

# AIMÉ CÉSAIRE Y FRANTZ FANON. VARIACIONES SOBRE EL ARCHIVO COLONIAL/DESCOLONIAL<sup>1</sup>

## AIMÉ CÉSAIRE AND FRANTZ FANON. VARIATIONS ON THE COLONIAL/DECOLONIAL ARCHIVE

## AIMÉ CÉSAIRE E FRANTZ FANON. VARIAÇÕES SOBRE O ARQUIVO COLONIAL/DESCOLONIAL

ALEJANDRO DE OTO<sup>2</sup>

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas- (CONICET)-, Argentina  
adeoto@gmail.com

Recibido: 24 de agosto de 2011

Aceptado: 04 de octubre de 2011

### *Resumen:*

El trabajo se concentra en tramar una noción de archivo con materiales heterogéneos, tomados entre distintos registros de las escrituras de Aimé Césaire y Frantz Fanon. Para ello se trabaja con especial atención en la dimensión del cuerpo, especialmente presente en ambas escrituras y en ambos proyectos críticos. El cuerpo es el punto de partida desde el cual estos pensadores elaboran una crítica de la representación. La propuesta general es describir el conjunto de operaciones presentes en la organización de un posible archivo, que denominamos «colonial», para el campo de la historia de las ideas.

*Palabras clave:* archivo-cuerpo-Fanon-Césaire-representación

### *Abstract:*

This paper focuses in weaving a notion of archive with heterogeneous materials gathered from different registers in Aimé Césaire and Frantz Fanon's writings. In order to do that, special attention is given to the dimension of body, which is especially present in both writings and both critical projects. Body is the departure point from which these thinkers develop a critique of representation. The general proposal is to describe the set of operations present in the organization of a potential archive, which we are calling "colonial", for the field of the history of ideas.

*Keywords:* archive, body, Fanon, Césaire, representation

### *Resumo:*

O artigo concentra-se em tecer uma noção de arquivo com materiais heterogêneos, tomados de diferentes registros dos escritos de Aimé Césaire e Frantz Fanon. Para isso,

<sup>1</sup> Este artículo es producto del proyecto: La obra de William Edgard Du Bois, C.R.L. James, Aimé Césaire y Frantz Fanon en el contexto del pensamiento latinoamericano contemporáneo.

<sup>2</sup> Doctorado en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Investigador Independiente-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas- (CONICET)- Instituto de Ciencias Sociales, Humanas y Ambientales (INCIHUSA)- CCT- Mendoza- Argentina.



PARIS

Fotografía de Johanna Orduz

trabalha com especial atenção a dimensão do corpo, presente nos escritos e projetos críticos de ambos. O corpo é o ponto a partir do qual esses pensadores elaboram uma crítica da representação. A proposta geral é descrever um conjunto de operações presentes na organização de um possível arquivo, que denominamos «colonial», no que diz respeito ao campo da história das idéias.

*Palavras chave:* Arquivo, corpo, Fanon, Césaire, representação.

## **Entrada**

Es interesante notar que la vieja filiación con el archivo de la historiografía europea del siglo XIX tenía una razón doble: por un lado se jugaba en el archivo la posibilidad del dato, y por otro, se garantizaba en él su fiabilidad. No obstante, hay una suerte de razón subterránea, o retórica si se quiere a estas alturas, que es el hecho de que la etimología de la palabra archivo se vincula con la historia del poder, de la administración del Arconte en la antigua Grecia, y en los documentos que ese poder producía. Esa razón subterránea ha permanecido como sustrato de casi toda la reyerta por la historia que involucró a numerosos historiadores e historiadoras en el siglo XX y principios del siglo XXI. Contra la filiación pública como otorgadora exclusiva de verosimilitud, cuando no de verdad, se remontan la mayor parte de las prácticas historiográficas actuales. No vamos aquí a hacer una tipología de las mismas. Sin embargo, queremos aprovechar el efecto de descentramiento que ha sufrido la noción de archivo con respecto a la idea de «archivo oficial o estatal» para abordar, desde materiales sumamente divergentes, los modos en que se articulan en dos pensadores contemporáneos una crítica del colonialismo. En ese sentido, proponemos algunas claves para pensar el modo en que el cuerpo, al que llamaremos colonial, es aludido en ellos como el espacio conceptual y retórico de constitución de un archivo que trabaja en dos dimensiones: una, referida a atesorar, a preservar las marcas producidas por el colonialismo, y otra, a partir de la primera, como espacio de invención de un pensar descolonizador.

En este punto es necesario precisar que la noción de archivo que intentamos desplegar no se refiere a la idea usual de repositorio de materiales que guardan entre sí una relativa homogeneidad en su forma, configuración y contenido sino a una que, aún conteniendo algunas de esas dimensiones, se despliega como marca fundacional de un modo de reflexión y análisis. Es decir, pretendemos extender lo que podría llamarse un uso metafórico de la noción de archivo al mismo tiempo que, por su intermedio, intentamos pensar que la constitución del archivo puede alojarse en formatos diversos. Así entonces, para llevar adelante esta exploración

proponemos trabajar sobre dos espacios heterogéneos. El primero, un poema de Aimé Césaire, *Le verbe marronner* y el segundo, una pasaje crucial del libro de Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*.

### **Aimé Césaire**

Para empezar, diremos que en el caso de Aimé Césaire la idea es pensar la función de archivo que tiene, en particular, su palabra poética. Así entonces, nos interesa discutir si, por ejemplo, un poema escrito en el contexto de un debate político y estético, expresado en razón del mismo, no despliega al mismo tiempo las posibilidades de decodificación de las prácticas ideológicas y discursivas que traman el mundo del colonialismo de mediados del siglo XX en el Caribe, pero dadas sus implicaciones, más allá de ese universo. Este uso de un poema de Césaire es ciertamente complejo porque puede dirigirse hacia dos puntos claramente divergentes. Por un lado puede ser percibido como el resultado de un determinado proceso y, por otro, puede articularse como un evento estético en sí mismo. Más allá de estas instancias que remiten a las ya conocidas discusiones sobre la función del referente, etc., lo que importa es que ese texto puede ser el soporte de una reflexión que ayude a situar el contexto de emergencia de un archivo crítico del colonialismo. Al mismo tiempo es un poema que implica a los cuerpos directamente, tanto metafórica como literalmente. Es el cuerpo del esclavo (evocado en el lenguaje del poema) al que alude todo el tiempo, como al cuerpo del sujeto político en las tramas de los debates por la liberación en los años cuarenta y cincuenta del siglo XX. Leamos entonces un fragmento del poema que hemos traducido.

*Le verbe marronner.*

El verbo cimarronear- (Mi traducción)

Valiente caballero del tam-tam es cierto que dudas de la selva natal  
de nuestras voces roncadas de nuestros corazones que se elevan  
amargos  
de nuestros ojos rojos de ron de nuestras noches de fuego  
es posible  
que las lluvias  
del exilio  
hayan aflojado la piel de tambor de tu voz (1983)  
[Déjala Depestre déjala la pordiosería solemne con aire mendigado  
déjales  
El ronroneo de agua insulsa que gotea  
a lo largo de los peldaños rosas

y para los gruñidos de maestros de escuela  
basta] (1955)  
cimarroneémoslos Depestre cimarroneémoslos<sup>3</sup> 14(1983)  
[Como antes cimarroneábamos a nuestros amos del látigo  
(1955)]<sup>4</sup>

El poema de Césaire fue escrito como una ironía dirigida a René Depestre por su apoyo a la propuesta de Louis Aragon que se publicó en *Les Lettres Françaises* y como una respuesta a éste último. Allí Aragon reclamaba que los poetas se atuvieran a las reglas tradicionales de la versificación y del soneto. Como lo señala María Narazeth Soares Fonseca, es probable que de no haber mediado la adhesión de Depestre, el pedido de Aragon, (tramado si no en relación de manera correlativa con las discusiones políticas del Partido Comunista Francés de posguerra), hubiese tenido escaso efecto (2006: 58). Sin embargo, Césaire escribe la respuesta con el nombre de «Le verbe marroner. Réponse à Depestre, poète haïtien (éléments d'un art poétique)» (1955). Mucho se ha escrito sobre lo que está en juego en el poema pero en verdad poco se ha dicho sobre todas las dimensiones que instituye. Una de las intervenciones más atractivas al respecto es la que hace James Clifford en *Dilemas de la cultura* asociando la postura poética de Césaire con un gesto transgresor y revisionista de la cultura (Clifford, 1995: 220).

<sup>3</sup> El texto original sufrió algunas modificaciones hechas por el mismo Césaire, con décadas de diferencia. En la segunda versión le quitó algunas de las líneas que evocaban directamente el conflicto político con los «maestros» de la ideología del partido comunista francés. Aquí sólo transcribimos un fragmento del poema. La versión de 1955 es la siguiente:

«[...] Depestre  
Vaillant cavalier du tam-tamest-il vrai que tu doutes de la forêt natale  
de nos voix rauques de nos coeurs qui nous remontent  
amers  
de nos yeux de rhum rouges de nos nuits incendiées  
se peut-il  
que les pluies de l'exil  
aient détendu la peau de tambour de ta voix  
Laisse-là Depestre laisse-là la gueuserie solennelle d'un air mendié  
laisse-leur  
Le ronron à l'eau fade dégoulinant  
le long des marches roses  
et pour les grognements des maîtres d'école  
assez  
marronnons-les Depestre marronnons-les  
comme jadis nous marronnions nos maîtres à fouet» [...] (1955)

Versión modificada:

«[...] Depestre  
Vaillant cavalier du tam-tam est-il vrai que tu doutes de la forêt natale  
de nos voix rauques de nos coeurs qui nous remontent amers  
de nos yeux de rhum rouges de nos nuits incendiées  
se peut-il  
que les pluies de  
l'exil  
aient détendu la peau de tambour de ta voix  
marronnons-les Depestre marronnons-les» [...] (1983)  
Agradezco la revisión y corrección de la traducción a Delphine Delambre.

En este caso, interesa pensar, además de eso, otras instancias que están en juego en el poema y que se asocian con la idea de que se constituye en él un archivo privilegiado de la discusión política contra el colonialismo francés de aquellos años. Entonces, quisiéramos simplemente hacer un número limitado de exploraciones sobre lo que creemos que ocurre en él. En primer lugar diríamos que el poema instituye el mundo de sus propias referencias como dimensiones de lo real. El cimarronaje<sup>4</sup>, la huída, como efecto ulterior de las demandas de orden ideológico ocurren precisamente cuando se da por sentado la esfera de real que circula entre estos caribeños de mediados de siglo XX. Las referencias al «país de la mente» de la negritud, como la llama Benita Parry (1997), de entrada son evidentes pero constituyen, al mismo tiempo, una suerte de suelo en el que se debe crear la afirmación y el llamado de Césaire a la huída del saber y del poder de Europa<sup>5</sup>, en virtud de una experiencia ulterior que los ropajes ideológicos no pueden disimular. Este piso mínimo de acción se constituye en la doble operación que el poema lleva adelante. Por un lado produce el evento estético de su emergencia, se justifica. Por otro, hace algo que es menos propicio en los poemas y mucho más evidente en los registros de la historiografía, a saber, produce su propia referencialidad asumiéndola como un real. El «caballero del Tam- tam», «la selva natal», etc., fungen como espacios existentes para depositar en ellos la verdad, en términos de saber, del cimarronaje. Y en ese camino las referencias son varias y funcionan al mismo tiempo: una, la experiencia intransferible de la negritud, otra el acto político resistente al orden del Partido Comunista francés pero por extensión a su modo de conocer y saber, otra en la sospecha de que existe una forma de conocer y de saber que se funda en esa experiencia, otra en la legitimidad de la divergencia, la cual se da no sólo

<sup>4</sup> Hay un estupendo trabajo que proyecta la noción de cimarronaje al pensamiento contemporáneo en América Latina de José Jorge de Carvalho titulado «Cimarronaje y afrocentricidad: los aportes de las culturas afroamericanas a la América Latina contemporánea». El trabajo de Carvalho (2009) llama la atención precisamente sobre lo incisivo de la práctica del cimarronaje tanto en las prácticas sociales como en lo que sería una historia del pensamiento latinoamericano. (Más allá del uso de Iberoamérica o Latinoamérica y sus consecuencias implícitas es claro que este trabajo se desplaza de una consideración etnocéntrica de los procesos sociales, históricos y epistemológicos del continente.)

<sup>5</sup> El poema produce un llamado a Depestre, pero podemos admitir sin demasiada necesidad de justificación, que es un llamado que excede a la figura de Depestre, y que propone pensar los lugares desde los cuales se produce o más literalmente se hace la experiencia en el espacio colonial. Lo interesante del llamado, y esperamos poder argumentar esto, es que no es simplemente un apartarse de una trayectoria histórica (por caso, la eurocéntrica) sino que presupone una discusión sobre los fundamentos de esa trayectoria, tanto estética como política, al mismo tiempo que sospecha positivamente de la existencia de un mundo otro posible. El supuesto rigor formal de Aragon, en paralelo con el supuesto rigor teórico del Partido Comunista Francés (de manera elusiva este último. Ver «Carta a Maurice Thorez») son los blancos elegidos para postular esa política y estéticas otras. Recordemos brevemente el final de *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon cuando propone la misma estructura de la huída, del cimarronaje: «Ahora asistimos a un estancamiento de Europa. Huyamos, compañeros, de ese movimiento inmóvil en que la dialéctica se ha transformado poco a poco en lógica del equilibrio. Hay que reformular el problema del hombre. Hay que reformular el problema de la realidad cerebral, de la masa cerebral de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar» (Fanon, 1994: 290).

en términos de las respuestas históricas a la dominación colonial francesa sino que se emparenta con los registros de la resistencia en propio suelo histórico de la modernidad francesa. En un punto lo que hace el poema es, y en esto pensamos con Michel De Certeau, una operación historiográfica porque hace circular tres elementos cruciales que son «proveer de referencialidad al discurso, [...] hacerlo funcionar como “expresivo”, [...] autorizarlo por algo de “real”, finalmente [...] instituirlo como “supuesto saber”» (1995: 116). La idea de De Certeau es que la ley del discurso historiográfico llena el vacío que supone hablar de algo que no está presente pero al mismo tiempo oculta esa ausencia (1995: 116). Este poema de Césaire, asume como presentes las marcas desde las cuales vuelve verosímiles las demandas que interpone a Depestre. Le da un giro, si no insospechado, al menos intenso al lugar desde el cual se puede hablar del colonialismo y de las prácticas civilizatorias europeas porque propone, en el tono de una pregunta retórica, la existencia misma del fondo o suelo donde la verdad se enuncia. Entonces todo queda encausado. A la vez que la referencia se rearticula una y otra vez, y otorga legitimidad a la demanda de verdad que enuncia, llena el vacío que se intuye si se piensa que podría haber habido otra respuesta, otro suelo en el cual lo político se constituya. En el mismo acto de evocar un país ulterior del espíritu organiza el poema como archivo en el cual deberán referenciarse, de ahora en más, dos procesos complementarios: por un lado, la diferencia con respecto a un relato monolítico de la modernidad europea y el relato del sujeto moderno que le ha sido solidaria y, por otro, el gesto revisionista que supone abandonarse al cimarronaje, a la risa y al beber.<sup>6</sup> El procedimiento es por demás elocuente porque define el espacio de

<sup>6</sup>Otra sección del poema:

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

«Ouiche! Depestre le poème n'est pas un moulin à passer de la canne à sucre ça non et si les rimes sont mouches sur les mares sans rimes toute une saison loin des mares moi te faisant raison rions buvons et marronnons».

organización de una respuesta política y cultural a las prácticas colonizadoras (en tanto vuelve análogas la demanda de orden de Aragón y el látigo de los amos coloniales) y abre el campo de exploración al plantear un recorrido otro para la política en el mundo asolado por las prácticas coloniales. Es decir, no se abandona el espacio de la política sino que ella se la encuentra en otro lugar, en la risa, en el cimarronear.

El poema funda un archivo, en el sentido que ahora se puede recurrir a él para pensar y encontrar el material con que de ahora en más será descrita la experiencia de la resistencia colonial en la saga de textos e intervenciones posteriores, en especial, de aquellos que, como Fanon, estuvieron vinculados a la dinámica del colonialismo francés en las Antillas y en África. Si en un primer movimiento el poema dirime a su favor todas las referencias en las

que se hace fuerte como verdad enunciada, «la selva natal», «la tela de tambor de tu voz», etc., en un segundo, se organiza como archivo donde se codifican las formas de la experiencia colonial y las respuestas críticas a las mismas. De Certeau dice que el trabajo de la historia literaria es hacer que el texto confiese la referencialidad (1995: 117). Es muy apropiada esta observación para el poema de Césaire en tanto es casi imposible evadir las referencias que constituye en el mismo estilo de la historiografía. Dirá más adelante De Certeau de la historiografía, que hace «creer que el texto expresa algo de real. De este modo lo transforma en una institución» (1995:116-117). Pero, entiéndase bien, son las referencias sólidamente establecidas en el discurso que generan el archivo. Cada espacio evocado de la memoria común que postula «el verbo cimarronear» es el suelo desde donde la interpelación crítica ocurre. Y de pronto una paradoja, tan común y usual en los registros de la negritud: se afirma y se codifica la referencia pero se abre el campo de la experiencia cultural y política. Entre la «selva natal» y el «cimarroneémoslos Depestre cimarroneémoslos» (1983) [Como antes cimarroneábamos a nuestros amos del látigo (1955)] se articulan momentos cruciales de las prácticas: la afirmación de una singularidad que genera el efecto de comunidad, hacia el interior del poema y hacia el exterior, hacia el mundo evocado de relatos familiares, comunitarios y de la amistad. Esta última propone el lugar estable desde el cual se va a volver inestable la performance de la ideología como doctrina. Hay un corrimiento en el cimarronear que preconiza un deslizamiento epistémico y metodológico, un corrimiento que señala lo que es conocido del poder y cierta verdad de las prácticas, que no alcanza ese poder a capturar en su funcionamiento y en su saber<sup>7</sup>.

Ahora bien, ¿cómo cultiva su autoridad el discurso de Césaire? Otra vez recurrimos a De Certeau pero ya con más dudas:

[l]a autoridad de la que se acredita el discurso busca compensar lo real del cual está exiliado. Si pretende hablar de aquello de lo que está privado, es porque está separada de eso. Tal como primero aparece, la autoridad cubre la pérdida y permite servirse de ésta para ejercer un poder. Es el sustituto prestigiado que juega con lo que no tiene, y extrae su eficacia de prometer lo que no dará. Pero de hecho es la institución la que rellena con esta

<sup>7</sup> Este punto es interesante de varias maneras porque presupone una «interioridad» de la que no es tan sencillo dar cuenta pero que al mismo tiempo siempre está amenazada. Gayle Salamon en un agudo análisis de las relaciones entre Merleau Ponty y Fanon señala que precisamente el «cuerpo» que retorna a Fanon en el marco del racismo colonial es un cuerpo que no tiene la capacidad de permanecer anónimo. Según está autora, tanto Fanon como Merleau Ponty defienden una idea de la insularidad del cuerpo pero que no debe ser vista como una suerte de retirada a una vida privada sin supervisión o a cierta lujuria sino como el lugar donde se fundan «nuestras vidas como seres sociales» (2006:109-110). El punto atractivo del análisis de esta autora es que ella reconoce, basada en la pregunta fundamental de la teoría del género acerca de en qué consiste la corporalidad (*bodily being*), que los caminos hacia esa insularidad, afectada por el poder social, están organizados por las condiciones de género y raza, al mismo tiempo que, y, de manera ulterior, nos pueden ayudar a recuperar lo que mora allí y las condiciones de esa morada (2006: 110-111).



autoridad la «nada» del saber. Ella es la articulación entre ellas. La máquina institucional efectúa y garantiza la operación, casi mágica, que sustituye la nada por la autoridad (1995: 113).

Y aquí, el mayor hiato del que tengamos noticias en estos temas se pone en acto. El poema de Césaire, a diferencia de la historiografía, no tiene la máquina institucional que produce autoridad a cambio de nada. Lo que la genera es la dimensión misma de la interpelación que constituye el poema, aún a sabiendas de que no haya «selva natal», ni «tam tam», ni país de la mente llamado negritud. Con frecuencia nos preguntamos en la teoría social con respecto a qué y de qué modo se produce un cambio en el orden de los conceptos y en las tramas que los anudan. Este es un buen ejemplo. No se trata del artificio poderoso de la historiografía lo que está en marcha, ni de otros parecidos, aunque la tentación de homologar las situaciones es grande. No. Hay un desplazamiento de baja intensidad en el contexto de grandes nombres, y es precisamente el hecho de que la autoridad del discurso ocurre en el mismo momento en que las palabras se corren de su itinerario esperado. Cimarronear, reír y beber es otra cosa, es algo más. No es el fondo codificado lo que funciona como sustento de la autoridad sino la oferta literal del vértigo, de la huída, del corrimiento. Este punto es crucial para entender que, a partir de estas marcas concretas, las codificaciones del archivo en el pensamiento crítico del colonialismo deben cumplir esta regla. En otras palabras, si se codifica, lo hace a sabiendas que es el punto de fuga y no el «llenado» demandado por el exilio de lo real. Lo real se arguye y se trama precisamente en ese momento de fuga por donde se articula una práctica crítica.

La pregunta legítima en este marco es: ¿cómo se alcanza el cuerpo entonces, si seguimos sosteniendo la sospecha inicial que extendía la noción de archivo a la de cuerpo? El poema alude no sólo a una respuesta ideológica y revisionista de la cultura colonial sino también apela a las dimensiones físicas en las que esa operación se lleva a cabo. La respuesta de Césaire pone en primer plano cosas que hacen los cuerpos, que afectan a los cuerpos en su desenvolvimiento y no como metáfora solamente. Las voces roncas, los corazones amargos, los ojos rojos de ron, la piel de tambor de tu voz, remiten una y otra vez a cosas que hacen los cuerpos cuando beben, cuando entristecen, cuando son sometidos, etc. Este movimiento es sutil pero profundo porque con él Césaire recuerda el cuerpo frente a las doctrinas, lo dispone tenso frente a ellas y lo presume inescindible, a menos que el gesto alienante asuma el control de la escena, y, al hacerlo, genera una incomodidad o varias que pueden listarse aquí a los efectos prácticos y con criterio metodológico: 1) no hay ideas sin cuerpos; 2) no hay historias sin experiencias en las que el cuerpo, sus esquemas podríamos decir, se conecten; 3) la respuesta a la fijación y el orden que significa el discurso

se articula a partir de recordar el cuerpo, no solamente como acontecer, sino como lugar concreto de acontecimientos; 4) el cuerpo es el que duele, con el látigo, con la laceración, con la tristeza, o con el disciplinamiento<sup>8</sup>. Resulta un tanto obvio decir estas cosas, pero bien vale la pena recordarlas en la trama de la colonialidad específica en las que fueron acuñadas. Los cuerpos en esa trama son ocurrencias, *ex post facto*, podríamos decirlo de ese modo, de la racialización que ha operado sobre ellos. La persistencia de Césaire por recordarle a Depestre el país de la mente de la negritud tiene por efecto un retorno a un cuerpo que no es sino promesa, posibilidad, no fundación. Con frecuencia se ha leído que la negritud establecía marcas esencialistas en las que quedaba atrapada. Por el contrario, si uno de los efectos poéticos y retóricos ha sido ese, también, otros de los mismos efectos poéticos y retóricos ha sido el de la idea del cuerpo como promesa y como posibilidad, como apertura<sup>9</sup>. La negritud tuvo un momento importante vinculado a producir lo que antes asimilamos como una institución destinada a completar lo real debido a su ausencia, a saber, una experiencia compartida por los africanos de la diáspora. Sin embargo, este efecto es menor cuando se presta atención al tipo de archivo que constituye para dar lugar a un saber descolonizador. Y en ese sentido su

<sup>8</sup> La noción de «herida colonial» inspirada en Gloria Anzaldúa que Walter Mignolo desarrolla después, está cercana a esta dolencia del cuerpo a la que hacemos referencia. Walter Mignolo señala, pensando en Fanon, que la idea misma de los condenados, como herida colonial, se encuentra en las tramas del racismo, del discurso hegemónico que cuestiona la humanidad de aquellos que no se sitúan en el mismo locus de enunciación de los que definen cómo se clasifica, etc. (Mignolo, 2007: 34). Nuestro énfasis está puesto en lo que sería, al pensar con Fanon, una organización del cuerpo colonial. Nos interesa sobre manera el modo en que el cuerpo colonial en Césaire, pero fundamentalmente en Fanon, es organizado como un cuerpo que no dispone de lugar, de espacio ni tiempo para sí y qué sobre ese espacio debe constituir la desalienación. Sobre esa situación en cierto modo paradójica de un cuerpo sin espacialidad e historicidad (entendidas ambas como prácticas no como marcas de una ontología) la imaginación crítica de Fanon y de Césaire ponen en marcha la tarea de moverlo, sacudirlo. Las tensiones del archivo a las que aludimos en varios pasajes de este texto se refieren a esto.

<sup>9</sup> La idea del cuerpo como promesa ronda gran parte de las discusiones que le eran contemporáneas a Aimé Césaire. Las nociones de Merleau Ponty sobre los esquemas corporales, que abordaremos enseguida con respecto al trabajo de Fanon, han sido el objeto de lecturas ciertamente interesantes que permiten conectar la idea del cuerpo como una entidad libre y con su propia agencia con el cambio histórico. Por ejemplo, Jeremy Weate, "Fanon, Merleau-Ponty and the Difference of Phenomenology", propone que en Merleau Ponty el esquema corporal reside entre el cuerpo y el mundo y es el encargado de producir la comunicación entre ambos pero no como dos entidades separadas sino como una interacción en la que permanentemente se reordenan mutuamente. Pero es una interacción que ocurre en una instancia que es anterior a la conciencia, más vieja que el pensamiento, dice Weate, citando a Merleau Ponty (4). Así entonces, señala Weate, «el concepto de esquema corporal de Merleau Ponty muestra la relación entre agencia, libertad y temporalidad» porque de lo que se trata es de la capacidad corporal del cuerpo de comunicarse con la cultura o los patrones culturales donde se inscribe (5). Y en ese juego de cuerpo y mundo anterior a la representación intelectual existe una posibilidad de que haya una interacción creativa entre ambos que extienda el horizonte expresivo del cuerpo. Lo que es dado entonces, en el núcleo de la organización del esquema corporal puede ser subvertido. Para Weate, esta comprensión del esquema corporal de Merleau Ponty lleve a una noción de historia como diferencia: «Cada momento de la transferencia de una cultura a través del tiempo a través de la agencia de los cuerpos es al mismo tiempo el lugar de su propia diferenciación» (5). Volveremos sobre esta dimensión en ocasión de pensar el problema en Fanon referido al esquema epidérmico racial.

capacidad expresiva y explicativa está menos aludida por la constitución de conceptos que delimiten su alcance, que lo vuelvan claro e identificable, que por la retórica que constituye para incorporar cuerpos de tan variada proveniencia. Este es un punto crucial en el completamiento de lo real que ocurre por estar vinculado al espacio de una poética y una retórica donde la codificación es más un aspiración que un hecho. Para decirlo más claro, el grado de estabilización de un significado no es el mismo. Como consecuencia, tanto el poema y el cuerpo al que alude y del que se vale, ambos como archivos, no siempre cumplen la función de institucionalizar el conocimiento. Por el contrario, por ser objetos inabarcables en términos conceptuales que se manifiestan desde una poética y una retórica están expuestos a un revisionismo radical y a un contextualismo aún más radical. Podríamos decir, a dar cuenta de las inestabilidades que pueblan la experiencia del cuerpo.

### **Frantz Fanon**

En el segundo caso, directamente emparentado con el primero, tanto biográfica como políticamente, me interesa explorar cómo una etiqueta de un chocolate comercial, el *Banania*, producido por una empresa francesa<sup>10</sup>, se articula en la lectura de Fanon en un archivo aparentemente marginal, -casi un resto menor-, pero que si embargo muestra el nivel de la codificación de los procesos racistas de una sociedad.

Describamos brevemente el contexto en el que aparece su mención en el

<sup>10</sup> Se trata de un chocolate en polvo para el desayuno y la merienda, producido por una empresa francesa, *Nutrial*, que aún se vende en el mercado francés. Es el equivalente a tantos otros que se conocen por distintas latitudes. Las etiquetas actuales tienen un grado de abstracción tal que se ha perdido el mensaje del que hace referencia Fanon. De todas maneras, esta primera alusión en el texto de Fanon remite al problema del lenguaje. En la segunda, que veremos más adelante, constituye ya un momento distinto del archivo colonial.

texto de Fanon para luego vincularlo, con las operaciones que este autor entiende se estructuran en las relaciones sociales de las sociedades colonizadas, específicamente, de la Antillas. Fanon, en el capítulo I de su libro, *Piel negra, máscaras blancas*, reflexiona sobre un problema que a todas luces es acuciante, tanto como lo que se puede deducir del caso del

poema de Césaire, y es la relación con el lenguaje de aquellos que se encuentran subordinados en el colonialismo. Específicamente, reflexiona en relación al lenguaje del colonizador y el capítulo se llama «El negro y el lenguaje». El desarrollo de Fanon en el mismo apunta a mostrar cómo el negro, por los relatos que el colonialismo produce sobre él, se encuentra siempre en una relación conflictiva con el lenguaje metropolitano, en su caso, el francés. Fanon señala que la expectativa con el negro es que nunca lleve a cabo una apropiación

completa del lenguaje y, en ese sentido, eso produce desde la conducta racista más banal, pasando por situaciones condescendientes hasta una psicología colonial en la que se asume la tara congénita de los negros que el mismo discurso racista postula como cierta. En tal marco, Fanon escribe por primera vez en su texto la frase, «muy rico el banania» (*Y'a bon banania*), que alude a lo que el tirador senegalés (una figura emblemática del colonialismo francés) dice en la etiqueta cuando toma una taza de chocolate de esa marca. El punto central es ese decir, en tanto la expresión corresponde a lo que despectivamente se denomina «*petit nègre*»<sup>11</sup>, que puede traducirse como «es bueno el Banania» o «hay buen Banania».

Tres capítulos más adelante del mismo libro, Fanon avanza en el argumento y despliega tres páginas cruciales de su reflexión que quisiéramos tomar, del mismo modo que con el poema de Césaire, como un archivo de la sensibilidad colonial:

«En el mundo blanco el hombre de color encuentra dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona. Alrededor del cuerpo reina una atmósfera de real incertidumbre. Sé que si quiero fumar, debo extender el brazo derecho y tomar el paquete de cigarrillos que se encuentra en la otra punta de la mesa. Los fósforos están en el cajón de la izquierda, debo retroceder un poco. Todos estos gestos

<sup>11</sup> Un dato muy interesante de cómo entra en el diccionario más importante de la lengua francesa la expresión *petit nègre* se revela en la edición de 1928 del *Grand Larousse du XX<sup>e</sup> siècle* con la siguiente definición: «Français élémentaire qui est usité par les Nègres des colonies» (Francés elemental usual entre los negros de las colonias). Tomada la referencia del texto de Van den Avenne citado más adelante. No resulta sorprendente esa definición si tenemos en cuenta el contexto histórico, pero no deja de conmover la definición actual que el mismo diccionario dispensa: «Langage incorrect où l'on n'utilise pas les éléments grammaticaux (déterminants, désinences). / Langue incorrecte et incompréhensible» (Lenguaje incorrecto donde no se utilizan los elementos gramaticales (determinantes, desinencias) / Lengua incorrecta e incomprensible) (Consultar diccionario Larousse online).

Resulta muy práctico para esta descripción breve del *petit nègre* leer algunas de las observaciones y sistematizaciones que sobre el mismo llevó a cabo Maurice Delafosse, administrador colonial y lingüista (1870-1826). Delafosse pensaba que el *petit nègre* representaba la adaptación de una lengua compleja, el francés, a una realidad mental primitiva. Como lo señala Van den Avenne el partía «de una representación de las poblaciones negras como primitivas, y de las lenguas del África sub-sahariana como lenguas simples» (2005). El libro de Delafosse, referenciado por Van den Avenne, en la página 19, señala: «Comment voudrait-on qu'un Noir, dont la langue est d'une simplicité rudimentaire et d'une logique presque toujours absolue, s'assimile rapidement un idiome aussi raffiné et illogique que le nôtre? C'est bel et bien le Noir — ou, d'une manière plus générale, le primitif — qui a forgé le petit-nègre, en adaptant le français à son état d'esprit. Et si nous voulons nous faire comprendre vite et bien, il nous faut parler aux Noirs en nous mettant à leur portée, c'est-à-dire leur parler petit-nègre» (1904).

(«Cómo quisiéramos que el negro, cuyo lenguaje es de una lógica simple y rudimentaria, casi siempre absoluta, se asimile de forma rápida a un idioma tan refinado e ilógico como el nuestro? Es un hecho que el negro, o de una manera más general, el primitivo, forjó el “petit nègre”, al adaptar el francés a su estado de espíritu. Y si queremos hacernos entender de forma rápida y eficiente, tenemos que hablarles por lo que nos sitúa a su alcance, es decir hablarles en *petit nègre*») (Mi traducción).

los hago, no por costumbre, sino por un conocimiento implícito. Lenta construcción de mi yo, en tanto cuerpo, en medio de un mundo espacial y temporal, parece ser el esquema».

No se me impone, es más bien una estructuración definitiva del yo y del mundo- definitiva pues establece (Fanon, 1974: 102) entre mi cuerpo y el mundo una dialéctica efectiva. [...]

Yo había creado debajo del esquema corporal un esquema histórico racial. Los elementos que había utilizado no habían sido suministrados por «restos de sensaciones y percepciones sobre todo táctil, sinestésica, visual», sino por el otro, el Blanco, quien había entretendido mil detalles, anécdotas, relatos. Yo que pensaba construir un yo psicológico, equilibra el espacio, localizar sensaciones, veo que me reclamaban un suplemento.

«¡Mirá, un negro!». Era el estímulo exterior que me señalaba con un dedo. Yo esbozaba una cierta sonrisa. «¡Mirá, un negro!» Era cierto. Me divertía.

«¡Mirá, un negro!» El círculo se estrechaba poco a poco. Yo me divertía abiertamente. «¡Mamá, mirá, un negro, tengo miedo!» ¡Miedo! ¡Miedo!

El caso es que me temían. Quise divertirme hasta cansarme pero fue imposible.

No podía más porque sabía que existían leyendas, historias, la historia, y sobre todo la historicidad que me había enseñado Jaspers. Entonces el esquema corporal atacado en varios puntos, se derrumbó, dando paso a un esquema epidérmico racial. A esa altura no se trataba del conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren en vez de uno, me dejaban dos, tres lugares. Ya no me divertí.

Existía en triple persona: ocupaba lugar, iba hacia el otro...el otro, hostil pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía.

La náusea

Era responsable a la vez de mi cuerpo, de mi raza (1974: 103) de mis antepasados. Pasé sobre mí una mirada objetiva, descubrí mi negrura, mis caracteres étnicos- y de pronto se me aparecieron, la antropofagia, la oligofrenia, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y sobre todo, sobre todo: «Hay rico banania» (*Y'a bon banania*) (1974:104)



*Imagen N° 1 (Etiqueta de 1915)*



*Imagen N° 2 (Etiqueta de 1936)*

Hace muchos años ya, James Ballard titulaba uno de sus cuentos de ciencia ficción, «Tiempo de pasaje», y allí aludía a una vida que se desarrollaba en sentido inverso en el orden temporal. La expresión que atormenta el texto de Fanon, *Y'a bon banania*, y el espacio donde ella se codifica, tanto en la gráfica del chocolate como en la naturalización del racismo colonial, puede funcionar

como espacio inicial desde donde comienza su despliegue la comprensión del racismo, o como punto de llegada en un alto nivel de abstracción de todas las operaciones presentes. La idea es, al retomar estas tres páginas de Fanon y su remate con la frase de las etiquetas, la de describir el modo en que en un texto clave de la resistencia anticolonial, como *Piel negra, máscaras blancas*, se constituyen archivos para una memoria poscolonial o, si se quiere, descolonial. Con frecuencia tendemos a pensar que los archivos son lugares donde han intervenido algunas prácticas específicas, como las que están involucradas en el mismo acto de la recopilación en un determinado espacio de materiales que guardan cierta homogeneidad entre sí, pero hay cierta resistencia a pensar que las páginas de un libro puedan ser un «archivo», a menos claro, que se lo someta a la regulación de la «fuente historiográfica». Desde nuestra perspectiva, estos pasajes, son medulares en lo que podría definirse de manera general como el campo de la historia de las ideas coloniales, nuestro lugar de reflexión. En principio, porque podemos ver que a partir de ellos se forman luego las explicaciones sociológicas e históricas del colonialismo contemporáneo. Para ser breves, ya que no es el tema de este artículo, podemos decir que el problema de la racialización de las relaciones sociales que se anuda en campos como el pensamiento descolonial, por ejemplo, con los consecuentes desarrollos de conceptos como los de colonialidad del poder, del saber y del ser, se despliegan alrededor del rango posible de exploraciones que este texto-archivo permite. Una observación detallada de este pasaje, por otra parte, obliga también a que cada uno de esos conceptos, si van a ser sostenidos, se expongan al argumento complejo de Fanon sobre el poder que interpela cualquier simplificación y que remite a la especificidad de las prácticas.

Pero volvamos a la escritura de Fanon. Fanon retoma, como lo señalamos antes, la categoría de esquemas corporales de Merleau Ponty. No es extraña esa circulación por otra parte, dado que Merleau Ponty está en el universo intelectual y político en el que se desenvuelve la formación académica y política de Fanon.

Vayamos, nuevamente, despacio. Merleau Ponty, en su libro, *Fenomenología de la percepción*, trazó una deriva para la noción de esquema corporal. La noción evoca la idea de que no se conoce el cuerpo propio como una acumulación de órganos, ubicados uno al lado del otro en el espacio sino como un todo, como una «posesión indivisa» que hace posible que yo sepa todo el tiempo donde está mi mano o mi pie, es decir, que están envueltos por un esquema corporal (1957: 105). Sin embargo, no es igual para este autor, el modo en que fue asumida la noción en la ciencia. Primero se lo pensó como un «resumen de nuestra experiencia corporal» donde se asociaban entre sí imágenes a partir de las cuales un conjunto de asociaciones estaba disponible para cada nueva situación. Luego, a partir de otras incorporaciones, la noción derivó en una idea de dinamismo y espacialidad del cuerpo. Lo que se quería expresar era que el esquema corporal era

algo dinámico y que la espacialidad que constituye no era igual a la de los objetos exteriores, lo que significó una diferenciación entre espacialidad de posición y espacialidad de situación. Los ejemplos de Merleau Ponty se parecen a los de Fanon. O al revés.

«Si estoy de pie y tengo mi pipa en mi mano cerrada, la posición de mi mano no está determinada discursivamente por el ángulo que forma con mi antebrazo [...]. Sé dónde está mi pipa por un saber absoluto, y por ello sé dónde está mi mano y dónde está mi cuerpo [...] La palabra “aquí”, aplicada a mi cuerpo, no designa una posición determinada en relación a otras posiciones [...] sino la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo frente a sus tareas» (1957: 107-108).

En suma, la noción de esquema corporal expresa un sistema de modos de significar donde las relaciones y correspondencias no requieren de su explicitación para ser utilizadas. El desplazamiento por un espacio conocido ocurre sin discurso que lo explicita (1957: 140). Es claro entonces, que la conciencia, en tanto percepción de algo separado del cuerpo, no juega un papel en esta dimensión. Todo ocurre en relación con el gesto que se dirige hacia un objeto, porque en él está ya de antemano definida una referencia al objeto mismo, pero por fuera del espacio de la representación. Es decir, como dirección hacia la que va el cuerpo, no como representación anterior del objeto. Por ello Merleau Ponty señala que

«[ ] la conciencia es ser en la cosa por intermedio del cuerpo. Se aprende un movimiento cuando el cuerpo lo ha comprendido, esto es, cuando lo ha incorporado a su “mundo”, y mover su cuerpo es apuntar a través de él hacia las cosas, dejarlo responder a la sollicitación que se ejerce sobre él sin que medie ninguna representación» (1957: 150-151).

Desde allí entonces no se puede pensar que el movimiento o la motricidad es una suerte de auxiliar de la conciencia que mueve al cuerpo de un espacio representado a otro sino que el objeto hacia donde se dirige el cuerpo debe existir para él. Y, como tal, el cuerpo no está dentro del espacio y del tiempo, como si su figura pudiera ser recortada de ambas dimensiones, sino que los habita. La idea es que como el cuerpo es el que obra en el mundo, espacio y tiempo no son, por lo tanto, puntos de un recorrido ni la síntesis de las asociaciones de una conciencia. Es el cuerpo el que abarca espacio y tiempo y «la amplitud de ese abarcar mide la de mi existencia» que siempre está correlacionada, limitada, por horizontes indeterminados expresados por otros puntos de vista. Y, en esa dirección, una síntesis temporal, al igual que la espacial, debe ser siempre reiniciada. En este punto sobreviene un momento crucial del argumento de Merleau Ponty, referido a dejar de lado las representaciones. Dirá que lo que está en juego con



la motricidad es un modo de acercamiento al mundo y el objeto en cuestión, una *praktognosia* que ha de ser reconocida como original, y, quizás, como originaria. En ese proceso el cuerpo no demanda una representación para comprender su mundo. Como consecuencia la conciencia ocurre gracias a la intermediación del cuerpo porque los movimientos se aprenden cuando eso ha ocurrido en el cuerpo, cuando forman parte de su mundo (1957: 153).

¿Cuáles son las consecuencias entonces de estos procesos en la trama del archivo colonial que produce Fanon? En primer lugar hay una apropiación de la noción de esquema corporal, lo cual resulta evidente, en el fragmento citado de *Piel negra, máscaras blancas*. La cuestión más importante no es una suerte de relato de las influencias sino las variables que en el texto fanoniano se incorporan al conocer del cuerpo que propone Merleau Ponty. Y dichas variables tienen una composición histórica, por un lado, y, a los efectos analíticos, racial, por otra. Para decirlo de un modo más directo, la variable central de la analítica de Fanon del cuerpo alienado es el colonialismo<sup>12</sup>. Ahora bien, la mayor afirmación de su texto es que

<sup>12</sup> Es importante señalar en este contexto que esa variable en Fanon no se introduce como totalidad presente. En Fanon, el colonialismo es una dimensión práctica, situada, contextualizada. La confusión muchas veces sobre este aspecto se produce por el hecho de las categorías que construye Fanon en su análisis que parecen remitir a momentos posteriores de las prácticas, casi sustancializadas. Por el contrario, se debería leer tras cada enunciado fanoniano la descripción de un proceso, y diríamos, de un trabajo realizado. En otras palabras, la idea de los condenados es una descripción de un funcionamiento de la subjetividad en el contexto colonial más que una dimensión definitiva de la subjetividad en ese mismo contexto.

lo que reintroduce el colonialismo en la noción del esquema corporal es aquello que en la lectura de Merleau Ponty se da por saldado, a saber, la representación como modo de la conciencia, y como modo de conocimiento. Nótese que la lectura de Merleau Ponty apunta directamente contra la idea de una conciencia que prefigura en términos representacionales el objeto hacia el cual el cuerpo se moverá. Por el contrario, no aparece en su análisis ningún elemento mediador que

reconstituya esa dimensión en el esquema corporal. Fanon advierte este punto con claridad cuando señala que «[t]odos estos gestos los hago, no por costumbre, sino por un conocimiento implícito. Lenta construcción de mi yo, en tanto cuerpo, en medio de un mundo espacial y temporal, parece ser el esquema»<sup>13</sup>. Sin embargo, sobre esa configuración del esquema corporal que aparece como natural, el

<sup>13</sup> Remitimos nuevamente al texto ya citado de Gayle Salamon (2006). Y para un trabajo que explora con notable agudeza las cercanías de Merleau Ponty y Frantz Fanon a partir de los esquemas que Fanon agrega al esquema corporal ver de Dilan Mahendran (2007), "The Facticity of Blackness. Non-conceptual approach to the Study of Race and Racism in Fanon's and Merleau-Ponty's Phenomenology".

colonialismo impone dos más en la secuencia, uno histórico racial, y uno epidérmico racial. El histórico racial es el resultado no de las operaciones de la conciencia del colonizado, sino de las representaciones de lo que Fanon llama el mundo blanco sobre los negros. A nuestro juicio, se codifica

ahí una clave del archivo colonial que organiza por completo la búsqueda de una alternativa analítica poscolonial: el mundo de la representación en el colonialismo será el de la proyección de una «conciencia blanca» sobre «cuerpos negros». Lo que trae aparejado un doble desplazamiento, uno en el orden de la representación y otro en el hecho de que no es una conciencia afiliada al cuerpo que de una u otra manera le es solidario la que se escinde, sino que de entrada esta escindida culturalmente, históricamente de los cuerpos que son el objeto de su representación: los cuerpos negros. El último nivel de estos esquemas, el epidérmico racial, es el que vuelve evidente la imposibilidad de sutura, y por tanto de conocimiento. No hay posibilidad de conocer críticamente en los términos del esquema corporal porque la representación colonial ha tomado el centro de la escena.

Allí Fanon construye con la noción de los esquemas corporales un archivo en el cual se deberá buscar la organización del mundo colonial, al estilo de una arqueología. Si la representación hace del cuerpo una marioneta de la conciencia, hay que leer a contrapelo, precisamente, de todas estas funciones mediadoras que enarbola el colonialismo. El énfasis fanoniano en el problema de la alienación-racialización se ubica justamente allí donde la representación descompone el cuerpo, lo «desnaturaliza» y lo inscribe en esquemas históricos y epidérmicos raciales que trabajan casi en el modo del mito, es decir, situados por fuera de la historia, en lo eterno, y que ocultan el carácter de producido. Las lecturas sobre el discurso colonial, por ejemplo, de Homi Bhabha, son más herederas de este archivo que de la secuencia postestructuralista de la teoría (1994). La representación que se solapa en distintos pliegues para ocultar su carácter de producida tiene entonces a constreñir la búsqueda de un sentido de la identidad, hace que, en términos de Fanon, se intente horadar la «carne para hallar un sentido» (1974).

En este punto, que las páginas citadas terminen con la expresión de la etiqueta del chocolate es esperable. Repasemos cada capa de la organización del archivo colonial que propone Fanon: Esquema corporal subvertido por el orden de la representación, que en el colonialismo, -al menos el caso que él analiza que es el colonialismo francés en Las Antillas- se pliega en un esquema histórico racial primero, y luego en uno epidérmico racial horadando el lugar del cuerpo hasta el punto que no termina siendo sino una imagen fantasmática con un lenguaje empobrecido: la etiqueta. Desde allí hay una marca, otra vez, un punto de partida para organizar un pensamiento descolonizador. Pero como contraparte de este archivo codificado al extremo, la operación con él no puede ser otra que la de organizarlo y desorganizarlo sistemáticamente dado que, como en el caso del poema de Césaire, no se cuenta con una «institución» que venga a cubrir el espacio abierto por la crítica. No son archivos de contención de una memoria codificada, son archivos codificados para permitir una exploración radical de las posibilidades que tal codificación constriñe.

## Notas finales

Abrimos este texto con una consideración sobre la dimensión heterogénea que la noción de archivo puede alcanzar en los distintos contextos de análisis. A partir de allí, señalamos la intención de jugar con una extensión de esa a la de cuerpo en el marco de los trabajos de estos pensadores del colonialismo. El problema que se presenta inmediatamente ante este tipo de propuestas es si se trata de una analogía o se trata de un archivo efectivamente presente del que estamos hablando. En las ciencias sociales y en las humanidades estamos acostumbrados a funcionar alrededor de las analogías ya sea para producir teorías o explicaciones que resulten familiares a audiencias diversas, o para encontrar comodines conceptuales. Al respecto uno podría visitar, como ejemplo, el clásico texto de Clifford Geertz sobre los géneros confusos para comprobar cuáles eran las analogías más importantes en la definición de las ciencias sociales en los tempranos años ochenta, el juego, el teatro y el texto (1980). Sin embargo, la propuesta de analizar estos materiales avanza por un camino un tanto diferente porque lo que pretende no es mostrar un funcionamiento real por detrás de la analogía, o junto con ella, sino pensar, en términos de un problema metodológico primero y epistemológico después, cómo el cuerpo deviene en una suerte de archivo privilegiado de una codificación en algunas experiencias coloniales contemporáneas. ¿Por qué hacerlo de este modo? En principio, y principal, para trabajar sobre textos como si fueran archivos. Los textos de Césaire y Fanon son más leídos que usados. Con ello queremos decir que están presentes en el debate contemporáneo sobre el colonialismo, y en todas las versiones críticas posteriores, crítica poscolonial, pensamiento descolonial, etc. Sin embargo, sus lecturas siempre remiten al espacio del concepto, como en parte aquí lo hacemos, y muy escasamente son trabajados como archivos, como un material organizado sobre el colonialismo en el cual se pueden hacer exploraciones sobre su configuración. Gran parte de los entredichos entre prácticas archivísticas o meramente hermenéuticas referidas a los textos en la investigación, particularmente en campos como el de la historia de las ideas, sea en su vertiente filosófica o historiográfica, se suscitan por una noción simplificada de lo real del archivo y las legitimidades implícitas en él. Aquí no intentamos saldar ese entredicho pero sí al menos tensarlo haciendo algunas exploraciones limitadas.

A la par, nos interesa postular que si aceptamos una noción de archivo en estos materiales es porque tanto en la poesía, como en el fragmento, como en las etiquetas hay una marca común presente y al mismo tiempo heterogénea que es posible dimensionar a partir de un recorrido casi aterrador, que pasa por el orden estético, los esquemas corporales, la representación gráfica. Al final, luego de todo eso, la oferta metodológica tanto en Césaire como en Fanon es hacer de la fuente y del archivo un espacio de construcción de autoridad a partir de postular corrimientos. Es porque se mueve que primero lo fijan para luego desplazarlo.

**Bibliografía**

- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. Londres-Nueva York, Routledge.
- Césaire, Aimé. 1955. «Le verbe marroner. Réponse à Depestre, poète haïtien (éléments d'un art poétique)». *Présence Africaine*. (1-2).
- Césaire, Aimé. 2006. «Carta a Maurice Thorez». En Aimé Césaire (ed.). *Discurso sobre el colonialismo*. 77-84. Madrid, Akal. (Primera edición en francés: 1956. «Lettre à Maurice Thorez». *Présence Africaine*. París, 24 de octubre).
- Clifford, James. 1995. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona, Gedisa.
- De Carvalho, José Jorge. 2009. «Cimarronaje y afrocentricidad. Los aportes de las culturas afroamericanas a la América Latina Contemporánea». *Pensamiento Iberoamericano*. 4: 25-48. Retrieved October 1, 2011, from <http://www.pensamientoiberoamericano.org/numeros/4/pdf/pensamientoIberoamericano-94.pdf>
- De Certeau, Michel. 1995. *Historia y psicoanálisis*. México, Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Delafosse, Maurice. 1904. *Vocabulaire comparatif de plus de soixante langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire*. Paris, Leroux. [Existe una versión libre, utilizada en este texto] Retrieved July 20, 2011, from [http://www.archive.org/stream/vocabulairescom01delagoog\\_djvu.txt](http://www.archive.org/stream/vocabulairescom01delagoog_djvu.txt)
- Fanon, Frantz. 1994. *Los condenados de la tierra*. J. Campos (trad.). México D.F, Fondo de Cultura Económica. [Primera edición en francés, 1961. *Les damnés de la terre*. París, Francois Maspero].
- Fanon, Frantz. 1974. *Piel negra, máscaras blancas*. G. Charquero y Anita
- Larrea (trads.), Buenos Aires, Schapire editor. [Primera edición en francés, 1952. *Peau noire, masques blancs*. París, Editions du Seuil].
- Geertz, Clifford. 1980. "Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought". *American Scholar*. 49 (2): 165-179.
- Mahendran, Dilan. 2007. "The Facticity of Blackness. Non-conceptual approach to the Study of Race and Racism in Fanon's and Merleau-Ponty's Phenomenology". *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*. V: 191-204.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1957. *Fenomenología de la percepción*. Emilio Uranga (trad.), México, Fondo de Cultura Económica. [Primero edición en Francés, 1945. *Phénoménologie de la perception*. París, Libraries Gallimard].
- Mignolo, Walter. 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Parry, Benita. 1997. "Resistance Theory/Theorizing Resistance, Or Two Cheers for Nativism." En Padmini Mongia (ed.). *Contemporary Postcolonial Theory*. (84-109). Londres-Nueva York-Sydney-Auckland, Arnold.

Salamon, Gayle. 2006. "The Place Where Life Hides Away": Merleau-Ponty, Fanon, and the Location of Bodily Being". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. 17 (2): 96-112.

Soares Fonseca, M. N. 2006. "Revoluções da linguagem no campo da literatura". *SCRIPTA*. 10 (19) : 54-68.

Van den Avenne, C. 2005. "Bambara et français-tirailleur. Une analyse de la politique linguistique de l'armée coloniale française : la Grande Guerre et après". Primera versión del documento publicado en «Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde ». *SIHFLES*. 35 : 123-150.

Weate, Jeremy. 2001. "Fanon, Merleau-Ponty and the Difference of Phenomenology. En Robert Bernasconi (ed.). *Race*. 169-183. Malden – Oxford, Blackwell Publishers. Retrieved October 20, 2011, from <http://www.bakareweate.com/texts/Fanon%20Merleau-Ponty%20and%20the%20difference%20of%20phenomenology.pdf>