



El constructo del *negro* en René Depestre y Achille Mbembe

O constructo do negro em René Depestre e Achille Mbembe

On René Depestre and Achille Mbembe black construct

Mónica Raquel García Martínez*

Mi piel negra no es depositaria de valores específicos.
Franz Fanon

Resumen

A partir de los trabajos de René Depestre y Achille Mbembe, el artículo busca reconocer los procesos en los cuales las africanas, los africanos y sus descendientes en las Américas pasaron de una identidad impuesta en la época colonial –el *negro*– a la resignificación de la misma. Desde distintas disciplinas y contextos, Depestre y Mbembe identificaron los procesos de construcción del *negro*¹ adentrándose en concepciones antropológicas, donde la idea de humanidad colapsa y se inauguran niveles de lo no humano. Esa deshumanización forzada, que implicó la esclavización de millones de personas provenientes de cientos de etnias del continente africano, es lo que está implícito en la identidad, primero impuesta y luego dignificada.

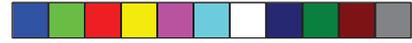
Palabras clave: negro, identidad, África, América, Depestre, Mbembe.

Resumo

A partir dos trabalhos de René Depestre e Achille Mbembe, o artigo busca reconhecer os processos pelos quais as africanas, os africanos e seus descendentes na América passaram de uma identidade imposta na época colonial –o *negro*– a uma ressignificação da mesma. Desde distintas disciplinas e contextos, Depestre e Mbembe identificaram os processos de construção do *negro* abordando concepções onde a ideia de humanidade colapsa e se inauguram níveis do não humano. Essa desumanização forçada, que implicou na escravização de milhões

* Latinoamericanista, doctoranda en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Líneas de investigación: historia, literatura, filosofía y prensa de afrodescendientes en América Latina. Publicaciones recientes: “Respuestas al racismo a fines del siglo XIX”, en *La Manzana*, Puebla, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, año X, núm. 13, septiembre 2015-febrero 2016; “Autodesignaciones de las y los afroargentinos en su prensa (1872-1952)”, en *Intelectus*, Río de Janeiro, Universidad del Estado de Río de Janeiro, vol. 17, núm. 1, 2018. E-mail: <raqueloni@yahoo.com.ar>.

¹ La palabra *negro* en cursivas se debe a la categoría colonial y no real de las personas –que fueron sometidas a la esclavitud– procedentes de los distintos pueblos del continente africano.



de pessoas provenientes de centos de etnias do continente africano, é o que está implícito na identidade, primeiro imposta e logo dignificada.

Palavras chave: negro, identidade, África, América, Depestre, Mbembe.

Abstract

By using the works of René Depestre and Achille Mbembe, this article investigates the processes by which people from Africa and their relatives in the Americas gave their imposed colonial *negro* identity a rather dignifying meaning later. Depestre and Mbembe identified some elements in the construction of *negro* from an array of disciplines and experiences, including an anthropological perspective to understand how the idea of human rationality goes away to begins new levels of inhumanity. The word *negro* carries in a dehumanizing identity that provoked the enslavement of millions of people from Africa, but recently it evolved into a more positive identity.

Keywords: negro, identity, Africa, America, Depestre, Mbembe.

Las aristas que conforman las culturas están hechas de construcciones materiales e inmateriales. Así como son inventos un edificio y una institución, lo son también todas las estructuras que están detrás y los sistemas que las organizan. De este modo, se han inventado, incluso, identidades. La identidad *negro* es una de ellas, generada a partir de la operatividad del sistema esclavista colonial en los albores del capitalismo. Ahora bien, a partir de una lectura histórica es posible observar de qué forma esta identidad asignada fue resignificada por las y los afrodescendientes.

La *identidad negra* –o las identidades negras– es un acontecimiento histórico configurado a partir del siglo xv. Su origen no se refiere a la cosmovisión de algún pueblo, ni es producto cultural de los cientos de etnias existentes en el continente africano; su existencia ocurre como respuesta a las relaciones de dominación que formaron el mundo capitalista actual, de tal modo que incluso su datación es bastante clara.

Sobre la historia del constructo del *negro*, autoras y autores alrededor del mundo han reflexionado e investigado; la producción teórica es inabarcable. ¿Qué es ser *negra* o *negro*? Cualquier persona que haya sido racializada como tal lo ha cuestionado; sin embargo, no todas las personas han descrito el proceso de construcción de dicha identidad, no a todas las personas les ha interesado desmenuzar cada parte de la fabricación de ese *negro*. Para hacerlo hay que adentrarse en la historia, sin duda, pero no solamente, también hay que adentrarse en terrenos donde la humanidad se quiebra y aparecen otras formas de existencia bajo la violencia continua.

Este trabajo parte de dos autores que han investigado el tema del *negro* desde distintas disciplinas y contextos. René Depestre, marxista, surrealista –desde la literatura y la militancia–, y Achille Mbembe, filósofo –desde el postcolonialismo– radiografiaron



los procesos de construcción del *negro* adentrándose en facetas donde la idea misma de humanidad es puesta en jaque y se plantean categorías fuera de lo humano. Ambos plantean la existencia de una *deshumanización* forzada, resultado de la esclavización de millones de personas provenientes de cientos de etnias del continente africano, todas ellas reducidas a un solo ente denominado *negro*, cuyo término expresa la forma de identificar la mercancía del esclavizador, la carcasa, la piel del esclavizado; vale decir que dicha carcasa adopta el nombre del color con el cual el esclavizador lo vio al compararlo consigo mismo.

Sin embargo, estos *negros* lograron revertir la identidad que les fue impuesta y lograron adoptar sus identidades Negras² en la cuales restituyeron sus humanidades.

Entre las figuras recurrentes utilizadas en la producción literaria de René Depestre hay dos que interesan en este trabajo, una desde el *vudú* y otra desde la historia. Del primero toma al *zombi* y de la segunda al *cimarrón*. A partir de ahí, logra definir dos procesos constructores identitarios: la *zombificación* y el *cimarronaje*.

Desde el postcolonialismo, el filósofo Achille Mbembe afirma que el *negro* es un invento y así lo apunta en *Crítica de la razón negra*.³ El extraordinario trabajo presentado por el pensador camerunés recorre distintas facetas de este constructo. Se apoya en el método histórico, pero no se queda allí: recurre al psicoanálisis, a la literatura, a la filosofía, y se adentra en todo el proceso en que el *negro* fue fabricado, llegando hasta nuestros días.

Ambos autores –en épocas, contextos y con métodos distintos– rechazan cualquier esencialismo de la identidad negra, apuntando hacia los procesos que la configuraron. Los dos escritores articulan una explicación de cómo se llevó a cabo esa construcción, describiendo los pasos en que la invención identitaria se fraguó.

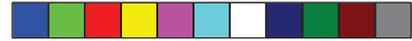
La zombificación y el cimarronaje de René Depestre

En su producción literaria René Depestre –militante, escritor, cimarrón– usa dos simbolismos: la *zombificación* y el *cimarronaje* (Depestre, 1967, 1977, 1978, 1986, 1988),⁴ para explicar los procesos de construcción del *negro*. Para el autor haitiano

² Se coloca el término con mayúscula en el sentido de una resignificación propia de las y los africanos y sus descendientes, entendido con mayor claridad a lo largo de todo el artículo.

³ La versión original *Critique de la raison nègre* es de 2013. La edición en español, utilizada en este artículo, *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, traducida por Enrique Schmukler, es de 2016.

⁴ Las obras de Depestre son escritas en francés. En este trabajo se utilizarán las traducciones publicadas en español, con excepción de *Hadriana dans tous mes rêves*.



tal *negro* es una categoría occidental y colonial que redujo la maravillosa diversidad de los pueblos africanos a un ente explotable. La introducción de *Buenos días y adiós a la negritud* inicia con esta afirmación: “Había una vez una categoría de seres humanos que la colonización bautizó genérica y peyorativamente como negros. Así denominados, los africanos, anteriormente miembros de etnias y pueblos de culturas diversas, fueron reducidos al estado de combustible biológico” (Depestre, 1986:9).

En líneas generales, para el autor haitiano, la *zombificación* hace referencia al proceso de deshumanización por el cual africanas, africanos y su descendencia padecieron el sometimiento por parte de los poderes esclavistas y se convirtieron en esclavos, piezas, *negros*. La alusión al zombi, personaje del vudú haitiano, es utilizado por Depestre como metáfora de la pérdida de humanidad.

El *cimarronaje* constituye, para el autor, la ruptura de las esclavizadas y los esclavizados con el sistema esclavista. Es la única vía posible de dezombificación de los poderes coloniales y sus mecanismos de dominación.

Zombificación

Para el autor de *Buenos días y adiós a la negritud*, la *zombificación* nos remite a una de las figuras fascinantes de las imagerías caribeñas en Haití: el zombi. Los zombis son entes que parecen personas.⁵ Fueron sometidos al despojo de su alma por medio de un *bocor*,⁶ al momento de morir. El *bocor* se apodera del alma y del cuerpo del zombi y lo pone a trabajar para él. En *Tras las huellas de un zombi*, Roland Wingfield lo define de la siguiente forma:

Un zombi es una persona “resucitada de entre los muertos”, vuelve con los vivos ya sea bajo la forma de espíritu o bien en carne y hueso. En el primer caso el zombi no difiere de los fantasmas errantes que se encuentran en las leyendas del mundo entero. Pero en Haití, un zombi aparece más frecuentemente en carne y hueso que bajo la forma de un espectro etéreo (Wingfield, 1995:145).

Continúa Wingfield:

Según la creencia popular, es un bocor, brujo malévolo, que ha transformado a un muerto en zombi. El bocor resucita mágicamente al cadáver, después de que ha sido enterrado y antes de que entre en putrefacción; luego, hace de la víctima su esclavo. Un zombi no tiene ni voluntad propia, ni carácter, ni personalidad. Obedece a su

⁵ Sobre el vudú y los zombis ver también Martínez Montiel (2005:181-195) y Milo (1949 y 1950).

⁶ Especie de brujo del vudú haitiano quien se encarga de la *zombificación*. Su papel es diferente al del *houngan* y la *mambo*, que ofician en el vudú, sirviendo a los *loas* en función de sacerdocio.

amo automáticamente, como si estuviera hipnotizado. Se reconoce a un zombi por sus ojos vidriosos, por su voz nasal, por sus movimientos de autómeta (Wingfield, 1995:146).

Depestre define al zombi en varios de sus trabajos, por ejemplo, en el glosario de *El palo ensebado*: “Zombi. Individuo cuya alma se lleva un brujo con el objeto de reducirlo a la servidumbre, al estado de muerte viviente”. En la misma entrada, cita a Alfred Métraux y continúa:

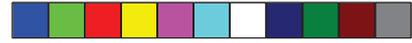
[...] el destello de vida que el brujo despierta en el cadáver no lo devuelve por entero a la sociedad de los hombres. El zombi se mantiene en esta zona brumosa que separa la vida de la muerte; se mueve, come, oye e incluso habla, pero no conserva recuerdos ni es conciente de su estado; es un animal de carga explotado despiadadamente por su amo, quien lo obliga a trabajar en sus tierras, lo agobia de carga, no le escatima latigazos y le da sólo alimentos insípidos. La existencia de estos zombies equivale, en el plano mítico, a la de los antiguos esclavos de Santo Domingo (Depestre, 1977:257).

Si el zombi es un muerto viviente que no tiene voluntad propia porque alguien se la robó, la *zombificación* es el proceso mediante el cual a ese muerto viviente se le convierte en zombi.

En *Hadriana dans tous mes rêves*, Depestre da una explicación humorística del proceso de fabricación del zombi: Hadriana, la chica de los sueños del protagonista Patrique, es zombi porque un *bocor* la *zombificó* el día de su casamiento. Se describe la receta de un preparado para la *zombificación*: se le debe aplicar al cuerpo casi muerto, entre otras cosas, una poción con extractos de sapo deshidratado, vesícula de mula, partes de la tibia de un can rabioso, osamentas del cadáver de algún muchacho, cartílagos de pez-globo y huesos de culebra; se pulveriza con granos de *chá chá* la savia de la planta *ojo de venado*, azufre en polvo y unas bolitas de naftalina, al ingerirse, cesan las funciones vitales a punto del inicio de la putrefacción. En este punto, el *bocor* procede a la reanimación de quien casi muere, consigue separar el alma del difunto o difunta y la guarda en una botella (Depestre, 1988:103).

Es evidente: este personaje del imaginario popular haitiano no es otro que el esclavizado o esclavizada de la plantación. Son conocidos como esclavos no porque hayan nacido así, sino porque les fue impuesto un proceso de esclavización con distintos procedimientos de violencia. Todo inicia con el secuestro en sus lugares de origen; luego, su paso por los barcos *negreros* y después la obligación de la vida esclava. Todo dentro de la forzada cristianización que iniciaba con el bautismo católico al momento de subir al horroroso barco que los sacaría de sus tierras para nunca más volver.⁷

⁷ La bibliografía sobre la trata y el tráfico de las personas esclavizadas es amplia, se sugiere ver: Gilroy (2014); Hugh (1998); Hurt (1984); Martínez Montiel (2006) y Williams (2011).



La alusión a una fuerza aplicada para desviar de su naturaleza a una persona es el recurso del escritor para referirse al zombi y a la *zombificación* como figura no natural, desviada de su libertad, resultado de una técnica específica y fabricada por alguien que se apodera de su energía. El zombi del imaginario popular haitiano es la alteración infligida brutalmente en la biología y el bagaje cultural de una persona con la finalidad de apoderarse de su energía vital, obligarla a trabajar al adueñarse de su fuerza de trabajo y beneficiarse de ella.

Dentro de la fabricación material del zombi existe el componente narrativo que le da vida por medio del lenguaje. Para Laënnec Hurbon, en *El bárbaro imaginario* (Hurbon, 1993:121-148, 178-204), el mito del zombi se estructura en un ensamblaje de relatos repetidos, de tal modo que existe y se reproduce en tanto narraciones. Describe Hurbon que hay dos formas diferentes de ser zombi: como espíritu sin cuerpo⁸ o como cuerpo que no tiene voluntad propia. De ambas formas, el fenómeno del zombi se alimenta con relatos repetitivos en los que se utiliza una estructura narrativa común con un discurso específico y con los mismos personajes de fondo, situaciones, causas y efectos recurrentes. “Lo que nos asombra es la repetición al pie de la letra de los relatos hechos incluso por aquellos que afirman haber sido zombis, no sólo en las informaciones difundidas por la prensa sino también en los tribunales” (Hurbon, 1993:143). Estos relatos, que cumplen la función de armado de la imagen del zombi, son retomados por Depestre en diferentes trabajos como *El palo ensebado* o *Hadriana dans tous mes rêves*.

Lo que el autor señala principalmente al traer al zombi en sus escritos, es la pérdida de la condición humana a la que fueron sometidos los millones de personas procedentes de cientos de etnias del continente africano. Por lo tanto, dentro de esta conversión de humano en zombi no debe olvidarse que está implícito el robo de la energía para ser utilizada como fuerza de trabajo. El grado de despojo tuvo tal brutalidad que su complejidad no podría ser explicada con otras categorías existentes que estudian la explotación de la fuerza de trabajo, como es el caso de la *alienación* marxista. Esta alienación se refiere al robo de la energía del trabajador para la obtención de plusvalía en el capitalismo, pero no describe el *robo de humanidad* que la esclavitud ejerce hacia las y los esclavizados provenientes del continente africano. Es por eso que la figura del zombi y sus narraciones explican, a juicio de Depestre, con mayor exactitud el fenómeno de los *negros* colonizados. “Se ha recurrido habitualmente al concepto de alienación para calificar esta fantástica pérdida de sí mismo, inherente a la situación del esclavo. Este concepto no define cabalmente el fenómeno de esterilización que amenazó la personalidad cultural del negro colonizado. En su caso, el concepto de zombificación nos parece más útil y apropiado” (Depestre, 1986:69).

⁸ Un ejemplo señalado por Hurbon es el de una joven que afirmaba que los zombis se compraban para utilizarlos, los vemos, por ejemplo, en la punta del lápiz para hacer las tareas escolares.

Desde la explicación marxista, al esclavizado no le ajusta el término *trabajador* – menos el de proletario– ya que, por un lado, pertenece a la fase industrial y, por el otro, porque el trabajador está aún dentro del mundo y el esclavizado está afuera. El esclavizado ha sido desposeído de su humanidad al extremo de la animalización. No tiene fuerza de trabajo porque ni siquiera tiene una fuerza de trabajo que le sea propia. Nada le es propio, ni siquiera su cuerpo: le pertenece a un amo. Por eso, el propietario del esclavizado al comprar su *pieza* le graba con fuego en la carne la marca que lo convierte en su propiedad, en un bien mueble. Por ello, para Depestre el zombi no es una aparición casual en Haití, sino la aparición y representación popular del fenómeno esclavista y sus mecanismos del robo de la fuerza de trabajo y la energía vital.

El zombi, o su imagen, son parte de la literatura y de la religiosidad haitiana viva y, pareciera ser, también el eslabón que falta a la hora de entender el proceso de despersonalización en la esclavización, que no puede explicarse con reduccionismos. En la *zombificación*, como en la esclavización, sucede la violación de cuerpos y el robo, acciones mediante las cuales a un ser humano se le metamorfomiza e incluso se le zoomorfomiza. Se le transforma en zombi o en pieza de trata, condenado a un terreno más próximo a la animalidad que a la humanidad dentro de la organización social. Además, a la falta de un cuerpo propio hay que agregarle la extracción de la voluntad; componentes fundamentales de la existencia humana.

La narrativa desde la imagen del zombi dice mucho sobre procesos, construcciones, técnicas, discursos, destrucciones repetidas y también de relaciones de dominación y despojo. El mito impacta a través de su imagen: ese ser de ojos vidriosos que camina como autómatas expresa con mayor elocuencia el drama humano que significó el sujeto esclavizado. Alguien que consiguió apropiarse de su cuerpo, desechó su alma como inútil y, a partir de su posesión, le impuso su voluntad y lo puso a trabajar para crear riqueza. Y ahora camina, sin alma, aterrorizando a quien lo ve porque un cuerpo sin alma causa espanto. La imagen del zombi, maravillosamente expresiva, es una manera original de presentar la visión de la despersonalización. Pero no es solamente una descripción: en esa imagen hay una narración implícita. El zombi y la *zombificación* nos adentran en ese mundo de cómo el ser humano, al ser esclavizado, sufrió la pérdida de su identidad y hasta de su voluntad porque perdió su cuerpo. Por eso, no es mera coincidencia, sino lógica consecuencia, que en ese universo socioespacial que fue el sistema de plantación en Haití haya comenzado el mito del zombi.⁹

Sin embargo, los zombis tienen una posibilidad de revertir su estado. El mito cuenta que si cualquiera de ellos consigue comer sal o alimentos salados, podrá liberarse de

⁹ Según Hurbon, este fenómeno tiene sus raíces en África, se lo encuentra en el oeste de Camerún (Hurbon, 1993:201).

su prisión. Por esa razón, el *bocor* le da alimentos insípidos. En *Buenos días y adiós a la negritud*, Depestre cuenta que en Haití, con su rebelión y revolución, esto ocurrió en masa.

Sometidos a las limitaciones de los poderes coloniales, los pueblos hicieron lo increíble por evitar el naufragio absoluto de su ser social. Pueblos zombis, ellos se transformaron en ladrones apasionados del fuego y de la sal que despiertan al hombre en el esclavo. Tuvieron que recurrir a la cimarronería para desbaratar los mecanismos de asimilación que conspiraban contra su humanidad (Depestre, 1978: 11).

La cimarronería abrió la posibilidad del empoderamiento de sí mismo, tanto en lo individual como en lo colectivo. A partir de ahí, comienza otra historia para Nuestra América.

Cimarronaje

La idea de *cimarronaje* permea en muchos textos del escritor haitiano¹⁰ a partir de los años sesenta del siglo pasado, cuando vivía en Cuba. El término aparece en *Un arcoiris para el Occidente cristiano. Poema-misterio-vudú* (1967) y seguirá apareciendo a través de otros géneros como en su novela *El palo encebado* (1975), en los ensayos *Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas* (1967) y en *Buenos días y adiós a la negritud* (1980). Una de las primeras alusiones al *cimarronaje* viene con el verbo *cimarronear* en su poema “Oda a Mackandal” de *Un arcoiris para el Occidente cristiano...*:

el primer cimarrón de su pueblo, el primer macho
que dió¹¹ un uso marino a sus simientes.
El manco Mackandal cimarroneando con su único
brazo el poder de los Blancos
Cimarroneándoles sus pozos de agua potable
Con grandes golpes de violento veneno
Cimarroneando sus cañaverales
con grandes golpes de candela
Cimarroneándoles su religión
con grandes golpes de *vodú* (Depestre, 1967: 103).

Mackandal cimarronea en la acción del ataque; no es un *cimarronaje* de desobediencia o de huida, como hubo muchos; Mackandal cimarronea al romper directamente con los medios de vida de quienes les esclavizan, ataca donde es posible debilitar a sus esclavizadores: “el poder de los Blancos”, “sus pozos de agua potable”, “sus cañave-

¹⁰ Para un mayor alcance del uso del término en este autor ver García Martínez (2010).

¹¹ Se transcribe la redacción textual.

rales”, “su religión”. En *Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas*, el *cimarronaje* es una necesidad: “¿Cómo han reaccionado los pueblos antillanos ante estas limitaciones totalitarias para evitar el naufragio absoluto de su identidad? ¿Cómo han resistido a semejante proceso de *despersonalización*? Ellos han cimarroneado en lo posible los mecanismos de asimilación global empleados por poderes ‘blancos’” (Depestre, 1967:103).

En el viaje del término cimarronear hay un antecedente importante: Aimé Césaire, en 1955, le escribió una carta-poema a René Depestre: *Lettre brésilienne. (Réponse à Depestre, poète haïtien, qui à la suite d’Aragon avait prôné retour aux formes classiques de la poésie française, sonnet, etc.)*. En dicha carta, el poeta martiniqués le respondía al haitiano que no había por qué seguir los patrones literarios franceses –idea que apoyaba Depestre al coincidir con la propuesta del escritor Louis Aragon sobre la necesidad de retomar la métrica clásica de la poesía francófona. En la recriminación de Césaire a Depestre se encuentra la idea de cimarronear un sistema, en este caso, literario.¹²

Por lo tanto, en Aimé Césaire ya es posible encontrar esta expresión utilizada en el mundo de la literatura y sus códigos dominantes. Sergio Ugalde no duda en darle al poeta martiniqués el favor del inicio del concepto en las letras del Caribe francófono: “El primer poeta que muestra la imaginación cimarrona en las Antillas francesas es sin lugar a dudas el poeta Aimé Césaire” (Ugalde, 2017:84). En *La poética del cimarrón*, Ugalde descubre el papel fundador del poeta de la Negritud en una *poiesis* caribeña desde el simbolismo del universo cimarrón: “A partir de Césaire la voluntad cimarrona ingresa y se expande en la producción literaria del Caribe francófono” (Ugalde, 2007:84).¹³

En esta expansión literaria del símbolo está, sin duda, el aporte que hizo Depestre del término, llevándolo a una categoría-metáfora con la que se puede pensar la

¹² “*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/Laisse-là, Depestre, laisse-là la gueuserie solennelle d’un air mendicé laisse-leur/[...] marronnons-les, Depestre marronnons-les/Comme jadis nous marronnions nos maîtres à fouet* (Soares, 2010). “Valiente caballero del tam-tam/ es verdad que tú dudas del bosque nativo/de nuestras voces roncadas de nuestros corazones que nos vuelven amargos/de nuestros ojos rojos de ron de nuestras noches incendiadas/puede ser que las lluvias del exilio/hayan suavizado la piel del tambor de tu voz/Déjalos, Depestre, deja la mezquindad solemne de un aire mendicante, déjalos/[...] ¡Cimarroneémoslos, Depestre! ¡Cimarroneémoslos!/Como antes cimarroneábamos a nuestros maestros de látigos”. Agradezco la traducción al español a Jean-Bosco Kakozi Kashindi.

¹³ La expansión de la idea de *cimarronaje* y la necesidad de creación y recreación de estéticas y expresiones culturales propias será retomada por escritores de generaciones posteriores. En este sentido, la obra de Édouard Glissant es de destacarse.



necesaria ruptura con todos aquellos mecanismos de dominación por medio de los cuales se somete a la humanidad. Específicamente para el caso del *negro*, el *cimarronaje* fue entendido por el escritor haitiano como la única vía posible de recuperación de su humanidad, su dignidad, su identidad. Concibió al *cimarronaje* de distintos modos, con variaciones: *cimarronaje cultural*, en el que se rearticula una identidad propia a partir de “la religión, la magia, la música, la danza, la medicina popular, el lenguaje criollo, la cocina, la literatura oral, la vida sexual, la familia y otras expresiones de la sabiduría del genio optimistas de los pueblos” (Depestre, 1986:73); *cimarronaje intelectual*, en el que, a partir de intelectuales afrodescendientes, se combaten las tesis europeas sobre la inferiorización *negra*, tal como intentó probar la pseudociencia del racismo científico¹⁴ del siglo XIX (Depestre, 1986:21 y 58); *cimarronaje ideológico*, que reelabora nuevas formas de identidades nacionales con ideologías propias, funcionales a sus realidades sociales en conjunción con las particularidades culturales de cada sociedad (Depestre, 1986:141).

Finalmente, en el recorrido de cimarronear los mecanismos de dominación, entiende que el *negro* también debe ser cimarroneado en tanto mito colonial producto de los mecanismos de dominación, dado que:

La ideología esclavista codificó las categorías raciales (fetiches y categorías de la producción mercantil) como producto de la naturaleza [...] Las características genéticas, expresiones de la maravillosa diversidad de la especie humana, por necesidades del comercio estaban integradas a un mito semiológico que jerarquizó y reguló el valor de los hombres sobre la base de su color (Depestre, 1986:69).

Una de las particularidades de la dualidad poética *zombificación/cimarronaje* es la vigencia de sus postulados. Las nuevas formas de dominación del neoliberalismo, sus acciones destructivas, sus políticas racistas, sexistas, clasistas, las nuevas tecnologías genéticas, incluso la genómica –en las cuales se observa una reactualización de la racialización–, encuadran perfectamente como estrategias de resistencia.

En este sentido, se observan grandes coincidencias con el pensamiento del escritor camerunés Achille Mbembe. Para este último, como se verá, el *negro* también es un invento de la ingeniería colonial.

¹⁴ El racismo científico fue una corriente pseudocientífica (de finales del siglo XVIII al XX) nacida en Europa, en que se clasificaba a las personas por medio de la pretensión científica conocida como “raza”, y en estas clasificaciones se colocaba siempre a las personas con mayores variabilidades físicas caucásicas conocidas como “blancas”, como superiores a otras personas de otras culturas y variabilidades físicas diferentes.

La invención del negro para Achille Mbembe en *Crítica de la razón negra*

Para el escritor camerunés Achille Mbembe, así como para Depestre, el *negro* es un invento. Así lo demuestra en su último libro *Crítica de la razón negra*. Es un invento porque es una figura que no existe por sí misma. No es una categoría que tenga un significado en sí, sino que es una acumulación de sentido que ha tenido un principio y un desarrollo. Es un producto de la “fantasía de la imaginación colonial”, aunado a los intereses del capitalismo y su sistema esclavista a nivel global por medio de la trata transatlántica. De ninguna manera es algo dado, sino estratégico y posicional; su invención es un proceso ubicado entre los siglos xv y xix.

En la explicación de la construcción histórica del *negro* y del esclavo hay coincidencia con la descripción de Depestre sobre el *naufrajo* identitario de las y los esclavizados. Así como el escritor haitiano resalta la fuerza liberadora del *cimarronaje*, Mbembe se refiere, de forma parecida, a la resignificación que las personas africanas esclavizadas en las Américas y sus descendientes hicieron del *negro* –identidad impuesta– al recrearse en una *identidad negra* que se apoyó en una comunidad racial desde un giro de su propia creatividad, ya como sujetos.

Para el autor de *Crítica de la razón negra*, el proceso de *ensamblaje* del *negro* se dio en tres etapas (Mbembe, 2016:21). La primera se da entre los siglos xv y xix, con el Atlántico como epicentro, cuando se lleva a cabo el rapto masivo de personas de diversas etnias y estatus sociales a lo largo y ancho de la región subsahariana del continente africano.¹⁵ Luego, el traslado en los inmundos barcos negreros, en los que moría una gran cantidad de personas y, finalmente, la esclavización en la plantación, que era el destino de la mayoría –no el único.¹⁶ En esta fase se les despoja de su identidad como personas, de sus nombres, de sus lenguas, de sus dioses, y se les convierte en objetos. La violencia de los esclavistas les impone nombres cristianos y la identidad de *negros* y esclavos. A partir de aquí, son transformados en bienes convertibles, monedas de cambio.

La segunda etapa, señala Mbembe, comienza a finales del siglo xviii cuando algunas de estas personas alcanzan a tornarse letradas y por medio de la escritura comienzan a manifestarse públicamente como voces propias. A partir de este momento, se expresan en tanto sujetos y readoptan la identidad racial con la que fueron asignados, pero dándole su propio sentido. Estas personas y sus descendientes comienzan a

¹⁵ Consultar bibliografía sobre historia de la trata en la nota 7.

¹⁶ Otros contingentes de personas esclavizadas fueron destinados para otros tipos de producción: minería, comercio, artesanía, trabajos domésticos, etcétera.



nombrarse y a escribir sobre sí mismas. En un inicio, el objetivo principal fue demostrar su igualdad humana con todas las personas y luego, con la consolidación de los Estados nacionales, demostrar sus derechos como ciudadanos, mediante luchas que se prolongan hasta la actualidad. A partir de esta conciencia, hay en toda América revueltas de gente esclavizada; de estas revueltas, la independencia de Haití constituye el punto más álgido. Esta etapa concluye con el fin del *apartheid* en Sudáfrica.

La tercera etapa se da en nuestros días. El neoliberalismo y su capital, principalmente financiero, y las nuevas tecnologías digitales y genéticas han producido nuevos grupos humanos excluidos en quienes se observa la implementación de las lógicas coloniales.

Las dos primeras etapas del proceso de fabricación del *negro*, señaladas por el filósofo camerunés, corresponden a los dos conceptos caracterizados por Depestre: la *zombificación* y el *cimarronaje*. En la primera el sistema esclavista hizo de millones de personas de distintas culturas, lenguas, estamentos sociales, religiones, creencias, ciencias, un único personaje vendible y esclavizable: el *negro*. Son los tiempos en que dicho invento se desarrolla, en el que se articula una dinámica de acumulación primaria en los albores del capitalismo, de invasión y conquista de las Américas. El autor utiliza la metáfora mortal del proceso de conversión del mineral a metal para explicar al *negro*: *extracción-prensado-moneda* fueron pasos en el proceso de fabricación del *negro*, convertido de persona a metal y luego a moneda (Mbembe, 2016:79).

El autor de *Crítica de la razón negra* señala también otro espacio físico donde se consolida la fabricación del *negro*: la *plantación* –de caña de azúcar, algodón, cacao, café, etcétera–, el complejo sociocultural, económico y político del sistema esclavista en las Américas. Fue en la plantación donde se afianzó el despojo y se convirtió a las personas secuestradas del continente africano en cosas. Se les vació, se les quitó su contenido, se les prohibió practicar su cultura fundamental, su lengua, su religión, reconocer sus parentescos. Se les sometió a la violencia corporal hasta lograr cuerpos aptos para la extracción de los excedentes; el vaciado de identidad fue fundamental para lograr un *cuerpo de extracción*.

A través del triple mecanismo de captura, vaciado y objetivación, el esclavo está atado de manera forzada a un dispositivo que le impide hacer libremente de su vida –y a partir de su vida– una verdadera obra; es decir, algo que se basta a sí mismo y que está dotado de una consistencia propia. De hecho, todo lo que el esclavo produce le es quitado –productos del trabajo, progenitura, obras del espíritu. No es considerado el autor de nada que le pertenezca exclusivamente (Mbembe, 2016:88).

La segunda etapa viene con la respuesta de este *negro*, asignado e impuesto, en un Negro resignificado, sujeto histórico, político, movilizad, transformador de la historia.

Surge de la respuesta a la destrucción de su ser. Es este el cimarrón sugerido por Depestre y la *poiesis* caribeña. Para el autor de *Crítica de la razón negra* esto es posible porque, a pesar de la destrucción del ser humano, al destrozarse las complejidades que componen su identidad, no se puede acabar con su ser ontológico: en tanto ser humano está obligado a reconstituirse. Así, “a través de un giro espectacular logró transformarse en símbolo de un deseo consciente de vida” (Mbembe, 2016:26).

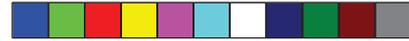
Para el camerunés, los actos de resistencia de estas personas despojadas de su humanidad dieron sentido a su razón de ser y se empoderaron del nombre, encontraron su propia forma de ser Negros, aun cuando este nombre tuviese un origen colonialista. Lo anterior fue “simiente” de movimientos como la Negritud y otros que reivindicaron su ascendencia de etnias africanas en el mundo.¹⁷

En este acto de reapropiación y resignificación hay una consolidación de sujeto, quizá en el sentido que lo planteó Arturo Andrés Roig, a partir de un *a priori* antropológico¹⁸ pasa a la *praxis*. El sujeto, en este caso una comunidad deshumanizada, a partir de un valorarse a sí mismo toma conocimiento de su realidad y actúa, no desde una teoría previa –un *a priori* epistemológico.

Otro aspecto del proceso de fabricación del *negro* al que se refiere Mbembe, es lo que desde la modernidad se entendió como *raza*. A partir del siglo XVIII, al *negro* se le concibió como una raza y, en medio de discursos de igualdad y libertad ilustradas, éste pasó a ser inferior, pero esta vez, en nombre de la ciencia. Para el racismo científico, todas las personas que por sus variabilidades físicas (rasgos faciales, cabello, tonalidades epidérmicas, etcétera) y rasgos culturales fueron subjetivamente vistas como “raza negra” se las consideró e institucionalizó como inferiores a la llamada “raza blanca”: “Desde el comienzo del siglo XVIII, el negro y la raza constituyeron juntos el subsuelo –inconfesable y a menudo negado– o el complejo nuclear, a partir del cual se desplegó el proyecto moderno de conocimiento y de gobierno. Representan dos figuras gemelas del delirio que produjo la modernidad” (Mbembe, 2016:20). Tal delirio, por medio de su repertorio de simbolismos, ubicó al *negro* como sujeto de raza por excelencia y simbolizó todo aquello bestial, amedrentador, repulsivo para el sujeto también inventado por la razón occidental: el “blanco”: “Producto de una maquinaria social y técnica indisociable del capitalismo, de su emergencia y de su expansión planetaria, el negro fue inventado para significar exclusión, embrutecimiento y degradación” (Mbembe, 2016:25).

¹⁷ Esto dio pie a nuevos nombres para identificarse: *afrodescendientes*, *afroamericanos*, *afroindoamericanos*, etcétera. Todo fue resultado del sentido de la acción de autonombrarse.

¹⁸ El “*a priori* antropológico” es una categoría propuesta por el filósofo argentino Arturo Andrés Roig como un aporte a la historia de las ideas en América Latina, la cual sugiere –*grosso modo*– que el sujeto se valora a sí mismo por sí mismo. Para entender el concepto con mayor alcance, ver Roig (1981).



Cerca del inicio de la segunda etapa señalada por el pensador camerunés, hubo un momento de respuesta de estos sujetos racializados, quienes, a pesar de todas las opresiones, terminaron interiorizando su racialidad desde una postura incluso política y consiguieron inventar sus mundos e “imaginar comunidades” desde relatos propios de su historicidad. Esta respuesta es parte del proceso de invención de las y los afrodescendientes a partir de empoderar al *negro*. Esto se dio en tres momentos: *asignación*, *interiorización* y *giro*. En la fase de giro, estos sujetos, desde una “conciencia negra del negro”, recuperaron su calidad de humanidad.

Históricamente, aquéllos que habían sido bautizados con el apodo de *negro*-y, en consecuencia, habían sido marginados o separados- terminaron por aceptar vivir con él. De modo que el mote pasó a ser de uso corriente [...] En un gesto consciente de inversión, a veces poético, a veces carnavalesco, otros aceptaron portar ese patronímico deshonroso, símbolo de abyección para hacer de él un emblema de belleza y de orgullo; para convertirlo en la insignia de un desafío radical, de un llamado a la revuelta, la desertión y la insurrección. Como categoría histórica el *negro* no existe entonces fuera de esos tres momentos que son la asignación, la recuperación e interiorización y el giro o conversión -este último, por otra parte, es el momento que inaugura la recuperación plena y sin concesiones del estatus de humanidad que había sido suprimido por el hierro y el látigo- (Mbembe, 2016:87).

Una de las formas en que se llevó a cabo la conversión fue la escritura; el dominio de ésta les permitió tener sus propios textos e, incluso, publicaciones periódicas,¹⁹ lo que constituyó uno de los medios para llegar a una opinión pública propia dentro de sus sociedades nacionales:

aquéllos que habían sido bautizados con el nombre de *negro* produjeron a lo largo de la historia pensamientos y lenguas propias. Inventaron también sus propias literaturas, músicas, formas de celebrar los cultos divinos; fueron obligados a fundar sus propias instituciones, escuelas, periódicos, organizaciones políticas; una esfera pública que no se redujera a la esfera pública oficial (Mbembe, 2016:89).

Para Mbembe, por lo tanto, en el proceso de invención del *negro* está incluida la propia autoinvención como respuesta al naufragio de su ser. Esto es importante porque lleva a entender que la identidad negra es una especie de círculo de contradicciones donde las y los afrodescendientes, para salir de las condiciones asignadas y de la opresión, deben utilizar parte de esa asignación, aunque dándole nuevos significados.

La tercera fase corresponde a la actualidad. A comienzos del siglo XXI, para el pensador camerunés el significado de *negro* y su contenido “animista” se extiende a más per-

¹⁹ Los afrodescendientes en América tuvieron prensa en Estados Unidos, Argentina, Brasil, Cuba y Uruguay.

sonas. Ya no son solamente personas africanas o afrodescendientes, sino que esta figura excede el significado original y se extiende hacia otras personas manipuladas y despojadas de su humanidad en el mundo del neoliberalismo y sus lógicas empresariales constituyéndolas en nuevos sujetos excluidos (Mbembe, 2016:21). En los tiempos actuales las categorías son nuevas, pero, increíblemente, mantienen las mismas justificaciones, sólo que actualizadas científicamente. Por eso, Mbembe augura un “devenir-negro del mundo”.

Diferente –pero aún más representativa de la fusión potencial entre el capitalismo y el animismo– es la posibilidad de que los seres humanos sean transformados en cosas animadas, en datos digitales y códigos. Por primera vez en la historia de la humanidad, la palabra negro no remite solamente a la condición que se les impuso a las personas de origen africano durante el primer capitalismo –depredaciones de distinta índole, desposesión de todo poder de autodeterminación y, sobre todo, del futuro y del tiempo, esas dos matrices de lo posible. Es esta nueva característica fungible, esta solubilidad, su institucionalización como nueva norma de existencia y su propagación al resto del planeta, lo que llamamos *el devenir-negro del mundo* (Mbembe, 2016:24-25).

Con relación a la racialización y el racismo, éstos también han sido reactualizados: “en casi todas partes del mundo ha tomado un nuevo impulso la fabricación de nuevos sujetos de raza” y, como consecuencia la “mutación de las estructuras del odio” (Mbembe, 2016:47).

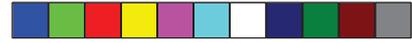
Puede ser que, en el futuro, la discriminación no sólo sea por el color de piel, sino que se hable de una especie de genoma inconveniente que justifique la funcionalidad de los sometimientos:

Lejos de señalar el final del racismo, el pensamiento genómico revela una nueva manifestación de la lógica de raza. Sea para la exploración de raíz genómica de enfermedades en ciertos grupos o para trazar raíces u orígenes geográficos de individuos, el recurso a la genética tiende a confirmar las tipologías raciales del siglo XIX –blanco caucásico, negro africano, amarillo asiático– (Mbembe, 2016:47).

Para el escritor camerunés, por lo tanto, el *negro* y su invención son un modelo de fabricación de sujetos de extracción que continúa siendo utilizado y se reactualiza a la par de las nuevas tecnologías reproduciendo las lógicas racistas.

Algunas conclusiones

De acuerdo a estas reflexiones puede verse cómo, a partir de un análisis del *negro*, Depestre y Mbembe retoman el invento colonial de dicha categoría y reconstruyen los procesos de esta invención develando parte de la brutal ingeniería colonial, la



cual, lejos de haber quedado atrás, se reactualiza en las modernas tecnologías de despojos y dominación a nivel global.

Los tiempos actuales nos muestran que el mismo método que se utilizó para fabricar al *negro* continúa vigente, que no estamos libres del tipo de fabricación de subhumanidades para ser destruidas. Todo lo cual obliga a reflexionar sobre las identidades y sus contenidos: ¿Son impuestas o provienen del sujeto consciente que se valora a sí mismo?

La propuesta de Mbembe, con la cual probablemente Depestre concordaría, funciona como un llamado de alerta en el actual sistema neoliberal a nivel mundial: la misma dinámica de la esclavización, utilizada en la conquista y colonización, sigue operando. Por lo tanto, también siguen activos el racismo y otras formas de deshumanización que llevan al despojo de personas y ecosistemas, en las cuales la economía se mezcla con la biología en un nuevo “devenir-negro del mundo”.

En todo momento y en todo lugar, quienes están en los círculos de poder ejercen el robo de los recursos vitales de las personas y ecosistemas, y para ello ponen en práctica el despojo de humanidad de cualquier grupo humano que se atravesase en sus ambiciones. Por ello, ahora más que nunca, el *cimarronaje* no ha perdido su vigencia.

En este sentido, así como para los autores no es posible renunciar a la humanidad que nos constituye en tanto seres humanos con capacidad y “obligación” de reconstruirse ante la destrucción, las y los afrodescendientes por el mundo han dado prueba de sus distintas formas de cimarronear las opresiones hasta nuestros días. No solamente en la resignificación del *negro* desde la autodeterminación mediante rebeliones y resistencias, sino en las distintas instancias dentro de sus sociedades y Estados nacionales. Por medio de un sinnúmero de acciones organizadas, expresiones culturales y estrategias emprendidas, abrieron espacios teóricos y físicos con los cuales es posible pensar y alcanzar posiciones de mayor dignidad y derechos que no solamente atingen a afrodescendientes. El camino por recorrer continúa, ya sea en la lucha contra el racismo, la discriminación, la pobreza, o en la valorización, la reparación, el reconocimiento, la defensa de territorios a conquistar y en el constante estudio sobre un sí mismos, todo lo cual implica ejercer la autodeterminación.

Bibliografía

- DEPESTRE, René (1967), *Un arcoiris para el Occidente cristiano. Poema-misterio-vudú*, La Habana, Casa de las Américas, traducción de Herberto Padilla.
- DEPESTRE, René (1977), *El palo ensebado*, Santo Domingo, República Dominicana, Editora Taller, traducción de Pedro de Arce.

- DEPESTRE, René (1978), *Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas*, México, UNAM.
- DEPESTRE, René (1986), *Buenos días y adiós a la negritud*, La Habana, Casa de las Américas.
- DEPESTRE, René (1988), *Hadriana dans tous mes rêves*, Paris, Gallimard.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Mónica (2010), *Cimarronaje simbólico en El palo ensebado. Análisis de elementos cimarrones, desde un enfoque planteado por el mismo autor*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, tesis de licenciatura en Estudios Latinoamericanos.
- GILROY, Paul (2014), *Atlántico negro: modernidad y doble conciencia*, Madrid, Ediciones Akal, traducción de José María Amoroto.
- HURBON, Laënnec (1993), *El bárbaro imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HURT, Richard (1984), *Esclavos que abolieron la esclavitud*, La Habana, Casa de las Américas.
- MARCELIN, Milo (1949), *Mythologie vodou (rite arada)*, Port-au-Prince, Haïti, Les Éditions Haïtiennes, vol. I.
- MARCELIN, Milo (1950), *Mythologie vodou (rite arada)*, Pétionville, Haïti, Éditions Canapé, vol. II.
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María (2005), *El exilio de los dioses. Religiones afrohispanas*, Biblioteca Virtual de Polígrafos. Dirección URL: <http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000205>, [consulta: 15 de julio de 2018].
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María (2006), *Afroamérica I. La ruta del esclavo*, México, UNAM.
- MBEMBE, Achille (2016), *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, Barcelona, NED Ediciones, traducción de Enrique Schmukler.
- ROIG, Arturo A. (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SOARES FONSECA, Maria (2010), "Césaire, o haitiano Depestre e as literaturas nacionais negras", en *Sibila*, Brasil, año 18. Dirección URL: <<https://sibila.com.br/critica/cesaire-o-haitiano-depestre-e-as-literaturas-nacionais-negras/3380>>, [consulta: 24 de julio de 2018].
- THOMAS, Hugh (1998), *La trata de esclavos: historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*, Barcelona, Planeta, traducción de Víctor Alba y C. Boune.
- THOMPSON, Alvin O. (2005), *Huida a la libertad*, México, Siglo XXI.
- UGALDE, Sergio (2007), *La poética del cimarrón*, México, Conaculta.
- WILLIAMS, Eric (2011), *Capitalismo y esclavitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, traducción de Martin Gerber.
- WINGFIELD, Roland (1995), *Haití: tras las huellas del zombi*, México, Edamex.

Recibido: 8 de junio de 2017
Aprobado: 26 de octubre de 2018