las estrategias de estereotipación coloniales (Bhabha, 2002).

Con todo, y pese a la multiplicidad de estas lecturas críticas, advierto que en el caso de Fanon y Glissant la “raza” guarda relación especial con un proceso de integración/asimilación cultural cruzado por la alienación —Fanon— y el control occidental del logos (λόγος) —Glissant—. Ambos detectan la ambivalencia del dispositivo, no sin antes señalar sus coordenadas históricas —las cuales se organizan en las texturas del cuerpo racializado y la narración— en las historias sobre la colonización y las tramas psicoexistenciales del Yo. Asimismo, trastocan la fijeza de las dicotomías sostenidas por la identidad del sujeto moderno. En este trayecto, la “raza” se historiza por medio de la experiencia vivida y de un programa *contrapoético*, en los que se descubren estrategias para subvertir los efectos reificadores y binarios de las identidades raciales que reproducen el artificio jerárquico entre lo Mismo y lo Otro.

En algún punto, este es el derrotero que siguen varios de los autores/as del Gran Caribe (Valdés García, 2017). Por ejemplo, en su poemario *Yo, Laminaria* —publicado en 1982—, Césaire construye una identidad virtual

organizada en una narrativa/lingüística que quebranta el modelo de Hombre del racismo colonial. El gesto cesaireano es radical porque consiste en un trayecto poético en el que el hablante —Césaire— no deviene, sino que es laminaria: “una larga y fina alga marina que puede aventurarse lejos pero que, sin embargo, permanece unida a su roca” (Khalifa, 2017, p. 99; mi traducción). Césaire (2008) describió:

[cómo] el polvo de los alisos / la virtud de la espuma / y la fuerza de la tierra / el repunte se forma aquí por el influjo / más aún que por el aflujo / el repunte / se vuelve / alga laminaria (p. 176).

La imagen de un linde crítico, un espacio *liminar/laminario*, abre una multitemporalidad de formas culturales donde las construcciones monolíticas y estables de identidad no encuentran organización. Las programaciones biologicistas del racismo sostenidas en identidades fijas sufren una crisis representacional gracias a que se les oponen nuevos pliegues simbólico-poéticos en los que el entorno opera como madre del *habla*. Armado de alegorías, Césaire (2008) invoca a la naturaleza para que desafíe la parálisis del cuerpo, que es asimismo una parálisis social instalada por el constructo de la “raza”.

En varios sentidos, “raza” se liga con el concepto de *experiencia*, la cual funciona como una arteria clave dentro de las reflexiones fanonianas y glissanteanas. Cuando digo *experiencia* no me refiero exclusivamente a la particularidad *situada* de los proyectos críticos de Fanon y Glissant, también intento dar cuenta de cómo hay condiciones conceptuales que potencian una narración crítica sobre el racismo, en la que el frenesí de lo que se mira y se vivencia es indispensable para avanzar en un cuestionamiento del tiempo impuesto por el control racial. Esto último se puede entender en profundidad al considerar que el relato teleológico de la racionalidad moderna es clave en la estructuración de la “raza” y sus efectos, como que la *experiencia* diagrama experimentaciones que, lejos de un subjetivismo trascendental, coronan sensibilidades que surten formas de autorreflexión complejas, efectuadas por medio de una interrogación sobre las preconfiguraciones del Yo dentro de relaciones severas de opresión.

Es así que, por ejemplo, Stuart Hall (2019) para hablar de la “raza” se remite a su propia *experiencia*: “En mi experiencia, la idea de que la raza se construye desde el discurso no ha resultado demasiado eficaz a la hora de alterar y apartar los supuestos del sentido común” (p. 46). No es, desde ya, una operación contemplativa del dispositivo “raza”, sino una reflexión vivida y

encarnada que desdibuja el sentido tradicional de la práctica hermenéutica. Más profundamente, Hall entiende que la “raza” es un hecho cultural e histórico —asimismo una construcción discursiva— y no un algo biológico: un “significante resbaladizo” (p. 46). No basta, entonces, con la crítica histórica del colonialismo. Hay que sumarle el examen de sus elementos significantes, ordenadores subjetivos y pliegues culturales, dentro de los cuales “raza” — sugirió Hall— funciona como un rector de diferencias sociales y existenciales.

El paradigma racial de la modernidad distribuye y configura un poder que persiste gracias a un control que mide positivities y carencias físico-biológicas, las cuales son artilugios discursivos capaces de sostener, aunque sea artificiosamente, la superioridad cultural de la identidad del Hombre occidental. En consecuencia, como explicó Hall (2019), los discursos raciales constituyen:

uno de los mayores y más persistentes sistemas de clasificación de la cultura humana y, como tales, también son siempre sistemas discursivos: sistemas para la representación y la organización de las prácticas en torno a uno de los grandes hechos de la sociedad humana, básicamente el hecho de la diferencia. (p. 56)

La naturalización biologicista y científica del racismo asume prácticas históricas de diferencia y exclusión que por nada anulan la presencia *alterizada* de una otredad que no escapa del desarrollo discursivo instituido por la razón colonialista. Ni como *ausencia* total ni como *presencia* plena, el sujeto racializado es ubicado en un *vaivén* que vuelve efectivo un sistema de referencia binario anquilosado en patrones fijos de identidad. A simple vista, el grado de normalización del discurso racial depende de la contención del carácter ambivalente del significante “raza”, en tanto que este es representado dentro de una macronarrativa que cultiva estereotipos, salvajismos y racionalidades diferenciales capaces de reconocer la existencia de una *otredad* y de paradójicamente excluirla —*representarla*— como no-humana.

Sin embargo, Hall (2011) agregó que pese a la fuerza de las dicotomías, toda identidad tiene un anverso constitutivo que, incluso clausurado, evidencia cómo lo Mismo no se puede autonombrar sin instituir, señalar y planificar una diferencia con su *otredad*. Por lo tanto, el concepto de identidad “no señala un núcleo estable del yo que, de principio a fin, se desenvuelve sin cambios a través de todas las vicisitudes de la historia” (p. 17). El proceso de “cierre” leído por Hall a partir de la propuesta de Homi Bhabha (2002) indaga las

condiciones de posibilidad de una exclusión que no puede desligarse de sus contradicciones internas, de sus marcas de clausura, de su anatomía parcial y artificial. Aquello que se *fija* es lo que *falta* , y asimismo es una *otredad* necesaria que representa todo lo que no *es* , amenazando la unidad interna del significado “positivo” que habita dentro de la dicotomía.

De este modo, con el fin de ocluir el carácter relacional de la identidad, el discurso racista constela marcas genéticas y esencias biológicas que retardan la aparición —ya sea real o imaginaria— del extremo ocluido. Entonces, ¿qué tiene para decir la *experiencia* sobre un reparto binario que se muestra casi inmutable?, ¿puede la *experiencia* fracturar el peso que hasta nuestros días tiene el discurso de la “raza”? Más que posicionarse como un absoluto, el discurso racista le da cuerpo a la sobredeterminación funcional de una *diferencia negativa* donde el “estereotipo impide la circulación y la articulación del significante de ‘raza’ como otra cosa que su fijeza como racismo” (Bhabha, 2002, p. 101).

Atendiendo a esto, la *experiencia* es un trayecto que se mueve en un terreno ambivalente que amenaza la fijeza y la efectividad plena de la “raza”. La reexternalización de las vivencias interiorizadas por quienes interrogan el decurso administrado del racismo moderno —y con ello, su *dictum* temporal— nos habla de un pliegue crítico capaz de suprimir, aunque sea momentáneamente, las normas occidentales de entender y estar en el mundo. Me refiero a una exposición *vivida* que, como señaló Paul Gilroy (2014), se encuentra dirigida por construir una “crítica fraguada a partir de experiencias particulares” (p. 82). En consecuencia, el estatuto crítico de la *experiencia* no está dado exclusivamente por lo dicho y analizado, sino también por el sujeto enunciante y su espacialidad socio-temporal.

Con razón, autores como Fanon y Glissant introducen una conexión entre la escritura autobiográfica y un proyecto filosófico-poético que tiene por delante una cavilación profunda sobre el estatus de verdad y efectividad de la noción “raza” dentro del orden binario problematizado por Hall. Como agregó Gilroy (2014), tales prácticas de autocreación/ *autopoiesis* ² están articuladas “en una posición, un estilo y un temperamento filosófico que se ha repetido y reelaborado en la cultura política del Atlántico negro” (p. 97). No es

² En el caso específico de Glissant, John E. Drabinski (2019) usó el concepto de *poiesis* tal como lo empleó Martin Heidegger. Sobre este último, Hugo Mujica (2015) definió la *poiesis* heideggeriana como “el arte de llevar a la presencia eso que se hace presente, de conducir una cosa hacia su propia manifestación, de conducirla, diríamos violentando el lenguaje” (p. 57). Dentro de los estudios que menciono hay divergencias sobre dicha categoría al momento de pensarla en relación con Fanon o Glissant. Por ejemplo, Wynter prefiere hablar de *autopoiesis* y no de *poiesis* en el caso de Fanon, pues desde la propuesta sociogenética de este último sobresale una autoinvención del concepto de lo humano que pone en cuestión la noción occidental de Hombre. *Autopoiesis* habla de una manifestación y creación de sí mismo/a en vínculo indisoluble con otros seres —humanos, animales no humanos, naturaleza, etc. —, neologismo que Wynter toma de los biólogos Humberto Maturana y Francisco Varela.

un sistema único ni un pensamiento homogéneo, sino un camino reflexivo en el que se conjugan *tropos* y pliegues intertextuales dirigidos a repetir la escena colonial y sus mecanismos de sujeción, no sin antes instituir un desacomodo poético-existencial —una *disidencia*— con los “logros” de la modernidad, emergido desde lo que Lewis Gordon (2009) definió como *implosividad*. En un contexto donde las opciones se agotan, “las elecciones pueden continuar sobre el agotamiento de opciones” (p. 153).

Con base en esta definición de Gordon, noto que la *experiencia* en el plano de la *implosividad* camina por dos vías: una indagación sobre la constitución y el desgranamiento del Yo, y una escritura en la que autocreación y autoemancipación son simultáneas. Se advierte así la dificultad de evadir el proceso de *implosión* en lecturas como las de Fanon y Glissant. Si bien cada uno de ellos merece un tratamiento detallado acerca de sus tensiones con la noción de “raza”, hay una complicidad imaginaria y local donde el germen de autoimágenes contradictorias generadas a partir de fuertes procesos de racialización producen *experiencias* defensivas y encaminadas a sortear los impases de una aculturación que desplaza los préstamos culturales, los juicios críticos sobre la condición colonial y las metamorfosis del *estar* y el *sentir* caribeño.

Cada uno de estos terrenos busca imbuirse en la naturaleza de la relación racista-colonial sin hacer un balance histórico ni inclinarse por construir una modernidad “de otro tipo”, porque hablar desde un *sentir* alojado en el corazón del abismo trágico y no preceder de una identidad siempre en devenir significa, ante todo, experimentar —*experienciar*— la mimesis de los significados racistas y su proyección en una Historia desde la cual el sujeto enunciante busca ser desplazado hacia imágenes tipificadas por la “raza”. Contra esto, el foco de la existencia narrada por Fanon y Glissant asume el espesor de un camino andariego en el que la “raza” juega un papel no menos inocente que el de la identidad. Volviendo a la discusión sobre Benjamin con la que abrí este apartado, resuena aún la pregunta de si en ambos es posible naufragar por las retículas del racismo, al mismo tiempo que se cuestionan sus condiciones de posibilidad, de manera que sea posible sacudir al *narrador* mediante un ejercicio de *autopoiesis*.

La pregunta —trágica— del *no-ser*: Frantz Fanon

La discusión sobre el deseo del negro que Fanon abrió en *Piel negra, máscaras blancas* —publicado en 1952— faculta la ruptura con ese punto muerto alimentado por toda dialéctica asuntiva: la superación de la contradicción. Digo punto muerto porque la tensión entre el hombre blanco y el

hombre negro se complejiza, siendo esta un buen ejemplo del fracaso de su propia *experiencia*: el reconocimiento. De acuerdo con esto, Paget Henry (2000) indicó que uno de los elementos medulares de la discusión abierta por Fanon es la postulación de una zona de *no-ser*. La interpretación hecha por Henry (2000) guarda relación con lo señalado a principios de *Piel negra, máscaras blancas*:

Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento. En la mayoría de los casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos Infiernos. (Fanon, 2015, p. 42)

La zona de *no-ser* da cuenta rápidamente de un colapso de un ego afrocaribeño internamente dividido o siendo recreado en una formación psíquica más grande (Henry, 2000, p. 79). En consecuencia, el deseo ha de ser el parapeto crítico desde el que Fanon, por un lado, indaga la naturaleza del racismo anti-negro, donde el vaivén de la conciencia se configura a partir de los estereotipos positivos sobre lo “blanco” y los negativos sobre lo “negro”. Por otro, problematiza la imposibilidad de una autorrealización —o del *hacerse a sí mismo* existencialista— que se vincula con ese “auténtico surgimiento” testimoniado cuando habla de la zona de *no-ser*.

A diferencia de *Los condenados de la tierra* (1961), *Piel negra, máscaras blancas* conserva un escenario mayoritariamente caribeño que hace manifiesto el problema de la alienación antillana (Said, 2015, p. 53). La dimensión significativa que tiene la alienación —es decir, la despersonalización sufrida por el sujeto racializado— ha de relacionarse con la dualidad cristalizada en la zona de *no-ser* que fue advertida por Henry (2000). La división interna del ego y la posibilidad de un auténtico surgimiento —una psiquis desalienada— necesariamente desplaza el análisis hacia el tejido sensible y psicoafectivo de un “doble narcisismo”, el cual reproduce el discurso racista. Como afirmó Fanon (2015): “El blanco está preso en su blancura. El negro en su negrura. Intentaremos determinar las tendencias de ese doble narcisismo y las motivaciones a las que remite” (p. 44). Así, la subordinación de un tema en otro no aparece como posibilidad inmediata si no es haciendo un examen exhaustivo de la condición humana bajo el colonialismo.

La preparación de un estudio sobre el racismo y sus distintas formas de ejecución obliga a Fanon a pensar las ficciones de la dicotomía “blanco/negro” no exclusivamente como dispositivos de un relato civilizatorio,

sino también en la forma de un vínculo social e histórico que racionaliza una determinada manera de vivir, estar y sentir explicada a partir de una parálisis corporal que es también cultural y existencial. Con respecto a la zona de *no-ser*, identifico en ella una relación entre poética, política y cultura que no escapa de los procesos de subjetivación fundados por el racismo moderno. De ahí su carácter anfibiológico: la mitopoética construida por Fanon (Gordon, 2015), referenciando un Infierno al que el negro no ha descendido —o por lo menos no se ha percatado de que existe—, marca la pauta de la reflexión sobre una *zona* aún inteligible incluso para el propio Fanon, que oxigena un nuevo tipo de ser humano de aquello que en otros trabajos he definido como un poder *ser-otro* (Aguirre Aguirre, 2022).

De esto mismo depende la cuestión del deseo, pues en varios casos hay un horizonte definido por la alienación declarado al principio de *Piel negra, máscaras blancas*: “Por penosa que nos resulte esta constatación, estamos obligados a hacerla: para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” (Fanon, 2015, p. 44). El racismo no es una derivación de la evolución del colonialismo, sino la esencia misma de un mundo donde el negro es convertido en cosa. Son las diferenciaciones tejidas en el orden psicoafectivo —a partir de las cuales se configuran el lenguaje, la escritura, la psicopatología, etc.— las que testifican la continua cadena de acomodados y desacomodados que se tejen en la *experiencia* del colonizado negro. No hay efecto racista que no guarde vínculo con el descubrirse entrampado en la imagen fóbica creada por la cultura colonial, como tampoco hay una noción de “raza” que no se ligue con la práctica de una mirada que petrifica, fija y convierte al cuerpo racializado en la médula del espacio representacional del colonialismo.

Por consiguiente, la zona de *no-ser* adviene en la forma de un terreno de claroscuros en el que las representaciones racistas no son cuadros determinados, sino espacios en los que penetran las texturas trágicas de la multiplicidad de afectos, despliegues y voluntades tensionadas con el deseo de tramar devenires y singularidades que no se dejen aniquilar por el pasado. El reposo en el “doble narcisismo” que hace Fanon es una estrategia cuyo resorte es detenerse momentáneamente en una dicotomía que puede ser subvertida, incluso aunque esto implique subastar un testimonio propio, un *locus de enunciación* autónomo, porque hablar de sí mismo es también hablar de lo otro, más aún cuando el despliegue de las fuerzas racistas se consagra en la vida personal, autobiográfica y singular.

Dicha estrategia puede ser restrenada con anterioridad dentro de las escrituras anticoloniales del Caribe. En el caso de Césaire, en su *Cuaderno de retorno a un país natal* (1969), emplea una estrategia similar a la de Fanon,

por lo menos en lo concerniente a la creación de una narrativa sobre la *experiencia* de ser “negro” en el Caribe de la primera mitad del siglo XX. Este poema nace como modificación de una cadena de acontecimientos que sufre el propio hablante poético: un viaje cultural que va de Fort-de-France, pasando por París, hasta nuevamente retornar al Caribe. En cuanto a la *experiencia*, la vecindad de Fanon y Césaire es la de un trayecto sin asiento estable dentro de las representaciones modernas de lo colonial. No obstante, la inclinación psico-fenomenológica del análisis fanoniano tiene un matiz particular que está presente en Césaire bajo otras modalidades, y que guarda relación con los efectos que se dispersan en/desde la zona de *no-ser*: pensar el racismo como fenómeno histórico y también sensible.

Tanto en Fanon como en Césaire hay una inclinación por expandir los efectos del escenario colonial, y la distancia entre ambos no es una cuestión de estilo, sino de la forma en que se medita el problema de la *acción*. Desde la zona de *no-ser* hay una demanda por el trayecto cesaireano, una alerta para que el negro viva un descenso a los Infiernos, lo que Césaire consigue en algún punto, en tanto antillano y colonizado. Sin embargo, como apuntó Fanon (2015), el racismo impone una construcción temporal que también aniquila la *acción* en el orden poético. Por eso, toda hermenéutica sobre la relación “blanco/negro” “se sitúa en la temporalidad. Todo problema humano pide ser considerado a partir del tiempo” (p. 46).

La descripción de los momentos sensibles ya no puede esparcir su análisis sin entender que la temporalidad organiza la textura de una parálisis ética capaz de testificar la dinámica casi perpetua de un vínculo dañino para la *acción*, para sacudir al cuerpo racializado y con ello fracturar el tiempo programado por la “raza”. Visto así, no resulta menor que Francis Jeanson señale en su prólogo a *Piel negra, máscaras blancas* (2015) que frente a la pregunta que hace a Fanon sobre la imprecisión de algunos pasajes de trabajo, este le indicase lo siguiente: “[l]as palabras tienen para mí una carga. Me siento incapaz de escapar de la mordedura de una palabra, al vértigo de un punto de interrogación”. Aludiendo a Césaire, Fanon agregó: “[deseaba] hundirme como él, si conviniese, bajo la lava turbadora de las palabras color de carne trémula” (Jeanson, 1970, p. 14). ¿Qué significa hundirse en “la lava turbadora de las palabras color de carne trémula”? Que el pasaje analítico psico-fenomenológico trazado por Fanon se encuentra lejos de un subjetivismo anidado en la tesitura de un conciencialismo trascendental, pues el mundo que atraviesa el colonizado hace que advenga en la forma de una *falla*, una ausencia que, insisto, es a la vez presencia necesaria del orden representacional hegemónico.

Este vínculo entre el colonizado y el orden representacional resulta inarmónico porque la “raza”, por la vía del “doble narcisismo”, convierte el color en un repositorio ontológico y una referencia simbólica a partir de la cual está predeterminada la relación con el mundo —lo extracorporal—. La comunión es paradójicamente un enlace alienante con la historia, con los otros y con uno mismo. Tal planteamiento se puede reflexionar con base en la duplicación de la identidad que analizó Bhabha (2002) acerca de Fanon:

[e]l lugar del Otro no debe ser imaginado, como sugiere a veces Fanon, como un punto fenomenológicamente fijo opuesto al yo [*self*], que representa una conciencia culturalmente extraña. El otro debe ser visto como la negación necesaria de una identidad primordial. (p. 73)

Ante el hecho de estar atrapado en la dicotomía de color, el espesor benjaminiano de la interrogante “¿para qué se narra?” asume pliegues trágicos, ambivalentes y duales. Si Fanon se pregunta “¿Qué quiere el hombre *negro*?”, este deseo surge como requisito de la narrativa y de la *acción*. Querer es desear y desear es narrar. Y no escribir para sí mismo ni tampoco para los otros, sino para ejecutar el deseo de la *acción*, para despetrificar la repetición traumática del pasado. Significa abrir las interrogantes sobre la condición humana del negro, y, a partir de ella, ver por qué el negro es construido como problema por el discurso de la razón (Gordon, 2015).

Para el negro, *ser* es siempre *estar* en relación alienante con un Otro colonial. Tal situación organiza un proceso de identificación del negro con el blanco que es fantasmático y sin lugar estable. De esta forma, la “raza” se ejecuta a través de lo que Fanon (2015) definió como *epidermización*: una interiorización de la fijación racial planificada por la historicidad del odio del colonialismo. En primer lugar, la *implosividad* sobresale por medio de una interrogación en primera persona —desde el Yo— con un tiempo propio, incluso cuando la acción corpórea, social y cultural se encuentra paralizada. En segundo lugar, partiendo de lo explicado por Fanon, Bhabha (2002) explicó:

que la política de la raza no quede contenida por entero en el mito humanista del hombre o la necesidad económica o el progreso histórico, pues sus afectos psíquicos cuestionan tales formas de determinismo; que la soberanía social y la subjetividad humana son realizables sólo en el orden de la otredad. (p. 83)

En un orden marcado únicamente por diferenciación, dualidades, imágenes fóbicas y autovaloraciones negativas, no solo la decisión de avanzar en el propio cuerpo significa enfrentarse al narcisismo hostil que puebla la relación racista, sino que también la “raza” se muestra como un ordenador del bestiario colonial que se intenta fracturar. Aun cuando las distinciones raciales se muestran efectivas, la exposición de Fanon en su grosor *auto-piético*, como lugar de crítica y autocreación, germina desde un lugar:

en las que operaciones usuales de la representación, de las ontologías estabilizadoras de la existencia, se sacuden a favor de un territorio más pleno de incertidumbres y de riesgos pero menos tramado, menos estriado por los dominios del concepto en tanto que acontecimiento, y de la categoría en tanto que representación. (De Oto y Katzer, 2014, p. 58)

Esto conlleva que no se pueda hablar del cuerpo sin hablar del colonialismo, como no se puede hablar del colonialismo sin las reificaciones de la “raza” dentro de la escena colonial, dentro de la *experiencia*. Es necesario anotar que la *experiencia* de Fanon se enfrenta a un problema de tres pliegues: estético, narrativo y epistemológico. Siguiendo el primer capítulo de *Piel negra, máscaras blancas* —titulado “El negro y el lenguaje” —, hablar con la lengua disponible, la lengua colonial, significa “asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” (Fanon, 2015, p. 49). El desafío se extiende hacia los terrenos de la estética, específicamente al del empleo de la palabra poética y sus enrevesados movimientos. Bhabha (2002) detectó esto cuando apuntó:

su hegelianismo [el de Fanon] devuelve la esperanza a la historia; su evocación existencialista del “Yo [I]” restaura la presencia de lo marginalizado; su enmarcamiento psicoanalítico ilumina la locura del racismo, el placer del dolor, la fantasía agonista del poder político. (p. 62)

Desde un existencialismo que se diferencia del poscolonialismo de Bhabha, Jeanson (1970) sostuvo algo similar: “Fanon argumentaba empeñando el cuerpo, empeñando el corazón, se confesaba herido en su propia carne, nos decía que había *gritado*, *explotado*, que había estado a punto de volverse loco” (p. 289). Con estos movimientos, la escritura asume un talante de creación que es intertextual, y rompe las articulaciones clásicas de la narrativa poética y filosófica. Desde los distintos niveles destacados por Bhabha (2002) hay una descripción que sondea los entramados trágicos que frenan la acción muscular y afectiva. Fanon no opta por simplificar ni reducir la

escena colonial y sus morfologías, por el contrario, la expande y disputa su explicación con el fin de no cerrarla en algo resolutivo: he allí su demanda y promesa de iniciar otra articulación histórica que convierte a la “raza” en algo propenso de ser desarticulado. De ahí que su narración asume un curso que penetra en las escenas de la vida cotidiana, quizás en sus fibras más soterradas, volviendo posible la fractura y la experimentación de la *acción* en un orden prospectivo guiado por el deseo.

La coincidencia entre lo que se mira y lo que es representado por la mirada del Otro colonial —el blanco— marca una tensión epistemológica transversal en el estudio de Fanon (2015), que es resultante de su crítica al racismo: no hay *acción* posible ni amor real, ese movilizado por instancias psíquicas “sanas”, si el cuerpo está deshumanizado. Para esto, la crítica tiene que avanzar en un derrotero que Fanon tomó de Jean-Paul Sartre: reexteriorizar lo interiorizado³. Ahora bien, la *agencia* humana que proyecta Fanon necesita del deseo, pues aquella germina desde el inevitable tránsito por una desposesión existencial, la cual no es otra cosa que la desposesión civil y cultural labrada por la “raza”. En consecuencia, la *acción* surge desde una práctica cultural, política e histórica cuya antesala es la vivencia del desplome de la identidad racial.

En el capítulo V de *Piel negra, máscaras blancas*, titulado “La experiencia vivida del negro”, advierto el comienzo de una ruptura *autopoética* con el relato hegemónico de la “raza”. Siguiendo las referencias fenomenológicas de Fanon, él llegaba al mundo deseoso de descubrir el sentido de las cosas, pero este deseo rápidamente se ve frenado por el grito asustado de un niño blanco que le dice a su madre: “¡Sucio negro!” o, simplemente, “¡Mira, un negro!” (Fanon, 2015, p. 111). La caída de Fanon en el mundo blanco es abismal y la fenomenología tradicional colapsa porque el negro no adviene sujeto de conocimiento capaz de revelar las disposiciones de los objetos, sino que es de antemano objeto sin posibilidad de tejer una dialéctica cuerpo-mundo. Como no todos los cuerpos son arrojados al mundo de la misma forma, la *experiencia* de Fanon se convierte en vaivén y fractura de una identidad vuelta multifocal: la suya propia —la del negro que cree ser blanco—, la del blanco —el ordenador del campo visual— y la que le han impuesto al cuerpo —ser solo un negro *animalizado*—:

³ La conexión de Fanon con la fenomenología de Sartre tiene varios espesores que son posibles de rastrear inclusive en trabajos posteriores a *Piel negra, máscaras blancas*. Sobre el tema de la reexteriorización de lo interiorizado, el proceso de *epidermización* descrito y problematizado por Fanon exhibe un ademán filosófico crítico similar al que Sartre explicó en una conversación con *New Left Review* en diciembre de 1969. Ahí, el filósofo francés intentó reacomodar algunos supuestos advertidos en *El ser y la nada* acerca del tema de la experiencia vivida, relacionándolos con su trabajos sobre el marxismo y la obra de Gustave Flaubert. Sartre advirtió algunas limitaciones en su trabajo de 1943, específicamente en cuanto a la no advertencia de los condicionamientos económicos y de clase que funcionan al interior de la experiencia vivida.

Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba a los otros. Su mirada liberadora, deslizándose por mi cuerpo súbitamente libre de asperezas, me devolvía una ligereza que creía perdida y, ausentándome del mundo, me devolvía al mundo. Pero allá abajo, en la otra ladera, tropiezo y el otro, por gestos, actitudes, miradas, me fija, en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante. Me enfurezco, exijo una explicación... Nada resulta. Exploto. He aquí los pequeños pedazos reunidos por un otro yo. (p. 111)

Convengo que la fenomenología propuesta por Fanon contempla una infidelidad narrativa frente a formatos clásicos de la filosofía, la poesía y la estética. No me refiero a que Fanon se disocie de estos registros, sino que los hace convivir al ritmo de su propia *experiencia*. Todas las coordenadas de su propuesta se expresan con un ademán teórico de idas y vueltas hacia diferentes contextos: el de la mirada, el de verse a sí mismo como objeto del Otro y el de la tragedia final del llanto. Todos estos contextos aparecen con el fin de desnudar la manera en que la “raza” configura el deseo alienante por una blancura imaginaria. Como consecuencia, la *acción* se ve perturbada por una Historia pasada que insiste en anudarse en lo que Fanon (2015) definió como los esquemas histórico- raciales. No es mi intención detenerme ampliamente en este punto. Solo anoto que el esquema histórico-racial fija al cuerpo, lo presupone, porque la geometría temporal del colonialismo se remite en todo momento a un pasado que insiste en definir al cuerpo racializado como condición estable de los discursos civilizatorios racistas. En otras palabras, el colonialismo necesita cuerpos disponibles para erigirse como episteme.

Romper la densidad de la Historia es descender a los verdaderos Infiernos, a las escenas minúsculas de una temporalidad donde la alternativa liberadora es casi imposible. Sin embargo, la liberación no es exorcizada de la escena y el tiempo, es aún deseo, pero permanece opaca en tanto que la *acción* todavía no se detona. A esto se le suma una imaginación antidia-léctica que surge desde una imposibilidad de todo reconocimiento y ética dentro de la *experiencia*. Digo ética porque visitar lo que conocemos por modernidad —en la clave de un proyecto socio-cultural— necesariamente es transitar por su dimensión colonial, sus axiologías y valores, que en la supuesta autosoberanía del sujeto moderno se enaltecen con fuertes exclusiones y escalas de valorizaciones antropomórficas.

El acto de entrelazar la interpelación de tales exclusiones con un relato trágico de la alienación antillana coincide con los recuerdos personales

que sacuden la *experiencia*. Fanon concibe que hay un esquema que se superpone al histórico-racial: el esquema epidérmico-racial. Como reza su título, la epidermis ya no es solo el dispositivo existencial de un Yo resquebrajado, sino también el censor del espacio intra y extracorporal. En efecto, el ritmo de la *experiencia* es el de un “sujeto” que creía ser blanco y no lo es. La distancia de Fanon con el “ser-para-otro” hegeliano y sartreano tiene como base que la conciencia del negro no es mero epifenómeno. Es, al contrario, escenario de una condena corporal y sensorial preconfigurada históricamente que en su reexteriorización produce náuseas:

Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba dejando paso a un esquema epidérmico racial. En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren, en lugar de una, me dejaban dos, tres plazas. Ya no me divertía tanto. Ya no descubría las coordenadas febriles del mundo. Existía triple: ocupaba sitio. Iba hacia el otro... y el otro evanescente, hostil, pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea... (Fanon, 2015, p. 113)

Como he rastreado, en la temporalidad de la *experiencia* de Fanon también se puede estudiar cómo la *acción* autónoma aparece cuando la materia originaria de las identidades “blanca” y “negra” se desarticulan. Si con Gilroy (2014) se reflexiona la *autopoiesis* y con Gordon (2009) la *implosividad*, lo que falta es detallar el devenir de la *acción* dentro de un repliegue hacia la propia *experiencia*. Uno de los rasgos definitorios de la *acción* es “una reestructuración del mundo” (p. 91). Dado que el negro está paralizado en el mundo colonial, no es un “ser-para-otro”, y se convierte en objeto fóbico de ese Otro blanco que establece una relación apropiativa con el espacio histórico-cultural. Esto dibuja aquella blancura imaginaria deseada por el colonizado, la cual no se puede reducir a un mero problema de préstamo cultural. La blancura imaginaria es más bien el centro neurálgico de la alienación y la temporalidad que convierte al colonizado en la representación negativa de las imágenes fundadas por la “raza”. Así, Fanon (2015) postula finalmente un quiebre *profético* que surge de su propio llanto:

Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte a parte. Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas reflujo hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar. (p. 132)

Noto que el empeño por desarticular el freno de la *acción* cultural e histórica se traduce en una temporalidad-*otra* emergida a partir de una de las secreciones más básicas del cuerpo: las lágrimas, las cuales le demandan ser irresponsable en y con un mundo que lo petrifica. Existir es accionar un desprendimiento, un *de-linking*, como señaló Walter Mignolo (2010). Tal desprendimiento es accionar de manera no sufriente ante las divisiones psico-existenciales de la “raza”. Este entusiasmo, que decae a principios de la *experiencia*, se oxigena al final de *Piel negra, máscaras blancas* bajo la postulación de un “mundo del Tú” en el que rastreo una forma de poder ser-*otro* ligado con una temporalidad poscolonial.

De igual manera que Césaire, Fanon inventa a partir de nuevas disposiciones culturales nacidas del proceso histórico protagonizado por una conciencia alienada que en todo momento se encuentra tensada con la reflexión *autopoiética*.⁴ Si cada una de las esquirolas que el colonialismo ha dejado en la memoria, la Historia y la palabra narrada organizan un sistema ético que normaliza la idea de razas superiores e inferiores, el *linde* crítico que ve Grüner (2016) planifica un *habitar* dentro del espacio conflictivo de la dualidad “blanco /negro”. Lo señalado por Bhabha (2002) sobre la necesidad de regresar a un espacio intersticial que no confirma la verdad o garantiza una visibilidad plena, sino que marca el tiempo disyuntivo y quebradizo tramado por la diferencia cultural, tiene cierta relevancia en esto último. Según Bhabha (2002), Fanon “habla desde esta brecha temporal en el lugar de la enunciación y la identificación, dramatizando el momento del reconocimiento” (p. 99).

Si en el apartado “La experiencia vivida del negro” Fanon (2015) dice que “[h]abría siempre un mundo —blanco— entre vosotros y nosotros... Esta imposibilidad para el otro de liquidar de una vez por todas el pasado...” (p. 119), resulta acertado preguntarse: ¿cómo articular el “mundo del Tú”? ¿De qué manera se traza la *invención*? ¿Es que acaso la *experiencia* ha sido tal que aniquila la *acción* prospectiva? Devolver al pasado su lugar no es articular una amnesia en el presente. El pasado está, es gravitante en la *experiencia*, pero este no debe aprisionar la *acción* y la observación detenida sobre el tiempo por-venir. “¿Por qué no simplemente intentar tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro? Mi libertad, ¿no se me ha dado para edificar el *mundo del Tú*?” (Fanon, 2015, p.190). Por eso que es en su discusión con Hegel, Fanon idea una metamorfosis de su deseo bajo la perspectiva de la *acción*:

⁴ La cuestión de la *invención* en Césaire y Fanon la he analizado con mayor detalle en el trabajo “Horizontes trágicos del cuerpo: la *invención* en Aimé Césaire y Frantz Fanon” (2021).

Pido que se me considere a partir de mi Deseo. No soy solamente aquí y ahora, encerrado en la coseidad. Soy para otro lugar y para otra cosa. Reclamo que se tenga en cuenta mi actividad negadora en tanto persigo otra cosa que la vida; en tanto lucho por el nacimiento de un mundo humano, es decir, de un mundo de reconocimientos recíprocos. (p. 181)

Tras la huella de la *acción* habita una interrogación sobre la articulación de un *salto* infinito, del cual Fanon (2015) —quien ha narrado la *experiencia* vivida— jamás podrá sustraerse: “Debo recordar en todo momento que el verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia” (p. 189). De ahí que la *autopoiesis* fanoniana sea la invención de disposiciones sociales y culturales que se remiten a la *experiencia*, incluso se fundan en el tránsito por ella y dotan de nuevos devenires a identidades que se preguntan en qué pueden convertirse y cómo pueden autopresentarse transgrediendo el bestiaro racista.

El Sol que fecunda la palabra poética: Édouard Glissant

Los vínculos entre Fanon y Glissant no han sido meditados con cierta profundidad en los usuales campos disciplinarios dedicados al pensamiento crítico caribeño, salvo contadas excepciones.⁵ Con esto no hablo de una falta, sino de un trabajo en ciernes del que quizás queda aún mucho por explorar. El énfasis sobre la *créolité* y la *antillanidad* que circunda los trabajos de Glissant resulta un injerto extraño y posiblemente desfasado de las discusiones fanonianas sobre la zona de *no-ser* o el nuevo humanismo pregonado al final de *Los condenados de la tierra* (1961). En Glissant —por lo menos en sus escritos tempranos—, el problema de la “raza” no es explícito como lo es en la obra de Fanon. Esto me obliga a rastrear las zonas de sentido en las cuales la “raza” se expone críticamente de manera particular y tácita dentro de un programa poético orientado a hacer de la *autopoietica* el germen primigenio de la acción y la invención.

Sobrevolar el conjunto de la obra de Glissant es un camino que excede este escrito, por lo que solo me detendré en algunos aspectos de su obra temprana. En primer lugar, tengo en cuenta su escrito *Sol de la conciencia*, una reflexión ensayística-poética cuya publicación original es de 1956, es decir, cuatro años después de la edición original de *Piel negra, máscaras blancas*. Al señalar esto, mi objetivo no es hacer un relevamiento de la historia intelectual entre

⁵ Los estudios de Florencia Bonfiglio (2021), Alejandro De Oto (2003), Félix Valdés García (2017), Adriana Arpini (2020) y Fabienne Viala (2016) son algunas de estas excepciones.

ambos textos, sino indicar que la *experiencia* en Glissant —de forma similar que en Fanon— tiene un espesor narrativo clave en lo que se refiere a una crítica del racismo surgida desde el trayecto del viaje. Al igual que Fanon, Glissant viajó a Francia, encontrándose movilizado por el contacto con la cultura metropolitana. En ambos, es la subjetividad propia la que detona un camino de autocreación cruzado por el *ethos* caribeño del hablante.

En segundo lugar, el problema de la invención poética —central en Fanon— se articula en Glissant también en la clave de un deseo: la desarticulación de las representaciones monolíticas de las identidades raciales. Con esto, no busco forzar la textualidad de la obra glissantiana, sino, por el contrario, detectar en ella una práctica inventiva que asume el derrotero caribeño de convertir a la vivencia personal y lingüística en el germen de una crítica a las representaciones modernas de la “raza”.

Convengamos que la literatura caribeña de la segunda mitad del siglo XX ya no dispone de una base realista a partir de la cual imaginar el desapego de la aculturación colonial. Glissant y otros/as autores/as orientados por la crítica a la colonización renuncian al realismo moderno no a la manera de una contranarrativa que mostraba lo invisiblemente presente, sino como una estrategia edificada sobre otras bases coronadas por la creencia de otro futuro cultural que guarda vínculo profundo con el viaje, el desarraigo y la exploración de nuevas transfiguraciones lingüísticas. La lucidez con la que Glissant retrata el porvenir poético de su propia conciencia, si bien nos recuerda al problema de la *implosividad* que anoté con Gordon, también da cuenta de una fisonomía histórica en la que el paisaje y el anticipado surgimiento de una nueva relación con lo circundante exhibe una desproporción fecunda del mundo antillano convertida en sostén epistemológico de la escritura.

El viaje ya había sido una figuración en *Cuaderno de retorno a un país natal* (1969), de Césaire, y posteriormente en *Los placeres del exilio* (1960), de George Lamming. En ambos, la llegada a la metrópolis colonial tiene un efecto de resignificación histórica y cultural. La sagacidad de Césaire al reescribir la memoria del colonizado negro —que al mismo tiempo es su propia vivencia— insemna una teoría de la palabra poética que rompe la hermenéutica colonizadora. Por su parte, Lamming trastoca la asimilación colonial evaluando y resignificando el lugar de *Caliban* en el trayecto de un escritor cosmopolita. Tal tema atraviesa el *Sol de la conciencia* (2004), ideando un revelador pacto entre la conciencia y el paisaje, entre el hablante y la sorpresa, entre la *experiencia* y el reordenamiento de lo percibido. Y el viaje es también una instancia que combate el olvido de sí mismo, lo que contacta a la reflexión de Glissant con una confrontación de las normalizaciones raciales.

Como sostuvo Glissant (2004): “Nacer al mundo es agotadoramente espléndido. Y quien quiera conservar la constancia de ese nacimiento tendrá que pasar por un periodo de apertura caótica, de presentimiento anárquico de la historia, de trituración rabiosa de la palabra” (p. 24). La apertura hacia el caos, eso que el mismo autor definió más específicamente como *Caos-Mundo* en su *Tratado del Todo-Mundo* (1997), es alejarse de los valores y las estructuras semióticas preconcebidas que empantanar la reflexión de la *experiencia* vivida. Si en Fanon la experiencia es un trayecto fenomenológico, en Glissant detona una revelación paradójicamente oculta y que estalla cuando el narrador toma contacto con el mundo y su caos. Decidido por no separarse de la apertura, Glissant agregó que “prosa, caos, medida, conocimiento y poesía son señales de mi experiencia vista desde dentro” (p. 24). La poesía y el caos son laboratorios de esa nueva palabra poética que naufraga en una *experiencia* donde la voluntad de la escritura es inseparable de la construcción cultural antillana.

Siguiendo a Glissant, el “contacto” de diversas lenguas tejidas dentro de una red de intercambios, cruces y fricciones no esquiva la moldura colonial que cruza el vínculo entre lo occidental y lo no-occidental. Sin embargo, la práctica poética no debe renunciar a la reflexión de que dicho vínculo, aunque irreversible, continúa instituyendo un poder imperial sobre la palabra narrada. Es por esto que “contacto”, desde la óptica glissantiana, es también una resignificación de sus tramas, rispideces y modulaciones; es decir, abrirse al mundo significa darle una modulación fecunda a la relación con otras culturas desde una cultura *otra*. Con ello, el conocimiento se diagrama en una desjerarquización del reparto colonial y de la concepción biologicista/moderna de la “raza”. En las Antillas, Glissant (2004) señaló:

puede decirse que un pueblo está en proceso de construcción. Nacido de un caldo de culturas en ese laboratorio en el que cada mesa es una isla, tenemos aquí una síntesis de razas, de hábitos, de saberes, pero que tienden a su propia unidad. (p. 23)

El hervor de diversas culturas —a la manera de un proceso inacabado pero unido— ya había sido retratado en la forma de un ajiaco por el cubano Fernando Ortiz: “Para nosotros América, toda América, es un ajiaco [...] hay mixturas, hervores, transitoriedades, jugos y desunidades de ajiaco. Sustancias ya fundidas y sustancias sin cocer” (cit. en Valdés García, 2017, p. 50). ¿Se puede, entonces, contemplar las Antillas omitiendo las movi- lidades que sufren sus identidades? Glissant intenta mostrar una mixtura cargada de tensiones, escisiones, desprendimientos y fracturas, inclusive cuando su observación habla de la existencia de razas.

Ahora bien, la confluencia antillana muestra que es el mismo Glissant, en tanto poeta y colonizado, quien contempla una unidad de lo diverso y lo variable como contrapartida de las homogenizaciones labradas por la “raza”. Contemplar es actuar, y el actuar refracta como una filosofía que disecciona las quimeras totalizadoras del saber occidental, de la “raza”, de los binarismos paralizadores. Asimismo, la *experiencia* se manifiesta con el estilo de una etnología de sí mismo que lo conduce a la poesía y a su anarquía primigenia, que no es otra cosa que el contacto con el caos y la nervadura de lo real antillano.

En palabras de Glissant (2004): “Es la pregunta que me hace mi existencia, como quien dice, en la medida que ya estoy respondiéndola, que la hace a este ente que soy: y soy así etnólogo de mi persona” (p. 24). Así mostrado, la neblina gris, la nieve europea, la verdad de la poesía y las transfiguraciones que sufre su propio *estar* son las vísceras de una autorreflexión que visita un desorden que siempre estuvo ahí, ocluido, y que se revela al ritmo del rodeo por el mundo hecho por el escritor. La “raza”, en consecuencia, se ve amenazada en su órdenes simbólicos y lingüísticos. En tanto que esta es un artificio opresor, el acto poético libera la voz, la amplifica heterogéneamente, en la forma de un *decir* que funda rispideces con las relaciones de poder en las que se ve inmerso.

El valor conferido a la poesía surte un efecto no menor dentro de esta forma implícita de enfrentarse a la “raza”. A diferencia de Fanon, Glissant diagrama una especie de hermenéutica antillana arraigada sobre la *semiosis colonial* de Mignolo, “no solo en la *poiesis*, sino [también en] la *kinesis*” (Rufer, 2021, p. 419). Es decir, la forma de comprensión es coetánea a la forma de comprender, lo cual hace entrever al sujeto diciente y pensante —el escritor— junto con el contexto de producción del discurso definido por la violencia racial, colonial y cultural contra la diferencia. En este punto, resulta sustantivo el modo en que Glissant avanza haciendo interactuar lo circundante con lo decible en una dinámica donde la diferencia colonial —tomo este concepto de Mignolo (2010)— aparece en la voz misma de un enunciante activo, creador e inventor de nuevas sintaxis. Aquí hay dos movimientos que son importantes: lo interpretable de la *experiencia* avanza en oposición al monolingüismo logocéntrico, y la apropiación lingüística hecha por Glissant —cuestión inevitable dentro del Caribe francófono— involucra al espacio vital de la vigilia.

Acerca de lo primero, la lógica logocéntrica establece segmentaciones y taxonomías situadas en la palabra de Occidente, a partir de las cuales la “raza” funciona como marca que instituye diferencias humanas. El biologicismo que carga la “raza” tiene su clivaje en un poder de segmentación que impide aquello que Glissant llama en toda su obra la *Relación*, también conocida como relacionalidad, que consiste en someterse productivamente a lo desconocido

y rebelarse frente a los absolutos del Ser (Glissant, 2019, p. 72). En efecto, el logocentrismo occidental planifica una metafísica de la verdad, próxima al *logos*, donde todo se vuelve reductible a la lógica de la identidad y a sus categorizaciones de “raza”, pertenencia y ubicación geocultural.

El escritor, sugiere Glissant, ha de enfrentarse a un sistema de *raíz única* que aniquila el entorno y funda el maniqueísmo colonial que desplaza a las culturas hacia espacios comunicables entre sí. De esta manera, se trama una performatividad crítica dual: reflexionar al germen poético dado antes de la conciencia, previo al contacto, y revelar sus nuevas modulaciones dentro de la fragmentación archipelágica, es decir, en el almacén de nuevos contactos. Nuestros poemas, afirmó Glissant (2019):

por recordar el tiempo anterior a las conciencias y a las palabras, cuando la tierra no se extendía por continentes ni archipiélagos (aún no alumbrados por los sobresaltos y las divisiones del alto y grande mar, del Uno), tambalean al convocar esta indistinción. (p. 68)

La actuación en conjunto de la filosofía y el pensamiento del poema deriva en una exhortación sobre el espacio, sobre la potencia del lugar. Con respecto al espacio vital de la vigilia, me detengo nuevamente en *Sol de la conciencia* y la trama del viaje. Mencioné que el viaje resulta un *tropo* fundamental dentro de la teoría crítica caribeña. Glissant no se desapega de este gesto textual —la remembranza del tránsito— porque en él se radica la *experiencia*. A partir de allí, la vigilia está asediada por lo transitorio de la movilidad, a la manera de una dilatación del tiempo presente que fisura lo preconcebido y la idea de lo que aún no se ve. En el segundo movimiento de *Sol de la conciencia*, titulado “De la mirada al lenguaje”, esto acontece por medio de una concatenación de tres instantes: iluminación, obertura y dilatación. La nieve blanca que Glissant percibe en Francia lo saca de lo indeciso —de su figuración pretérita de la nieve, pues en Martinica jamás la pudo “ver”— para transportarlo a una dimensión de la conciencia opuesta a su propio orden presente, a su particular *estar* mientras observa.

La iluminación, antesala de la obertura, significa constatar que la nieve está ahí al igual que el invierno, del cual siempre le hablaron en la educación colonial. ¿La nieve vista por Glissant es igual a la retratada por el colono? ¿Es inconcebible el invierno sin nieve? La noción del invierno no es unívoca, al igual que la nieve no es duradera, pues el *Sol* la derrite. En cuanto a la obertura, se trata de la sugestión fenomenológica del vínculo cuerpo-mundo: el narrador con la nieve. “[A]l fin estoy en primera fila de este espectáculo” (Glissant, 2004, p. 26).

Finalmente, la dilatación es la comunicación conseguida. Con todo, la novedad no aparece, pues hay algo que en lo profundo erosiona todo exotismo del asombro. El *Todo-Mundo*, la *Relación* y la basta comunicación entre las lenguas son los síntomas que diagraman las actuaciones del hablante. En otras palabras, la historia misma de la *Relación* es la que penetra en lo que ve Glissant —la nieve blanca—, sembrando la variedad inagotable de esos vasos comunicantes abiertos perpetuamente hacia lo (des)conocido que desfondan de sentido las formas, los lugares, las cosas, los sentimientos y la soledad. Así, el escritor errante se abre al mundo participando en él, creando en él y fundando nuevos agenciamientos que cabalgan a contrapelo de los compartimientos raciales.

Con lo anterior, la lectura sobre y en la historia construida por Glissant desde la *experiencia* resulta un ademán sugerente. Hacer florecer la *experiencia* del tránsito y la apertura es catapultar la lógica de la identidad deudora del racismo y los discursos civilizatorios sin colocar bajo sordina los préstamos, las asimilaciones y las desasimilaciones entre el colonizador y el colonizado. Seguir operando en los marcos cognitivos dicotómicos de lo Mismo y lo Otro —siguiendo, en alguna medida, a Michel Foucault (2010)— es renunciar a la tensión que subyace en un intercambio colonial donde ninguna cultura es zona de pureza ontológica. Desde la perspectiva de Glissant, cuestionar el orden epistemológico de la colonización y del racismo es asegurar un ejercicio en el que poesía y filosofía caminan como vértices situados de un abismo irresuelto —el de la identidad caribeña—, jamás cerrado, nunca clausurado y en permanente devenir.

Como expliqué, lo Mismo no se puede reflexionar sin lo Otro, y viceversa, y esto no resulta problemático para Glissant. Lo que inquieta de filosofía es, en cambio, la posibilidad de fracturar aquello que se ha convertido como unívoco y la lengua soberana de lo real. Quebrantar los códigos dominantes nos habla de una situación de ambivalencia —nuevamente un *linde*— en el que el escritor gana un lugar dentro del concierto del *Todo-Mundo*: lugar del que fue excluido y, más aún, construido como periferia de un *adentro* que retarda la heterogeneidad de la palabra poética.

En relación con esto, Wynter (1989) detalló cómo el desarrollo y la extensión del problema existencial de las Antillas tiene un halo de particularidad en Glissant, entendido desde su propia *antillanidad*. A diferencia de Fanon —donde el drama del racismo funda una despersonalización espejada en la fisonomía alterizada del negro—, Glissant, a partir de su propio paisaje e historia existencial vivida, crea un acto de rebelión discursiva en el que comienza a insertar la ““cualidad de conciencia nueva y cambiada”” (p. 643; mi traducción). Efecto de esto es que la *Relación* no se define para Glissant

en una simple superación dialéctica de la compartimentación moderna entre Mismo y lo Otro, sino desde y por una co-presencia de lo Universal con lo Particular, o del Todo con la Parte, que no deja de ser conflictiva, pues las lenguas, en tanto intermediarias entre las culturas, se *creolizan*.

Lo que sienta las bases para esto último es exceder el orden lingüístico y cultural del término *creolización*: “falsa síntesis” del entramado de las lenguas y las culturas, vuelta a la memoria de la colonización y la esclavitud, fracturar la mismidad colonial y quebrar la *raíz única* que produce racismos de todo tipo. Así, el proceso de traducción y reinscripción de lo Mismo en la *otredad* recompone el *estar* a partir de un contacto de elementos heterogéneos enfrentados entre sí y donde no hay jerarquía alguna que impida la amenaza del código dominante de lo Uno. Desde la propuesta de Glissant, la destrucción de los cánones culturales, históricos y lingüísticos de Occidente no excluye los efectos de ocultamiento y silenciamiento que producen estos últimos, en los que la noción de “raza” penetra como vértebra central de las formas de desarraigo y deformaciones existenciales propias de una geopolítica imperial.

Insistiendo en el lugar particular de la experiencia, *Sol de la conciencia* apela a una aposición entre las lenguas al enfatizar a toda cultura como un cúmulo de caminos que impactan en las conciencias particulares. *La experiencia revelada* —cuarto movimiento de *Sol de la conciencia*— ensaya los efectos de la influencia cosmopolita de un escritor capaz de evaluar los resultados del inconsciente racista de Occidente en las Antillas. Debe ser una acción del escritor afirmar que la *experiencia* vivida no se puede separar del intercambio transcultural,⁶ así como también que el racismo

⁶ El neologismo transculturación tiene lugar en distintas arterias del pensamiento crítico latinoamericano y caribeño que exceden su emergencia originaria. Su ubicación inicial se puede rastrear en el trabajo de Fernando Ortiz *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1987), donde transculturación se refiere a un proceso de cruces, negociaciones y diálogos culturales, lingüísticos, éticos, económicos, religiosos, etc. propios de la sociedad cubana. Opuesto a la aculturación, la transculturación marca el puntapie inicial de los extensos estudios ortizanos sobre las complejidades y las mutaciones de la cultura afrocubana, y que se constituyen en profundo diálogo con la sociología crítica y la antropología. A lo largo de la segunda mitad del siglo XX, el mentado neologismo ha tenido diversas recepciones y resignificaciones dentro de nuestra área geocultural. Casos como el de los trabajos de Ángel Rama y Roberto Fernández Retamar son solo algunos de los más representativos en su reelaboración. Mientras Rama reflexiona el carácter “transcultural” de las literaturas latinoamericanas —no solo las del boom, sino también de aquellas posterior a este—, Fernández Retamar empatiza la transculturación con el ejercicio lingüístico-apropiativo de *Calibán*. En la clave de esta última lectura, el estudio que realizó Antonio Benítez Rojo en *La isla que se repite* (1998) teje una radiografía filosófica y cultural donde la transculturación es meditada en vínculo con las escrituras de Glissant, Carpentier, Césaire y el mismo Ortiz. Por otro lado, el nivel y tenor que tiene la transculturación dentro de la filosofía argentina se puede advertir, por lo menos, en dos autores: en la fenomenosofía propuesta por Carlos Cullen y en la noción de fagocitación de Rodolfo Kusch. En el caso de Walter Dignolo (1995), presenta una constitución distinta de la transculturación, específicamente en sus estudios sobre la crítica posoccidental de América Latina. Para Dignolo, la transculturación es parte de una extensa genealogía posoccidental-poscolonial en la que habita no solo Ortiz, sino también Silviano Santiago, Gloria Anzaldúa y Haroldo de Campos; derrotero, a su vez, capaz de articular un espacio entre-medio o un Tercer Mirado. Posterior a esta lectura, la transculturación figura dentro de las reflexiones de Eduardo Grüner (2010) sobre la Revolución haitiana con un grado crítico novedoso enfocado en advertir el conflicto irresoluble y trágico entre la “parte” y el “todo”: momento de suspensión dialéctica, o dialéctica negativa, en el que sobresa una transculturación a la que se le agrega el adjetivo de “catastrófica” al estar cruzada por relaciones de poder planificadas desde la génesis colonial del mundo moderno. En el marco de estas nuevas modulaciones sobre la transculturación, Sylvia Wynter (2015) articula una sugerente operatividad cuando se detiene en la “nueva ciencia de lo humano” al retomar la sociogenia propuesta por Frantz Fanon. Asimismo, dentro de los estudios culturales latinoamericanos, las “utilizaciones” que se le ha dado al neologismo son diversas, siendo una de las más interesantes la de Nelly Richard (1993), quien plantea que la transculturación dialoga con la hibridación señalada en su momento por Bhabha (2002).

tiene que dejar de ser un absoluto. Y con todo, Glissant no problematiza su origen colonial, sino que da cuenta de qué manera el racismo es parte de una inclinación psicológica —cuyas fuerzas motrices acampan en políticas sociales y económicas—, paralizadora de intercambios y reapropiaciones. Me refiero a que el proyecto crítico glissanteano, en su arteria poética-filosófica, es un espacio de reunión que tiene su alcance en lo real a partir de la montura *autopoietica* que impacta y se revela en un espesor geocultural.

Tanto Wynter (1989) como John E. Drabinski (2019) entienden que la poética de Glissant conjuga una práctica filosófica inventiva capaz de construir un intervalo entre producción y creación, donde se juntan paisajes, ritos de creación y un futuro que se niega a cualquier horizonte preconfigurado. En un orden exegético-narrativo, Glissant apela a su propia *experiencia* de dolor y desesperación desde un lugar en el que la Historia ha instalado una parálisis cultural que admite solo algunas experiencias. La razón moderna asume esta parálisis en la forma de una clausura necesaria que sobrepasa los límites de sus propios discursos emancipatorios. La conjunción inevitable de espectros, memorias y cuerpos da cuenta de cómo lo Uno y lo Diverso se cruzan productivamente. El inevitable retroceso de lo acontecido —el contacto colonial— subyace en la *experiencia* de quien se interroga como un regalo encallado en la orilla de mares que se juntan y dispersan.

La *autopoiesis* —es decir, narrar y crearse al mismo tiempo dentro de “muchos tiempos”— informa de una urdimbre de desacomodos y fracturas que, en el derrotero teórico de autores como Fanon y Glissant, asumen que otro conocimiento es posible y que siempre es futuro. “[S]er el mismo y ser el otro, a la vez el hijo y el forastero” (Glissant, 2004, p. 81), es sentir la fuerza heterogénea de una reunión no restrictiva entre las partes que forman un *Todo*. Si Fanon testimoniaba su propia *experiencia* al punto de hundirse en un llanto que detona la *invención* —el salto inminente—, Glissant intuye que es imperioso interpretar la historia, la cultura y la lengua lejos de los cánones convencionales de las epistemes imperiales. Porque “saltar en la existencia” es una afrenta teórica en la que inventarse es tejer una comunión de lo imposible con lo no dicho; es hacer del futuro una zona asediada por devenires que, al igual que el *Sol* sobre la nieve blanca, derrite las reificaciones que aniquilan cataclismos, tempestades e identidades obsesionadas con desandar sus propias existencias en un mundo que avanza hacia nuevos estancamientos.

Referencias

- Aguirre Aguirre, C. (2021). Horizontes trágicos del cuerpo: la invención en Aimé Césaire y Frantz Fanon. *Griot: Revista de Filosofía*, 21 (2), pp. 271-292.
- Aguirre Aguirre, C. (2022). La invención permanente. En A. De Oto y K. Bidaseca (Comp.), *Frantz Fanon y Édouard Glissant: once ensayos desde el Sur* (pp. 51-98). Mendoza: Qellqasqa.
- Arpini, A. (2020). *Tramas e itinerarios: entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo.
- Barthes, R. (2003). *Variaciones sobre la literatura*. Buenos Aires: Paidós.
- Benítez Rojo, A. (1998). *La isla que se repite*. Barcelona: Editorial Casiopea.
- Benjamin, W. (2004). *El autor como productor*. México: Itaca.
- Benjamin, W. (2019). *Iluminaciones*. Buenos Aires: Taurus.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bonfiglio, F. (2021). Paideias decoloniales: ensayos de formación en la literatura franco-antillana. *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, (16), pp. 47-65.
- Catelli, L. (2021). Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional. En L. Catelli, P. Lepe-Carrión y M. Rodríguez (Eds.). *Condición poscolonial y racialización: Una propuesta colectiva, transdisciplinaria y situada* (pp. 91-129). Mendoza: Qellqasqa.
- Césaire, A. (1969). *Cuaderno de retorno a un país natal*. México: Ediciones Era.
- Césaire, A. (2008). Yo, Laminaria. En P. Ollé-Laprune (selec.). *Para leer a Aimé Césaire* (pp. 164-216). México: Fondo de Cultura Económica.
- De Oto, A. (2003). *Frantz Fanon: poética y política del sujeto poscolonial*. México: El Colegio de México.
- De Oto, A. y Katzer, L. (2014). Tras la huella del acontecimiento entre la zona del no ser y la ausencia radical. *Utopía y praxis latinoamericana*, 19(65), pp. 53-64.
- Drabinski, J. E. (2019). *Glissant and the Middle Passage: Philosophy, Beginning, Abyss*. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Fanon, F. (1965). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Gilroy, P. (2014). *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid: Akal.
- Glissant, É. (1997). *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: El Cobre Ediciones.
- Glissant, É. (2004). *Sol de la conciencia*. Barcelona: El Cobre Ediciones.
- Glissant, É. (2017). *Poética de la relación*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Glissant, É. (2019). *Filosofía de la relación: poesía en extensión*. Buenos Aires: Miluno Editorial.
- Gordon, L. (2009). Fanon y el desarrollo: una mirada filosófica. En W. Mignolo (Comp.), *La teoría política en la encrucijada descolonial* (pp. 125-162). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Gordon, L. (2015). A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217-260). Buenos Aires: Akal.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- Grüner, E. (2016). Teoría crítica y contra-modernidad. El color negro: de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para “nuestra América” y algunas modestas proposiciones finales. En J. Gandarilla Salgado (Coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp. 19-60). México: Akal.
- Hall, S. (2011). Introducción: ¿quién necesita “identidad”? En S. Hall y P. Gay (Comp.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, S. (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Henry, P. (2000). *Caliban's Reason. Introducing afro-caribbean philosophy*. Nueva York: Routledge.
- Jeanson, F. (1970). Prefacio. En F. Fanon, ¡Escucha, blanco! (pp. 7-30). Barcelona: Editorial Nova Terra.
- Khalfa, J. (2017). *Poetics of the Antilles. Poetry, History and Philosophy in the Writings of Perse, Césaire, Fanon and Glissant*. Oxford: Peter Lang.
- Lamming, G. (1960). *Los placeres del exilio*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. (2013). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.

- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la colonialidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Ortiz, F. (1987). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Ortiz, F. (1975). *El engaño de las razas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122–151). Caracas: CLACSO.
- Rufer, M. (2021). Semiosis colonial. En B. Colombi (Ed.), *Diccionarios de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Said, E. (2015). Teoría viajera reconsiderada. En R. Rodríguez Freire (Ed.), *Cuadernos de teoría crítica #1 Teorías Viajeras* (pp. 40-62). Viña del Mar: Colección Dársena, Departamento de Literatura, Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje, PUCV.
- Valdés García, F. (2017). *La indisciplina de Calibán. Filosofía en el Caribe más allá de la academia*. La Habana: Filosofí@.cu.
- Viala, F. (2016). Tragedia, filosofía y cultura para Alejo Carpentier y Aimé Césaire. Haití como paradigma histórico caribeño. *Anales del Caribe*, pp. 292-303.
- Wynter, S. (1989). Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles. *Source: World Literature Today*, 63(4), pp. 637-648.
- Wynter, S. (2017). Hacia una “victoria verdadera” de 1492 y el humano no-homogéneo: hacia una nueva poética del Propter Nos. En G. Román-Medinda y L. Martínez Hernández (Eds.), *Poéticas, archivos y apuestas: estudios del Caribe* (pp. 21-48). Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.