

La humanidad suspendida: una reflexión sobre las nuevas configuraciones identitarias a partir de dos pensadores africanos; Achille Mbembe y Célestin Monga

JEFERSON TENÓRIO*



MBEMBE, Achille, *Crítica da razão negra*, Ediciones N-1, Paris, 2018, pp. 320.

MONGA, Celestin, *Nihilismo e negritude*, Martins Fontes Editora, São Paulo, 2010, pp. 200.



1. El espacio y la racialización de los cuerpos negros

Una mujer negra llega a un café frecuentado, en gran mayoría, por personas blancas. Esta mujer negra se da cuenta que el lugar está con todas las mesas ocupadas. Detrás de ella, en la fila, hay una mujer blanca. Parece impaciente. La misma mujer blanca lanza una mirada sobre el salón e identifica otra señora negra sentada sola en una mesa. La mujer blanca, sin ninguna ceremonia, toca en el hombro de la mujer negra que tiene delante y pregunta si ella está con aquella señora. La mujer negra se sorprende con la pregunta. Y responde que no. No conoce a aquella señora. La mujer blanca pide disculpas, pero sigue impaciente.

Esta situación ocurrió a mediados de 2017, con mi hermana. Un caso que puede ilustrar sobre el punto de discusión del que pretendo partir. Tal vez, la primera cosa a ser pensada, en este caso, es la relación entre el espacio y los cuerpos negros. Mi hermana es una mujer negra, que está acostumbrada a visitar lugares en que normalmente las personas blancas son mayoría. Tal circunstancia pone el cuerpo negro en eterna evidencia. En este sentido, podemos pensar de qué modo la racialización del cuerpo negro ha sido construida, de manera sistémica y ordenada, dentro de un imaginario hegemónico.

Así, este ensayo pretende reflexionar sobre el recorrido ideológico del cuerpo negro, pasando por el discurso de la racialización y la suspensión de su humanidad, hasta llegar a las contestaciones de tales discursos, configurando de esa forma, nuevos órdenes de estar en el mundo mediado, sobre todo, por la viabilidad de la singularidad como manera de recuperar la humanidad suspendida entre los pueblos y las comunidades negras. Para ello, abordaré dos pensadores africanos contemporáneos: Achille Mbembe, autor de *Crítica de la Razón Negra* (2017) y Célestin Monga, autor de *Nihilismo y Negritud* (2010).

Para empezar, creo que es necesario pensar sobre la relación entre la idea

***Jeferson TENÓRIO**, Becario Capes en teoría literaria, en el programa de doctorado por la PUCRS. Escritor y novelista, autor de los libros *O beijo na parede* (2013), *Estela sem Deus* (2018).

Traducción:
Gonzalo VITÓN

de raza y el negro como sugiere Achille Mbembe en *Crítica de la razón negra*, ya que estas dos categorías han servido para alimentar el imaginario europeo:

“El negro y la raza han sido sinónimos, en el imaginario de las sociedades europeas. Designaciones primarias, pesadas, perturbadoras y desequilibradas, símbolos de intensidad cruda de repulsa, la aparición de un y de otra en el saber y en el discurso moderno sobre el hombre”¹.

Para el pensamiento racista, según Mbembe, imbuido de ese imaginario, ver a una persona negra significa destituirla de su propia presencia humana. O, incluso, significa dotarla de una patología fantasmal, ausente en relación al espacio. Y ese modo patológico se expresa justamente en la lógica de la homogeneización del cuerpo negro. Ahora bien, para el racismo no importan las individualidades. No importan las singularidades, porque eso significa conferir al otro una subjetividad y el derecho de existir. El racismo, por tanto, tiene como objetivo principal suspender la humanidad del otro para luego seguir transformándola en una cosa, en un producto que no puede estar fuera de lugar, que no puede ocupar un espacio que históricamente le fue negado. La generalización es la primera regla cuando se pretende suspender la humanidad ajena.

Así, reducir el cuerpo negro a una cuestión de apariencia, específicamente de su condición epidérmica melanínica, provoca, automáticamente, la vinculación nefasta y ficcional a los matices biológicos y científicos. Esta vinculación infundida por siglos en una sociedad capitalista, en lo que dice al respecto de tratar cuerpos como mercancía, regenera, año tras año, siglo tras siglo, un imaginario que busca de alguna forma homogeneizar a los negros. Y es en este movimiento, que se da la violencia simbólica de la negación de la subjetividad del otro.

En esa perspectiva, la sociedad trata, pues, seres humanos dotados de inteligencia, sensibilidad y humanidad simplemente como cosas, como piezas. Piezas fuera de lugar. En este sentido, mi hermana al entrar en aquel café era una pieza fuera de lugar. Mi hermana era apenas un cuerpo racializado interfiriendo en el espacio inmaculado blanco. La vinculación del cuerpo negro a la impureza siempre sirvió como coartada para mantenerlo en suspensión. Así, todo el proceso capitalista naturaliza la violencia delegada a la raza negra. Violencia que busca atribuir el primitivismo, las pulsiones irracionales y la sensualidad siempre a un principio melanínico, o como afirma Mbembe: “La raza es un lugar de realidad y de verdad —La verdad de las apariencias”².

2. Negritud y disidencia

A partir de ese punto de vista, se puede pensar también que, si la raza es un campo de “realidades y verdades”, la raza también se configura como un lugar de rupturas y tensiones en lo que dice respecto a la propia designación. En este sentido, tal vez sea un equívoco de algunos grupos que se colocan en la línea de frente contra el proceso de deshumanización de los negros al pensar que, quien es designado, está preso a una silueta y que, por tanto, todas las acciones oriundas del discurso de la negritud lo contemplarán.

¹ MBEMBE, Achille, *Crítica da razão negra*, Ediciones N-1, Paris, 2018, p. 37.

² MBEMBE, Achille, *Crítica...*, op cit., p. 70.

Para dejar más evidentes tales tensiones, creo que es necesario comprender las complejidades de las dinámicas sociales y políticas que envuelven las relaciones entre "negro", "África" y "negritud". Para comenzar, como nos alerta Mbembe al evocar Frantz Fanon, el concepto de "negro" es, en realidad, un "objeto" inventado por el mundo blanco y fijado como tal a partir del propio ver, así como el concepto de "blanco" que también es fruto de una invención, una fantasía de Europa que buscó sistemáticamente naturalizar y universalizar tal idea. Siendo así, Fanon apunta que ambas invenciones "blanco" y "negro" no existen en el sentido *stricto sensu*, ya que no hay ningún ser humano que tenga de hecho la piel blanca como el papel, o el color negro de la noche, por ejemplo.

Así, ambas categorías nos remiten a un vacío de realidad. La diferencia entre ellas es que el "blanco" fue paulatinamente siendo colocado en el punto crucial de explorador, estratégicamente posicionado en un espacio de poder. En este sentido, Mbembe, afirma que la invención y la fantasía blanca tuvieron éxito porque marcó el modo de occidente de estar en el mundo, es decir, un modo de explorador brutal, violento y que llama para sí la responsabilidad de subyugar pueblos extranjeros.

En efecto, este modo blanco de estar en el mundo va cimentando una red desigual de privilegios a escala planetaria e irreversible y, de esa forma, colocando en práctica todas las lógicas del capitalismo tardío³ y las perversas formas de exploración de violencia impuestas al mundo negro. Así, Mbembe, citando a Fanon, hace la siguiente reflexión:

"Para Fanon, el término "negro" adviene de un mecanismo más de atribución que de autodesignación. No soy negro (*noir*), declara Fanon, ni soy un negro (*negré*). Negro no es mi apellido ni mi nombre, mucho menos mi esencia y mi identidad. Soy un ser humano y eso basta. El otro me puede impugnar esta cualidad, pero nunca me conseguirá despojar de ella ontológicamente. El hecho de ser esclavo, de ser colonizado, de ser objetivo de discriminaciones o de toda suerte de abusos, vejaciones, privaciones y humillaciones en virtud del color de la piel, no cambia absolutamente nada de eso. Continúo a ser un ser humano, por más intrínseca que sea la violencia de las tentativas que me pretenden hacerme creer que no soy"⁴.

Así podemos concluir que "negro" es un apodo que intenta en todo momento encerrar el sujeto dentro de una condición fundamentada en el color. Mbembe, por tanto, señala que el sustantivo "negro" cumple tres funciones primordiales en la modernidad, que son: atribución, interiorización y subversión. La primera, atribución, es con respecto a esa invención designada por el mundo blanco y europeo. La segunda, interiorización, confiere a los aspectos de consciencia y, posteriormente, a todo proceso de reivindicaciones iniciados por el movimiento de la negritud. A la tercera, subversión, tiene que ver con las disidencias y contestaciones de los propios designados negros frente al mundo.

Tal vez aquí, para discutir la función de la interiorización, sea necesario llamar la atención de la palabra negritud. Según Célestin Monga, en *Nihilismo y negritud* (2010), la

³ JAMESON, Frederic. *Pós-modernidade: a lógica cultural do capitalismo tardío*, 1981.

⁴ MBEMBE, Achille, *Crítica...*, *op.cit.*, pp. 91-92.

palabra está atascada históricamente. Monga recuerda que la palabra surgió por primera vez con Aimé Césaire, en 1935, en un artículo de la *Revista L'étudiant noir*. Según ese artículo, negritud significa el conjunto de valores culturales del mundo negro.

Tales valores, según Léopold Sedar Senghor, citado por Monga, tiene la intención de revalorización de la humanidad reivindicada por los pueblos negroafricanos. La negritud es, según Monga, al mismo tiempo una actitud filosófica y un movimiento intelectual político que reconoce la opresión oriunda del proceso colonial. Así, la negritud sería el intento de reapropiación de la dignidad de los pueblos oprimidos. Monga esclarece todavía más:

“Al posicionarse como movimiento de reacción a la dominación blanca, la negritud se apoyaba en la visión idílica y lujosa de un mundo negro que, en realidad, nunca existió. La negritud, como simple rechazo del sufrimiento y exaltación de la alegría de bailar y de reivindicar la ‘personalidad negra’, permitía a los nuevos líderes políticos y a las élites africanas ofrecerse un lugar al sol. Pero, precisamente porque focalizaba la cuestión de la raza y ocultaba, por ejemplo, los problemas de clase”⁵.

Justamente, como ya fue dicho por Stuart Hall (2005), bajo un punto de vista biológico, las razas no se sostienen, porque la raza es, antes de nada, un discurso y todo discurso es ideológico. Por otro lado, la afirmación de una negritud permitió que banderas de resistencia fueran erguidas, pues, como dijo Césaire, citado por Monga: “Nadie es negro impunemente, sea él francés o americano. Hay un hecho esencial, a saber, que él es negro, y es eso que vale. Aquí está la negritud. Es una afirmación de solidaridad”⁶. La negritud sería entonces una experiencia compartida de vidas de los propios pueblos diseminados por África. La negritud es una restauración filosófica y necesaria de todo el imaginario africano herido por la experiencia traumática de la colonización.

En este sentido, es importante pensar que, cuando el expansionismo europeo comenzó a entablar contacto con África, había otra realidad bastante diferente de aquella imaginada: naciones míticas movidas por costumbres primitivas. Toda la historia africana anterior al colonialismo fue solapada de tal modo que el imaginario sobre África todavía posee un carácter estático. En este sentido, Joseph Ki-Zerbo llama la atención para lo siguiente:

“La historia africana era desconocida en occidente. Hice mis estudios en el ámbito francés, con manuales franceses. No había nada en el programa que tratase de África. Todavía pequeños, teníamos que utilizar un libro de historia francés que comenzaba así: ‘Nuestros antepasados galos...’. Así, en el inicio de nuestra formación, hubo deformación [...]. Nosotros, los historiadores africanos, realizamos el cambio yendo más lejos. Afirmamos la necesidad de refundar la historia a partir de la matriz africana [...]. Fue por esta razón que nosotros dijimos que teníamos que partir de nosotros mismos para llegar a nosotros mismos”⁷.

⁵ MONGA, Celestin, *Nihilismo e negritude*, Martins Fontes Editora, São Paulo, 2010, p. 27.

⁶ CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre o colonialismo*, Cadernos para diálogo, Porto, 1971, p. 43.

⁷ KI-ZERBO, Joseph, *Para quando a África?* Ed. Pallas, Rio de Janeiro, 2009, pp. 14-15.

Como se puede ver, el sistema educativo colonial de occidente contribuye a gran escala a la idea de una África intacta, presa en el primitivismo, así como el borrado progresivo de su historia. En los primeros contactos con el continente africano, lo que los europeos encontraron, fue por tanto un continente que ya tenía más de cinco mil años de historia, se encontraron con una África híbrida, marcada por una larga historia de contactos con otras civilizaciones. Según Ana Lucía Danilevicz Pereira, antes incluso de la llegada de los europeos, los africanos mantenían contacto con el mundo exterior:

“En África Occidental, surgió una serie de reinos de población negra, cuya base económica estaba en el control de las rutas comerciales transaharianas. La antigua Costa del Oro, actual Ghana, debe su nombre moderno al de un antiguo imperio que dominó África Occidental durante el periodo que corresponde a la Edad Media europea. El Reino de Ghana quedaba a muchos kilómetros del actual, entre el desierto del Sáhara e los ríos Níger y Senegal. [...] Alrededor del siglo X, los comerciantes árabes se establecieron en África Oriental, aprendieron lenguas locales, y se volvieron intermediarios, comprando mercancías de los africanos y pasándolas a su vez a los comerciantes del mar. En el siglo XI, las guerras en Persia y en Arabia forzaron a muchos árabes a ocupar definitivamente áreas de África Oriental. El mestizaje cultural y el casamiento de esos árabes con mujeres africanas locales generaron algún tiempo después, una nueva cultura”⁸.

Así, podemos pensar de qué modo la tercera función de la modernidad, la subversión, ocupada por la palabra negro, contribuye a la disidencia del discurso de la negritud. En primer lugar, necesitamos comprender que el proceso de asociación de África con el negro como categoría sirvió justamente para unificar y fortalecer un discurso restaurador, reivindicatorio y humano, capaz de integrar diásporas muy diversas del mundo negro. Sin embargo, pasado ese proceso, nuevas configuraciones de este mundo se fueron imponiendo en el objetivo de la posmodernidad, de modo que muchos individuos iniciaron el proceso de disgregación al imaginario africano no como una postura de negación o renegación, sino buscando otra forma de pensar las relaciones de razas, ya que en la contemporaneidad no todos los negros se sienten amparados por el discurso de la negritud. Así lo esclarece Monga:

“¿Qué tiene que ver la filosofía de vida de un millonario afroamericano de Chicago como Oprah Winfrey, y la de los senegaleses emigrados que venden figurillas en las calles de Nueva York o de Dakar? ¿Qué hay de común entre un Barack Obama —hijo de un padre keniano que prácticamente no conoció y de su madre norteamericana de Kansas, que lo crio en Hawái y en Indonesia— y sus primos de Nairobi de los cuáles ignoraba la existencia y con quienes nunca se relacionó?”⁹.

De esta forma, las identidades en la posmodernidad son siempre difusas, fragmentadas, como ya se sabe. Cualquier individuo puede ser un ciudadano del mundo sin necesidad de dejar su tierra natal. Por eso, se vuelve necesario cuestionar el mito de la homogeneización

⁸ FAGUNDES VISENTINI, Paulo; RIBEIRO, Luiz Dario; DANILEVICZ PEREIRA, Ana Lucia, *Breve história da África*, Editorial Leitura XXI, Porto Alegre, 2007, pp. 34-35.

⁹ MONGA, Celestin, *Niilismo e...*, *op.cit.*, p. 28.

del mundo negro. Las demandas identitarias de la posmodernidad, cada vez más dinámicas, impiden comprender la negritud como la filosofía de vida de tiempos pasados. Es también interesante comprender el modo en que el propio Monga se define:

“Yo me defino, por tanto, como ciudadano del mundo, pero, a pesar de todo, africano. Es a partir de la perspectiva de esa ‘africanidad’ sincrética (o si prefieren, de esa nueva negritud) que actúo, observo a mis semejantes e interpreto sus pensamientos”¹⁰.

En realidad, Monga se propone pensar no una fusión acrítica con la globalización y la posmodernidad, sino un actuar dentro de sus propias creencias filosóficas estando ellas fundamentadas o no en Occidente. Esto significa cuestionar los criterios que definen lo que es ser negro. Y, más que eso, cuestionarse por qué tal proposición es aún hecha en la medida en que sabemos que identidad no es algo hermético.

Si la negritud fuese una bandera necesaria para llegar a la igualdad, ya que ser diferente significaba ser menor, pasados algunos años es necesario pensar ahora en una identidad sincrética que ya no se quiere más únicamente como un discurso de igualdad, sino que busca una afirmación por la diferencia, una vez que la homogeneización de la cultura viene borrando particularidades.

No se trata, de manera alguna, de negar la herencia que el discurso de la negritud dejó en las mentalidades de los ciudadanos de África y de sus diásporas, pues a pesar de que aún algunos individuos de la modernidad tengan una postura con un tono discursivo nihilista a la negritud, no hay como refutar la existencia de la idea de que una cultura africana, estando ella estancada o en movimiento, sirve como base a las identidades de sus diásporas.

3. Las tensiones y la humanidad reencontrada

Hay ciertamente un mundo negro, aunque, antes de eso, hay un ser humano con su subjetividad única. Si el discurso de la negritud surgió como una oposición al mundo blanco, reaccionar a ese imaginario de África como un todo homogéneo, como un lugar “auténtico” de la cultura africana, es lo que permitirá vivir más allá de la raza.

Para ello, la lucha por la singularidad pasa también por una autocrítica, es decir, reflexionar y actuar en la dirección de una postura de los negros que posibilite ejercer la propia identidad, una identidad nunca más dictada por los otros, sino por ellos mismos. Sin embargo, alcanzar eso es una tarea que consecuentemente necesitará una revisión subjetiva y honesta al mismo tiempo. No basta negar el discurso occidental, es necesario negar a sí mismo, librar una guerra dentro de sí como forma de vencer las barreras internas.

Ciertamente, como alerta Mbembe, estamos todavía distantes de vivirnos en una era posracial, pero, por otro lado, las nuevas configuraciones apuntan para una era pos-Césaire, en lo que se refiere al discurso de la negritud. Y eso significa reencontrar la humanidad suspendida y de esa forma alejándose de la categoría “negro” que lo justifica como identidad vinculada apenas y exclusivamente por la epidermis.

¹⁰ *Ibidem*, p. 31.

Tal postura tampoco revela cuál es el camino que los negros deben abrir, justamente porque todo va a depender del lugar y del contexto histórico en el que viven. Sin embargo, cualesquiera que sean los lugares, épocas y contextos, el horizonte siempre será el mismo: el derecho de hacer parte de todo aquello que es humano, comenzando, por ejemplo, por la lucha de la condición de existir de acuerdo con nuestras individualidades que se lanzan más allá del color.

Por tanto, mientras el racismo exista será siempre necesario reflexionar sobre esas cuestiones, porque si los nuevos órdenes sociales de estar en el mundo se van complejizando a lo largo de la historia, el racismo también va asumiendo formas cada vez más sofisticadas. De ese modo, la recuperación de esa humanidad sostenida solo va a ocurrir de hecho cuando sea compartida, es decir, cuando todos, negros y blancos asuman la responsabilidad de conferir el derecho de ejercer sus subjetividades frente a un mundo que insiste en racializar, domesticar y mercantilizar los cuerpos negros. ●

Bibliografía

- CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre o colonialismo*, Cadernos para diálogo, Porto, 1971.
FAGUNDES VISENTINI, Paulo; RIBEIRO, Luiz Dario; DANILEVICZ PEREIRA, Ana Lucia, *Breve história da África*, Editorial Leitura XXI, Porto Alegre, 2007.
HALL, Stuart, *A identidade cultural na pós-modernidade* [Traducción: TADEU DA SILVA Tomaz, LOPES LOURO Guacira], DP&A, Rio de Janeiro, 2005. [10ª edición].
KI-ZERBO, Joseph, *Para quando a África?* Ed. Pallas, Rio de Janeiro, 2009.
MBEMBE, Achille, *Crítica da razão negra* [Traducción: NASCIMENTO, Sebastião] Ediciones N-1, Paris, 2018.
MONGA, Celestin, *Nilismo e negritude*, Martins Fontes Editora, São Paulo, 2010.

RELACIONES INTERNACIONALES

Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica
Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI)
Universidad Autónoma de Madrid, España
www.relacionesinternacionales.info
ISSN 1699 - 3950

 facebook.com/RelacionesInternacionales

 twitter.com/RRInternacional

