

Alejandro De Oto  
INCIHUSA – CONICET

## Humanismo crítico y espectralidad. Notas a partir de dos textos de Aimé Césaire

Critical humanism and spectrality. Notes starting with two texts of Aimé Césaire

### Resumen

El artículo intenta establecer las configuraciones que asume el humanismo crítico en la escritura de Aimé Césaire en la encrucijada de la diferencia colonial, entendida desde una perspectiva decolonial, y a partir de una noción de espectralidad que deriva y se diferencia de las perspectivas derrideanas. Así entonces, se destaca el hecho de que la escritura de Césaire produce una fuerte impugnación de los procesos de la representación colonial y abre el campo de la experiencia política y cultural signada por la heterogeneidad.

**Palabras clave:** Césaire; Humanismo; Espectralidad; Decolonial; Poscolonial.

### Abstract

The article tries to establish the settings that the critical humanism assumes in Aimé Césaire's writing at the crossroads of the colonial difference, which is understood from a decolonial perspective, and from a notion of spectrality which derives and differs from the Derridean perspective. So then, the article remarks the fact that Césaire's writing produces a strong challenge to the processes of colonial representation and it opens the field of political and cultural experience marked by heterogeneity.

**Key words:** Césaire; Humanism; Spectrality; Decolonial; Postcolonial.

**E**n varios momentos de la crítica general al colonialismo acuñada durante las décadas de 1930 a 1950, emergió con fuerza una discusión sobre el papel desempeñado por el humanismo y sus tramas civilizatorias. Hay un caso que sintetiza con bastante rigor las posturas que aparecían aquí y allá sobre el problema: el de Aimé Césaire, en particular en dos de sus trabajos: *Discurso sobre el colonialismo* (2006 [1950]) y *Le verbe marronner* (1955 [1983]). En ambos el humanismo es una figura que atañe al problema de la política, a los modos de imaginarla y a una discusión que en términos muy laxos podría ser definida como formación discursiva, porque en ella se hacen presentes las delimitaciones desde las cuales los discursos sobre el humanismo se gestan y se estructuran.

El contexto de los procesos sociales y políticos de aquellos años, en especial desde la segunda posguerra, dieron al *milieu* intelectual francés varios elementos para discutir el modo en que sería pensada la historia del colonialismo y sus prácticas. Junto a los efectos políticos y sociales de las luchas de la resistencia y de liberación de la ocupación alemana a Francia se producía una revisión de los vínculos que la antigua metrópoli había sostenido con las colonias. De esas energías participaban *Les Temps Modernes* fundada por Sartre en 1945; *Critique*, fundada en 1947 por Georges Bataille y, de manera central, *Présence Africaine*, fundada en 1947 por Alioune Diop y el grupo de intelectuales que dieron lugar al proceso de la *negritude*, como Leopold Senghor, Aimé Césaire, León Damas, entre otros

(Mouralis, B. 1992, 2-3). Esta última revista nacía como un proyecto abierto con la pretensión de pensar las dimensiones poscoloniales de África, en especial del panafricanismo, y para ser un espacio de apertura a distintas formas de expresión y de vida que no habían podido hasta entonces pensar, según Diop, en su originalidad. Así, de acuerdo a los fundadores de la revista, el firme rechazo a renunciar al pensamiento, es decir, a delegar la tarea reflexiva en otros, conectaba a los africanos con el resto de la especie humana. Una marca constitutiva de ese entonces era la confianza en la idea de humanidad que en cierto sentido podría haber sido vista como una concesión a los viejos humanismos pero que, en realidad, debía ser entendida como señala Mouralis, en el contexto de las luchas anticoloniales (1992, 5-6). En ese ambiente se produjeron las intervenciones que privilegio en este artículo y el punto que me interesa recorrer se dirige a la dimensión epistemológica del problema del humanismo, tal como entiendo se puede leer en los textos de Césaire mencionados arriba. Al mismo tiempo, me interesa reflexionar sobre ciertas claves de lectura que pueden ser anotadas como metodológicas para un modo de proceder en la historia de las ideas. Sobre éstas últimas sólo pretendo dejar unas breves marcaciones.

### Espectralidad y diferencia colonial

La aparición de la noción de espectralidad en el título del trabajo asociada a la de diferencia colonial no es ociosa. Ella se enlaza con procesos concurrentes en los textos de Césaire, a saber, que no habría definiciones *a priori* acerca de qué se trata el humanismo, a pesar de la fuerza integradora que tiene la palabra cuando es enunciada en sus escritos. No obstante, la espectralidad expresa muchos desafíos porque se distingue de la operación fantasmática que implica el proceso de la representación, en tanto figura que evoca el retorno de lo mismo en cada movimiento. En la opción de describir una relación entre humanismo y espectralidad en Césaire tomo partido

por todo aquello que no encuentra un concepto a la mano, una categoría fundante en la cual sostener el enunciado como se verá con claridad cuando discuta el poema *Le verbe marronner*. Si la pregunta por la subjetividad en la crítica del colonialismo preanuncia lo complejo de la empresa de la liberación debido al pesado trabajo con la herencia colonial que supone<sup>1</sup>, la invocación de lo espectral, en el mismo escenario de la liberación, trae a un primer plano las instancias de una política y una crítica poscolonial que se articulan con lo que se desapropia, con lo que acecha, con aquello para lo cual no hay representación ni identidad estable. Y todo ello ocurre en un contexto enunciativo de discursos que se proponen conscientemente dar cuenta de lo nuevo no representado. La relación vinculante entre crítica del colonialismo y humanismo que se da en el período se articula con las experiencias de transgresión de la cultura colonial en Césaire y otros autores. En ese vínculo las dimensiones espectrales de prácticas diferentes, en especial políticas, estéticas e identitarias toman el centro de la escena. La noción de espectralidad, de espectro y fantasma ha sido trabajada en distintos textos (Katzer, L. y A. De Oto. 2013), (De Oto, A. 2011). Para que se vea el registro concreto de su evocación aquí señalaré algunas deudas y ciertas características de la misma. La noción proviene de Derrida, pero con una ligera distinción cuyas consecuencias son cruciales. Esa variación es la que señala la diferencia entre fantasma y espectro. La espectralidad implica y define una posición epistemológica que se resume en hablar de aquello para lo cual no se constituye un referente, un contexto o un sentido oculto listo para ser revelado o sujetos soberanos que puedan ser determinados empíricamente por trascendencia o inmanencia. Ese movimiento propone que aquello para lo que no hay representación pueda pensarse como negación, como renuncia a una pulsión de dominio, de poder, de verdad, de control. Fanon escribió en *Piel negra, máscaras blancas*: “hay un solo destino para el negro. Y es blanco”, haciendo entrar toda la problemática de

1 La pregunta por la herencia es la más compleja para hacer sobre la escritura de Césaire. Yo me concentro en la herencia colonial con la cual lidia Césaire y que remite tanto al colonialismo francés en las Antillas como a su propio medio intelectual. En ese segundo plano Césaire aborda el legado, la herencia, y pienso con Derrida aquí, como algo cuya inteligibilidad es objeto de disputa, que no es natural ni transparente ni unívoco. Es decir, un legado que llama al desafío de su interpretación (Derrida, J. 1998)

lo fantasmagórico por la vía de la representación. Pero también en la misma frase estaba abierto el espacio para una dispersión en el paréntesis (sospechado) del devenir, de la que no sabemos nada pero intuimos todo: “Y es (devenir) blanco”. El paréntesis es ese espacio de dispersión en el que campea lo no representable. Lo fantasmagórico, por el contrario, que es el retorno de las estabildades ontológicas, evoca lo perdido y su posibilidad de restitución y en términos conceptuales tiene una relación metonímica con lo desaparecido, con lo no presente. El problema recurrente en los discursos coloniales y civilizatorios en tiempos de su propia crisis es que lo desaparecido retorna como fantasma y asume la unidad de unas imágenes borrosas, tenues, traslúcidas, de una *imago*, y como resultado el tiempo y el espacio, o la temporalidad y la espacialidad, no son sino una superficie homogénea en donde se restituye un *ethos* en ruinas y un trabajo contra el devenir. Por el contrario, la espectralidad no devuelve ninguna idealidad o abstracción, es huella o marca de experiencias materiales que no reclaman el “cuerpo” ausente tras ellas. Como tal, la espectralidad remite siempre a una latencia y una heterogeneidad porque es un resto, el resto de un resto, de un acontecer que no se desarrolló en la forma del ser, sino de la posibilidad. Si habláramos el lenguaje del Ser allí sería casi imposible hacerlo porque socavaría la certidumbre del concepto, del estereotipo, de la iteración, de la temporalidad homogénea que supone el fantasma (Katzner, L. y A. De Oto. 2013, 132-133).

Si se acuerda con estas distinciones entre fantasmas y espectros en el plano epistemológico para pensar críticas al colonialismo como la de Césaire, resulta entonces que la misma noción de diferencia colonial se fortalece y es la base de una profusa trama espacio temporal en las que el imperialismo y el colonialismo son factores centrales de su dinámica. En ese sentido, la diferencia colonial, tal como la ha definido Walter Mignolo, ha permitido explicar los modos en que una subjetividad se articula en el espacio estriado por la colonialidad y por las posiciones

subjetivas que se asumen allí para conocer y producir conocimiento. La noción forjada por Walter Mignolo se fundamenta en las ideas de Aníbal Quijano y Enrique Dussel, quienes propusieron que el momento de inicio del conocimiento y del pensamiento crítico no es el de una narrativa occidental sino la diferencia puesta en juego por el colonialismo como proceso histórico social que afecta tanto la producción de subjetividades como la producción del conocimiento (Mignolo, W. 2000, 2002). Así, propongo que si la dimensión espectral es un registro crucial en las escrituras de Césaire, la diferencia colonial es el medio conceptual privilegiado para dar cuenta de esas circulaciones. Al acuñar sus críticas en las encrucijadas de la diferencia colonial, Césaire se enfrentó a las dimensiones ontológicas y epistémicas de la misma, dado que, como lo afirma Mignolo, la diferencia colonial epistémica supuso un movimiento de autoafirmación imperial y de sus versiones de la modernidad. Al mismo tiempo, presentarla de ese modo supuso develar el carácter histórico de su constitución y un desprendimiento de sus principios cognoscitivos y epistémicos (Mignolo, W. 2007). A partir de ese momento que da pie a la idea del desprendimiento<sup>2</sup>, el pensamiento decolonial propone la emergencia de subjetividades y teorías políticas basadas en historias y experiencias otras. En este caso, mi lectura de Césaire se sitúa en la espacialidad de la diferencia colonial y el desprendimiento porque es en esa zona acechada por los dominios de lo propio, del nombre, de la estabilidad identitaria, de la certidumbre civilizatoria, donde se abren paso estas escrituras evocando imágenes conocidas y dimensiones espectrales. Mi hipótesis central indica que la formulación de un humanismo crítico en Césaire tiene momentos explícitos, como el que aparece en el ensayo *Discurso sobre el colonialismo*, donde se proponen sus bases y momentos no explícitos, como el caso del poema *Le verbe marronner*. Sobre el primero las evidencias son directas, sobre el segundo es necesario trabajar en los pliegues de la enunciación porque lo que está en juego allí es una discusión estética pero centralmente

2 La noción de desprendimiento proviene de la opción decolonial. Ella refiere a una desvinculación de la geopolítica del conocimiento que organiza de manera eurocéntrica, y por lo tanto asimétrica, el pensamiento de la modernidad. Ver de Walter Mignolo, “La opción de-colonial. Desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso” (2008).

política con el partido comunista francés, que se expresa en el modo de una correspondencia poética con René Depestre. Contra ciertas lecturas bastante comunes que preservan la escritura de Césaire como representación esencialista de una identidad<sup>3</sup>, en el poema se articula una dimensión espectral que será crucial para imaginar el humanismo y, a la sazón, la epistemología, que se expresa en el ensayo. En ese sentido, la negritud que defiende Césaire siempre merodea y acecha las formas esencialistas en las que con frecuencia se la ha dispuesto. Ella se organiza como un descriptor de la dominación y del trabajo crítico político que implica derrotarla<sup>4</sup>. No es menor este énfasis porque en él precisamente se produce el deslizamiento desde el diagnóstico de la sociedad colonial como una que ha agotado sus posibilidades históricas, tal como se puede leer sin ambages en *Discurso sobre el colonialismo*, hasta las dimensiones espectrales para la subjetividad colonial y poscolonial implícitas en *Le verbe marronner*, donde en la retirada consciente de modos de representación estéticos y políticos coloniales se anuncia una política de amistad con los espectros<sup>5</sup>.

### Césaire, razón, conciencia

En Césaire hay un momento muy específico que articula la reflexión sobre el problema del humanismo en las primeras páginas de *Discurso sobre el colonialismo*. En ese texto emerge una tensión que es inherente a las críticas del colonialismo: su doble pertenencia a una trama descolonizadora y a una trama discursiva propia de la modernidad/colonialidad. Césaire describe entre la tragedia y la ironía el problema de lo civilizatorio cuando se vuelve una suerte de trampa para su propio proyecto que, de una manera clara y definida, lo constituyen la razón, la conciencia y el problema colonial.

[e]l hecho es que la civilización llamada “Europa”, la civilización “occidental”, tal como la configuran dos siglos de régimen burgués, resulta incapaz de resolver los dos problemas mayores a que su misma existencia ha dado origen: el problema del proletariado y el problema colonial; que llamada a comparecer ante el tribunal de la “razón” o el de la “conciencia”, esta Europa

3 La negritud ha sido objeto de numerosas lecturas. La mayor controversia que se produce con ella no es nueva y se refiere a que construye formas de identidad esencialistas y ahistóricas. Esta acusación tiene sentido en textos de alguno de sus cultores, como por ejemplo, los de Leopold Senghor. Fanon, había marcado el límite que representaba para la acción política la noción porque no definía un contexto específico de ocurrencia, como el nacional por ejemplo, y generalizaba sobre la situación de las personas negras independientemente del contexto. También se escucharon voces críticas de intelectuales como Wole Soyinka que marcaron su distancia con ella por razones parecidas y complementarias. El caso es que en las dos revistas de los años treinta que se publicaron en Francia por estudiantes negros, *Légitime Défense* y *L'Étudiant Noir*, se hacía alusión a la adscripción al materialismo histórico y al surrealismo, a la crítica del colonialismo, del racismo y de la familia burguesa. La figura de Césaire para la idea de que la negritud es esencialista fue compleja porque él siempre privilegiaba la dimensión histórica. De hecho, su modo reflexivo histórico fue la principal diferencia con Senghor, preocupado este último por encontrar los fundamentos de una originalidad negra. Al igual que Fanon, la otra figura que marcó el diálogo con Césaire, en disidencia podríamos decir, fue René Depestre, haitiano. Depestre pensaba que la negritud expresaba el cimarronaje de los negros en la época de la esclavitud y ahora devenía en estrategia intelectual. No es casual en ese sentido lo que aparece en el poema que analizo aquí. En resumen, entre Fanon y Depestre podría seguirse la zaga que va desde el ideal africano de la negritud, en tanto país de la mente como la llamó Benita Parry, hasta la dimensión nacional en las Antillas.

4 Ver al respecto la original compilación de Elena Oliva, Lucia Stecher y Claudia Zapata, (2011) *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*.

5 Este proceso de producir un diagnóstico del mundo colonial y luego proponer alternativas al mismo no cerradas en las lógicas binarias tan comunes en los discursos esencialistas es una actitud extendida en un contemporáneo y compatriota de Césaire, Frantz Fanon. Fanon lleva adelante un proceso parecido cuando describe la sociedad colonial alienada y partida en dos por las lógicas excluyentes de la racialización, para luego avanzar en una imaginación de la sociedad poscolonial (uso el término en sentido cronológico) en tanto espacio de apertura, de tramado inconcluso, o más aún, en tanto espacio de celebración de la multiplicación de conexiones.

se revela impotente para justificarse, y que, a medida que pasa el tiempo, se refugia en una hipocresía tanto más odiosa cuanto menos posibilidades tiene de engañar a nadie” (2002 [1950], 13)

Estamos aquí frente a una serie muy concreta que se inicia con la configuración de la civilización europea por parte de la burguesía, que continúa con los dos sujetos devenidos centrales de esa configuración, proletarios y colonizados, y desemboca en su fracaso porque de manera inherente a su propio desenvolvimiento debía negar en la figura de esos dos sujetos los principios civilizatorios que la alentaban. Este juego moral y político se encuentra con mucha rapidez en las mismas lógicas argumentativas que recorren una amplia literatura, pero en especial la de los pensadores marxistas (como lo es él mismo) contemporáneos a Césaire. Tal es el caso de Georg Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1970). La decadencia del capitalismo que es descrita en ese libro encuentra un paralelo en la decadencia civilizatoria imperial y colonial. Lukács recupera con ahínco las razones que hacen del proletariado el sujeto histórico coincidente con el proceso de la conciencia que emerge contra la reificación en momentos de crisis, como la que atestiguaba el capitalismo de la posguerra de 1914, al tiempo que es ese mismo proletariado el que asume la dirección del proceso histórico al observar su capacidad de restituir los vínculos totales negados u ocultos en la reificación. El viejo proceso de la verdad y la ideología que se anuda desde Marx en adelante se articula allí por dos modos concurrentes: el de la razón y el de la conciencia. En su famoso ensayo “Teorías ambulantes” Said presentó la idea de que la teoría para Lukács era lo que la “conciencia producía no en evitación de la realidad, sino como una voluntad absolutamente comprometida con la mundaneidad y el cambio” (2008, 313) y “[e]l proletariado era [el] personaje para la conciencia que desafiaba a la reificación, la mente que afirmaba sus poderes sobre la mera materia...” (313). En la saga de esas afirmaciones años más tarde Said dirá, pensando ahora en Fanon, que la lectura de *Historia y conciencia de clase* por parte de éste, retomando la idea de Lukács de que la conciencia proletaria implica una forma concreta de atacar el proceso de reificación, produce una

mutación que va de la conciencia del proletariado a la violencia revolucionaria colonial, con la diferencia crucial con respecto a Lukács en que Fanon no postulaba ninguna síntesis superadora sino que proponía una dialéctica negativa enfocada en el conflicto (1999). Creo que Césaire leyó a Lukács (sin que medie una prueba para afirmarlo dado que la traducción francesa aparece en 1960) porque la consciencia de la que habla comparte las mismas características que le asigna el pensador húngaro en el texto citado. La peculiaridad de este deslizamiento es aquella del colonialismo, ya no como forma subsidiaria de los procesos históricos modernos sino como una clave interpretativa y organizacional de los mismos. Césaire condena a Europa, a la Europa del capitalismo, y en la pretensión de hacerla comparecer ante los tribunales de la razón y de la conciencia retorna sobre figuras que asimilan la función del proletariado y su conciencia en épocas de crisis, pero incorpora a ese lazo a los colonizados: “[“Europa”] resulta incapaz de resolver los dos problemas mayores a que su misma existencia ha dado origen: el problema del proletariado y el problema colonial”. Para Césaire, Europa ha fallado en el proceso emancipador que sus categorías más estables parecían prometer, dejando frente a sí el mundo colonial que es, a la par, el ejemplo más potente de la contabilización de recursos, de objetificación y reificación, y el refugio para una conciencia crítica en la figura de los colonizados. Dirá Césaire que la colonización “no es evangelización, ni empresa filantrópica, ni voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía...” (2006 [1950], 14) y como consecuencia “la distancia de la colonización a la civilización es infinita” (14) y de todas las aventuras coloniales “no se podría rescatar un solo valor humano” (14). La colonización para Césaire “desciviliza” al colonizador. (2006 [1950], 15). Justo allí, creo, está produciendo un trabajo con la herencia, en el sentido derrideano al que me referí antes, porque retoma el problema de lo humano con los restos del colonialismo para la conversación sobre lo civilizatorio. Es decir, contra toda expectativa, interpela la herencia que significan esos restos y, al hacerlo, puede distinguir entre un humanismo y un pseudo humanismo que produce la reificación dado que aísla a los sujetos entre sí al tiempo que los objetifica

en categorías esencialistas. Es preciso entender, sin embargo, que la crítica de Césaire va más allá de la sanción moral a la deshumanización producida por el colonialismo. Ella retoma las herramientas de la razón y la verdad que se articulan con la palabra conciencia para pensar que quienes están conociendo los procesos del capital y de la colonización son los que en ellos traman su propia subjetividad: proletarios y colonizados. Su crítica está tratando de delimitar los sujetos privilegiados de una conciencia crítica emergente que encuentra en la historia colonial la mayor parte de sus fundamentos, incluso cuando la reflexión se traslada a los procesos devastadores del nazismo. Para Césaire el nazismo no hace sino volcar la violencia colonial (racial) sobre las sociedades europeas y sobre los cuerpos. Esto marca la deshumanización en el límite justo en que se expresa racialmente:

... valdría la pena estudiar [...] las formas de actuar de Hitler y el hitlerismo, y revelarle al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora, que Hitler lo *habita*, que Hitler es su *demonio*, que, si lo vitupera, es por falta de lógica, y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el *crimen* en sí, *el crimen contra el hombre*, no es la *humillación del hombre en sí*, sino el crimen contra el hombre blanco, [...] y haber aplicado a Europa procedimientos colonialistas (2006 [1950], 15)

De allí hay un paso breve entre lo civilizatorio europeo y la racialización, del mismo modo que entre los valores del humanismo clásico, el ocultamiento y la negación. Anotemos aquí que en estas descripciones de Césaire de la crisis civilizatoria (e histórica) se señala una distorsión de lo humano frente a lo que hay que actuar disputando el significado mismo de civilización y de humanidad. La crítica, para que sea tal, requiere re-encender los significados de razón y conciencia. Otra vez, es la tensión con los legados lo que re-enciende la discusión. La distorsión de lo humano, la propia inhumanidad del colonialismo pero también su trama histórica en el proceso civilizatorio, es el terreno propicio para que desde allí pueda ponerse en entredicho el humanismo

y mostrar el hecho del eurocentrismo que le es constitutivo. Al mismo tiempo ello permite mostrar al sujeto crítico que se asocia a esa conciencia aparecida en la crisis y un modo de constitución de una identidad. Dos premisas por las que, insisto, se vuelve significativo el presunto contacto con las ideas de Lukács acerca del proletariado como agente que rechaza la reificación al tiempo que devela parte del entramado del universo intelectual que se anuda en la escritura de Césaire. Sin embargo, y aquí la novedad, ninguna de estas operaciones en Césaire representan un cierre en el significado de lo humano, por el contrario, marcan el momento de una apertura. Como lo señala Mara De Genaro, la crítica de Césaire en *Cuaderno de un retorno al país natal* (1971 [1939]), otro de sus grandes textos, en el tratamiento de la identidad se liga de modo inextricable a la experiencia histórica tanto propia como de la comunidad extendida con la que se identifica, la de los ancestros africanos y negros. En tal sentido, Césaire se aleja de todo esencialismo al mostrar que las dimensiones del racismo, de la barbarie africana, etc., son ficciones históricamente producidas que pueden ser contestadas en sus propios términos (De Genaro, M. 2003, 59). Es decir, la batalla en la que está empeñado es con respecto a las simplificaciones producidas sobre grupos humanos que reducen la heterogeneidad de los mismos, atándolos a meras metonimias. Eso lo hace sostener que persiste una humanidad más allá de estas formas de pensamiento que constriñen lo heterogéneo en unas pocas operaciones conceptuales. Jane Hiddleston lo ve con claridad cuando dice que Césaire nunca afirmó que la *negritud* descansara en una determinada identidad negra sino que se fundamentó en una celebración expansiva y no cerrada de la movilidad del hombre negro hacia el otro. Incluso cuando parece que Césaire se apoya en la especificidad de la identidad negra la disuelve y convierte la *negritud* en una experiencia de apertura y de contacto con la otredad (Hiddleston, J. 2010, 90).

Ir hacia el otro y trabajar con el contacto, podríamos decir sin muchas reservas, implica de partida un trabajo con los espectros, con lo contingente, con aquello para lo cual el dominio del nombre y de la asignación de atributos de identidad no han producido un cierre definitivo. La espectralidad se identifica precisamente con

esa movilidad hacia una zona que es por definición opaca, “el otro”, al tiempo que también se la puede vincular a la secuencia de posibilidades de “ser de otro modo que los esencialismos” que constriñen la vida en el colonialismo histórico con el que Césaire pacta su interpelación al legado colonial.

El problema de la apertura y el contacto es muy claro en sus textos principales. Sin embargo, su evocación sirve para entender que cuando advierte de los dos problemas que no ha resuelto Europa en el capitalismo, está señalando que la llave genealógica de su crítica proviene de la equivalencia entre el problema del proletariado con el colonial y de la diferencia, al tiempo que la novedad, que introduce este último para la razón, la conciencia, la historia, las modernidades y para la propia idea de humanismo. En esa escena, su humanismo crítico detecta las dimensiones de la diferencia colonial con mucha precisión, a la vez que mantiene el vocabulario que la habita para designar los procesos y fenómenos en acto. Podríamos detener el análisis en este punto y contar ya con una explicación plausible de humanismo crítico. No obstante, en el mismo movimiento de desplazar como *locus* de enunciación y de producción de conocimiento a la Europa histórica, atravesada por la relación entre modernidad y colonialidad, y de utilizar el lenguaje civilizatorio, deja abierta una zona para la que no hay disponibilidad representacional, la de la propia sospecha de la heterogeneidad, donde, para decirlo en el vocabulario que hemos elegido transitar, merodean los espectros.

### **Espectralidad (o más allá)**

A partir de aquí se podría decir que el humanismo crítico de Césaire es el espacio donde concurren varios procesos complejos. En primer lugar, una crítica de las figuras estabilizadas de la subjetividad (y de las identidades), tal como las definieron los discursos coloniales. En segundo lugar, como consecuencia, una interpelación del legado colonial llevada a cabo con su mismo

vocabulario, “conciencia”, “humano”, “civilización”, “conocimiento”, etc. En tercer lugar, el proceso de apertura hacia la heterogeneidad histórica y cultural, sea de las historias particulares, sea de los modos de representar la diferencia cultural. Por último, una afectación de los modos en que se constituye una ética en la crítica del colonialismo, de los modos de conocer y de los modos en que se producen las opciones políticas y estéticas.

En esos dos últimos ocurre, a mi juicio, la segunda aparición relevante del problema del humanismo en los textos de Césaire, (en absoluto agoto todas las apariciones sino que abordo las dos que me parecen más significativas), la cual se da en el poema *Le verbe marronner* (1955-1983). Como lo señalé antes, no se trata de una aparición evidente sino sospechada en los pliegues de lo que es el debate político y estético central en el poema.

Allí las cosas cambian tanto por el registro como por el género. Ahora hay de por medio una discusión política entre militantes tramada en la forma de una correspondencia poética bastante alejada de la figura del ensayo que define a *Discurso sobre el colonialismo*. Se trata del Césaire crítico del partido comunista francés, de la carta a Thorez<sup>6</sup>, crítico de las demandas de Louis Aragon de hacer accesible la experiencia estético-política a los proletarios por la vía del soneto ¿Qué pasa allí que sea de interés para el problema del humanismo y para la epistemología emergente de la escritura de Césaire? Sin duda hay una continuidad del argumento con el que comienza *Discurso sobre el colonialismo*, es decir, una sospecha negativa sobre el carácter rector de la acción política o de la expresión estética asignada a pautas u órdenes provenientes de la metrópoli. La desconfianza civilizatoria se despliega en el poema, constituyendo ella una respuesta a la aceptación por parte de su amigo René Depestre de las demandas de Aragon. Leamos la sección del poema que alude al pedido de Césaire a Depestre de abandonar los requerimientos de orden estético político metropolitanos<sup>7</sup>:

6 En 1956 Césaire presenta su dimisión al Partido Comunista Francés. La renuncia es conocida como “Carta a Maurice Thorez”.

7 El poema fue escrito en diferentes momentos, el texto original de 1955 fue modificado en 1983. En la transcripción conservo las líneas con sus fechas.

Valiente caballero del tam-tam es cierto  
que dudas de la selva natal  
de nuestras voces roncadas de nuestros cora-  
zones que se elevan  
amargos  
de nuestros ojos de rojos de ron de nues-  
tras noches de fuego  
es posible  
que las lluvias  
del exilio  
hayan aflojado la piel de tambor de tu  
voz (1983)  
[Déjala Depestre deja la pordiosería con  
aire solemne mendigado  
déjales  
El ronroneo de agua insulsa que gotea  
a lo largo de los peldaños rosas  
y para los gruñidos de maestros de es-  
cuela  
basta] 1955  
cimarronémoslos Depestre cimarronémos-  
los (1983?)  
[como antes cimarroneábamos a nuestros  
amos del látigo] (1955)

(Mi traducción)

El poema, como se ha señalado en otra oportunidad (De Oto, A. 2012), es una clave de lo que podríamos llamar el archivo colonial en tanto delinea las formas y tramas de las relaciones en juego en el colonialismo y su crítica funcionando como una referencia de última instancia. En él Césaire propone que frente a la demanda de Aragon hay otra vida posible en las colonias (pero incluso más allá de ellas si se piensa en el problema del proletariado) y ella es de una complejidad tal que no puede reducirse a una forma estética que asegure su comprensión. Supone también un modo de proceder que será crucial, no tanto por lo que define, sino por lo que inaugura en el modo de una práctica intelectual crítica: el cimarronaje. Luego de reprochar a Depestre, más que nada en las líneas escritas en 1955, su olvido de las referencias centrales de la negritud, pero ante todo de la experiencia colonial, al adoptar éste los dictados de Aragon, da un giro hacia lo que podría ser una zona de indeterminación profunda signada por el acecho a las formas civilizatorias coloniales bajo la figura del cimarrón, y en términos poéticos, bajo la figura del neologismo. James Clifford ha dicho

a propósito de los neologismos en Césaire, en especial en Cuaderno de un retorno al país natal, que ninguna traducción puede desentrañar un significado ni devolver una intención. Por el contrario, es el neologismo el que asegura que se mantenga abierto el universo semántico porque es, de manera radical, una indeterminación esencial (Clifford, J. 1995, 215). Entonces, por esa razón, Clifford señala que “Césaire no restaura los “significados” del lenguaje, la cultura, la identidad; les da un nuevo giro. Pero la figura, en la lectura de Clifford, que mejor expresa el efecto del poema citado es la de ser una “escapada con el lenguaje” evocada en el cimarrón, que se extiende más allá, justo donde se juega la reflexión y la poiesis (1995, 219). Mediante ese proceso Césaire transforma la experiencia cimarrona, que es rebeldía y reconstrucción en un verbo necesario para la transgresión: “Marronnerons-nous Depestre”. “[cimarronémoslos Depestre cimarronémoslos (1983) [Como antes cimarroneábamos a nuestros amos del látigo] (1955)”.

Estos momentos del poema dan cuenta de una acechanza a las figuras estables de la subjetividad de los relatos coloniales, incluidos los del humanismo, e incluso de aquellas figuras integradas de la *negritud*. Leamos el desenlace del poema:

¡Oh, si! Depestre el poema no es un mo-  
lino para  
pasar caña de azúcar, eso no  
y si las rimas son moscas sobre las char-  
cas  
sin rimas toda una temporada lejos de las  
charcas  
te persuadiré de que riamos bebamos y  
cimarronemos”.

(Mi traducción)

La risa, la bebida y huída cimarrona son tres marcadores poderosos que organizan el poema desde el comienzo, en tanto todo conduce a ellos, a la par que constituyen un marco posible para pensar la política como desobediencia, transgresión y revisión de lo dado. Y pensando en una clave epistemológica, produce una sacudida profunda en todas las zonas en las que habita la categoría y el concepto porque hace de las articulaciones del lenguaje civilizatorio un espacio en ruina. La idea misma de civilización



del colonialismo, en ella la de un humanismo bajo control estricto de las variables de lo humano, y la restricción de la experiencia estética que se traduce en la vuelta al soneto propuesta por Aragon vuelven ruinoso la articulación del lenguaje civilizatorio como experiencia en la situación colonial. Esa percepción de sinsentido colonial en el poema de Césaire obtiene una respuesta inesperada y una resolución diferente a otras pero que puede ser rastreada en el amplio mapa de las historias coloniales y sus textos. A los efectos del contraste recuperemos un antecedente de tal experiencia ruinoso: *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad (1998 [1902]). En ese texto, quedan en evidencia las separaciones entre un modo convincente de producir sentido en el colonialismo moderno y cierto giro en falso del discurso al que aludo cuando menciono la idea de la percepción del sinsentido. Cuando Marlow, el personaje central y narrador de la novela de Conrad restituye el *ethos* imperial al final del relato en la conversación con la novia del señor Kurtz, pocas dudas quedan ya de que el dominio discursivo sobre el que se desplegaba la idea de civilización y de oscuridad no esté en ruinas. Recordemos que Marlow viaja a África para rescatar a Kurtz de las terribles prácticas coloniales en las que se había perdido, para llevarlo de vuelta en un viaje de restitución civilizatoria a Europa. Sin embargo, el intento resulta infructuoso porque Kurtz se muere en el camino debido a las enfermedades contraídas. Sus últimas palabras fueron “el horror, el horror”. Cuando Marlow se encuentra un año más tarde con la novia de Kurtz, está deseoso de sacarse de encima los papeles que éste le había dado junto con la carga que representaba su memoria. Ante la demanda de la novia para que le dijera las últimas palabras del difunto que ella asumía como palabras del amor que Kurtz le profesaba, decide mentirle y decirle que lo último que había dicho era el nombre de ella. Esta escena es crucial, como tantas otras del texto, en especial las que analiza Edward Said en *Cultura e imperialismo*, a las que llamó dos visiones de *El corazón de las tinieblas* (1996, 56),

porque en la mentira se expresa que la verdad del colonialismo es mucho más dura, descarnada y cruel. Pero es un acto consciente, porque ya se sabe, y si bien no se puede esperar a partir de esto una política emancipatoria, la legitimidad del imperio y sus valores queda en entredicho. Se hace presente en este ejemplo la distinción en un plano epistemológico entre aquello que fundamenta un saber y los objetos positivos de ese saber, al tiempo de la imposibilidad de esos mismos objetos de entender qué es ese fundamento (Mendiola, A. 2009, 45)<sup>8</sup>. En otras palabras, han cambiado las condiciones o configuraciones que sostienen un modo de organización del conocimiento. Es interesante notar que en el caso de Conrad la resolución de este drama moderno en *El corazón de las tinieblas* es con el cinismo y cierta superioridad trágica contenida en aquello que conoce Marlow, quién sabe pero no tiene el poder de decir lo que sabe, tiene el poder de mentir. No es el secreto comunitario el que parece detener la verdad en Marlow, el secreto de una profunda pertenencia que no puede ser revelada porque funciona como un arcano de la comunidad que hay que escamotear a la visión de los otros, sino que es algo reprimido, sujetado, en los límites de una razón imperial que queda expuesta del mismo modo en que había dejado expuestos los cuerpos de sus víctimas.

La mentira es siempre el procedimiento más torpe para tapar los espectros cuando caen las legitimidades. Sin embargo, la respuesta inesperada y la resolución diferente de Césaire en *Le verbe marronner* es que nada queda a salvo, incluso sus propias figuras fantasmales que se insinúan en el poema como huellas dejadas por una presencia a restituir, a saber, “la selva natal”, “nuestras voces roncadas”, “nuestros corazones que se elevan amargos”, “nuestros ojos de rojos de ron”, “las lluvias del exilio”, “la piel de tambor de tu voz”. Las seguridades ontológicas expresadas en la metáfora de la selva natal, en las metonimias de las voces roncadas, de los corazones amargos, de los ojos rojos, de la piel de tambor, acuñadas en la incertidumbre ocasionada por el exilio del origen que parece organizar cierta

8 Michel De Certeau se aboca a este problema cuando escribe la reseña sobre *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault y usa la idea del sol negro del lenguaje en el título de la misma (De Certeau, M. 2003). En esa reseña utiliza la figura del gato Félix que corre hacia el abismo, incluso avanza más allá de él, pero cae sólo cuando percibe que está en el aire (Mendiola, A. 2009, 44).

idea de la negritud, dan paso a una política que llamaría espectral, del acontecimiento espectral, expresada en reír, beber y huir.

La espectralidad del acontecimiento tiene en general cuatro marcas cruciales: 1) ausencia de referente; 2) ausencia de unidad de sentido; 3) ausencia de la actualidad/singularidad de contexto, es decir, posibilidad de ser con independencia de la saturación empírica del contexto; 4) ausencia de un lugar que funcione como anclaje absoluto contextual en tanto todo signo puede ser citado o injertado en infinidad de contextos. (De Oto, A y L. Katzer. 2014, 61). Teniendo en cuenta estas marcas, reír, beber y huir (cimarroñar) son signos que pueden engendrar nuevos contextos, nuevos acontecimientos sin centros de anclajes absolutos, para usar la imagen de Derrida. Ellos envían a un lugar mínimo de la experiencia donde se produce una articulación de lo humano que no dispone de discurso, que no está tramada en las redes de sentido. Se podría decir que el poema advierte que frente a las figuras fantasmales de la experiencia colonial, “el amo del látigo”, el esclavo, la superioridad cultural, hay un conjunto de experiencias posibles que no se pueden pensar saturadas de sentido por el contexto específico, que no les cabe el automatismo de la respuesta ontológica que supone la afirmación de atributos de la negritud. En ese momento entra la espectralidad, en tanto lo que sospecha Césaire y lo convierte en un motor estético y epistémico es la heterogeneidad de la vida, manteniendo la tensión y la apertura que caracteriza extensos trayectos de su escritura poética y en prosa.

Brent Hayes Edward, un estudioso de Césaire, señala que Kojève trabaja con la lógica especulativa para marcar que en el proceso de afirmación de un sujeto y de una consciencia, la negación no implica destrucción del elemento negado sino que sería aquello que permite la afirmación del sujeto por lo que no es. Y en ese sentido, los

pasajes anafóricos de *Cuadernos de un retorno al país natal*, por ejemplo, que Edwards examina demostrarían que lo negado constituye la identidad positiva (Edwards, B. 2005, 6-7-8)<sup>9</sup>. Me interesa en particular esa tensión que el momento de la determinación negativa tiene para pensar el problema epistemológico al que Césaire nos expone. El aspecto más interesante de la determinación negativa es el proceso de creación que está en juego en la dependencia con lo negado y que aquí lo he pensando como un trabajo con la herencia, con los legados. Las afirmaciones de Césaire en *Discurso sobre el colonialismo* acerca del fracaso civilizatorio que representa Europa, atestiguan la relación crítica que emerge de la nueva libertad de enunciar el final de aquello a lo que se está ligado histórica y subjetivamente. Sin embargo, en *Le verbe marronner* el momento de creación va más allá de la lógica de la negación determinada. Se sitúa en una zona afirmativa pero que no prescribe resultados ni se proyecta a sí misma como una tesis en su emergencia porque no evoca en el modo de una contradicción sino que trabaja como un antagonismo frente a la inconmensurabilidad interpuesta por los tres actos: reír, beber y huir. Se trata de un escena plena de incertidumbres y por lo tanto humana, porque reinscribe una temporalidad contingente que está ligada a las prácticas, pero ante todo, porque restituye para los cuerpos un lugar de encuentro secreto, fuera de la vista de la razón metropolitana, fuera de la vista del “amo del látigo”<sup>10</sup>, un lugar para poder ejercer la pregunta por el yo y por la herencia sin codificarlas en las tramas del dominio y la commensurabilidad. En “[Déjala Depestre, deja la pordiosería con aire solemne mendigado/déjales” y en “sin rimas toda una temporada lejos de las charcas te persuadiré de que riamos bebamos y cimarronemos”, vibran las cuerdas de las acechanzas del porvenir y del devenir, del refugio en la incertidumbre, del secreto escamoteado a la representación colonial y sus fantasmas.

9 Los rastros de las lecturas hegelianas que impactaron en el universo intelectual parisino a partir de los cursos de Alexandre Kojève hacen su parte en estas dinámicas. Brent Hayes Edwards, en un sugerente ensayo titulado “*Aimé Césaire and the Syntax of Influence*” (2005) ha retomado este aspecto de Césaire. Edwards recupera del libro de Nick Nesbit, *Voicing Memory: History and Subjectivity in French Caribbean Literature* (2003), la idea de que Césaire crea, en especial en *Cuaderno de un retorno al país natal*, un “análogo estético” al “sujeto heroico” hegeliano de la *Fenomenología del espíritu*. El impacto de Kojève se revela en el énfasis que éste le otorgó a la negación determinada en Hegel para alcanzar una autoconsciencia.

10 Ver de Alejandro De Oto, “Sobre las miradas y los condenados. Exploraciones fanonianas” (2013).

## Salida

Si reír, beber y cimarronear se asoman a la *poiesis* es por lo que evocan secretamente antes bien que por lo que enuncian de manera abierta. Los tres verbos no dejan ver ni escuchar el proyecto de su posible deriva porque los tres convocan poética y políticamente a los espectros, a la diferencia en la diferencia, a lo inconmensurable de lo heterogéneo. Y así, una nota adicional y final puede ser trazada con respecto al silencio, a su idea, que se articula con el problema de la escucha y de la visibilidad que aparece en nuestros discursos críticos. El modo de silencio que propone Césaire es contra la representación, en tanto derrumba el lazo entre los objetos positivos de conocimiento y la configuración histórica que los vuelve posibles. El reclamo persistente contra la invisibilidad de los sujetos en las prácticas sociales tiene una contracara en los esfuerzos sobre los que la visibilidad se organiza. En un plano epistemológico con frecuencia asumimos positivamente la idea de visibilizar, pero al enfrentar situaciones como las del poema de Césaire la condición inconmensurable que expresan beber, reír y cimarronear no requiere mayor explicitación, la cual, de ocurrir, corre el riesgo de estabilizar el carácter perturbador que tiene cada uno de estos términos para el poder configuracional del colonialismo. Entonces, en el final de este breve viaje por la escritura de Césaire, diría que si alguna noción de humanismo se produce es espectral porque no hay apropiación, no hay soberanía del sujeto entendida como dominio, ya sea de una conciencia o de una razón y hay un secreto, escamoteado a las miradas y escuchas coloniales, acerca de las posibilidades de devenir, de articular las espacialidades en la diferencia colonial. Justo allí, pero no allí, el humanismo de Césaire excede los límites de la política o la reconvierte. A partir de allí, pero no allí, deviene la condición inconmensurable de la espectralidad en el modo de un desprendimiento.

## BIBLIOGRAFÍA

- Brent Hayes, Edwards. 2005. Aimé Césaire and the Syntax of influence. *Research in African Literatures*, 2, Vol. 36, 1-18.
- Césaire, Aimé. 1971. [1939]. *Cahier d'un retour au pays natal*. Prefacio de André Breton. París: Présence Africaine.
- Césaire, Aimé. 1955-1983. Le verbe "marronner" / à René depestre, poète haïtien (1955). En *The Collected Poetry*, compilado por Clayton Eshleman y Annet Smith, 368-371. Berkeley: University of California Press.
- Césaire, Aimé. 2006 [1950]. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Clifford, James. 1995. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Conrad, Joseph. 1998. [1902]. *El corazón de las tinieblas*. México D. E.: CONACULTA.
- De Certeau, Michel. 1984. El sol negro del lenguaje: Michel Foucault. En Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad iberoamericana.
- De Genaro, Mara. 2003. "Fighting" humanism on its own terms. *Differences: a journal of feminist cultural studies*, 14, Vol. 1, 53-73.
- De Oto, Alejandro. 2011. Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial. *Tábula Rasa*, 15, 149-169.
- De Oto, Alejandro. 2013. Sobre la mirada y los condenados. Exploraciones fanonianas. En *Culturas Literarias del Caribe*, compilado por Claudia Caisso, 233-252. Córdoba: Alción Editora.
- De Oto, Alejandro y Leticia Katzer. 2014. Tras la huella del acontecimiento: entre la zona del no ser y la ausencia radical. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*, N° 65, 53-64.
- Derrida, Jacques. 1998. *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- Fanon, Frantz. 1974. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire Editor.
- Hiddleston, Jane. 2010. Aimé Césaire and postcolonial humanism. *Modern language review*, 105, 87-102.
- Katzer, Leticia y Alejandro De Oto. 2013. Intervenciones espectrales (o variaciones sobre el asedio). *Tabula Rasa*, 18, 127-143.
- Lukács, Georg. 1970. *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del libro.
- Mendiola, Alfonso. 2009. Hacia una antropología histórica de la creencia. En *Michel De Certeau, un pensador de la diferencia*, compilado por Perla Chinchilla Pawling, 39-59. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Mignolo, Walter. 2000. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del signo.

- Mignolo, Walter. 2002. Geopolitics of knowledge and colonial difference. *The South Atlantic Quarterly*, 101, Vol. 2, 57-96.
- Mignolo, Walter. 2007. Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial. Ponencia presentada en el XVI Congreso de la Academia de la Latinidad. Democracia profunda: reinventiones nacionales y subjetividades emergentes. Lima, Perú.
- Mignolo, Walter. 2008. La opción de-colonial. Desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tábula Rasa*, 8, 243-281.
- Mouralis, Bernard. 1992. Présence Africaine: Geography of an Ideology. En *The Surreptitious Speech*, compilado por V.Y. Mudimbe, 3-13. Chicago: The University of Chicago Press.
- Nesbitt, Nick. 2003. *Voicing memory: history and subjectivity in french caribbean literature*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Oliva, Elena, Lucía Stecher y Claudia Zapata. 2011. *Aimé Césaire y América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*. Universidad de Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades.
- Said, Edward. 1999. Travelling Theory Reconsidered. En *Rethinking fanon. The continuing dialogue*, compilado por Nigel C. Gibson, 197-214. Nueva York: Humanities Books.
- Said, Edward. 2008. *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona: De Bolsillo.