

Reseña de Crítica de la razón negra, de Achille Mbembe. Futuro Anterior, Buenos Aires, 2016, 285 páginas

Leonardo Eiff



Electronic version

URL: <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1637>

DOI: [10.4000/corpusarchivos.1637](https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1637)

ISSN: 1853-8037

Publisher

Diego Escolar

Electronic reference

Leonardo Eiff, «Reseña de Crítica de la razón negra, de Achille Mbembe. Futuro Anterior, Buenos Aires, 2016, 285 páginas», *Corpus* [En línea], Vol 6, No 2 | 2016, Publicado el 22 diciembre 2016, consultado el 21 septiembre 2021. URL: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1637> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1637>

This text was automatically generated on 21 September 2021.

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

Reseña de Crítica de la razón negra, de Achille Mbembe. Futuro Anterior, Buenos Aires, 2016, 285 páginas

Leonardo Eiff

- 1 Un nombre y un conjunto de extraños sujetos, territorio sombrío y raza maldita, encarnadura existencial de la acumulación primitiva: África y los negros. Reverso de la modernidad. El primer libro de Achille Mbembe que se publica en nuestra lengua rastrea, continuando una ya larga saga reflexiva, como comentan Verónica Gago y Juan Obarrio en el fundamental prólogo al presente volumen, el drama filosófico existencial del sujeto-negro, el otro *par excellence*, en cuyo sí-mismo habitan las voces coloniales que lo pintaron de color negro. Y África, el continente expoliado y sometido a una incesante fantasmagoría, proyección imaginaria del burgués moderno. En el *Saint Genet*, Sartre consideraba al mal como el fundamento de toda actividad proyectiva. Mbembe, sin sartrismo a la vista –aunque el lugar medular de Fanon reenvía a Sartre, es decir, al judío, al negro, al granuja homosexual, a la otredad infernal; en *Piel negra máscaras blancas* el negro es un judío de pigmentación negruzca cuya invención corre a cuenta del hombre blanco como el retrato del antisemita cincelado por Sartre–, munido de la cruz poscolonial entre Lacan, Fanon y Deleuze, indaga en la constitución del *gran Otro*, el negro. Inscripto en la teoría poscolonial, como la mayoría de ellos, es un texto sobre la endiablada identidad. La negritud, el *black power*, el nacionalismo tercermundista, el panafricanismo, son leídos desde las identidades estalladas, desde una clínica del sujeto que no puede recostarse en ninguna certeza subjetiva igual a sí misma: ¿qué es un negro? El mundo colonial es un calidoscopio crucial para revertir el autocomplaciente relato moderno, con toda su habermarsiana inconclusión. Girar el palo en el otro sentido, como decía Mao. La biopolítica, la gubernamentalidad, pueden atisbarse en toda su magnitud en el gobierno de las poblaciones coloniales –se le reclamó a Foucault su incapacidad para incorporar en su genealogía a esas poblaciones y a las administraciones coloniales–, también los recovecos del sujeto moderno, que, mirado desde los detritus del mundo

colonial-poscolonial no puede someterse a la linealidad del debate modernidad / posmodernidad o al pasaje “francés” del humanismo al anti-humanismo, porque, en principio, los juegos de lo mismo y lo otro son más complejos y, sobre todo, más dramáticos. Mbembe despliega una certera analítica de lo mismo y lo otro calibrada en el sujeto negro, cuya tensión entre la universalidad de la subjetividad y la particularidad de la raza no puede resolverse en ninguna dialéctica revolucionaria. Es el relato de un naufragio, que escenifica una tragedia. Política y tragedia. La identidad negra, como casi ninguna, rebosa politicidad. De los muchos sentidos que adquiere la palabra *política* en el ensayo de Mbembe me interesa retener la relación con el Estado, con la génesis del Estado moderno; sujeto negro y Estado.

- 2 Lo haremos hilvanando el diálogo ríspido que entabla *Crítica de la razón negra* con el *Nomos de la tierra* de Carl Schmitt; es decir, con el último pensador de la superioridad ético-política del orden estatal. El nomos estatal, aunque tiene una pretensión de ordenamiento universal, se topa con vacíos, lugares o técnicas, que no puede formalizar en una estructura jurídico-político estable y previsible. Schmitt emplea dos imágenes: la raya y el mito de San Jorge y el dragón. La línea de demarcación distingue entre un espacio ordenado, regido por el *Ius publicum*, en el que conviven una pluralidad de Estados, y funciona mediante la diplomacia o la *guerre en forme*, y un espacio libre, vacío, disponible para la “toma de tierra” y la guerra de botín. Por supuesto, el segundo alude al mundo colonial, que no se estructura a partir del nomos estatal, a pesar de que son los Estados europeos los que gobiernan esas tierras y, sobre todo, esas poblaciones. La lanza que utilizaba verticalmente San Jorge contra el dragón metaforiza un nuevo medio de guerra, “la guerra área independiente”, que anula cualquier relación de reciprocidad entre combatientes y transforma la guerra en una acción policial de represaría. Para justificar semejante acción se requiere discriminar al adversario de manera absoluta (es un criminal, un antisocial, un terrorista) y cargar la operación de mandatos morales (guerra por la humanidad), reintroduciendo, en un mundo sin Dios, las viejas teorías medievales de la guerra justa. La capacidad técnica de llevar a cabo guerras a distancia consagra el fin del nomos estatal y de la *guerre en forme*, que suponía la recíproca legitimidad de los combatientes, la neutralidad moral, y en consecuencia, la posibilidad de concertar la paz. No se acuerda la paz con terroristas y menos cuando los que bombardean lo hacen en nombre de la humanidad. Así, la vigente y proliferante “guerra contra el terrorismo” reactualiza la *lógica política* de las guerras coloniales: desterritorializadas, asimétricas, y contrarias a cualquier principio jurídico emanado del añejo *Ius in bello*.
- 3 Los negros y las modernas técnicas de exterminio son el revés de trama del nomos estatal. Desafían la eticidad del Estado. Schmitt es capaz de mostrarlo pero lo oscurece al enfatizar la teleología estatal europea y rehusarse a dialectizarla a fondo con el mundo colonial; más bien, como Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, ve en la expansión colonial la autodestrucción de los Estados europeos regidos por el *Ius publicum*. Sin embargo, esa masa poblacional, transformada en fuerza de trabajo en los albores del capitalismo, recorría y sustentaba, entre bastidores, el teatro estatal que comenzaba a iluminar la modernidad política. Dice Mbembe: “la transnacionalización de la condición negra es, entonces, un momento constitutivo de la modernidad, mientras que el océano atlántico es su lugar de incubación” (p. 47). Los negros no habitan ningún Estado, su condición, el devenir *negros*, supone la transnacionalización mercantil; allí no funciona la diada de protección / obediencia; no obstante, su existencia de negros dispone su funcionamiento. Schmitt, metafísico, sindicó a los judíos como el pueblo sin nomos –lugar

de incubación del mesianismo anti-estatal-, pero, siguiendo a Mbembe, podríamos pensar en los negros como el *pueblo sin nomos*. Fruto de la modernidad –de la masiva reinstalación de la esclavitud a fin de garantizar la primera reproducción ampliada del Capital– la condición negra es el constitutivo plusvalor del Estado moderno, su desborde biopolítico, el momento renegado del *Ius publicum*. Acaso mucho mejor que la metafísica judía –la diáspora y el libro contra la tierra y la ley–, la existencia concreta, diásporica y heterogénea, de los negros revela que el Estado nunca fue plenamente Estado y sus distinciones espaciales constitutivas –vertical / horizontal, interno / externo, privado / público– se tornan borrosas y confusas en el trajinar del triángulo atlántico. Los negros surcan el atlántico y hunden la oposición metafísico- política entre la tierra y el mar. O mejor, las distinciones son inteligibles porque subyace un suelo negro, un principio compartido de explotación y producción de otredad: no hay ciudadanos sin parias, ni Estado de derecho sin código negro. Hoy, sostiene Mbembe, somos testigos del *devenir negro del mundo*. Todo lo que ocurría detrás de la *línea* se torna universal. La condición negra engloba y anticipa el destino de las poblaciones en la época neoliberal. “La acumulación por desposesión” (Harvey-Sassen), “la ciudad poscolonial” (Mellino), ilustran este devenir, que es, también, una renovada oportunidad de rebelión para los nuevos condenados de la tierra.

- 4 En este sentido: “como demuestra una parte de la crítica negra moderna, la proclamación de la diferencia no es sino un momento de un proyecto más amplio –el proyecto de un mundo que viene, de un mundo delante de nosotros, cuyo destino es universal: un mundo liberado del peso de la raza, y del resentimiento y del deseo de venganza que toda situación de racismo reclama–.” (p. 285) Entre *los condenados de la tierra* (Fanon) y el *todo-mundo* (Glissant), Mbembe clama por un universal plural; universalidad y pluralidad que ya no puede ser la estatal. Restañar la sangrienta historia de la expansión europea revela que la verdad del Estado es su no-verdad: la erección de un orden sustentado en el principio de la protección de la guerra (modo europeo) o de la barbarie (modo colonial-civilizador) guarda y proyecta el arcano de la dominación. La existencia negra –lo mostró Grüner con el caso Haití– delata la falsa universalidad del Estado; condición lacerante que desfonda la estatalidad extremando las posibilidades intrínsecas del deseo de orden que la fraguó. No hay, entonces, *recuperación* verosímil del Estado porque su fin, en *el devenir negro del mundo*, consume la teleología estatal. De todas formas, tras la muerte del Estado no hay porqué regodearse en una impolítica experiencia interior, más bien, y de una vez, hay que indagar, inquiere Mbembe, en los recovecos de la subjetividad *de los vastos sectores oprimidos de la sociedad cuyo destino es universal*.
- 5 El libro recrea la alianza crucial entre humanismo y negritud. Postula una universalidad trágica, desgarrada, pero potencialmente emancipatoria. Su contracara es la alianza entre el Estado y el Capital. El universalismo es bienvenido; no obstante, me gustaría subrayar dos reparos “particularistas”, para, si se quiere, complejizar aún más el diálogo con este texto tan rico.
- 6 En primer lugar. Mbembe reconstruye el itinerario político e intelectual de figuras claves del “pensamiento negro”; se detiene, sobre todo, en tres, ultra significativas: Aimé Césaire, Franz Fanon y Nelson Mandela. Poesía y política. Vidas negras y solares. Nombres que son bandera. La guerra y la paz, la revolución y la democracia. Derroteros existenciales que son en sí mismos una crítica de la razón colonial. La semblanza conjunta es encomiable, logra traspasar las ostensibles diferencias entre los personajes configurando un terreno común, la crítica de la dominación, y un horizonte compartido:

la estrella de la emancipación. De todas formas, me pregunto si ese esfuerzo no aplana demasiado las diferencias, las opciones contrastantes, incluso en abierta polémica. Fanon criticó virulentamente el apoyo de Senghor, el otro poeta de la negritud evocado por Mbembe, a la política africana del General De Gaulle –Fanon fue enviado a Accra, capital de Ghana, cuyo líder nacional Nkrumah también se oponía a la estrategia gaullista, por la dirección política del FLN para disputarle al Senegal de Senghor la hegemonía sobre el África francófona y movilizar la opinión negra en favor de la revolución argelina. En las Antillas, Fanon alcanzó a alentar una política revolucionaria (ver los escritos reunidos en *Por la revolución africana*), contra el reformismo de su maestro Césaire, quien siempre se opuso a la independencia de la Martinica, contentándose con la departamentalización (ser reconocidos como parte del Estado francés) del anterior territorio de ultramar. Y qué decir del emparejamiento entre Fanon y Mandela. Por supuesto que la política de Mandela está lejos de la caricatura occidental; sin embargo, la conjunción de esos nombres obliga a pensar la disyunción inclusiva entre política y violencia. Pero la intención universalizante de Mbembe no supone detenerse en estos desgarramientos particulares, como tampoco en las derivas concretas de la política africana tras el triunfo de las luchas de liberación; otra manera de reflexionar en torno al trayecto que va de Fanon a Mandela, y acaso de Mandela a Fanon.

- 7 En segundo lugar, una cita problemática. Refiriéndose a la invisibilización de las poblaciones negras, Mbembe escribe que “la contribución de los afroamericanos y de los esclavos al desarrollo histórica de América del Sur está, si no borrada, al menos severamente ocultada”. (pp. 47-8) Corrobora la afirmación con una cita que remite a trabajos académicos provenientes del mundo anglosajón¹ dedicados al lugar medular de la esclavitud en la conformación social del Brasil. Ahora bien, Mbembe no parece sospechar de la inocente indulgencia de la frase: las sociedades nacionales poscoloniales reniegan de sus negros. La respuesta es obvia: *Casa grande y Zenzala*, de Gilberto Freyre. El mayor ensayo de interpretación nacional, crucial en el mito del Brasil como un país mestizo, multiétnico, hacedor de una democracia racial; pues bien, el ensayo de Freyre sostiene que los negros y las negras esclavas, su lenguaje musical, sus cuerpos danzantes, sus comidas, su voluptuosidad, forjaron la cultura brasileña, o mejor son o hacen la *diferencia* nacional que nos acostumbramos a llamar Brasil. Es la exacta refutación de la frase de Mbembe. Se dirá que Freyre construye un negro imaginario, apto para un escritor-gentleman de Pernambuco, sin duda –la propia izquierda intelectual brasileña no dejó de señalarlo–; pero no más imaginario que la algo desdeñosa frase de Mbembe, que lo revela dependiente de la producción académica anglosajona (de las artimañas de la razón imperialista, como escribió Bourdieu, tomando también él un ejemplo de Brasil y sus negros), incapaz de consultar la serpenteante tradición ensayística, intelectual, latinoamericana, que no se deja reducir a una mera producción ideológica que elogia el mestizaje para garantizar mejor el dominio de las elites. Mbembe no tiene la obligación de conocer discusiones que se desarrollaron lejos de los centros académicos internacionales (nosotros desconocemos las que acontecieron en los diversos rincones de África), aunque sí se le puede pedir una refutación efectiva del “triángulo atlántico intelectual” cuando pretende ejemplificar con los configuraciones nacionales –con sus masacres, denegaciones, racismos, escrituras políticas e imaginarias– erigidas en los países de América del Sur.
- 8 Discusiones aparte, *Crítica de la razón negra* amplía horizontes, nos permite adentrarnos en un conjunto de perspectivas, elaboraciones conceptuales, no del todo desconocidas, pero

no por eso menos novedosas. Me ceñí a la cuestión del sujeto, del Estado, su fin y la recreación de un universal emancipatorio, señalé los problemas que puede arrastrar ese universal político cuando tiende a universalizar sentidos emanados de las redes del poder académico internacional. De todas formas, el libro guarda otros secretos, por ejemplo, el juego especular entre ficciones. La ficción colonial, la ficción nacionalista (*invented tradition*), y el gesto ficcional de Mbembe, quien denuncia la ficcionalización colonial / nacional de África y los negros pero, cuando se avoca a examinar la politicidad de la cuestión nacional africana tras el fin del yugo colonial, moviliza ficciones literarias y deja de lado los “datos duros” de la economía del poder; ¿efecto del omnipresente post-estructuralismo incrustado en el corazón de la teoría postcolonial? Posiblemente. El tema es harto complejo –el juego entre ficción y realidad, va de suyo. Como sea, son puntas de ovillos, laberintos, que el lector sabrá desandar. *Crítica de la razón negra* ofrece esa posibilidad.

NOTES

1. Butler, K., *Freedom Given, Freedom Won. Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1998; Reis, J.J., *Slave Rebellion in Brazil. The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, John Hopkins University Press, Londres, 1993; Palmer, C., *Slaves of the White God. Blacks in Mexico, 1570-1650*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1976.