

Naidoo y Zen Marie, del Johannesburg Workshop in Theory and Criticism (JWTC) de la Universidad de Witwatersrand.

Mi editor François Gèze y su equipo (Pascale Iltis y Thomas Deltombe en particular) fueron, como de costumbre, un sostén sin fisuras.

Agradezco a las revistas *Le Débat*, *Politique africaine*, *Cahier d'études africaines*, *Research in African Literatures*, *Africulture* y *Le Monde diplomatique* que tuvieron a bien aceptar los textos exploratorios que sirvieron de base a este ensayo.

Por motivos que no viene al caso mencionar aquí, este libro está dedicado a Sarah, Léa y a Aniel. También a Jolyon y a Jean.

1

EL SUJETO DE RAZA

En las páginas que siguen se tratará, pues, sobre la razón negra. Con este término ambiguo y polémico lo que se pretende es designar varias cuestiones al mismo tiempo: diversas figuras del saber; un modelo de extracción y de depredación; un paradigma de dependencia y las modalidades para superarla; y finalmente un complejo psico-onírico. Esta especie de gran jaula, que en realidad es una compleja red de desdoblamiento, de incertidumbres y de equívocos, tiene a la raza como armazón.

De la raza o del racismo sólo se puede hablar a través de un lenguaje fatalmente imperfecto, gris, inadecuado. Basta con decir, por el momento, que se trata de una forma de representación primaria. Y que al ignorar la distinción entre el fuera y el dentro, entre el envoltorio y su contenido, remite ante todo a los simulacros de la superficie. Llevada a lo profundo, se transforma enseguida en un complejo perverso generador de miedos y tormentos, de conflictos en el pensamiento y de terrores, pero, sobre todo, de una infinidad de sufrimientos y catástrofes. En su dimensión fantasmagórica, la raza es una figura de la neurosis fóbica, obsesiva y, en ocasiones, histérica. Por lo demás, es eso lo que se garantiza a través del odio, la manipulación del pavor y la práctica del altruicidio. Es decir, es lo que se logra al constituir al otro no en *semejante-a-sí-mismo*, sino en un objeto amenazador del que mejor protegerse, deshacerse o al que simplemente habría que destruir para asegurar su dominación total.¹ Sin embargo, como precisaba Frantz Fanon, la raza es también el nombre que hay que darle al amargo resentimiento, al deseo irreprimible de venganza e, inclusive, a la rabia de quienes, víctimas del sometimiento, con mucha frecuencia se ven obligados a

1. Baldwin, J., *Nobody Knows My Name*, First Vintage International, Nueva York, 1993 [1961]. [Trad. esp.: *Nadie sabe mi nombre*, Editorial Lumen, Barcelona, 1970].

sufrir numerosas injurias, toda suerte de violaciones y humillaciones, así como innumerables heridas.² En este libro se indagará la naturaleza de ese resentimiento. Al mismo tiempo, se pondrá el acento en aquello que constituye la raza, en su profundidad a un mismo tiempo real y ficticia; en las relaciones en que se expresa y en cómo actúa a través del gesto que consiste —como ocurrió históricamente con la gente de origen africano— en disolver la persona humana en la cosa, el objeto o la mercancía.³

1.1. Fabulación y clausura del espíritu

Adoptar el concepto de raza así descrito podría causar sorpresa. A decir verdad, la raza no existe como acontecimiento natural, físico, antropológico o genético.⁴ Sin embargo, tampoco se trata únicamente de una ficción útil, una construcción fantasmática o una proyección ideológica cuya función es la de desviar la atención de conflictos considerados más verdaderos —la lucha de clases o la lucha entre los sexos, por ejemplo—. En muchos casos, es una figura autónoma de lo real cuya fuerza y densidad obedecen a su carácter extremadamente móvil,

2. Fanon, F., *Peau noire...*, *op. cit.*, pág. 159. [Trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009]; véase también Wright, R., *Native Son*, Harper & Brothers, Nueva York, 1940. [Trad. esp.: *Hijo nativo; Ve y dilo en la montaña: dos novelas afroamericanas*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1987].

3. Miller, J. C., *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, University of Wisconsin Press, Madison, 1996.

4. Karen E. Fields y Barbara J. Fields proponen una distinción útil entre «raza» (la idea según la cual la naturaleza produciría humanidades distintas, reconocibles a partir de rasgos inherentes y de características específicas que establecerían sus diferencias y las organizarían sobre una escala de desigualdad), «racismo» (el conjunto de prácticas sociales, jurídicas, políticas e institucionales, entre otras, fundadas en el rechazo de la presunción de igualdad entre personas humanas) y lo que ellas llaman «racecraft» (el repertorio de maniobras destinadas a situar a los seres humanos así diferenciados en celdas operativas); Fields, K. E. y Fields, B. J., *Racecraft. The Soul of Inequality in American Life*, Verso, Nueva York, 2012 (véase especialmente la introducción y la conclusión). Léase, por otra parte, Mitchell, W. J. T., *Seeing Through Race*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2012.

inconstante y caprichoso. Por lo demás, no hace tanto tiempo el orden del mundo estaba aún fundado a partir de un dualismo inaugural que se justificaba parcialmente en el viejo mito de la superioridad racial.⁵ En su ávida necesidad de mitos destinados a instaurar su potencia, el hemisferio occidental se consideraba el centro del globo, el país natal de la razón, de la vida universal y de la verdad de la humanidad. «Barrio más civilizado del mundo», Occidente había inventado un «derecho de gentes», del mismo modo que llegó a constituir una sociedad civil de naciones entendida como un espacio público de reciprocidad jurídica. Occidente por sí sólo vino a promover una idea del ser humano poseedor de derechos civiles y políticos capaz de desarrollar sus poderes privados y públicos como persona, como ciudadano perteneciente al género humano y, como tal, comprometido con todo lo humano propiamente dicho. Por sí mismo, codificó una gama de hábitos aceptados por diferentes pueblos que comprendían rituales diplomáticos, leyes de guerra, derechos de conquista, moral pública y buenas costumbres, así como técnicas de comercio, de religión y de gobierno.

El resto —figura paradigmática de lo disímil, de la diferencia y del poder puro de lo negativo— constituía la manifestación por excelencia de la existencia objetual. África, en general, y el negro, en particular, se presentaban como símbolos cabales de esta vida vegetal y restringida. Figura paradigmática de toda figura y, en consecuencia, esencialmente infigurable, el negro era el ejemplo perfecto de este ser-otro, extremadamente trabajado por el vacío y cuyo negativo había logrado finalmente penetrar en todos los ámbitos de la existencia —la muerte del día, la destrucción y el peligro; la innombrable noche del mundo—.⁶

5. A este respecto, véase Nott, J. C., *Types of Mankind*, Trubner & Co, Londres, 1854; también, los tres volúmenes de Bryce, J., *The American Commonwealth*, Macmillan, Nueva York, 1888; del mismo autor, véase asimismo *The Relations of the Advanced and the Backward Races of Mankind*, Clarendon Press, Londres, 1902 e *Impressions of South Africa*, Macmillan, Londres, 1897; Pearson, Ch. H., *National Life and Character. A Forecast*, Macmillan, Londres, 1893; Meng, L. K., Cheon, Ch. H. y Ah Mouy, L. (dir.), *The Chinese Question in Australia 1878-79*, F. F. Bailliere, Melbourne, 1879.

6. Véase Larousse, P., *Nègre, Négrier, Traite des Nègres. Trois articles du Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle*, prefacio de Françoise Vergès, Bleu autour, París, 2009, pág. 47.

Con respecto a tales figuras, Hegel afirmaba que eran estatuas sin lenguaje ni consciencia de sí; entidades humanas incapaces de desembarazarse definitivamente de la figura animal a la que estaban unidos. En el fondo, en ellos era algo natural dar cobijo a lo que ya estaba muerto.

Esas figuras constituían la marca de los «pueblos aislados y no-sociables que, en su odio, se combaten a muerte», se descuartizan y se destruyen como los animales —una suerte de humanidad de vida titubeante y que, al confundir devenir-humano y devenir-animal, termina ella misma teniendo una consciencia «desprovista de universalidad». ⁷ Otros, más caritativos, admitían que tales entidades no estaban totalmente desprovistas de humanidad. En estado de sueño, esta humanidad aún no se había aventurado en lo que Paul Valéry llamaba «la distancia sin retorno» y, por ello, aún era posible «eivarla». Una carga semejante no confería en absoluto el derecho de abusar de su inferioridad. Al contrario, estaban obligados a ayudarla y protegerla. ⁸ Esto es lo que hizo de la empresa colonial una obra fundamentalmente «civilizadora» y «humanitaria» cuya violencia, que era su corolario, naturalmente no podía ser otra cosa más que violencia moral. ⁹

En la manera de pensar, clasificar e imaginar mundos lejanos, tanto el discurso europeo erudito como el popular apelaron a procesos de fabulación. Al presentar como reales, ciertos y exactos hechos a menudo inventados, el discurso europeo esquivó «la cosa» que pretendía comprender y mantuvo con ésta un vínculo fundamentalmente imaginario, al tiempo que pretendía desarrollar conocimientos destinados a dar cuenta de ella de forma objetiva. Las cualidades principales de esta relación están lejos de dilucidarse completamente, pero son suficientemente conocidos en la actualidad los procesos por los cuales el trabajo de fabulación y sus efectos de violencia pudieron tomar forma. De hecho, hay muy poco que agregar a este respecto. Pero si hay un objeto y

7. Hegel, G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, París, 1991, págs. 456-463. [Trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, Pre-textos, Madrid, 2009].

8. Larousse, P., *Nègre, Négrier, Traite des Nègres*, op. cit., pág. 68.

9. Brown, Ch. L., *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006.

un lugar en los que esta relación imaginaria y la economía ficcional que la sostiene se revelaron de la manera más brutal, distintiva y manifiesta posible, es justamente en ese signo que se denomina el negro y, por añadidura, en ese aparente fuera-de-lugar que se llama África cuya característica principal es no ser ni sustantivo común ni, mucho menos, nombre propio, sino la marca de una ausencia de obra.

Es cierto que no todos los negros son africanos ni todos los africanos son negros. De todos modos, no tiene la menor importancia de dónde son. Considerados como objetos de discurso y de conocimiento, África y el negro, desde los comienzos de la Edad Moderna, lograron hundir en una crisis aguda tanto a la teoría del nombre como al estatus y a la función del signo y de la representación. Por otra parte, exactamente eso mismo ocurrió también con la relaciones entre el ser y la apariencia, la verdad y lo falso, la razón y la sinrazón, e inclusive con la relación entre el lenguaje y la vida. En efecto, cada vez que se ha tratado de negros y de África, la razón, arruinada y vacía, se volvió siempre sobre sí misma y, muy a menudo, terminó hundiéndose en un espacio aparentemente inaccesible donde el lenguaje había sido fulminado e incluso las palabras carecían de memoria. Con sus funciones básicas desactivadas, el lenguaje se transformó en una máquina fabulosa cuya fuerza procede a la vez de su vulgaridad, de un formidable poder de violación y de su proliferación indefinida. Aún hoy, cuando se trata de África y del negro, la palabra no siempre representa a la cosa; lo verdadero y lo falso se vuelven inextricables entre sí y la significación del signo no siempre se adecua a la cosa significada. El signo no solamente reemplaza a la cosa: a menudo, la palabra o la imagen tienen poco que decir con respecto al mundo objetivo. El mundo de las palabras y de los signos se ha autonomizado a tal extremo que no sólo se transformó en una pantalla que registra plenamente al sujeto, su vida y las condiciones de su producción, sino también en una fuerza propia capaz de liberarse de cualquier anclaje en la realidad. Que esto sea así debe atribuirse en gran medida a la ley de la raza.

Sería erróneo suponer que se ha dejado definitivamente atrás ese régimen cuyas escenas originarias fueron el comercio negrero, la co-

lonia de plantación o simplemente la colonia de extracción. En estas pilas bautismales de nuestra modernidad, por primera vez en la historia de la humanidad, el principio de raza y el sujeto del mismo nombre fueron obligados a trabajar bajo el signo del capital. Y es esto, precisamente, lo que distingue a la trata de negros y a sus instituciones de otras formas autóctonas de servidumbre.¹⁰ En efecto, entre los siglos XIV y XIX, el horizonte espacial de Europa se amplió considerablemente. Poco a poco, el Atlántico comenzó a transformarse en el epicentro de una nueva concatenación de mundos, el lugar del que emerge una nueva consciencia planetaria. Este acontecimiento es una continuación de las anteriores tentativas de expansión europeas hacia las islas Canarias, Madeira, Azores y las islas de Cabo Verde; expansión que se traduce en el comienzo de una economía de plantaciones que utilizan esclavos africanos.¹¹

La transformación de España y Portugal, que pasaron de colonias periféricas del mundo árabe a ser el motor de la expansión europea hacia el otro lado del Atlántico, coincide con la afluencia de africanos a la península ibérica. Estos últimos participaron en la reconstrucción de los principados ibéricos tras finalizar la Peste Negra (*Black Death*) y la Gran Hambruna del siglo XIV. La mayoría eran esclavos, pero no todos. Entre ellos había también hombres libres. Lo cierto es que hasta ese momento el aprovisionamiento de esclavos en la Península se efectuaba a través de rutas transaharianas controladas por los moros. Sin embargo, se produjo un vuelco en el año 1440 aproximadamente, cuando los ibéricos se lanzaron al contacto con África occidental y central *vía* océano Atlántico. Los primeros negros víctimas de razias que fueron objeto de ventas públicas llegaron a Portugal en 1444. La cantidad de «capturas» aumentó sensiblemente entre 1450 y 1500 y,

10. Véase Myers, S. y Kopytoff, I. (dir.), *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, University of Wisconsin Press, Madison, 1979.

11. Sobre este tipo de desarrollos, véanse Thomas, B., Hall, T. y Rutherford, D. (dir.), *The Atlantic World in the Age of Empire*, Houghton Mifflin Company, Boston, 2001; Klooster, W. y Padula, A. (dir.), *The Atlantic World. Essays on Slavery, Migration, and Imagination*, Pearson Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ, 2005, págs. 1-42.

en consecuencia, la presencia africana se incrementó. Miles de esclavos desembarcaban año tras año en Portugal a tal punto que su afluencia desestabilizó los equilibrios demográficos de algunas ciudades ibéricas.¹² Es el caso de Lisboa, Sevilla y Cádiz a comienzos del siglo XVI, en las que casi el 10% de la población estaba compuesta por africanos. A la mayoría se les asignaba labores agrícolas y domésticas.¹³ En cualquier caso, al iniciarse la conquista de tierras en América, tanto los afroibéricos como los esclavos africanos formaban parte de las tripulaciones de marinos, de los puestos comerciales, de las plantaciones, así como de los centros urbanos del imperio.¹⁴ Participaron, también, de diferentes campañas militares (Puerto Rico, Cuba, Florida) y fueron parte, en 1519, de los regimientos de Hernán Cortés que arremetieron contra México.¹⁵

Después de 1492, y a través del comercio triangular, el Atlántico se transformó en un verdadero ensamblaje que reunía África, las Américas, el Caribe y Europa en torno a una economía intrincada. Absorción de regiones otrora relativamente autónomas, pero también vasta formación océano-continental, este conjunto multi-hemisférico se convirtió en el motor de transformaciones sin paralelo en la historia del mundo. Las personas de origen africano eran el núcleo de esta nueva dinámica de incesantes idas y venidas entre una orilla y otra del mismo océano, de los puertos negreros de África occidental y central a los de América y Europa. Esta estructura de circulación se apoyaba en una economía que en sí misma exigía capitales colosales. Incluía igual-

12. Fonseca, J., «Black Africans in Portugal during Cleynaerts's Visit, 1533-1538», en Earle, T. y Lowe, K. (dir.), *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, págs. 113-121. Véase igualmente Saunders, A., *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441-1555*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

13. Mauro, F., *Le Portugal et l'Atlantique au XVIIe siècle (1570-1670)*, SEVEPEN, Paris, 1960.

14. Vinson, B., *Bearing Arms for his Majesty. The Free-Colored Militia in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 2001.

15. Véase el caso de Juan Garrido en Restall, M., «Black conquistadors. Armed Africans in early Spanish America», *The Americas*, vol. 57, n° 2, octubre de 2000, pág. 177.

mente la transferencia de metales y otros productos agrícolas y manufacturados, el desarrollo de contratos de seguro, de la contabilidad y de la industria financiera, y la diseminación de experiencias y prácticas culturales hasta ese momento desconocidas. Se instaura así un proceso inédito de criollización que se tradujo en un intenso tráfico de religiones, lenguas, tecnologías y culturas. La consciencia negra en la época del primer capitalismo emergió, en parte, a raíz de esta dinámica de movimiento y circulación. Es el producto de una tradición de viajes y de desplazamientos que se apoya en una lógica de desnacionalización de la imaginación. De hecho, este proceso de desnacionalización de la imaginación se prolongará hasta mediados del siglo XX y acompañará a la mayoría de los grandes movimientos negros de emancipación.¹⁶

Entre 1630 y 1780, la cantidad de africanos que desembarca en las posesiones atlánticas de Gran Bretaña supera con creces la de europeos.¹⁷ El final del siglo XVIII constituyó, desde este punto de vista, el gran momento negro del Imperio británico. No se trata simplemente de cargueros humanos que, partiendo de depósitos y puertos de esclavos de África del Oeste y de la Bahía de Biafra, depositan hombres en Jamaica y en Estados Unidos. Junto con el macabro comercio de esclavos, cuyo objetivo es obtener ganancias, existen también movimientos de africanos libres, nuevos colonos que, siendo *black poor* de Inglaterra o refugiados de la guerra de independencia en Estados Unidos, parten de Nueva Escocia, de Virginia o de Carolina para instalarse en nuevas colonias africanas como Sierra Leona.¹⁸

16. Véase el estudio de Stephens, M. A., *Black Empire. The Masculine Global Imaginary of Caribbean Intellectuals in the United States, 1914-1962*, Duke University Press, Durham, 2005.

17. Eltis, D., *Coerced and Free Migrations. Global Perspectives*, Stanford University Press, Stanford, 2002.

18. Byrd, A. X., *Captives and Voyagers. Black Migrants Across the Eighteenth-Century British Atlantic World*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2008; Morgan, P. D., «British Encounters with Africans and African-Americans, circa 1600-1780», en Bailyn, B. y Morgan, M. (dir.), *Strangers within the Realm. Cultural Margins of the First British Empire*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1991; Bradwood, S. J., *Black Poor and White Philantropists. London's Blacks and the Foundation of*

La transnacionalización de la condición negra es, entonces, un momento constitutivo de la modernidad, mientras que el océano Atlántico es su lugar de incubación. Esta condición abarca en sí misma un abanico de situaciones muy contrapuestas que van del esclavo de la trata objeto de una venta, al esclavo por pena, el esclavo de subsistencia (doméstico de por vida), el esclavo mancebo, el esclavo arrendatario, el esclavo *manumis*, o inclusive el liberto o el nacido esclavo. Entre 1776 y 1825, Europa pierde la mayor parte de sus colonias americanas a raíz de una serie de revoluciones, de movimientos de independencia y de rebeliones. Los afrolatinos habían jugado un rol eminente en la constitución de los imperios iberohispanicos. Habían servido no sólo de mano de obra servil, sino también como tripulantes (*crewmen*), exploradores, oficiales, colonos, propietarios de bienes raíces y, en algunos casos, como hombres libres y propietarios de esclavos.¹⁹ Después de la disolución de los imperios y los levantamientos anticoloniales durante todo el siglo XIX, adoptarán diversos roles, ya sea como soldados o encabezando movimientos políticos. Por lo demás, las relaciones entre colonias y metrópolis cambian a partir del derrumbe de las estructuras imperiales del mundo atlántico y del surgimiento de los Estados-nación. Una clase de blancos criollos asienta y consolida su influencia.²⁰ Las viejas cuestiones sobre la heterogeneidad, la diferencia y la libertad logran un nuevo impulso, mientras las nuevas élites se valen de la ideología del *mestizaje* para negar y descalificar la cuestión racial. La contribución de los afroamericanos y de los esclavos negros al desarrollo his-

the Sierra Leone Settlement, 1786-1820, Liverpool University Press, Liverpool, 1994; Wilson, E. G., *The Loyal Blacks*, G.P. Putnam's Sons, Nueva York, 1976.

19. Restall, M., *loc. cit.*

20. Langley, L., *The Americas in the Age of Revolution, 1750-1850*, Yale University Press, New Haven, 1996; Lynch, J., *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*, W.W. Norton, Nueva York, 1986 [1973]. [Trad. esp.: *Las revoluciones hispanoamericanas: 1808-1826*, Ariel, Barcelona, 2004]; Elliott, J. H., *Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America 1492-1830*, Yale University Press, New Haven, 2006. [Trad. esp.: *Imperios del mundo atlántico: España y Gran Bretaña en América 1492-1830*, Taurus, Madrid, 2006].

tórico de América del Sur está, si no borrada, al menos severamente ocultada.²¹

Crucial, desde este punto de vista, es el caso de Haití, cuya declaración de independencia sobreviene en 1804, sólo casi veinte años después de la de Estados Unidos. El caso de Haití marca un punto de inflexión fundamental en la historia moderna de la emancipación humana. En efecto, a lo largo del siglo XVIII, es decir, durante el Siglo de las Luces, la colonia de Santo Domingo era el ejemplo clásico de la plantocracia; un orden social, político y económico jerárquico cuya cabeza estaba conformada por una cantidad relativamente reducida de grupos de blancos que rivalizaban entre sí. En el medio se hallaba un grupo de hombres libres, tanto de color como mestizos. Abajo, había una amplia mayoría de esclavos, la mitad nacida en África.²² Contrariamente a otros movimientos de independencia, la revolución haitiana fue el resultado de una insurrección de esclavos que dio lugar, en 1805, a una de las constituciones más radicales del Nuevo Mundo. Esta constitución prohíbe los títulos nobiliarios, instaura la libertad de culto y se opone a los conceptos de propiedad y de esclavitud, algo que la Revolución americana no se había animado a hacer. La nueva Constitución de Haití no abolía solamente la esclavitud. Autorizaba igualmente la confiscación de tierras pertenecientes a colonos franceses, decapitando de paso lo esencial de la clase dominante; abolía la distinción entre nacimientos legítimos e ilegítimos y llevaba hasta sus últimas consecuencias las ideas, en aquel entonces revolucionarias, de igualdad racial y libertad universal.²³

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

22. Thornton, J. «African soldiers in the Haitian revolution», *Journal of Caribbean History*, vol. 25, nº 1-2, 1991, págs. 1101-1114.

23. Geggus, D. (dir.), *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, University of South Carolina Press, Columbia, 2001; Dubois, L., *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, University of

En Estados Unidos, los primeros esclavos negros habían desembarcado en 1619. En la víspera de la revolución contra los ingleses, se contabilizaban más de 500.000 negros en las colonias rebeldes. En 1776, aproximadamente 5.000 se alistaron en el bando patriota como soldados aun cuando la mayoría ni siquiera gozaba del estatus de ciudadanos. Para la mayor parte de ellos, la lucha contra la dominación británica y la lucha contra el sistema esclavista iban de la mano. Así, después de desertar de las plantaciones de Georgia y Carolina del Sur, casi una decena de miles se unió a las tropas inglesas. Otros, en cambio, retirados en los pantanos y en las selvas optaron por luchar por su propia liberación. Al término de la guerra, alrededor de 14.000 negros, algunos de los cuales eran ya probablemente libres, fueron evacuados de Savannah, Charleston y Nueva York y transportados a Florida, Nueva Escocia, Jamaica y, más tarde, a África.²⁴ La revolución anticolonial contra los ingleses había dado como resultado una paradoja; a saber: por un lado, en la expansión de las esferas de libertad para los blancos, pero, por otro lado, en una consolidación sin precedentes del sistema esclavista. En gran medida, los plantadores del sur habían comprado su libertad mediante el trabajo de los esclavos. Gracias a esta mano de obra servil, Estados Unidos instauró la economía de división de clases en el seno de la población blanca —división que llevó a luchas de poder de consecuencias incalculables—. ²⁵

A lo largo del período atlántico brevemente descrito más arriba, esta pequeña provincia del planeta denominada Europa se ubica progresivamente en una posición de liderazgo con respecto al resto del mundo. Paralelamente, en particular durante el siglo XVIII, se instalan

North Carolina Press, Chapel Hill, 2004; Blackburn, R., *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Verso, Londres, 1988; y Blackburn, R., «Haiti, slavery, and the age of the democratic revolution», *William and Mary Quarterly*, vol. 63, nº 3, octubre de 2006, págs. 643-674.

24. Kaplan, S. y Nogrady Kaplan, E., *The Black Presence in the Era of the American Revolution*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1989.

25. Morgan, E., *American Slavery, American Freedom. The Ordeal of Colonial Virginia*, WW Norton & Co., Nueva York, 1973, [Trad. esp.: *Esclavitud y libertad en los Estados Unidos. De la colonia a la independencia*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2009].

varios discursos de verdad sobre la naturaleza, la especificidad y las formas de lo viviente, las cualidades, rasgos y características de los seres humanos, incluso de poblaciones enteras que se especifican en términos de especies, géneros o razas y que se clasifican verticalmente.²⁶

Paradójicamente, es también la época durante la cual los pueblos y las culturas comienzan a ser considerados como individualidades cerradas sobre sí mismas. Cada comunidad —inclusive cada pueblo— está consolidada como un cuerpo colectivo único. La comunidad no estaría dotada únicamente de una potencia propia, sino que constituiría también la unidad de base de una historia movida por fuerzas que aparecen específicamente para destruir a otras fuerzas, en una lucha a muerte cuyo resultado final no puede ser otro que la libertad o la esclavitud.²⁷ Por lo tanto, la ampliación del horizonte espacial europeo va de la mano de una división y un estrechamiento de su imaginación cultural e histórica e inclusive, en ciertos casos, de una relativa clausura del pensamiento. En efecto, una vez que los géneros, las especies y las razas son identificadas y clasificadas, el pensamiento se limita a señalar las diferencias que las distinguen. Esta relativa clausura del pensamiento no significa en absoluto la extinción de la curiosidad en sí misma. Pero desde la Edad Media hasta el Siglo de las Luces, la curiosidad, considerada como facultad del pensamiento y sensibilidad cultural, es inseparable de un formidable trabajo de fabulación que, cuando se refiere en particular a los mundos-otros, borra las fronteras entre lo creíble y lo increíble, entre lo maravilloso y lo factual.²⁸

La primera gran clasificación de razas emprendida por Buffon tiene lugar en un clima donde el lenguaje sobre los mundos-otros está

26. Véase lo que afirma sobre este tema Foucault, M., *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, París, 1966 (en particular el capítulo 5), [Trad. esp.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Madrid, 1997].

27. Vogelín, É., *Race et État*, Vrin, París, 2007, pág. 265.

28. Sin embargo, esta clausura del espíritu no impide el desarrollo de un espíritu de la curiosidad, véase Daston, L. y Park, K., *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, Zone Books, Nueva York, 2001.

construido en base a los prejuicios más ingenuos y sensualistas, al tiempo que algunas formas de vida extremadamente complejas se ven reducidas a la pura simplicidad de los epítetos.²⁹ Éste puede denominarse el momento gregario del pensamiento occidental, durante el cual el negro es representado como el prototipo de una figura prehumana incapaz de liberarse de su animalidad, de autoproducirse y de sublevarse a la altura de su propio dios. Encerrado en sus sensaciones, tiene dificultades para romper las cadenas de la necesidad biológica, razón por la cual casi no logra darse una forma verdaderamente humana ni modelar su propio mundo. Es en este punto donde el negro se aleja de la normalidad de la especie. Por otra parte, durante el momento gregario del pensamiento occidental, y gracias a la pulsión imperialista, el acto de comprender y de aprehender se despega progresivamente de cualquier esfuerzo por conocer aquello de lo que se habla. *La razón en la historia* de Hegel representa el punto culminante de este período. Durante muchos siglos, el concepto de raza —que sabemos que, en origen, proviene de la esfera animal— servirá ante todo para nombrar las humanidades no europeas.³⁰ Lo que se llama entonces el «estado de raza» correspondería a un estado de degradación y a una defeción de naturaleza ontológica. La noción de raza permite que las humanidades no europeas se representen a través de la impronta de un ser inferior. Serían el reflejo empobrecido del hombre ideal del cual estarían separadas por una distancia temporal insalvable, por una diferencia casi infranqueable. Referirse a ellas sería ante todo subrayar una ausencia —la ausencia de lo-mismo— o, mejor dicho, sería poner el acento en una presencia segunda: la de los *monstruos* y los *fósiles*. Si el fósil, escribe Foucault, es «el que permite subsistir las semejanzas a través de todas las desviaciones recorridas por la naturaleza», si el fósil funciona en primer lugar como «una forma lejana y aproximativa de

29. Buffon, G.-L., «Variétés dans l'espèce humaine», en *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*, vol. 3, Imprimerie royale, París, 1749, págs. 371-530.

30. Schelling, F. W., *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Aubier, París, 1945, pág. 109.

identidad», el monstruo, por el contrario, indica ante todo y «como en una caricatura, la génesis de las diferencias».³¹ Sobre el gran tablero de las especies, de los géneros, de las razas y de las clases, el negro, en su oscuridad magnífica, representa la síntesis de estas dos figuras. Sin embargo, el negro no existe en sí mismo. Esta producido constantemente. Producir al negro es producir un lazo social de sumisión y un *cuerpo de extracción*, es decir, un cuerpo completamente expuesto a la voluntad de un amo que se empeña en obtener de él la máxima rentabilidad. Objeto sumiso y maleable a voluntad, el negro es también el nombre de una injuria, el símbolo del hombre que lucha contra el azote y el sufrimiento en un campo de batalla que opone a grupos y a fracciones segmentadas social y racialmente. En particular, ese es el caso en la mayor parte de las plantocracias insulares del Caribe. Estas plantocracias constituyen universos segmentarios donde la ley de la raza descansa tanto en la confrontación entre plantadores blancos y esclavos negros, como en la oposición entre los negros y los «libres de color» —muy a menudo mulatos liberados—, algunos de los cuales son propietarios de esclavos.

El negro de la plantación es por lo demás una figura múltiple. Es cazador de esclavos evadidos y fugitivos, verdugo y ayudante de verdugo, esclavo de talento, guía, doméstico, cocinero, liberado que permanece sumiso, concubino, trabajador campesino afectado al corte de caña, responsable de fábrica, operario de máquinas, acompañante de su amo, ocasional guerrero. Estos roles están lejos de ser estables. En función de las circunstancias, un rol puede «darse la vuelta» y transformarse en su opuesto. La víctima de hoy puede, mañana, transformarse en verdugo al servicio de su amo. No es infrecuente que el liberado de ayer, hoy se convierta en propietario y cazador de esclavos. Por otra parte, el negro de la plantación es aquél que está socializado en el odio hacia los otros y sobre todo hacia otros negros. Lo que caracteriza, sin embargo, a la plantación no son solamente las formas segmentarias de la sumi-

31. Foucault, M., *Les Mots et les Choses*, op. cit., pág. 170, [Trad. esp: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Madrid, 1997].

sión, la desconfianza, las intrigas, rivalidades y recelos; el juego movido de favores, las tácticas ambivalentes hechas de complicidades, arreglos de toda índole, conductas de diferenciación caracterizadas por la reversibilidad de roles. Es también el hecho de que el lazo social de explotación no está dado de una vez y para siempre. Al contrario, es cuestionado todo el tiempo y debe ser producido y reproducido sin cesar a través de una violencia de tipo molecular que sutura y satura la relación servil.

De tanto en tanto, la plantación estalla en levantamientos, insurrecciones y complotos serviles. Institución paranoica, vive constantemente bajo el régimen del miedo. En varios aspectos, posee todas las características de un campo, de un parque y de una sociedad paramilitar. Por más que el señor esclavista multiplique coerciones, cree cadenas de dependencia entre él y sus esclavos, alterne terror y evergetismo, su existencia está permanentemente habitada por el espectro de la exterminación. El esclavo negro, en cambio, es por un lado aquél que se encuentra constantemente en el umbral de la revuelta, tentado de responder al llamado lancinante de la libertad o de la venganza; pero por otro lado es también aquél que, en un gesto mayúsculo de envilecimiento y de abdicación radical del sujeto, busca proteger su vida dejándose utilizar por el proyecto de avasallamiento de sí y de otros esclavos.

Por lo demás, entre 1620 y 1640, en particular en Estados Unidos, las formas de servidumbre permanecen relativamente imprecisas. El trabajo libre coexiste con el trabajo forzado —que es una forma de esclavismo no definitivo de duración determinada— y la esclavitud —hereditaria o no—. Existen profundas divisiones de clase en el seno del colonato. Ellas oponen también el colonato a la masa de esclavos que, por cierto, constituyen una clase multirracial. Esta bifurcación se produce entre 1630 y 1680. De esta época data verdaderamente el nacimiento de la sociedad de plantación. El principio de servidumbre de por vida de la gente de origen africano estigmatizada por su color se transforma progresivamente en la regla. Los africanos y su descendencia se transforman en esclavos de por vida. Así, se afirman claramente las distinciones entre sirvientes blancos y esclavos negros. La planta-

ción se transforma gradualmente en una institución económica, disciplinaria y penal. En consecuencia, los negros y sus descendientes pueden de ahora en adelante ser comprados por siempre y para siempre.

A lo largo del siglo XVII, un inmenso trabajo legislativo viene a sellar el destino de los negros. La fabricación de sujetos de raza en el continente americano comienza a través de su destitución cívica y, en consecuencia, excluyéndolos de los privilegios y derechos garantizados a otros habitantes de las colonias. Por consiguiente, dejan de ser considerados hombres *como todos*. Y como una extensión de la esclavitud de por vida, esta situación se transmite a sus hijos y a los descendientes de éstos. Esta primera fase se completa con un largo proceso de construcción de la incapacidad jurídica. La pérdida del derecho de apelación en tribunales hace del negro una no-persona desde un punto de vista jurídico. A este dispositivo jurídico se añade una serie de códigos de esclavitud que son, en sí mismos, a veces, el resultado de levantamientos de esclavos. Aproximadamente en el año 1720, una vez completada esta codificación, se puede afirmar que la *estructura negra del mundo*, que existía ya en las Indias occidentales, aparece oficialmente en Estados Unidos junto con la plantación, que es su corsé.

En cuanto al negro, de ahora en adelante no es otra cosa que un bien mueble, al menos desde un punto de vista estrictamente legal. Desde 1670, se planteaba la cuestión de saber cómo poner a trabajar a una gran cantidad de mano de obra en aras de una producción destinada al comercio de larga distancia. La invención del negro constituye la respuesta a esta pregunta. El negro es, en efecto, la rueda de engranaje que, al permitir crear por medio de la plantación una de las formas más eficaces de acumulación de riquezas en aquella época, acelera la integración del capitalismo mercantil, del maquinismo y del control del trabajo subordinado. La plantación representa en esa época una innovación de envergadura, y no simplemente desde el punto de vista de la privación de la libertad, del control de la movilidad de la mano de obra y de la aplicación ilimitada de la violencia. La invención del negro abre igualmente el camino a innovaciones cruciales en la actividad del transporte, de la producción, de la comercialización y de los seguros.

Pero no todos los negros son esclavos, independientemente de que sean del Caribe o de Estados Unidos. Especialmente en Estados Unidos, la racialización de la servidumbre había empujado a los blancos —y, sobre todo, a los «blancos pobres» prestatarios de cualquier tipo de trabajo— a distinguirse lo más posible de los africanos reducidos al estatus de esclavos. Los hombres libres experimentaban el temor de que los muros que los separaban de los esclavos no fueran lo suficientemente herméticos. Sin embargo, tarde o temprano todo el hemisferio debió enfrentarse a la experiencia de convivir con hombres libres de color, algunos de los cuales fueron propietarios de tierras y de esclavos, e inclusive de trabajadores forzados blancos. Así, una población libre de color fue incrementándose gradualmente como resultado de las olas de liberación allí donde éstas eran posibles, de las uniones mixtas entre esclavas negras y blancos libres o entre mujeres blancas libres y negros. En el Caribe en particular, el fenómeno de blancos con concubinas negras se convirtió en algo relativamente familiar. Pese a que oficialmente la segregación racial fuera práctica común, el libertino interracial y el concubinato con mujeres de color, libres o serviles, era algo frecuente entre las élites blancas.³²

1.2. Recalibración

Cierto es que el siglo XXI no es el siglo XIX, ese período en donde, en virtud del auge colonial en África, se asiste a una biologización decisiva de la raza en Occidente. El siglo XIX es también la época durante la cual, a través del pensamiento evolucionista darwiniano y postdarwiniano, se expanden en muchos países estrategias eugenésicas y se ge-

32. Sobre los dilemas que resultan de este carácter mixto, léase Garraway, D., *The Libertine Colony. Creolization in the Early French Caribbean*, Duke University Press, Durham, 2005 (en particular los capítulos 4 y 5). Para el caso de Estados Unidos, véase Berlin, I., *Slaves Without Masters. The Free Negro in the Antebellum South*, The New Press, Nueva York, 2007 [1974], págs. 13-24; y Cossé Bell, C., *Revolution, Romanticism, and the Afro-Creole Protest Tradition in Louisiana, 1718-1868*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1997.

neraliza la obsesión por la degeneración y el suicidio.³³ No obstante, a causa del proceso de mundialización y de los efectos contradictorios que éste ha provocado en todas partes, la lógica de la raza vuelve a irrumpir en la consciencia contemporánea.³⁴ En casi todas partes del mundo ha tomado un nuevo impulso la fabricación de sujetos de raza.³⁵ Al prejuicio del color —que es una herencia de la trata de esclavos y se tradujo en instituciones de segregación como ocurrió durante las «leyes Jim Crow» en Estados Unidos y en el caso del régimen del *apartheid* en Sudáfrica— al racismo antisemita y al modelo colonial de bestialización de grupos considerados inferiores, se añaden ahora nuevas invariantes del racismo. Éstas se caracterizan por la mutación de las estructuras del odio y la recomposición de las figuras del enemigo íntimo.³⁶ Después de un breve interludio, el final del siglo XX y el comienzo del nuevo siglo coinciden en el retorno del abordaje biológico para llevar a cabo distinciones entre grupos humanos.³⁷ Lejos de señalar el final del racismo, el pensamiento genómico revela una nueva manifestación de la lógica de raza.³⁸ 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,

33. Black, E., *War Against the Weak. Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, Thunder's Mouth Press, Nueva York, 2003.

34. Étienne Balibar se refiere, en este sentido, a un «retorno de la raza» (Balibar, É., «Le retour de la race», www.mouvements.info, 29 de marzo de 2007).

35. Wade, P., *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993. [Trad. esp.: *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 1997]; Twine, F. W., *Racism in a Racial Democracy. The Maintenance of White Supremacy in Brazil*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1998; Sansone, L., *Blackness without Ethnicity. Constructing Race in Brazil*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2003.

36. Goldberg, D. T., *The Racial State*, Blackwell, Oxford, 2002.

37. Duster, T., «Lessons from history: why race and ethnicity have played a major role in biomedical research», *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, vol. 34, nº 3, 2006.

38. Cooper, R. S., Kaufman, J. S. y Ward, R., «Race and genomics», *New England Journal of Medicine*, vol. 348, nº 12, 2003, págs. 1166-1170.

negro africano, amarillo asiático—. ³⁹ La misma sintaxis racial se encuentra en los discursos sobre las tecnologías reproductivas en forma de selección de embriones, incluso en los lenguajes que atañen a la planificación de la vida en general.⁴⁰

Ocurre lo mismo con las diversas formas de manipulación de la vida y con la hibridación de elementos orgánicos, animales y artificiales. De hecho, nada impide que, en un futuro más o menos lejano, las técnicas genéticas sean utilizadas para gestionar las cualidades poblacionales y separar las razas consideradas «indeseables» a través de la selección de embriones trisonómicos o de embriones nacidos del teriomorfismo —hibridación con elementos animales— o de la «ciborgización» —hibridación con elementos artificiales—. No se descarta tampoco llegar a un punto en el que el rol de la medicina deje de ser solamente retrotraer a un estado de normatividad un organismo destruido por la enfermedad, y en el que la acción médica consista, en cambio, en remodelar la vida en sí misma en función de determinismos raciales y conforme a un proceso de ingeniería molecular. Raza y racismo, en consecuencia, no tienen únicamente un pasado en común. También comparten un futuro en el que la posibilidad de transformar lo viviente y crear especies mutantes no parece estar reservado únicamente al universo de la ficción.

Las transformaciones del modo de producción capitalista durante la segunda mitad del siglo XX no explican en sí mismas la reaparición y las diversas metamorfosis de la bestia. Pero constituyen su innega-

39. Nelson, A., «Bioscience: genetic genealogy testing and the pursuit of African ancestry», *Social Studies of Science*, vol. 38, nº 5, 2008, págs. 759-783; Ventura Santos, R. y Chor Maio, M., «Race, genomics, identities and politics in contemporary Brazil», *Critique of Anthropology*, vol. 24, nº 4, 2004, págs. 347-378.

40. Koenig, B. A. et al., *Revisiting Race in a Genomic Age*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2008; Rose, N., *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton, 2007, págs. 132-139 y págs. 162-249. [Trad. esp.: *Políticas de la vida: medicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*, UNIPE, Buenos Aires, 2012]; Nahman, M., «Materializing Israeliness: difference and mixture in transnational ova donation», *Science as Culture*, vol. 15, nº 3, 2006, págs. 199-213.

ble telón de fondo al igual que los inmensos progresos en tecnología, biología y genética.⁴¹ Así, se instaura una nueva economía política de lo viviente irrigada por los flujos internacionales del saber, y que tiene como componentes privilegiados las células, los tejidos y los órganos, tanto como las patologías, las terapias y la propiedad intelectual.⁴² De la misma manera, la reactivación de la lógica de raza trae aparejada una potenciación de la ideología de la seguridad, la instauración de mecanismos orientados a calcular y minimizar riesgos y a hacer de la protección la moneda de cambio de la ciudadanía.

En particular, ése es el caso en materia de gestión de flujos y de movilidad, en un contexto donde, se cree, la amenaza terrorista obedece cada vez más a individuos reagrupados en células y a redes distribuidas en la superficie del planeta. En estas condiciones, la «santuariación» del territorio se convierte en una condición estructural de la seguridad poblacional. Para ser efectiva, esta santuarización requiere de cada persona que se quede en casa; o, de todos aquellos que viven y se mueven en un territorio nacional determinado que sean capaces de comprobar su identidad a todo momento; también, que se pueda acumular un saber tan exhaustivo como sea posible sobre cada individuo; y que el control de los movimientos de los extranjeros se efectúe tanto en las fronteras como a distancia, y preferentemente en sus países de origen.⁴³ El gran movimiento de digitalización llevado a cabo en casi todas partes del mundo obedece en parte a esta misma lógica. Porque la idea es que cualquier securización óptima requiere necesariamen-

41. Goldberg, D. T., *The Threat of Race. Reflections on Racial Neoliberalism*, Wiley-Blackwell, Londres, 2008; Gilroy, P., *Against Race*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2004.

42. A propósito de estos debates, véanse M'Charek, A., *The Human Genome Diversity Project. An Ethnography of Scientific Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; Reardon, J., *Race to the Finish. Identity and Governance in the Age of Genomics*, Princeton University Press, Princeton, 2005; Franklin, S., *Embodied Progress. A Cultural Account of Assisted Conception*, Routledge, Londres, 1997.

43. Sobre estas mutaciones, véase Vukov, T. y Sheller, M., «Border work: surveillant assemblages, virtual fences, and tactical counter-media», *Social Semiotics*, vol. 23, nº 2, 2013, págs. 225-241.

te la instalación de dispositivos globales de control de individuos y el apoderamiento de un cuerpo biológico que no sólo es múltiple, sino también móvil.

En sí misma, la protección no concierne únicamente a la ley. Por el contrario: también se ha transformado en una cuestión biopolítica. Los nuevos dispositivos de seguridad no solamente vuelven a tener en cuenta elementos de regímenes anteriores —regímenes disciplinarios y penales del esclavismo, elementos de guerras coloniales de conquista y ocupación, técnicas jurídico-legales de excepción— que se ponen en funcionamiento, nanocelularmente, junto con tácticas propias de la edad genómica y de la «guerra contra el terror». Apelan, también, a técnicas elaboradas durante las guerras contrainsurreccionales de la época de la descolonización, de las «guerras sucias» del conflicto Este-Oeste —Argelia, Vietnam, África austral, Birmania, Nicaragua— y de experiencias de institucionalización de dictaduras depredadoras por todo del mundo, bajo el impulso o la complicidad de agentes de información al servicio de potencias occidentales.

Por otra parte, la potenciación del Estado securitario en las condiciones actuales trae aparejada una remodelación tecnológica del mundo y una exacerbación de los modos de asignación racial.⁴⁴ Frente a la transformación en todo el mundo de la economía de la violencia, los regímenes democráticos liberales se consideran a partir de ahora en estado de guerra casi permanente contra enemigos nuevos, huidizos, móviles y reticulares. El teatro de esta nueva forma de guerra —que exige una concepción de la «defensa total» y una elevación de los umbrales de tolerancia a favor de la excepción y la derogación— es al mismo tiempo externa e interna. Su conducta exige que se establezcan dispositivos panópticos rigurosos y un control creciente de personas —de ser posible a distancia— a partir de las huellas que van dejando tras de sí.⁴⁵ El paradigma clásico de combate —que opone dos entida-

44. Crutcher, M. y Zook, M., «Placemarks and waterlines. Racialized cyberscapes in post-Katrina Google earth», *Geoforum*, vol. 40, nº 4, 2009, págs. 523-534.

45. Léase Amoore, L., «Biometric borders. Governing mobilities in the war on terror», *Political Geography*, nº 25, 2006, págs. 336-351; y Harris, Ch., «The Omnis-

des en un campo de batalla bien delimitado, con un riesgo de muerte recíproco— es sustituido por una lógica vertical que opone a dos protagonistas: una víctima y un depredador.⁴⁶ El depredador dispone de un dominio casi exclusivo de los espacios aéreos de los que se sirve para determinar, a su antojo, la elección de objetivos, lugar, tiempo y naturaleza de los ataques.⁴⁷ El carácter cada vez más vertical de la guerra y la utilización creciente de máquinas sin piloto hace que matar al enemigo se asemeje más y más a un videojuego —con sus consecuentes dosis de sadismo, espectáculo y diversión—.⁴⁸ Más aún: la conducta de estas nuevas formas de guerra a distancia requiere una analogía sin precedentes entre las esferas civil, policial y militar, por un lado, y las esferas de la información, por otro.

En un momento dado, las esferas de la información se reconfiguran. Las estructuras de la información dejan de ser únicamente simples aparatos de Estado. De ahora en adelante, todo pasa a ser cuestión de cadenas cuya única exterioridad es formal; cadenas que, para funcionar adecuadamente, deben movilizar un conjunto de potencias privadas y prolongarse en grandes entidades comerciales que se vuelven necesarias para la vigilancia de masas. A la vez, su objetivo pasa a ser el mundo cotidiano, el mundo de la vida, el de las relaciones, el de la comunicación —en particular, por medio de las tecnologías electrónicas— y el de las transacciones. Es cierto que la concatenación entre dispositivos de mercado y dispositivos de Estado no es total. Sin embargo, en las condiciones contemporáneas, tiene por efecto facilitar la transformación del estado liberal en una *potencia de guerra*, en un momento en el que —y esto es patente hoy en día— el capital no sólo jamás abandonó

cient eye. Satellite imagery, "battlespace awareness" and the structures of the imperial gaze», *Surveillance & Society*, vol. 4, nº 1-2, 2006, págs. 101-122.

46. Chamayou, G., *op. cit.*

47. Kaplan, C. y Kelly, R., «Dead reckoning. Aerial perception and the social construction of targets», *Vectors Journal*, vol. 2, nº 2, 2006.

48. Sobre las consecuencias de este trabajo de la muerte en términos de subjetivación de los asesinos, véase Asaro, P. M., «The labor of surveillance and bureaucratized killing: new subjectivities of military drone operators», *Social Semiotics*, vol. 23, nº 2, 2013, págs. 196-224.

su fase de acumulación primitiva, sino que, para hacerlo, hizo un uso constante de los subsidios raciales.

En este contexto, el ciudadano es redefinido como sujeto y como beneficiario de la vigilancia. Ésta se ejerce de manera privilegiada a través de la transcripción en huellas digitales de características biológicas, genéticas y comportamentales. En este nuevo régimen tecnocrático caracterizado por la miniaturización, la desmaterialización y la fluidez en la administración de la violencia estatal, las huellas —digitales, del iris, de la retina, de la voz, incluso de la forma de la cara— permiten medir y archivar la unicidad de los individuos. Las partes identificativas del cuerpo humano se convierten en la piedra angular de sistemas inéditos de identificación, vigilancia y represión.⁴⁹ Ahora bien, si el Estado securitario concibe la identidad y el movimiento de individuos —incluidos sus ciudadanos— como fuente de peligros y riesgos, la generalización en el uso de datos biométricos como fuente de identificación y de automatización del reconocimiento facial tiende aún más a la constitución de una nueva especie de población predispuesta al aislamiento y al encierro.⁵⁰ Es por eso que, en el contexto de la ola antimigratoria en Europa, categorías poblacionales enteras son indexadas para luego ser sometidas a diversas formas de asignación racial. Éstas hacen del migrante legal o ilegal la figura de una categoría esencial de la diferencia,⁵¹ que puede ser percibida como cultural o religiosa, incluso lingüística. Y al inscribirse supuestamente en el cuerpo mismo del sujeto migrante, también se hace visible en el plano somático, fisonómico e inclusive genético.⁵²

49. Ceyhan, A., «Technologie et sécurité: une gouvernance libérale dans un contexte d'incertitudes», *Cultures & Conflicts*, nº 64, invierno de 2006.

50. Palombo, L., «Mutations of the Australian Camp», *Continuum. Journal of Media & Cultural Studies*, vol. 23, nº 5, 2009, págs. 613-627.

51. Silverstein, P. A., «Immigrant racialization and the new savage slot: race, migration, and immigration in the New Europe», *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, 2005, págs. 363-384.

52. Sargent, C. y Larchanche, S., «The Muslim body and the politics of immigration in France: popular and biomedical representations of Malian migrant women», *Body & Society*, vol. 13, nº 3, 2007, págs. 79-102.

Por lo demás, la guerra y la raza resurgen transformadas en problemas centrales del orden internacional. Sucede exactamente lo mismo con la tortura y los fenómenos de encarcelamiento masivos. La diferencia entre la guerra y la paz no solamente tiende a difuminarse: la guerra se transforma en «un gigantesco proceso de trabajo» y el orden militar tiende a imponer su modelo al «orden público del estado de paz». ⁵³ Si ciertas ciudadelas se derrumban, otros muros, en cambio, se fortifican. ⁵⁴ Al igual que en el pasado, el mundo contemporáneo permanece modelado y condicionado profundamente por esa forma ancestral de vida cultural, jurídica y política que son la clausura, la muralla, el muro, el campo, el círculo y, a fin de cuentas, la frontera. ⁵⁵ Los procedimientos de diferenciación, de clasificación y de jerarquización con propósitos de exclusión, de expulsión, inclusive de erradicación, se reactivan en todas partes del mundo. Así, se dejan oír nuevas voces que proclaman que el universal humano ya no existe más, o que éste se limita a lo que es común no ya a todos, sino a algunos hombres solamente. Otros, en cambio, hacen valer la necesidad individual de santuarizar su propia ley y su propio lugar de residencia o vivienda consagrando sus propios orígenes y su propia memoria a lo divino. Así, se ponen a resguardo de cualquier tipo de interrogación de naturaleza histórica, a la vez que se establecen de manera definitiva en un campo completamente teológico. Al igual que el comienzo del siglo XIX, el inicio del siglo XXI constituye desde este punto de vista una gran momento de división, de diferenciación universal y de búsqueda de la identidad pura.

53. Jünger, E., *L'État universel suivi de La Mobilisation totale*, Gallimard, París, 1962, págs. 107-110. [Trad. esp.: *La paz: seguido de El nudo gordiano, El estado mundial y Alocucion en Verdún*, Tusquets, Barcelona, 1997; y *Sobre el dolor: seguido de La movilización total y Fuego y Movimiento*, Tusquets, Barcelona, 1996].

54. Brown, W., *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, Nueva York, 2010.

55. Balibar, É., *loc. cit.*; y Rahola, F., «La forme-camp. Pour une généalogie des lieux de transit et d'internement du présent», *Cultures & Conflits*, nº 68, invierno de 2007.

1.3. El sustantivo «negro»

En estas condiciones, el sustantivo «negro», que es el punto de anclaje de este libro, es menos polémico de lo que parece. Al resucitar este término que pertenece a la era del primer capitalismo, lo que se pretende no es solamente cuestionar la ficción de unidad que lleva implícito. Ya en su tiempo, James Baldwin había sugerido que el negro no estaba dado como una categoría a priori. A pesar de ciertos vínculos ancestrales, casi no había testimonios de una unidad automática entre el negro de Estados Unidos, el del Caribe y el de África. Por ejemplo, la presencia de los negros del Caribe en Estados Unidos databa, por lo menos, del siglo XVII. En aquella época, los esclavos provenientes de Barbados representaban una porción importante de la población de Virginia. En muchos sentidos, Carolina del Sur fue, hasta comienzos del siglo XVIII, la subcolonia de Barbados. La cantidad de negros llegados del Caribe creció sensiblemente al concluir la guerra civil estadounidense. Entre 1850 y 1900 se pasó de 4.067 a 20.236 individuos. La mayoría de los recién llegados eran artesanos, docentes, predicadores, inclusive juristas y médicos. ⁵⁶ La contribución de los afrocaribeños al internacionalismo negro y al auge del radicalismo en Estados Unidos y en África fue considerable. Por otra parte, en los conflictos de diferente índole que acompañaron este proceso se reveló, en muchos casos, la distancia que separaba a los negros de América de los de las islas. ⁵⁷

África, los negros de América y los de las islas del Caribe debieron aprender a experimentar esa distancia, en primer lugar, bajo la forma de un diferendo. ⁵⁸ La mayoría de los pensadores negros de la épo-

56. Reid, I., *The Negro Immigrant. His Background, Characteristics and Social Adjustment, 1899-1937*, Columbia University Press, Nueva York, 1939.

57. Véase James, W., *Holding Aloft the Banner of Ethiopia. Caribbean Radicalism in Early Twentieth-Century America*, Verso, Nueva York, 1998.

58. Véanse Baldwin, J., *Nobody...*, *op. cit.*, págs. 13-55, [Trad. esp.: *Nadie sabe mi nombre*, Editorial Lumen, Barcelona, 1970]; también Appiah, K. A., *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1992. Véase igualmente lo que señala Fanon en *Peau noire...*, *op. cit.* [Trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009].

ca reivindicaban tanto su africanidad como su americanidad. Muy pocos eran aquéllos que buscaban separarse.⁵⁹ Al mismo tiempo que constituyen una minoría no deseada en sus países de nacimiento, los negros de Estados Unidos pertenecen a un «nosotros» americano, a una subcultura fundamentalmente americana y *lumpen*-atlántica a la vez. Esto explica el motivo de la «doble consciencia» que, en autores como Ralph Ellison, puede llegar al extremo de la negativa a reconocer la más mínima filiación africana.⁶⁰ Trazos de una realidad que se ha vuelto irreconocible —una cesura, suspensiones, la discontinuidad—, aquellos negros que entraban en contacto con África o que directamente decidían irse a vivir allí, jamás podían evitar el desarraigo, asaltados al mismo tiempo tanto por la extrañeza como por su carácter voraz.⁶¹ En los hechos, el encuentro con los negros de África constituía siempre un encuentro con un *otro-ajeno*.⁶²

Así, más allá de la dispersión, una larga tradición de co-identificación y de *preocupación mutua* caracterizó las relaciones de los negros entre sí.⁶³ En su «Carta sobre las relaciones y los deberes de los

59. Delany, M. R. y Campbell, R., *Search for a Place. Black Separatism and Africa*, 1860, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1969.

60. Callahan, J. (dir.), *The Collected Essays of Ralph Ellison*, Random House, Nueva York, 2003; Callahan, J. y Murray, A. (dir.), *Trading Twelves. The Selected Letters of Ralph Ellison and Albert Murray*, The Modern Library, Nueva York, 2000; y Ellison, R., *Home invisible, pour qui chantes-tu?*, Grasset, Paris, 1969.

61. Gaines, K. K., *Black Expatriates and the Civil Rights Era. African Americans in Ghana*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006; Sundiata, I., *Brothers and Strangers. Black Zion, Black Slavery, 1914-1940*, Duke University Press, Durham, 2003. De aparición más reciente, véase Condé, M., *La Vie sans fards*, JC Lattès, Paris, 2013; y Hartman, S., *Lose Your Mother. A Journey Along the Atlantic Slave Route*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2008.

62. Wright, R., *Black Power. A Record of Reactions in a Land of Pathos*, Harper, Nueva York, 1954; Walker, M. y Wright, R., *Daemonic Genius*, Warner, Nueva York, 1988, págs. 240 y ss.; Appiah, K. A., «A long way from home: Wright in the Gold Coast», en Bloom, H. (dir.), *Richard Wright. Modern Critical Views*, Chelsea House, Nueva York, 1987, págs. 173-190; y Moore, J. B., «Black Power revisited: in search of Richard Wright», *Mississippi Quarterly*, vol. 41, 1988, págs. 161-186.

63. Sobre las ambigüedades de este proceso, ver Sidbury, J., *Becoming African in America. Race and Nation in the Early Black Atlantic*, Oxford University Press, Oxford,

hombres libres de color de América y África», Alexander Crummel establece, desde el comienzo, el principio de una comunidad de parentesco entre África y todos sus «hijos» que viven en «países lejanos». En virtud de esta relación de parentesco y filiación, los conmina a hacer valer sus derechos como herederos. Para Crummel, este derecho de herencia, de origen ancestral, no contradice en absoluto el deseo de pertenencia de pleno derecho al «país de nacimiento»; Estados Unidos. Reivindicar el parentesco con África y contribuir a su regeneración es un acto de amor y de respeto a sí mismos. Es, dice Crummel, deshacerse de la mortaja que los negros han debido vestir desde las profundidades de esa tumba que fue la esclavitud. Así, el África de Crummel presenta dos rasgos distintivos: por un lado, es el miembro amputado de la modernidad; postrada en la idolatría y las tinieblas, vive en la espera de la Revelación. Por otro lado, África es el país de las riquezas naturales insondables. Sus recursos naturales son colosales. Es por ello que, al tiempo que se perfila una «búsqueda de sus tesoros», sus hijos lejanos no pueden autoexcluirse de la mesa de reparto. África saldrá de la caverna y aflorará a la luz del mundo a través del comercio y la evangelización. Su salud vendrá del exterior a partir de su transformación en un Estado cristiano.⁶⁴

A partir de esta preocupación recíproca, entre el negro de Estados Unidos, el del Caribe y el de África, no sólo se estableció un diálogo recíproco con un *otro-ajeno*. Lo que también se erigió fue, en muchos casos, un diálogo con *otros como yo*, es decir, con una humanidad castrada, con una vida a la que hay que liberar a toda costa y que necesita ser curada. En este encuentro, África cumple el papel de fuerza plástica, casi poético-mítica, que remite constantemente a un «antes del tiempo» de la sumisión; una fuerza que, se espera, permitirá transformar y asimilar el pasado, curar las heridas más terribles, reparar pérdidas,

2007; y Corbould, C., *Becoming African Americans. Black Public Life in Harlem, 1919-1939*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009.

64. Crummel, A., *The Future of Africa. Being Addresses, Sermons, Etc., Etc., Delivered in the Republic of Liberia*, Charles Scribner, Nueva York, 1862, en particular los capítulos 2 y 7.

construir una historia nueva a partir de acontecimientos antiguos y, según las palabras de Nietzsche refiriéndose a otro tema, «reconstituir a partir de sus propios fondos las formas destrazadas».⁶⁵

Pero esta constelación estará constantemente trabajada en filigrana por otra, constituida por las fuerzas que vaticinan que el negro jamás encontrará paz, reposo ni libertad en América. Y que, para que finalmente aparezca su genio propio, deberá emigrar.⁶⁶ En esta constelación, la relación entre libertad y territorio es indisociable. De nada sirve crear instituciones propias en un contexto de segregación agravada, sumar expertos y ganar en respetabilidad, si el derecho de ciudadanía, frágil y revocable, es puesto constantemente en tela de juicio. Además, hace falta una nación propia, un Estado propio al que defender.⁶⁷

Este pensamiento del éxodo se consolida específicamente entre 1877 y 1900 y se expresa bajo la forma de tres proyectos distintos. El primero es un proyecto de colonización que posee una dimensión racista en la medida en que, dirigido mayoritariamente por la American Colonization Society, tiene como objetivo primordial liberar a Estados Unidos de su población negra deportándola a África. El segundo proyecto consiste en una emigración libre, acelerada, es cierto, por el aumento de la violencia y del terrorismo racial particularmente en el sur. El tercero se desarrolla en el contexto del expansionismo americano entre los años 1850 y 1900. Henry Blanton Parks, por ejemplo, estima que los negros de América y los africanos forman dos razas distintas y que, debido al contacto prolongado con la civilización, los negros

65. Nietzsche, F., *Considérations inactuelles I et II*, Gallimard, París, 1990 [1873-1876], pág. 96, [Trad. esp.: *Consideraciones intempestivas I: David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)*, Alianza Editorial, Madrid, 2000].

66. Shadd, M. A., *A Plea for Emigration: or, Notes of Canada West, in its Moral, Social, and Political Aspect: With Suggestions Respecting Mexico, W. Indies and Vancouver's Island*, George W. Pattison, Detroit, 1852; Delany, M. R., *The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of Colored People of the United States: Politically Considered*, Filadelfia, 1852.

67. Sobre la complejidad de estos desafíos, léase Levine, R. S., *Martin Delany, Frederick Douglass, and the Politics of Representative Identity*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1997.

de América han evolucionado más que los indígenas de África.⁶⁸ Estos últimos, en cambio, han conservado una fuerza primaria. Combinada con lo que los negros de América aportarían tras siglos de acostumbrarse a la civilización, esa fuerza sería capaz de reanimar la virilidad de la raza negra en general.⁶⁹

A primera vista, la razón negra consiste entonces en una suma de voces, de enunciados y discursos, saberes, comentarios y tonterías cuyo objeto es «la cosa» o la «gente de origen africano», así como aquello que, se diría, constituye su nombre y su verdad —sus atributos y cualidades, su destino y sus significaciones como segmento empírico del mundo—. Compuesta por múltiples estratos, esta razón data por lo menos de la Antigüedad. Sus raíces griegas, árabes o egipcias, inclusive chinas, fueron ya el objeto de varios estudios.⁷⁰ Desde sus orígenes, la razón negra consiste en una actividad primaria de fabulación. Se trata, en lo esencial, de aislar rasgos reales o comprobados, de tejer historias y constituir imágenes. Sin embargo, la Edad Moderna constituye un momento decisivo de su formación: por un lado, gracias a los relatos de viajeros, exploradores, soldados y aventureros, mercaderes, misioneros y colonos; y por otro lado, gracias a la constitución de una «ciencia colonial» cuyo último avatar es el «africanismo». Sociedades científicas, exposiciones universales, museos, colectas de *amateurs* de «arte primitivo», forman una gama de intermediarios e instituciones que, por aquel entonces, participan en la consolidación de esta razón y en su transformación en sentido común o en *habitus*.

68. Blanton Parks, H., *Africa: The Problem of the New Century. The Part the African Methodist Episcopal Church Is to Have in its Solution*, A.M.E. Church, Nueva York, 1899. Véase el análisis de Mitchell, M., *Righteous Propagation. African Americans and the Politics of Racial Destiny after Reconstruction*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004, capítulos 1 y 2.

70. Mveng, E., *Les Sources grecques de l'histoire négro-africaine, depuis Homère jusqu'à Strabon*, Présence africaine, París, 1972; Diop, Ch. A., *Nations nègres et cultures*, Présence africaine, París, 1954, [Trad. esp.: *Naciones negras y cultura*, Bellaterra, Barcelona, 2012] y *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique?*, Présence africaine, París, 1967; Obenga, T., *L'Afrique dans l'Antiquité. Égypte pharaonique, Afrique noire*, Présence africaine, París, 1973.

La razón negra no es únicamente un sistema de relatos y discursos con pretensión erudita. Es también el reservorio que otorga justificación a la aritmética de la dominación de raza. La preocupación de verdad no le es ajena, por cierto. Sin embargo, su función principal es codificar las condiciones en las que aparece y se manifiesta un sujeto de raza al que se denominará negro o, más tarde y bajo condiciones coloniales, el indígena: ¿quién es?, ¿cómo lo reconocemos?, ¿qué lo diferencia de nosotros?, ¿puede transformarse en nuestro semejante?, ¿cómo gobernarlo y para qué?⁷¹ En este contexto, la *razón negra* designa un conjunto de discursos y de prácticas. Designa, en suma, el trabajo cotidiano que consistió en inventar, contar y hacer circular fórmulas, textos y rituales para lograr el advenimiento del negro como sujeto de raza y exterioridad salvaje; trabajo cotidiano cuyo fin era hacer del negro un sujeto susceptible de descalificación moral y de instrumentalización práctica. Es posible denominar este primer texto la *consciencia occidental del negro*. Al buscar una respuesta para la pregunta ¿quién es?, Occidente se esfuerza en nombrar una realidad que le es exterior y a la que pretende situar en relación a un yo considerado como el centro de toda significación. Así, a partir de esta posición, todo lo que no es idéntico a sí es anormal.

El contrapunto de este primer texto —a decir verdad, una consuelación que no termina de modificarse con el paso del tiempo y que, siempre, adopta formas múltiples, contradictorias y divergentes— es un segundo texto que se pretende a la vez gesto de autodeterminación, modalidad de presencia de sí, mirada interior y utopía crítica. Este segundo texto es una respuesta a otra categoría de interrogaciones formuladas en primera persona del singular: ¿quién soy yo?, ¿soy, en realidad, aquél que dicen que soy?, ¿es verdad que yo no soy otra cosa más que *eso* —es decir, mi *aparecer*, lo que se dice y se ve de mí—?, ¿cuál es mi verdadero estado civil e histórico?⁷² Si la consciencia occidental

71. Baring Cromer, E. «The Government of subject races», *Edinburgh Review*, enero de 1908, págs. 1-27; y *Modern Egypt*, vol. 1 y 2, Macmillan, Nueva York, 1908.

72. A propósito de las diversas formulaciones de estas cuestiones en la historiografía afroamericana, véase Hall, S. G., *Faithful Account of the Race. African American Histori-*

del negro constituye un *juicio de identidad*, este texto segundo es, por el contrario, una *declaración de identidad*. A través de él, el negro dice de sí mismo que es aquél sobre quien no se tiene poder de influencia; aquél que no se encuentra allí donde se dice que está, y mucho menos allí donde se lo busca; aquél que, por el contrario, se encuentra allí donde no se piensa que está.⁷³

Esta segunda escritura presenta una cierta cantidad de rasgos distintivos que es necesario recapitular, aunque sólo sea brevemente. En primer lugar, es una escritura que se esfuerza en fundar un archivo. La fundación de un archivo es necesaria para poder restituir los negros a su historia. Pero es una tarea singularmente complicada. En efecto, todo lo que los negros han vivido como historia no ha dejado huellas necesariamente; y, por otra parte, cuando las hubo, no todas se pudieron conservar. Por consiguiente, la pregunta que surge es: ¿cómo, ante la ausencia de marcas, de fuentes historiográficas, escribir la historia? A simple vista, entonces, la historia de los negros puede construirse únicamente a partir de fragmentos movilizados para dar cuenta de una experiencia fragmentaria en sí misma: la de un pueblo impreciso, inmerso en la lucha por definirse no ya como un conjunto heterogéneo, sino como una comunidad cuyas manchas de sangre se ven por toda la superficie de la modernidad.

Esta escritura vuelca todos sus esfuerzos en producir el advenimiento de una comunidad que debe forjarse a partir de restos dispersos en todas partes del mundo. En el hemisferio occidental, la realidad es

cal Writing in Nineteenth-Century America, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2009. Del lado africano, ver por ejemplo Diop, Ch. A., *Nations nègres et culture*, *op. cit.*, [Trad. esp.: *Naciones negras y cultura*, Bellaterra, Barcelona, 2012].

73. Locke, A., «The Negro Spirituals», en *The New Negro*, Atheneum, Nueva York, 1968; Dubois, W. E. B., *The Souls of Black Folk*, Library of America, Nueva York, 1990 [1903]; Floyd Jr., S. A., *The Power of Black Music*, Oxford University Press, Nueva York, 1990; Gilroy, P., *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992, [Trad. esp.: *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*, Akal, Madrid, 2014] y *Darker than Blue*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2010. Véase igualmente Anderson, P. A., *Music and Memory in Harlem Renaissance Thought*, Duke University Press, Durham, 2001.

la de un grupo compuesto por esclavos y hombres libres de color que, en la mayoría de los casos, viven en las zonas grises de una ciudadanía nominal, en medio de un Estado que, a la vez que celebra la libertad y la democracia, no deja de ser esclavista en sus principios. Durante este período, la escritura de la historia tiene una dimensión performativa cuya estructura es, en muchos sentidos, de carácter teológico. El objetivo es, en efecto, escribir una historia que reabra, para los descendientes de esclavos, la posibilidad de volver a ser agentes de la historia.⁷⁴ En la prolongación de la emancipación y de la reconstrucción, escribir la historia se concibe, más que nunca, como un acto de imaginación moral. El gesto histórico por excelencia consiste, de ahora en adelante, en producir el paso del estatus de esclavo al de un ciudadano *como los otros*. La *comunidad nueva*, la de los hombres libres, se entiende a partir de ahora como aquella formada por sujetos que se vinculan a partir de una misma fe, una idea del trabajo y de la respetabilidad, del deber moral, de la solidaridad y de la obligación.⁷⁵ Sin embargo, esta identidad moral debe adoptar su forma bajo condiciones de segregación, de violencia extrema y de terror racial.⁷⁶

La declaración de identidad característica de esta segunda escritura procede, empero, de una profunda ambigüedad. En efecto, aunque

74. Véanse, desde este punto de vista, Walker, D., *David Walker's Appeal, in Four Articles; Together with a Preamble, to the Coloured Citizens of the World, but in Particular, and Very Expressly to Those of the United States of America*, s. e., Boston, 1830; Pennington, J. W., *A Text Book of the Origin and History &c. &c. of the Colored People*, L. Skinner, Hartford, 1841; Lewis, R. B., *Light and Truth. Collected from the Bible and Ancient and Modern History of the Colored and the Indian Race, from the Creation of the World to the Present*, s. e., Boston, 1844; y Stewart, M. W., *Productions of Mrs. Maria W. Stewart*, s. e., s. l., 1835, en Houtchins, S. E. (dir.), *Spiritual Narratives*, Oxford University Press, Nueva York, 1988.

75. Oldfield, J. R. (dir.), *Civilization & Black Progress. Selected Writings of Alexander Crummel on the South*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1995.

76. Ciertos aspectos de este terror constituyen el objeto de análisis detallados en Dubois, W. E. B., *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, Atheneum, Nueva York, 1992 [1935]. Véase igualmente Hahn, S., *A Nation Under Our Feet. Black Political Struggles in the Rural South from Slavery to the Great Migration*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003; y Feimster, C. N., *Southern Horrors. Women and the Politics of Rape and Lynching*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009.

se exprese en primera persona y en modo autoposesivo, su autor es un sujeto golpeado por la constatación de haberse vuelto extranjero para sí mismo; un sujeto que busca, no obstante, asumir la responsabilidad del mundo dándose a sí mismo su propia razón de ser.⁷⁷ Su horizonte de expectativas es la participación cabal en la historia empírica de la libertad —una libertad indivisible en el seno de una «humanidad mundial».⁷⁸ Ésa es, pues, la otra vertiente de la *razón negra*; aquella donde la escritura busca conjurar el demonio del primer texto, así como la estructura de sumisión que éste lleva implícita; aquella donde la escritura misma brega por evocar, salvar, activar y reactualizar la experiencia originaria —la tradición— y encontrar la verdad de sí ya no fuera de sí, sino a partir de su propio suelo.

Existen profundos desajustes temporales, pero también innegables solidaridades entre este segundo texto y el primer texto al que pretende refutar. En cualquier caso, el segundo texto lleva de un lado a otro las huellas, las marcas, el incesante zumbido, inclusive el mandato insensible y la miopía del primero, incluso allí donde se da la más flagrante reivindicación de ruptura. Este texto se llama la *consciencia negra del negro* y tiene características propias. Texto literario, biográfico, histórico y político, es el producto de un internacionalismo políglota.⁷⁹ Nace en las grandes metrópolis de Estados Unidos y el Caribe, de Europa y, con el tiempo, de África. Es en esta vasta red mundial donde circulan ideas y se constituye, como tal, un imaginario negro moderno.⁸⁰ Los creadores de este imaginario son, la mayoría de las ve-

77. Fanon, F., *Peau noire...*, op. cit., pág. 250, [Trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009].

78. Eboussi Boulaga, F., *La Crise du Muntu. Philosophie africaine et authenticité*, Présence africaine, Paris, 1977, pág. 184.

79. Edwards, B. H., *The Practice of Diaspora. Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003; Bush, R., *The End of White World Supremacy. Black Internationalism and the Problem of the Color Line*, Temple University Press, Filadelfia, 2009.

80. Gilroy, P., *L'Atlantique noire, modernité et double conscience*, Amsterdam, Paris, 2007 [1992]. [Trad. esp.: *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*, Ediciones Akal, Madrid, 2014].

ces, gente en movimiento que va constantemente de un continente a otro. Implicados a veces en la vida cultural y política americana y europea, participan activamente en la mundialización intelectual de su tiempo.⁸¹

Este texto es también el fruto de una larga historia de radicalidad engendrada por las luchas abolicionistas y la resistencia al capitalismo.⁸² En particular, a lo largo del siglo XIX, esta resistencia es impulsada mayormente por el anarquismo internacional, principal vehículo de oposición al capitalismo, la esclavitud y al imperialismo. Pero también es encabezada por numerosas corrientes humanitarias y filantrópicas cuyas luchas, recuerda Paul Gilroy, establecen los fundamentos de una genealogía alternativa de derechos humanos. El contenido de este segundo texto aparece marcado principalmente por el esfuerzo de los pueblos sometidos a la colonización y a la segregación por deshacerse de las jerarquías raciales. En este contexto, su *intelligentsia* desarrolla formaciones de conciencia colectiva que abrazan la epistemología de la lucha de razas propiamente dicha, al mismo tiempo que combaten las dimensiones ontológicas que resultan de la fabricación de sujetos de raza.⁸³

La noción de razón negra remite en consecuencia a estas diferentes vertientes de una misma trama, de una misma constelación. Más aún: se refiere a un litigio, a un diferendo. Porque históricamente existe, sin dudas, un diferendo negro indisociable de la problemática de la modernidad. Hay algo constantemente *puesto en cuestión* en el sustantivo negro, que tiene que ver, en primer lugar, con lo que se ha dado

81. Véase, por ejemplo, Schwarz, B., *West Indian Intellectuals in Britain*, Manchester University Press, Manchester, 2003.

82. Linebaugh, P. y Rediker, M., *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Beacon Press, Boston, 2001. [Trad. esp.: *La hidra de la revolución: marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Crítica, Barcelona, 2005]; McKay, C., *Banjo*, Harpers, Nueva York, 1929; Kelley, R. D. G., *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*, Beacon Press, Nueva York, 2003.

83. Robinson, C. J., *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2000.

en llamar «el hombre» en su relación con el animal, pero que remite, también, a la relación entre la razón y el instinto. La expresión «razón negra» indica el conjunto de deliberaciones que conciernen a la distinción entre el impulso del animal y la *ratio* del hombre. Precisamente, el negro es el testimonio vivo de la imposibilidad misma de tal distinción. Y esto porque, si se da por cierto lo que señala cierta tradición de la metafísica occidental, o el negro es un «hombre» que no es verdaderamente *uno para nosotros*, o directamente no es *uno como nosotros*. Es decir, que si el hombre se opone a la animalidad, ese no sería el caso del negro, que mantendría dentro de sí, en un estado de cierta ambigüedad, la posibilidad animal. Cuerpo extranjero en nuestro mundo, está habitado, como debajo de un pliegue, por el animal. En consecuencia, debatir sobre la *razón negra* supone retomar el conjunto de disputas que remiten a las reglas de definición del negro; debatir sobre aquello por lo que se reconoce al negro, sobre aquello por lo que se llega a identificar al espíritu animal que lo posee y sobre las condiciones en las cuales la *ratio* puede penetrar y gobernar esta *animalitas*.

En segundo lugar, la expresión «razón negra» remite a las tecnologías —leyes, reglamentos, rituales— que se despliegan y a los dispositivos que se instalan con el objetivo de someter la animalidad al cálculo. El cálculo tiene como ambición última inscribir el animal en el círculo de la extracción. Ahora bien, esta tentativa de inscripción es fundamentalmente paradójica. Por un lado, exige que su precio sea calculado con facilidad —facticidad—, aun cuando esa inscripción carece casi de precio pues está vaciada de todo valor. Ese vacío de valor es, aparentemente, una ausencia de valor en sí mismo o, inclusive, la presencia de un valor que se conjuga siempre en potencial. Por otro lado, una operación de ese tipo revela la dificultad que supone medir lo incalculable. Esa dificultad procede, en parte, del hecho de que *aquello* que debe ser calculado forma parte de las cosas ontológicas que el pensamiento en sí mismo no puede pensar, aun cuando haga todo lo posible por querer pensarlas, aunque sólo sea en el vacío. Por último, el término «razón negra» remite a lo que, por principio, no exige rendir cuenta alguna, puesto que, al estar «fuera de cálculo», al no ser sus-

ceptible de ser contabilizado, es partícipe de una antieconomía. Además, la razón negra no tiene necesidad de justificación, puesto que no funda absolutamente nada. Y tampoco hay necesidad alguna de dar cuenta de ella, puesto que, en rigor a la verdad, no se funda por derecho, y cualquier cálculo propiamente dicho jamás puede garantizar, con seguridad, su precio o valor exactos.

1.4. Apariencias, verdad y simulacros

Entonces, y para referirnos a ella con propiedad, ¿qué quiere decir la palabra «raza»? Por lo pronto, no basta con decir de la raza que carece de esencia, ni que es apenas el efecto, el perfil o el recorte móvil de un perpetuo proceso de poder, o de incesantes transacciones que modifican, desplazan y hacen deslizar su contenido; tampoco es suficiente con afirmar que, como no tiene profundidad, puesto que carece de interior, la raza consiste simplemente en las prácticas exteriores que la constituyen como tal.⁸⁴ Del mismo modo, tampoco basta con afirmar que se trata de un complejo de micro-determinaciones, un efecto internalizado de la mirada del otro y una manifestación de creencias y deseos tan insatisfechos como inconfesables.⁸⁵ Por una parte, raza y racismo forman parte de procesos fundamentales del inconsciente. En esto, se relacionan con las dificultades del deseo humano: apetitos, afectos, pasiones y temores. Simbolizan, ante todo, el recuerdo de un deseo originario fallido o inclusive un traumatismo cuyas causas no tienen que ver, por lo común, con la o las víctimas del racismo. Por otra parte, la raza no depende únicamente de un efecto óptico ni se abre paso solamente a través de un mundo de sensaciones. Es un modo de asentar y de afirmar el poder y, sobre todo, una realidad especular y una

84. Véase lo que afirmaba con respecto al Estado Foucault, M., *La Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Gallimard, Paris, 2004, pág. 79. [Trad. esp.: *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, FCE, Buenos Aires, 2007].

85. Fanon, F., *Peau noire...*, op. cit., [Trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009].

fuerza pulsional. Para que pueda operar como afecto, pulsión y *speculum*, la raza debe hacerse imagen, forma, superficie, figura y, fundamentalmente, estructura imaginaria. Y es precisamente entendida como estructura imaginaria como escapa a las limitaciones de lo concreto, de lo sensible, inclusive de lo finito, al mismo tiempo que participa *de* y se manifiesta inmediatamente *en* lo sensible. Su fuerza proviene de la capacidad de funcionar como puntal desesperado de la estructura de un *yo* desfallecido. Esto se logra gracias a su capacidad de romper y de producir, sin interrupciones, objetos esquizofrénicos, y gracias a su poder para poblar y repoblar el mundo con sustitutos y seres a designar.

Por otra parte, lo propio de la raza o del racismo es que siempre suscita o engendra un doble, un sustituto, un equivalente, una máscara, un simulacro. Convoca a la vista de todos un rostro humano auténtico. El trabajo del racismo consiste en relegar ese rostro al trasfondo o en recubrirlo con un velo. En lugar de esa cara, se hace ascender desde las profundidades de la imaginación un fantasma de cara, un simulacro de rostro, inclusive una silueta, para que ocupen el lugar de un cuerpo y un rostro de hombre. El racismo consiste, en consecuencia y ante todo, en sustituir por *otra realidad* aquello que es *otra cosa*. Poder de desviación de lo real y fijador de afectos, el racismo es también una forma de desorden psíquico a raíz de la cual el material reprimido asciende brutalmente a la superficie. Para el racista, ver a un negro es no ver que él no está ahí, que no existe y que no es más que el punto de fijación patológico de una ausencia de relación. La raza, entonces, hay que considerarla a la vez como un más acá y más allá del ser. Es una operación imaginaria, el punto de encuentro con la parte de sombra y las regiones oscuras del inconsciente.

Resaltar que la raza es un lugar de realidad y de verdad —la verdad de las apariencias— no supone olvidar que es, también, un lugar de desgarramiento, efervescencia y efusión. La verdad del individuo a quien se le asigna una raza se halla simultáneamente en *otra parte* y en las apariencias que le son asignadas. Esa verdad se ubica detrás de las apariencias, por debajo de lo que se percibe. Pero está constituida también por el acto mismo de asignación —por medio del cual se

producen e institucionalizan ciertas formas de infra-vida, se justifican la indiferencia y el abandono, se ultraja, vela u oculta la parte humana del otro, y se vuelven aceptables ciertas formas de reclusión, inclusive ciertas formas de dar muerte—. Refiriéndose al racismo en particular y a su inscripción en los mecanismos estatales y de poder ¿acaso no señalaba Michel Foucault que casi no había funcionamiento moderno del Estado que «no pase en cierto momento, en cierto límite y bajo ciertas condiciones por el racismo»? La raza, el racismo, precisaba, «son la condición que hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización». Y concluye: «En la medida en que el Estado funciona en la modalidad del biopoder, su función mortífera sólo puede ser asegurada por el racismo».⁸⁶

El que está asignado a una raza no es pasivo. Prisionero en una silueta, está, sin embargo, separado de su esencia. Según Fanon, una de las razones de la desdicha de su existencia fue habitar esta separación como si fuera su verdadero ser, fue odiar aquél que era y pretender ser aquél que no era. La crítica de la raza es, desde este punto de vista, más que una mera crítica de la separación. En lo que concierne a la *escena racial*, se trata de un espacio de estigmatización sistemático. El llamamiento a la raza o, más aún, la invocación de la raza, en particular en el oprimido, son en cambio el emblema de un deseo esencialmente oscuro, tenebroso y paradójico: el deseo de comunidad.⁸⁷ Deseo oscuro, tenebroso y paradójico, puesto que se trata de un desdoblamiento habitado por la melancolía y el duelo y por la nostalgia de un *ello* arcaico afectado para siempre por la desaparición. Este deseo es a la vez inquietud y angustia —ligadas a la posibilidad de extinción—, así como proyecto. Más aún: es también el lenguaje de un lamento y de un duelo rebelde que se rebela frente a su propio nombre. Se articula en torno a —y se crea al otro extremo de— un recuerdo espantoso; el

86. Foucault, M., «Il faut défendre la société», *Cours au Collège de France, 1976*, Seuil/Gallimard, París, 1997, págs. 227-228, [Trad. esp.: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, FCE, Buenos Aires, 2002 y *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2003].

87. Vogel, É., *Race et communauté*, Vrin, París, 2007.

recuerdo de un cuerpo, una voz, una cara, un nombre, si no perdidos por lo menos violados y mancillados, pero que es necesario salvar y rehabilitar a cualquier precio.⁸⁸

Así, para los negros confrontados a la realidad de la esclavitud, esta pérdida es en primer lugar de tipo genealógico. En el Nuevo Mundo, el esclavo negro está jurídicamente privado de todo parentesco. Es, por esto mismo, un «sin-parientes». La condición de «sin-parientes» (*kinlessness*) es impuesta por la ley y por la fuerza. Por otra parte, esta evicción del orden del parentesco legal es una condición heredada. Nacimiento y descendencia no dan derecho a ninguna relación de pertenencia social en sí misma.⁸⁹ En tales condiciones, la invocación de la raza o el esfuerzo por constituir una comunidad racial apuntan principalmente a construir un lazo y a hacer surgir un lugar donde mantenerse de pie en respuesta a una larga historia de subyugación y de fractura biopolítica. En la obra de Aimé Césaire o de los poetas de la negritud, por ejemplo, la exaltación de la «raza negra» constituye un inmenso grito cuya función es salvar de la decadencia absoluta lo que había sido condenado a la insignificancia.⁹⁰ Este grito —conjura, anuncio y protesta— expresa la voluntad de esclavos y colonizados de salir de la resignación, de unirse; de autoproducirse como comunidad libre y soberana, preferiblemente a través del trabajo y de sus propias obras; o, inclusive, expresa la voluntad de considerarse a sí mismos como su propio origen, su propia certeza y su propio destino en el mundo.⁹¹

88. Léase, en este sentido, Ernest, J., *op. cit.* (en particular del capítulo 1 al 4).

89. Es esto lo que explica bien Douglass, F., *My Bondage and My Freedom in Autobiographies*, Library of America, Nueva York, 1994 [1855], pág. 149. Léanse igualmente Spillers, H. J., «Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book», en *Black, White, and in Color: Essays on American Literature and Culture*, University of Chicago Press, Chicago, 2003 y la síntesis de Bentley, N., «The Fourth Dimension: Kinlessness and African American Narrative», *Critical Inquiry*, vol. 35, nº 2, 2009.

90. Césaire, A. *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine, París, 2008 [1939]. [Trad. esp.: *Cuaderno de un retorno al país natal*, Era, México, 1969 y *Retorno al país natal*, Fundación Sinsonte, Zamora, 2007].

91. Véase en particular Garvey, M., *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey. Or Africa for the Africans*, Majority Press, Dover, Mass., 1986 [1923-1925].

Se puede decir, entonces, que la invocación de la raza nace de un sentimiento de pérdida; de la idea según la cual la comunidad ha sido objeto de escisión y está amenazada por la posibilidad de exterminación; y que es necesario cueste lo que cueste refundar en ella una línea de continuidad más allá del tiempo, el espacio y la dislocación.⁹² Desde este punto de vista, el llamamiento a la raza —que es diferente a la asignación racial— es una manera de hacer revivir el cuerpo inmolado, sepultado y privado de lazos de sangre y de suelo, de instituciones, ritos y símbolos que hacían de él, precisamente, un cuerpo vivo. Durante el siglo XIX y hasta el comienzo del siglo XX en particular, éste es el sentido que adopta el llamamiento a la raza en el discurso negro. A veces este llamamiento equivale a la búsqueda de una pureza originaria o a un deseo de separación absoluta —es, por ejemplo, el caso de Marcus Garvey—, a veces corresponde a la voluntad de escapar al principio de inmolación y de sacrificio. En otros casos, el llamamiento de la raza constituye la respuesta a un deseo de protección frente a la amenaza de desaparición —el instinto de sobrevivencia y de preservación—. Se trata, entonces, de imaginar y propiciar otro lugar donde poder aislarse para estar protegido. Estar protegido requiere una redistribución de lo sensible y de los afectos, de la percepción y de la palabra. No obstante y cualquiera que sea el caso, la comunidad racial es una comunidad fundada sobre el recuerdo de una pérdida —la comunidad de «sin parientes»—. Es una «comunidad de la pérdida» —tal como afirma Jean-Luc Nancy refiriéndose a la comunidad en general—, en el sentido de que es indisociable de la muerte, puesto que es justamente a través de la muerte como la comunidad se revela.⁹³

Finalmente, la raza es una de las materias primas con las que se fabrica la diferencia y el *excedente*, es decir, una suerte de vida que puede ser despilfarrada y consumida sin reservas. No importa que no exista

92. Esta temática recorre gran parte de los mayores textos del siglo XIX. Véase en particular Blyden, E. W., *Christianity, Islam and the Negro Race*, Black Classic Press, Baltimore, 1994 [1888].

93. Nancy, J.-L., *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, París, 1986, pág. 39, [*La comunidad inoperante*, Libros Arce-LOM, Santiago, 2000].

en sí misma —y no solamente por el hecho de la extraordinaria homogeneidad genética de los seres humanos—. Continúa produciendo efectos de mutilación porque en el origen es y será siempre *eso* en cuyo nombre se llevan a cabo cesuras en el seno de la sociedad, se establecen relaciones guerreras y se regula las relaciones coloniales; eso en cuyo nombre se reparte y encierra gente cuya vida y presencia son consideradas como síntomas de una condición límite y cuya pertenencia es cuestionada porque forman parte, en las clasificaciones en vigor, del excedente. Desde el punto de vista de su instrumentalidad, la raza es, entonces, aquello que hace posible a la vez dar nombre al excedente y afectarlo al derroche y al gasto sin reservas. La raza autoriza a situar en el seno de categorías abstractas a quienes se pretende estigmatizar, descalificar moralmente y, eventualmente, encerrar o expulsar. Es el medio por el cual se los cosifica y, sobre la base de esa cosificación, se los somete decidiendo su destino sin tener que dar la más mínima explicación por ello. Es posible, por lo tanto, comparar al trabajo de la raza con una copa sacrificial: una suerte de acto por el cual no hay que justificarse. Esa dirección que queda sin efecto, como letra muerta, es justamente lo que, en la modernidad, rige el principio de la raza, transformando, en consecuencia, a aquéllos que son sus blancos de mira en figuras acabadas de la exterioridad radical.

1.5. La lógica del cercado

Históricamente, la raza siempre ha sido una forma más o menos codificada de división y de organización de multiplicidades, de su fijación y distribución a lo largo de una jerarquía, y de su repartición en espacios más o menos estancos: *la lógica del cercado*. Eso era lo que ocurría bajo los regímenes de segregación. En la era de la seguridad, no importa que esta lógica se decline voluntariamente bajo el signo de «la religión» o de «la cultura». La raza es lo que permite identificar y definir grupos poblacionales en la medida en que éstos serían, en sí mismos, portadores de riesgos diferenciales y más o menos aleatorios.

En este contexto, los procesos de racialización tienen el propósito de identificar estos grupos poblacionales y de fijar, con la mayor precisión posible, los límites dentro de los cuales pueden circular. Tienen, a su vez, el objetivo de determinar, lo más exactamente posible, los emplazamientos que pueden ocupar estas poblaciones. En definitiva: apuntan a garantizar la seguridad general. Se trata de clasificar a estos grupos poblacionales e identificarlos al mismo tiempo como «especies», como «series» y como «casos» en el seno de un cálculo general sobre el riesgo, el azar y las probabilidades. El objetivo es poder prevenir los peligros inherentes a su circulación y, si fuera posible, neutralizarlos por anticipado, con frecuencia mediante la inmovilización, la encarcelación o la deportación. La raza, desde esta perspectiva, funciona como un dispositivo de seguridad fundado sobre la base de lo que se podría denominar el principio de arraigo biológico por medio de la especie. Es, a la vez, ideología y tecnología de gobierno.

Ése era el caso en los regímenes de plantación, en la época del *apartheid* y en la colonia. En los tres casos, la raza tenía el rol de asignar a los seres vivos caracteres que permitieran distribuirlos en tal o tal casilla del tablero de las especies humanas. Pero participaba también de una *bioeconomía*. La raza venía a reconciliar masas, clases y poblaciones, es decir, las tres herencias de la historia natural, de la biología y de la economía política. El trabajo y la producción de riquezas eran inseparables de los problemas específicos de la vida y de la población, de la regulación de movimientos y de desplazamientos, en definitiva, de los procesos de circulación y captura. Y los procesos de circulación y captura constituían una dimensión central. Además, eran tecnologías de seguridad y mecanismos de inscripción de la gente en sistemas jurídico-legales diferenciados.

Por lo demás, el racismo y la fobia a los otros son fenómenos largamente compartidos. La lógica racista supone un fuerte grado de bajeza y de estupidez. Como indicaba Georges Bataille, implica igualmente una forma de cobardía: la del hombre que «da a cierto signo exterior un valor que no tiene otro sentido que sus temores, su mala consciencia y la necesidad de cargar a otros, en el odio, con un peso de

horror inherente a nuestra condición»; los hombres, añadía, «odian, al parecer, en la medida en que son ellos mismos odiosos».⁹⁴ Es falso pensar que la lógica racista no es más que un síntoma de la depredación de clase o que la lucha de clases es la última palabra de la «cuestión social». Es cierto que raza y racismo está vinculados a antagonismos que descansan sobre la estructura económica de las sociedades. Sin embargo, no es cierto que la transformación de esta estructura implique de forma ineluctable la desaparición del racismo. Durante gran parte de la historia moderna, raza y clase han mantenido relaciones de co-constitución. En esto, el sistema de plantación y la colonia fueron fábricas por excelencia de la raza y del racismo. En particular el «blanco pobre» accedía al sentimiento de ser humano alimentando y cultivando las diferencias que lo separaban del negro. El sujeto racista ve su propia humanidad no en aquello que lo une a los otros, sino en lo que lo distingue. La lógica de raza en el mundo moderno atraviesa las estructuras y los movimientos sociales y económicos y se metamorfosea sin cesar.

En cuanto que esclavo, el negro representa por consiguiente una de las figuras perturbadoras de nuestra modernidad, de la cual constituye, por cierto, su parte de sombra, de misterio y de escándalo. Persona humana cuyo nombre es deshonorado, el poder de descendencia y de generación perturbado, el rostro desfigurado y el trabajo expoliado, el esclavo da cuenta de una humanidad mutilada, profundamente marcada a fuego por la alienación. Pero a raíz de la condena a la cual está orientada su existencia, y en razón de la posibilidad de levantamiento radical de la cual es portador y que nunca es completamente aniquilada por lo dispositivos de servidumbre, representa también una suerte de «limo de la tierra», allí donde confluyen una multiplicidad de semimundos producidos por la doble violencia de la raza y del capital. Estiércoles de la historia y sujetos más allá de la sumisión, el mundo del que los esclavos han sido autores refleja, a decir verdad, esa oscura

94. Bataille, G., *Œuvres complètes*. XII, *Articles* 2. 1950-1961, Gallimard, París, 1988, pág. 98.

contradicción. Al operar desde el fondo de las calas, fueron los primeros fogoneros de nuestra modernidad. Y si hay algo que, de un extremo a otro, obsesiona a la modernidad es, ciertamente, la posibilidad de ese acontecimiento singular llamado «la revuelta de esclavos», que marcaría no solamente la liberación de éstos, sino también una radical refundación, si no del sistema mismo de la propiedad y el trabajo, al menos de los mecanismos de redistribución y, en consecuencia, de los fundamentos de la reproducción de la vida misma.

2

UN YACIMIENTO DE FANTASÍAS

«África» y «negro», una relación de engendramiento mutuo une a estas dos nociones. Hablar de una es evocar a la otra; una le otorga a la otra todo su valor sagrado. Ya se ha dicho aquí: no todos los africanos son negros. Sin embargo, si África posee un cuerpo, si África es un cuerpo, un *ello*, quien se lo da, sin importar el lugar del mundo donde se encuentre, es el negro. Y si negro es un apodo, si el negro es *aquello*, lo es también a causa de África. Ambos, el *ello* y el *aquello*, remiten a la diferencia más pura y más radical: a la ley de la separación. Uno y otro se confunden y uno carga sobre el otro todo su peso pegajoso, un peso que es, a la vez, sombra y materia. Ambos son el resultado de un largo proceso histórico de fabricación de sujetos de raza. El objetivo de este capítulo es subrayar ese proceso. Poner en evidencia el modo en que África y el negro han terminado por volverse el signo de una alteridad imposible de asimilar, la efracción misma del sentido, una alegre histeria.

2.1. Una humanidad en suspenso

¿Qué se entiende por «negro»? De origen ibérico, por lo general se admite que este término hace su aparición, en textos escritos en lengua francesa, justo a comienzos del siglo XVI. Así y todo, no es sino en el siglo XVIII —es decir, en el cenit de la trata de esclavos— cuando pasa a ser una palabra de uso corriente.¹ En el plano epistemológico, «negro» no designa a simple vista una realidad significativa, sino un yacimiento o, mejor dicho, una ganga compuesta de tonterías y de fantasías

1. Godefroy, F., *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, vol. 10, H. Champion, París, 1902; *Dictionnaire de Trévoux*, edición de 1728; Delesalle, S. y Valensi, L., «Le mot "nègre" dans les dictionnaires de l'Ancien Régime. Histoire et lexicographie», *Langue française*, n° 15, septiembre de 1972.