



**FRANTZ FANON**

**PIEL NEGRA,  
MÁSCARAS  
BLANCAS**





**Piel negra,  
máscaras  
blancas**



Frantz Fanon

# Piel negra, máscaras blancas

Con textos de Andrea Sánchez Grobet,  
Raúl Zibechi y Aimé Césaire



*Frantz Fanon*

## **Piel negra, máscaras blancas**

Primera edición, julio de 2020.  
León, Guanajuato. México.

Selección de textos y diseño: *tsunun*

Imagen de portada: Rahman Hak-Hagir (AUT) | Alfie Nze (NIG) | Alice  
Bachmann (FRA)

*(Supremacy of the white or -) White mask black skin* (2015)

Video-Performance-Doc. / HD / 10 mins.: [vimeo.com/147674369](https://vimeo.com/147674369)

La presente edición promueve la divulgación y discusión de ideas, no persigue fines de lucro.  
La atribución de copyleft es sólo por el diseño, para evitar sea usada con otros propósitos.



Esta obra tiene una licencia **Creative Commons** tipo:  
*Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported License.*  
Para ver una copia de dicha licencia visita:  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>

# Índice

- 7 Lo que descubrí leyendo a Fanon  
*Andrea Sánchez Grobet*
- 15 Frantz Fanon: descolonizar el pensamiento crítico  
*Raúl Zibechi*
- 21 **Piel negra, máscaras blancas**
- 23 Introducción
- 29 El negro y el lenguaje
- 45 La mujer de color y el blanco
- 59 El hombre de color y la blanca
- 72 Del supuesto complejo de dependencia del colonizado
- 89 La experiencia vivida del negro
- 111 El *negro* y la psicopatología
- 155 El *negro* y el reconocimiento
- 164 A modo de conclusión
- 173 Un homenaje a Frantz Fanon  
*Aimé Césaire*





# Lo que descubrí leyendo a Frantz Fanon\*

Andrea Sánchez Grobet

Siempre he pensado que las tesis son el reflejo de quienes somos. Si ponemos atención, se pueden descubrir los anhelos, los miedos, las alegrías, los deseos y la trayectoria de quien escribe. Como una cartografía, el pequeño objeto que aparece ante mis manos está atravesado por unas formas particulares de pensar y de existir, pero que, a su vez, intenta de múltiples maneras atravesar y transformar los mundos que explora.

Descubrí que problematizar la colonialidad desde una mirada latinoamericana o, mejor dicho, latinoamericanista, fue más un hallazgo que una premisa; mucho más un proceso que un objetivo y que involucró reflexionar incesablemente la posición desde donde enuncio, escribo e investigo. Porque interrogar los efectos que ha tenido y tiene la colonización en nuestros cuerpos, en nuestros lenguajes, en nuestras experiencias, en nuestras prácticas y en nuestros territorios –ya sean estos simbólicos o materiales–, implica cuestionar constantemente los itinerarios políticos, históricos y teóricos de los que somos parte, así como las identidades que encarnamos para que estos proyectos –u otros– puedan ser o no posibles.

Fue así que poner en el centro de esta investigación a la colonialidad como una categoría central de análisis, posibilitó develar algunas de las formas singulares que han tomado las sociedades y sus sujetos a través de la historia para poner en evidencia, como quiso Foucault, “los límites por los que se define[n] y se encierra[n] en su propia coherencia” (Foucault, 2010: 389). Quise, entonces, elaborar una investigación que diera cuenta de los diferentes dispositivos moderno-coloniales que han producido y delimitado históricamente a sus sujetos, y con ello, las arquitecturas sociales, políticas y económicas desde donde se viven y piensan.

Sin embargo, tras varios años de lecturas y escrituras, de encuentros y desencuentros con las más diversas tradiciones de pensamiento y de proyectos políticos, me di cuenta que el camino que estaba intentando

---

\* Publicado originalmente en *Este País* (11/10/19). Andrea es también autora de “Fanon, el cuerpo y la colonialidad: una lectura feminista” (*EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* Vol. 6 Núm. 2(13) (2019): Julio-Diciembre, UNACH).

explorar me implicaba directamente. Y si bien esto es siempre cierto, casi nunca es obvio. Es por esto que indagar la operatividad de la colonialidad no sólo fue un método para explicar la relación histórica entre las instituciones, las normas y el poder con los lenguajes y los cuerpos pensándolos en las formas en las que se produce el conocimiento, sino que me llevó a buscar las experiencias concretas desde donde nos materializamos como sujetos a partir de las categorías que nos constituyen, objetivan y regulan –que nos hacen posibles e inteligibles–, y desde donde nos posicionamos de diferentes maneras en los ejes de opresión, discriminación y exclusión.

¿Cuáles son entonces los límites que nos encierran y las coherencias desde donde nos relacionamos? Y, por otro lado, ¿qué consecuencias políticas y afectivas se desprenden a partir de estos límites y estas coherencias que hacen posible nuestras existencias? ¿Cómo darnos cuenta, pues, que las categorías que habitamos hacen conceptualmente imposible o ilegítimo otros modos de vida? Pero si estamos implicadas, aprendí que no es posible pensarnos desde las normas sin entender también los mecanismos de resistencia que surgen ya no cuando analizamos el lenguaje, sino cuando sentimos el habla; ya no cuando catalogamos a los cuerpos, sino cuando descubrimos las corporalidades; ya no cuando nos enfocamos sólo en las normas, sino cuando prestamos atención en los afectos que nos mueven y los deseos que nos atraviesan.

Cuando pienso en la primera vez que leí a Frantz Fanon, lo único que puedo recordar es la profunda incomodidad que me hizo sentir. Si bien había pasado casi toda la licenciatura pensando en la colonialidad desde ciertas teorías filosóficas, históricas y económicas, la escritura de Fanon me confrontó con las diversas maneras que hay para entender las fuerzas que tensionan la producción de “de ciertas realidades”, siendo esto posible sólo si se sospecha de la forma en la que se produce el conocimiento, si se duda de las categorías que operan como universales y si se desconfía de los dispositivos que intentan producir automáticamente las representaciones desde donde nos pensamos.

Decidí, entonces, enfocarme en el lenguaje y en el cuerpo como dos de las categorías claves que atraviesan la escritura de *Piel negra, máscaras blancas*, publicada en 1952; y con las cuales el autor de Martinica hará una de las críticas más importantes de la colonialidad y la modernidad que se han hecho para pensar a América Latina y el Caribe.

No obstante, pensar desde el lenguaje y el cuerpo en la obra de Frantz Fanon para explicar el funcionamiento histórico de la colonialidad, implicó adentrarme también en los procesos de racialización que él mismo vivió. Fue desde esta lectura, que la yuxtaposición de estos cuatro ejes tuvo como

resultado poder analizarlos teóricamente y por separado, sin olvidar los aspectos fenomenológicos, vivenciales y relacionales cuando recaen en los sujetos concretos. Dicho de otro modo, pude darme cuenta que si bien es posible, por no decir importante, investigar las categorías desde su historicidad teórica, es crucial evitar un enfoque que homologue y generalice las experiencias, pues estas “ontologías históricas” como las denominó Ian Hacking (2002), son cambiantes y radicalmente contextuales. Las categorías, entonces, funcionan en por lo menos, dos planos: el primero, tiene que ver con cómo se les ha construido y significado, esto es, cómo se han producido como formas de representación; y segundo, cómo funcionan en términos de existencias, o sea, en el modo en las que se viven.

Si algo caracteriza la obra de Frantz Fanon, es justamente que supo dar cuenta de cómo el sujeto colonial se juega la existencia constantemente en estos dos momentos. Y así, mucho más que una teoría, Fanon fundó un proyecto político que supo devolverles a las filosofías más importantes del siglo XX (como lo fueron el psicoanálisis y la fenomenología), un cuerpo sintiente y concreto (encerrado en relaciones de dominación, de jerarquías, de colonización –pero siempre con posibilidad de agencia y resistencia–); y un lenguaje histórico y encarnado (que muchas veces es colonial, normativo y normalizador –pero que siempre encuentra momentos para desbordarse así mismo–).

Fue así que quise dar cuenta de cómo el proceso histórico de la colonización, que sirvió como uno de los momentos constitutivos y claves para expandir y anclar el modo de producción capitalista –y que no puede entenderse sin explicar los mecanismos excesivamente violentos y cruentos que se necesitaron para tomar el control de la política, los recursos y los medios de producción y de trabajo–, requirió de la creación de un patrón de poder mundial muy específico que la teoría crítica latinoamericana ha denominado como colonialidad.

Este nuevo patrón de poder se fundó en la creación de una serie de narrativas que abrieron paso a una producción de conocimiento que ha sido denunciada por varios autores por su carácter eurocentrado y eurocentrista. Y así, y de forma paralela, estos saberes se fueron materializando e instalando en las nuevas instituciones que legitimaron y legalizaron la relación de dominación y explotación no sólo de los territorios, sino de los cuerpos y las subjetividades. Se inicia, entonces, la expropiación no sólo del espacio, sino de los modos de significar y conceptualizar el mundo.

La medicina, el derecho, la historiografía, la religión y la educación, junto con la arquitectura, la filosofía y la antropología, empezarán a catalogar y diferenciar los cuerpos y sus prácticas. Fue entonces, a partir de este orden,

que será posible producir a los individuos que se vivan, se relacionen y se ajusten a esta lógica. Emergen, así, los sujetos de la modernidad. Sujetos que serán moldeados por y para las necesidades de un nuevo orden que exigirá un cuerpo que para ser considerado normal, tenga que encarnar inevitablemente las ideas de lo sano, lo productivo y lo coherente.

Para la teoría crítica latinoamericana, uno de los primeros mecanismos que hará operable la diferencia social entre los cuerpos normales y los que no, fue la clasificación racial y étnica de las poblaciones. Según Anibal Quijano, “la raza” configuró las nuevas identidades y corporalidades que hicieron efectivas las innovadoras formas de control y administración de los sujetos y que fundaron la nueva configuración de poder entre el centro y la periferia. Este proceso de racialización posibilitó enmarcar y delimitar a los nuevos grupos que radicaban en el continente americano; a la vez que hizo posible diferenciarlos de las poblaciones europeo-occidentales.

Con el desarrollo de la ciencia y la profundización de estas ideas, se empezó a hacer de las diferencias, algo “objetivamente” medible y observable, y por lo tanto, esencial y natural. La reorganización simbólica y material, supuso, pues, “una imposición de prácticas, ideologías, experiencias e imaginarios, así como el dominio del capital o control del trabajo” (Gandarilla Salgado, 2014: 70).

¿Qué posibilidades de existencia, pregunta Fanon, tienen los cuerpos coloniales cuando se piensan y se viven a partir de un sistema de prácticas y símbolos que los ha posicionado desde una inferioridad presuntamente natural? ¿Qué identidades, movimientos y afectos son posibles cuando hay una única manera de pensar los cuerpos? ¿Cómo opera y qué efectos tiene, pues, la colonialidad?

No podría empezar a explicarles la potencia que tienen estas preguntas si no hiciera referencia a las experiencias que las posibilitaron. Nacido en una pequeña colonia francesa en Las Antillas, Fanon creció en una sociedad dominada por la cultura metropolitana francesa blanca. Hizo de los valores europeos los suyos, y así, en la II Guerra Mundial, se alistó en el ejército francés para pelear contra los nazis. Cuando la derrota alemana se hizo inminente y los aliados cruzaron el río Rin para finalizar la victoria, todo aquel regimiento que no fuera blanco fue trasladado al sur de Francia. Con un profundo enojo, Fanon les escribe a sus padres: “Si no volviera, si supieran de mi muerte frente al enemigo, consuélense, pero nunca digan: ha muerto por una causa noble, porque esta ideología, escudo de laicos y políticos imbéciles, no puede iluminarnos. Me equivoqué”.

Con este sentimiento regresa a Martinica y gracias a la influencia de su profesor Aimé Césaire, concientizó el profundo racismo que caracterizaba

a las relaciones coloniales. Unos años después, viaja a Lyon para estudiar Medicina donde se interesa por la Psiquiatría. Estudia filosofía y literatura bajo la tutela de algunos de los pensadores más importantes del momento como lo fueron el fenomenólogo Merleau-Ponty, el etnólogo André Leroi-Gouran y el psiquiatra François Tousquelles. Durante su práctica psiquiátrica, y gracias al riguroso estudio que hace de las obras de Lévi-Strauss, Hegel, Sartre, Freud, Lacan y Simone de Beauvoir, por mencionar sólo algunos, se da cuenta de las profundas carencias que tienen las diversas ciencias para explicar a los cuerpos que se viven dentro de la condición colonial. Y así, escribe *Piel negra, máscaras blancas*, donde describe y denuncia los diferentes sistemas que estructuran y dan forma a las relaciones de dominación.

Esta tesis, que reforzará a lo largo de su carrera como psiquiatra, demostró que la colonialidad está sedimentada en un sistema de relaciones simbólicas y materiales que tienen como objetivo reproducir las jerarquías para mantener el control del trabajo y de la tierra. Si pensamos en el lenguaje como un sistema de códigos desde donde se estructura y hace inteligible la experiencia, es posible afirmar que una lengua colonial; esto es, una lengua que está siendo constantemente encauzada a fijar al individuo a una serie de características que lo definan y lo hagan posible como sujeto histórico a partir de ciertos postulados, no puede sino resultar en un “maniqueísmo delirante”.

Así, con un nuevo vocabulario y con unos referentes “que representan los dos polos de un mundo en perpetua lucha”, se instauraron dos modos de ser en el mundo que son realizables en la medida en la que se implican y producen mutuamente. Sin embargo, Fanon descubre que si las categorías del “Ser colonial” fueron definidas desde una exterioridad constitutiva que se posicionó como jerárquicamente superior, la realización plena de su existencia es imposible. Esta escisión existencial que sufren los colonizados, arrastrará, en palabras del autor, una “herida profunda” con la que se le hace “víctima eterna de una esencia, de un *aparecer* del cual él no es responsable”. Esta experiencia, imposible de simbolizar porque el lenguaje desde donde se vive le es ajeno, no puede más que resultar en un complejo de inferioridad que estará determinando constantemente las actitudes, comportamientos, funcionalidades y sentires que tendrán como consecuencia la reiterada negación de su existencia.

El cuerpo adquiere aquí una importancia fundamental porque es sobre las corporalidades que el autor de Martinica puede sentir y tocar “la miseria del negro”. Y sólo a través de este contacto, se da cuenta que “lo negro” deja de ser un sistema de referencias discursivas y simbólicas, y

pasa a ser también “Carne”. Las representaciones coloniales que hicieron posible la división racial y las prácticas racistas, lentamente se materializan en tejidos, se convierten en epidermis, sensaciones, movimientos y enfermedades. Por eso Fanon dice: “no hay problema negro”, lo que hay “es una maldición corporal” que amenaza al sujeto en su afectividad, en su actividad social y en su experiencia en el espacio y tiempo, “convirtiéndolo en una cosa arrojada en el gran estruendo, curvado bajo la ley de inercia”.

¿Pero es que sólo podemos pensar a los sujetos coloniales desde esta imposibilidad? ¿Cómo descubrimos las potencias que resguardan los lenguajes y los cuerpos? ¿Por qué podemos decir que Fanon es uno de los pensadores más importantes del siglo XX?

He de confesar que lo único que se mantuvo en mí la primera vez que leí *Piel negra, máscaras blancas*, fue una serie de sensaciones que se desprendían del sonido mismo de las palabras. No es casual, pensé, que los textos de Frantz Fanon puedan leerse casi como se lee un poemario. Y fue así, a través de varias lecturas, de distintas apropiaciones y algunos abandonos, que pude darme cuenta de la potencia revolucionaria que la escritura misma guarda dentro de sí.

Es a través de una escritura afectiva, como la fuerza para afectar y ser afectadas por nuestro entorno, que la experiencia colonial que describe Fanon sólo pudo ser trazada desde esta mirada lateral —que nunca frontal—; sólo pudo ser descrita desde metáforas que nada tienen que ver con recursos literarios. Fanon supo ver, mejor que muchos autores, que “lo impensado” de la práctica revolucionaria se descubre cuando dejamos desatado al deseo, uno que hace posible relacionarnos con los cuerpos que tenemos en frente. Esta fuerza que jamás podrá ser definida de forma literal ni homogénea existe en nosotras en tanto que cuerpos vividos. Así, sus palabras abren procesos múltiples de singularización que alteran las identificaciones establecidas por la colonialidad. De sus líneas se desprenden otros modos de sensibilidad y afectos que modifican el orden colonial desde donde se pensaban los sujetos. Si, como dice Wittgenstein, “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida”, la obra de Fanon se muestra como una *otra* realización posible de la vida porque nos enseña que hay algo en las experiencias concretas y encarnadas que se escapan a las ataduras metodológicas y conceptuales que las encierran.

Y no es que Fanon se haya salido del ordenamiento hegemónico colonial, pues romper con toda representación significaría cancelar cualquier posibilidad de identidad y, con ello, todo intento de pensar al sujeto. Lo que hace a través de su escritura, es encontrar los espacios *entre* los

deseos y las normas; *entre* las identidades que delimitan a los sujetos y las experiencias que desbordan las identificaciones.

Este modo de acercarse al problema de la colonialidad guarda para mí una potencia reveladora: primero, porque muestra la dimensión afectiva con la cual es posible explorar “el adentro” y “el afuera”. Fanon demuestra que mientras tengamos la capacidad por descubrir las injusticias más allá de un lenguaje oficial y de las coherencias que limitan nuestra mirada, podremos no sólo inventar nuevas resistencias, sino descubrir las que ya están ahí. Por otro lado, mostró que los proyectos que están acompañados por el deseo y el afecto; y, por lo tanto, por la poesía, no pueden sino agrietar la “razón teórica” y objetiva que durante tanto tiempo, el sistema moderno-colonial-patriarcal ha usado para reproducirse. Y por último, nos dio entender todos los modos que hay para pensar el acto revolucionario. No porque enseñe *una* forma de escapar —si es que esto es posible— de los efectos de la colonialidad; sino porque trastoca la mirada de quien lo leemos.

## PIEL NEGRA, MÁSCARAS BLANCAS



# Frantz Fanon: de la descolonización al pensamiento crítico\*

Raúl Zibechi

Uno debe ponerse del lado de los oprimidos en cualquier circunstancia, incluso cuando están equivocados, sin perder de vista, no obstante, que están hechos del mismo barro que sus opresores.

Emil Cioran

Frantz Fanon fue un ser extraordinario. Vivió su breve vida entre cuatro países: en su Martinica natal, en Francia y en Argelia-Túnez, donde se comprometió con la lucha por la independencia integrándose como militante al Frente de Liberación Nacional (FLN). La coherencia entre su vida y su obra es un faro que nos debe guiar en estos momentos de incertidumbre, cuando afloran riesgos notables que ponen en peligro la existencia misma de la humanidad de abajo.

Intervino en una de las guerras más crueles de la historia moderna. El FLN estimó que fueron asesinados un millón 500 mil de argelinos entre el comienzo de la guerra en 1954 y la proclamación de la independencia en 1962, lo que representa el quince por ciento de una población que no llegaba a los 10 millones. Historiadores franceses reducen esa cifra a un tercio, lo que sigue siendo un porcentaje asombroso. Una cantidad similar de argelinos fueron torturados.

Como médico-jefe del hospital psiquiátrico de Blida (nombrado en 1953), Fanon tuvo una experiencia fenomenal: recibió y atendió tanto a franceses torturadores como a argelinos torturados, lo que le permitió acceder a los recovecos más recónditos de la opresión y la humillación coloniales. Uno de los aspectos menos conocidos de su maravillosa vida fue haber convertido el hospicio-prisión en “una nueva comunidad que introdujo el deporte, la música, el trabajo, y donde se tiraba un periódico escrito por enfermos”.

Su profesión como psiquiatra le permitió comprender actitudes de los seres humanos que nunca fueron explicadas adecuadamente por el

---

\* Publicado originalmente en *La Jornada* (12/ago/2018).

pensamiento crítico. En esos años se había consolidado el giro hacia el economicismo y el materialismo vulgar, que todo lo apostaban al desarrollo de las fuerzas productivas, camino en el cual las ideas emancipatorias tendieron a mimetizarse con los postulados capitalistas.

### La interiorización de la opresión

La generación militante de las décadas de 1960 y 1970 conocimos a Fanon a través de *Los condenados de la tierra*, su obra póstuma publicada en 1961. Es el libro/manifiesto de un combatiente que afirma la necesidad de la violencia para enfrentar y superar la colonización, porque sabe que “el colonialismo no cede sino con el cuchillo al cuello”.

*Los condenados...* es un texto luminoso, plagado de ideas que marchan a contrapelo del sentido común revolucionario de la época, como su defensa del campesinado y del lumpen-proletariado como sujetos políticos, ya que observa que en las colonias los proletarios son el sector más “mimado por el régimen colonial”. Critica también la cultura política de las izquierdas, que se dedican a captar a las personas más “avanzadas” –“las élites más conscientes del proletariado de las ciudades”, constata Fanon- sin comprender que en el mundo del colonizado el lugar central, y liberador, lo juegan la comunidad y la familia, no el partido o el sindicato.

Su apasionada defensa de la violencia del oprimido debe ser tamizada. Siempre es necesario recordar, como enfatiza Immanuel Wallerstein, que “sin violencia no podemos lograr nada”. No es un tema menor, porque el grueso de los partidos y movimientos antisistémicos parecen haberlo olvidado en su apuesta por incrustarse en las instituciones estatales.

Pero también es cierto, como reconoce el sociólogo, que la violencia por sí misma no resuelve nada. Fanon va más lejos cuando afirma que “la violencia desintoxica”, porque “libra al colonizado de su complejo de inferioridad”. En esa línea de argumentación, en *Los condenados de la tierra* concluye: “La violencia eleva al pueblo a la altura del dirigente.” Sabemos que las cosas son más complejas, como lo enseña medio siglo de lucha armada en América Latina.

Pese a la importancia que tuvo en nuestra generación el último libro de Fanon, considero que el primero, *Piel negra, máscaras blancas*, de 1952, es el que nos brinda mejores pistas sobre un siglo de fracasos de las revoluciones triunfantes. Aporta una mirada desde la subjetividad del oprimido, algo que los marxistas nunca habíamos conseguido desentrañar de forma tan cristalina. Nos dice que el complejo de inferioridad del colonizado tiene dos raíces: la económica y la interiorización o “epidermización” de la

inferioridad. El varón negro desea blanquearse la piel y tener novia rubia. La mujer negra se plancha el pelo y sueña con un varón blanco. Deben abordarse ambos aspectos o la liberación será incompleta.

Fanon pone el dedo en la llaga cuando afirma que “el colonizado es un perseguido que sueña permanentemente en convertirse en perseguidor” (*Los condenados de la tierra*). En consecuencia, el colonizado no sólo quiere recuperar la hacienda del colono, sino que también desea su lugar, porque ese mundo le suscita envidia. Mira de frente el núcleo duro de los problemas legados por las revoluciones y que no podemos seguir eludiendo, en vista de dramas como los que atraviesa Nicaragua. ¿Por qué los revolucionarios se colocan en el lugar, material y simbólico, de los opresores y los capitalistas, y en ocasiones de los tiranos contra los que lucharon? Nos deja con la pregunta, ofreciendo apenas pistas sobre los caminos posibles para salir de este terrible círculo vicioso que reproduce la opresión y el colonialismo interno en nombre de la revolución. Fanon recorre los vericuetos de la psiquis del oprimido, con el mismo rigor y valor con que cuestiona a los revolucionarios que, cegados por la rabia, cometen abusos en el cuerpo de los colonizadores.

Las similitudes entre oprimidos y opresores sólo pueden desbordarse desde una lógica distinta a la del poder, y sólo pueden desarmarse si somos capaces de reconocerlas. Los dirigentes sandinistas comenzaron ocupando las residencias de Somoza y usando sus coches por razones de “seguridad”, hasta que el clan gobernante terminó actuando como el dictador.

### **La zona del no-ser**

Fanon comprendió en carne propia que existe una zona de nuestras sociedades donde la humanidad es vulnerada sistemáticamente por la violencia del opresor. Se trata de un lugar estructural, que no depende de las cualidades de las personas. Estima que es justamente en esa zona, que denomina “zona del no-ser”, donde puede nacer la revolución por la que está dando su vida, y advierte que el mundo colonial tiene compartimentos cuyas fronteras están señalizadas por cuarteles y estaciones de policía. Esos dos mundos tienen vida propia, reglas particulares y se relacionan jerárquicamente. Sostengo que el período actual de acumulación por despojo/cuarta guerra mundial, implica la actualización de las relaciones coloniales. Es probable que la potente actualidad de Fanon venga de la mano de la creciente polarización entre el uno por ciento más rico y la mitad más pobre y humillada de la humanidad, rasgos propios del período colonial.

En todo su trabajo, el autor se empeñó en mostrar que lo que vale para una zona, no necesariamente puede trasladarse a la otra. Que los modos de hacer política en la metrópoli no pueden ser los mismos que en la colonia. Que las formas de organización legales y abiertas de las zonas donde rigen los derechos humanos de los ciudadanos, no pueden ser copiadas por quienes viven en territorios arrasados como las favelas, los palenques, las comunidades de los pueblos originarios y las barriadas de las periferias urbanas.

Para Fanon, los pueblos oprimidos no deben caminar detrás de los partidos europeos de izquierda, cuestión que en el mismo período denunció su maestro Aimé Césaire en la Carta a Maurice Thorez, donde enuncia el “paternalismo colonialista” del Partido Comunista Francés, que consideraba la lucha de los pueblos contra el racismo como “una parte de un conjunto más importante”, cuyo “todo” es la lucha obrera contra el capitalismo.

...

En América Latina existen varios movimientos que muestran cómo los oprimidos y las oprimidas van resolviendo a su manera los dos asuntos que he abordado. Los textos “Economía Política I y II” del subcomandante insurgente Moisés del EZLN, las memorias del dirigente nasa-misak del Cauca colombiano, Lorenzo Muelas, así como las reflexiones y análisis de autoridades mapuche, entre muchas otras que no puedo citar, son buenos ejemplos de pensamiento crítico en la zona del no-ser.

En el mismo sentido, las voces de las mujeres de abajo pueblan el grueso volumen recopilado por Francesca Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. A esa multiplicidad de voces habría que sumar otras formas no occidentales de expresar cosmovisiones, desde el tejido y la danza hasta el cuidado de los animales, las plantas y la salud.

En segundo lugar, descubren que para despojarse de la imagen del opresor no alcanza con recuperar los medios de producción. Es un paso necesario sobre el que debe crearse algo nuevo, pero sobre todo diferente al mundo viejo, tejido de relaciones sociales no jerárquicas ni opresivas. La historia de las revoluciones nos enseña que este es el aspecto más complejo y la piedra con la que hemos tropezado una y otra vez.

Fanon advirtió los riesgos de que la acción rebelde termine reproduciendo la lógica colonial, en una luminosa y premonitoria referencia a Nietzsche: al final de *Piel negra, máscaras blancas* advierte que siempre

hay resentimiento en la reacción. Sólo la creación de lo nuevo nos permite superar las opresiones, ya que la inercia reactiva tiende a invertirlas.

Medio siglo después podemos celebrar que muchos movimientos están empeñados, aquí y ahora, en vivir con dignidad en la zona del no-ser, esquivando las jerarquías estadocéntricas y patriarcales. Imaginemos que en esas creaciones late el corazón generoso de Fanon, desbordante de compromiso y creatividad.



**Piel negra, máscaras blancas**





## Introducción

Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el arrodillamiento, la desesperación, el servilismo.

Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, 1950.

La explosión no ocurrirá hoy. Es demasiado pronto... o demasiado tarde. No vengo armado de verdades decisivas.

Mi conciencia no está atravesada por fulgores esenciales.

Sin embargo, con total serenidad, creo que sería bueno que se dijeran ciertas cosas.

Esas cosas, voy a decirlas, no a gritarlas. Pues hace mucho tiempo que el grito ha salido de mi vida.

Y está tan lejano...

¿Por qué escribir esta obra? Nadie me lo ha rogado.

Especialmente no aquellos a los que se dirige.

¿Entonces? Entonces, con calma, respondo que hay demasiados imbéciles sobre esta tierra. Y como he dicho, se trata de demostrarlo.

Hacia un nuevo humanismo...

La comprensión de los hombres...

Nuestros hermanos de color...

Yo creo en ti, Hombre...

Los prejuicios raciales...

Comprender y amar...

Por todas partes me asaltan y tratan de imponérseme decenas y centenares de páginas. Sin embargo, una sola línea bastaría. Una única respuesta que dar y el problema negro se despoja de su seriedad.

¿Qué quiere el hombre?

¿Qué quiere el hombre negro?

Aunque me exponga al resentimiento de mis hermanos de color, diré que el negro no es un hombre.

Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento. En la mayoría de los casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos Infiernos.

El hombre no es solamente posibilidad de recuperación, de negación. Si bien es cierto que la conciencia es actividad de trascendencia, hay que saber también que esa trascendencia está obsesionada por el problema del amor y de la comprensión. El hombre es un SÍ vibrante de armonías cósmicas. Desgarrado, disperso, confundido, condenado a ver disolverse una tras otra las verdades que ha elaborado, tiene que dejar de proyectar sobre el mundo una antinomia que le es coexistente.

El negro es un hombre negro; es decir que, gracias a una serie de aberraciones afectivas, se ha instalado en el seno de un universo del que habrá que sacarlo.

El problema es importante. Pretendemos nada menos que liberar al hombre de color de sí mismo. Iremos muy lentamente, porque hay dos campos: el blanco y el negro.

Tenazmente interrogaremos a las dos metafísicas y veremos que, con frecuencia, son muy disolventes.

No tendremos ninguna piedad por los antiguos gobernantes, por los antiguos misioneros. Para nosotros el que adora a los *negros*<sup>1</sup> está tan «enfermo» como el que los abomina.

A la inversa, el negro que quiere blanquear su raza es tan desgraciado como el que predica el odio al blanco.

En lo absoluto, el negro no es más amable que el checo y en verdad se trata de dejar suelto al hombre.

Hace tres años que este libro debiera haberse escrito... Pero entonces las verdades nos quemaban. Hoy pueden ser dichas sin fiebre. Esas verdades no necesitan arrojarse a la cara de los hombres. No quieren entusiasmar. Nosotros desconfiamos del entusiasmo.

Cada vez que lo hemos visto aflorar por algún sitio, anunciaba el fuego, la hambruna, la miseria... También el desprecio por el hombre.

El entusiasmo es el arma por excelencia de los impotentes.

---

1 Escrito en francés, el texto original utiliza la palabra *noir* para remitir al color de piel de una manera neutra, mientras que *négre* señala una carga peyorativa y discriminatoria, derivada de la relación esclavista y colonial. A falta de términos específicos en español, indicamos con cursiva el concepto *négre*, apegándonos así al sentido que Fanon le dio a estos conceptos.

Esos que calientan el hierro para golpearlo inmediatamente. Nosotros queríamos calentar la carcasa del hombre y partir. Quizá llegaríamos a este resultado: al Hombre manteniendo ese fuego por autocombustión.

Al Hombre liberado del trampolín que constituye la resistencia del otro y horadando en su carne para hallar un sentido.

Solamente algunos de los que nos lean adivinarán las dificultades que hemos tenido en la redacción de esta obra.

En una época en la que la duda escéptica se ha instalado en el mundo, donde, según una banda de canallas, no es ya posible discernir el sentido del no sentido, se hace arduo descender a un nivel en el que las categorías de sentido y de no sentido aún no se emplean.

El negro quiere ser blanco. El blanco se empeña en realizar su condición de hombre.

A lo largo de esta obra veremos elaborarse un ensayo de comprensión de la relación negro-blanco.

El blanco está preso en su blancura.

El negro en su negrura.

Intentaremos determinar las tendencias de ese doble narcisismo y las motivaciones a las que remite.

A principio de nuestras reflexiones, nos había parecido inoportuno el explicitar las conclusiones de lo que se va a leer.

La única guía de nuestros esfuerzos es la inquietud por terminar con un círculo vicioso.

Es un hecho: los blancos se consideran superiores a los negros.

Es también un hecho: los negros quieren demostrar a los blancos, cueste lo que cueste, la riqueza de sus pensamientos, la potencia igual de su mente.

¿Cómo salir de ahí?

Hace un momento hemos usado el término de narcisismo. En efecto, pensamos que sólo una interpretación psicoanalítica del problema negro puede revelar las anomalías afectivas responsables del edificio complexual. Trabajamos para una lisis total de este universo mórbido. Consideramos que un individuo ha de tender a asumir el universalismo inherente a la condición humana. Y cuando adelantamos esto, pensamos indiferentemente en hombres como Gobineau o en mujeres como Mayotte Capécia. Pero, para llegar a esta aprehensión, es urgente desembarazarse de una serie de taras, secuelas de la época infantil.

La desgracia del hombre, decía Nietzsche, es el haber sido niño. No obstante, no podemos olvidar, como lo da a entender Charles Odier, que el destino del neurótico sigue estando en sus manos.

Por penosa que nos resulte esta constatación, estamos obligados a hacerla: para el negro no hay más que un destino. Y es blanco.

Antes de abrir el proceso, nos limitaremos a decir algunas cosas. El análisis que vamos a emprender es psicológico. No obstante, para nosotros sigue siendo evidente que la verdadera desalienación del negro implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales. Si hay complejo de inferioridad, éste se produce tras un doble proceso:

- Económico, en primer lugar.
- Por interiorización o, mejor dicho, por epidermización de esta inferioridad, después.

Como reacción contra la tendencia constitucionalista de finales del siglo XIX, Freud, mediante el psicoanálisis, pedía que se tuviera en cuenta el factor individual. Sustituía una tesis filogenética por la perspectiva ontogenética. Veremos que la alienación del negro no es una cuestión individual. Junto a la filogenia y la ontogenia, está la sociogenia. En cierto sentido, para responder al voto de Leconte y Damey<sup>2</sup> digamos que de lo que se trata aquí es de un sociodiagnóstico.

¿Cuál es el pronóstico?

Pero la sociedad, al contrario que los procesos bioquímicos, no se hurta a la influencia humana. El hombre es eso por lo que la sociedad llega a ser. El pronóstico está entre las manos de los que bien querrían sacudir las raíces carcomidas del edificio.

El negro ha de luchar sobre los dos planos: puesto que, históricamente, se condicionan, toda liberación unilateral es imperfecta, y el peor error sería creer en su dependencia mecánica. Por otra parte, los hechos se oponen a semejante inclinación sistemática. Nosotros lo demostraremos.

La realidad, por una vez, reclama una comprensión total. Sobre el plano objetivo tanto como sobre el plano subjetivo, debe aportarse una solución.

Y no merece la pena venir con aires de «cangrejo ermitaño» y proclamar que de lo que se trata es de salvar el alma.

No habrá auténtica desalienación más que en la medida en que las cosas, en el sentido más materialista, hayan recuperado su lugar.

Es de buena educación prologar las obras de psicología con un punto de vista metodológico. Vamos a faltar a la costumbre. Dejamos los métodos a los botánicos y los matemáticos. Hay un punto en el que los métodos se reabsorben.

---

2 Maurice Leconte y Alfred Damey, *Essai critique des nosographies psychiatriques actuelles*, París, G. Doin et Cie., 1949.

Queríamos situarnos. Trataremos de descubrir las distintas posiciones que adopta el *negro* frente a la civilización blanca.

No se tratará aquí del «salvaje de la sabana». Para él hay ciertos elementos que aún no tienen peso.

Consideramos que, por el hecho de la presentación de las razas blanca y negra, se ha apelmazado un *complexus* psicoexistencial. Mediante el análisis, nosotros apuntamos a su destrucción.

Muchos *negros* no se reconocerán en las líneas que siguen.

Paralelamente, tampoco muchos blancos.

Pero el hecho de que yo me sienta ajeno al mundo del esquizofrénico o al del impotente sexual no ataca en nada su realidad.

Las actitudes que me propongo describir son verdaderas. Me las he encontrado un número incalculable de veces.

En los estudiantes, en los obreros, en los chulos de Pigalle o Marsella, identificaba el mismo componente de agresividad y pasividad.

Esta obra es un estudio clínico. Los que se reconocen en ella habrán, creo, dado un paso adelante. Yo quiero verdaderamente conducir a mi hermano, negro o blanco, a sacudir lo más enérgicamente posible el lamentable hábito creado por siglos de incompreensión.

La arquitectura del presente trabajo se sitúa en la temporalidad. Todo problema humano pide ser considerado a partir del tiempo. Lo ideal sería que el presente sirviera siempre para construir el porvenir.

Y ese porvenir no es el del cosmos, sino el de mi siglo, de mi país, de mi existencia. De ninguna manera debo proponerme preparar el mundo que vendrá detrás de mí. Yo pertenezco irreductiblemente a mi época.

Y debo vivir para ella. El porvenir debe ser una construcción sostenida del hombre existente.

Esta edificación se apega al presente en la medida en el que yo planteo este último como algo que sobrepasar.

Los tres primeros capítulos se ocupan del *negro* moderno. Tomo al negro actual y trato de determinar sus actitudes en el mundo blanco. Los dos últimos se consagran a una tentativa de explicación psicopatológica y filosófica del *existir* del *negro*.

El análisis es sobre todo regresivo.

Los capítulos cuarto y quinto se sitúan en un plano esencialmente distinto.

En el cuarto capítulo critico un trabajo<sup>3</sup> que, en mi opinión, es peligroso. El autor, Octave Mannoni, es, por otra parte, consciente de la

3 Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, París, Seuil, 1950.

ambigüedad de su posición. Ahí radica quizá uno de los méritos de su testimonio. Ha intentado rendir cuentas de una situación. Nosotros tenemos derecho a declararnos insatisfechos. Tenemos el deber de mostrarle al autor cuánto nos apartamos de él.

El quinto capítulo, que he titulado «La experiencia vivida del negro», es importante en más de un sentido. Muestra al *negro* frente a su raza. Se darán cuenta de que no hay nada en común entre el *negro* de ese capítulo y el que buscaba acostarse con la blanca. En este último volvíamos a ver el deseo de ser blanco. Una sed de venganza, en cualquier caso. Aquí, por el contrario, asistimos a los esfuerzos desesperados de un negro que se empeña en descubrir el sentido de la identidad negra. La civilización blanca, la cultura europea le han impuesto al negro una desviación existencial. Probaremos en otro lugar que, a menudo, eso que se llama el alma negra es una construcción del blanco.

El negro evolucionado, esclavo del mito *negro*, espontáneo, cósmico, siente en un momento dado que su raza no le comprende.

O que él ya no la comprende.

Entonces se felicita y, desarrollando esa diferencia, esa incompreensión, esa disarmonía, encuentra el sentido de su verdadera humanidad. O, más raramente, quiere ser de su pueblo. Y con la rabia en los labios y vértigo en el corazón se adentra en el gran agujero negro. Veremos que esa actitud tan absolutamente bella rechaza la actualidad y el porvenir en nombre de un pasado mítico.

Siendo yo de origen antillano, mis observaciones y conclusiones sólo son válidas para las Antillas, al menos en lo que concierne al negro *en su tierra*. Se tendría que dedicar un estudio a la explicación de las divergencias que existen entre los antillanos y los africanos. Puede que lo hagamos un día. También puede ser que se vuelva inútil, algo de lo que sólo podríamos congratularnos.

## El negro y el lenguaje

Otorgamos una importancia fundamental al fenómeno del lenguaje. Por eso creemos que este estudio, que puede entregarnos uno de los elementos para la comprensión de la dimensión para el otro del hombre de color, es necesario. Entendiendo que hablar es existir absolutamente *para el otro*.

El negro tiene dos dimensiones. Una con su congénere, la otra con el blanco. Un negro se comporta de forma distinta con un blanco que con otro negro. Que esta bipartición sea la consecuencia directa de la aventura colonialista, nadie lo pone en duda... Que su vena principal se alimenta del corazón de las distintas teorías que han querido hacer del negro un eslabón del lento caminar del mono al hombre, nadie pretende refutarlo. Son evidencias objetivas que expresan una realidad.

Pero cuando ya se ha informado de esta situación, cuando ya se ha comprendido, se pretende que la tarea ha terminado... ¿Cómo no volver a oír entonces, despeñándose por los escalones de la Historia, esa voz: «No se trata ya de interpretar el mundo, sino de transformarlo»?

Ésa es la horrorosa cuestión de nuestra vida.

Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización.

Como no es una situación de un único sentido, nuestra exposición se resentirá de ello. Quisiéramos que se aceptasen algunos puntos propuestos por nosotros que, por inaceptables que puedan parecer al principio, habrán de encontrar en los hechos el criterio de su exactitud.

El problema que nos planteamos en este capítulo es el siguiente: el negro antillano será más blanco, es decir, se aproximará más al verdadero hombre, cuanto más suya haga la lengua francesa. No ignoramos que esta es una de las actitudes del hombre frente al Ser. Un hombre que posee el lenguaje posee por consecuencia el mundo que expresa e implica ese lenguaje. Se ve a dónde queremos llegar. En la posesión del lenguaje hay

una potencia extraordinaria. Paul Valéry lo sabía cuando hacía del lenguaje «el dios extraviado en la carne».<sup>1</sup>

En una obra en preparación<sup>2</sup> nos proponemos estudiar ese fenómeno.

Por el momento querríamos mostrar por qué el negro antillano, sea quien sea, tiene siempre que situarse frente al lenguaje. Además, ampliamos el sector de nuestra descripción y, más allá del antillano, apuntamos a todo hombre colonizado.

Todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli. Será más blanco en la medida en que haya rechazado su negrura, su sabana. En el ejército colonial y, muy especialmente, en los regimientos de *tirailleurs* senegaleses, los oficiales indígenas son ante todo intérpretes. Sirven para transmitir a sus congéneres las órdenes del amo y disfrutan así ellos también de una cierta honorabilidad.

Está la ciudad y está el campo. Está la capital y está la provincia. Aparentemente el problema es el mismo. Tomemos a un lionés en París; presumirá de la tranquilidad de su ciudad, de la belleza embriagadora de los muelles del Ródano, del esplendor de las plataneras y tantas otras cosas que alaba la gente que no tiene nada que hacer. Si os lo encontráis a la vuelta de París y, sobre todo, si no conocéis la capital, entonces no se llamará un elogio: París-la-ciudad-luz, el Sena, los merenderos, conocer París y morir...

El proceso se repite en el caso del martinicano. En primer lugar en su isla: Basse-Pointe, Marigot, Gros-Morne y, allá enfrente, la imponente Fort-de-France. Después, y este es el punto esencial, fuera de su isla. El negro que conoce la metrópoli es un semidiós. Aporto en este sentido un hecho que ha debido sorprender a mis compatriotas. Muchos antillanos, tras una estancia más o menos larga en la metrópoli, vuelven para ser consagrados. Ante ellos, el indígena, el que nunca ha salido de su agujero, el «*bitaco*», adopta la forma más elocuente de la ambivalencia. El negro que ha vivido algún tiempo en Francia vuelve radicalmente transformado. Para explicarnos genéticamente, diremos que su fenotipo ha sufrido una mutación definitiva, absoluta.<sup>3</sup> Desde antes de su partida,

1 Paul Valéry, *Charmes*, «La Pythie», 1922.

2 Franz Fanon, *Le langage et l'agressivité*.

3 Con esto queremos decir que los negros que vuelven junto a los suyos dan la impresión de haber culminado un ciclo, de haberse añadido algo que les faltaba. Vuelven, literalmente, henchidos de sí mismos.



notamos, en el porte casi aéreo de su caminar, que fuerzas nuevas se han puesto en movimiento. Cuando se cruza con un amigo o un compañero, ya no es sólo el amplio gesto humeral lo que le anuncia: discretamente nuestro «futuro» se inclina. La voz, habitualmente ronca, deja adivinar un movimiento interno hecho de murmullos. Pues el negro sabe que allá, en Francia, existe una idea de él que lo agarrará en Le Havre o Marsella: «Soy matiniqués, es la pimera vez que vengo a Fancia»; sabe que eso que los poetas llaman «divina ronquera» (escuchen el criollo) no es más que un término medio entre el *petit-nègre* y el francés. La burguesía en las Antillas no emplea el criollo excepto para relacionarse con los sirvientes. En el colegio, el joven martinicano aprende a despreciar el dialecto. Se habla de criollismos. Algunas familias prohíben el uso del criollo y las mamás califican a sus hijos de «*tibandés*» cuando lo usan.

Mi madre queriendo un hijo memorándum  
 si tu lección de historia no sabes  
 no irás a la misa del domingo con  
 tu traje de los domingos  
 ese niño será la vergüenza de nuestro nombre  
 ese niño será nuestra maldición  
 calla te he dicho que tenías que hablar francés  
 el francés de Francia  
 el francés de los franceses  
 el francés francés.<sup>4</sup>

Sí, tengo que vigilar mi elocución porque se me juzgará un poco a través de ella... Dirán de mí, con mucho desprecio: ni siquiera sabe hablar francés.

En un grupo de jóvenes antillanos, el que se expresa bien, el que posee el dominio de la lengua, es excesivamente temido; hay que tener cuidado con él, es un casi blanco. En Francia se dice: hablar como un libro. En la Martinica: hablar como un blanco.

El negro que entra en Francia reaccionará contra el mito del martinicano comeerres. Se apropiará de él y se confrontará verdaderamente con él. Se aplicará no solamente a hacer rodar las erres, sino a rebozarlas. Espiará las más nimias reacciones de los demás, se escuchará hablar y, desconfiando de la lengua, ese órgano desgraciadamente perezoso, se encerrará en su habitación y leerá durante horas, esforzándose en hacerse *dicción*.

Hace poco un compañero nos contaba la siguiente historia. Un martinicano llegado a Le Havre entra en un café. Con un perfecto aplomo, suelta:

4 Léon-Gontran Damas, «Hoquet», *Pigments Névralgies*, Paris, Présence Africaine, 1972.

«¡Camarrero! Una jaájada de ceveza». Presenciamos aquí una verdadera intoxicación. Preocupado por no responder a la imagen del *negro* comezures, había reunido una buena cantidad, pero no supo dosificar su esfuerzo.

Hay un fenómeno psicológico que consiste en creer en una apertura del mundo en la medida en la que se rompen las fronteras. El negro, prisionero en su isla, perdido en una atmósfera sin la menor salida, experimenta como una bocanada de aire esa llamada de Europa. Porque, hay que decirlo, Césaire fue magnánimo en su *Cuaderno de un retorno al país natal*. Esa ciudad, Fort-de-France, es realmente plana y fracasada. Allí, a los flancos de ese sol, «esta ciudad llana —expuesta, caída de su sensatez, inerte, sofocada bajo su fardo geométrico de cruz que eternamente recomienza, indócil a su suerte, muda, contrariada de todas maneras, incapaz de creer conforme al juego de esta tierra, perpleja, cercenada, menoscabada, en ruptura de fauna y de flora».<sup>5</sup>

La descripción que ofrece Césaire no es en absoluto poética. Se comprende entonces que el negro, ante el anuncio de su entrada en Francia (como se dice de alguien que hace su «entrada en el mundo»), se entusiasme y decida cambiar. Además, no hay tematización, cambia de estructura con independencia de cualquier trabajo reflexivo. Hay en Estados Unidos un centro dirigido por Pearce y Williamson, el centro de Peckham. Los autores han demostrado que, en la gente casada, hay una remodelación bioquímica y, aparentemente, habrían detectado la presencia de determinadas hormonas en el esposo de una mujer embarazada. Sería igualmente interesante, de hecho ya lo haremos, investigar los cambios humorales de los negros cuando llegan a Francia. O sencillamente estudiar mediante tests las modificaciones de su psiquismo antes de su partida y un mes después de instalarse en Francia.

Hay algo dramático en eso que se ha convenido llamar las ciencias del hombre. ¿Deben postular una realidad humana tipo y describir las modalidades psíquicas, teniendo sólo en cuenta las imperfecciones? ¿O no deberían mejor intentar sin descanso una comprensión concreta y siempre nueva del hombre?

Cuando leemos que a partir de los veintinueve años el hombre ya no puede amar, que tiene que esperar hasta los cuarenta y nueve para que reaparezca su afectividad, sentimos que el suelo se hunde. No lo arreglaremos si no es con la condición expresa de plantear bien el problema, porque todos esos descubrimientos, todas esas investigaciones, sólo persiguen una

5 Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1939, p. 30 [ed. esp.: *Cuaderno de un retorno al país natal*, Laberinto Ediciones, 2010, p. 4. Traducción a cargo de Agustí Bartra].

cosa: hacer admitir al hombre que no es nada, absolutamente nada, y que tiene que terminar con ese narcisismo según el cual se imagina diferente de los otros «animales».

No es, ni más ni menos que la *capitulación del hombre*.

En último término, yo abrazo mi narcisismo con los brazos de par en par y rechazo la abyección de los que quieren hacer del hombre un mecanismo. Si el debate no puede abrirse en el plano filosófico, es decir, abordar la exigencia fundamental de la realidad humana, consiento en reconducirlo al psicoanálisis, es decir, que verse sobre los «desajustes», en el sentido en el que decimos que un motor presenta desajustes.

El negro que entra en Francia cambia porque para él la metrópoli representa el Tabernáculo; cambia porque de allí no solamente proceden Montesquieu, Rousseau y Voltaire, sino porque de allí proceden los médicos, los jefes de servicio, los innumerables pequeños potentados, desde el sargento jefe con «quince años de servicio» hasta el policía nacido en Panissières. Hay una especie de hechizo a distancia y aquel que dentro de una semana se marcha con destino a la metrópoli crea a su alrededor un círculo mágico en el que las palabras París, Marsella, la Sorbona, Pigalle, representan la clave de bóveda. Se marcha y la amputación de su ser desaparece a medida que se precisa el perfil del paquebote. Lee su poder, su mutación, en los ojos de los que le acompañan. *Adieu madras, adieu foulard...*<sup>6</sup>

Ahora que ya lo hemos llevado al puerto, dejémoslo bogar, ya volveremos a encontrarlos. Por ahora vayamos al encuentro de uno de los que vuelven. El «desembarcado», desde su primer contacto, se afirma: sólo responde en francés y a menudo no comprende el criollo. En este sentido, el folklore nos proporciona una ilustración. Tras unos meses pasados en Francia, un campesino vuelve junto a los suyos. Percatándose de un apero de labranza, pregunta a su padre, campesino viejo sin un pelo de tonto, cómo se llama ese artilugio: por toda respuesta, su padre se lo tira sobre un pie y así la amnesia desaparece. Singular terapia.

Tenemos pues, aquí, a un desembarcado. Ya no comprende el dialecto, habla de la ópera, que quizá sólo haya atisbado a lo lejos pero, sobre todo, adopta una actitud crítica frente a sus compatriotas. Ante el más mínimo acontecimiento, se comporta como un excéntrico. Él es el que sabe. Se revela en su lenguaje. En la Savane, donde se reúnen los jóvenes

6 *Adieu foulard, adieu madras* es el nombre de una una canción tradicional de Martinica, compuesta en el siglo XVIII, que trata sobre un amor prohibido e impensable, en voz de una mujer negra o mestiza que se lamenta al ver a su amante blanco partir para siempre [N. de la T.]

de Fort-de France, el espectáculo es significativo: enseguida se le da la palabra al desembarcado. Desde la salida del instituto y de las escuelas, se reúnen en la Savane. Parece como si hubiera una poesía de esta Savane. Imaginad un espacio de doscientos metros de largo por cuarenta de ancho, limitado lateralmente por tamarindos carcomidos, arriba por el inmenso monumento a los muertos, la patria agradecida a sus hijos, abajo por el Hotel Central; un espacio torturado de pavimento desigual, con cantos que ruedan bajo los pies y, encerrados entre todo eso, subiendo y bajando, trescientos o cuatrocientos jóvenes que se abordan, se toman, no, no se toman nunca, se abandonan.

—¿Qué tal?

—Bien, ¿y tú?

—Bien.

Y así vamos desde hace cincuenta años. Sí, esta ciudad ha fracasado miserablemente. Esta vida también.

Se encuentran y hablan. Y si el desembarcado obtiene rápidamente la palabra es porque *le están esperando*. En primer lugar, en la forma: el menor fallo es atrapado, pulido y, en menos de cuarenta y ocho horas, todo Fort-de-France lo conoce. No se le perdona, al que ostenta una superioridad, que falte a su deber. Si dice, por ejemplo: «no he podido ver en Francia a la policía a caballo», está perdido. Sólo le queda una alternativa: desembarazarse de su parisianismo o morir en la picota. Porque no se olvidará nunca; cuando se case, su mujer sabrá que se ha casado con una historia y sus hijos tendrán una anécdota a la que enfrentarse y vencer.

¿De dónde procede esa alteración de la personalidad? ¿De dónde procede ese nuevo modo de ser? Todo idioma es una forma de pensar, decían Damourette y Pichon. Y el hecho de que el negro que acaba de desembarcar adopte un lenguaje distinto que el de la colectividad que lo vio nacer manifiesta un desajuste, una división. El profesor Westermann, en *The African Today*, escribe que existe un sentimiento de inferioridad en los negros, que experimentan sobre todo los evolucionados y que se esfuerzan sin descanso en dominarlo. La manera que se emplea para esto, añade, es a menudo ingenua: «Llevar vestimenta europea o el pelo a la última moda, adoptar los objetos que emplea el europeo, sus marcas exteriores de civilización, sembrar el lenguaje indígena de expresiones europeas, usar frases ampulosas al hablar o escribir una lengua europea, todo eso se hace para intentar alcanzar un sentimiento de igualdad con el europeo y su modo de existencia».

Nosotros querríamos, al referirnos a otros trabajos y a nuestras observaciones personales, tratar de mostrar por qué el negro se posiciona de forma característica frente al lenguaje europeo. Recordamos una vez más que las conclusiones a las que llegaremos valen para las Antillas francesas; no obstante, sabemos que estos mismos comportamientos se encuentran en el seno de toda raza que ha sido colonizada.

Hemos conocido, y desgraciadamente aún conocemos, a compañeros originarios de Dahomey o del Congo que se dicen antillanos; hemos conocido y conocemos aún a antillanos que se ofenden cuando se les supone senegaleses. Es que el antillano está más «evolucionado» que el negro de África. Traducción: está más cerca del blanco; y esta diferencia existe no solamente en la calle y en el bulevar, sino también en la Administración y el Ejército. Todo antillano que haya hecho su servicio militar en un regimiento de tirailleurs conoce esa sorprendente situación: por un lado, los europeos, antiguos colonos u oriundos, por otro, los tirailleurs. Nos recuerda a cierto día en el que, en plena acción, se plantea aniquilar un nido de ametralladoras. Tres veces fueron enviados los senegaleses y tres veces fueron rechazados. Entonces, uno de ellos pregunta por qué los toubabs no van. En esos momentos, no se sabe ya muy bien quién es quién, toubab o indígena. Sin embargo, para muchos antillanos, esta situación no se experimenta como sorprendente, sino, por el contrario, como del todo normal. ¡Sólo faltaría que se los asimilara a los negros! Los oriundos desprecian a los tirailleurs y el antillano reina sobre toda esta negrada como amo incuestionado. En el otro extremo aportó un hecho que, cuanto menos, es cómico: hace poco hablaba con un martinicano que me informó, enojado, de que algunos guadalupeños se hacían pasar por nosotros. Pero, añadía, enseguida uno se da cuenta del error, ellos son mucho más salvajes que nosotros. Traduzcan de nuevo: están más alejados del blanco. Se dice que el negro ama la cháchara; y cuando yo digo «cháchara» veo un grupo de niños jubilosos, lanzando al mundo llamadas inexpresivas y raucas; niños en pleno juego, en la medida en que el juego puede concebirse como iniciación a la vida. El negro ama la cháchara y el camino que conduce a esta nueva proposición no es largo: el negro no es sino un niño. Los psicoanalistas tienen aquí una buena ocasión de gol y el término «oralidad» se lanza enseguida.

Pero nosotros tenemos que ir más lejos. El problema del lenguaje es demasiado capital como para aspirar a plantearlo aquí en su integridad. Los notables estudios de Piaget nos han enseñado a distinguir etapas en su aparición, y los de Gelb y Goldstein nos han demostrado que la función del lenguaje se distribuye en estadios, en grados. Aquí es el hombre negro

frente a la lengua francesa lo que nos interesa. Queremos entender por qué le gusta tanto al antillano hablar francés.

Jean-Paul Sartre, en su Introducción a la *Anthologie de la poésie nègre et malgache*, nos dice que el poeta negro dará la espalda a la lengua francesa, pero eso no es cierto en lo que respecta a los poetas antillanos. En esta cuestión somos de la opinión de Michel Leiris, que, hace poco tiempo, escribía a propósito del criollo:

Todavía, en la actualidad, lengua popular que todos conocen más o menos, pero que sólo los iletrados hablan sin combinarla con el francés, de ahora en adelante el criollo parecía abocado a pasar, tarde o temprano, al estadio de supervivencia, a partir del momento en que la instrucción (por lentos que sean sus progresos, entorpecidos por el número demasiado limitado de instalaciones escolares, la penuria en materia de lectura pública y el nivel a menudo demasiado bajo de la vida material) se difundiera de manera lo bastante general en las capas desheredadas de la población.

Y, añade el autor,

para los poetas de los que hablo aquí, no se trata en absoluto de hacerse «antillano» (en el plano de lo pintoresco a lo *félibrige*) empleando un lenguaje prestado y que, además, está despojado de todo resplandor exterior, sean cuales sean sus cualidades intrínsecas, sino de afirmar, frente a esos blancos imbuidos de los peores prejuicios raciales, cuyo orgullo se demuestra cada vez más claramente injustificado, la integridad de su persona.<sup>7</sup>

Aunque exista un Gilbert Gratiant para escribir en dialecto, hay que reconocer que la cosa es rara. Añadamos además que el valor poético de esas creaciones es muy dudoso. Por el contrario, hay verdaderas obras traducidas del *wolof* del *fula* y nosotros seguimos con mucho interés los estudios de lingüística de Cheik Anta Diop.

En las Antillas no hay nada parecido. La lengua que se habla oficialmente es el francés; los profesores vigilan de cerca a los niños para que no utilicen el criollo. Vamos a silenciar las razones que se invocan para ello. En apariencia, pues, el problema podría ser el siguiente: en las Antillas, como en Bretaña, hay un dialecto y hay lengua francesa. Pero es falso, porque los bretones no se consideran inferiores a los franceses. Los bretones no han sido civilizados por el blanco.

Al negarnos a multiplicar los elementos, nos arriesgamos a no delimitar el núcleo; pero es importante decirle al negro que la actitud de ruptura

7 Michel Leiris, «Martinique-Guadeloupe-Haïti», *Le Temps Modernes* 58, 1950, p. 1347.

nunca ha salvado a nadie; y si bien es cierto que yo debo liberarme del que me ahoga porque verdaderamente no puedo respirar, eso es algo que debe seguir entendiéndose sólo en un plano fisiológico: dificultad mecánica de respiración. Sería malsano adherirle un elemento psicológico: imposibilidad de expansión.

¿Qué quiero decir? Simplemente esto: cuando un antillano licenciado en filosofía declara que no se presentará a las oposiciones alegando su color, yo digo que la filosofía nunca ha salvado a nadie. Cuando otro se empeña en probarme que los negros son tan inteligentes como los blancos me digo: la inteligencia tampoco ha salvado nunca a nadie, y esto es cierto porque, aunque en nombre de la inteligencia y de la filosofía se proclama la igualdad entre los hombres, también en su nombre se decide su exterminación.

Antes de continuar, nos parece necesario decir algunas cosas. Hablo aquí, por una parte, de negros alienados (mistificados), por otra parte, de blancos no menos alienados (mistificadores y mistificados). Cuando nos encontramos con un Sartre o con un Verdier, el cardenal, para decir que el escándalo del problema negro ya ha durado demasiado, no se puede sino dictaminar la normalidad de su actitud. Podríamos también multiplicar referencias y citas y mostrar que, efectivamente que, el «prejuicio de color» es una idiotez, una iniquidad que hay que aniquilar.

Sartre empieza así su Orfeo negro: «¿Qué esperabais, pues, cuando retirasteis la mordaza que cerraba estas bocas negras? ¿Que iban a entonaros alabanzas? En esas cabezas que nuestros padres doblegaron hasta el suelo por la fuerza, ¿pensabais leer la adoración en sus ojos cuando se levantarán?».<sup>8</sup> No sé yo, pero sí digo que quien busque en mis ojos otra cosa que un perpetuo interrogante tendrá que perder la vista; ni reconocimiento ni odio. Y si grito con fuerza, no será para nada un grito *negro*. No, en la perspectiva que aquí adoptamos, no hay problema negro. O al menos, si lo hay, a los blancos no les interesa sino por azar. Es una historia que transcurre en la oscuridad y hará mucha falta que el sol que yo trahumo aclare los rincones más mínimos.

El doctor H. L. Gordon, médico del hospital de psicopatía Mathari de Nairobi, escribe en un artículo en *La Presse Médicale* sobre el africano del Este: «La observación llevada al extremo de una serie de cien cerebros de indígenas normales establece a simple vista una ausencia de cerebros nuevos, caracterizados, como se sabe, por células en el último estadio de

8 Jean-Paul Sartre, «Orphée Noir», prefacio a Léopold Sédar Senghor (ed.), *Anthologie de la poésie nègre et malgache*, París, PUF, 1948.

desarrollo. Y, añade, esa inferioridad es, cuantitativamente, de un 14,8 por 100» (citado por Sir Alan Burns).<sup>9</sup>

Se ha dicho que el negro unía al mono con el hombre, por supuesto con el hombre blanco; y Alan Burns no llega a esta conclusión hasta la página 120: «No podemos, pues, considerar como científicamente establecida la teoría según la cual el hombre negro sería inferior al hombre blanco o provendría de una cepa diferente». Nos sería fácil, añadimos nosotros, mostrar el absurdo de proposiciones tales como: «En los términos de la Escritura, la separación de las razas blancas y negras se prolongará así en el cielo como en la tierra, y los indígenas que sean acogidos en el reino de los Cielos, se alojarán separadamente en esas mansiones del Padre que se mencionan en el Nuevo Testamento». O también: «Nosotros somos el pueblo elegido, mira el tinte de nuestra piel, la de los otros es negra o amarilla por culpa de sus pecados».

Sí, como se puede ver, apelando a la humanidad, al sentimiento de la dignidad, al amor, a la caridad, nos sería fácil demostrar o hacer admitir que el negro es igual al blanco. Pero nuestro objetivo es otro muy distinto: lo que queremos es ayudar al negro a liberarse del arsenal complexual que ha germinado en el seno de la situación colonial. El señor Achille, profesor en el Instituto Parc en Lyon, citaba en una conferencia una aventura personal. Esta aventura es universalmente conocida. Raros son los negros que residen en Francia y que no la hayan vivido. Siendo como era católico, se dirigía a una peregrinación de estudiantes. Un cura, avistando a ese ser moreno entre su tropa le dice: «¿Tú salir por qué de sabana y venir con nosotros?». El interpelado respondió muy cortésmente y el corrido de la historia no fue el joven desertor de la sabana. Se rio el malentendido y la peregrinación siguió su curso. Pero si nos detenemos en ello, veremos que el hecho de que el cura se dirigiera a él en *petit-nègre* suscita diversas apreciaciones:

1. «Yo conozco a esos negros; hay que dirigirse a ellos amablemente, hablarles de su país; la cuestión es saber hablarles. Mire cómo...». No exageramos. Un blanco que se dirige a un *negro* se comporta exactamente como un adulto con un chiquillo, se acercan con monadas, susurros, gracias, mimos. No hemos observado a un blanco, sino a cientos; y nuestras observaciones no se han centrado en tal o cual categoría, sino que, armándonos de una actitud esencialmente objetiva, hemos querido estudiar ese hecho en los médicos, en los policías, los empresarios en los lugares de trabajo. Se nos dirá, olvidando así nuestro objetivo, que podíamos haber

<sup>9</sup> Sir Alan Burns, *Le préjugé de race et de couleur*, Paris, Payot, 1949, p. 112.



centrado nuestra atención en otras partes, que hay blancos que no se corresponden con nuestra descripción.

Respondemos a esos objetores que aquí se juzga a los mistificados y los mistificadores, a los alienados, y que, si existen blancos que se comportan saludablemente frente a un negro, ése es justamente el caso que no vamos a consignar aquí. Si el hígado de mi enfermo funciona bien, no por eso diré que sus riñones están sanos. Una vez reconocido que el hígado es normal, me dedicaré a los riñones; resulta que los riñones están enfermos. Quiero decir con esto que, junto a la gente normal, que se comporta saludablemente según una psicología humana, hay quien se comporta patológicamente según una psicología inhumana. Y resulta que la existencia de este tipo de hombres ha determinado un cierto número de realidades a cuya liquidación queremos aquí contribuir.

Hablar a los *negros* de esta forma es ir hacia ellos, es hacerlos sentir cómodos, es querer hacerse comprender por ellos, es darles confianza...

Los médicos de los ambulatorios lo saben. Se suceden veinte enfermos europeos: «Siéntese, señor... ¿Por qué está aquí? ¿De qué sufre?...». Llega un *negro* o un árabe: «Siéntate, amigo... ¿Qué te pasa? ¿Dónde te duele?». Cuando no es: «¿Qué tener tú?».

2. Hablar en *petit-nègre* a un *negro* es ofenderlo, porque se le convierte en «el que habla *petit-nègre*». Sin embargo, se nos dirá, no hay intención, no hay voluntad de ofender. Lo aceptamos, pero es justamente esa ausencia de voluntad, esa desenvoltura, esa alegría, esa facilidad con la que se le fija, con la que se le encarcela, se le primitiviza, se le anticiviliza, eso es lo ofensivo.

Si el que se dirige a un hombre de color o a un árabe en *petit-nègre* no reconoce en ese comportamiento una tara, un vicio, es que nunca ha reflexionado. Personalmente nos ha ocurrido, al interrogar a determinados enfermos, el notar en qué momento resbalamos...

Frente a esa vieja campesina de 73 años, débil mental, en pleno proceso de demencia, de golpe siento que se hunden las antenas con las que toco y con las que soy tocado. El hecho para mí de adoptar un lenguaje apropiado a la demencia, a la debilidad mental; el hecho para mí de «agacharme» ante esta pobre vieja de 73 años; el hecho para mí de ir hacia ella, en búsqueda de un diagnóstico, es el estigma de un sometimiento en mis relaciones humanas.

Dirán: es un idealista. Pero no, son los otros que son unos canallas. Yo, por mi parte, me dirijo siempre a los «moritos» en un correcto francés y siempre se me ha entendido. Me responden lo mejor que pueden, pero me niego a toda comprensión paternalista.

—Hola, amigo ¿Dónde te duele? ¿Eh? ¿Me dejas ver? ¿La tripa? ¿El corazón?

... Con el acentillo que los adictos a las consultas médicas conocen tan bien.

Tenemos la conciencia tranquila cuando la respuesta llega de la misma manera. «Lo ve, no estoy de broma. Ellos son así».

En el caso contrario, tendría que retirar sus pseudópodos y comportarse como hombre. Todo el edificio se derrumba. Un negro que dice: «Señor, yo no soy en absoluto su colega...». Una novedad en el mundo.

Pero hay que bajar aún más. Estáis en el café, en Rouen o en Estrasburgo y, mala suerte, un viejo borracho os ve. Rápidamente se sienta a vuestra mesa: «Tú, ¿africano? Dakar, Rufisque, burdeles, mujeres, café, mangos, plátanos...». Os levantáis para ir y os saluda con una avalancha de palabrotas. «¡Sucio negro, no te dabas tantos aires en tu sabana!».

Mannoni ha descrito lo que él llama el complejo de Próspero. Volveremos sobre esos descubrimientos, que nos permitirán comprender la psicología del colonialismo. Pero por ahora podemos decir: Hablar *petit-nègre* es expresar esta idea: «Tú, quédate en tu lugar».

Me encuentro con un alemán o un ruso que no habla bien francés. Por gestos trato de darle la información que me pide pero, al hacerlo, me cuido de no olvidar que tiene una lengua propia, un país, y que en su cultura puede ser un abogado o un ingeniero. En todo caso, es un extranjero en mi grupo y sus normas deben ser diferentes.

El caso del negro no se parece en nada. No tiene cultura, ni civilización, ni ese «largo pasado histórico».

Ahí encontramos tal vez el origen de los esfuerzos de los negros contemporáneos: cueste lo que cueste hay que demostrar al mundo blanco la existencia de una civilización negra.

El *negro* debe, ya lo quiera o no, enfundarse la librea que le ha hecho el blanco. Mirad las ilustraciones para niños, los *negros* tienen todos en la boca el «sí, *bwana*» ritual. En el cine la historia es más extraordinaria. La mayoría de las películas americanas que se doblan en Francia reproducen a *negros* tipo «negrito de la selva tropical». En una de esas películas recientes, *Tiburones de acero* (1943), veíamos a un *negro*, que navegaba en un submarino, hablar la jerga más clásica posible. Ciertamente que además era un *negro* de arriba abajo, que marchaba al final de la cola, que temblaba ante el menor movimiento de cólera del contramaestre y al que, finalmente, matan en el curso de la aventura. Pero estoy, sin embargo, convencido de que en la versión original no se expresaba de esa forma. Y, aunque

hubiera sido así, no veo por qué en una Francia democrática, en la que 60 millones de sus ciudadanos son de color, habría que doblar todas las imbecilidades de allende el Atlántico. Y es que el *negro* debe presentarse de una forma determinada, y desde el negro de *Sin piedad* (1948): «Yo buen obrero, nunca mentir, nunca robar», hasta la criada de *Duelo al sol* (1946), encontramos ese estereotipo.

Sí, al negro se le pide ser buen *negro*. Planteado esto, el resto viene solo. Hacerlo hablar *petit-nègre* es anclarlo a su imagen, encolarlo, apresarlo, víctima eterna de una esencia, de un *aparecer* del que no es responsable. Y, naturalmente, al igual que un judío que gasta el dinero sin contarlo es sospechoso, al negro que cita a Montesquieu hay que vigilarlo. Que se nos entienda: vigilarlo en la medida en que con él algo comienza. Y, por supuesto, no pretendo que el estudiante negro sea sospechoso ante sus compañeros o sus profesores. Pero, más allá de los ambientes universitarios, subsiste un ejército de imbéciles. Lo importante no es educarlos, sino conseguir que el negro no sea el esclavo de sus arquetipos.

Que esos imbéciles sean el producto de una estructura económico-psicológica, lo concedemos: sólo es que nosotros no hemos avanzado más.

Cuando un negro habla de Marx la primera reacción es la siguiente: «Os hemos educado y ahora os volvéis contra vuestros bienhechores. ¡Ingratos! Decididamente no se puede esperar nada de vosotros». Y después está ese contundente argumento del plantador en África: nuestro enemigo es el profesor.

Lo que nosotros afirmamos es que el europeo tiene una idea definida del negro y que no hay nada más exasperante que te digan: «¿Desde cuándo está usted en Francia? Habla muy bien francés».

Se me podría contestar que esto se debe al hecho de que muchos negros se expresan en *petit-nègre*. Pero eso sería demasiado fácil. Estás en un tren y preguntas:

—Disculpe, señor, ¿podría indicarme el vagón restaurante, por favor?

—Sí, amigo, tú tomar pasillo todo recto, uno, dos, tres y allí.

No. Hablar *petit-nègre* es encerrar al negro, es perpetuar una situación conflictiva en la que el blanco infesta al negro de cuerpos extraños extremadamente tóxicos. Nada más sensacional que un negro expresándose correctamente porque, verdaderamente, asume el mundo blanco. Nos ha ocurrido al entrevistarnos con estudiantes de origen extranjero. Si hablan mal francés, el pequeño Crusoe, alias Próspero, se encuentra entonces cómodo. Explica, enseña, comenta, presta apuntes. Con el negro

la estupefacción es completa: él se ha puesto al día. Con él el juego ya no es posible, es una pura réplica del blanco. Hay que inclinarse.<sup>10</sup>

Se comprende, después de todo lo que se ha dicho, que la primera *reacción* del negro sea decir No a quien trata de definirlo. Se comprende que la primera acción del negro sea una reacción y, puesto que el negro es apreciado con referencia a su grado de asimilación, se comprende también que el desembarcado sólo se exprese en francés. Es porque tiende a subrayar la ruptura que se ha producido anteriormente. Se encarna en un nuevo tipo de hombre que se impone a sus compañeros, a sus parientes. Y a su vieja madre, que ya no le comprende, a la que habla de sus camisas almidonadas, del desorden de la chabola, de la barraca... Todo esto aderezado con el acento que conviene.

En todos los países del mundo hay arribistas: «los que no se sienten más de allí» y, frente a ellos, «los que conservan la noción de su origen». El antillano que vuelve de la metrópoli se expresa en dialecto si quiere dar a entender que nada ha cambiado. Se le nota en el desembarcadero, donde lo esperan amigos y parientes. Lo esperan no solamente porque llega, sino en el sentido en el que se dice: aquí te espero. Sólo necesitan un minuto para formular el diagnóstico. Si el desembarcado dice a sus compañeros: «Estoy muy contento de volver a encontrarme entre vosotros. ¡Dios, qué calor hace en este país, no podría quedarme mucho tiempo!», están avisados: llega un europeo.

En un orden más particular, cuando los estudiantes antillanos se encuentran en París, se les ofrecen dos posibilidades:

- O sostener el mundo blanco, es decir, el verdadero mundo y así, empleando entonces el francés, les sigue siendo posible plantearse algunos problemas y tender en sus conclusiones a un cierto grado de universalismo.
- O rechazar Europa, «Yo»,<sup>11</sup> y agruparse en el dialecto, instalarse muy confortablemente en lo que llamaremos el *umwelt* martinicano. Con esto queremos decir —y esto se dirige sobre todo a nuestros hermanos antillanos— que cuando uno de nuestros compañeros, en París o en cualquier otra ciudad con universidad, intenta considerar seriamente

10 «He conocido *negros* en la Facultad de Medicina [...] En una palabra, eran engañosos. El tinte de su piel debería habernos *dado* la oportunidad de ser caritativos, magnánimos o científicamente amigables. Faltaron a ese deber, a esa exigencia de nuestra buena voluntad. Toda nuestra ternura lacrimógena, toda nuestra solicitud marrullera se quedaba en nuestros brazos. No teníamos *negros* que engatusar, no teníamos tampoco por qué odiarlos; pesaban, más o menos, nuestro propio peso en el equilibrio de los trabajillos y las pobres astucias cotidianas», Michel Salomon, «D'un juif à des nègres», *Présence Africaine* 5, p. 776.

11 Forma genérica en lengua francesa para designar a personas europeas.

un problema, se le acusa de hacerse el importante, y la mejor manera de desarmarlo es desviarlo hacia el mundo antillano blandiendo el criollo. Ahí hay que ver una de las razones por las que tantas amistades se deshacen tras un tiempo viviendo en Europa.

Siendo nuestro propósito la desalienación de los negros, querríamos que ellos notaran que cada vez que hay incompreensión entre ellos frente al blanco, hay ausencia de discernimiento.

Un senegalés aprende el criollo con el fin de hacerse pasar por antillano: yo digo que aquí hay alienación.

Los antillanos que lo saben multiplican sus bromas: yo digo que hay ausencia de discernimiento.

Como se ve, no estábamos equivocados al pensar que un estudio del lenguaje en el antillano podría revelarnos algunos rasgos de su mundo. Lo hemos dicho al principio; hay una relación de sustento entre la lengua y la colectividad.

Hablar una lengua es asumir un mundo, una cultura. El antillano que quiere ser blanco lo será más cuanto más haya hecho suyo ese instrumento cultural que es la lengua. Me acuerdo, hace poco más de un año, en Lyon, tras una conferencia en la que yo había trazado un paralelismo entre la poesía negra y la poesía europea, de aquel compañero metropolitano que me decía con entusiasmo: «En el fondo, tú eres un blanco». El hecho de que yo hubiera estudiado un problema tan interesante mediante la lengua del blanco me daba derecho de ciudadanía.

Históricamente, hay que entender que el negro quiere hablar francés porque es la llave capaz de abrirle las puertas que, todavía hace cincuenta años, le estaban prohibidas. Volvemos a encontrar, en los antillanos que entran en el marco de nuestra descripción, una búsqueda de las sutilezas, de las rarezas del lenguaje: otros tantos medios de proveerse de una adecuación a la cultura.<sup>12</sup> Se dice: los oradores antillanos tienen un poder de expresión que dejaría temblando a los europeos. Me viene a la memoria un hecho significativo: en 1945, durante las campañas electorales, Aimé Césaire, candidato a diputado, hablaba en una escuela de chicos de Fort-de-France ante un numeroso público. A mitad de la conferencia una mujer se desmayó. Al día siguiente, un compañero, contando el incidente,

12 Véase, por ejemplo, el número casi increíble de anécdotas a las que da lugar la elección a diputado de tal candidato. Una mierda de periódico, que responde al nombre de *Le Canard enchainé*, no ha parado de envolver a M. B. de criollismos viscerales. Es en efecto el arma definitiva de los antillanos: no sabe expresarse en francés.

comentaba de esta manera: «*Français a té tellement chaud que la femme là tombé malcadi*». <sup>13</sup> ¡Potencia del lenguaje!

Otros hechos merecen retener nuestra atención: por ejemplo, Charles-André Julien, presentando a Aimé Césaire: «Un poeta negro agregado de universidad...». O también, sencillamente, el término de «gran poeta negro».

En esas frases tan hechas y que parecen responder a una urgencia de buen sentido (porque, en fin, Aimé Césaire es negro y es poeta) hay una sutileza que se esconde, un nudo que persiste. Yo ignoro quién es Jean Paulhan, sólo sé que escribe obras muy interesantes; ignoro qué edad puede tener Caillois, y sólo retengo de él las manifestaciones de su existencia con las que rasga el cielo de tiempo en tiempo. Y que no se nos acuse de anafilaxia afectiva; lo que queremos decir es que no hay ninguna razón para que Breton diga de Césaire: «He aquí un hombre negro que maneja la lengua francesa como no lo hace ningún blanco hoy en día». <sup>14</sup>

E incluso, aunque Breton expresara una verdad, no veo dónde reside la paradoja, dónde está lo que hay que subrayar, puesto que, a fin de cuentas, Aimé Césaire es martinicano y profesor universitario.

Una vez más nos encontramos con Michel Leiris:

Aunque en los escritores antillanos hay una voluntad de ruptura con las formas literarias ligadas a la enseñanza oficial, esta voluntad, tensada hacia un porvenir más aéreo, no podría adoptar un aspecto folklorizante. Deseosos por encima de todo, literariamente, de formular el mensaje que les pertenece en propiedad y conscientes, al menos algunos de ellos, de ser los portavoces de una verdadera raza de posibilidades desconocidas, desdeñan el artificio que representaría para ellos, cuya formación intelectual se ha llevado a cabo a través del francés de forma casi exclusiva, el recurso a un habla que no podrían emplear apenas sino como una cosa aprendida. <sup>15</sup>

Pero, me replicarán los negros, es un honor para nosotros que un blanco como Breton haya escrito cosas semejantes.

Sigamos...

<sup>13</sup> «El francés (la elegancia de la forma) era tan bueno que la mujer ha caído en un trance.»

<sup>14</sup> Charles-André Julián, «Introduction» a A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, cit., p. 14.

<sup>15</sup> M. Leiris, «Martinique-Guadeloupe-Haïti», cit.

## La mujer de color y el blanco

El hombre es movimiento hacia el mundo y hacia su semejante. Movimiento de agresividad, que engendra la servidumbre o la conquista; movimiento de amor, don de sí, término final de lo que se ha convenido en llamar la orientación ética. Toda conciencia parece poder manifestar, simultánea o alternativamente, esos dos componentes. Energéticamente, el ser amado me respaldará en la asunción de mi virilidad, mientras que la inquietud por merecer la admiración o el amor de otro tejerá a lo largo de mi visión del mundo una superestructura valorizante.

En la comprensión de los fenómenos de este orden, el trabajo del analista y del fenomenólogo se revela suficientemente arduo. Y si ha habido un Sartre para realizar una descripción del amor-fracaso (*El ser y la nada* no es sino el análisis de la mala fe y de la inautenticidad), aún nos queda el amor verdadero, real (querer para los otros lo que se postula para sí, cuando este postulado integra los valores permanentes de la realidad humana) que requiere la movilización de instancias psíquicas fundamentalmente liberadas de conflictos inconscientes.

Lejos, muy por detrás, se desvanecen las últimas secuelas de una lucha gigantesca emprendida contra el otro. Hoy creemos en la posibilidad del amor. Por eso nos esforzamos en detectar las imperfecciones, las perversiones.

Se trata, para nosotros, en este capítulo dedicado a las relaciones de la mujer de color y el europeo, de determinar en qué medida el amor auténtico continuará siendo un imposible en tanto no sean expulsados ese sentimiento de inferioridad o esa exaltación adleriana, esa compensación que parece ser el indicativo de la *Weltanschauung* negra.

Porque, en fin, cuando leemos en *Je suis martiniquaise*: «Yo habría querido casarme, pero con un blanco. Sólo que una mujer de color no es nunca totalmente respetable a los ojos de un blanco. Incluso si la ama. Yo lo sabía»,<sup>1</sup> tenemos derecho a inquietarnos. Ese pasaje, que sirve en cierto

---

1 Mayotte Capécia, *Je suis martiniquaise*, Paris, Corrêa, 1948, p. 202.

sentido de conclusión de una enorme mistificación, nos incita a reflexionar. Un día, una mujer de nombre Mayotte Capécia, obedeciendo a un motivo que no acabamos de entender, escribe 200 páginas, su vida, en las que se multiplican a placer las proposiciones más absurdas. La acogida entusiasta que ha obtenido esta obra en algunos ambientes hace que analizarla sea un deber. Para nosotros no hay equívoco posible: *Je suis martiniquaise* es una obra barata, que preconiza un comportamiento malsano.

Mayotte ama a un blanco del que lo acepta todo. Es el señor. No le reclama nada, no le exige nada más que un poco de blancura en su vida. Y cuando se plantea la cuestión de saber si es hermoso o feo, la enamorada dirá: «Todo lo que sé es que tenía los ojos azules, los cabellos rubios, la tez pálida y que yo le amaba». Es fácil ver, colocando los términos en su lugar, que lo que se obtiene es más o menos esto: «Yo le amaba porque tenía los ojos azules, los cabellos rubios y la tez pálida». Y nosotros, que somos antillanos, lo sabemos de sobra: el negro teme a los ojos azules, se nos repite allí.

Cuando decíamos en nuestra introducción que la inferioridad había sido históricamente experimentada como económica, no nos equivocábamos en absoluto:

Algunas noches, ¡ay!, tenía que abandonarme para cumplir con sus obligaciones mundanas. Iba a Didier, el barrio elegante de Fort-de-France, donde viven los «bekès de Martinica», que puede que no sean de raza muy pura, pero que son a menudo muy ricos (se admite que uno es blanco a partir de un determinado número de millones) y los «bèkes de Francia», en su mayor parte funcionarios y oficiales.

Algunos compañeros de André que, como él, se encontraban bloqueados por la guerra en las Antillas, habían conseguido traer a sus mujeres. Yo entendía que André no podía estar siempre aislado. Aceptaba también el no ser admitida en ese círculo, puesto que yo era una mujer de color; pero no siempre podía evitar estar celosa. Aunque él me había explicado muchas veces que su vida íntima era una cosa que le pertenecía totalmente y su vida social y militar otra de la que no era dueño, yo insistí tanto que una vez me llevó a Didier. Pasamos la velada en una de esas pequeñas villas que yo admiraba desde mi infancia, con dos oficiales y sus mujeres. Éstas me miraban con una indulgencia que se me hizo insoportable. Sentía que me había maquillado demasiado, que no estaba vestida adecuadamente, que no honraba a André, quizá simplemente por culpa del color de mi piel, en fin, pasé una velada tan desagradable que decidí que nunca volvería a pedir a André que me dejara acompañarlo.<sup>2</sup>

---

2 *ibid.*, p. 150.



Hacia Didier, hacia el bulevar de los martinicanos riquísimos, se dirigen los deseos de la mujer. Ella misma lo dice: uno es blanco a partir de determinado número de millones. Las villas del barrio han fascinado desde siempre a la autora. Por otra parte tenemos la impresión de que Mayotte Capécia nos trata de embaucar: nos dice que conoció Fort-de-France muy tarde, hacia sus 18 años; sin embargo, las villas de Didier la fascinaban en su infancia. En este hecho hay una inconsecuencia que se comprende si situamos la acción. Es habitual, en efecto, en Martinica, el soñar con una forma de salvación que consiste en el blanqueo mágico. Una villa en Didier, la inserción en la sociedad de allá arriba (la colina de Didier domina la ciudad), y he aquí que se realiza la certidumbre subjetiva de Hegel. Y vemos bastante bien, por otra parte, el lugar que ocuparía en la descripción de este comportamiento la dialéctica del ser y del tener.<sup>3</sup> Este no es aún el caso de Mayotte. Le «dan la espalda». Las cosas empiezan su ronda... Como es una mujer de color no se le tolera en estos círculos. A partir de su facticidad se elaborará el resentimiento. Veremos por qué el amor está prohibido para las Mayotte Capécia de todos los países. Porque el otro no debe permitirme cumplir los fantasmas infantiles: debe, por el contrario, ayudarme a superarlos. Encontramos en la infancia de Mayotte Capécia un determinado número de rasgos que ilustran la línea de orientación de la autora. Y cada vez que haya un movimiento, una ramificación, será siempre en relación directa con ese objetivo. Parece en efecto que para ella el blanco y el negro representen los dos polos de un mundo, polos en perpetua lucha, verdadera concepción maniquea del mundo; hemos lanzado la palabra, conviene acordarse. Blanco o negro, esa es la cuestión.

Yo soy blanco, es decir, yo poseo la belleza y la virtud, que nunca han sido negras. Yo soy del color del día...

Yo soy negro, yo experimento una fusión total con el mundo, una comprensión simpática de la tierra, una pérdida de mi yo en el corazón del cosmos, y el blanco, por muy inteligente que sea, no sabría comprender a Louis Armstrong y los cantos del Congo. Si yo soy negro, no es consecuencia de una maldición, sino porque, al haber tendido mi piel, he podido captar todos los efluvios cósmicos. Yo soy verdaderamente una gota de sol sobre la tierra...

Y se enzarzan en un cuerpo a cuerpo, con su negrura o su blancura, en pleno drama narcisista, encerrado cada uno en su particularidad con,

3 Gabriel Marcel, *Être et avoir*, París, Aubier, 1933 [ed. esp.: *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1995].

de vez en cuando, es cierto, algunos fulgores amenazados en todo caso en su origen.

De entrada es así como se le plantea el problema a Mayotte, a la edad de cinco años y en la tercera página de su libro: «Ella sacaba su tintero del pupitre y le regaba con él la cabeza». Era su forma particular de transformar a los blancos en negros. Pero pronto se dio cuenta de lo vano de sus esfuerzos; y además estaban Loulouze y su madre, que le dijeron que la vida era difícil para una mujer de color. Entonces, como no podía ennegrecer nada más, como no podía negrificar el mundo, ella intentó, en su cuerpo y en su pensamiento, blanquearse. En primer lugar, se hará lavandera: «Yo cobraba caro, más caro que en otros lugares, pero trabajaba mejor, y como a la gente de Fort-de-France le gusta tener la ropa limpia, acudían a mí. Finalmente se sentían orgullosos de blanquearse con Mayotte».<sup>4</sup>

Lamentamos que Mayotte Capécia no nos haya hecho en absoluto partícipes de sus sueños. Nos hubiera facilitado el contacto con su inconsciente. En lugar de descubrirse absolutamente negra, va a accidentalizar ese hecho. Se entera de que su abuela es blanca: «Yo me sentía orgullosa. Es cierto que no era la única que tenía sangre blanca, pero una abuela blanca es menos banal que un abuelo blanco».<sup>5</sup> ¿Y mi madre era entonces una mestiza? No había ninguna duda mirando su tez pálida. Yo la veía más guapa que nunca, y más fina, y más distinguida. Si se hubiera casado

4 M. Capécia, *Je suis martiniquaise*, cit., p. 131.

5 Como el blanco es el señor y, más sencillamente, el varón, puede darse el lujo de acostarse con muchas mujeres. Esto es cierto en todos los países y más aún en las colonias. Pero si una blanca acepta a un negro la cosa adquiere automáticamente un aspecto romántico. Hay ofrenda, no violación. En las colonias, en efecto, sin que haya matrimonio o cohabitación entre blancos y negros, el número de mestizos es extraordinario. Es porque los blancos se acuestan con sus criadas negras. Lo que no autoriza, sin embargo, este pasaje de Mannoni: «Así una parte de nuestras tendencias nos llevarían de manera bastante natural hacia los tipos más extraños. Esto no es solamente un espejismo literario. No era literatura y el espejismo era sin duda mínimo, cuando los soldados de Gallieni elegían sus compañeras más o menos temporales entre las jóvenes ramatoa. De hecho, esos primeros contactos no presentaban ninguna dificultad. Eso se debía en parte a cómo era la vida sexual de los malgaches, sana y apenas sin manifestaciones complexuales. Pero esto prueba también que los conflictos raciales se elaboran poco a poco y no nacen espontáneamente», O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, cit., p. 110. No exageremos. Cuando un soldado de las tropas conquistadoras se acostaba con una joven malgache, por su parte, sin duda, no había ningún respeto por la alteridad. Los conflictos raciales no llegaron después, coexistían. El hecho de que los colonos argelinos se acuesten con su criadita de catorce años no prueba tampoco la ausencia de conflictos raciales en Argelia. No, el problema es más complicado. Y Mayotte Capécia tiene razón: es un honor ser hija de una mujer blanca. Eso demuestra que no se es una hija «*en bas feuille*», esto es, de blancos pobres. (Ese término se reserva para todos los frutos de los *békés* de la Martinica; sabemos que son muy numerosos: se presume que Aubrey, por ejemplo, tiene cerca de 50.)

con un blanco, ¿puede que yo hubiera sido blanca del todo...? ¿Y la vida habría sido menos difícil para mí...? Soñaba con esa abuela que no había conocido y que había muerto porque había amado a un hombre de color martinicano... ¿Cómo podía una canadiense amar a un martinicano? Yo, que pensaba todo el rato en el señor cura, decidí que sólo podría amar a un blanco, a un rubio con los ojos azules, a un francés».<sup>6</sup>

Estamos avisados, Mayotte tiende a la lactificación. Porque hay que blanquear la raza; eso es algo que todos los martinicanos saben, dicen, repiten. Blanquear la raza, salvar la raza, pero no en el sentido que se podría suponer. No es preservar «la originalidad de la porción del mundo en el seno de la cual han crecido», sino asegurar su blancura. Cada vez que hemos querido analizar determinados comportamientos, no hemos podido evitar la aparición de fenómenos nauseabundos. En las Antillas es extraordinario el número de frases, de proverbios, de pequeñas líneas de conducta que rigen la elección de un enamorado. Se trata de no caer de nuevo en la negrada, y toda antillana se esforzará, en sus ligues o en sus relaciones, en elegir al menos negro. A veces debe, para disculpar un mal compromiso, recurrir a argumentos como «X es negro, pero la pobreza es aún más negra». Conocemos a muchas compatriotas, estudiantes en Francia, que nos confiesan con candor, un candor blanquísimo, que ellas no podrían casarse con un negro. (¿Haber escapado y volver voluntariamente? No, gracias). Por otra parte, añaden, no es que discutamos el valor de los negros, sino que, ¿sabes? es mejor ser blanco. Hace poco nos entrevistamos con una de ellas. Sin aliento nos lanza a la cara: «Además, si Césaire reivindica tanto su color negro es porque siente que es una maldición. ¿Es que los blancos reivindican el suyo? En cada uno de nosotros hay una potencialidad blanca, algunos querrían ignorarla o, más sencillamente, invertirla. Por mi parte, por nada del mundo, aceptaría casarme con un negro». Tales actitudes no son raras, y confesamos nuestra preocupación, porque esta joven martinicana, en unos pocos años, se licenciará e irá a enseñar a cualquier centro de las Antillas. Adivinamos fácilmente lo que ocurrirá.

Al antillano que previamente haya pasado por la criba de la objetividad los prejuicios existentes en su propio entorno le espera una tarea colosal. Cuando comenzamos esta obra, surgida al final de nuestros estudios de medicina, nos propusimos defenderla como tesis. Y después la dialéctica exigió de nosotros una toma de postura redoblada. Aunque en cierto modo nos ensañamos con la alienación psíquica del negro, no podíamos

6 M. Capécida, *Je suis martiniquaise*, cit.

pasar por alto y en silencio algunos elementos que, por psicológicos que hubieran podido ser, engendraban efectos que remitían a otras ciencias.

Toda experiencia, sobre todo si se revela infecunda, debe entrar en la composición de lo real y, por ahí, ocupar un lugar en la reestructuración de esa realidad. Es decir que, con sus taras, sus fracasos, sus vicios, la familia europea, patriarcal, en relación estrecha con la sociedad que conocemos, produce aproximadamente un 30 por 100 de neuróticos. Se trata, apoyándose sobre los datos psicoanalíticos, sociológicos, políticos, de edificar un nuevo ambiente parental susceptible de disminuir, si no de anular, su parte de desechos, en el sentido asocial del término.

Dicho de otra forma, se trata de saber si la *basic personality* es un dato o una variable.

Todas esas mujeres de color desmelenadas, en busca del blanco, esperan. Y ciertamente uno de estos días se sorprenderán de no querer volver, pensarán en «una noche maravillosa, un amante maravilloso, un blanco». Ellas también quizá percibirán un día «que los blancos no se casan con una mujer negra». Pero es un riesgo que han aceptado correr porque lo que necesitan es la blancura a cualquier precio. ¿Por qué razón? Nada más fácil. He aquí un cuento para satisfacer el espíritu:

Un día San Pedro ve llegar a la puerta del Paraíso a tres hombres: un blanco, un mulato y un negro.

—¿Qué deseas?, le pregunta al blanco.

—Dinero.

—¿Y tú?, le dice al mulato.

—La gloria.

Y, cuando se vuelve hacia el negro, éste declara con una gran sonrisa:<sup>7</sup>

7 La sonrisa del negro, el *grin*, parece haber llamado la atención de muchos escritores. Esto es lo que dice Bernard Wolfe: «Nos complacemos en representar al negro con una amplia sonrisa al dirigirse a nosotros. Y su sonrisa, tal como la vemos (tal como la creamos) siempre significa un *don...*». Dones sin fin a lo largo de carteles, pantallas de cine, etiquetas de alimentos..., el negro le da a *Madame* sus nuevas medias «teñidas de un criollo oscuro» de puro nylon, gracias a la casa de Vigny, sus frascos «grotescos», «tortuosos», de agua de Colonia de Gollywogg y de perfumes. Limpiabotas, la ropa blanca como la nieve, literas bajas, cómodas, transporte rápido de equipajes; *jazz jitterbug jive*, comedias y los cuentos fantásticos de Br'er Rabbitt para goce de los más pequeños. El servicio siempre sonriente... «Los negros —escribe un antropólogo (Geoffrey Gorer, *The American People. A Study in National Character*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1948)—, son mantenidos en su actitud obsequiosa por las extremas sanciones del miedo y la fuerza, y eso es algo que tanto blancos como negros saben bien. Sin embargo, los blancos exigen que los negros se muestren sonrientes, ocupados y amistosos en todas sus relaciones con ellos [...]», Bernard Wolfe «L'Oncle Remus et son lapin», *Le Temps Modernes* 43, 1949, p. 888. [ed. orig. ingl.: «Uncle Remus and the Malevolent Rabbit», *Commentary* 8/1, 1949].

—Yo he venido a llevar la maleta de estos señores.

Hace poco, René Etiemble, comentaba uno de sus chascos: «Mi estupor fue grande cuando siendo adolescente, una amiga, que me conocía, se levanta rabiosa al oírme decir en una circunstancia en la que era la única palabra adecuada: tú que eres negra. ¿Yo? ¿Negra? ¿No ves que soy casi blanca? Odio a los negros. Los negros apestan. Son sucios, perezosos. No me hables nunca más de negros».<sup>8</sup>

Conocimos a otra que tenía una lista de salas de baile parisinas «en las que no hay riesgo de encontrarse negros».

Se trata de saber si es posible que el negro supere su sentimiento de inferioridad, que expulse de su vida el carácter compulsivo que le asemeja tanto con el comportamiento del fóbico. En el *negro* hay una exacerbación afectiva, una rabia de sentirse pequeño, una incapacidad de toda comunión humana que se confinan en una intolerable insularidad.

Describiendo el fenómeno de la retracción del yo, Anna Freud escribe: Consiste en una defensa de ese yo contra las excitaciones exteriores; esta retracción, en tanto que método para evitar el displacer, no es propia de la psicología de los neuróticos: constituye solamente un estadio moral en la evolución del yo. Para un yo joven y maleable, todo traspies sufrido en un ámbito se encuentra a veces compensado por logros perfectos en otros. Pero cuando el yo se vuelve rígido o no tolera más el displacer y se atiende compulsivamente a la reacción de fuga, la formación del yo sufre consecuencias desagradables, el yo, habiendo abandonado demasiadas posiciones, se vuelve unilateral, pierde demasiados intereses y ve cómo sus actividades pierden su valor.<sup>9</sup>

Comprendemos ahora por qué el negro no puede complacerse en su insularidad. Para él sólo hay una puerta de salida y desemboca en el mundo blanco. De ahí esa permanente preocupación por llamar la atención del blanco, esa inquietud por ser poderoso como el blanco, esa voluntad determinada de adquirir las propiedades de revestimiento, es decir, la parte de ser o tener que entra en la constitución de un yo. Como decíamos hace un momento, el negro tratará de sumarse al santuario blanco por el interior. La actitud remite a la intención.

La retracción del yo en tanto que proceso de defensa logrado es imposible para un negro. Necesita la sanción blanca.

8 René Etiemble, «Sur le Martinique de Michel Cournot», *Les Temps Modernes* 52, 1950.

9 Anna Freud, *Le Moi et les mécanismes de défense*, París, PUF, 1949. pp. 91-92. [ed. esp.: *El yo y los mecanismos de defensa*, Barcelona, Paidós, 2008].

En plena euforia mística, salmodiando un cántico precioso, a Mayotte Capécia le parece ser un ángel y que vuela «toda rosa y blanca». Está de todas formas esa película, *Green Pastures* (1936), en la que los ángeles y Dios son negros, pero aquello escandalizó terriblemente a nuestra autora: «¿Cómo imaginarse a Dios con los rasgos de un negro? No es así como me imagino el paraíso. Pero, después de todo, no era más que un película estadounidense».<sup>10</sup>

No, en verdad el Dios bueno y misericordioso no puede ser negro, es un blanco de mejillas bien sonrosadas. Entre el negro y el blanco se traza la línea de mutación. Se es blanco como se es rico, como se es bello, como se es inteligente.

Mientras tanto André ha partido hacia nuevos cielos a llevar el *mensaje blanco* a otras Mayottes: deliciosos y pequeños genes de ojos azules que pedalean por los pasillos cromosómicos. Pero como buen blanco ha dejado instrucciones. Ha hablado de un hijo: «Lo educarás, le hablarás de mí, le dirás: era un hombre superior. Tienes que trabajar para ser digno de él».<sup>11</sup>

¿Y la dignidad? Ya no había que adquirir más, estaba ahora tejida en el laberinto de sus arterias, hundida en sus uñitas rosas, bien empapada, bien blanca.

¿Y el padre? Así habla Etienne de él: «Un buen espécimen del género; hablaba de la familia, del trabajo, de la patria, del buen Pétain y del buen Dios que le permitía engordar según las reglas. Dios se sirve de nosotros, decía el hermoso canalla, el hermoso blanco, el guapo oficial. Y después yo te la pego según las mismas reglas petainistas y buendiosistas».

Antes de terminar con aquella para la que el Señor blanco está «como muerto» y que se hace escoltar por muertos en un libro en el que se acumulan cosas lamentablemente muertas, queríamos encargar a África que nos delegara un mensajero.<sup>12</sup>

10 M. Capécia, *Je suis martiniquaise*, cit., p. 65.

11 *ibid.*, p. 185.

12 Tras *Je suis martiniquaise*, Mayotte Capécia ha escrito otra obra: *La négresse blanche*. Ha debido darse cuenta de los errores cometidos porque asistimos ahí a un intento de revalorización del negro. Pero Mayotte Capécia no ha contado con su inconsciente. En cuanto la novelista deja un poco de libertad a sus personajes, es siempre para aplastar al negro. Todos los negros que describe son, en cierto modo, o crápulas o «aquellos negritos del África tropical». Además, y profetizamos ya el futuro, podemos afirmar que Mayotte Capécia se ha apartado definitivamente de su país. En sus dos obras sólo se le permite una salida a su heroína: marcharse. Ese país de negros está decididamente maldito. Hay en efecto una maldición que flota alrededor de Mayotte Capécia. Pero es centrífuga. Mayotte Capécia está prohibida. Que no hinche más el desarrollo del peso de sus imbecilidades. Id en paz, ¡oh!, deslumbrante novelista... Pero sabed que, más allá de vuestras quinientas páginas anémicas, sabremos siempre volver al camino honesto, el que lleva al corazón. Y eso, a pesar suyo.

Y África no se ha hecho esperar. Llega Abdoulaye Sadjí que, con *Nini*,<sup>13</sup> nos ofrece una descripción de lo que puede ser el comportamiento de los negros frente a los europeos. Lo hemos dicho ya, existen los negrófobos. No les anima, por otra parte, el odio al negro; no han tenido el valor o ya no lo tienen. El odio no se regala, tiene que conquistarse en cada momento, llegar a ser, en conflicto con los complejos de culpabilidad más o menos confesados. El odio pide existir y el que odia debe manifestar ese odio mediante actos, mediante un comportamiento adecuado; en un sentido, debe hacerse *odio*. Por eso los estadounidenses han sustituido el linchamiento por la discriminación. Cada uno por su lado. Por tanto, no nos sorprende que en las ciudades del África negra (¿francesa?) haya un barrio europeo. La obra de Mounier, *L'éveil de l'Afrique noire*<sup>14</sup> ya había llamado nuestra atención, pero esperábamos, impacientes, una voz africana. Gracias a la revista de Alioune Diop, hemos podido coordinar las motivaciones psicológicas que mueven a los hombres de color.

Hay un estupor, en el sentido más religioso del término, en este pasaje: «El señor Campian es el único blanco de Saint-Louis que frecuenta el Club Saint-Louisien;<sup>15</sup> hombre de una cierta posición social, pues es ingeniero de caminos y director adjunto de las Obras Públicas de Senegal. Se le supone muy negrófilo, más negrófilo que el señor Roddin, profesor en el Instituto Faidherbe, que ha impartido en pleno Club Saint-Louisien una conferencia sobre la igualdad de las razas. La bondad de uno u otro es un tema perpetuo de discusiones enardecidas. En todo caso, el señor Campian acude con más frecuencia al círculo, donde tiene ocasión de conocer indígenas muy correctos y deferentes con él; que le quieren y se honran de su presencia entre ellos».<sup>16</sup>

El autor, que es profesor en el África negra, se siente en deuda con el señor Roddin por su conferencia sobre la igualdad de las razas. Nosotros decimos que esa situación es un escándalo. Se comprenden las quejas que los jóvenes indígenas que Mounier pudo conocer le presentaban: «Son europeos como usted lo que necesitamos aquí». En todo momento se nota que, para el negro, el hecho de conocer a un *toubab*<sup>17</sup> comprensivo representa una nueva esperanza de entendimiento.

13 Abdoulaye Sadjí, *Nini, la mulâtresse du Sénégal*, París, Présence Africaine, 1951.

14 Emmanuel Mounier, *L'éveil de l'Afrique noire*, París, Seuil, 1948.

15 Círculo en el que se reúne la juventud indígena. Enfrente está el círculo civil, exclusivamente europeo.

16 A. Sadjí, *Nini, la mulâtresse du Sénégal*, cit., p. 286.

17 Europeo.

Mediante el análisis de algunos pasajes de la novela de Abdoulaye Sadji, trataremos de atrapar en vivo las reacciones de la mujer de color frente al europeo. En primer lugar, está la *negra* y está la mulata. La primera no tiene sino una posibilidad y una inquietud: blanquear. La segunda no solamente quiere blanquear, sino evitar la regresión. ¿Qué hay más ilógico, en efecto, que una mulata que se casa con un negro? Pues, hay que entenderlo de una vez por todas, se trata de salvar a la raza.

De ahí la conmoción extrema de Nini: ¿acaso no se ha envalentonado un negro hasta el punto de pedirla en matrimonio? Un negro ha llegado al punto de escribirle: «El amor que le ofrezco es puro y robusto, no tiene para nada el carácter de una ternura intempestiva hecha para acunarnos en mentiras e ilusiones [...] Querría verla feliz, completamente feliz en un ambiente que armonice con sus encantos que creo saber apreciar [...] Considero un honor insigne y la felicidad más grande el tenerla en mi casa y dedicarme a usted en cuerpo y alma. Su gracia iluminará mi hogar y llevará luz a los rincones sombríos [...]. Además, creo que es lo bastante evolucionada y suficientemente delicada como para declinar con brutalidad la ofrenda de un leal amor, únicamente preocupado por su felicidad».<sup>18</sup>

Esta última frase no debe sorprendernos. Normalmente, la mulata debe rechazar sin piedad al negro pretencioso. Pero como ella ha evolucionado, evitará ver el color del amante para dar sólo importancia a su lealtad. En la descripción de Mactar, Abdoulaye Sadji escribe: «Idealista y partidario convencido de una evolución a ultranza, cree aún en la sinceridad de los hombres, en su lealtad y supone con gusto que, en todo asunto, sólo el mérito debe triunfar».<sup>19</sup>

¿Quién es Mactar? Es un bachiller, contable en las Empresas Fluviales, y se dirige a una pequeña taquimeca, ignorante, pero que posee el valor menos discutido: es casi blanca. Entonces hay que disculparse de la libertad que uno se toma al escribirle una carta: «La gran audacia, la primera quizá que este negro ha osado cometer».<sup>20</sup>

Disculpas por atreverse a proponer un amor negro a un alma blanca. Esto lo volveremos a encontrar en René Maran: este temor, esta timidez, esta humildad del negro en sus relaciones con la blanca o, en cualquier caso, con una más blanca que él. Al igual que Mayotte Capécia lo admite todo de su señor André, Mactar se hace esclavo de Nini, la mulata. Dispuesto a vender su alma. Pero a este insolente le espera un final de rechazo total. La mulata considera que esta carta es un insulto, un ultraje

18 *ibid.*, p. 286.

19 *ibid.*, pp. 281-282.

20 *ibid.*, p. 281.



a su honor de «chica blanca». Ese *negro* es un imbécil, un bandido, un maleducado al que hay que dar una lección. Y ella se la dará, esa lección; ella le enseñará a ser más decente y menos audaz; ella le hará entender que las «pieles blancas» no son para los «*bougnouls*».<sup>21</sup>

En este caso, la sociedad mulata se unirá a su indignación. Se habla de enviar el asunto ante la justicia, de hacer comparecer al negro ante el juzgado de lo penal. «Vamos a escribir al jefe de servicio de Obras Públicas, al gobernador de la Colonia, para señalarle la conducta del negro y obtener su despido como reparación del daño moral que ha cometido».<sup>22</sup>

Taña falta de principio debería ser castigada con la castración. Y en último término se solicitará a la policía que amoneste a Mactar. Porque, si «insiste en sus locuras mórbidas, haremos que lo detenga el señor Dru, el inspector de policía a quienes sus congéneres llaman “el blanco malísimo”».<sup>23</sup>

Acabamos de ver cómo reacciona una chica de color ante una declaración de amor procedente de uno de sus congéneres. Preguntémos ahora lo que se produce con el blanco. Volvemos a apelar a Sadji. El muy largo estudio que consagra a las reacciones que provoca el matrimonio de un blanco y una mulata nos servirá de excipiente.

Desde hace un tiempo corre un rumor por toda la ciudad de Saint Louis [...] Al principio es un pequeño susurro que va de boca a oreja, que dilata las arrugadas caras de las viejas *signoras*, que reanima su mirada apagada; después, los jóvenes, abriendo sus grandes ojos blancos y redondeando una boca espesa, se transmiten ardientemente la noticia que suscita los «¡Oh! ¡No es posible!», «¿Cómo lo sabes?», «¿Será posible?», «Es encantador...», «Es retorcido...». La noticia que corre desde hace un mes por todo Saint-Louis es agradable, más agradable que todas las promesas del mundo. Corona un determinado sueño de grandeza, de distinción, que hace que todas las mulatas, las Ninis, las Nanas y las Nettes vivan fuera de las condiciones naturales de su país. El gran sueño que las obsesiona es ser desposadas por un blanco europeo. Se podría decir que todos sus esfuerzos tienden a ese objetivo, que casi nunca se consigue. Su necesidad de gesticular, su amor por el desfile ridículo, sus actitudes calculadas, teatrales, repugnantes, son otros tantos efectos de una misma manía de grandeza. Necesitan un hombre blanco, todo blanco, y nada más. Casi todas esperan toda su vida esa buena fortuna que es tan improbable. Y en esta espera les sorprende la vejez y les empuja al fondo de los oscuros retiros en los que el sueño se troca finalmente en altiva resignación [...].

21 *ibid.*, p. 287.

22 *ibid.*, p. 288.

23 *ibid.*, p. 289.

Una noticia muy agradable... El señor Darrivey, europeo todo blanco y adjunto de los Servicios Civiles, ha pedido la mano de Dédee, mulata de tinte medio. No es posible.<sup>24</sup>

El día que el blanco declaró su amor a la mulata debió ocurrir algo extraordinario. Hubo ahí reconocimiento, integración en una colectividad que parecía hermética. La minusvaloración psicológica, ese sentimiento de inferioridad y su corolario, la imposibilidad de acceder a la limpidez, desaparecieron totalmente. De un día para otro, la mulata pasaba de las filas de los esclavos a la de los amos...

Ella se veía reconocida en su comportamiento sobrecompensador. Ya no era aquella que había querido ser blanca, era blanca. Entraba en el mundo blanco.

En *Magie noire*, Paul Morand nos describía un fenómeno semejante, pero ya hemos aprendido a desconfiar de Paul Morand. Desde un punto de vista psicológico puede ser interesante plantear el problema siguiente. La mulata instruida, la estudiante en particular, tiene un comportamiento doblemente equívoco. Ella dice: «Yo no amo al negro porque es salvaje. No salvaje en el sentido canibal, sino porque carece de finura». Punto de vista abstracto. Y cuando se le objeta que hay negros que pueden ser superiores en ese plano, entonces alega su fealdad. Punto de vista de la facticidad. Ante las pruebas de una verdadera estética negra, ella dice no entenderla; tratamos entonces de revelar el canon. Los flancos de su nariz palpitan, su respiración se vuelve apnea, «ella es libre de elegir a su marido». Apela, como último recurso, a la subjetividad. Si, como dice Anna Freud, se arrinconan al yo amputándolo de todo proceso de defensa, «si se vuelven conscientes las actividades inconscientes, si se revela y de esa forma se vuelven inoperantes sus procesos de defensa, se le debilita mejor y se favorece el proceso mórbido».<sup>25</sup>

Pero aquí el yo no tiene que defenderse porque sus reivindicaciones han sido homologadas; Dédee se casa con un blanco. Pero cada medalla tiene su reverso; familias enteras han sido ridiculizadas. A tres o cuatro mulatas se les habían atribuido pretendientes mulatos, cuando todas sus compañeras los tenían blancos. «Aquello especialmente se contempló como una ofensa a toda la familia; ofensa que exigía además una reparación».<sup>26</sup> Pues las familias eran humilladas en sus aspiraciones más

<sup>24</sup> *ibid.*, p. 489.

<sup>25</sup> A. Freud, *Le Moi et les mécanismes de défense*, cit., p. 58.

<sup>26</sup> A. Sadji, *Nini, la mulâtresse du Sénégal*, cit., p. 498.

legítimas, la mutilación que sufrían afectaba al movimiento mismo de su vida... a la tensión de su existencia...

Ellas querían, siguiendo un profundo deseo, cambiar, «evolucionar». Se les negaba ese derecho. En cualquier caso, se les discutía.

¿Qué decir, al término de estas descripciones?

Ya se trate de Mayotte Capécia la martinicana o de Nini la saint-louisiana, encontramos el mismo proceso. Proceso bilateral, tentativa de recubrirse (por interiorización) de valores originalmente prohibidos. La negra se siente inferior y por eso aspira a que la admitan en el mundo blanco. Ella se ayudará, en esa tentativa, de un fenómeno que llamaremos *eretismo afectivo*.

Este trabajo viene a clausurar siete años de experiencias y de observaciones; sea cual sea el ámbito que hayamos considerado nos ha sorprendido una cosa: el *negro*, esclavo de su inferioridad, y el blanco, esclavo de su superioridad, se comportan ambos según una línea de orientación neurótica. Eso nos ha llevado a plantearnos su alienación atendiendo a las descripciones psicoanalíticas. El *negro*, en su comportamiento, se emparenta con un tipo neurótico obsesivo o, si se prefiere, se coloca en plena neurosis situacional. En el hombre de color hay una tentativa de huir de su individualidad, de anonadar su ser-ahí. Cada vez que un hombre de color protesta, hay alienación. Cada vez que un hombre de color reprueba, hay alienación. Veremos más adelante, en el capítulo VI, que el negro inferiorizado va de la inseguridad humillante a la autoacusación resentida hasta la desesperación. A menudo, la actitud del negro frente al blanco, o frente a su congénere, reproduce casi íntegramente una constelación delirante, que afecta al ámbito patológico.

Se nos objetará que no hay nada psicótico en los negros de los que aquí se trata. De todas formas, querríamos citar dos rasgos altamente significativos. Hace unos años conocimos a un negro, estudiante de medicina. Tenía la impresión *infernal* de no ser apreciado según su valor, no en el plano universitario sino, decía él, humanamente. Tenía la impresión *infernal* de que nunca llegaría a ser reconocido en tanto que semejante por los blancos y en tanto que médico por los enfermos europeos. En esos momentos de intuición delirante,<sup>27</sup> en los momentos fecundos<sup>28</sup> de la psicosis, se emborrachaba. Y entonces, un día, se alistó en el ejército como médico auxiliar; y, añadía él, por nada del mundo aceptaría ir a las colonias o ser adscrito a una unidad colonial. Quería tener blancos a sus

27 R. Targowla y Jean Dublineau, *L'intuition délirante*, París, Maloine, 1931.

28 Jacques Lacan.

órdenes. Era un jefe; como tal debía ser temido o respetado. Es de hecho lo que quería, lo que buscaba: llevar a los blancos a tener con él una actitud de negro. Así se vengaba de la *imago* que le había obsesionado todo el tiempo: el *negro* temeroso, tembloroso, humillado ante el señor blanco.

Conocimos a un compañero, inspector de aduanas en un puerto de la metrópoli, que era extremadamente duro con las visitas de los turistas o de los que estaban de paso. «Porque, nos decía, si no eres hueso te toman por calzonazos. Como soy negro, comprenderás que los dos términos se atraen...».

En *Conocimiento del hombre*, Adler escribe: «Para inventariar la concepción del mundo de un hombre, conviene proceder en las investigaciones como si, desde una impresión de la infancia hasta el estado de cosas actual, se trazara una línea. En muchos casos, se logrará así trazar efectivamente la vía por la que hasta ahora ha caminado un sujeto. Es la curva, la línea de orientación sobre la se dibuja esquemáticamente la vida del individuo desde su infancia [...] Porque lo que verdaderamente actúa es siempre la línea de orientación del individuo, línea cuya configuración sufre por supuesto alguna modificación, pero cuyo contenido principal, la energía y el sentido mismo subsisten, implantados y sin cambios desde la infancia, no sin una conexión con el entorno de esta última que más tarde se desprenderá del ámbito más vasto inherente a la sociedad humana».<sup>29</sup>

Anticipamos y ya hemos percibido que la psicología caracteriológica de Adler nos ayudará a comprender la concepción del mundo del hombre de color. Como el negro es un antiguo esclavo, también recurriremos a Hegel; y, para terminar, Freud podría contribuir a nuestro estudio.

Nini, Mayotte Capécia: dos comportamientos que nos invitan a reflexionar.

¿No hay otras posibilidades?

Pero éstas son pseudocuestiones que no contemplaremos. Diremos además que toda crítica de lo existente implica una solución, si es que uno puede proponer una solución a su semejante, es decir, a una libertad.

Lo que afirmamos es que la tara debe ser expulsada de una vez por todas.

---

<sup>29</sup> Alfred Adler, *Menschenkenntnis*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch, 1927 [ed. esp.: *Conocimiento del hombre*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984].

## El hombre de color y la blanca

Desde la parte más negra de mi alma, a través de la zona sombreada, me sube ese deseo de ser de golpe *blanco*.

Yo no quiero ser reconocido como negro, sino como blanco.

Pero (éste es un reconocimiento que Hegel no ha descrito), ¿quién puede hacer esto, sino la blanca? Amándome, ella demuestra que soy digno de un amor blanco. Me aman como a un blanco.

Soy un blanco.

Mi amor me abre el ilustre corredor que lleva a la *pregnancia total*...

Desposo la cultura blanca, la belleza blanca, la blancura blanca.

En esos pechos blancos, que mis manos ubicuas acarician, hago mías la *civilización* y la *dignidad blanca*.

Hace una treintena de años, un negro del más hermoso tinte, en pleno coito con una rubia «incendiaria», grita en el momento del orgasmo: «¡Viva Schœlcher!». Cuando sepan que Schœlcher fue quien hizo que la III República aprobara el decreto de abolición de la esclavitud, se entenderá que haya que insistir un poco en las relaciones posibles entre el negro y la blanca.

Se nos objetará que esta anécdota no es auténtica; pero el hecho de que haya podido tomar cuerpo y conservarse a través de las épocas es un indicio que no engaña. Esta anécdota explota un conflicto explícito o latente, pero real. Su permanencia subraya la *aquiescencia* del mundo negro. Dicho de otra forma, cuando una historia se conserva en el seno del folklora es que expresa de alguna forma una *región del «alma local»*.

Con el análisis de *Je suis martiniquaise* y de *Nini* hemos visto cómo se comportaba la *negra* frente al blanco. Con una novela de René Maran (autobiografía, al parecer, del autor) intentaremos entender lo que ocurre en el caso de los negros.

El problema está magníficamente planteado, y Jean Veneuse nos permitirá profundizar bastante en la actitud del negro. ¿De qué se trata? Jean Veneuse es un *negro*. De origen antillano, vive en Burdeos desde hace tiempo; es, pues, un europeo. Pero es un negro; es, pues, un *negro*. He

aquí el drama. Él no comprende a su raza y los blancos no le comprenden a él. Y, dice, «el europeo en general, el francés en particular, no contentos con ignorar al *negro* de sus colonias, no reconocen al que han formado a su imagen».<sup>1</sup>

La personalidad del autor no se revela tan fácilmente como querríamos. Huérfano, interno en un instituto de provincias, está condenado durante las vacaciones a quedarse en el internado. Sus amigos y compañeros, al menor pretexto, se dispersan por toda Francia, mientras que el *negrito* adopta la costumbre de la meditación, de tal forma que sus mejores amigos serán los libros. En último término, yo diría que hay una cierta recriminación, un cierto resentimiento, una agresividad contenida con dificultad, en la larga, demasiado larga lista de «compañeros de viaje» que nos comunica el autor: digo en último término, pero justamente se trata de llegar hasta allí.

Incapaz de integrarse, incapaz de pasar inadvertido, conversará con los muertos o, al menos, con los ausentes. Y su conversación, al contrario que su vida, sobrevolará los siglos y los océanos. Marco Aurelio, Joinville, Pascal, Pérez Galdós, Rabindranath Tagore... Si necesitáramos a cualquier precio un epíteto para Jean Veneuse, diríamos que se trata de un introvertido, otros dirían una persona sensible, pero una persona sensible que se reserva la posibilidad de ganar sobre el plano de la idea y del conocimiento. Es un hecho, sus compañeros y amigos lo estiman mucho: «¡Qué soñador incorregible, es todo un tipo, mi viejo amigo Veneuse! No deja sus libros más que para cubrir de garabatos su cuaderno de viaje».<sup>2</sup>

Pero una persona sensible que canta en español y traduce del inglés... sin parar. Un tipo introvertido, pero también inquieto: «Y mientras me alejo, escucho a Divrande que le dice: “un buen chico, ese Veneuse, triste y taciturno, es verdad, pero muy servicial. Puede confiar en él. Ya verá. Ya querríamos que hubiera muchos blancos como ese *negro*”».<sup>3</sup>

Sí, ciertamente, un inquieto. Un inquieto pegado a su cuerpo. Sabemos además que René Maran cultiva una afición por André Gide. Pensamos encontrar en *Un homme pareil aux autres*, un final que nos recuerde al de *La puerta estrecha*. En ese principio, en ese tono de sufrimiento afectivo, de imposibilidad moral, se escucha un eco de la aventura de Jérôme y Alissa.

Pero resulta que Veneuse es negro. Es un hombre huraño que ama la soledad. Es un pensador. Y cuando una mujer quiere ligar con él:

1 René Maran, *Un homme pareil aux autres*, París, Ed. Arc-en-ciel, 1947, p. 11.

2 *ibid.*, p. 87.

3 *ibid.*, p. 18-19.

¡Ha ido al encuentro de un hombre huraño, eso es lo que soy! Tenga cuidado, señorita. ¡Está bien tener valor, pero si sigue exponiéndose así se va a comprometer! Un negro. ¡Fuera, pues!, eso no cuenta. Es decepcionante relacionarse con un individuo cualquiera de esta raza.<sup>4</sup>

Ante todo, quiere demostrar a los demás que es un hombre, que es su semejante. Pero nosotros no nos engañamos ni por un momento, Jean Veneuse es el hombre al que hay que convencer. Es en el corazón de su alma, tan complicada como la de los europeos, donde reside la incertidumbre. Que nos perdone la palabra: Jean Veneuse es el hombre a abatir. Nos esforzaremos en ello.

Tras haber citado a Stendhal y el fenómeno de la «cristalización», constata «que ama moralmente a Andrée en *Madame Coulanges* y físicamente en Clarisa. Es una locura. Pero es así, amo a Clarissa, amo a *Madame Coulanges*, aunque no piense verdaderamente ni en la una ni en la otra. Ellas no son para mí sino una coartada que me permite darme a mí mismo el cambio. Estudio a Andrée en ellas y me la aprendo de memoria... No sé. Ya no sé. No quiero buscar el saber lo que sea o, mejor, no sé sino una cosa, y es que el *negro* es un hombre parecido a los demás, un hombre como los demás, y que su corazón, que a los ignorantes parece simple, es tan complicado como pueda serlo el del más complicado de los europeos».<sup>5</sup>

Pues la simplicidad *negra* es un mito forjado por los observadores superficiales. «Amo a Clarissa, amo a *Madame Coulanges*, y es a Andrée Marielle a quien amo. A ella sola, a ninguna más».<sup>6</sup>

¿Quién es Andrée Marielle? ¡La hija del poeta Luis Marielle, por supuesto! Pero no, este *negro*, «que por su inteligencia y su trabajo constante se ha elevado al pensamiento y a la cultura de Europa»<sup>7</sup> es incapaz de evadirse de su raza.

Andrée Marielle es blanca y toda solución parece imposible. Sin embargo, la compañía de Payot, Gide, Moréas y Voltaire parecía haber aniquilado todo eso. De buena fe, Jean Veneuse «ha creído en esta cultura y se ha puesto a amar ese nuevo mundo descubierto y conquistado para su uso. ¡Qué error el suyo! Ha bastado que alcanzara la edad suficiente y que fuera a servir a su patria adoptiva en el país de sus ancestros para que se preguntara si no estaba siendo traicionado por todo lo que lo rodeaba.

4 *ibid.*, pp. 45-46.

5 *ibid.*, p. 83.

6 *ibid.*, p. 83.

7 *ibid.*, p. 36.

El pueblo blanco no le reconocía como uno de los suyos, el negro casi renegaba de él».<sup>8</sup>

Jean Veneuse, que se siente incapaz de existir sin amor, va a soñarlo. Lo soñará y estos son los poemas:

Cuando se ama no hay que decir nada,  
más vale incluso esconderlo.

Andrée Marielle le ha escrito que le ama, pero Jean Veneuse necesita una autorización. Es necesario que un blanco le diga: toma a mi hermana. Veneuse le plantea unas cuantas preguntas a su amigo Coulanges. He aquí, casi *in extenso*, la respuesta de Coulanges:

*Old boy,*

me consultas sin tapujos sobre tu caso y voy a darte mi opinión una vez más y de una vez por todas. Procedamos por orden. Tu situación, tal y como me la expones, es de lo más clara. Permíteme no obstante despejar el terreno ante mí. Será todo en tu provecho.

¿Qué edad tenías tú cuando abandonaste tu país y te instalaste en Francia? Tres o cuatro años, creo. No has vuelto a ver tu isla natal ni pretendes volver a verla. Desde entonces has vivido siempre en Burdeos. En Burdeos, tras hacerte funcionario colonial, pasas la mayor parte de tus vacaciones administrativas. En resumen, eres verdaderamente de los nuestros. Quizá, no te das bien cuenta de ello. Tienes que saber, en ese caso, que eres un francés de Burdeos. Métete eso en tu cabezón. No sabes nada de los antillanos, tus compatriotas. Me sorprendería incluso que consiguieras entenderte con ellos. En cualquier caso, los que yo conozco no se te parecen en nada.

De hecho, tú eres como nosotros, tú eres «nosotros». Tus reflexiones son las nuestras. Tú actúas como nosotros actuamos, como actuaríamos. ¿Te crees (y te creemos) *negro*? ¡Error! No tienes más que la apariencia. Por lo demás, piensas como europeo. Es natural que ames como europeo. El europeo sólo puede amar a la europea, por tanto tú no puedes tampoco casarte sino con una mujer del país en el que siempre has vivido, una hija del buen país de Francia, tu verdadero, tu único país. Establecido esto, pasemos a lo que constituye el objeto de tu última carta. Por una parte, hay un tal Jean Veneuse, que se te parece como a un hermano. Por otra parte, la señorita Andrée Marielle, que es blanca de piel, ama a Jean Veneuse, que es excesivamente moreno y que adora a Andrée Marielle. Esto no te impide preguntarme qué hay que hacer. ¡Delicioso cretino!...

---

8 *ibid.*, p. 36.



Cuando vuelvas a Francia, irrumpe en la casa del padre de aquella que en espíritu ya te pertenece y grítale golpeándote el corazón con un ruido salvaje: «Yo la amo. Ella me ama. Nosotros nos amamos. Tiene que convertirse en mi esposa. Si no, me mato a sus pies».<sup>9</sup>

El blanco, requerido, acepta pues darle a su hermana, pero con una condición: no tienes nada en común con los verdaderos *negros*. No eres negro, eres «excesivamente moreno».

Ese proceso es bien conocido por los estudiantes de color en Francia. Se les niega la consideración de auténticos negros. El *negro* es el salvaje, mientras que el estudiante es un evolucionado. Tú eres «nosotros», le dice Coulanges, y si te creen *negro* es por error, no es más que apariencia. Pero Jean Veneuse no quiere. No puede, porque sabe.

Sabe que

airados por ese humillante ostracismo, mulatos vulgares y *negros* sólo piensan en una cosa desde el momento que pisan Europa: saciar el apetito que tienen de la mujer blanca.

La mayoría de ellos, y entre ellos, los que, de tez más clara, llegan a menudo a renegar de su país y de su madre, no forman matrimonios por inclinación sino matrimonios en los que la satisfacción de dominar a la europea se salpimenta de un cierto regusto de orgullosa revancha.

Entonces me pregunto si yo no soy como todos ellos y si, al casarme contigo, que eres europea, no daría la impresión de proclamar que no solamente desdén a las mujeres de mi raza sino que, atraído por el deseo de la carne blanca, que nos está prohibida a nosotros, los *negros*, busco clandestinamente vengarme en una europea de todo eso que sus ancestros han hecho pasar a los míos a lo largo de los siglos.<sup>10</sup>

Cuántos esfuerzos para desembarazarse de una urgencia subjetiva. Yo soy un blanco, he nacido en Europa, todos mis amigos son blancos. No había más de ocho *negros* en la ciudad que habito. Pienso en francés, mi religión es Francia. ¿Me entiende? Soy europeo, no soy un *negro* y para demostrárselo voy, en mi calidad de funcionario, a demostrar a los verdaderos *negros* la diferencia que existe entre ellos y yo. Y, en efecto, releed atentamente la obra, os convenceréis:

¿Quién llama a la puerta? ¡Ah, es verdad!

—¿Eres tú, Soua?

9 *ibid.*, pp. 152-154

10 *ibid.*, p. 185.

- Sí, comandante.  
 —¿Qué quieres?  
 —Retreta. Cinco guardias fuera. Diecisiete prisioneros. No falta nadie.  
 —Aparte de eso, ¿nada nuevo? ¿No se sabe nada del correo?  
 —No, mi comandante.<sup>11</sup>

El señor Veneuse tiene porteadores. Hay una joven *negra* en su cabaña. Y siente que lo único que podría decir a los negros que parecen lamentar su partida sería:

¡Fuera, fuera! Mirad... me siento triste por irme. ¡Fuera! No os olvidaré. Me alejo de vosotros sólo porque este país no es el mío y porque me encuentro demasiado solo, demasiado vacío, demasiado privado de esas comodidades que me son necesarias y de las que vosotros aún no tenéis necesidad, felizmente para vosotros.<sup>12</sup>

Cuando leemos frases así, no podemos evitar el pensar en Félix Eboué, un negro incontestable, que, en las mismas condiciones, comprendió su deber de una forma totalmente distinta. Jean Veneuse no es un *negro*, no quiere ser un *negro*. Sin embargo, sin él saberlo, se ha producido un hiato. Hay en verdad algo indefinible, irreversible, en ese *that within* de Harold Rosenberg.<sup>13</sup>

Louis-T. Achille, en su ponencia en los «Rencontres inter- raciales» de 1949, decía:

Por lo que respecta al matrimonio propiamente interracial, podemos preguntarnos en qué medida no es en ocasiones, para el cónyuge de color, una especie de consagración subjetiva de la exterminación en sí mismo y a sus propios ojos, del prejuicio de color que ha sufrido tanto tiempo. Sería interesante estudiar esto en un determinado número de casos, y tal vez buscar en ese móvil confuso la razón de algunos matrimonios interraciales producidos fuera de las condiciones normales de los hogares felices. Algunos hombres o algunas mujeres, en efecto, se casan con personas de otra raza que son de condición o cultura inferior a la suya, con personas a las que no se hubiera deseado como cónyuges en su propia raza y cuya principal baza parece ser una garantía de expatriación y de «desracialización» (esa horrible palabra) mediante el cónyuge. Para algunas personas de color, el hecho de casarse con una persona de raza blanca parece haber primado sobre cualquier otra

11 *ibid.*, p. 162.

12 *ibid.*, p. 213.

13 Harold Rosenberg, «Du Jeu au Je. Esquisse d'une géographie de l'action», *Les Temps Modernes* 31, 1948.

consideración. Encuentran así el ascenso a una igualdad total con esa raza ilustre, dueña del mundo, dominadora de los pueblos de color.<sup>14</sup>

Históricamente, sabemos que el *negro* culpable de acostarse con una blanca era castrado. El *negro* que ha poseído a una blanca se hace tabú para sus congéneres. Es fácil para la mente el reproducir ese drama de una preocupación sexual. A eso se dirige el arquetipo del *tío Remus*: el Hermano Conejo, que representa al negro, ¿conseguirá o no acostarse con las dos hijas de la señora Meadows? La historia tiene sus altibajos, todos ellos relatados por un negro jovial, bonachón; un negro que se ofrece con una sonrisa.

Cuando lentamente nos despertábamos a la sacudida de la pubertad, se nos ofreció a nuestra admiración un compañero que volvía de la metrópoli, que había tenido a una joven parisina en sus brazos. En un capítulo especial trataremos de analizar ese problema.

Recientemente nos entrevistábamos con algunos antillanos y nos enteramos de que la preocupación más constante de los que llegaban a Francia era acostarse con una blanca. Apenas llegados a Le Havre se dirigen a los burdeles. Una vez cumplido ese rito de iniciación de la «auténtica» virilidad, toman el tren a París.

Pero lo que aquí importa es interrogar a Jean Veneuse. Para ello recurriremos ampliamente a la obra de Germaine Guex, *La neurosis de abandono*.<sup>15</sup>

Oponiendo la neurosis llamada de abandono, de naturaleza preedípica, a los verdaderos conflictos postedípicos descritos por la ortodoxia freudiana, la autora analiza dos tipos, el primero de los cuales parece ilustrar la situación de Jean Veneuse:

Sobre este tripo de la *angustia* que despierta todo abandono, de la *agresividad* que hace nacer y de la *no valorización* de sí mismo que se deriva, se edifica toda la sintomatología de esta neurosis.<sup>16</sup>

Hicimos de Jean Veneuse un introvertido. Sabemos que, caracteriológicamente, o mejor, fenomenológicamente, podemos hacer depender el pensamiento autista de una introversión primaria.<sup>17</sup>

14 Louis-T. Achille, *Rythmes du monde*, 1949, p. 113.

15 Germaine Guex, *La névrose d'abandon*, París, PUF, 1950 [ed. esp.: *La neurosis de abandono*, Buenos Aires, Eudeba, 1962].

16 *ibid.*, p. 13.

17 Eugène Minkowski, *La schizophrénie*, París, Payot, 1927 [ed. esp.: *La esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1984].

En el sujeto del tipo negativo agresivo, la obsesión del pasado, con sus frustraciones, sus vacíos, sus fracasos, paraliza el impulso hacia la vida. Generalmente más introvertido que el amante positivo, tiene tendencia a recuperar sus decepciones pasadas y presentes, desarrollando en él una zona más o menos secreta de pensamientos y de resentimientos amargos y desencantados, que constituyen a menudo una especie de autismo. Pero contrariamente al verdadero autista, el que tiene miedo a ser abandonado es consciente de esa zona secreta, que cultiva y defiende contra toda intrusión. Más egocéntrico que el neurótico de segundo tipo (el amante positivo), lo relaciona todo consigo mismo. Tiene poca capacidad oblativa; su agresividad y una constante necesidad de venganza contienen sus impulsos. Su repliegue sobre sí mismo no le permite tener ninguna experiencia positiva que compensaría su pasado. También la ausencia de valorización y, en consecuencia, de seguridad afectiva es en él casi completa; de ahí un fuerte sentimiento de impotencia frente a la vida y a los seres, y el rechazo total del sentimiento de la responsabilidad. Los otros le han traicionado y frustrado y, sin embargo, solamente de los otros espera él una mejora de su suerte.<sup>18</sup>

Maravillosa descripción en la que encaja el personaje de Jean Veneuse. Porque, nos dice él, «bastó que me hiciera mayor y que fuera a servir a mi patria adoptiva en el país de mis ancestros, para que llegara a preguntarme si yo *no estaba siendo traicionado*<sup>19</sup> por todo lo que me rodeaba, si el pueblo blanco no me reconocía como de los suyos y el negro casi renegaba de mí. Ésa es mi situación exacta».<sup>20</sup>

Actitud recriminatoria hacia el pasado, no valorización de sí, imposibilidad de ser comprendido como se querría. Escuchen a Jean Veneuse: ¡Quién puede saber la desesperación de los chiquillos *de países cálidos* trasplantados por sus padres a Francia demasiado pronto, con el designio de hacer de ellos verdaderos franceses! Los internan de un día para otro en un instituto, a ellos, tan libres y vivos, «por su bien», les dicen llorando.

Yo he sido de esos huérfanos intermitentes y sufriré toda mi vida el haberlo sido. A los siete años confiaron mi infancia escolar a un gran instituto triste situado en medio del campo... Pero los miles de juegos de la adolescencia no han podido nunca hacerme olvidar cuán dolorosa fue la mía. A ello se debe esa melancolía íntima de mi carácter y ese temor de la vida en sociedad que hoy reprime hasta mis más mínimos impulsos.<sup>21</sup>

18 G. Guex, *La névrose d'abandon*, cit., pp. 27-28.

19 Cursiva en el original.

20 R. Maran, *Un homme pareil aux autres*, cit.

21 *ibid.*, p. 227.

Y, sin embargo, él hubiera querido estar rodeado, arropado. No habría querido ser *abandonado*. En las vacaciones, todo el mundo se marchaba, y solo, retened el término, sólo en el gran instituto blanco...

¡Ah, esas lágrimas de niño cuando no hay nadie para consolarlo [...]! Él no olvidará nunca que le iniciaron temprano en el aprendizaje de la soledad [...]. Existencia enclaustrada, existencia replegada y reclusa en la que demasiado pronto aprendí a meditar y a reflexionar. Vida solitaria que a la larga se conmueve largamente por naderías. Por su causa soy sensible por dentro, incapaz de exteriorizar mi alegría o mi dolor, rechazo todo lo que amo y me alejo a mi pesar de todo lo que me atrae.<sup>22</sup>

¿De qué se trata? Dos procesos: yo no quiero que me amen. ¿Por qué? Porque un día, y de eso hace mucho tiempo, esbocé una relación objetual y fui *abandonado*. Nunca he perdonado a mi madre. Habiendo sido abandonado, haré sufrir al otro, y abandonarlo será la expresión directa de mi necesidad de revancha. Me voy a África; yo no quiero ser amado y huyo del objeto. Eso se llama, dice Germaine Guex, «poner a prueba para hacer la prueba». Yo no quiero ser amado, adopto una posición de defensa. Y si el objeto persiste, declararé: no quiero que se me ame.

¿No valorización? Sí, sin duda:

Esta no valorización de sí mismo en tanto que objeto digno de amor tiene consecuencias graves. Por una parte, mantiene al individuo en un estado de inseguridad interior profunda. De esta forma inhibe o falsea toda relación con otro. El individuo duda de sí mismo como objeto adecuado para suscitar simpatía o amor. La no valorización afectiva se observa únicamente en seres que han sufrido una carencia de amor y comprensión en su primera infancia.<sup>23</sup>

Jean Veneuse quería ser un hombre parecido a los demás, pero sabe que esa situación es falsa. Es un cruzado. Persigue la tranquilidad, el permiso en los ojos del blanco. Porque él es el «Otro».

La no valorización afectiva lleva siempre al abandonado a un sentimiento inmensamente penoso y obsesivo de expulsión, de no tener un lugar en ninguna parte, de estar de más en todas partes, afectivamente hablando... Ser «el Otro» es una expresión que he observado en muchas ocasiones en el lenguaje de los abandonados. Ser «el Otro» es sentirse siempre en posición inestable, permanecer sobre el umbral, listo para ser repudiado y... haciendo inconscientemente todo lo necesario para que la catástrofe prevista se produzca.

22 *ibid.*, p. 228.

23 G. Guex, *La névrose d'abandon*, cit., pp. 31-32.

No podríamos expresar la intensidad del sufrimiento que acompaña a tales estados de abandono, sufrimiento que se liga por una parte a las primeras experiencias de exclusión de la infancia y que se revive con toda agudeza...<sup>24</sup>

El abandonónico reclama pruebas. No se contenta con afirmaciones aisladas. No confía. Antes de trenzar una relación objetiva exige de la pareja pruebas reiteradas. El sentido de su actitud es «no amar para no ser abandonado». El abandonónico es un exigente. Es el que tiene derecho a toda compensación. Quiere ser amado totalmente, absolutamente y para siempre. Escuchad:

Mi querido Jean.

Hasta hoy no he recibido tu carta de julio pasado. Es absolutamente irrazonable. ¿Por qué me atormentas así? Es, ¿no te das cuenta?, de una crueldad a la que nada me acerca. Me ofreces una felicidad mezclada de inquietud. Me haces ser a la vez la más feliz y la más desgraciada de las criaturas. ¿Cuántas veces tendré que decirte que te amo, que soy tuya, que te espero? Ven.<sup>25</sup>

Por fin el abandonónico ha abandonado. Se le reclama. Se le necesita. Se le ama. Sin embargo, ¡cuántos fantasmas! ¿Me ama realmente? ¿Me ve objetivamente?

Un día vino un señor, un gran amigo de papá Ned, que nunca había visto Pontaponte. Venía de Burdeos. Pero, Dios, ¡qué sucio estaba! Dios, ¡qué feo era ese señor gran amigo de papá Ned! Tenía una horrible cara negra, toda negra, prueba de que no debía lavarse a menudo.<sup>26</sup>

Jean Veneuse, ansioso por encontrar en el exterior las razones de su complejo de Cenicienta, proyecta sobre el crío de tres o cuatro años el arsenal estereotípico racista. Y a Andrée le dirá: «Dime, Andrée, cariño..., a pesar de mi color, ¿consentirías en convertirme en mi esposa si yo te lo pidiera?».<sup>27</sup>

Tiene dudas terribles. Esto es lo que dice Germaine Guex:

La primera característica parece ser el miedo a mostrarse tal y como es. Aquí hay un vasto ámbito de temores diversos: miedo a decepcionar, a no gustar, a aburrir, a molestar... y, consecuentemente, a perder una posibilidad de crear con otro un lazo de simpatía o, si ya existe, a perjudicarlo. El abandonónico duda de que se le pueda amar tal y como es, porque ha tenido la experiencia

24 *ibid.*, pp. 35-36.

25 G. Guex, *La névrose d'abandon*, cit., pp. 203-204.

26 *ibid.*, pp. 84-85.

27 *ibid.*, pp. 247-248.

cruel del abandono cuando, siendo muy pequeñín, se entregaba a la ternura de los otros sin artificio.<sup>28</sup>

Sin embargo, Jean Veneuse no ha tenido una vida desprovista de compensaciones. Corteja a las musas. Sus lecturas son impresionantes, su estudio sobre Suárez muy inteligente. Esto también es analizado por Guex:

Prisionero de sí mismo, confinado en su en cuanto-a-sí, el negativo-agresivo aumenta su sentimiento de que todo lo que sigue perdiendo o lo que su pasividad le hace perder es irreparable [...]. Así, con la excepción de sectores privilegiados, como *su vida intelectual o su profesión*,<sup>29</sup> conserva un profundo sentimiento de no valor.<sup>30</sup>

¿A dónde nos lleva este análisis? Nada menos que a demostrar a Jean Veneuse que, efectivamente, él no es parecido a los demás. Avergonzar a la gente de su existencia, decía Jean-Paul Sartre. Sí. Llevarlos a tomar conciencia de las posibilidades que se están negando, de la pasividad que demuestran en las situaciones en las que precisamente hace falta aferrarse, como una esquirola, al corazón del mundo, forzar si es necesario el ritmo del corazón del mundo, desplazar si es necesario el sistema de mando, pero en cualquier caso, *enfrentarse al mundo*.

Jean Veneuse es el cruzado de la vida interior. Cuando vuelve a encontrarse con André, frente a esa mujer a la que desea desde hace largos meses, se refugia en el silencio... El silencio tan elocuente de los que «conocen la artificialidad de la palabra o del gesto».

Jean Veneuse es un neurótico y su color no es sino un intento de explicación de una estructura psíquica. Si esa diferencia objetiva no hubiera existido, él la habría creado con todas sus piezas.

Jean Veneuse es uno de esos intelectuales que quieren colocarse únicamente sobre el plano de la idea. Incapaz de efectuar el contacto concreto con sus semejantes. ¿Se es acogedor, amable, humano con él? Es porque él ha descubierto sus secretos de portera. El «los conoce» y toma sus distancias. «Mi vigilancia, si se puede llamar así, es un seguro. Recibo con cortesía e inocencia a los que se acercan. Acepto y devuelvo las atenciones que me ofrecen, participo en los pequeños juegos de sociedad que se organizan en el puente, pero no me dejo engañar por la bienvenida que me demuestran, desconfío de esa sociabilidad excesiva que ha reemplazado

28 *ibid.*, p. 39.

29 Cursiva en el original.

30 *ibid.*, p. 44.

un poco demasiado rápidamente la hostilidad con la que intentaron hacer poco aislarnos». <sup>31</sup>

Acepta las atenciones, pero las corresponde. No quiere deberle nada a nadie. Porque si no corresponde es un *negro*, ingrato como todos los demás.

¿Es malvado? Justamente, porque es *negro*. Porque no se puede no odiarlo. Pero nosotros decimos que Jean Veneuse, alias René Maran, no es ni más ni menos que un abandonado negro. Y lo devolvemos a su lugar, a su justo lugar. Es un neurótico que necesita ser liberado de sus fantasmas infantiles. Y decimos que Jean Veneuse no representa una experiencia de las relaciones negro-blanco, sino una determinada forma en la que un neurótico, accidentalmente negro, se comporta. Y el objeto de nuestro estudio se precisa: permitir al hombre de color que comprenda, con la ayuda de ejemplos precisos, los pormenores psicológicos que pueden alienar a sus congéneres. Insistiremos bastante en el capítulo reservado a la descripción fenomenológica pero, recordémoslo, nuestro objetivo es hacer posible un sano encuentro entre el negro y el blanco.

Jean Veneuse es feo. Es negro. ¿Qué más hace falta? Releed las someras observaciones de Guex y convenceos de esta evidencia: *Un homme pareil aux autres* es una impostura, un ensayo que trata de teñir el contacto entre dos razas de una morbidez orgánica. Hay que convenir que, desde el punto de vista del psicoanálisis así como del de la filosofía, la constitución morfológica del cuerpo sólo es un mito para el que la supera. Si desde un punto de vista heurístico debemos negar toda existencia a esa constitución, sigue siendo cierto, y no podemos hacer nada al respecto, que los individuos se esfuerzan en adaptarse a los marcos preestablecidos, respecto a los que sí podemos hacer algo.

Hablábamos hace un momento de Jacques Lacan. No era por casualidad. En 1932 hizo, en su tesis, una crítica violenta de la noción de constitución. Aparentemente nos apartamos de sus conclusiones, pero se entenderá nuestra disidencia cuando recordemos que nosotros sustituimos la noción de constitución, en el sentido que le daba la escuela francesa, por la de estructura, «englobando la vida psíquica inconsciente tal como podemos conocerla parcialmente, en particular bajo la forma de reprimido y de represor, en tanto que estos elementos participan activamente en la organización propia de cada individualidad psíquica». <sup>32</sup>

Hemos visto que Jean Veneuse revela al examinarlo una estructura de abandonado del tipo negativo-agresivo. Se puede intentar explicar esto

31 *ibid.*, p. 103.

32 *ibid.*, p. 54.



reactivamente, es decir, por la interacción ambiente-individuo, y prescribir, por ejemplo, un cambio de ambiente, «un cambio de aires». Justamente, nos hemos dado cuenta de que en este caso la estructura permanece. El cambio de aires que se impone Jean Veneuse no tenía como fin situarlo en cuanto hombre; no tenía como fin dar una forma sana al mundo; no buscaba para nada esa pregnancia característica del equilibrio psicosocial, sino más bien una confirmación de su neurosis externizadora.

La estructura neurótica de un individuo será justamente la elaboración, la formación, la eclosión en el yo de nudos conflictivos procedentes, por una parte, del ambiente y, por otra, de la forma absolutamente personal en la que ese individuo reacciona a esas influencias.

Igual que había un intento de engaño al querer inferir del comportamiento de Nini y de Mayotte Capécia una ley general del comportamiento de la negra frente al blanco, sería, afirmémoslo, una falta de objetividad extender la actitud de Veneuse al hombre de color en tanto que tal. Nos gustaría haber conseguido deponer toda tentativa de relacionar los fracasos de un Jean Veneuse con la mayor o menor concentración de melanina de su epidermis.

Es necesario que ese mito sexual (la búsqueda de la carne blanca) no vuelva, transitado por las conciencias alienadas, a estorbar una comprensión activa.

De ninguna forma mi color debe ser sentido como una tara. A partir del momento en el que el *negro* acepta la división impuesta por el europeo, no conoce ya tregua y «así, ¿no es comprensible que trate de elevarse hasta el blanco? ¿Elevarse en una gama de colores a los que asigna una especie de jerarquía?».<sup>33</sup>

Nosotros veremos que otra solución es posible. Ésta implica una reestructuración del mundo.

---

33 Claude Nordey (ed.), *L'homme de couleur*, París, Coll. Présences, Plon, 1939.

## Del supuesto complejo de dependencia del colonizado

No hay en este mundo un pobre tipo linchado, un pobre hombre torturado, en el que yo no sea asesinado y humillado.

Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient*, 1958.

Cuando empezamos este trabajo sólo teníamos unos pocos estudios de Octave Mannoni publicados en la revista *Psyché*. Nos propusimos escribir al autor para rogarle que nos comunicara las conclusiones a las que había llegado. Luego supimos que iba a publicarse una obra que compendiaría sus reflexiones. Esa obra se publicó: *Psychologie de la colonisation*. Vamos a estudiarla.

Antes de entrar en detalles, digamos que el pensamiento analítico es honesto. Habiendo vivido hasta el extremo la ambivalencia inherente a la situación colonial, Mannoni ha llegado a una aprehensión, desgraciadamente demasiado exhaustiva, de los fenómenos psicológicos que rigen las relaciones entre el indígena y el colonizador.

La característica fundamental de la investigación psicológica actual parece consistir en alcanzar una cierta exhaustividad. Pero no se debe perder de vista lo real.

Mostraremos que Mannoni, aunque haya consagrado 225 páginas al estudio de la situación colonial, no ha comprendido sus verdaderos componentes.

Cuando se aborda un problema tan importante como el inventario de las posibilidades de comprensión de dos pueblos diferentes, hay que redoblar la atención.

Somos deudores de Mannoni, porque ha introducido en el procedimiento dos elementos cuya importancia no podría escapársele a nadie.

Un análisis rápido había parecido descartar la subjetividad de este ámbito. El estudio de Mannoni es una investigación sincera, pues se propone mostrar que no podríamos explicar al hombre fuera de esa posibilidad que él tiene de asumir o negar una situación dada. El problema de la colonización conlleva así, no solamente la intersección de

las condiciones objetivas e históricas, sino también la actitud del hombre ante esas condiciones.

Paralelamente, no podríamos sino mostrar nuestra adhesión a esa parte del trabajo de Mannoni que tiende a patologizar el conflicto, es decir, a demostrar que al blanco colonizador solamente lo mueve su deseo de terminar con una insatisfacción, sobre el plano de la sobrecompensación adleriana.

En cualquier caso, nos descubrimos opuestos a él cuando leemos esta frase: «El hecho de que un malgache *adulto* aislado en otro ambiente pueda devenir sensible a la inferioridad de tipo clásico, prueba de forma casi irrefutable que, desde su infancia, existía en él un germen de inferioridad». O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, cit., p. 32.<sup>1</sup>

Cuando leemos ese pasaje sentimos que algo zozobra y la «objetividad» del autor casi nos induce a error.

Con fervor, sin embargo, hemos intentado recuperar la línea de orientación, el tema fundamental del libro: «La idea central es que el contacto entre “civilizados” y “primitivos” crea una situación particular (la situación colonial) que hace *aparecer* un conjunto de ilusiones y malentendidos que sólo el análisis psicológico puede situar y definir».<sup>2</sup>

Entonces, si ese es el punto de partida de Mannoni, ¿por qué quiere hacer del complejo de inferioridad algo preexistente a la colonización? Reconocemos ahí el mecanismo de explicación que se daría en psiquiatría: hay formas latentes de la psicosis que se manifiestan tras un traumatismo. Y en cirugía la aparición de varices en un individuo no procede de su obligación de estar diez horas de pie, sino más bien de una fragilidad constitucional de la red venosa; la forma de trabajo no es más que una condición favorecedora, y el experto dictamina que la responsabilidad del patrón es muy limitada.

Antes de abordar en detalle las conclusiones de Mannoni, querríamos precisar nuestra posición. De una vez por todas, planteamos este principio: una sociedad es racista o no lo es. Hasta que no se asuma esta evidencia se dejarán de lado un enorme número de problemas. Decir, por ejemplo, que el norte de Francia es más racista que el sur; que el racismo es cosa de subalternos, luego no afecta nada a la elite; que Francia es el país menos racista del mundo, son cosas de gente incapaz de reflexionar correctamente.

1 O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, cit., p. 32.

2 *ibid.*, p. 11 de la cubierta. La cursiva es del original.

Para demostrarnos que el racismo no reproduce la situación económica, el autor nos recuerda que «en Sudáfrica, los obreros blancos se muestran tanto y a veces más racistas que los dirigentes y los patronos».<sup>3</sup>

Con perdón, pero nos gustaría que los que se encargan de describir la colonización recuerden una cosa: es utópico investigar en qué se diferencia un comportamiento inhumano de otro comportamiento inhumano. No queremos para nada agobiar al mundo con nuestros problemas, pero sí querríamos buenamente preguntar al señor Mannoni si no cree que, para un judío, las diferencias entre el antisemitismo de Maurras y el de Goebbels son impalpables.

Al término de una representación de *La puta respetuosa*, en el norte de África, un general le decía a Sartre: «Estaría bien que su obra se representara en el África negra. Muestra muy bien hasta qué punto el negro en un país francés es mucho más feliz que su congénere estadounidense».

Yo creo sinceramente que una experiencia subjetiva puede ser comprendida por otro; y no me gusta nada llegar a decir: el problema negro es mi problema, sólo mío, y después ponerme a estudiarlo. Pero me da la impresión de que Octave Mannoni no ha intentado sentir por dentro la desesperación del hombre de color frente al blanco. Yo me he dedicado en este estudio a tocar la miseria del negro. Táctil y afectivamente. No he querido ser objetivo. Además, es falso: no me es posible ser objetivo.

¿De verdad hay una diferencia entre un racismo y otro? ¿No vemos en ello la misma caída, la misma debilidad del hombre?

Mannoni considera que el blanco pobre de Sudáfrica odia al negro con independencia de todo proceso económico. Aunque se pueda comprender esa actitud evocando la mentalidad antisemita («Así diría sin problemas que el antisemitismo es un esnobismo del pobre. Parece, en efecto, que la mayoría de los ricos *emplean*<sup>4</sup> esa pasión más que se abandonan a ella, tienen cosas mejores que hacer. Se propaga normalmente entre las clases medias, ¡justamente porque no poseen ni tierra, ni castillo, ni casa! Al tratar al judío como un ser inferior y pernicioso afirmo con las mismas que yo pertenezco a una elite»)<sup>5</sup> podríamos responder que ese desplazamiento de la agresividad del proletariado blanco sobre el proletariado negro es fundamentalmente una consecuencia de la estructura económica de Sudáfrica.

¿Qué es Sudáfrica? Una caldera en la que 2 530 000 blancos machacan y acorralan a 13 000 000 negros. Si los blancos pobres odian a los negros

3 *ibid.*, p. 16.

4 Cursiva en el original.

5 Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, París, Paul Morihien, 1946, p. 32.

no es, como diría Mannoni, porque «el racismo es obra de pequeños comerciantes y pequeños colonos que se han afanado mucho sin gran éxito». «No. Es porque la estructura de Sudáfrica es una estructura racista:

Negrofilia y filantropía son insultos en Sudáfrica [...]. El objetivo es separar a los indígenas de los europeos, territorialmente, económicamente y sobre el terreno político, y permitirles edificar su propia civilización bajo la dirección y autoridad de los blancos, pero con un contacto reducido al mínimo entre las razas. El objetivo es reservar territorios a los indígenas y obligar a la mayoría de ellos a vivir allí [...] La competencia económica sería suprimida y ello constituiría un camino preparado *para la rehabilitación de los «blancos pobres» que forman casi el 50 por 100 de la población europea* [...].

No es exagerado decir que la mayoría de los sudafricanos experimentan una repugnancia casi física ante todo lo que coloquie a un indígena o a una persona de color a su mismo nivel.<sup>7</sup>

Para terminar con el argumento de Octave Mannoni, recordamos que «la barrera económica se debe, entre otras causas, al miedo a la competencia y al deseo de proteger la clase de los blancos pobres que forman la población europea y de evitar que estos caigan aún más bajo».

Mannoni continúa: «La explotación colonial no se confunde con las otras formas de explotación, el racismo colonial difiere de los otros racismos...».<sup>8</sup> El autor habla de fenomenología, de psicoanálisis, de unidad humana, pero nosotros queríamos que esos términos revistieran en su obra un carácter más concreto. Todas las formas de explotación se parecen. Todas quieren buscar su necesidad en un decreto cualquiera de orden bíblico. Todas las formas de explotación son idénticas, porque todas ellas se aplican a un mismo «objeto»: el hombre. Al querer considerar la estructura de tal explotación o de tal otra sobre el plano de la abstracción se enmascara el problema capital, fundamental, que es el de devolver el hombre a su lugar.

El racismo colonial no difiere de los otros racismos.

El antisemitismo me afecta en plena carne, me amotino, una contes-tación horrible me hace palidecer, se me niega la posibilidad de ser un hombre. No puedo no solidarizarme con la suerte destinada a mi hermano. Cada uno de mis actos implica al hombre. Cada una de mis reticencias,

6 O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, cit., p. 16.

7 Reverendo padre Oswin Magrath, del convento dominico de San Nicolás, Stellenbosch, África Austral inglesa, en C. Nordey (ed.), *L'homme de couleur*, cit., p. 140. Cursiva en el original.

8 O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, cit., p. 19.

cada una de mis cobardías manifiesta al hombre.<sup>9</sup> Nos parece también oír a Césaire: «Cuando aprieto el botón de mi radio y oigo que en Estados Unidos los *negros* son linchados digo que nos han mentido: Hitler no ha muerto; cuando enciendo la radio y me entero de que hay judíos insultados, despreciados, pogromizados, digo que nos han mentido: Hitler no ha muerto; cuando, en fin, enciendo la radio y me entero de que en África el trabajo forzado está instituido, legalizado, digo que, verdaderamente, nos han mentido: Hitler no ha muerto».<sup>10</sup>

Sí. La civilización europea y sus representantes más cualificados son responsables del racismo colonial;<sup>11</sup> y volvemos a recurrir a Césaire:

Y entonces, un buen día, la burguesía es despertada por un golpe formidable que le viene devuelto: la gestapo se afana, las prisiones se llenan, los torturadores inventan, sutilizan, discuten en torno a los potros de tortura.

Nos asombramos, nos indignamos. Decimos: «¡Qué curioso! Pero ¡bah! ¡es el nazismo, ya pasará!». Y esperamos, nos esperamos; y nos callamos a

---

9 Al escribir esto, pensamos en la culpabilidad metafísica de Jaspers: «Existe entre los hombres, por el hecho de ser hombres, una solidaridad en virtud de la cual cada uno se ve corresponsable de toda injusticia y de todo mal cometido en el mundo, y en particular de los crímenes cometidos en su presencia, o sin que los ignore. Si no hago todo lo que puedo por evitarlos, soy cómplice. Si no he arriesgado mi vida para evitar el asesinato de otros hombres, si me he quedado a un lado, me siento culpable en un sentido que no puede comprenderse de forma adecuada ni jurídica, ni política, ni moralmente [...]. Que yo siga viviendo después de que cosas así hayan pasado es algo que pesa sobre mí como una culpabilidad inexpiable. En alguna parte de la profundidad de las relaciones humanas se impone una exigencia absoluta: en caso de ataque criminal o de condiciones de vida que amenazan el ser físico, no aceptar otra cosa que vivir todos juntos o ninguno.» (Karl Jaspers, *Die Schuldfrage*, Heidelberg y Zürich, 1946 [ed. esp.: *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad política de Alemania*, Barcelona, Paidós, 1998]). Jaspers declara que la instancia competente es Dios. Es fácil ver que Dios no tiene nada que hacer aquí. A menos que no se quiera explicitar esta obligación por la realidad humana de sentirnos responsables de nuestros semejantes. Responsables en ese sentido en el que el menor de mis actos compromete a la humanidad. Cada acto es respuesta o pregunta. Ambas cosas, quizá. Al expresar una determinada forma por la que mi ser se sobrepasa, afirmo el valor de mi acto para otro. De manera inversa, la pasividad observada en los momentos conflictivos de la historia se interpreta como fracaso de esta obligación. Jung, en *Aspects du drame contemporain* (1948), dice que toda Europa debería responder de los crímenes cometidos por la barbarie nazi ante un asiático o un hindú. Otra autora, Maryse Choisy, en *L'anneau de polycrate* (París, Psyché, 1948), ha podido describir la culpabilidad que fue el destino de los «neutrales» durante la ocupación. Ellos se sentían confusamente responsables de todos esos muertos y de todos los Buchenwald.

10 Cito de memoria. A. Césaire, *Discours politiques*, Campaña electoral de 1945, Fort-de-France.

11 «La civilización europea y sus representantes más cualificados no son responsables del racismo colonial; éste es, por el contrario, obra de subalternos y pequeños comerciantes, de colonos que se han afanado mucho sin gran éxito», O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, cit., p. 16.

nosotros mismos la verdad, que es una barbarie, pero la barbarie suprema, la que corona, la que resume la cotidianidad de las barbaries; que es el nazismo, sí, pero que antes de ser la víctima hemos sido su cómplice; que hemos apoyado este nazismo antes de padecerlo, lo hemos absuelto, hemos cerrado los ojos frente a él, lo hemos legitimado, porque hasta entonces sólo se había aplicado a los pueblos no europeos; que este nazismo lo hemos cultivado, que somos responsables del mismo, y que él brota, penetra, gotea, antes de engullir en sus aguas enrojecidas a la civilización occidental y cristiana, por todas las fisuras de ésta.<sup>12</sup>

Cada vez que vemos a los árabes, con aire perseguido, desconfiados, huidizos, cubiertos con esas largas ropas desgarradas que parecen fabricadas a propósito nos decimos: Mannoni se equivoca. Muchas veces nos han arrestado a pleno sol inspectores de policía que nos tomaban por un árabe y que, cuando descubrían nuestro origen, se apresuraban a disculparse: «Sabemos bien que un martinicano es diferente que un árabe». Protestábamos verbalmente, nos decían: «Vosotros no les conocéis». En verdad, señor Mannoni, se equivoca. Porque, ¿qué quiere decir esta frase: «La civilización europea y sus representantes más cualificados no son responsables del racismo colonial»? ¿Qué otra cosa significa sino que el colonialismo es la obra de aventureros y de políticos, que los «representantes más cualificados» se mantienen, en efecto, por encima del jaleo? Pero, dice Francis Jeanson, todo ciudadano de una nación es responsable de los actos perpetrados en nombre de esa nación:

Día tras día, este sistema desarrolla a vuestro alrededor sus consecuencias perniciosas, día tras día sus promotores os traicionan, desarrollando en nombre de Francia una política lo más ajena posible, no solamente a vuestros verdaderos intereses, sino también a vuestras exigencias más profundas [...] Os vanagloriáis de manteneros a distancia de un determinado orden de realidades: dejáis así las manos libres a los que las atmósferas malsanas no podrían detener, porque ellos mismos las crean con su propio comportamiento. Y si lograréis, aparentemente, no ensuciaros es porque otros se ensucian en vuestro lugar. *Tenéis pistoleros* y, a fin de cuentas, vosotros sois los verdaderos culpables; porque sin vosotros, sin vuestra negligente ceguera, esos hombres no podrían emprender una acción que a vosotros os condena tanto como a ellos les deshonra.<sup>13</sup>

12 Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, París, Ed. Réclames, 1950, pp. 14-15 [ed. esp.: *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2007].

13 Francis Jeanson, «Cette Algérie conquise et pacifiée...», *Esprit*, abril de 1950, p. 624.

Decíamos hace un momento que Sudafrica tenía una estructura racista. Vamos más lejos y decimos que Europa tiene una estructura racista. Es obvio que a Mannoni no le interesa ese problema, puesto que dice: «Francia es el país menos racista del mundo». <sup>14</sup> Buenos *negros*, regocijaos de ser franceses, aunque sea un poco duro, porque en Estados Unidos vuestros congéneres son mucho más infelices que vosotros... Francia es un país racista, pues el mito del *negro*-malo forma parte del inconsciente de la colectividad. Lo demostraremos más adelante (capítulo VI).

Continuemos con Mannoni: «Un complejo de inferioridad ligado al color de la piel no se observa, en efecto, más que en los individuos que viven en minoría en un ambiente de otro color; en una colectividad bastante homogénea, como la colectividad malgache, donde las estructuras sociales son todavía bastante sólidas, no se encuentra un complejo de inferioridad más que en casos excepcionales». <sup>15</sup>

Una vez más, pedimos algo de circunspección al autor. Un blanco en las colonias nunca se ha sentido inferior por lo que es. Como bien dice Mannoni: «Será dios o será devorado». El colonizador, aunque «en minoría», no se siente inferiorizado. En Martinica hay 200 blancos que se consideran superiores a 300 000 elementos de color. En África meridional hay 2 000 000 de blancos contra cerca de 13 000 000 de indígenas, y a ningún indígena se le ha pasado por la cabeza el sentirse superior a un blanco en minoría.

Aunque los descubrimientos de Adler y los no menos interesantes de Kuenkel explican determinados comportamientos neuróticos, no hay que inferir de ahí leyes que se aplicarían a problemas infinitamente complejos. La inferiorización es el correlativo indígena de la superiorización europea. Tengamos el valor de decirlo: *el racista crea al inferiorizado*.

En esta conclusión coincidimos con Sartre: «El judío es un hombre al que los otros hombres consideran judío: esta es la pura verdad de la que hay que partir [...] el antisemita *hace* al judío». <sup>16</sup>

¿En qué se convierten los casos excepcionales de los que nos habla Mannoni? Son sencillamente aquellos en los que el evolucionado se descubre de repente rechazado por una civilización que sin embargo ha asimilado. De tal suerte que la conclusión sería la siguiente: en la medida en que el «verdadero malgache» del autor asume su «conducta dependiente», todo ocurre para lo mejor; pero, si olvida su lugar, si se le mete en la cabeza igualarse al europeo, entonces el susodicho europeo se enfada y rechaza

<sup>14</sup> O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, cit., p. 31.

<sup>15</sup> *ibid.*, p. 108.

<sup>16</sup> J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, cit., pp. 88-89.



al insolente que, en esta ocasión y en este «caso excepcional», paga con un complejo de inferioridad su rechazo de la dependencia.

Hemos detectado antes, en algunas alegaciones de Mannoni, un equívoco como mínimo peligroso. En efecto, deja al malgache elegir entre la inferioridad y la dependencia. Fuera de estas dos soluciones no hay salvación. «Cuando él (el malgache) consigue establecer en la vida estas relaciones (de dependencia) con los superiores, su inferioridad no le molesta, todo va bien. Cuando no lo consigue, cuando su posición de inseguridad no se regulariza de esta manera, lo siente un fracaso».<sup>17</sup>

La primera preocupación de Mannoni había sido criticar los métodos hasta entonces empleados por los diferentes etnógrafos que se habían asomado a las poblaciones primitivas. Pero vemos el reproche que tenemos que dirigir a su obra.

*Tras haber encerrado al malgache en sus costumbres, tras haber hecho un análisis unilateral de su visión del mundo, tras haber descrito al malgache en un círculo cerrado, tras haber dicho que el malgache mantiene relaciones de dependencia con los ancestros, características altamente tribales, el autor, despreciando toda objetividad, aplica sus conclusiones a una comprensión bilateral, ignorando voluntariamente que desde Galliéni el malgache ya no existe.*

Lo que le pedíamos a Mannoni era que nos explicara la situación colonial. Singularmente, olvida hacerlo. Nada se pierde, nada se crea, estamos de acuerdo. Parodiando a Hegel, Georges Balandier, en un estudio<sup>18</sup> que ha consagrado a Kardiner y Linton, escribe a propósito de la dinámica de la personalidad: «El último de sus estados es el resultado de todos los estados antecedentes y debe contener todos los principios». Una *boutade*, pero que sigue siendo la regla de numerosos investigadores. Las reacciones, los comportamientos que han nacido de la llegada europea a Madagascar no han venido para sumarse a los preexistentes. No ha habido un aumento del bloque psíquico anterior. Si, por ejemplo, los marcianos se pusieran a colonizar a los terrícolas, no a iniciarlos en la cultura marciana sino literalmente a *colonizarlos*, dudaríamos de lo perenne de cualquier personalidad. Kardiner endereza muchos juicios al escribir: «Enseñar el cristianismo a las gentes de Alor es una empresa quijotesca [...] (Ello) no tiene ningún sentido, en tanto la personalidad queda construida con elementos que están en completa desarmonía con la doctrina cristiana: es sin duda alguna empezar por el extremo malo»<sup>19</sup> y si los negros son

17 O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, cit., p. 61.

18 Georges Balandier, «Où l'ethnologie retrouve l'unité de l'homme», *Esprit*, abril de 1950.

19 *ibid.*, p. 619.

impermeables a las enseñanzas de Cristo, no es, en absoluto, porque sean incapaces de asimilarlas. Comprender cualquier cosa nueva nos pide disponernos a ello, prepararnos, exige una nueva predisposición. Es utópico esperar del *negro* o del árabe que realicen el esfuerzo de insertar valores extraños en su *Weltsanchauung* cuando apenas sacian su hambre. Pedirle a un *negro* del Alto Níger que se calce, decir que es incapaz de llegar a ser un Schubert, no es algo menos absurdo que sorprenderse de que un obrero de Renault no consagre sus veladas al estudio del lirismo en la literatura hindú o declarar que nunca será un Einstein.

En efecto, en lo absoluto, nada se opone a tales cosas. Nada, excepto que los interesados no tienen la posibilidad de lograrlas.

Pero ¡no se quejan! La prueba:

Al final del amanecer, más allá de mi padre, de mi madre, del bohío agrietado de ampollas, como un durazno torturado por el moho, y el techo adelgazado, remendado con trozos de lata de petróleo, y eso forma pantanos de herrumbre en la pasta gris sórdida apestosa de la paja, y cuando el viento silba, estas disparidades hacen extraño el ruido, como una crepitación de fritanga al principio, luego como un tizón que se sumerge en el agua con el humo de las ramitas que vuela... y el techo de tablas de donde se ha levantado mi raza, toda mi raza de este lecho de tablas, con sus patas de cajas de kerosene, como si el lecho tuviera elefantiasis, y su piel de cabrito, y sus hojas de plátano secadas, y sus harapos, una nostalgia de colchón el lecho de mi abuela (Encima del lecho, un bote lleno de aceite, un pabilo cuya llama baila como un grueso rábano... y sobre el bote en letras doradas: GRACIAS).<sup>20</sup>

Desgraciadamente,

esta actitud, este comportamiento, esta vida tropezada, atrapada con el lazo de la vergüenza y el desastre, se insurge, se protesta, protesta, ladra y por mi vida que preguntas:

—¿Qué puedo hacer yo?

—Es preciso comenzar.

—¿Comenzar qué?

—La única cosa en el mundo que vale la pena comenzar:

El fin del mundopardiez<sup>21</sup>

Lo que ha olvidado Mannoni es que el malgache ya no existe. Ha olvidado que el malgache *existe con el europeo*. El blanco que llegó a Madagascar

20 A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, cit., p. 56; *Cuaderno de un retorno al país natal*, cit., pp. 12.

21 *ibid.*, p. 56; cit., p. 25.

trastrocó los horizontes y los mecanismos psicológicos. Todo el mundo lo ha dicho, la alteridad para el negro no es el negro, sino el blanco. Una isla como Madagascar, invadida de un día para otro por los «pioneros de la civilización», incluso si esos pioneros se comportaron lo mejor que pudieron, sufrió una desestructuración. Además, lo dice Mannoni: «al principio de la colonización, cada tribu quería tener su blanco».<sup>22</sup> Que esto se explique por los mecanismos mágico-totémicos, por una necesidad de contacto con el Dios terrible o por la ilustración de un sistema de dependencia, el hecho cierto sigue siendo que algo nuevo se ha producido en esta isla y que hay que tenerlo en cuenta (bajo pena de volver, si no, el análisis falso, absurdo, caduco). Una nueva aportación ha intervenido y hay que tratar de comprender las nuevas relaciones.

El blanco desembarcando en Madagascar provocó una herida absoluta. Las consecuencias de esta irrupción europea en Madagascar no son únicamente psicológicas, pues, como todo el mundo ha dicho, existen relaciones internas entre la conciencia y el contexto social.

¿Las consecuencias económicas? ¡Pero lo que hay que hacer es el juicio a la colonización!

Sigamos nuestro estudio.

En términos abstractos, el malgache puede soportar no ser un hombre blanco. Lo que le resulta cruel es el haber descubierto primero que es un hombre (por identificación) y *después* que esta unidad se divide en blancos y negros. Si el malgache «abandonado» o «traicionado» conserva su identificación, ésta se vuelve entonces reivindicadora; y él exigirá igualdades de las que no sentía para nada la necesidad. Esas *igualdades* le habrían resultado ventajosas antes de haberlas reclamado, pero después son un remedio insuficiente para sus males: pues todo progreso en las igualdades posibles hará aún más insoportables las diferencias que de golpe aparecen como dolorosamente imborrables. De esta forma pasa (el malgache) de la dependencia a la inferioridad psicológica.<sup>23</sup>

Aquí de nuevo nos topamos con el mismo malentendido. Es en efecto evidente que el malgache puede perfectamente soportar no ser un blanco. Un malgache es un malgache; o, mejor no, un malgache no es un malgache, su «malgachería» no existe en absoluto. Si es malgache lo es porque llega el blanco y si, en un momento dado de su historia, se ha visto conducido a plantearse la cuestión de saber si era o no un hombre, es porque se le discutía esa realidad de hombre. Dicho de otro modo, yo empiezo a sufrir

22 O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, cit., p. 81.

23 *ibid.*, p. 85.

por no ser un blanco en la medida en la que el hombre blanco me impone una discriminación, hace de mí un colonizado, me arrebató todo valor, toda originalidad, me dice que yo parásito el mundo, que tengo que ponerme, lo más rápidamente posible, a la altura del mundo blanco, «que somos bestias brutas [...]; que somos un estercolero ambulante horriblemente prometedor de cañas tiernas y de algodón sedoso y nos marcaban con hierro candente y dormíamos sobre nuestros excrementos y nos vendían e la plaza y la vara de paño inglés y la carne salada de Irlanda constaban menos que nosotros». <sup>24</sup> Entonces intentaré simplemente hacerme blanco, es decir, obligaré al blanco a reconocer mi humanidad. Pero, nos dirá Mannoni, no podéis, porque en lo más profundo de vosotros existe un complejo de dependencia.

«No todos los pueblos son aptos para ser colonizados, sólo aquellos que poseen esa necesidad». Y, más adelante: «Casi en todas partes donde los europeos han fundado colonias del tipo de las que actualmente “se cuestionan” se puede decir que se les esperaba e incluso se les deseaba en el inconsciente de sus súbditos. Por todas partes había leyendas que los prefiguraban bajo la forma de extranjeros llegados de la mar y destinados a traer el bienestar». <sup>25</sup>

Como puede comprobarse, el blanco obedece a un complejo de auto-ridad, a un complejo de jefe, mientras que el malgache obedece a un complejo de dependencia. Todo el mundo está satisfecho.

Cuando se trata de comprender por qué el europeo, el extranjero, fue llamado *vazaha*, es decir, «honorable extranjero»; cuando se trata de comprender por qué los europeos náufragos fueron acogidos con los brazos abiertos, por qué el europeo, el extranjero, nunca es concebido como enemigo; en lugar de hacerlo a partir de la humanidad, de la bienvenida, de la amabilidad, rasgos fundamentales de lo que Césaire llama las «viejas civilizaciones cortesas», se nos dice que se debe, simplemente, a que en los «jeroglíficos fatídicos» (en el inconsciente en particular) estaba inscrito algo que hacía del blanco el amo esperado. El inconsciente, sí, está ahí. Pero no hay que extrapolar. Un *negro* me cuenta el siguiente sueño: «Camino desde hace largo rato, estoy muy cansado, tengo la sensación de que me espera algo, atravieso barreras y paredes, llego a una habitación vacía y, tras una puerta, oigo ruido, dudo antes de entrar, finalmente me decido, entro y en esa segunda habitación hay blancos y constato que yo también soy blanco». Cuando trato de entender ese sueño, de analizarlo,

<sup>24</sup> A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, cit.; *Cuaderno de un retorno al país natal*, cit., p. 32 [N. de la T.: cita cotejada con el original en portugués].

<sup>25</sup> O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, cit., pp. 87-88.

sabiendo que este amigo tiene dificultades para avanzar, concluyo que ese sueño cumple un deseo inconsciente. Pero cuando, fuera de mi laboratorio de psicoanalista, se trata de integrar mis conclusiones en el contexto del mundo, diré:

1. Mi paciente sufre un complejo de inferioridad. Su estructura psíquica corre el peligro de disolverse. Se trata de conservarla y, poco a poco, de liberarle de ese deseo inconsciente.
2. Si él se encuentra hasta este punto sumergido en el deseo de ser blanco es porque vive en una sociedad que hace posible su complejo de inferioridad, en una sociedad que extrae su consistencia del mantenimiento de ese complejo, en una sociedad que afirma la superioridad de una raza; en la exacta medida en que la sociedad le plantea dificultades, él se encuentra colocado en una situación neurótica.

Lo que aparece entonces es la necesidad de una acción pareja sobre el individuo y sobre el grupo. Como psicoanalista debo ayudar a mi cliente a que concencie su inconsciente, a que no intente una lactificación alucinatoria, sino que actúe, por el contrario, en el sentido de un cambio de las estructuras sociales.

Dicho de otra manera, el negro no debe volver a encontrarse ante este dilema: blanquearse o desaparecer, sino que debe poder tomar consciencia de una posibilidad de existir; dicho aún de otra manera, si la sociedad le plantea dificultades a causa de su color, si yo constato en sus sueños la expresión de un deseo inconsciente de cambiar de color, mi objetivo no será disuadirlo aconsejándole «guardar las distancias»; mi objetivo, por el contrario, será, una vez aclarados los móviles, ponerle en disposición de *elegir* la acción (o la pasividad) frente a la verdadera fuente de conflictos, es decir, frente a las estructuras sociales.

Octave Mannoni, preocupado por abordar el problema desde todos los ángulos, no ha descuidado interrogar el inconsciente del malgache.

Analiza para ello siete sueños: siete relatos que nos entregan el inconsciente, y entre los cuales encontramos seis que manifiestan una dominante de terror. Varios niños y un adulto nos comunican sus sueños y los vemos así temblorosos, huidizos, desgraciados.

*Sueño del cocinero:*

Me persigue un toro *negro*, furioso. Aterrorizado, subo a un árbol, del que bajo cuando ha pasado el peligro. Bajo temblando de pies a cabeza.

*Sueño de Rahevi, niño de trece años:*

Paseando por el bosque me encuentro con dos hombres *negros*. «¡Ah! —me digo—, estoy perdido». Me dispongo a (quiero) huir, pero es imposible. Me rodean y parlotean a su modo. Yo creo que dicen: «Vas a ver lo que es la muerte». Tiemblo de miedo y les digo: «¡Déjenme señor, tengo mucho miedo!». Uno de esos hombres habla francés, pero a pesar de todo me dicen: «Ven ante nuestro jefe». Nos encaminamos hacia allí. Me hacen ir delante y me enseñan sus fusiles. Mi miedo (se) redobla pero antes de llegar a su campamento tenemos que atravesar una corriente de agua. Yo (me) hundo hasta el fondo del agua. Gracias a mi sangre fría llego hasta una gruta de piedra y me escondo dentro. Cuando los dos hombres se van, huyo y vuelvo a casa de mis padres [...].

*Sueño de Josette:*

El sujeto (una joven) está perdido y sentado en un tronco de árbol tumbado. Una mujer vestida con un traje blanco le hace saber que está en medio de bandidos. El relato continúa así: «Yo soy estudiante», responde ella temblando, «y cuando volvía de la escuela, me he perdido aquí». Ella me dice: «Sigue ese camino y llegarás a tu casa».

*Sueño de Razafti, chico entre trece y catorce años:*

Es perseguido por *tirailleurs* (senegaleses) que al correr «hacen un ruido como de caballos al galope», «le muestran sus fusiles». El sujeto escapa haciéndose invisible. Sube una escalera y encuentra la puerta de su casa [...].

*Sueño de Elphine, chica entre trece y catorce años:*

Sueño con un buey *negro* que me persigue con saña. El buey es fuerte. Su cabeza, casi tachonada de blanco (*sic*) luce dos largos cuernos muy puntiagudos. «¡Ah, qué desgracia!», me digo. «El sendero se estrecha, ¿qué puedo hacer?». Examinó un mango. ¡Oh! Me he caído en los arbustos. Entonces él apoya sus cuernos contra mí. Mi intestino sale y él se lo come [...].

*Sueño de Raza:*

En su sueño el sujeto oye decir en la escuela que vienen los senegaleses. «Salgo al patio del colegio para verlo». Los senegaleses, en efecto, vienen. Huye y coge el camino de casa. «Pero nuestra casa ha sido dispersada por ellos [...].».

*Sueño de Si, chico de catorce años:*

Me paseo por el jardín, noto como una sombra detrás de mí. Las hojas chocan a mi alrededor y caen como si hubiera un bandido que quisiera cogermelo. Caminando por todas las calles, la sombra aún me seguía. Entonces me entró

miedo y empecé a huir, pero la sombra daba enormes pasos y extendía su gran mano para cogerme por la ropa. Notaba que mi camisa se desgarraba y gritaba. Al oír ese grito mi padre salía sobresaltado de la cama y me miraba, pero la gran *sombra* desaparecía y yo ya no tenía ese enorme miedo.<sup>26</sup>

Hará ya unos diez años, nos sorprendió constatar que los norteafricanos odiaban a los hombres de color. Nos resultaba verdaderamente imposible entrar en contacto con los indígenas. Dejamos África en dirección a Francia sin haber entendido la razón de esta animosidad. Sin embargo, algunos hechos nos habían conducido a reflexionar. El francés no quiere al judío, que no quiere al árabe, que no quiere al *negro* [...]. Al árabe se le dice: «Si sois pobres es porque el judío os ha estafado y se lo ha llevado todo». Al judío se le dice: «No estáis en pie de igualdad con los árabes porque vosotros sois blancos y tenéis a Bergson y a Einstein». Al *negro* se le dice: «Sois los mejores soldados del Imperio francés, los árabes se creen superiores a vosotros, pero se equivocan». De hecho no es verdad, no se le dice nada al *negro*, no hay que decirle nada. El *tirailleur* senegalés es un *tirailleur*, el buen soldado de su capitán, el valiente que sólo sabe la consigna.

—Tú no pasar.

—¿Por qué?

—Yo no saber. Tú no pasar.

El blanco, incapaz de hacer frente a todas las reivindicaciones, se descarga de responsabilidades. Yo a ese proceso lo llamo la repartición racial de la culpabilidad.

Decíamos que algunos hechos nos habían sorprendido. Cada vez que había un movimiento insurreccional, la autoridad militar sólo alineaba a soldados de color. Son los «pueblos de color» los que aniquilan los intentos de liberación de otros «pueblos de color», como prueba de que no había ninguna razón para universalizar el proceso: si a los árabes, esos farsantes, se les metía en la cabeza rebelarse no era en nombre de principios confesables, sino simplemente con el fin de despejar su inconsciente de «morito».

Desde el punto de vista africano, decía un estudiante de color en el XXV Congreso de Estudiantes Católicos, en el curso del debate sobre Madagascar, «me rebelo contra el envío de *tirailleurs* senegaleses y de los abusos que se han cometido allí». Sabemos, por otra parte, que uno de los torturadores de la comisaría de policía de Antananarivo era senegalés.

26 *ibid.*, capítulo 1: «Les rêves», pp. 55-59.

Así, sabiendo todo esto, sabiendo lo que puede ser para un malgache el arquetipo senegalés, los descubrimientos de Freud no son de ninguna utilidad. Se trata de resituar esos sueños *en su tiempo*, y ese tiempo es el período durante el que 80 000 indígenas fueron asesinados, es decir, un habitante de cada cincuenta; y *en su lugar*, y ese lugar es una isla de cuatro millones de habitantes en la que no puede instaurarse ninguna relación verdadera, en la que las disensiones estallan por todas partes, en la que la mentira y la demagogia son los únicos amos.<sup>27</sup> Hay que decirlo, en

27 Nos remitimos a las declaraciones hechas en el juicio de Antananarivo. Sesión del 9 de agosto. Rakotovoao declara:

«El señor Baron me dice: “Como no has querido aceptar lo que acabo de decir, te voy a pasar a la sala de reflexiones” [...]. Pasé a la habitación de al lado. La sala de reflexiones en cuestión estaba ya llena de agua y, además, había también un barril lleno de agua sucia, por no decir otra cosa. El señor Baron me dice: “Este es el medio que te enseñará a aceptar lo que acabo de decirte que declares”. El señor Baron ordenó a un senegalés que “me hiciera como a los otros”. Me puso de rodillas, con los puños abiertos, después cogió una tenaza de madera y atrapó mis dos manos; después, estando de rodillas y con mis manos atrapadas, puso sus pies sobre mi nuca y me hundió la cabeza en el barril. Cuando vio que estaba a punto de desmayarme levantó el pie para dejarme tomar aire de nuevo. Y así se repitió hasta que quedé totalmente extenuado. Entonces dijo: “Llévalo fuera y golpeadlo”. El senegalés se sirvió de tendones de buey, pero el señor Baron entró en la sala de tortura y participó personalmente de la flagelación. Aquello duró, creo, quince minutos al término de los cuales declararé que no podía soportarlo más, porque, a pesar de mi juventud era insoportable. Entonces me dijo: “¡Tendrás que admitir lo que acabo de decirte!”. “No, señor director, eso no es cierto”. En ese momento me hicieron entrar en la habitación de tortura. Llamó a otro senegalés, porque con uno no bastaba, y le dio la orden de colgarme por los pies y meterme en el barril hasta el pecho. Y lo hicieron muchas veces. Al final, me dije: “¡Es demasiado! ¡Dejadme hablar con el señor Baron!”, y le dije: “Pido al menos un trato digno de Francia, señor director”, y él me contestó: «“¡Este es el trato de Francia!”. Como no podía más le dije: “Acepto pues la primera parte de su declaración”. El señor Baron me contestó: “No, no quiero la primera parte, la quiero toda”. “Entonces mentiría”. “Mentira o no, tienes que aceptar lo que digo”».

La declaración continúa:

«Inmediatamente, el señor Baron dice: “Aplicadle otro tipo de tortura”. En ese momento me llevan a la sala de al lado, donde había un pequeño escalón de cemento. Con los dos brazos atados a la espalda los dos senegaleses me levantaron los pies y me hicieron subir y bajar de esa manera el escalón. Aquello empezaba a ser insoportable y, aunque hubiera tenido fuerzas, no se podía aguantar. Le dije a los senegaleses: “Decidle a vuestro jefe que acepto lo que me hace decir”».

Sesión del 11 de agosto. El acusado Robert relata:

«El gendarme me cogió por el cuello del traje y me dio patadas por detrás y puñetazos en la cara. Después me hizo arrodillarme y el señor Baron empezó a golpearme. Sin saber cómo, se puso detrás de mí y noté un punto de fuego aplicado en la nuca. Al intentar protegerme me quemé las manos [...]. Una tercera vez perdí el conocimiento y no me acuerdo más de lo que pasó. El señor Baron me dijo que firmara un papel ya preparado; con una señal dije: “No”. Entonces el director volvió a llamar al senegalés y este último me condujo sosteniéndome a otra sala de tortura: “Tienes que aceptar o morirás”, dice el senegalés. “Peor para él, hay que empezar la operación, Jean”, dice el director. Me ataron los dos brazos a la



ciertos momentos el *socius* es más importante que el hombre. Recuerdo a P. Naville escribiendo: «Hablar de los sueños de la sociedad como sueños del individuo, de las voluntades de poder colectivas como instintos sexuales personales, es invertir una vez más el orden natural de las cosas porque, por el contrario, son las condiciones económicas y sociales de las luchas de clases las que explican y determinan las condiciones reales en las que se expresa la sexualidad individual, y el contenido de los sueños de un ser humano depende también, a fin de cuentas, de las condiciones generales de la civilización en la que vive».<sup>28</sup>

El toro negro furioso no es el falo. Los dos hombres negros no son los dos padres (uno representante del padre real, el otro el ancestro). He aquí lo que un análisis reposado hubiera podido dar, sobre la base misma de las conclusiones del señor Mannoni en el párrafo precedente, «El culto de los muertos y la familia».

El fusil del *tirailleur* senegalés no es un pene, sino verdaderamente un fusil Lebel 1916. El buey negro y el bandido no son los *lolos*, «almas sustanciales», sino verdaderamente la irrupción, durante el sueño, de fantasmas reales. ¿Qué representa esta estereotipia, este tema central de los sueños, sino una vuelta al recto camino? Ya sean *tirailleurs negros*, ya sean toros *negros* tachonados de blanco en la cabeza, ya sea directamente una blanca, muy amable. ¿Qué encontramos una y otra vez en estos sueños si no esta idea central: «apartarse de la rutina es pasearse en el bosque; se encuentran con el toro que los devuelve derechos a casa»<sup>29</sup>?

Malgaches, estad tranquilos, quedaos en vuestro lugar.

Tras haber descrito la psicología malgache, Octave Mannoni se propone explicar la razón de ser del colonialismo. Al hacer esto, añade un nuevo complejo a la lista preexistente: el «complejo de Próspero», definido como el conjunto de disposiciones neuróticas inconscientes que dibujan a la vez «la figura del paternalismo colonial» y «el retrato del racista cuya hija ha sido objeto de un intento de violación (imaginario) por parte de un ser inferior».<sup>30</sup>

espalda, me pusieron de rodillas y me hundieron la cabeza en un barril lleno de agua. En el momento en el que estaba a punto de asfixiarme me sacaban. Y así muchas veces hasta que me agoté completamente [...]».

Recordemos, para que nadie lo ignore, que el testigo Rakotovao fue condenado a muerte. Entonces, cuando se leen estas cosas, nos parece que Mannoni ha dejado escapar una dimensión de los fenómenos que analiza: el toro negro, los hombres negros no son ni más ni menos que los senegaleses de la comisaría de policía.

28 Pierre Naville, *Psychologie, marxisme, matérialisme*, Paris, Marcel Rivière et Cie., 1948, p. 151.

29 O. Mannoni, , p. 71.

30 *ibid.*, p. 108.

Próspero es, como vemos, el personaje principal de la obra de Shakespeare *La tempestad*. Enfrente se hallan Miranda, su hija, y Calibán. Ante Calibán, Próspero adopta una actitud que los americanos del Sur conocen bien. ¿No dicen ellos que los negros esperan la menor oportunidad de arrojarse sobre las mujeres blancas? En todo caso, lo interesante en esta parte de la obra es la intensidad con la que Octave Mannoni nos hace comprender los conflictos mal liquidados que parecen estar en la base de la vocación colonial. En efecto, nos dice,

lo que le falta al colono y a Próspero, de ahí su decepción, es el mundo de los Otros, donde los otros se hacen respetar. El tipo colonial ha abandonado ese mundo, perseguido por la dificultad de admitir a los hombres tal y como son. Esta fuga se relaciona con una necesidad de dominación de origen infantil que la adaptación a lo social no ha logrado disciplinar. Poco importa que el colonial haya cedido «a la sola inquietud de viajar», al deseo de huir «del horror de su cuna» o de los «antiguos parapetos», o que desee, más burdamente, una «vida más generosa» [...]. Se trata siempre de un compromiso con la tentación de un mundo sin hombres.<sup>31</sup>

Si a eso añadimos que muchos europeos se van a las colonias porque allí es posible enriquecerse en poco tiempo y que, excepto en contadas excepciones, el colonialista es un comerciante o, mejor dicho, un traficante, habremos captado la psicología del hombre que provoca en el autóctono «el sentimiento de inferioridad». En cuanto al «complejo de dependencia» malgache, al menos bajo la única forma en la que nos es accesible y analizable, procede, también él, de la llegada a la isla de colonizadores blancos. De su otra forma, de ese complejo original, en estado puro, que habría caracterizado la mentalidad malgache durante todo el período anterior, no nos parece que Octave Mannoni esté en absoluto autorizado para extraer la más mínima conclusión concerniente a la situación, los problemas o las posibilidades de los autóctonos en el período actual.

---

31 *ibid.*, p. 106.

## La experiencia vivida del negro

«¡Sucio *negro!*» o, simplemente, «¡Mira, un *negro!*».

Yo llegaba al mundo deseoso de desvelar un sentido a las cosas, mi alma plena del deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto en medio de otros objetos.

Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba a los otros. Su mirada liberadora, deslizándose por mi cuerpo súbitamente libre de asperezas, me devolvía una ligereza que creía perdida y, ausentándome del mundo, me devolvía al mundo. Pero allá abajo, en la otra ladera, tropiezo y el otro, por gestos, actitudes, miradas, me fija, en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante. Me enfurezco, exijo una explicación... Nada resulta. Exploto. He aquí los pequeños pedazos reunidos por un otro yo.

Mientras que el negro esté en su tierra, no tendrá, excepto con ocasión de pequeñas luchas intestinas, que poner a prueba su ser para los otros. Tendrá, por supuesto, el momento de «ser para el otro» del que habla Hegel, pero toda ontología se vuelve irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada. Parece que esto no ha llamado lo suficiente la atención de los que han escrito sobre la cuestión. Hay, en la *Weltanschauung* de un pueblo colonizado, una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica. Quizá se nos objete que es así también para todo individuo, pero eso sería enmascarar un problema fundamental. La ontología, cuando de una vez por todas se admite que deja de lado la existencia, no nos permite comprender el ser del negro. Porque el negro no tiende ya a ser negro, sino a ser frente al blanco. A algunos se les meterá en la cabeza el recordarnos que la situación es de doble sentido. Nosotros respondemos que eso es falso. El negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco. Los *negros*, de un día para otro, han tenido dos sistemas de referencia en relación a los cuales han debido situarse. Su metafísica o, por decirlo de manera menos pretenciosa, sus costumbres y las instancias a las que éstas remitían, fueron abolidas porque se contradecían con una civilización que ellos ignoraban y que se les imponía.

El negro en su tierra, en el siglo XX, desconoce el momento en el que su inferioridad pasa por el otro... Por supuesto que algunas veces hemos discutido sobre el problema negro con amigos o, en más escasas ocasiones, con negros estadounidenses. A coro protestábamos y afirmábamos la igualdad de los hombres ante el mundo. En las Antillas también teníamos ese pequeño hiato que existe entre la *békaille*, la mulatería y la negrada. Pero nos contentábamos con una comprensión intelectual de estas divergencias. De hecho, no era nada dramático. Y entonces...

Y entonces nos fue dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez desacostumbrada nos oprime. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte. En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona. Alrededor de todo el cuerpo reina una atmósfera de incertidumbre cierta. Sé que si quiero fumar, tendré que alargar el brazo derecho y coger el paquete de cigarrillos que está al otro lado de la mesa. Las cerillas están en el cajón de la izquierda, tendré que reclinar me un poco. Y todos estos gestos no los hago por costumbre, sino por un conocimiento implícito. Lenta construcción de mi yo en tanto que cuerpo en el seno de un mundo espacial y temporal, así parece ser el esquema. No se me impone, es más bien una estructuración definitiva del yo y del mundo (definitiva porque se instala entre mi cuerpo y el mundo una dialéctica efectiva).

Desde hace algunos años, hay laboratorios que tienen el proyecto de descubrir un suero de desnegricación; hay laboratorios que, con toda la seriedad del mundo, han enjuagado sus pipetas, ajustado sus balanzas y emprendido investigaciones que permitan a los desgraciados *negros* blanquearse y de esta forma no soportar más el peso de esta maldición corporal. Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los habían proporcionado «los residuos de sensaciones y percepciones de orden sobre todo táctil, vestibular, quinesésico y visual»,<sup>1</sup> sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos. Yo creía tener que construir un yo psicológico, equilibrar el espacio, localizar sensaciones, y he aquí que se me pide un suplemento.

«¡Mira, un *negro!*». Era un estímulo exterior al que no prestaba demasiada atención. Yo esbozaba una sonrisa.

«¡Mira, un *negro!*». Era cierto. Me divertía.

1 Jean Lhermitte, *L'image de notre corps*, París, la Nouvelle Revue Critique, 1929, p. 17.

«¡Mira, un *negro!*». El círculo se cerraba poco a poco. Yo me divertía abiertamente.

«¡Mamá, mira ese *negro!* ¡tengo miedo!». ¡Miedo! ¡Miedo! Resulta que me temen. Quise divertirme hasta la asfixia, pero aquello se había hecho imposible.

Yo no podía más, porque ya sabía que existían leyendas, historias, la historia y, sobre todo, la *historicidad*, que me había enseñado Jaspers. Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba dejando paso a un esquema epidérmico racial. En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren, en lugar de una, me dejaban dos, tres plazas. Ya no me divertía tanto. Ya no descubría las coordenadas febriles del mundo. Existía triple: ocupaba sitio. Iba hacia el otro... y el otro evanescente, hostil, pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea...

Yo era a la vez responsable de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis ancestros. Me recorría con una mirada objetiva, descubría mi negrura, mis caracteres étnicos, y me machacaban los oídos la antropofagia, el retraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y sobre todo, sobre todo, «aquel negro del África tropical...».

Ese día, desorientado, incapaz de estar fuera con el otro, el blanco, que implacable me aprisionaba, me fui lejos de mi ser-ahí, muy lejos, me constituí objeto. ¿Qué era para mí sino un despegue, una arrancada, una hemorragia que goteaba sangre negra por todo mi cuerpo? Sin embargo, yo no quería esta reconsideración, esta tematización. Yo quería simplemente ser un hombre entre otros hombres. Hubiera querido llegar igual y joven a un mundo nuestro y edificar juntos.

Pero me negaba a toda tetanización afectiva. Quería ser hombre y nada más que hombre. Algunos me relacionaban con mis ancestros, esclavizados, linchados: decidí asumirlo. A través del plan universal del intelecto comprendí ese parentesco interno; yo era nieto de esclavos por la misma razón que el presidente Lebrun lo era de campesinos dúctiles y sumisos. En el fondo, la alerta se disipaba bastante rápido.

En Estados Unidos los *negros* son segregados. En América del Sur se azota en las calles y se ametralla a los huelguistas *negros*. En África occidental, el *negro* es una bestia. Y aquí, cerca de mí, justo al lado, este compañero de la facultad, oriundo de Argelia, que me dice: «Mientras hagamos del árabe un hombre como nosotros, ninguna solución será viable».

—Mira, oye, los prejuicios de color me son ajenos... Pero, vamos a ver, para nosotros no existen los prejuicios de color... Perfectamente, el *negro*

es un hombre como nosotros... No porque sea *negro* va a ser menos inteligente que nosotros... Yo tuve un compañero senegalés en el regimiento, era muy hábil...

¿Dónde situarme? O, si lo prefieren: ¿dónde meterme?

—Martinicano, oriundo de «nuestras» viejas colonias.

¿Dónde esconderme?

—¡Mira el *negro*!... ¡Mamá, un *negro*!...

—¡Chitón! Se va a enfadar... No le haga caso, señor, no sabe que usted es tan civilizado como nosotros...

Mi cuerpo se me devolvía plano, desconyuntado, hecho polvo, todo enlutado en ese día blanco de invierno. El *negro* es una bestia, el *negro* es malo, el *negro* tiene malas intenciones, el *negro* es feo, mira, un *negro*, hace frío, el *negro* tiembla, el *negro* tiembla porque hace frío, el niño tiembla porque tiene miedo del *negro*, el *negro* tiembla de frío, ese frío que os retuerce los huesos, el guapo niño tiembla porque cree que el *negro* tiembla de rabia, el niño blanco se arroja a los brazos de su madre, mamá, el *negro* me va a comer.

Por todas partes el blanco, desde lo alto el cielo se arranca el ombligo, la tierra cruje bajo mis pies y un canto blanco, blanco. Toda esta blancura que me calcina...

Me siento al lado del fuego y descubro mi librea. No la había visto. Es efectivamente fea. Me paro porque, ¿quién me dirá qué es la belleza?

¿Dónde meterme ahora? Yo notaba que de las innumerables dispersiones de mi ser subía un flujo fácilmente reconocible. Iba a encolerizarme. Hacía tiempo que el fuego se había apagado y de nuevo el *negro* temblaba.

—Mira, qué *negro* tan hermoso...

—¡El hermoso *negro* le manda a la mierda, señora!

La vergüenza le adorna el rostro. Finalmente me había liberado de mis cavilaciones. De un solo golpe conseguía dos cosas: identificar a mis enemigos y montar un escándalo. Colmado. Ya podía ir a divertirme.

El campo de batalla delimitado, yo entraba en liza.

¿Cómo? Cuando olvidaba, perdonaba y no deseaba sino amar, me devolvían como una bofetada en plena cara, mi mensaje. El mundo blanco, el único honrado, me negaba toda participación. De un hombre se exigía una conducta de hombre. De mí, una conducta de hombre *negro*, o, al menos, una conducta de negro. Yo suspiraba por el mundo y el mundo me amputaba mi entusiasmo. Se me pedía que me confinara, que me encogiera.

¡Ya verían! Y, sin embargo, estaban avisados. ¿La esclavitud? Ya no se hablaba de ello, un mal recuerdo. ¿Mi supuesta inferioridad? Una chanza de la que mejor reírse. Yo olvidaba todo, pero con la condición de que el mundo no me desnudara más su flanco. Tenía que probar mis incisivos. Los notaba robustos. Y entonces...

¿Cómo? Ahora que yo tenía todo el derecho de odiar, de detestar, ¿me rechazaban? Ahora que debería haber sido suplicado, requerido, ¿se me negaba todo reconocimiento?

Yo decidí, como me era imposible partir de un *complejo innato*, afirmarme en tanto que NEGRO. Como el otro dudaba en reconocermé, no me quedaba más que una solución. Darme a conocer.

Jean-Paul Sartre, en *Reflexiones sobre la cuestión judía* escribe: «Ellos (los judíos) se han dejado envenenar por una determinada representación que los otros tienen de ellos y viven en el temor de que sus actos no se conformen a ella, así podríamos decir que sus condiciones están perpetuamente sobredeterminadas desde el interior».<sup>2</sup>

En todo caso, el judío puede ser ignorado en su judeidad. No es íntegramente lo que es. Se le espera, se le aguarda. Sus actos, su comportamiento deciden en última instancia. Es un blanco y, fuera de algunos rasgos bastante discutibles, sucede que pasa inadvertido. Pertenecer a la raza de los que nunca han conocido la antropofagia. ¡Qué idea también esa de devorar a su padre! Está bien, basta con no ser negro. Por supuesto, los judíos son molestados, ¡qué digo!, son perseguidos, exterminados, horneados, pero esas son historietas de familia. El judío deja de ser amado a partir del momento en el que se le reconoce. Pero conmigo todo adopta un *nuevo* rostro. Estoy sobredeterminado desde el exterior. No se me da ninguna oportunidad. No soy el esclavo de «la idea» que los otros tienen de mí, sino de mi apariencia.

Llego lentamente al mundo, acostumbrado a no pretender alzarme. Me aproximo reptando. Ya las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan. Estoy *fijado*. Una vez acomodado su micrófono realizan objetivamente los cortes de mi realidad. Soy traicionado. Siento, veo en esas miradas blancas que no ha entrado un nuevo hombre, sino un nuevo tipo de hombre, un nuevo género. Vamos... ¡Un negro!

Me deslizo por las esquinas, topándome, gracias a mis largas antenas, con los axiomas esparcidos por la superficie de las cosas —la ropa interior de *negro* huele a *negro*; los dientes del *negro* son blancos; los pies del *negro* son grandes; el ancho pecho del *negro*—, me deslizo por las esquinas, me

2 J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, cit., p. 123.

quedo callado, aspiro al anonimato, al olvido. Escuchen, lo acepto todo, ¡pero que nadie se percate de que existo!

—Eh, ven que te presente a mi compañero negro... Aimé Césaire, hombre negro, titular en la universidad... Marian Anderson, la mejor cantante negra... El doctor Cobb, inventor de sangre blanca, es un *negro*... Eh, saluda a mi amigo martinicano (ten cuidado, es muy susceptible)...

La vergüenza. La vergüenza y el desprecio de mí mismo. La náusea. Cuando se me quiere, se me dice que es a pesar de mi color. Cuando se me odia, se añade que no es por mi color... Aquí o allí soy prisionero de un círculo infernal.

Doy la espalda a esos escrutadores de antes del diluvio y me aferro a mis hermanos, *negros* como yo. Horror, ellos me rechazan. Ellos son casi blancos. Y además quieren casarse con una blanca. Tendrán niños ligeramente morenos... Quién sabe, poco a poco, quizá...

Yo había soñado.

—Verá, señor, yo soy de los más negrófilos de Lyon.

La prueba estaba allí, implacable. Mi negrura estaba allí, densa e indiscutible. Y me atormentaba, me perseguía, me inquietaba, me exasperaba.

Los *negros* son salvajes, brutos, analfabetos. Pero yo sabía que en mi caso esas proposiciones eran falsas. Había un mito del *negro* que había que demoler a cualquier precio. Ya no estábamos en la época en la que uno se maravillaba ante un cura *negro*. Teníamos médicos, profesores, estadistas... Sí, pero en esos casos persistía algo de insólito. «Tenemos un profesor de historia senegalés. Es muy inteligente... Nuestro médico es negro. Es muy amable».

Era el profesor *negro*, el médico *negro*; yo, que empezaba a fragilizarme, tenía escalofríos a la menor alarma. Sabía, por ejemplo, que si el médico cometía un error era su fin y el de todos los que le siguieran. ¿Qué se puede esperar, en efecto, de un médico *negro*? Mientras todo vaya bien se le pone por las nubes pero ¡atención, ninguna tontería, a ningún precio! El médico negro nunca sabrá hasta qué punto su posición bordea el descrédito. Os lo digo, estaba amurallado: ni mis actitudes civilizadas, ni mis conocimientos literarios, ni mi comprensión de la teoría cuántica hallaban gracia.

Yo reclamaba, exigía explicaciones. Suavemente, como se habla a un niño, se me revela la existencia de una determinada opinión que algunas



personas adoptan pero de la que, añadían, «había que esperar la rápida desaparición». ¿Cuál? El prejuicio de color.

El prejuicio de color no es sino un odio irracional de una raza por otra, el desprecio de los pueblos fuertes y ricos por los que consideran como inferiores a ellos y luego el amargo resentimiento de aquellos obligados a la servidumbre y a los que a menudo se injuria. Como el color es el signo exterior más visible de la raza, se convierte en el criterio y en el ángulo bajo el que se juzga a los hombres sin tener en cuenta sus logros educativos y sociales. Las razas de piel clara han llegado a despreciar a las razas de piel oscura y estas últimas se niegan a consentir por más tiempo esa condición subordinada que les pretenden imponer.<sup>3</sup>

Había leído bien. Era odio. Yo era odiado, detestado, despreciado, no por el vecino de enfrente o un primo materno, sino por toda una raza. Estaba abocado a algo irracional. Los psicoanalistas dicen que para el niño no hay nada más traumático que el contacto con lo racional. Yo, personalmente, diría que para un hombre que no tiene otra arma que la razón, no hay nada más neurótico que el contacto con lo irracional.

Sentí nacer en mí hojas de cuchillo. Tomé la decisión de defenderme. Como buen táctico, quise racionalizar el mundo, mostrarle al blanco que estaba equivocado.

En el judío, dice Jean-Paul Sartre, hay «una especie de imperialismo apasionado de la razón, porque no solamente quiere convencer de que está en lo cierto, sino que su objetivo es persuadir a sus interlocutores de que el racionalismo tiene un valor absoluto e incondicionado. Se considera un misionero de lo universal; frente a la universalidad de la religión católica, de la que está excluido, quiere establecer la “catolicidad” de lo racional, instrumento para esperar el verdadero lazo espiritual entre los hombres».<sup>4</sup>

Y, añade el autor, aunque hay judíos que hacen de la intuición la categoría fundamental de su filosofía, su intuición

no se parece en nada al espíritu de finura pascaliana: el judío considera ese espíritu de finura, incontestable y conmovedor, fundado sobre mil percepciones, su peor enemigo. En cuanto a Bergson, su filosofía ofrece el aspecto curioso de una doctrina antiintelectualista construida enteramente por la inteligencia más razonadora y más crítica. Establece argumentando la existencia de una pura duración, de una intuición filosófica; y esa misma intuición, que descubre la duración o la vida, es universal en tanto que cualquiera

3 Sir Alan Burns, *Le préjugé de race et de couleur*, cit., p. 14.

4 J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, cit., pp. 146-147.

puede practicarla y aspira a lo universal puesto que sus objetos pueden ser nombrados y concebidos.<sup>5</sup>

Con ardor me puse a inventariar, a sondear el entorno. A merced de los tiempos habíamos visto a la religión católica justificar y después condenar la esclavitud y las discriminaciones. Pero al relacionarlo todo con la noción de dignidad humana se reventaba el prejuicio. Los científicos, tras muchas reticencias, habían admitido que el *negro* era un ser humano; *in vivo e in vitro* el *negro* se había revelado análogo al blanco; misma morfología, misma histología. La razón se aseguraba la victoria sobre todos los planos. Me reintegraba entre los congregados. Pero tuve que desengañarme.

La victoria jugaba al gato y al ratón; se burlaba de mí. Como decía el otro, cuando estoy allí, ella no está, cuando ella está yo ya no estoy. En el plano de las ideas estábamos de acuerdo: el *negro* es un ser humano. Es decir, añadían los menos convencidos, que como nosotros tiene el corazón a la izquierda. Pero el blanco, en ciertas cuestiones, sigue siendo intratable. A ningún precio aceptaban la intimidad entre las razas porque, ya se sabe, «los cruces entre razas diferentes rebajan el nivel físico y mental... Hasta que tengamos un conocimiento más fundado de los efectos del cruce de razas, haríamos mejor en evitar los cruces entre razas muy alejadas».<sup>6</sup>

En cuanto a mí, yo sabría bien como reaccionar. Y en un sentido, si tuviera que definirme, yo diría que espero; interrogo los alrededores, interpreto todo a partir de mis descubrimientos, me he vuelto excesivamente susceptible.

En el principio de la historia que los otros me han hecho, se había colocado muy a la vista el pedestal de la antropofagia, para que me acuerde. Se describían en mis cromosomas algunos genes más o menos espesos que representaban el canibalismo. Junto a los *sex linked*, se descubrían los *racial linked*. ¡Qué vergüenza de ciencia!

Pero yo entiendo ese «mecanismo psicológico». Pues, como todo el mundo sabe, ese mecanismo no es sino psicológico. Hace dos siglos, yo estaba perdido para la humanidad, esclavo para siempre. Y después llegaron unos hombres que declararon que aquello ya había durado demasiado. Mi tenacidad hizo el resto, yo estaba salvado del diluvio civilizador. Había avanzado...

<sup>5</sup> *ibid.*, pp. 149-150.

<sup>6</sup> J.-A. Moein, II Congrès International d'Eugénisme, citado por Sir Alan Burns, *Le préjugé de race et de couleur*, cit.

Demasiado tarde. Todo está previsto, hallado, probado, explotado. Mis manos nerviosas no aportan nada; el yacimiento está agotado. ¡Demasiado tarde! Pero, también quiero entenderlo.

Desde el momento en el que alguien se queja de llegar demasiado tarde y de que todo está dicho, parece existir una nostalgia del pasado. ¿Será ese paraíso perdido de los orígenes del que habla Otto Rank? ¿Cuántos, fijados, parece, al útero del mundo, han consagrado su vida a la comprensión de los oráculos de Delfos o se han esforzado en reencontrar el periplo de Ulises! Los panespiritualistas, queriendo probar la existencia de un alma en los animales, emplean el siguiente argumento: un perro se acuesta sobre la tumba de su amo y muere de hambre. Le corresponde a Janet el haber mostrado que el perro, al contrario que el hombre, era simplemente incapaz de liquidar el pasado. Se habla de la grandeza griega, dice Artaud, pero, añade, si el pueblo de hoy no comprende ya las Coéforas de Esquilo, es Esquilo el que se equivoca. En nombre de la tradición los antisemitas hacen valer su «punto de vista». En nombre de la tradición, de ese largo pasado de historia, de ese parentesco de sangre con Pascal y Descartes se le dice a los judíos: no podrías encontrar un lugar en la comunidad. Hace poco uno de esos buenos franceses declaraba en un tren en el que yo viajaba:

¡Con que las virtudes verdaderamente francesas subsistan, la raza está salvada!  
 Hoy en día hay que conseguir la unión nacional. ¡No más luchas intestinas!  
 Frente a los extranjeros (volviéndose hacia mi rincón) sean cuales sean.

Hay que decir en su defensa queapestaba a vinazo; si hubiera podido, me habría dicho que mi sangre de esclavo liberto no era capaz de emocionarse ante el nombre de Villon o de Taine.

¡Una vergüenza!

El judío y yo: no contento de racializarme, por un feliz golpe de suerte, yo me humanizaba. Yo me unía al judío, hermano en la desgracia.

¡Una vergüenza!

De buenas a primeras puede parecer sorprendente que la actitud del antisemita se emparente con la del negrófobo. Mi profesor de filosofía, de origen antillano, me lo recordaba un día: «Cuando oigas hablar mal de los judíos, presta atención, hablan de ti». Y yo pensaba qué tenía razón universalmente, y entendía así que yo era responsable, en cuerpo y alma, de la suerte reservada a mi hermano. Desde entonces, he comprendido que quería simplemente decir: un antisemita es forzosamente negrófobo.

Llega usted demasiado tarde, demasiado, demasiado tarde. Habrá siempre un mundo —blanco— entre vosotros y nosotros... Esta imposibilidad

para el otro de liquidar de una vez por todas el pasado... Se comprende que ante esta anquilosis afectiva del blanco, yo haya podido decidir lanzar mi grito *negro*. Poco a poco, lanzando aquí y allá seudópodos, yo secretaba una raza. Y esta raza titubea bajo el peso de un elemento fundamental. ¿Cuál? ¡El *ritmo*! Escuchad a Senghor, nuestro bardo:

Es la cosa más sensible y la menos material. Es el elemento vital por excelencia. Es la condición primera y el signo del arte, como la respiración lo es de la vida; la respiración que se precipita o ralentiza, se vuelve regular o espasmódica siguiendo la tensión del ser, el grado y la cualidad de la emoción. Así es el ritmo de manera primitiva, en su pureza, tal y como es en las obras maestras del arte *negro*, especialmente en la escultura. Se compone de un tema —forma escultural— que se opone a un tema hermano como la inspiración a la expiración, y que se retoma. No es la simetría que engendra la monotonía; el ritmo está vivo, es libre [...]. Así el ritmo actúa sobre lo que en nosotros hay de menos intelectual, despóticamente, para hacernos penetrar en la espiritualidad del objeto; y esta actitud de abandono que es nuestra, es ella misma rítmica.<sup>7</sup>

¿Había leído bien? Releí con saña. Desde el otro lado del mundo blanco, una mágica cultura negra me saludaba. ¡Escultura negra! Empecé a ruborizarme de orgullo. ¿Estaba ahí la salvación?

Yo había racionalizado el mundo y el mundo me había rechazado en nombre de los prejuicios de color. Como, sobre el plano de la razón, el acuerdo no era posible, me rebotaba hacia la irracionalidad. Que demuestre el blanco que es más irracional que yo. Por necesidades de la causa, yo había adoptado el proceso regresivo; aquí estoy en mi casa; estoy compuesto de irracionalidad; chapoteo en lo irracional. Irracional hasta el cuello. Y, ahora, ¡que vibre mi voz!

Los que no han inventado ni la pólvora ni la brújula  
 los que no han sabido domeñar ni el vapor ni la electricidad  
 los que no han explorado ni los mares ni el cielo  
 mas sí conocen todas las reconditeces del país del sufrimiento  
 los que no han conocido del viaje más que el destierro,  
 los que se han encorvado de tanto arrodillarse  
 los que fueron domesticados y bautizados  
 los que fueron inoculados de bastardía [...]

7 Léopold Sédar Senghor, «Ce que l'homme noir apporte», en C. Norday (ed.), *L'homme de couleur*, cit., pp. 309-310.

Sí, todos ellos son mis hermanos, una «fraternidad acre» nos aferra de modo parecido. Tras haber afirmado la tesis menor, por debajo saludo otra cosa.

[...] pero sin los cuales la tierra no sería la tierra  
 corcova tanto más bienhechora cuando que la tierra abandona más a la tierra,  
 silo donde se preserva y madura lo que la tierra tiene de más tierra  
 mi negritud no es una piedra cuya sordera arremete contra el clamor del día  
 mi negritud no es una mancha de agua muerta  
 en el ojo muerto de la tierra  
 mi negritud no es una torre ni una catedral  
 se zambulle en la carne roja del suelo  
 se zambulle en la carne ardiente del cielo  
 agujerea el agobio opaco de su erguida paciencia.<sup>8</sup>

¡Ahí! El tam-tam farfulla el mensaje cósmico. Sólo el negro es capaz de transmitirlo, de descifrar el sentido, el alcance. A caballo del mundo, con los vigorosos talones en los flancos del mundo, lustro la cerviz del mundo, como el sacrificador el entrecejo de la víctima.

pero ellos se abandonan, sobrecogidos, a la esencia de todo  
 ignorantes de las superficies pero embargados por el movimiento de todo  
 despreocupados de domar, pero jugando el juego del mundo  
 verdaderamente son los primogénitos del mundo  
 porosos a todos los hálitos del mundo  
 lecho sin desagüe de todas las aguas del mundo  
 centella del fuego sagrado del mundo  
 carne de la carne del mundo que palpita con el mismo movimiento del mundo.<sup>9</sup>

¡Sangre! ¡Sangre! ¡Nacimiento! ¡Vértigo del devenir! Hundido tres cuartos en el aturdimiento del momento, me sentía enrojecer de sangre. Las arterias del mundo, revolucionadas, arrancadas desenraizadas, se volvían hacia mí y me fecundaban.

¡Sangre! ¡Sangre! ¡Toda nuestra sangre emitida por el corazón macho del sol.<sup>10</sup>

El sacrificio habría servido como término medio entre la creación y yo. Yo no recuperaba ya mis orígenes, sino el Origen. Sin embargo, había que

8 A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, cit., pp. 77-78 [ed. esp.: *Cuaderno de un retorno al país natal*, cit., p. 39].

9 *ibid.*, p. 78 [ibid., p. 40].

10 *ibid.*, p. 79 [ibid., p. 40].

desconfiar del ritmo, de la amistad Tierra-Madre, del matrimonio místico, carnal, del grupo y el cosmos.

En *La vie sexuelle en Afrique noire*, un trabajo rico en observaciones, De Pédrails da a entender que en África, sea cual sea el ámbito a considerar, siempre hay cierta estructura mágico social. Y, añade,

todos esos elementos son los que volvemos a encontrar en una escala aún más amplia en asuntos de sociedades secretas. En la medida, por otra parte, en la que los circuncisos y las abladas, operados en la adolescencia, no deben, bajo pena de muerte, divulgar a los no iniciados lo que han sufrido, y en la medida en que la iniciación a una sociedad secreta recurre siempre a los actos de *amor sagrado*, se puede concluir considerando la circuncisión, la ablación y los ritos que la ilustran como constitutivos de sociedades secretas menores.<sup>11</sup>

Camino por cardos blancos. Cubos de agua amenazan mi alma de fuego. Frente a esos ritos redoblo la atención. ¡Magia negra! Orgías, *sabbat*, ceremonias paganas, amuletos. El coito es la ocasión de invocar a los dioses de la fraternidad. Es un acto sagrado, puro, absoluto, que favorece la intervención de fuerzas invisibles. ¿Qué pensar de todas estas manifestaciones, de todas estas iniciaciones, de todas estas operaciones? Por todas partes me vuelve la obscenidad de los bailes, de las propuestas. Cerca de mí se escucha una canción:

Antes nuestros corazones estaban muy calientes,  
ahora están fríos.

Ya no pensamos más que en el Amor.

De vuelta en el pueblo

cuando nos reencontremos con un gordo falo.

¡Ah! qué bien haremos el amor

porque nuestro sexo estará seco y limpio.<sup>12</sup>

El suelo, hace un momento todavía corcel domado, se burla. ¿Son vírgenes, esas ninfómanas? Magia negra, mentalidad primitiva, animismo, erotismo animal, todo eso refluye hacia mí. Todo eso caracteriza a los pueblos que no han sufrido la evolución de la humanidad. Se trata, si se prefiere, de la humanidad de saldo. Llegados a este punto, dudé durante mucho tiempo antes de comprometerme. Las estrellas se volvieron agresivas. Tenía que elegir. ¡Qué digo! No tenía elección...

11 D. P. De Pédrails, *La vie sexuelle en Afrique noire*, París, Payot, 1950, p. 8.

12 A. M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, París, Payot, 1936, p. 113.

Sí, nosotros (los *negros*) somos retrasados, simples, libres en nuestras manifestaciones. Es que para nosotros el cuerpo no se opone a lo que vosotros llamáis el espíritu. Nosotros estamos en el mundo. ¡Y viva la pareja Hombre-Tierra! Además, nuestros hombres de letras nos ayudan a convencerlos; vuestra civilización blanca descuida las riquezas finas, la sensibilidad. Escuchad:

Sensibilidad emotiva. *La emoción es negra como la razón helena*. ¿Agua que arrugan todos los soplos? ¿Alma al aire libre batida por los vientos y de la que el fruto a menudo cae antes de madurar? Sí, en cierto sentido, el negro de hoy es más rico en *dones que en obras*.<sup>13</sup> Pero el árbol hunde sus raíces en la tierra. El río corre profundo arrastrando pepitas de oro preciosas. Y canta el poeta afroamericano Langston Hughes:

He conocido ríos  
antiguos, oscuros ríos,  
mi alma se ha vuelto profunda  
como los ríos profundos.

La naturaleza misma de la emoción, de la sensibilidad del *negro*, por otra parte, explica la actitud de éste ante el objeto perdido, de esta violencia esencial, es un abandono que se hace necesidad, actitud activa de comunión, es decir de identificación, por poco fuerte que sea la acción, iba a decir la personalidad del objeto. Actitud rítmica, retened la palabra.<sup>14</sup>

Y he aquí el *negro* rehabilitado, «de pie al timón», gobernando el mundo con su intuición, el *negro* recuperado, recompuesto, reivindicado, asumido, y es un *negro*, no, no es un *negro* sino el *negro*, que alerta las antenas fecundas del mundo, plantado en el proscenio del mundo, salpicando el mundo con su potencia poética, «poroso a todos los alientos del mundo». ¡Yo desposo el mundo! ¡Yo soy el mundo! El blanco nunca ha comprendido esta sustitución mágica. El blanco quiere el mundo; lo quiere para él solo. Se descubre el amo predestinado de este mundo. Lo somete. Establece entre el mundo y él una relación apropiativa. Pero existen valores que sólo van con mi salsa. Cual mago, robo al blanco «un determinado mundo», perdido para él y los suyos. Ese día, el blanco tuvo que notar un golpe de vuelta que no pudo identificar, de tan poco acostumbrado como está a esas reacciones. Y es que, por debajo del mundo objetivo de las tierras y las plataneras y la siringa, yo había instituido delicadamente el verdadero mundo. La esencia del mundo era mi bien. Entre el mundo y yo se establecía una relación de coexistencia.

13 Cursiva en el original.

14 L. S. Senghor, «Ce que l'homme noir apporte», cit., p. 295.

Había recuperado el Uno primordial. Mis «manos sonoras» devoraban la garganta histórica del mundo. El blanco tuvo la penosa impresión de que yo me escapaba de él y que me llevaba algo conmigo. Me registró los bolsillos. Pasó la sonda por la menos marcada de mis circunvoluciones. Por todas partes se topaba con lo conocido. Y sin embargo era evidente que yo poseía un secreto. Se me interrogó; me volví con un aire misterioso y murmuré:

Tokowaly, mi tío, ¿te acuerdas tú de la noche de antaño  
 cuando apoyaba mi cabeza en tu espalda de paciencia o  
 con mi mano en tu mano me guiaba por tinieblas y signos?  
 Los campos han florecido de luciérnagas, las estrellas se posan sobre la hierba,  
 sobre los árboles  
 hay silencio alrededor  
 Sólo zumban los perfumes de la sabana, las colmenas de abejas rubicundas  
 que dominan la vibración granizada de los grillos  
 Y tam-tam velado, la respiración a lo lejos de la noche,  
 Tú, Tokowaly, escuchas lo inaudible, y tú me explicas lo que cuentan los  
 ancentros en la serenidad marina de las constelaciones  
 El toro, el escorpión, el leopardo, el elefante y los peces familiares,  
 Y la pompa láctea de los Espíritus por la corteza celeste que no acaba nunca,  
 pero he aquí la inteligencia de la diosa Luna y que caen los velos de las tinieblas.  
 Noche de África, mi noche negra, mística y clara, negra y brillante.<sup>15</sup>

Yo me convertía en el poeta del mundo. El blanco había descubierto una poesía que nada tenía de poética. El alma del blanco estaba corrupta y, como me decía un amigo que enseña en los Estados Unidos: «Los *negros* frente a los blancos constituyen de algún modo un seguro sobre la humanidad. Cuando los blancos se notan demasiado mecanizados recurren a los hombres de color y les piden un poco de alimento humano». Finalmente era reconocido, ya no vivía una nada.

Pronto iba a desencantarme. El blanco, despistado por un momento, me expone que, genéticamente, yo representaba un estadio: «Vuestras cualidades han sido ya agotadas por nosotros. Nosotros hemos tenido místicos de la tierra como vosotros no conoceréis nunca. Sumergios en nuestra historia y comprenderéis hasta qué punto se ha producido esta fusión». Entonces tuve la impresión de repetir un ciclo. Mi originalidad me era arrebatada. Estuve mucho tiempo llorando y después me dispuse a vivir de nuevo. Pero me acosaban una serie de fórmulas disolventes: el olor *sui generis* del *negro*..., la bonhomía *sui generis* del *negro*..., la ingenuidad *sui generis* del *negro*...

15 Léopold Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, París, Seuil, 1945.



Había intentado evadirme por la banda, pero los blancos se me habían tirado encima y me habían desjarretado la pierna izquierda. Recorría los límites de mi esencia. No había duda, era muy escasa. En este nivel se sitúa mi más extraordinario descubrimiento. Este descubrimiento es, propiamente hablando, un redescubrimiento.

Excavaba vertiginosamente en la antigüedad negra. Lo que descubrí me dejó estupefacto. En su libro sobre *L'abolition de l'esclavage*, Schoelcher nos aportaba argumentos perentorios. Después de él, Frobenius, Westermann, Delafosse, todos blancos, corearon: Ségou, Djenné, ciudades de más de cien mil habitantes. Se habla de doctores negros (doctores en teología que iban a La Meca a discutir el Corán). Todo eso exhumado, extendido, vísceras al viento, me permitía recuperar una categoría histórica válida. El blanco se equivocaba, yo no era un primitivo, ni tampoco un semihombre, yo pertenecía a una raza que, hacía dos mil años, trabajaba ya el oro y la plata. Y después había otra cosa, otra cosa que no podía comprender el blanco. Escuchad:

¿Quiénes eran entonces esos hombres a los que un salvajismo no superado por el curso de los siglos arrancaba así de sus países, de sus dioses, de sus familias? Hombres suaves, amables, corteses, superiores seguramente a sus verdugos, ese hatajo de aventureros que rompían, violaban, insultaban a África para despojarla mejor.

Ellos sabían edificar casas, administrar imperios, construir ciudades, cultivar los campos, fundir el mineral, tejer el algodón, forjar el hierro.

Su religión era hermosa, hecha de misteriosos contactos con el fundador de la ciudad. Sus costumbres agradables, fundadas sobre la solidaridad, la bienvenida, el respeto a la edad.

Ninguna coerción, sino ayuda mutua, alegría de vivir, disciplina libremente aceptada.

Orden - Intensidad - Poesía y libertad.

Desde el individuo sin angustia hasta el jefe casi fabuloso había una cadena continua de comprensión y confianza. ¿No ciencia? Ciertamente, pero tenían, para protegerles del miedo, grandes mitos en los que la observación más fina y la imaginación más audaz se equilibraban y fundían. ¿No arte? Tenían una magnífica escultura, en la que la emoción humana estalla más ferozmente que nunca, tanto que organiza según las obsesivas leyes del ritmo los grandes planos de una materia encargada de captar, para distribuirlas, las fuerzas más secretas del universo [...].<sup>16</sup>

16 Aimé Césaire, «Introduction» a Emile Tersen (ed.), *Esclavage et colonisation*, antología de textos de Victor Schoelcher, París, PUF, 1948. p. 7.

[...] ¿Monumentos en pleno corazón de África? ¿Escuelas? ¿Hospitales? Ningún burgués del siglo XX, ningún Durand, Smith o Brown sospecha la existencia de estas cosas en el África anterior a los europeos [...].

[...] Pero Schœlcher señala su existencia, según Cailié, Mollien, los hermanos Cander. Y aunque no señala en ninguna parte que cuando los portugueses desembarcaron en las orillas del Congo en 1498 descubrieron un Estado rico y floreciente, y que en la Corte de Ambasse los notables iban vestidos de seda y brocados, sí sabe al menos que África se enseñó a sí misma una concepción jurídica del Estado y sí sospecha, en pleno siglo del imperialismo, que, después de todo, la civilización europea no es más que una civilización entre otras, y no la más sensible.<sup>17</sup>

Yo devolvía al blanco a su lugar; envalentonado, le empujaba y le espetaba a la cara: acostúmbrate a mí, yo no me acostumbro a nadie. Me carcajeaba a cielo abierto. El blanco, visiblemente, gruñía. Su tiempo de reacción se alargaba indefinidamente... Yo había ganado. Estaba exultante.

Dejad ahí vuestra historia, vuestras investigaciones sobre el pasado e intentad acoplaros a nuestro ritmo. En una sociedad como la nuestra, industrializada a más no poder, científica, ya no hay lugar para vuestra sensibilidad. Hay que ser duro para que te admitan en la vida. Ya no se trata de jugar el juego del mundo sino más bien de someterlo a golpes de integrales y átomos. Por supuesto, me decían, de tanto en tanto, cuando estemos cansados de la vida de nuestros *buildings* recurriremos a vosotros como a nuestros niños... vírgenes, sorprendidos... espontáneos. Iremos a vosotros como a la infancia del mundo. Sois tan auténticos en vuestra vida, es decir, tan graciosos. Abandonamos por unos momentos nuestra civilización ceremoniosa y educada y nos asomamos sobre esas cabezas, esos rostros adorablemente expresivos. En cierto sentido, vosotros nos reconciliáis con nosotros mismos.

Así, a mi irracional se oponía lo racional. A mi racional, el «verdadero racional». En todos los lances jugaba a perder. Experimentaba mi herencia. Hice un completo balance de mi enfermedad. Yo quería ser típicamente *negro*, ya no era posible. Quería ser blanco, mejor reír ante la idea. Y cuando intentaba, en el plano de la idea y de la actividad intelectual, reivindicar mi negritud, me la arrancaban. Me demostraban que mi trayectoria no era sino un término de la dialéctica:

Pero hay algo más grave: el *negro*, ya lo hemos dicho, se crea un racismo antirracista. No desea para nada dominar el mundo: quiere la abolición de los

---

17 *ibid.*, p. 8.

privilegios étnicos, vengan de donde vengan; afirma su solidaridad con los oprimidos de todo color. De golpe la noción subjetiva, existencial, étnica, de *negritud* «pasa», como dice Hegel, a la (objetiva, positiva, exacta) de *proletariado*. «Para Césaire —dice Senghor— el “blanco” simboliza el capital, como el negro el trabajo [...]. A través de los hombres de piel negra de su raza, canta la lucha del proletariado mundial».

Es fácil de decir, menos fácil de pensar. Y sin duda no es casualidad que los bardos más ardientes de la negritud sean a la vez militantes marxistas.

Pero eso no impide que la noción de raza no se calque sobre la de clase: aquella es concreta y particular, ésta universal y abstracta; una recurre a lo que Jaspers llama comprensión y la otra a la intelección; la primera es el producto de un sincretismo psicobiológico y la otra una construcción metódica a partir de la experiencia. De hecho, la negritud aparece como el momento débil de una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la supremacía del blanco es la tesis; la posición de la negritud como valor antitético es el momento de la negatividad. Pero ese momento negativo no es suficiente por sí mismo y los negros que lo emplean lo saben bien; saben que buscan preparar la síntesis o realización de lo humano en una sociedad sin razas. Así la negritud es algo concebido para destruirse, es pasaje y no culminación, medio y no fin último.<sup>18</sup>

Cuando leí esa página sentí que me robaban mi última oportunidad. Declaré a mis amigos: «La generación de los jóvenes poetas negros acaba de llevarse un golpe que no perdona». Habíamos recurrido a un amigo de los pueblos de color y a este amigo no se le había ocurrido nada mejor que mostrar la relatividad de sus acciones. Por una vez ese hegeliano nato había olvidado que la conciencia necesita perderse en la noche de lo absoluto, única condición para llegar a la conciencia de sí. Contra el racionalismo, él recordaba el lado negativo, pero olvidando que esa negatividad extrae su valor de una absolutidad casi sustancial. La conciencia comprometida en la experiencia ignora, debe ignorar las esencias y las determinaciones de su ser.

«Orphée noir» es un hito en la intelección del *existir* negro. Y el error de Sartre ha sido no solamente querer ir a la fuente de la fuente, sino, en cierto modo, secar esa fuente:

¿Se agotará la fuente de la poesía? ¿O más bien el gran río negro coloreará a pesar de todo, el mar en el que se precipita? No importa: a cada época su poesía; en cada época, las circunstancias de la historia eligen una nación, una raza, una clase para retomar la antorcha, creando situaciones que sólo pueden

18 J.-P. Sartre, «Orphée Noir», cit., pp. XL ss.

expresarse o sobrepasarse por la Poesía; y a veces el impulso poético coincide con el impulso revolucionario y a veces divergen. Saludemos hoy la ocasión histórica que permitirá a los negros lanzar «el gran grito negro con tal firmeza que los cimientos del mundo se conmoverán» (Césaire).<sup>19</sup>

Y resulta que no soy yo quien crea un sentido para mí, sino que el sentido estaba allí, preexistente, esperándome. No es con mi miseria de mal *negro*, mis dientes de mal *negro*, mi hambre de mal *negro* con lo que modelo una antorcha para prender el fuego que incendiará este mundo, sino que la antorcha ya estaba allí, esperando esta ocasión histórica.

En términos de conciencia, la conciencia negra se da como densidad absoluta, como plena de ella misma, etapa preexistente a toda grieta, a toda abolición de sí por el deseo. Jean-Paul Sartre, en este estudio, ha destruido el entusiasmo negro. Contra el devenir histórico se podía oponer la imprevisibilidad. Yo necesitaba perderme en la negritud absolutamente. Puede que un día, en el seno de este romanticismo desgraciado...

En cualquier caso, yo *necesitaba* ignorar. Aquella lucha, aquella recaída debía revestir un aspecto terminado. No hay nada más desagradable que estas frases: «Ya cambiarás, pequeño; cuando era joven, yo también... ya verás, todo pasa».

La dialéctica que introduce la necesidad como punto de apoyo de mi libertad me expulsa de mí mismo. Rompe mi posición irreflexiva. Siempre en términos de conciencia, la conciencia negra es inmanente a sí misma. Y no soy una potencialidad de algo, soy plenamente lo que soy. No tengo que buscar lo universal. En mi seno ninguna probabilidad se realiza. Mi conciencia *negra* no se ofrece como carencia. Ella es. Es seguidora de sí misma.

Pero, se nos dirá, en sus afirmaciones hay un desconocimiento del proceso histórico. Escuchen, pues:

África, he guardado tu memoria África  
tú estás en mí  
Como la astilla en la herida  
como un fetiche tutelar en el centro del pueblo  
haz de mí la piedra de tu honda  
de mi boca los labios de tu llaga  
de mis rodillas las columnas rotas de tu sumisión...

SIN EMBARGO

no quiero ser sino de vuestra raza

---

<sup>19</sup> *ibid.*, p. XLIX.

obrereros campesinos de todos los países  
 [...]
   
Obrero blanco de Detroit peón negro de Alabama
   
pueblo innumerable de las galeras capitalistas
   
el destino nos alza hombro con hombro
   
y renegando del antiguo maleficio de los tabúes de sangre
   
hollamos los escombros de nuestras soledades
   
Si el torrente es frontera
   
arrancaremos al arroyo su cabellera
   
inagotable
   
si la sierra es frontera
   
quebraremos las mandíbulas de los volcanes
   
afirmando las cordilleras
   
y la llanura será la explanada de la aurora
   
donde se juntan nuestras fuerzas dispersas
   
por la astucia de nuestros amos
   
Como la contradicción de los rasgos
   
se resuelve en la armonía del rostro
   
proclamamos la unidad del sufrimiento
   
y de la rebelión
   
de todos los pueblos en toda la superficie de la tierra
   
y agitamos el mortero de los tiempos fraternales
   
en el polvo de los ídolos.<sup>20</sup>

Justamente, respondemos, la experiencia negra es ambigua, porque no existe *un negro*, sino los *negros*. Qué diferencia, por ejemplo, con este otro poema:

El blanco ha matado a mi padre  
 porque mi padre era orgulloso  
 El blanco ha violado a mi madre  
 porque mi madre era hermosa  
 El blanco ha encorvado a mi hermano bajo el sol de los caminos  
 porque mi hermano era fuerte  
 Después el blanco se ha girado hacia mí  
 sus manos rojas de sangre  
 Me ha escupido negro su desprecio a la cara  
 y con su voz de amo:

---

20 Jacques Roumain, «Preludio» a *Bois d'ébène*, en Jacques Roumain, *Gobernadores del rocío y otros textos*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2004, pp. 106-109.

«¡Eh, chico! un anís, una servilleta y agua».<sup>21</sup>

Y este otro:

Mi hermano de dientes que brillan bajo la felicitación hipócrita  
mi hermano de gafas de oro  
ante tus ojos azulados por la palabra del Amo  
mi pobre hermano con esmoquin de forro de seda  
piando y susurrando y gallenado en los salones de la Condescendencia  
Nos apiadamos de ti  
El sol de tu país no es más que una sombra  
sobre tu frente serena de civilizado  
y la choza de tu abuela  
enrojece un rostro blanqueado por años de humillación y mea culpa  
Pero cuando te repongas de las palabras sonoras y vacías  
como la caja que remata tus espaldas  
hollarás la tierra amarga y roja de África  
esas palabras angustiadas ritmarán entonces tu paso inquieto  
¡Me siento tan solo, tan solo aquí!<sup>22</sup>

De vez en cuando dan ganas de detenerse. Expresar la realidad es arduo. Pero cuando a uno se le mete en la cabeza el querer expresar la existencia, se arriesga a encontrar únicamente lo inexistente. Lo que es seguro es que, en el momento en el que intento aprehender mi ser, Sartre, que sigue siendo el Otro, al nombrarme me arrebató toda ilusión. Entonces le digo:

Mi negritud no es ni una torre ni una catedral  
se hunde en la carne ardiente del suelo,  
se hunde en la carne ardiente del cielo  
agujerea la hartura opaca de su recta paciencia...

mientras que yo, en el paroxismo de lo vivido y de la furia proclamo esto: él me recuerda que mi negritud no es sino un momento débil. En verdad, en verdad os digo, mis espaldas se han deslizado de la estructura del mundo, mis pies ya no sienten la caricia del suelo. Sin pasado *negro*, sin futuro *negro*, me era imposible vivir mi negrez. Aún no blanco, para nada *negro*, era un condenado. Jean-Paul Sartre ha olvidado que el negro

21 David Diop, *Trois poèmes*, «Le temps du martyre», *ibid.*, p. 174.

22 D. Diop, «Le rénégat».

sufre en su cuerpo de forma distinta que el blanco.<sup>23</sup> Entre el blanco y yo hay, irremediamente, una relación de trascendencia.<sup>24</sup>

Pero olvidamos la constancia de mi amor. Yo me defino como tensión absoluta de apertura. Y yo tomo esta negritud y, con lágrimas en los ojos, reconstruyo el mecanismo. Lo que se había despedazado, con mis manos, lianas intuitivas, es reconstruido, edificado.

Más violentamente resuena mi clamor: soy un negro, soy un negro, soy un negro...

Y es mi pobre hermano, viviendo hasta el extremo su neurosis, y que se descubre paralizado:

*EL NEGRO:* Yo no puedo, señora.

*LIZZIE:* ¿Qué?

*EL NEGRO:* No puedo disparar sobre los blancos.

*LIZZIE:* ¡Desde luego! ¡Se van a molestar!

*EL NEGRO:* Son blancos, señora.

*LIZZIE:* ¿Y qué? ¿Como son blancos tienen derecho a sangrarte como a un cerdo?

*EL NEGRO:* Son blancos.

¿Sentimiento de inferioridad? No, sentimiento de inexistencia. El pecado es *negro* como la virtud es blanca. Todos esos blancos juntos, empuñando el revólver, no pueden estar equivocados. Yo soy culpable. No sé de qué, pero siento que soy un miserable.

*EL NEGRO:* Es así, señora. Siempre es así con los blancos.

*LIZZIE:* ¿Tú también te sientes culpable?

*EL NEGRO:* Sí, señora.<sup>25</sup>

Bigger Thomas tiene miedo, un miedo terrible. Tiene miedo, pero ¿de qué tiene miedo? De sí mismo. No sabe todavía quién es, pero sabe que el miedo habitará el mundo cuando el mundo lo sepa. Y cuando el mundo sabe, el mundo espera siempre algo del *negro*. Tiene miedo de que el mundo sepa, tiene miedo del miedo que tendría el mundo si el mundo supiera. Como aquella anciana, que nos suplica de rodillas que la atemos a su cama:

23 Aunque los estudios de Sartre sobre la existencia del Otro siguen siendo exactos (en la medida, recordamos, en la que *El ser y la nada* describe una conciencia alienada) su aplicación a una conciencia *negra* resulta falsa. El blanco no es solamente el Otro, sino también el amo, real o imaginario.

24 En el sentido en el que lo entiende Jean Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Neufchâtel, Colección «Être et penser», La Baconnière, 1944.

25 Jean-Paul Sartre, *La putain respectueuse*, París, 1946. Véase también *Home of the Brave*, película de Mark Robson de 1949.

Yo noto, doctor, que en cualquier momento algo me agarra.

—¿Qué?

—Las ganas de suicidarme. Áteme, tengo miedo.

Al final Bigger Thomas actúa. Para poner fin a la tensión actúa, responde a la expectativa del mundo.<sup>26</sup>

Es el personaje de *If He Hollers, Let Him Go*<sup>27</sup> el que hace justamente lo que no quería hacer. Esa gorda rubia que le cierra el camino todo el rato, contumaz, sensual, oferente, abierta, temiendo (deseando) la violación, finalmente se convierte en su amante.

El *negro* es un juguete en las manos del blanco; entonces, para romper ese círculo infernal, explota. Imposible ir al cine sin encontrármelo. Espero en el intermedio, justo antes de la película, espero. Los que están delante de mí me miran, me espían, me aguardan. Un camarero *negro* va a aparecer. El corazón me nubla la cabeza.

El mutilado de la guerra del Pacífico le dice a mi hermano: «Acostúmbrate a tu color como yo a mi muñón; los dos hemos tenido un accidente».<sup>28</sup>

Sin embargo, con todo mi ser, me niego a esa amputación. Me siento un alma tan vasta como el mundo, verdaderamente un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene una potencia infinita de expansión. Soy ofrenda y se me aconseja la humildad del tullido... Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte a parte. Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas refluyó hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar.

---

26 Richard Wright, *Native Son*, Nueva York, 1940 [ed. esp.: *Hijo nativo*, Barcelona, Versal, 1987].

27 Chester Himes, *If He Hollers, Let Him Go*, Nueva York, Durand Co., 1945 [ed. esp.: *Si grita, suéltale*, Madrid, Júcar, 1989].

28 Mark Robson, *Home of the Brave*, EE UU, 1949, 86 min.



## El negro y la psicopatología

Las escuelas psicoanalíticas han estudiado las reacciones neuróticas que nacen en ciertos ambientes, en ciertos sectores de la civilización. Para obedecer a una exigencia dialéctica deberíamos preguntarnos en qué medida las conclusiones de Freud o de Adler, pueden emplearse en una tentativa de explicación de la visión del mundo del hombre de color.

El psicoanálisis, nunca se subrayará bastante, se propone comprender comportamientos dados, en el seno de un grupo específico que representa la familia. Y cuando se trata de una neurosis vivida por un adulto, la tarea del analista es encontrar, en la nueva estructura psíquica, una analogía con tales elementos infantiles, una repetición, una copia de conflictos incubados en el seno de la constelación familiar. En todos estos casos, se considera a la familia «como objeto y circunstancia psíquicas».<sup>1</sup>

Aquí, en cualquier caso, los fenómenos se van a complicar de manera singular. La familia, en Europa, representa en efecto una cierta forma que tiene el mundo de ofrecerse al niño. La estructura familiar y la estructura nacional tienen relaciones estrechas. La militarización y la centralización de la autoridad en un país implican automáticamente un recrudescimiento de la autoridad paterna. En Europa y en todos los países llamados civilizados o civilizadores, la familia es un fragmento de la nación. El niño que sale del ambiente parental encuentra las mismas leyes, los mismos principios, los mismos valores. Un niño normal que haya crecido en una familia normal será un hombre normal.<sup>2</sup> No hay desproporción entre la vida familiar y la vida nacional. A la inversa, si evaluamos una sociedad cerrada, es decir,

---

1 Jacques Lacan, «Le complexe, facteur concret de la psychologie familiale», *Encyclopédie française*, pp. 8-40, 5.

2 Queremos creer que no se nos va a abrir un juicio por esta última frase. Los escépticos lo tienen fácil para preguntar: «¿Qué llama usted normal?». Por el momento no es nuestra intención responder a esta pregunta. Para esquivar a los que tienen más prisa, citamos la muy instructiva obra, aunque únicamente centrada en el problema biológico, de Georges Canguilhem *Le normal et le pathologique* (1943) [ed. esp.: *Lo normal y lo patológico*. México, Siglo XXI Editores, 1971]. Añadimos únicamente que, en el ámbito mental, es anormal aquel que pide, apela, implora.

que haya sido protegida del flujo civilizador, encontramos las mismas estructuras descritas anteriormente. *L'âme du pygmée d'Afrique*, del revelando padre Trilles, por ejemplo, nos convence de esto; se siente en todo momento la necesidad de catolizar el alma negruzca, pero la descripción que se encuentra ahí de la cultura (esquemas culturales, persistencia de los ritos, supervivencia de los mitos) no da la impresión artificial de *La philosophie bantoue*.

En un caso como en el otro, hay proyección sobre el medio social de las características del medio familiar. Es verdad que los hijos de ladrones o bandidos, acostumbrados a una determinada legislación del clan, se sorprenderán al constatar que el resto del mundo se comporta de forma diferente, pero una nueva educación (a no ser que haya perversión o retraso [Heuyer])<sup>3</sup> debería poder llevarlos a moralizar su visión, a socializarla.

Se percibe, en todos estos casos, que la morbidez se sitúa en el medio familiar. «La autoridad del Estado es para el individuo la reproducción de la autoridad familiar por la que ha sido modelado en su infancia. El individuo asimila las autoridades que encuentra ulteriormente a la autoridad parental: percibe el presente en términos del pasado. Como todos los otros comportamientos humanos, el comportamiento ante la autoridad es aprendido. Y es aprendido en el seno de una familia que se puede distinguir desde el punto de vista psicológico por su organización particular, es decir, por la forma en la que la autoridad se reparte y se ejerce».<sup>4</sup>

Pero, y éste es un punto muy importante, constatamos lo contrario en el hombre de color. Un niño negro normal, crecido en el seno de una familia normal se anormalizará al menor contacto con el mundo blanco. Esta proposición no se entenderá inmediatamente. Avancemos, pues, reculando. Rindiendo justicia al doctor Breuer, Freud escribe:

En casi cada caso, constatamos que los síntomas eran como residuos, por así decirlo, de experiencias emotivas que, por esta razón, hemos llamado más tarde traumas psíquicos. Su carácter particular los asemeja a la escena traumática que los ha provocado. Según la expresión consagrada, los síntomas eran determinados por «escenas», formaban los residuos mnésicos de éstas, y ya no era necesario ver en ellos los efectos arbitrarios y enigmáticos de la

3 Y aún esta reserva es ella misma discutible. Véase, por ejemplo, la comunicación de Juliette Boutonnier: «¿No será la perversión un profundo retraso afectivo sostenido o engendrado por las condiciones en las que ha vivido el niño, al menos en la misma medida que por las disposiciones constitutivas, que siguen contando, evidentemente, pero que no son, con probabilidad, las únicas responsables?», *Revue française de Psychanalyse* 3, 1949, pp. 403-404.

4 Joachim Marcus, «Structure familiale et comportements politiques», *L'autorité dans la famille et dans l'Etat*, *Revue française de Psychanalyse*, abril-junio de 1949.

neurosis. Sin embargo, contrariamente a lo que esperábamos, el síntoma no resultaba siempre de un solo acontecimiento, sino, la mayoría de las veces, de múltiples traumas a menudo análogos y repetidos. Por consiguiente, había que reproducir cronológicamente toda esa cadena de recuerdos patógenos, pero en el orden inverso, primero el último y al final el primero; imposible penetrar hasta el primer trauma, a menudo el más eficaz, si nos saltábamos los intermediarios.

No se podría ser más afirmativo; hay *Erlebnis* [experiencias] determinadas en el origen de las neurosis. Más tarde, Freud añade: «Los enfermos, es cierto, han expulsado ese trauma de su conciencia y de su memoria y se han ahorrado en apariencia una gran suma de sufrimientos, pero el deseo reprimido continúa subsistiendo en el inconsciente; acecha una ocasión de manifestarse y reaparece pronto a la luz, pero bajo un disfraz que lo convierte en irreconocible; en otros términos, el pensamiento reprimido se reemplaza en la conciencia por otro que le sirve de sustituto, de *ersatz*, y al que van a adherirse todas las impresiones de malestar que creíamos descartadas por la represión». Esas *Erlebnis* son reprimidas en el inconsciente.

En el caso del negro, ¿qué vemos? A no ser que empleemos esos datos vertiginosos (que tanto nos descentran) del inconsciente colectivo de Jung, no entendemos absolutamente nada. Cada día se vive un drama en los países colonizados. ¿Cómo explicar, por ejemplo, que un bachiller *negro*, que llega a la Sorbona para hacer la carrera de filosofía, ante cualquier organización conflictiva en sus alrededores se ponga en guardia? René Mesnil daba cuenta de esta situación en términos hegelianos. Hacía de ella «la consecuencia de la instauración en la conciencia de los esclavos, en lugar del espíritu “africano” reprimido, de una instancia representativa del Amo, instancia instituida en lo más profundo de la colectividad y que debe vigilarla como una guarnición vigila la ciudad conquistada».<sup>5</sup>

Veremos, en nuestro capítulo sobre Hegel, que René Mesnil no se equivoca. Sin embargo, tenemos derecho a plantearnos la pregunta: «¿cómo se explica su persistencia en el siglo XX, cuando hay además una identificación integral con el blanco». Con frecuencia, el *negro* que se anormaliza no ha tenido relación con el blanco. ¿Posee la experiencia antigua y la represión en el inconsciente? ¿El joven hijo negro ha visto a su padre golpeado o linchado por el blanco? ¿Ha habido un traumatismo efectivo? A todo eso respondemos: no. ¿Entonces?

5 Cita tomada de M. Leiris, «Martinique, Guadeloupe, Haïti», cit.

Si queremos responder correctamente, estamos obligados a recurrir a la noción de *catarsis colectiva*. En toda sociedad, en toda colectividad, existe, debe existir, un canal, una puerta de salida por la que las energías acumuladas bajo forma de agresividad, puedan ser liberadas. A eso se dirigen los juegos en las instituciones para niños, los psicodramas en las curas colectivas y, de una forma más general, los semanarios ilustrados para los jóvenes. Cada tipo de sociedad exige, naturalmente, una forma de catarsis determinada. Las historias de Tarzán, de exploradores de doce años, de Mickey, y todas las revistas ilustradas, persiguen una verdadera represión de la agresividad colectiva. Son revistas escritas por los blancos, destinadas a pequeños blancos. Pero el drama se sitúa aquí. En las Antillas, y nosotros tenemos muchas razones para pensar que la situación es análoga es las otras colonias, jóvenes indígenas devoran las mismas historias ilustradas. Y el Lobo, el Diablo, El Genio Malo, el Mal, el Salvaje están siempre representados por un *negro* o un indio y, como siempre hay una identificación con el vencedor, el pequeño *negro* se hace explorador, aventurero, misionero «que se arriesga a ser comido por los malvados *negros*», tan fácilmente como el pequeño blanco. Se nos dirá que esto no es muy importante; pero es porque no se ha reflexionado en absoluto sobre el papel de estos tebeos. He aquí lo que dice sobre ellos G. Legman:

Con pocas excepciones, todo niño estadounidense que en 1938 tuviera entre seis y doce años habrá absorbido un estricto mínimo de 18 000 escenas de tortura feroz y de violencia sanguinaria [...]. Los estadounidenses son el único pueblo moderno, con la excepción de los bóers, que, recuerde la humanidad, ha barrido totalmente del suelo en el que se ha instalado a la población autóctona.<sup>6</sup> Sólo Estados Unidos podía entonces tener una mala conciencia nacional que aplacar forjando el mito del «Bad Injun»<sup>7</sup> para poder enseguida reintroducir la figura histórica del honorable Piel Roja que defiende sin éxito su suelo contra los invasores armados de biblias y fusiles; el castigo que merecemos sólo puede ser evitado negando la responsabilidad del mal, devolviendo la culpa a la víctima; probando (al menos ante nuestros ojos) que al golpear el primer y único golpe actuábamos simplemente en legítima defensa [...].

Contemplando las repercusiones de estas historias ilustradas sobre la cultura americana, el autor escribe además:

Sigue abierta la cuestión de saber si esta fijación maníaca por la violencia y la muerte sustituye a una sexualidad censurada o si no tiene más bien por

6 De pasada señalemos que el Caribe ha sufrido la misma suerte a manos de aventureros españoles y franceses.

7 Deformación peyorativa de «Bad Indian».

función el canalizar, por la vía que la censura sexual ha dejado libre, el deseo de agresión de los niños y de los adultos contra la estructura económica y social que, no obstante, con su propio consentimiento, los pervierte. En los dos casos, la causa de la perversión, ya sea de orden sexual o económico, es esencial; por eso, mientras no seamos capaces de enfrentarnos a estas represiones fundamentales, todo ataque que se dirija contra estos sencillos procedimientos de evasión, como los *comic books*, seguirá siendo futil.<sup>8</sup>

En las Antillas, el joven negro, que en la escuela no deja de repetir «nuestros ancestros, los galos»<sup>9</sup> se identifica con el explorador, el civilizador, el blanco que lleva la verdad a los salvajes, una verdad toda blanca. Hay identificación, es decir, que el joven negro adopta subjetivamente una actitud de blanco. Carga al héroe, que es blanco, con toda su agresividad (que, en esa edad, se relaciona estrechamente con la oblatividad: una oblatividad cargada de sadismo). Un niño de ocho años que ofrece algo, incluso a una persona mayor, no sabría tolerar el rechazo. Poco a poco, se ve cómo se forma y cristaliza en el joven antillano una actitud, una costumbre de pensar y de ver, que es esencialmente blanca. Cuando en el colegio lee historias de salvajes, en las obras blancas, piensa siempre en los senegaleses. Cuando yo iba al colegio podíamos estar discutiendo durante horas enteras sobre las supuestas costumbres de los salvajes senegaleses. En nuestras afirmaciones había una inconsciencia como poco paradójica. Pero es que el antillano no se piensa como negro; se piensa antillano. El *negro* vive en África. Subjetivamente, intelectualmente, el antillano se comporta como un blanco. Pero es un *negro*. De esto se dará cuenta una vez llegue a Europa y, cuando se hable de *negros*, sabrá que se trata de él tanto como del senegalés. Sobre este punto, ¿qué podemos concluir?

Imponer los mismos «genios malos» al blanco y al negro constituye un grave error de educación. Si se quiere entender el «genio malo» como una tentativa de humanización del «ello» se entenderá nuestro punto de vista. En todo rigor, diríamos que las canciones infantiles merecen la misma crítica. Se percibe ya que queremos, ni más ni menos, crear historias ilustradas destinadas especialmente a los negros, canciones para niños negros y, en último término, obras de historia, al menos hasta el graduado escolar. Porque, salvo prueba de lo contrario, consideramos que,

8 Gershon Legman, «Psychopathologie des comics», *Les Temps modernes* 43, 1949, pp. 916 ss.

9 Como en muchas otras circunstancias, provocamos la sonrisa cuando contamos este rasgo de la enseñanza en la Martinica. Queremos por supuesto constatar el carácter cómico de la cosa, pero nunca se habla de sus consecuencias de largo alcance. Y son las que importan, porque, la visión del mundo del niño antillano se elabora a partir de tres o cuatro frases de éstas.

si hay traumatismo, se sitúa en esta edad. El joven antillano es un francés llamado en todo momento a vivir con los compatriotas blancos. Es algo que se olvida demasiado a menudo.

La familia blanca es la depositaria de una determinada estructura. La sociedad es verdaderamente el conjunto de las familias. La familia es una institución que anuncia una institución más amplia: el grupo social o nacional. Los ejes de referencia siguen siendo los mismos. La familia blanca es el lugar de preparación y de formación de una vida social. «La estructura familiar se interioriza en el superyo y se proyecta en el comportamiento político [social, diríamos nosotros]» (Marcus).

El negro, en la medida en que se quede en su tierra, cumple más o menos el destino del pequeño blanco. Pero en cuanto vaya a Europa tendrá que repensar su suerte. Porque el *negro* en Francia, en su país, se sentirá diferente de los demás. Se dice muy pronto: el *negro* se inferioriza. La verdad es que se le inferioriza. El joven antillano es un francés llamado en todo momento a vivir con sus compatriotas blancos. Pero la familia antillana no tiene prácticamente ninguna relación con la estructura nacional, es decir, francesa, europea. El antillano debe entonces elegir entre su familia y la sociedad europea; dicho de otra forma, el individuo que *asciende* hacia la sociedad (la blanca, la civilizada) tiende a rechazar la familia (la negra, la salvaje) en el plano de lo imaginario, con relación a las *Erlebnis* infantiles que hemos descrito previamente.

Y el esquema de Marcus se convierte en este caso:

Familia < Individuo > Sociedad

La estructura familiar es rechazada en el «ello».

El *negro* se da cuenta de la irrealidad de muchas de las proposiciones que había hecho suyas con referencia a la actitud subjetiva del blanco. Comienza entonces su verdadero aprendizaje. Y la realidad se revela extraordinariamente resistente... Pero, nos dirán, no hace sino describir un fenómeno universal, siendo el criterio de la virilidad justamente la adaptación a lo social. Respondemos entonces que esta crítica conduce a falsedad, porque hemos demostrado precisamente que, para el *negro*, hay un mito que afrontar. Un mito sólidamente anclado. El *negro* lo ignora durante todo el tiempo en que su existencia se desarrolla en medio de los suyos pero, a la primera mirada blanca, siente el peso de su melanina.<sup>10</sup>

10 Recordemos a este respecto lo que escribía Sartre: «Algunos niños, desde la edad de seis años, se han pegado con sus compañeros de escuela que les llamaban “*youpins*”. A otros se les ha mantenido mucho más tiempo en la ignorancia de su raza. Una chica israelita, en

Después está el inconsciente. El drama racial se desarrolla al aire libre y el negro no tiene tiempo de «inconscienciarse». El blanco lo consigue en una cierta medida; ahí hace su aparición un nuevo elemento: la culpabilidad. El complejo de superioridad de los *negros*, su complejo de inferioridad o su sentimiento igualitario son conscientes. En todo momento lo transitan. Encarnan su drama. No hay, en ellos, esta amnesia afectiva que caracteriza la neurosis típica.

Cada vez que leemos una obra de psicoanálisis, que discutimos con nuestros profesores, que conversamos con enfermos europeos, nos sorprende la inadecuación entre los esquemas correspondientes y la realidad que nos ofrecía el *negro*. Progresivamente hemos llegado a la conclusión de que hay una sustitución de dialéctica cuando se pasa de la psicología del blanco a la del negro.

Los *valores primeros* de los que habla Charles Odier,<sup>11</sup> son diferentes en el blanco y en el negro. El esfuerzo de socialización no remite a las mismas intenciones. Verdaderamente cambiamos de mundo. Un estudio riguroso debería presentarse así:

- Interpretación psicoanalítica de la experiencia vivida del negro.
- Interpretación psicoanalítica del mito *negro*.

Pero lo real, que es nuestro único recurso, nos prohíbe semejantes operaciones. Los hechos son mucho más complicados. ¿Cuáles son?

El *negro* es un objeto fobógeno, ansiógeno. Desde la enfermedad de Sérioux y Capgras<sup>12</sup> hasta aquella chica que nos confesaba que acostarse con un *negro* representaba algo terrorífico para ella, encontramos todos los grados de lo que llamaremos la *negro-fobogénesis*. A propósito del *negro* se ha hablado mucho de psicoanálisis. Desconfiando de las aplicaciones que podrían hacerse,<sup>13</sup> hemos preferido titular este capítulo «El *negro* y la psicopatología» en vista de que ni Freud, ni Adler, ni siquiera el cósmico

una familia que conozco, ignoraba hasta los quince años el sentido mismo de la palabra judío. Durante la Ocupación, un médico judío de Fontainebleau, que vivía encerrado en su casa, educaba a sus niños sin decirles ni una palabra sobre su origen. Pero, de una forma u otra, tienen que aprender un día la verdad: a veces por las sonrisas de la gente que los rodea, otras por un rumor o por insultos. Cuanto más tardío es el descubrimiento, más violenta la sacudida: de un golpe se enteran de que los otros sabían algo que ellos ignoraban sobre sí mismos, que se les aplicaba un calificativo torvo e inquietante que en su familia no se empleaba», J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, cit., pp. 96-97.

11 Las dos fuentes, consciente e inconsciente, de la vida moral.

12 *Les folies raisonnantes*, citado por Angelo Hesnard, *L'univers morbide de la faute*, Paris, PUF, 1949, p. 97.

13 Pensamos especialmente en Estados Unidos; véase, por ejemplo, *Home of the Brave*, 1949.

Jung han pensado en los *negros* en el curso de sus investigaciones. Y tenían sus buenas razones. Se olvida a menudo que la neurosis no es constitutiva de la realidad humana. Se quiera o no, el complejo de Edipo no está cerca de ver la luz entre los *negros*. Se nos podría objetar, con Malinowski, que el régimen matriarcal es el único responsable de esta ausencia. Pero, aparte de que podríamos preguntarnos si los etnólogos, imbuidos de los complejos de su civilización no se han esforzado demasiado en encontrar la copia de estos en los pueblos que han estudiado, nos sería relativamente sencillo mostrar que en las Antillas francesas, el 97 por 100 de las familias son incapaces de dar a luz una neurosis edípica. Incapacidad de la que nos felicitamos en grado sumo.<sup>14</sup>

Independientemente de algunos fracasos que han aparecido en ambientes cerrados, podemos decir que toda neurosis, todo comportamiento anormal, todo eretismo afectivo en un antillano es resultado de la situación cultural. Dicho de otra manera, hay un conjunto de datos, una serie de proposiciones que, lenta y solapadamente, con la ayuda de escritos, periódicos, educación, libros de texto, carteles, cine, radio, penetran en un individuo y constituyen en él la visión del mundo de la colectividad a la que pertenece.<sup>15</sup> En las Antillas, esta visión del mundo es blanca porque no existe ninguna expresión negra. El folklore de la Martinica es pobre y, en Fort-de-France, numerosos son los jóvenes que ignoran las historias de «Compè Lapin», réplicas del Oncle Rémus de Luisiana. Un europeo, por ejemplo, al corriente de las manifestaciones poéticas negras actuales, se sorprendería al saber que hasta 1940 ningún antillano era capaz de pensarse *negro*. Fue únicamente con la aparición de

14 Los psicoanalistas dudarán si compartir nuestra opinión sobre este punto. El doctor Lacan, por ejemplo, habla de la «fecundidad» del complejo de Edipo. Pero si el niño debe matar a su padre es también necesario que este último acepte morir. Pensamos en Hegel diciendo: «La cuna del niño es la tumba de los padres»; en Nicolas Calas (*Foyer d'incendie*, París, Denoël, 1938) o en Jean Lacroix (*Force et Faiblesses de la famille*, París, Seuil, 1949). El hecho de que haya un hundimiento de los valores morales en Francia después de la guerra resulta quizá de la derrota de esa persona moral que representa la nación. Ya se sabe lo que pueden determinar esos traumatismos a escala familiar.

15 Aconsejamos, a los que no estén convencidos, el experimento siguiente: asistir a la proyección de una película de Tarzán en las Antillas y en Europa. En las Antillas, el joven negro se identifica de *facto* con Tarzán contra los *negros*. En un cine europeo, la cosa es mucho más difícil, porque el público, que es blanco, lo emparenta automáticamente con los salvajes de la pantalla. Esta experiencia es decisiva. El *negro* nota que no se es negro impunemente. Un documental sobre África, proyectado en una ciudad francesa y en Fort-de-France provoca reacciones análogas. Más aún: afirmamos que los bosquimanos y los zulús desatan más bien la hilaridad de los jóvenes antillanos. Sería interesante probar que en este caso esta exageración reactiva deja adivinar la sospecha del reconocimiento. En Francia, el negro que ve este documental está literalmente petrificado, aquí no tiene posibilidad de huida: es a la vez antillano, bosquimano y zulú.



Aimé Césaire cuando se pudo ver nacer una reivindicación, una asunción de la negritud. La prueba más concreta, por otra parte, es esta impresión que reciben las jóvenes generaciones de estudiantes que desembarcan en París: necesitan unas semanas para entender que el contacto con Europa les obliga a plantearse un cierto número de problemas que hasta entonces no habían aflorado. Y sin embargo esos problemas no dejan de ser visibles.<sup>16</sup>

Cada vez que hemos discutido con nuestros profesores o conversado con los enfermos europeos, nos hemos dado cuenta de las diferencias que podían existir entre los dos mundos. Últimamente hablábamos con un médico que siempre ha ejercido en Fort-de-France. Le hicimos partícipe de nuestras conclusiones; él llegó más lejos diciéndonos que esto era cierto, no solamente en psicopatología sino también en medicina general. Así, añadía, nunca encontrarás una fiebre tifoidea pura, como la que se estudia en los tratados de medicina; hay siempre, agazapado debajo, un paludismo más o menos manifiesto. Sería interesante plantearse, por ejemplo, una descripción de la esquizofrenia vivida por una conciencia negra, si es que ese tipo de problemas se puede encontrar allí.

¿Cuál es nuestro propósito? Simplemente éste: cuando los *negros* abordan el mundo blanco hay una cierta acción sensibilizante. Si la estructura psíquica se revela frágil asistimos a un hundimiento del Yo. El negro deja de comportarse como un individuo *accional*. El fin de su acción será un Otro (bajo la forma del blanco), porque sólo Otro puede valorizarlo. Esto sobre el plano ético: valorización de sí. Pero hay otra cosa.

Hemos dicho que el *negro* era fobógeno. ¿Qué es la fobia? Respondemos a esa pregunta basándonos en la última obra de Hesnard: «La fobia es una neurosis caracterizada por el temor ansioso de un objeto (en el sentido más amplio de toda cosa exterior al individuo) y, por extensión, de una situación».<sup>17</sup> Naturalmente, ese objeto debe asumir determinados aspectos. Tiene, nos dice Hesnard, que despertar el temor y el asco. Pero ahí nos topamos con una dificultad. Aplicando a la comprensión de la fobia el método genético, Charles Odier escribe: «Toda angustia procede de una cierta inseguridad subjetiva ligada a la ausencia de la madre».<sup>18</sup> Eso ocurre, dice el autor, en los alrededores del segundo año.

16 Más especialmente, ellos se dan cuenta de que la línea de autovalorización que era la suya debe invertirse. Hemos visto, en efecto, que el antillano que llega a Francia concibe ese viaje como la última etapa de su personalidad. Literalmente, podemos decir sin temor a equivocarnos que el antillano que va a Francia con el fin de convencerse de su blancura, encuentra allí su verdadero rostro.

17 A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute*, cit., p. 37.

18 Charles Odier, *L'angoisse et la pensée magique*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1948, p. 38.

Investigando la estructura psíquica del fóbico llega a esta conclusión: «Antes de abordar directamente las creencias de los adultos, es importante analizar en todos sus elementos la estructura infantil de la que emanan y que implican».<sup>19</sup> La elección del objeto fobógeno está, pues, *sobredeterminada*. Ese objeto no sale de la noche de la Nada, en una circunstancia determinada ha provocado un afecto en el sujeto. La fobia es la presencia latente de ese afecto sobre el fondo del mundo del sujeto; hay organización, formalización. Porque, naturalmente, el objeto no necesita estar allí, basta que sea: es un posible. Ese objeto está dotado de intenciones malvadas y de todos los atributos de una fuerza maléfica.<sup>20</sup> En el fóbico existe una prioridad del afecto con desprecio de todo pensamiento racional. Como se ve, un fóbico es un individuo que obedece a las leyes de la prelógica racional y de la prelógica afectiva: proceso de pensar y de sentir que recuerda la edad en la que se produce el accidente que priva de seguridad. La dificultad anunciada es la siguiente: en el caso de esa joven de la que hablábamos hace un rato, ¿ha habido un accidente que la privara de su seguridad? ¿Ha habido, en la mayoría de los negrófobos masculinos, un intento de rapto? ¿Un intento de felación? En rigor, he aquí lo que obtendríamos si aplicamos las conclusiones analíticas: si un objeto muy aterrador, como un agresor más o menos imaginario, despierta el terror, es también (porque se trata muy a menudo de una mujer) y casi siempre un miedo mezclado de horror sexual. El «me dan miedo los hombres» quiere decir, cuando se dilucida el móvil del pánico: porque podrían hacerme todo tipo de cosas, pero no maltratos corrientes: maltrato sexual, es decir, inmoral, deshonesto.<sup>21</sup>

«El simple *contacto* basta para producir la angustia. Pues el contacto es a la vez el tipo esquemático mismo de la acción sexual inicial (tacto, toqueteos: sexualidad)».<sup>22</sup> Como estamos acostumbrados a todos los artificios que emplea el yo para defenderse, sabemos que hay que evitar tomar al pie de la letra esas negaciones. ¿No estamos en presencia de un transitivismo integral? En el fondo, ¿este *miedo* de la violación no llama, justamente, a la violación? Igual que hay caras que piden un guantazo, ¿no podríamos describir mujeres que piden una violación? En *If He Hollers, Let Him Go*, Chester Himes describe bien ese mecanismo. La gorda rubia se desmaya cada vez que el *negro* se acerca. Sin embargo, nada teme en una fábrica repleta de blancos... En conclusión, se acuestan juntos.

19 *ibid.*, p. 65.

20 *ibid.*, p. 58 y 78.

21 A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute*, cit., p. 38.

22 *ibid.*, p. 40.

Hemos podido ver, cuando estábamos en el ejército, el comportamiento en veladas de bailes de las mujeres blancas ante los negros en tres o cuatro países de Europa. La mayor parte del tiempo, las mujeres esbozaban un movimiento de fuga, de retirada, el rostro teñido de un pánico no fingido. Sin embargo, los *negros* que las invitaban hubieran sido incapaces, aunque lo hubieran querido, de hacer contra ellas cualquier cosa. El comportamiento de las mujeres en cuestión se comprende claramente sobre el plano de lo imaginario. Y es que la negrófoba no es en realidad sino una compañera sexual putativa, así como el negrófobo es un homosexual reprimido.

Frente al *negro*, en efecto, todo transcurre sobre el plano genital. Hace algunos años lo insinuábamos ante unos amigos con los que discutíamos que, de forma general, el blanco se comporta frente al negro como un hermano mayor reacciona ante el nacimiento de un hermano. Después supimos que, en Estados Unidos, Richard Sterba había comprendido esto mismo. Sobre el plano fenomenológico habría que estudiar una doble realidad. Se tiene miedo del judío por causa de su potencial apropiativo. «Ellos» están por todas partes. Los bancos, las bolsas, los gobiernos están infestados. Reinan sobre todo. Pronto se adueñarán del país. Se les admite en las oposiciones delante de los «verdaderos» franceses. Pronto harán nuestras leyes. Hace poco, un compañero que estudia en la Escuela de Administración nos decía: «Dirás lo que quieras, pero se apoyan unos a otros. Por ejemplo, cuando Moch mandaba, el número de *youpins* nombrados fue abrumador». En el ámbito médico la situación no es diferente. Todo estudiante judío aceptado en una oposición es un «enchufado». Los negros tienen la potencia sexual. ¡Piénsalo! ¡Con la libertad que tienen allí, en plena sabana! Se dice que se acuestan por todas partes y a todas horas. Son genitales. Tienen tantos niños que ya no llevan la cuenta. Desconfiemos o nos inundarán de pequeños mestizos.

Decididamente, todo va mal...

El gobierno y la Administración sitiados por los judíos.

Nuestras mujeres por los *negros*.

Porque el *negro* tiene una potencia sexual alucinante. Es el término exacto: es necesario que esa potencia *sea* alucinante. Los psicoanalistas que reflexionan sobre la cuestión encuentran con bastante rapidez los engranajes de toda neurosis. La inquietud sexual es aquí predominante. Todas las mujeres negrófobas que hemos conocidos tenían una vida sexual anormal. Sus maridos las tenían abandonadas; eran viudas y no se atrevían a reemplazar al difunto; estaban divorciadas y dudaban ante una nueva inversión objetual. Todas dotaban al *negro* de poderes que los otros (marido, amantes episódicos) no poseían. Y además interviene un elemento

de perversidad, rémora de la estructura infantil: ¡Sabe Dios cómo harán el amor! Debe ser terrorífico...<sup>23</sup>

Hay una expresión que a la larga se ha erotizado singularmente: un atleta negro. Hay en ella, nos confiaba una mujer joven, algo que nos amotina el corazón. Una prostituta nos decía que, al principio, la idea de acostarse con un *negro* le provocaba el orgasmo. Ella los buscaba, evitaba pedirles dinero. Pero, añadía, «acostarse con ellos no era más extraordinario que con los blancos. Era antes del acto cuando llegaba al orgasmo. Pensaba (imaginaba) todo lo que podrían hacerme: eso era lo increíble».

Siempre sobre el plano genital, el blanco que odia al negro, ¿no obedece a un sentimiento de impotencia o de inferioridad sexual? Siendo el ideal una virilidad absoluta, ¿no habría un fenómeno de disminución en relación al negro, este último percibido como símbolo del pene? El linchamiento del *negro*, ¿no sería una venganza sexual? Sabemos lo que todo maltrato, tortura, golpe, comporta de sexual. Para convencerse con facilidad basta leer unas pocas páginas del marqués de Sade. ¿La superioridad del *negro* es real? Todo el mundo *sabe* que no. Pero lo importante no es eso. El pensamiento prelógico del fóbico ha decidido que era así.<sup>24</sup> Otra mujer tenía la fobia al *negro* después de leer *Escupiré sobre vuestras tumbas*. Hemos intentado mostrarle la irracionalidad de su postura, señalándole que las víctimas blancas eran tan mórbidas como el *negro*. Además, añadimos, no se trata de una reivindicación negra como daría a entender el título, porque el autor es Boris Vian. Tuvimos que reconocer lo vano de nuestros esfuerzos. Aquella mujer joven no quería oír nada. Quien haya leído el libro comprenderá con facilidad la ambivalencia que expresa esta fobia. Hemos conocido a un estudiante de medicina negro que no se atrevía a hacer un reconocimiento vaginal a las enfermas que acudían a la consulta del servicio de ginecología. Un día nos confesó haber oído esta frase a

23 Recuperamos aquí del trabajo de J. Marcus la opinión según la cual la neurosis social o, si se prefiere, el comportamiento anormal frente al Otro sea quien sea, se relaciona estrechamente con la situación individual: «El filtrado de los cuestionarios muestra que los individuos más tenazmente antisemitas pertenecen a las estructuras familiares más conflictivas. Su antisemitismo era una reacción a las frustraciones sufridas en el seno del ambiente familiar. Lo que demuestra que los judíos son objetos de sustitución en el antisemitismo es el hecho de que las mismas situaciones familiares engendren, según las circunstancias locales, el odio a los negros, el anticatolicismo o el antisemitismo. Se puede, pues, decir que, contrariamente a la opinión corriente, es la actitud la que encuentra un contenido y no este último el que crea una actitud», J. Marcus, «Structure familiale et comportements politiques», cit., p. 282.

24 Para mantenernos en la óptica de Charles Odier, sería más exacto decir «paralógico»: «Se podría proponer el término de “paralógico” cuando se trata de regresión, es decir, de procesos propios del adulto», Ch. Odier, *L'angoisse et la pensée magique*, cit., p. 95.

una paciente: «Ahí dentro hay un *negro*. Si me toca le cruzo la cara. Con ellos no se sabe nunca. Tendrá manos enormes y seguro que es un bruto».

Si queremos comprender psicoanalíticamente la situación racial, concebida no globalmente sino experimentada por conciencias particulares, hay que dar una gran importancia a los fenómenos sexuales. Para el judío se piensa en el dinero y sus derivados. Para el negro, en el sexo. El antisemitismo es susceptible de racionalización sobre el plano territorial. Los judíos son peligrosos porque se agencian el país. Recientemente un compañero nos decía que, sin ser antisemita, estaba obligado a reconocer que la mayoría de los judíos que había conocido durante la guerra se habían comportado como canallas. Intentamos inútilmente hacerle admitir que esa conclusión era la consecuencia de una voluntad decidida a detectar la esencia del judío allá donde podía encontrarse.

En el plano clínico, nos acordamos de la historia de esa mujer joven que presentaba un delirio del tacto, que se lavaba sin pausa las manos y los brazos desde del día que le presentaron a un israelí.

Como Jean-Paul Sartre ha estudiado magistralmente el problema del antisemitismo, nosotros vamos a intentar ver cuál es el de la negrofobia. Esta fobia se sitúa en el plano instintivo, biológico. En último término diríamos que el *negro*, por su cuerpo, estorba la clausura del esquema corporal del blanco, en el momento, naturalmente, en el que el negro hace su aparición en el mundo fenoménico del blanco. No es este el lugar para aportar las conclusiones a las que hemos llegado al reflexionar sobre la influencia en el cuerpo de la irrupción de otro cuerpo. (Supongamos, por ejemplo, un grupo de cuatro chavales de quince años, más o menos declaradamente deportistas. En salto en altura, uno de ellos alcanza 1,48 metros. Aparece un quinto que salta 1,52 metros y los cuatro cuerpos sufren una desestructuración). Lo que aquí nos importa es mostrar que con el *negro* empieza el ciclo de lo *biológico*.<sup>25</sup>

---

25 Tendría ciertamente interés, apoyándose en la noción lacaniana de *estadio del espejo*, preguntarse en qué medida la *imago* del semejante edificada en el joven blanco a la edad que sabemos no sufrirá una agresión imaginaria con la aparición del negro. Cuando se ha comprendido el proceso descrito por Lacan, no hay duda de que el verdadero Otro del blanco es y sigue siendo el negro. Y a la inversa. Solamente que, para el blanco, el Otro se percibe sobre el plano de la imagen corporal, absolutamente como el no-yo, es decir el no identificable, el no asimilado. Para el negro, hemos demostrado que las realidades históricas y económicas cuentan. «El reconocimiento por el sujeto de su imagen en el espejo —dice Lacan— es un fenómeno que para el análisis de este estadio es dos veces significativo: el fenómeno aparece a los seis meses, y su estudio en ese momento revela de forma demostrativa las tendencias que constituyen entonces la realidad del sujeto; la imagen especular, por la misma razón de estas afinidades, ofrece un buen símbolo de esta realidad: de su valor

afectivo, ilusorio como imagen, y de su estructura como reflejo de la forma humana», J. Lacan, *Encyclopedie française*, pp. 8-40, 9 y 10.

Vemos que este descubrimiento es fundamental: cada vez que el sujeto perciba su imagen y que la reconozca afirmándose en ella, es siempre en cierto modo «la unidad mental que le es inherente» lo que se aclama. En patología mental, por ejemplo, si se consideran los delirios alucinatorios o de interpretación, se constata que siempre hay un respeto de esa imagen de sí. Dicho de otra forma, hay una cierta armonía estructural, una totalidad del individuo y de las construcciones que transita, en todos los estadios del comportamiento delirante. Aunque se pueda atribuir esa fidelidad a los contenidos afectivos, sigue siendo una evidencia que sería poco científico no reconocer. Cada vez que hay una convicción delirante hay una reproducción de sí. Es sobre todo en el período de inquietud y desconfianza, que han descrito Dide y Guiraud, cuando el otro interviene. Entonces no es sorprendente encontrarnos con el negro bajo la forma de sátiro o de asesino. Pero en el período de sistematización, cuando se elabora la certeza, no hay lugar para el extraño. En último término, por otra parte, no dudáramos en decir que el tema del *negro* en ciertos delirios (cuando no es central) tiene lugar al lado de otros fenómenos como las zoopsias. Lhermitte ha descrito la emancipación de la imagen corporal. Es lo que clínicamente designamos con el término *heautoscopia*. El carácter repentino de la aparición de este fenómeno es, dice Lhermitte, excesivamente curioso. Se produce incluso en los normales (Goethe, Taine, etc.). Nosotros afirmamos que para el antillano la alucinación especular es siempre neutra. A los que nos han dicho que la han experimentado, les hemos preguntado regularmente: «¿De qué color eras?», «No tenía color». Aún más, en las visiones hipnagógicas y sobre todo en lo que, siguiendo a Duhamel, llamamos «salavinizaciones», el mismo proceso se repite. No soy yo en tanto negro quien actúa, puesto que se me aclama bajo las bóvedas.

Por otra parte, aconsejamos a quienes hayan interesado estas conclusiones, que lean algunas redacciones en francés de niños antillanos de entre diez y catorce años. Ante el tema planteado: «Impresiones antes de salir de vacaciones», responden como auténticos parisinos y nos encontramos con los siguientes tópicos:

«Me gustan las vacaciones porque podré correr por el campo, respirar aire puro y volveré con las mejillas sonrosadas». Se verá que no nos equivocamos un ápice al decir que el antillano desconoce su cualidad de *negro*. Teníamos unos trece años cuando pudimos ver por primera vez a senegaleses. Sabíamos de ellos lo que contaban los veteranos de la guerra de 1914: «Atacan con la bayoneta y, cuando ya no servía, se abrían paso a puñetazos avanzando entre ráfagas de metralleta [...]. Cortaban cabezas y recolectaban orejas». Estaban de paso en Martinica, venían de Guyana. Ávidos, nosotros rastreábamos su uniforme por las calles, el que nos habían contado: fez y cinturón rojo. Nuestro padre incluso recogió a dos y los trajo a casa, donde hicieron las delicias de la familia. En el colegio era la misma situación: nuestro profesor de matemáticas, teniente en la reserva, y que en 1914 mandaba una unidad de *tirailleurs* senegaleses, nos hacía temblar recordándonos: «Cuando rezan no hay que molestarlos, porque entonces no hay teniente que valga. Pelean como leones, pero respetad sus costumbres». Que nadie se sorprenda ya si Mayotte Capécia se ve blanca y rosa en sus sueños; diríamos que la cosa es normal.

Se nos objetará quizá que si para el blanco hay elaboración de la *imago* del semejante, debería producirse un fenómeno análogo en el antillano, siendo la percepción visual el cañamazo de esta elaboración. Pero eso sería olvidar que en las Antillas la percepción se sitúa siempre en el plano de lo imaginario. Se percibe al semejante en términos de blanco. Se dirá por ejemplo de uno que es «muy negro». No es para sorprenderse que en una familia se oiga decir a la madre: «X... es el más negro de mis niños». Es decir, el menos blanco... No podemos sino repetir la reflexión de una compañera europea con la que hablábamos de eso: en el plano

A ningún antisemita se le ocurriría la idea de castrar al judío. Se le mata o se le esteriliza. Al negro se le castra. El pene, símbolo de virilidad, es aniquilado, es decir, es negado. Se percibe la diferencia entre las dos actitudes. El judío es atacado en su personalidad confesional, en su historia, en su raza, en las relaciones que mantiene con sus ancestros y sus descendientes; en el judío que se esteriliza se mata la cepa; cada vez que un judío es perseguido, se persigue a toda la raza a través suyo. Pero al negro se le ataca en su corporeidad. Se le lincha en tanto personalidad concreta. Es peligroso en tanto ser actual. El peligro judío se reemplaza por el miedo a la potencia sexual del *negro*. Octave Mannoni, en *Psychologie de la colonisation* escribe: «Un argumento empleado por los racistas en todas las partes del mundo contra los que no comparten sus convicciones, merece ser mencionado a causa de su carácter revelador. “¿Qué pasaría?”, dicen estos racistas, si tuvieras una hija casadera, ¿se la darías a un negro?». «He visto a gente que aparentemente no eran en absoluto racistas perder todo sentido crítico apeladas por este tipo de argumento. Y es que un argumento así les afecta a sentimientos muy perturbadores (más exactamente *incestuosos*), que empujan al racismo por una reacción de defensa».<sup>26</sup> Antes de continuar nos parece importante hacer la observación siguiente: admitiendo que haya tendencias inconscientes hacia el incesto, ¿por qué se manifestarían estas tendencias más especialmente al respecto del negro? ¿En qué difiere, en lo absoluto, un yerno negro de un yerno blanco? ¿No afloran en los dos casos tendencias inconscientes? ¿Por qué no pensar, por ejemplo, que el padre se rebela porque, según él,

---

humano, es una verdadera mistificación. Digámoslo una vez más, todo antillano está destinado a ser percibido por su congénere en referencia a la esencia del blanco. Tanto en las Antillas como en Francia encontramos el mismo mito; en París se dice: es negro pero muy inteligente; en Martinica no se expresa de otra forma. Durante la guerra, llegaron profesores guadalupeños a Fort-de-France a corregir las pruebas del bachillerato y, llevados por nuestra curiosidad, fuimos, hasta el hotel donde se alojaba, a ver a M. B..., profesor de filosofía, que tenía la reputación de ser excesivamente negro; como se dice en Martinica, no sin cierta ironía, era «azul». Esa familia está muy bien vista: «Son muy negros, pero todos han salido bien». En efecto, entre ellos hay un profesor de piano, antiguo alumno del Conservatorio, un profesor de ciencias en el instituto femenino, etc. En cuanto al padre, que todos los días, a la caída de la tarde, se pasea por su balcón, a partir de un momento dado, se dice, ya no se le ve. Se contaba de otra familia que, en el campo, cuando llegaba la noche y faltaba en ocasiones la electricidad, los niños tenían que reírse para que se supiera que estaban allí. El lunes, todos pulcros en sus trajes blancos, algunos funcionarios martinicanos parecen, según la simbólica local, «ciruelas en un tazón de leche».

26 O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, cit., p. 109.

el *negro* introducirá a su hija en un universo sexual del que él no posee la llave, las armas, los atributos?

Toda adquisición intelectual reclama una pérdida del potencial sexual. El blanco civilizado conserva la nostalgia irracional de épocas extraordinarias de licencia sexual, de escenas orgiásticas, de violaciones no castigadas, de incestos no reprimidos. Esos fantasmas, en un sentido, responden al instinto de vida de Freud. Proyectando esas intenciones en el *negro*, el blanco se comporta «como si» el *negro* los tuviera realmente. Cuando se trata del judío, el problema está claro: desconfiamos porque quiere poseer la riqueza e instalarse en los puestos de mando. El *negro* está fijado en lo genital; o al menos se le ha fijado ahí. Dos ámbitos: el intelectual y el sexual. El *Pensador* de Rodin en plena erección: he ahí una imagen chocante. Uno no puede, decentemente, «ponerse duro» por todas partes. El *negro* representa el peligro biológico. El judío el peligro intelectual.

Tener fobia al *negro* es tener miedo de lo biológico. Porque el *negro* no es sino biológico. Son bestias. Viven desnudos. Y sólo Dios sabe... Octave Mannoni escribe también: «Esa necesidad de encontrar en los monos antropoides, en Calibán o en los negros, incluso en los judíos, la figura mitológica del sátiro afecta, en el alma humana, a una *profundidad*<sup>27</sup> en la que el pensamiento es confuso y donde la excitación sexual está extraordinariamente ligada a la agresividad y a la violencia, recursos de una gran potencia».<sup>28</sup> El autor integra al judío en la gama. No vemos inconveniente. Pero aquí el *negro* es amo y señor. Es el especialista en la cuestión: quien dice violación dice *negro*.

Durante tres o cuatro años hemos interrogado a unos quinientos individuos de raza blanca: franceses, alemanes, ingleses, italianos. Nos beneficiamos de un cierto tono de confianza, de un dejarse llevar, en cualquier caso esperamos a que nuestros interlocutores no tengan nada que temer al abrirse a nosotros, es decir, estén convencidos de no ofendernos. Después, en el curso de asociaciones libres, insertamos la palabra *negro* entre una veintena de otras. Casi un 60 por 100 de las respuestas se presentaban así:

*Negro* = biológico, sexo, fuerte, deportivo, poderoso, boxeador, Joe Louis, Jesse Owen, *tirailleur* senegalés, salvaje, animal, diablo, pecado.

27 Veremos, al considerar las respuestas proporcionadas por el sueño despierto, que esas figuras mitológicas «arquetípicas» están, en efecto, muy profundas en el alma humana. Cada vez que el individuo desciende nos encontramos con el negro, ya sea concreta o simbólicamente.

28 *ibid.*, p. 109.



La palabra «*tirailleur* senegalés» evoca: terrible, sanguinario, forzado, fuerte.

Es interesante constatar que ante la palabra *negro* uno sobre cincuenta respondía: nazi SS. Cuando se conoce el valor afectivo de la imagen de las SS se ve que la diferencia con las respuestas anteriores es mínima. Añadamos que algunos europeos nos han ayudado y han planteado la cuestión a sus compañeros: la proporción aumenta sensiblemente. Hay que ver ahí la consecuencia de nuestra cualidad de *negro*: inconscientemente ha habido cierta contención.

El *negro* simboliza lo biológico. En primer lugar, en su caso, la pubertad empieza a los nueve años, tienen niños a los diez; son calientes, tienen la sangre fuerte; son robustos. Como nos decía hace poco un blanco, con algo de amargura en la voz: «Tenéis un temperamento fuerte». Es una hermosa raza, mirad los *tirailleurs*... Durante la guerra, ¿no los llamaban nuestros Diablos negros?... Pero seguro que son brutales... No me los imagino tocando mis hombros con sus enormes manos. Tiemblo de horror. Dice Sartre que cuando se pronuncia la expresión «joven judía» hay un aroma imaginario de violación, de pillaje... A la inversa, podríamos decir que en la expresión «hermoso negro» hay una alusión «posible» a fenómenos parecidos. Siempre me ha impresionado la rapidez con la que se pasa de «hermoso joven negro» a «joven potro, semental». En una película, *A Electra le sienta bien el luto* (1947), una buena parte de la intriga se basa sobre la rivalidad sexual. Orin reprocha a su hermana Vinnie que admirara a los espléndidos indígenas desnudos de la isla de Amour. No se lo perdona.<sup>29</sup>

El análisis de lo real es delicado. Un investigador puede adoptar dos actitudes frente a su sujeto. O bien se contenta con describir, al modo de los anatomistas que se sorprenden todos cuando, en medio de una descripción

<sup>29</sup> Señalemos de todos modos que la situación es ambigua: Orin se muestra celoso también del novio de su hermana. Desde el punto de vista psicoanalítico, he aquí como se presenta la acción: Orin es un abandonado fijado a la madre y que es incapaz de hacer una verdadera inversión objetual de su libido. Véase, por ejemplo, su comportamiento frente a su supuesta novia. Vinnie, que a su vez está fijada al padre, demuestra a Orin que su madre le engañaba. Pero no nos confundamos. Ella actúa en tanto instancia requisitoria (proceso introyectivo). Ante la evidencia del engaño, Orin mata al rival. La madre, como reacción, se suicida. La libido de Orin, que necesita ser investida del mismo modo, se dirige hacia Vinnie. Vinnie, en efecto, en su comportamiento e incluso en su apariencia, sustituye a la madre. De modo que, y esto es un hermoso logro de la película, lo que vive Orin es un Edipo incestuoso. Así se entiende que Orin llene el aire con sus lamentos y sus reproches ante el anuncio del matrimonio de su hermana. Pero en el combate contra el novio se encuentra con el sentimiento, la afectividad; con el *negro*, los espléndidos indígenas, el conflicto se sitúa en el plano genital, biológico.

de la tibia, se les pregunta cuántas depresiones antepersonales poseen. Y es que en su investigación no se han ocupado de ello, sino de otra cosa; al principio de nuestros estudios de medicina, tras unas cuantas sesiones nauseabundas de disección, pedimos a un veterano que nos diera una forma de evitar el malestar. Nos respondió tranquilamente: «Muchacho, imagínate que disecas un gato y todo irá bien...». O bien, tras haber descrito lo real, se propone cambiarlo. En principio, además, la intención de describir parece implicar una inquietud crítica y mediante ella una exigencia de superación y de buscar soluciones. La literatura oficial o anecdótica ha creado demasiadas historias de *negros* como para acallarlas. Pero reuniéndolas no se avanza en la verdadera tarea que es la de mostrar el mecanismo. Lo esencial para nosotros no es acumular los hechos, los comportamientos, sino extraerles su sentido. Podríamos en esto reclamar-nos de Jaspers, cuando escribe: «La comprensión en profundidad de un solo caso nos permite a menudo, fenomenológicamente, una aplicación general a incontables casos. A menudo lo que se ha aceptado una vez se vuelve a encontrar enseguida. Lo que importa en fenomenología no es tanto el estudio de innumerables casos como la comprensión intuitiva y profunda de algunos casos particulares».<sup>30</sup> La cuestión que aquí se plantea es la siguiente: ¿puede el blanco comportarse de un modo sano frente al negro, puede el negro comportarse de un modo sano frente al blanco?

Pseudocuestión, dirán algunos. Pero cuando nosotros decimos que la cultura europea posee una *imago* del *negro* responsable de todos los conflictos que puedan nacer, no estamos superando lo real. En el capítulo sobre el lenguaje hemos mostrado que en la pantalla los *negros* reproducían fielmente esta *imago*. Incluso escritores serios se han hecho sus cantores. Así escribe Michel Cournot:

La verga del negro es una espada. Cuando ha traspasado a tu mujer, ella ha sentido algo. Es una revelación. En el agujero que ha dejado, tu colgajo está perdido. A fuerza de remar, ya puedes nadar por todo el cuarto, y es como si cantarás. Se dice adiós [...]. Cuatro negros con su miembro al aire colmarían una catedral. Para salir tendrían que esperar la vuelta a la normalidad; y con semejante entrelazamiento, no sería una trivialidad.

Para estar cómodos y sin complicaciones les queda el aire libre. Pero una dura afrenta les acecha: la de la palmera, la del árbol del pan y de tantos otros orgullosos temperamentos que no se desbarolarían por un imperio, erigidos como están para la eternidad, y a alturas, a pesar de todo difícilmente accesibles.<sup>31</sup>

30 Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlín, 1913.

31 M. Cournot, *Martinique*, París, Coll. Métamorphoses, Gallimard, 1948 pp. 13-14.

Cuando se lee este pasaje una docena de veces y se deja uno llevar, es decir, cuando se abandona al movimiento de las imágenes, ya no se percibe al *negro*, sino un miembro: el *negro* se ha eclipsado. Se ha hecho miembro. Es un pene. Se puede imaginar fácilmente lo que descripciones semejantes pueden provocarle a una joven lionesa. ¿Horror? ¿Deseo? En cualquier caso, no indiferencia. Pero ¿cuál es la verdad? La longitud media del pene del negro de África, dice el Doctor Palès, sobrepasa raramente los 120 milímetros. Testut, en su *Traité d'anatomie humaine*, indica las mismas cifras para los europeos. Pero estos son hechos que no convencen a nadie. El blanco está convencido de que el *negro* es una bestia; si no es la longitud del pene, es la potencia sexual lo que le impresiona. Necesita, frente a ese «diferente de él» defenderse, es decir, caracterizar al Otro. El Otro será el soporte de sus preocupaciones y de sus deseos.<sup>32</sup> La prostituta que citábamos antes nos informaba de que su búsqueda de *negros* databa del día en el que le contaron la siguiente historia: una mujer, una noche que se acostaba con un *negro*, perdió la razón; permaneció loca durante dos años pero, una vez curada, se negó a acostarse con otro hombre. Ella no sabía lo que había vuelto loca a esa mujer. Pero, rabiosamente, intentaba reproducir la situación, hallar ese secreto que participaba de lo inefable. Hay que comprender que lo que ella quería era una ruptura, una disolución de su ser en el plano sexual. En cambio, cada experiencia que ella probaba

---

32 Algunos autores han intentado, aceptando así los prejuicios (en el sentido etimológico) mostrar por qué el blanco comprende mal la vida sexual del negro. Así podemos leer en De Pédrails este pasaje que, expresando sin embargo la verdad, no por ello deja menos de lado las causas profundas de «la opinión» blanca: «El niño negro no experimenta ni sorpresa ni vergüenza de las manifestaciones genésicas, porque se le entrega lo que ya suele saber. Es bastante evidente, sin recurrir a las sutilezas del psicoanálisis, que esta diferencia no puede dejar de tener sus efectos sobre la forma de pensar y por tanto de actuar. Al presentársele el acto sexual como la cosa más natural, incluso la más recomendable, en consideración del fin que persigue, la fecundación, el africano tendrá toda su vida esta noción presente en su mente, mientras que el europeo conservará toda su vida un complejo de culpabilidad, que ni la razón ni la experiencia conseguirán nunca hacer desaparecer del todo. De esta forma el africano está en disposición de considerar su vida sexual como nada más que una rama de su vida fisiológica, como el comer, el beber y el dormir [...]. Una concepción de este orden excluye, como se puede imaginar, los rodeos en los que se afanan las mentes europeas para conciliar las tendencias de una conciencia torturada, de una razón vacilante y de un instinto trabado. De ahí una diferencia fundamental no de naturaleza ni de constitución, sino de concepción, de ahí igualmente el hecho de que el instinto genésico, privado de la aureola de la que lo rodean los monumentos de nuestra literatura, no es para nada en la vida del africano el elemento dominante que constituye en nuestra vida, al contrario de lo que afirman *demasiados observadores dispuestos a explicar lo que han visto por el único medio del análisis de sí mismos* [cursiva del autor]», D. P. De Pédrails, *La vie sexuelle en Afrique noire*, cit., pp. 28-29.

con un *negro* consolidaba sus límites. Ese delirio orgásmico se le escapaba. No pudiendo vivirlo, ella se vengaba arrojándose a la especulación.

A este propósito hay que mencionar un hecho: una blanca que se ha acostado con un negro acepta difícilmente un amante blanco. Al menos es una creencia que nos hemos encontrado a menudo en los hombres. «¿Quién sabe qué “les” dan?». En efecto, ¿quién sabe? Desde luego, no ellos. Sobre este tema no podemos dejar pasar en silencio esta observación de Etiemble:

Los celos raciales incitan a crímenes racistas: para muchos hombres blancos el negro es justamente esa verga maravillosa con la que sus mujeres, una vez traspasadas, quedarán transfiguradas. Mis servicios de estadística nunca me han proporcionado documentos en este sentido. Sin embargo, he conocido negros. Blancas que han conocido a *negros*. Y *negras* que han conocido blancos. He recibido suficientes confidencias como para lamentar que el señor Cournot dé nuevo vigor con su talento a una fábula en la que el blanco sabrá siempre encontrar un argumento especioso: inconfesable, dudoso, dos veces eficaz, pues.<sup>33</sup>

Una tarea colosal hacer el inventario de lo real. Amontonamos hechos, los comentamos, pero en cada línea escrita en cada proposición enunciada tenemos una impresión de algo inacabado. Denunciando a Jean-Paul Sartre, Gabriel d'Arbousier escribía:

Esta antología que mete en el mismo saco a antillanos, guyaneses, senegaleses y malgaches crea una lamentable confusión. Plantea de esta forma el problema cultural de los países de ultramar desgajándolo de la realidad histórica y social de cada país, de las características nacionales y de las condiciones diferentes impuestas a cada uno de ellos por la explotación y la opresión imperialista. Así cuando Sartre escribe: «El negro, por la sencilla profundización en su memoria de antiguo esclavo, afirma que el dolor es la carga de los hombres y que ésta no es merecida», ¿se da cuenta de lo que esto puede querer decir para un hova, un moro, un targui, un fula o un bantú del Congo o de Costa de Marfil?<sup>34</sup>

Esta objeción es válida. Nos alcanza a nosotros también. Al principio queríamos limitarnos a las Antillas. Pero la dialéctica, cueste lo que cueste, se impone y nos ha obligado a *ver* que el antillano es ante todo un negro. De todos modos, no podemos olvidar que hay negros de nacionalidad belga, francesa, inglesa; hay repúblicas *negras*. ¿Cómo pretender atacar una esencia cuando tales hechos nos requieren? La verdad es que la raza

33 R. Etiemble, «Sur le Martinique de M. Michel Cournot», cit.

34 Gabriel d'Arbousier, «Une dangereuse mystification: la théorie de la negritude», *La Nouvelle Critique*, junio de 1949.

*negra* está dispersa, que ya no posee unidad. Cuando las fuerzas del Duce invadieron Etiopía se bosquejó un movimiento de solidaridad entre los hombres de color. Pero, aunque desde Estados Unidos se enviaron uno o dos aviones al agredido, ningún negro se movió con eficacia. El *negro* posee una patria, asume un lugar en una Unión o una *commonwealth*. Toda descripción debe situarse sobre el plano del fenómeno, pero ahí de nuevo se nos remite a perspectivas infinitas. Hay una ambigüedad en la situación universal del *negro* que se resuelve de todas formas en su existencia concreta. Por ese lado se junta en cierto modo con el judío. Contra los obstáculos antes alegados apelaremos a una evidencia: *vaya donde vaya, un negro sigue siendo un negro*.

En determinados países el *negro* ha penetrado la cultura. Como dejamos entrever antes, nunca se podrá dar suficiente importancia a la forma por la que los niños blancos toman contacto con la realidad del negro. En Estados Unidos, por ejemplo, el joven blanco, aunque no viva en el sur donde tiene la ocasión de ver *negros* de forma concreta, los conoce a través del mito del Tío Remus. En Francia se podría evocar *La cabaña del tío Tom*. El hijito de Miss Sally y Mars John escucha con una mezcla de temor y admiración las historias de Br'er Rabitt. Bernard Wolfe hace de esta ambivalencia en el blanco la dominante de la psicología blanca americana. Incluso llega, apoyándose en la biografía de John Chandler Harris, a mostrar que la admiración se corresponde con una cierta identificación del blanco con el negro. Ya se sabe lo que está en juego en estas historias. Hermano Conejo lucha con casi todos los otros animales de la creación y naturalmente resulta siempre vencedor. Esas historias pertenecen a la tradición oral de los *negros* de las plantaciones. Así, se reconoce con bastante facilidad al negro bajo su disfraz extraordinariamente irónico y desconfiado de conejo. Los blancos, para defenderse de su masoquismo inconsciente, que querría que se extasiaran ante las proezas del conejo (negro), han intentado quitarle a esas historias su potencial agresivo. Así han podido decir que «el negro hace actuar a los animales como un orden inferior de la inteligencia humana, el que el propio negro puede comprender. El negro se siente naturalmente en un contacto más estrecho con los “animales inferiores” que con el hombre blanco que le es evidentemente superior en todos los sentidos. Otros, ni más ni menos, han sugerido que estas historias no eran reacciones a la condición a la que se reduce a los negros en Estados Unidos sino simplemente restos africanos». Wolfe nos da la clave de estas interpretaciones:

Evidentemente —dice— Hermano Conejo es un animal porque el negro debe ser un animal; el Conejo es un extranjero porque el negro debe ser marcado

como extranjero hasta en sus cromosomas. Desde el principio de la esclavitud, su culpabilidad democrática y cristiana en tanto propietario de esclavos, condujo al sudista a definir al negro como una bestia, un africano inalterable cuyo carácter estaba fijado en el protoplasma por genes «africanos». Si al negro se le adjudicaban los limbos humanos no era culpa de Estados Unidos, sino de la inferioridad constitutiva de sus ancestros de la jungla.

Así el sudista se negaba a ver en estas historias la agresividad que le introducía el negro. Pero, dice Wolfe, Harris, el compilador, era un psicópata: Era particularmente apto para este trabajo, porque estaba lleno hasta reventar de las obsesiones raciales patológicas además de aquellas que roían al Sur y, en menor grado, a todo el Estados Unidos blanco [...]. En verdad, para Harris tanto como para muchos otros americanos blancos, el negro parecía en todos los aspectos un negativo de su propio yo ansioso: despreocupado, social, elocuente, muscularmente relajado, nunca abocado al tedio, o pasivo, exhibicionista sin vergüenza, libre de autocompasión en su situación de sufrimiento concentrado, exuberante [...].

Pero Harris tuvo siempre la impresión de estar tullido. Así Wolfe ve en él un frustrado, pero no según el esquema clásico: es en su esencia donde reside la imposibilidad de existir en el modo «natural» del negro. No se le prohíbe, sino que le es imposible. No prohibido, sino irrealizable. Y como el blanco se siente frustrado por el negro, lo va a frustrar a su vez, rodeándolo de prohibiciones de todo tipo. Y, ahí todavía, el blanco es presa de su inconsciente. Escuchemos todavía a Wolfe:

Las historias de Remus son un monumento a la ambivalencia del Sur. Harris, el arquetipo del sudista, buscaba el amor del negro y pretendía que lo había obtenido (la *grin* de Remus).<sup>35</sup> Pero buscaba a la vez el odio del negro (Hermano Conejo) y eso le deleitaba, en una orgía inconsciente de masoquismo, castigándose quizá por no ser el negro, el estereotipo del negro, el «donante» pródigo. ¿No podría ser que el Sur blanco, y quizá la mayor parte del Estados Unidos blanco, actúe a menudo así en sus relaciones con el negro?

Hay una búsqueda del negro, se reclama al negro, no se puede vivir sin el negro, se le exige, pero se le quiere condimentado de determinada manera. Desgraciadamente, el *negro* desmonta el sistema y viola los tratados. El

35 El personaje del Tío Remus es una creación de Harris. La introducción de ese viejo esclavo dulzón y melancólico, con su eterna *grin*, es una de las imágenes más típicas del negro estadounidense.

blanco, ¿se va a rebelar? No, se acostumbra. Este hecho, dice Wolfe, explica por qué tantas obras que tratan las cuestiones raciales son *best sellers*.<sup>36</sup>

Nadie, por supuesto, está obligado a consumir las historias de los negros que hacen el amor a las blancas (*Deep Are the Roots, Strange Fruit, Uncle Remus*), de blancos que descubren ser negros (*Kingsblood Royal, Lost Boundary, Uncle Remus*), de blancos estrangulados por negros (*Native Son, If He Hollers Let Him Go, Uncle Remus*) [...]. Podemos empaquetar y exponer a gran escala la *grin* del negro en nuestra cultura popular como un cobijo para este masoquismo: la caricia endulza el ataque. Y, como lo demuestra el Tío Remus, el juego de las razas es aquí, en gran parte, inconsciente. El blanco no es más consciente de su masoquismo cuando es alegrado por el contenido sutil de la *grin* estereotipada, que el negro lo es de su sadismo cuando convierte el estereotipo en garrote cultural. Tal vez menos.<sup>37</sup>

En Estados Unidos, como se ve, el *negro* crea historias en las que le es posible ejercer su agresividad; el inconsciente del blanco justifica y valoriza esa agresividad dirigiéndola hacia él, reproduciendo así el esquema clásico del masoquismo.<sup>38</sup>

Podemos ahora plantar un hito. Para la mayoría de los blancos, el negro representa el instinto sexual (no educado). El *negro* encarna la potencia genital por encima de las morales y las prohibiciones. Las blancas, con una auténtica inducción, perciben regularmente al *negro* en la puerta impalpable que conduce al reino de los Sabats, de las bacanales, a las sensaciones sexuales alucinantes... Hemos mostrado que lo real resta valor a todas estas creencias. Pero eso me sitúa en el plano de lo imaginario, en cualquier caso en el de una paralógica. El blanco que atribuye al negro una influencia maléfica sufre una regresión sobre el plano intelectual, pues hemos mostrado que lo percibe con la edad mental de ocho años (cuentos ilustrados...). ¿No concurren regresión y fijación en las fases pregenitales de la evolución sexual? ¿Autocastración? (Al *negro* se le aprehende con un miembro pavoroso). ¿Se explica la pasividad por el reconocimiento de

36 Véanse también las numerosas películas negras de los diez últimos años. Sin embargo, los productores son todos blancos.

37 Bernard Wolfe, «L'Oncle Rémus et son Lapin», cit

38 En Estados Unidos, cuando se reclama la emancipación de los negros, es habitual oír decir: «no esperan sino esa oportunidad para lanzarse sobre nuestras mujeres». Como el blanco se comporta de una forma insultante hacia el negro, se da cuenta de que, si estuviera en el lugar del negro, no tendría ninguna piedad con sus opresores. Así, no es sorprendente verle identificarse con el *negro*: orquestas *hot* blancas, cantantes de *blues*, de espirituales, escritores blancos redactando novelas en las que el protagonista *negro* formula sus quejas, blancos embadurnados de negro.

la superioridad del negro en términos de virilidad sexual? Vemos cuántas preguntas sería interesante plantearse. Hay hombres, por ejemplo, que acuden a las «casas» para hacerse azotar por negros; homosexuales pasivos que exigen parejas negras.

Otra solución sería la siguiente: de entrada hay una agresividad sádica frente al negro; después, complejo de culpabilidad porque la cultura democrática del país en cuestión censura ese comportamiento. Esa agresividad es entonces soportada por el negro, de ahí el masoquismo. Pero, nos dirán, vuestro esquema es falso: no encontramos ahí los elementos del masoquismo clásico. Puede ser, en efecto, esta situación no es clásica. En todo caso, es la única forma de explicar el comportamiento masoquista del blanco.

Desde un punto de vista heurístico, sin contar con la realidad, nos gustaría proponer una explicación del fantasma: un negro me viola. Tras los estudios de Hélène Deutsch<sup>39</sup> y de Marie Bonaparte,<sup>40</sup> en los que ambas han retomado y en cierto sentido llevado a su último término las ideas de Freud sobre la sexualidad femenina, sabemos que, alternativamente clitoridiana, clitoridiana-vaginal, después vaginal pura, la mujer (conservando más o menos intrincadas su libido, concebida como pasiva y su agresividad, habiendo franqueado su doble complejo de Edipo) llega, al término de su progresión biológica y psicológica, a la asunción de su rol que cumple la integración neuropsíquica. Sin embargo, no podríamos dejar pasar en silencio ciertas taras y ciertas fijaciones.

A la fase clitoridiana le corresponde un complejo de Edipo activo, aunque, según Marie Bonaparte, no haya una sucesión sino una coexistencia de lo activo y de lo pasivo. La desexualización de la agresividad en la niña está menos lograda que en el niño.<sup>41</sup> El clitoris se percibe como un pene en pequeño, pero, sobrepasando lo concreto, la niña sólo retiene la cualidad. Ella aprehende la realidad en términos cualitativos. Como en el caso del niño, existirán en ella pulsiones dirigidas hacia la madre; ella también querría destripar a la madre.

Pero nos preguntamos si, junto a la realización definitiva de la feminidad, no habría una persistencia de ese fantasma infantil «Una aversión demasiado viva a los juegos brutales del hombre, en una mujer, es además estigma sospechoso de protesta masculina y de bisexualidad excesiva. Una

39 Hélène Deutsch, *Psychology of Women*, Nueva York, Grune & Stratton, 1945.

40 Marie Bonaparte, «De la sexualité de la femme», *Revue française de Psychanalyse*, abril-junio de 1949.

41 *Ibid.*



mujer así es probable que sea una clitoridiana».<sup>42</sup> Esto es lo que nosotros pensamos. En primer lugar la niña ve que el padre, libidinal agresivo, pega a un niño rival. En ese estadio (entre cinco y nueve años), el padre, ahora el polo libidinal, se niega en cierto modo a asumir la agresividad que el inconsciente de la niña le exige. En ese momento, esa agresividad liberada, sin soporte, reclama una inversión. Como es a esta edad cuando el niño entra en el folklore y la cultura bajo la forma que sabemos, el *negro* se convierte en el depositario predestinado de esta agresividad. Si penetramos más en el laberinto, constatamos: cuando la mujer vive el fantasma de la violación por un *negro* es, en cierto modo, la realización de un sueño personal, de un anhelo íntimo. Cumpliendo el fenómeno de la vuelta hacia sí, es la mujer la que se viola. Encontramos una prueba cierta en el hecho de que no es raro que las mujeres, en el transcurso del coito, le digan a su pareja: «Hazme daño». No hacen sino expresar esta idea: hazme daño como yo me lo haría si estuviera en tu lugar. El fantasma de la violación por el *negro* es una variante de esta representación: «Anhelo que el *negro* me destripe como yo habría hecho con una mujer». Admitiendo nuestras conclusiones sobre la psicosexualidad de la mujer blanca, podríamos preguntarnos cuáles propondríamos para una mujer de color. No sabemos. Lo que podemos adelantar, al menos, es que para muchas antillanas, que llamaremos las yuxtapuestas, el agresor está representado por el tipo senegalés o, en todo caso, por un inferior (considerado como tal).

El *negro* es lo genital. ¿Esa es toda la historia? Desgraciadamente no. El *negro* es otra cosa. Aquí, de nuevo, nos encontramos con el judío. El sexo nos bifurca, pero tenemos un punto en común. Los dos representamos el mal. El negro ante todo, por la gran razón de que es negro. ¿No se dice, en lo simbólico, la blanca Justicia, la blanca Verdad, la blanca Virgen? Hemos conocido a un antillano que, hablando de otro, decía: «Su cuerpo es negro, su lengua es negra, su alma debe también ser negra». El blanco cumple esta lógica cotidianamente. El negro es el símbolo del Mal y de la Fealdad.

Henri Baruk, en su nuevo manual de psiquiatría,<sup>43</sup> describe lo que él llama las psicosis antisemitas.

En uno de nuestros enfermos, la vulgaridad y obscenidad del delirio sobrepasaba todo lo que puede contener la lengua francesa y presentaba por su forma alusiones homosexuales evidentes<sup>44</sup> mediante las que el paciente desviaba la

<sup>42</sup> *ibid.*, p. 180.

<sup>43</sup> Henri Baruk, *Précis de psychiatrie. Clinique, psychophysiologie, thérapeutique*, Paris, Masson, 1950, p. 371.

<sup>44</sup> Mencionemos rápidamente que no hemos tenido la ocasión de constatar la presencia manifiesta de homosexualidad en Martinica. Hay que ver ahí la consecuencia de la

vergüenza íntima y la transfería sobre el chivo expiatorio de los judíos, para los que pedía una masacre. Otro enfermo, aquejado de un acceso de delirio favorecido por los acontecimientos de 1940, presenta un brusco delirio de interpretación antisemita tan violento que, encontrándose un día en un hotel, sospechando que el viajero de la habitación de al lado era un judío, irrumpió en su cuarto por la noche para golpearlo [...].

Otro enfermo, de constitución física delicada, aquejado de colitis crónica, se sentía humillado por su mala salud y finalmente la había atribuido a un envenenamiento por un «caldo bacteriano» que le habrían dado los enfermeros de una institución en la que había estado. Enfermeros anticlericales y comunistas, decía él, que habrían querido castigarle por sus opiniones y sus convicciones católicas. Cuando llegó a nuestra consulta, habiendo escapado del «personal sindicalista» creyó pasar de Caribdis a Escila, puesto que se encontraba en manos de un judío. Ese judío, por definición, sólo podía ser un bandido, un monstruo, un hombre capaz de todos los crímenes.

Ese judío, frente a este aumento de la agresividad, deberá tomar posición. Es toda la ambigüedad que describe Sartre. Algunas páginas de *Réflexions sur la question juive* son lo más bello que hemos leído nunca. Lo más bello porque el problema que describe nos afecta a las entrañas.<sup>45</sup>

---

ausencia del Edipo en las Antillas. Ya se conoce, en efecto, el esquema de la homosexualidad. Recordemos de todas formas la existencia de lo que allí se llaman «hombres vestidos de señora» o «mi comadre». La mayor parte del tiempo visten una chaqueta y una falda. Pero estamos convencidos de que tienen una vida sexual normal. Encajan un golpe como cualquier mozo y no son insensibles a los encantos femeninos, a las vendedoras de pescado, de legumbres. Por contra, en Europa hemos encontrado a algunos compañeros que se han vuelto homosexuales, siempre pasivos. Pero no se trataba de homosexualidad neurótica, era para ellos una salida como para otros era hacerse chulo.

45 Estoy pensando especialmente en este pasaje: «Así es pues este hombre, perseguido, condenado a elegirse sobre la base de falsos problemas y en una situación falsa, privado del sentido metafísico por la hostilidad amenazadora de la sociedad que lo rodea, abocado a un racionalismo de desesperación. Su vida no es sino una larga fuga ante los otros y ante sí mismo, se le aliena hasta su propio cuerpo, se le corta en dos su vida afectiva, se le reduce a perseguir en un mundo que lo rechaza el sueño imposible de una fraternidad universal. ¿De quién es la culpa? Nuestros ojos le reenvían la imagen inaceptable que él quiere ocultarse. Nuestras palabras y nuestros gestos (*todas* nuestras palabras y *todos* nuestros gestos, nuestro antisemitismo, pero también todo nuestro liberalismo condescendiente) lo envenenan hasta la médula; nosotros lo constreñimos a elegirse judío, *ya sea a que lo rehuya o a que se reivindique*, nosotros lo hemos abocado al dilema de la inautenticidad o de la autenticidad [...]. Esta especie de hombres, *que testimonia del hombre* más que todas las demás, porque ha nacido de reacciones secundarias en el interior de la humanidad, esta quintaesencia del hombre caído en desgracia, desarraigado, originalmente llamado a la inautenticidad o al martirio. No hay uno de nosotros que no sea, en esta circunstancia, totalmente culpable e

El judío auténtico o inauténtico cae bajo los golpes del «canalla». La situación es tal que todo lo que hace está destinado a volverse contra él. Porque naturalmente el judío se elige, y le ocurre que olvida su judeidad, o que la esconde, o que se esconde. Entonces es que admite como válido el esquema del ario. Está el Bien y el Mal. El Mal es judío. Todo lo judío es feo. No seamos más judíos. Yo no soy ya judío. Abajo los judíos. En este caso son los más agresivos. Como aquel enfermo de Baruk aquejado de delirio persecutorio que, viéndole un día con la estrella amarilla le mira con desdén y le grita: «¿Ah, sí? Pues yo, señor, soy francés». Y esta otra: «En tratamiento en la consulta de nuestro colega, el doctor Daday, se encuentra en un pabellón donde uno de sus correligionarios había sido objeto de burlas y reflexiones desagradables por parte de otros enfermos. Una enferma no judía había salido en su defensa. La primera enferma trata entonces a la que había defendido a los judíos con desprecio y le lanza a la cara todas las calumnias antisemitas pidiendo que se la librara de esa judía».<sup>46</sup>

Tenemos aquí un buen ejemplo de fenómeno reaccional. El judío, para reaccionar contra el antisemitismo, se hace antisemita. Es lo que muestra Sartre en *Le sursis*, donde Birnenschatz llega a vivir su negación con una intensidad que roza el delirio. Veremos que la palabra no es demasiado fuerte. Los estadounidenses que vienen a París se sorprenden de ver a tantas blancas acompañadas por negros. En Nueva York, Simone de Beauvoir, paseando con Richard Wright, fue reprendida por una anciana. Sartre decía: aquí es el judío, en otras partes el *negro*. Lo que hace falta es un chivo expiatorio. Baruk no dice otra cosa: «La liberación de los complejos de odio sólo se obtendrá si la humanidad sabe renunciar al complejo de chivo expiatorio».

La Falta, la Culpabilidad, la negación de esa culpabilidad, la paranoia, nos encontramos en terreno homosexual. En resumen, lo que otros han descrito en el caso de los judíos se aplica perfectamente al negro.<sup>47</sup>

Bien-Mal, Hermoso-Feo, Blanco-Negro: esas son las parejas características del fenómeno que, retomando una expresión de Dide y Guiraud, llamaremos «maniqueísmo delirante».<sup>48</sup>

---

incluso criminal; la sangre judía que los nazis han vertido cae sobre todas nuestras cabezas», J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, cit., pp. 177-178.

46 H. Baruk, *Précis de psychiatrie. Clinique, psychophysiologie, thérapeutique*, cit., pp. 372-373.

47 En este sentido ha escrito Marie Bonaparte (*Mythes de guerre*, París, PUF, p. 145, n.º 1): «Los antisemitas proyectan sobre el judío, atribuyen al judío, todos sus malos instintos más o menos inconscientes [...]. Así los descargan sobre sus espaldas, se lavan ellos mismos y aparecen a sus propios ojos con una limpieza impecable. El judío se presta de maravilla para ser una proyección del Diablo [...]. Los *negros* de América asumen también esta función de fijación [...]».

48 Maurice Dide y Paul Guiraud, *Psychiatrie du médecin praticien*, París, Masson, 1922, p. 164.

No ver sino un tipo de *negro*, asimilar el antisemitismo a la negrofobia, estos parecen ser los errores de análisis que aquí cometemos. Alguien a quien hablamos de este trabajo nos preguntó a qué esperábamos. Después del estudio decisivo de Sartre, *Qu'est-ce que la littérature? (Situations II)*, la literatura se compromete cada vez más en la única tarea verdaderamente *actual*, que es introducir a la colectividad en la reflexión y la mediación: este trabajo quería ser un espejo de la infraestructura progresiva, donde podría encontrarse el *negro* en vías de desalienación.

Cuando ya no hay un «mínimo humano» no hay ya cultura. Me importa poco saber que el «*muntu* es Fuerza» entre los bantúes<sup>49</sup> o, al menos, podría haberme interesado, si no fuera por determinados detalles que me molestan. ¿Qué significan estas meditaciones sobre la ontología bantú cuando se lee en otra parte?:

Cuando 75 000 mineros negros se pusieron en huelga en 1946, la policía nacional los obligó con disparos y bayonetas a retomar el trabajo. Hubo veinticinco muertos y miles de heridos.

Smuts estaba en esa época a la cabeza del gobierno y era delegado en la Conferencia de Paz. En las granjas blancas los trabajadores negros viven casi como siervos. Pueden llevar a sus familias, pero ningún hombre puede abandonar la granja sin la autorización del amo. Si lo hace, se advierte a la policía y es traído de vuelta por la fuerza y azotado...

En virtud de la *Ley sobre la administración indígena*, el gobernador general, en tanto jefe supremo, tiene poderes autocráticos sobre los africanos. Puede, mediante proclama, detener y encarcelar a cualquier africano que juzgue peligroso para la tranquilidad pública. Puede prohibir en cualquier sector indígena las reuniones de más de diez personas. No hay *habeas corpus* para los africanos. En cualquier momento se efectúan arrestos en masa sin orden judicial.

Las poblaciones no blancas de Sudáfrica están en un callejón sin salida. Todas las formas modernas de la esclavitud les impiden escapar de esta plaga. Para el africano en particular, la sociedad blanca ha quebrado su antiguo mundo sin darle uno nuevo. Ha destruido las bases tribales tradicionales de su existencia y obstaculiza el camino del futuro después de cerrar el camino del pasado...

El *apartheid* pretende prohibirle (al *negro*) que participe en la historia moderna en tanto fuerza independiente y libre.<sup>50</sup>

Nos disculpamos por este largo extracto, pero permite hacer evidentes algunas posibilidades de errores cometidos por los negros. Alioune Diop,

49 Rev. padre Placide Tempels, *La philosophie bantoue*, Elisabethville, Lovaina, 1949.

50 I. R. Skine, «Apartheid en Afrique du Sud», *Les Temps Modernes*, julio de 1950.

por ejemplo, en su introducción a *La philosophie bantoue*, señala que la ontología bantú no conoce esa miseria metafísica de Europa. La inferencia que deduce es, en todo caso, peligrosa:

La doble cuestión que se plantea es saber si el genio negro debe cultivar eso que constituye su originalidad, esa juventud del alma, ese respeto innato por el hombre y lo creado, esa alegría de vivir, esa paz que no es para nada desfiguración del hombre impuesta y sufrida por higiene moral, sino armonía natural con la majestuosidad feliz de la vida [...]. Nos preguntamos también lo que el negro puede aportar al mundo moderno [...]. Lo que podemos decir es que la noción misma de cultura concebida como voluntad revolucionaria es contraria a nuestro genio como lo es la noción misma de progreso. El progreso sólo acosaría nuestras conciencias si tuviéramos quejas con la vida, don natural.

¡Atención! No se trata de recuperar el Ser en el pensamiento bantú, cuando la existencia de los bantúes se sitúa sobre el plano del no ser, de lo imponderable.<sup>51</sup> Por supuesto, la filosofía bantú no se deja comprender a partir de una voluntad revolucionaria: pero es justamente en la medida en que, estando cerrada la sociedad bantú, no se encuentra allí esa sustitución de las relaciones ontológicas de las Fuerzas por la explotación. Pero, sabemos que la sociedad bantú ya no existe. Y la segregación no tiene nada de ontológica. Basta ya de este escándalo.

Desde hace algún tiempo se habla mucho del *negro*. Un poco demasiado. El *negro* querría que se le olvidara para poder reagrupar sus fuerzas, sus auténticas fuerzas.

Un día él dijo: «Mi negritud no es ni una torre...».

Y vinieron a helenizarlo, a orfeizarlo... a ese negro que buscaba lo universal. ¡Busca lo universal! Pero en junio de 1950 los hoteles parisinos se negaban a alojar a peregrinos negros. ¿Por qué? Sencillamente por el riesgo de que los clientes anglosajones (que son ricos y negrófobos, como todo el mundo sabe) se mudaran de allí.

El *negro* apunta a lo universal, pero, en la pantalla, se le mantiene intacta su esencia *negra*, su «naturaleza» *negra*:

siempre servicial

siempre obsequioso y sonriente

mí, nunca robar, nunca mentir

cultivando canto la canción de aquel negrito del África tropical...

51 Véase, por ejemplo, Cry, *The Beloved Country*, de Alan Paton (1948).

El *negro* se universaliza, pero en el Lycée Saint-Louis, en París, se zarandea a uno: ha tenido la desvergüenza de leer a Engels.

Aquí hay un drama y los intelectuales negros se arriesgan a empantanarse.

¿Cómo? ¿Apenas he abierto los ojos que tenía vendados y ya quieren hundirme en lo universal? ¿Y los demás? Los que no tienen «ninguna boca», los que no tienen «ninguna voz»... Necesito perderme en mi negritud, ver las cenizas, las segregaciones, las represiones, las violaciones, las discriminaciones, los boicots. Necesitamos tocar con los dedos todas las cicatrices que cebrean la librea negra.

Ya hemos visto a Alioune Diop preguntarse cuál será la posición del genio negro en el coro universal. Pero nosotros decimos que una verdadera cultura no puede nacer en las condiciones actuales. Hablaremos del genio negro cuando ese hombre haya recuperado su verdadero lugar.

Una vez más apelamos a Césaire; querriamos que muchos intelectuales negros se inspiraran en él. Necesito yo también repetirme: «Y sobre todo cuerpo mío y también alma mía, guardaos de cruzar los brazos en la actitud estéril del espectador, porque la vida no es un espectáculo, porque un mar de dolores no es un proscenio, porque un hombre que grita no es un oso que baila...».<sup>52</sup>

Continuando con el inventario de lo real, esforzándome en determinar el momento de la cristalización simbólica, me he encontrado, de forma natural, a las puertas de la psicología de Jung. La civilización europea se caracteriza por la presencia, en su seno, de lo que Jung llama el inconsciente colectivo, de un arquetipo: expresión de los malos instintos, de lo oscuro inherente a todo Yo, del salvaje no civilizado, del *negro* que dormita en todo blanco. Y Jung afirma haber constatado en los pueblos no civilizados la misma estructura psíquica que su diagrama reproduce. Personalmente, creo que Jung se engaña. Además, todos los pueblos que él ha conocido (indios pueblo de Arizona, o *negros* de Kenia en el Africa Occidental británica) han tenido contactos más o menos traumáticos con los blancos. Ya hemos dicho antes que, en sus salavinizaciones, el joven antillano no es nunca negro; y hemos intentado mostrar a qué se debe este fenómeno. Jung sitúa el inconsciente colectivo en la sustancia cerebral heredada. Pero el inconsciente colectivo, sin que sea necesario recurrir a los genes, es simplemente el conjunto de prejuicios, de mitos, de actitudes colectivas de un grupo determinado. Se entiende, por ejemplo, que los

---

52 A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, cit.: *Cuaderno de un retorno al país natal*, cit., p. 16.

judíos que se instalaron en Israel produjeron, en menos de cien años, un inconsciente colectivo distinto del que era el suyo en 1945, en los países de los que fueron expulsados.

En el plano de la discusión filosófica surgiría aquí el viejo problema del instinto y la costumbre: el instinto, que es innato (ya se sabe lo que hay que pensar de este «innatismo»), invariable, específico; la costumbre, que es adquirida. En este plano, sencillamente habría que demostrar que Jung confunde instinto y costumbre. Según él, en efecto, el inconsciente colectivo es solidario de la estructura cerebral, los mitos y arquetipos son engramas permanentes de la especie. Esperamos haber mostrado que esto no es nada y que, de hecho, ese inconsciente colectivo es cultural es decir, adquirido. De la misma forma que un joven campesino de los Cárpatos, en las condiciones psicoquímicas de la región, tendrá un mixoedema, así un negro como René Maran, habiendo vivido en Francia, respirado, ingerido los mitos y prejuicios de la Europa racista, asimilado el inconsciente colectivo de esa Europa, si se desdobra, no podrá más que constatar su odio al negro. Hay que ir despacio y es un drama esto de tener que exponer poco a poco mecanismos que se ofrecen en su totalidad. ¿Podremos comprender esta proposición? En Europa, el Mal está representado por el *negro*. Hay que ir despacio, lo sabemos, pero es difícil. El verdugo es el hombre negro, Satanás es negro, se habla de las tinieblas, cuando se está sucio se está negro, ya se aplique esto a la suciedad física o a la suciedad moral. Nos sorprendería, si nos tomáramos el trabajo de reunir las, la enorme cantidad de expresiones que hacen del negro el pecado. En Europa, el *negro*, ya sea de forma concreta, ya de forma simbólica, representa el aspecto malo de la personalidad. Mientras no se comprenda esta proposición, nos condenamos a hablar en vano sobre «el problema negro». Lo negro, lo oscuro, la sombra, las tinieblas, la noche, los laberintos de la tierra, las profundidades abisales, denigrar a alguien; o, por el otro lado, la mirada clara de la inocencia, la blanca paloma de la paz, la luz mágica, paradisíaca. Un hermoso niño rubio, ¡qué paz en su expresión, que alegría y, sobre todo, qué esperanza! Nada comparable con un hermoso niño negro que, literalmente, es una cosa de todo punto insólita. No voy a repetirme sobre esas historias de ángeles negros. En Europa, es decir, en todos los países civilizados y civilizadores, el *negro* simboliza el pecado. El arquetipo de los valores inferiores se representa por el *negro*. Y es precisamente la misma antinomia que encontramos en el *sueño despierto* de Desoille. ¿Cómo explicar, por ejemplo, que el inconsciente que representa las cualidades rastreras e inferiores se coloree de negro? En Desoille, donde, sin juego

de palabras, la situación es mucho más clara, se trata siempre de subir o bajar. Cuando bajo, veo cavernas, grutas en las que bailan los salvajes. Sobre todo, no nos equivoquemos. Por ejemplo, en una de las sesiones de sueño despierto que nos comunica Desoille nos encontramos con los galos en una caverna. Pero, hay que decirlo, el gallo es bonachón... Un gallo en una caverna, tiene como un aire familiar, consecuencia, quizá, de aquel «nuestros padres, los galos»... Creo que hay que volverse niño para comprender determinadas realidades psíquicas. En eso Jung es un innovador: quiere llegar hasta la juventud del mundo. Pero se equivoca singularmente: sólo llega hasta la juventud de Europa.

Se ha elaborado, en lo más profundo del inconsciente europeo, un hoyo excesivamente negro en el que dormitan las pulsiones más inmorales, los deseos más inconfesables. Y como todo hombre asciende hacia la blancura y la luz, el europeo ha querido rechazar a ese no civilizado que trataba de defenderse. Cuando la civilización europea entró en contacto con el mundo *negro*, con esos pueblos de salvajes, todo el mundo estuvo de acuerdo: esos negros eran el principio del mal.

Jung asimila habitualmente extranjero con oscuridad, con vertiente malvada: tiene perfecta razón. Ese mecanismo de proyección o, si se prefiere, de transitividad, ha sido descrito por el psicoanálisis clásico. En la medida en la que yo descubro algo insólito en mí, algo reprehensible, no tengo otra solución: librarme de ello, atribuirle la paternidad a otro. Así termino con un circuito tensional que amenazaba con comprometer mi equilibrio. En el sueño despierto hay que prestar atención, durante las primeras sesiones, porque no es bueno que el descenso se inicie demasiado rápido. Es necesario que el sujeto conozca los engranajes de la sublimación antes de cualquier contacto con el inconsciente. Si en la primera sesión aparece un *negro*, hay que librarse enseguida de él; para eso, proponed a vuestro sujeto una escalera, una cuerda, o invítadlo a dejarse llevar con una hélice. El *negro*, sin falta, se queda en su agujero. En el inconsciente colectivo del *homo occidentalis*, el *negro* o, si se prefiere, el color negro, simboliza el mal, el pecado, la miseria, la muerte, la guerra, la hambruna. Todos los pájaros de presa son negros. En Martinica, que en su inconsciente colectivo es un país europeo, se dice, cuando un negro «azulado» viene de visita: «¿Qué mal fario le trae?».

El inconsciente colectivo no es, sin embargo, una herencia cerebral: es la consecuencia de lo que llamaré la imposición cultural irreflexiva. Nada sorprendente, pues, que un antillano, sometido al método del sueño despierto reviva los mismos fantasmas que un europeo. Es que el antillano tiene el mismo inconsciente colectivo que el europeo.



Si se ha entendido lo que antecede, se puede enunciar la conclusión siguiente: es normal que el antillano sea negrófobo. Por el inconsciente colectivo el antillano hace suyos todos los arquetipos del europeo. El anima del *negro* antillano es casi siempre una blanca. De la misma forma el *animus* del antillano es siempre un blanco. Y es que ni Anatole France, ni Balzac, o Bazin o cualquiera de «nuestros novelistas» menciona nunca a aquella mujer negra vaporosa y sin embargo presente y al sombrío Apolo de ojos brillantes... Pero ¡ya me he delatado, he hablado de Apolo! No hay nada que hacer, soy un blanco. Inconscientemente desconfío de lo que hay negro en mí, es decir, de la totalidad de mi ser.

Soy un *negro* pero, naturalmente, no lo sé, puesto que lo soy. En casa mi madre me canta, en francés, romanzas francesas que nunca tratan de *negros*. Cuando desobedezco, cuando hago demasiado ruido, me dicen que «no haga el *negro*».

Un poco más tarde, leemos libros blancos y asimilamos poco a poco los prejuicios, los mitos, el folklore que nos llega de Europa. Pero no lo aceptamos todo, algunos prejuicios no se aplican a las Antillas. El anti-semitismo, por ejemplo, no existe, porque no hay judíos, o muy pocos. Sin apelar a la noción de catarsis colectiva, sería fácil demostrar que el *negro*, irreflexivamente, se elige como objeto susceptible de portar el pecado original. Para ese papel, el blanco elige al negro y el negro que es un blanco también elige al negro. El negro antillano es esclavo de esta imposición cultural. Tras haber sido esclavo del blanco, se autoesclaviza. El *negro* es, en toda la acepción del término, una víctima de la civilización blanca. No es para nada sorprendente que las creaciones artísticas de los poetas antillanos no tengan una impronta específica: son blancos. Para volver a la psicopatología, digamos que el *negro* vive una ambigüedad que es extraordinariamente neurótica. A los veinte años, es decir, en el momento en el que el inconsciente colectivo más o menos se pierde, o al menos es difícil devolverlo al nivel consciente, el antillano se da cuenta de que vive en el error. ¿Y eso por qué? Simplemente porque, y esto es muy importante, el antillano es conocido como *negro* pero, por un deslizamiento ético, concibe (inconsciente colectivo) el ser *negro* en la medida en la que se es malo, vil, malvado, instintivo. Todo lo que se oponía a esas maneras de ser *negro* es blanco. Hay que ver ahí el origen de la negrofobia del antillano. En el inconsciente colectivo, negro = feo, pecado, tinieblas, inmoral. Dicho de otra forma: *negro* es quien es inmoral. Si en mi vida me comporto como un hombre moral no soy para nada un *negro*. De ahí, en Martinica, la costumbre de decir de un mal blanco que tiene un alma de *negro*. El color no es nada, ni siquiera lo veo, yo sólo conozco una cosa,

que es la pureza de mi conciencia y la blancura de mi alma. «Yo blanco como nieve», decía el otro.

La imposición cultural se ejerce fácilmente en Martinica. El deslizamiento ético no encuentra obstáculos. Pero el verdadero blanco me espera. Me dirá en la primera ocasión que no basta que la intención sea blanca, que hay que cumplir con una totalidad blanca. Será en ese momento, únicamente, cuando tome conciencia de la traición. Concluyamos. Un antillano es blanco por el inconsciente colectivo, por una gran parte de su inconsciente personal y por la casi totalidad de su proceso de individuación. El color de su piel que Jung no menciona, es negro. Todas las incomprendiones proceden de este malentendido.

Mientras estaba en Francia, estudiando la carrera de Letras, Césaire «volvió a encontrarse con su cobardía». Supo que era una cobardía, pero no pudo nunca decir por qué. Sentía que era absurda, idiota, yo diría incluso malsana, pero en ninguno de sus escritos se encuentran los mecanismos de esta cobardía. Es que había que reducir a la nada la situación presente y tratar de aprehender lo real con un alma de niño. El *negro* del tranvía era cómico y feo. Por supuesto, Césaire se divierte. Y es que ese *negro* de verdad y él no tenían nada en común. En un círculo de blancos en Francia se presenta un hermoso negro. Si es un círculo de intelectuales estad seguros de que el negro intentará imponerse. Pide que no se preste atención a su piel sino a su potencia intelectual. Hay muchos, en Martinica, que a los veinte o treinta años se ponen a estudiar a Montesquieu o a Claudel con el único fin de citarlos. Por su conocimiento de estos autores, espera que se olvide su negrura.

La conciencia moral implica una especie de escisión, una ruptura de la conciencia, con una parte clara que se opone a la parte sombría. Para que haya moral tiene que desaparecer de la conciencia lo *negro*, lo oscuro, el *negro*. Por tanto, un negro combate en todo momento su imagen.

Si de igual manera estamos de acuerdo con el señor Hesnard y con su concepción científica de la vida moral y si el universo mórbido se comprende a partir de la Falta, de la Culpabilidad, un individuo normal será aquel que se haya descargado de esta culpabilidad, que haya logrado en cualquier caso no sufrirla. Más directamente, todo individuo debe rechazar sus instancias inferiores, sus pulsiones, a cuenta de un genio malo propio de la cultura a la que pertenece (ya hemos visto que es el *negro*). Esta culpabilidad colectiva la soporta quien se ha convenido en llamar el chivo expiatorio. El chivo expiatorio para la sociedad blanca (basada sobre los mitos: progreso, civilización, liberalismo, educación, luz, delicadeza) será

precisamente la fuerza que se opone a la expansión, a la victoria de estos mitos. Esa fuerza brutal, de oposición, la proporciona el *negro*.

En la sociedad antillana, donde los mitos son los mismos que los de la sociedad de Dijon o de Niza, el joven negro, que se identifica con el civilizador, hará del *negro* el chivo expiatorio de su vida moral.

Yo comprendí a la edad de catorce años el valor de lo que ahora llamo imposición cultural. Tenía un compañero, muerto después, cuyo padre, italiano, se había casado con una martinicana. Ese hombre se había instalado en Fort-de-France desde hacía más de veinte años. Se le consideraba un antillano, pero, por debajo, se recordaba su origen. Pero, en Francia, el italiano, militarmente, no vale nada; un francés vale diez italianos; los italianos no son valientes... Mi compañero había nacido en Martinica y sólo se relacionaba con martinicanos. Un día en que Montgomery hizo temblar al ejército italiano en Bengazi, quise constatar sobre el mapa el avance aliado. Ante la considerable ganancia de terreno, grité con entusiasmo: «¡Qué os creáis!...». Mi compañero, que no podía ignorar el origen de su padre, se molestó enormemente; por lo demás, yo también. Ambos habíamos sido víctimas de la imposición cultural. Yo estoy convencido que quien haya comprendido ese fenómeno y todas sus consecuencias sabrá exactamente en qué sentido buscar la solución. Escuchad al Rebelde:

Sube [...] sube de las profundidades de la tierra [...] la marea negra sube... olas de aullidos [...] ciénagas de olores animales [...] la tormenta espumeante de pies desnudos [...] y hormiguean siempre otros, bajando por los senderos de los cerros, trepando por los acantilados escarpados, torrentes obscenos y salvajes crecidas de ríos caóticos, de mares podridos, de océanos convulsos, en la risa de carbón del machete y del mal alcohol [...].

¿Se ha entendido? Césaire ha descendido. Ha aceptado ver lo que ocurría en el fondo, y ahora puede subir. Está maduro para el alba. Pero no deja al negro abajo. Lo toma sobre sus hombros y lo alza hasta las nubes. Ya, en *Cahier d'un retour au pays natal* nos había prevenido. Ha elegido el psiquismo ascensional, por retomar el término de Bachelard.<sup>53</sup>

y por eso, Señor  
 los hombres de cuello frágil  
 recibe y percibe fatal calmoso triangular  
 Y para mí mis danzas

53 Gaston Bachelard, *L'air et les songes*, París, Librairie José Corti, 1943. [ed. esp.: *El aire y los sueños*, FCE, 2003].

mis danzas de mal negro,  
para mí mis danzas  
la danza rompe-argolla  
la danza salta-prisión  
la danza es-hermoso-y-bueno-y-legítimo-ser-*negro*.  
Para mí mis danzas y salta el sol en la raqueta de mis manos  
pero no el Sol desigual ya no me basta  
enróscate, viento, alrededor de mi nuevo crecimiento  
pósate en mis dedos medidos  
te entrego mi conciencia y su ritmo de carne  
te entrego los fuegos donde se asa mi debilidad  
te entrego la cadena múltiple  
te entrego el pantano  
te entrego el *intourist* del circuito triangular  
devora desea  
te entrego mis palabras abruptas  
devora enróscate  
y enróscate abrázame con un más vasto estremecimiento  
abrázame hasta el nosotros furioso  
abraza, abraza NOS  
pero habiéndonos igualmente mordido  
hasta la sangre de nuestra sangre mordido,  
abraza, mi pureza sólo se enlaza con tu pureza  
pero entonces abraza  
como un campo de apretados filaos  
en la noche  
nuestras multicolors purezas  
y enlaza, enlázame sin remordimientos  
enlázame con tus inmensos brazos de arcilla luminosa  
enlaza mi negra vibración al ombligo mismo del mundo  
enlaza, enlázame, áspera fraternidad  
y luego, estrangulándome con tu lazo de estrellas, sube,  
Paloma  
sube  
sube  
sube  
Yo te sigo, impresa en mi atávica córnea blanca.  
sube lamedor de cielo  
y el gran agujero negro donde yo quería ahogarme  
en la otra luna

es allí donde quiero pescar ahora la lengua maléfica de la noche en su inmóvil vidriación.<sup>54</sup>

Se comprende por qué Sartre ve en la toma de posición marxista de los poetas negros el fin lógico de la negritud. He aquí, en efecto, lo que ocurre. Como me doy cuenta de que el *negro* es el símbolo del pecado, me dedico a odiar al *negro*. Pero constato que soy un . Para escapar de ese conflicto, dos soluciones. O bien le pido a los demás que no presten atención a mi piel; o, por el contrario, quiero que se me note. Intento entonces valorizar lo que es malo, pues, irreflexivamente, he admitido que el negro es el color del mal. Para poner fin a esta situación neurótica en la que estoy obligado a elegir una solución malsana, conflictiva, nutrida de fantasmas, antagonista, inhumana, en fin, no me queda otra solución que sobrevolar este drama absurdo que los otros han montado a mi alrededor, descartar los dos términos que son parejamente inaceptables y, a través de un particular humano, tender hacia lo universal. Cuando el *negro* se hunde, dicho de otra forma, desciende, se produce algo extraordinario.

Escuchad de nuevo a Césaire:

Ho, ho,

Su potencia está bien anclada

adquirida

requerida

Mis manos se bañan en brezales de clairín

en arrozales de achiote

y tengo mi cabalaza de estrellas preñada

pero soy débil. Oh, soy débil

Ayúdeme

Y aquí me encuentro al hilo de la metamorfosis

ahogado cegado

temeroso de mí mismo, aterrado de mí mismo

de los dioses... vosotros no sois dioses. Soy libre.

EL REBELDE: He pactado con esta noche, después de veinte años siento que hacia mí suavemente me llama [...].<sup>55</sup>

Habiendo reencontrado aquella noche, es decir, el sentido de su identidad, Césaire constata en primer lugar que:

54 A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, cit., pp. 94-96; *Cuaderno de un retorno al país natal*, cit., pp. 54-55.

55 Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient*, París, Présence Africaine, 1958; y *Les armes miraculeuses*, París, Gallimard, 1946, pp. 144 y 122.

Por muy de blanco que se pinte el pie del árbol la fuerza de la corteza de debajo grita [...].

Después, una vez descubierto el blanco en él, lo mata:

Forzamos las puertas. La habitación del amo estaba abierta de par en par y el amo estaba allí, muy tranquilo... y los nuestros se detuvieron [...]. Era el amo. Yo entré. Eres tú, me dijo, muy tranquilo [...]. Era yo. Era por supuesto yo, le dije, el buen esclavo, el fiel esclavo, el esclavo esclavo, y de repente sus ojos se hicieron dos cucarachas atemorizadas en los días de lluvia [...] yo golpee, la sangre borboteó: es el único bautismo del que me acuerdo hoy.<sup>56</sup>

Por una inesperada y bienhechora revolución interior, ahora honra sus fealdades repulsivas.<sup>57</sup>

¿Qué más añadir? Tras haber sido llevado hasta los límites de la autodestrucción, el *negro*, meticulosa o eruptivamente va a saltar en el «agujero negro» de donde brotará «con tal firmeza el gran grito negro que los cimientos del mundo se conmoverán».

El europeo sabe y no sabe. Sobre el plano reflexivo un *negro* es un *negro*; pero en el inconsciente está, bien clavada, la imagen del *negro-salvaje*. Podría dar no diez sino miles de ejemplos. Georges Mounin dice en *Présence africaine*: «Tuve la suerte de no descubrir a los negros a través la *mentalité primitive* de Lévy-Bruhl, en los cursos de sociología; de manera más general, tuve la suerte de descubrir a los negros de una forma distinta a la de las lecturas, y me felicito por ello todos los días».<sup>58</sup>

Mounin, al que no podríamos considerar un francés medio, añade, y con esto se planta de lleno en nuestra perspectiva: «He ganado quizá con ello, en la edad en la que la mente aún no está prevenida, aprender que los negros son hombres como nosotros [...]. He ganado quizá, yo, blanco, la posibilidad de ser natural para siempre con un negro, y de no estar frente a él estúpida y sutilmente en esa posición de investigador etnógrafo que sigue siendo muy a menudo nuestra insoportable forma de *devolverlos a su lugar* [...]».

En el mismo número de *Présence africaine*, Émile Dermenghem, que no es sospechoso de negrofobia escribe: «Uno de mis recuerdos de infancia es una visita a la Exposición Universal de 1900, en el curso de la cual mi principal preocupación era ver un *negro*. Mi imaginación estaba

56 *ibid.*, p. 136.

57 *ibid.*, p. 65.

58 Primeras respuestas a la encuesta sobre el mito del negro en *Présence africaine* 2.

naturalmente excitada por las lecturas: *Un capitán de quince años, Las aventuras de Robert, Los viajes de Livingstone*».

Émile Dermenghem nos dice que aquello expresaba su gusto por el exotismo. Si bien estoy dispuesto, mis dos manos perdidas entre las suyas, a creer al Dermenghem que ha escrito el artículo, le pido permiso para dudar del Dermenghem de la Exposición de 1900.

No querría retomar temas que se tratan desde hace cincuenta años. Escribir sobre las posibilidades de una amistad negra es una empresa generosa, pero desgraciadamente los negrófobos y otros príncipes consortes son impermeables a la generosidad. Cuando leemos: «Un negro es un salvaje y para conducir a los salvajes no hay sino un método: la patada en las nalgas» pensamos, en nuestra mesa de trabajo, que «todas esas imbecilidades tienen que desaparecer». Pero hasta ahí todo el mundo está de acuerdo. Jacques Howlett, siempre en *Présence africaine* 5, escribe:

Dos cosas, entre otras, contribuirán, parece, a este alejamiento del negro con el mundo del otro, sin común medida conmigo: el color de su piel y su desnudez, porque yo imaginaba al negro desnudo. Cierto, elementos superficiales (aunque no sabríamos decir hasta qué punto no continúan poblando nuestras nuevas ideas, nuestras concepciones revisadas) han podido recubrir en ocasiones a ese ser lejano, negro y desnudo, casi inexistente; tal es el buen negro tocado con fez y exhibiendo una amplia sonrisa fernandelesca, símbolo de un desayuno chocolateado cualquiera, tal es también el valiente soldadito senegalés «esclavo de la consigna», don Quijote sin grandeza, «héroe niño» de todo lo que surge de «la epopeya colonial»; tal es finalmente el negro «hombre que convertir», «hijo sumiso» del misionero con barba.

Jacques Howlett, en la continuación de su comunicación, nos dice haber hecho del negro, por reacción, el símbolo de la inocencia. Nos da la razón, pero estamos obligados a pensar que ya no tenía ocho años, porque nos habla de «mala conciencia de la sexualidad» y de «solipsismo». Yo estoy además convencido de que esta «inocencia para gran adulto», Jacques Howlett la ha dejado lejos, muy lejos, tras él.

Sin ninguna duda, el testimonio más interesante es el de Michel Salomon. Se defiende como se defiende, apesta a racismo. Él es judío, tiene «una experiencia milenaria con el antisemitismo» y sin embargo, es racista. Escuchadlo: «Pero negar que, por el hecho de su piel y su cabellera, de ese aura de sensualidad que (el negro) desprende, no hay, espontáneamente, una cierta molestia, atracción o repulsión, es negarse a la evidencia en nombre de una hipocresía absurda que nunca ha resuelto nada [...]. Más adelante incluso hablará de la «prodigiosa vitalidad del negro».

Por el estudio de Michel Salomon nos enteramos de que es médico. Debería desconfiar de esas perspectivas literarias que son acientíficas. Los japoneses y los chinos son diez veces más prolíficos que los negros: ¿son por ello sensuales? Y además, señor Salomon, voy a confesarle algo: nunca he podido oír sin sentir náuseas a un hombre que dice de otro hombre «¡Qué sensual es!». No sé lo que es la sensualidad de un hombre. Imaginad a una mujer que dice de otra: «Es terriblemente deseable, esa muñeca...». Señor Salomon, el *negro* no desprende un aura de sensualidad ni por su piel ni por sus cabellos. Simplemente, tras largos días y largas noches, la imagen del *negro*-biológico-sexual-sensual-y-genital se le ha impuesto y usted no ha sabido desprenderse de ella. El *ojo* no es sólo espejo, sino espejo que corrige. El *ojo* debe permitirnos corregir los errores culturales. No digo los ojos, digo el *ojo*, y ya se sabe a lo que remite ese ojo: no a la fisura calcarina sino a ése muy igual resplandor que brota del rojo de Van Gogh, que se desliza de un concierto de Tchaikovski, que se aferra desesperadamente a la *Oda a la alegría* de Schiller, que se deja llevar en la bocanada vermicular de Césaire.

El problema negro no se resuelve en el problema de los negros que viven entre los blancos, sino más bien en el de los negros explotados, esclavizados, despreciados por una sociedad capitalista, colonialista accidentalmente blanca. Usted se pregunta, señor Salomon, qué haría «si hubiera 800 000 *negros* en Francia» porque para usted es un problema, el problema del aumento de los negros, el problema del peligro negro. El martinicano es un francés, quiere seguir en el seno de la Unión Francesa, no pide sino una cosa, el martinicano, y es que los imbéciles y los explotadores le dejen la posibilidad de vivir humanamente. Yo me imagino perfectamente perdido en la marea blanca que constituirían hombres como Sartre o Aragon, nada me gustaría más. Michel Salomon dice que no se gana nada siendo hipócrita y comparto su opinión. Pero no tengo la impresión de abdicar de mi personalidad casándome con una europea cualquiera; le aseguro que no hago «un mal negocio». Si se husmea a mis hijos, si se les examina la luna de sus uñas es simplemente porque la sociedad no habrá cambiado, porque habrá, como usted tan bien dice, conservado intacta su mitología. Por nuestra parte, nos negamos a contemplar el problema bajo el modo: o bien, o bien...

¿Qué es este cuento del pueblo negro, de la nacionalidad *negra*? Yo soy francés. Me interesa la cultura francesa, la civilización francesa, el pueblo francés. Nos negamos a considerarnos «a un lado», estamos de lleno metidos en el drama francés. Cuando unos hombres, no fundamentalmente malos, pero engañados, han invadido Francia para someterla, mi oficio



de francés me indicó que mi lugar no era a un lado, sino en el núcleo del problema. Me he interesado personalmente por el destino francés, por los valores franceses, por la nación francesa. ¿Qué tengo yo que ver con un Imperio negro?

Georges Mounin, Dermenghem, Howlett, Salomon se han prestado a responder a la encuesta sobre la génesis del mito del *negro*. Todos nos han convencido de una cosa. Una auténtica aprehensión de la realidad del *negro* debería hacerse en detrimento de la cristalización cultural.

Hace poco leía en un periódico para niños esta frase, que ilustraba una imagen en la que un joven scout *negro* presentaba una aldea *negra* a tres o cuatro *scouts* blancos: «Y esta es la caldera en la que mis ancestros cocían a los vuestros». Se admite sin problemas que ya no hay *negros* antropófagos, pero acordémonos... Con todo rigor, por otra parte, creo que el autor, sin saberlo, ha prestado un servicio a los *negros*. Porque el joven blanco que lo lea no se imaginará al *negro* comiéndose al blanco, sino habiéndoselo comido. Incontestablemente, hay un progreso.

Antes de terminar este capítulo querríamos transcribir unas observaciones que debemos a la amabilidad del médico jefe del pabellón de mujeres del hospital psiquiátrico de Saint-Ylie. Este caso aclara el punto de vista que aquí defendemos. Muestra que, *in extremis*, el mito del *negro*, la idea del *negro* llega a determinar una auténtica alienación.

La señorita B... tiene diecinueve años cuando entra en el hospital en el mes de marzo de 19... El informe está redactado en los términos siguiente: «El abajo firmante, doctor P..., residente de los Hospitales de París, certifica haber examinado a la señorita B..., que sufre de problemas nerviosos consistentes en crisis de agitación, inestabilidad motriz, tics, espasmos conscientes, pero que no puede evitar. Estos problemas están aumentando y le impiden llevar una vida social normal. Es necesario tenerla en observación en un establecimiento regido por la ley de 1838 en régimen de estancia voluntaria».

El informe diario del médico-jefe: «Aquejada de una neurosis con tics acaecida a la edad de diez años, que se agrava con la pubertad y los primeros trabajos fuera de casa. Depresión pasajera con ansiedad acompañando un recrudescimiento de los síntomas. Obesidad. Solicita ser curada. Se encuentra segura en compañía. Enferma de régimen abierto. Mantener».

En los antecedentes personales no se encuentra ningún proceso patológico. No se retiene de ellos más que una pubertad a los dieciséis años. El examen somático no revela más que una adiposidad, una infiltración mínima de los tegumentos que hace pensar en una insuficiencia endocrina ligera. Períodos menstruales regulares.

Una entrevista permite precisar los puntos siguientes: «Los tics aparecen sobre todo cuando trabajo» (la enferma estaba colocada y vivía, por tanto, fuera del ambiente familiar).

Tic de los ojos, de la frente; resopla, ladra. Duerme muy bien, sin pesadillas, se alimenta bien. No está nerviosa los días de la regla. En su cama, antes de dormir, numerosos tics faciales.

Opinión de la vigilante: sobre todo es cuando está sola. Cuando está con los demás o conversando, es menos marcado. El tic depende de lo que hace. Empieza golpeando los dos pies, y sigue alzando los pies, las piernas, los brazos, los hombros simétricamente.

Articula sonidos. Nunca se ha podido entender lo que decía. Esto termina con gritos muy fuertes, inarticulados. En cuanto se la llama, se detienen.

El médico jefe comienza las sesiones de sueño despierto. Una entrevista previa ha puesto de manifiesto la existencia de alucinaciones bajo la forma de círculos terroríficos, se pide a la enferma que evoque esos círculos.

He aquí un resumen de la primera sesión:

Profundos, concéntricos, aumentan y disminuyen al ritmo de un tam tam *negro*. Ese tam tam evoca el peligro de perder a sus padres, sobre todo a su madre. Entonces le pido hacer un signo de la cruz sobre esos círculos, no se borran. Le digo que coja un trapo y los borre, desaparecen.

Se vuelve del lado del tam tam. Está rodeada de hombres y mujeres semidesnudos, que bailan de forma terrorífica. Le digo que no tenga miedo de entrar en ese baile. Ella lo hace. Inmediatamente los bailarines cambian de aspecto. Es una reunión espléndida. Los hombres y las mujeres van bien vestidos y bailan un vals: *Estrella de las nieves*.

Le digo que se acerque a los círculos; ella ya no los ve. Le digo que los evoque; están ahí, pero rotos. Le digo que entre por la abertura. Ya no estoy rodeada del todo, dice ella espontáneamente, podría volver a salir. El círculo se rompe en dos, después en varios trozos. Quedan sólo dos trozos que desaparecen. Numerosos tics de cuello y de ojos mientras ella cuenta esto.

Una serie de sesiones nos lleva a la sedación de la agitación motriz.

He aquí el resumen de otra sesión:

Le digo que recuerde los círculos. Ya no los ve. Después están ahí. Están rotos. Entra dentro. Se parten, se elevan y después caen suavemente unos tras otros en el vacío. Le digo que escuche el tam tam. No lo escucha. Lo llama. Lo oye a la izquierda.

Le propongo a un ángel que la acompañaría hacia el tam tam: ella quiere ir sola. Sin embargo, desciende uno del cielo. Es un ángel. Sonríe y la lleva junto

al tam tam. Allí sólo hay hombres negros que bailan alrededor de un gran fuego y que tienen un aire malvado. El ángel les pregunta qué van a hacer: van a quemar a un blanco. Lo busca por todas partes. No lo ve.

«¡Ah, lo veo! Es un blanco de unos cincuenta años. Está a medio desvestirse».

El ángel parlamenta con el jefe negro (porque ella tiene miedo). El jefe negro dice que el hombre blanco no es de la región, así que le van a quemar. Pero no ha hecho nada malo.

Lo liberan y se ponen a bailar de alegría. Ella se niega a participar en el baile. Yo la envío a parlamentar con el jefe. Éste baila solo. El blanco ha desaparecido. Ella quiere marcharse y no tiene ganas de conocer a los negros. Quiere marcharse con su ángel a un sitio en el que se encuentre como en casa, con su madre, sus hermanos y hermanas.

Los tics han desaparecido y suspendemos el tratamiento. Unos días después volvemos a ver a la enferma, que ha recaído. Resumen de la sesión:

Siempre los círculos, se acercan. Ella coge un palo. Se rompen en trozos. Es la varita mágica. Transforma esos trozos de hierro en una materia brillante muy hermosa.

Se dirige hacia un fuego: es el fuego de los negros que bailan. Quiere conocer al jefe: Va hacia él.

El *negro* que había parado de bailar retoma el baile, pero con otro ritmo. Ella baila alrededor del fuego dándole la mano.

Las sesiones han mejorado claramente a la paciente. Escribe a sus padres, recibe visitas, acude a las sesiones del cine de la institución. Toma parte en los juegos de grupo. Cuando una enferma interpreta un vals en el piano del Pabellón, invita a una compañera y baila. Sus compañeras la aprecian.

Extraemos este pasaje de otra sesión:

Vuelve a pensar en los círculos. Están rotos en un solo trozo, pero les falta un pedazo a la derecha. Los más pequeños están enteros. Ella querría romper los pequeños. Los coge en sus manos y los retuerce; se rompen. Sin embargo, queda uno pequeño. Pasa a través. Al otro lado está oscuro. No tiene miedo. Llama a alguien, aparece desde lo alto su ángel guardián, amable, sonriente. La lleva hacia el día, a la derecha.

El sueño despierto en este caso da resultados apreciables. Pero en cuanto la enferma se queda sola, los tics vuelven a aparecer.

No queremos extendernos en la infraestructura de esta psiconeurosis. El interrogatorio del médico jefe ha puesto en evidencia un miedo a los *negros* imaginarios, miedo vivido a los doce años.

Hemos tenido muchas entrevistas con la enferma.

Cuando ella tenía diez o doce años, a su padre, «veterano de la Colonial», le gustaba escuchar programas de música *negra*. El tam tam resonaba por la casa todas las noches. Ella estaba entonces en la cama.

Por otra parte, ya lo hemos dicho, es a esta edad cuando aparecen los *negros-salvajes-caníbales*.

La relación es fácilmente reconocible.

Además, sus hermanos y hermanas, que habían encontrado su punto débil, se divertían asustándola.

En su cama, con el tam tam en los oídos, ella *veía* efectivamente a *negros*. Se refugiaba bajo las mantas temblando.

Después los círculos, cada vez más pequeños, aparecían y escotomizaban a los *negros*.

Volvemos a encontrar, pues, los círculos como mecanismos de defensa contra las alucinaciones.

Hoy los círculos aparecen sin el negro, el mecanismo de defensa se impone ignorando su determinismo.

Hemos conocido a la madre. Confirma lo que dice su hija. Era muy emotiva y a los doce años, en la cama, temblaba a menudo. Nuestra presencia en la consulta no provoca ninguna modificación visible de su estado mental.

Hoy, los círculos solos desencadenan los fenómenos motores: gritos, tics faciales, gesticulaciones desordenadas.

Aunque reservemos una parte de responsabilidad a la constitución, es evidente que esta alienación es la consecuencia de un miedo al *negro*, miedo favorecido por circunstancias determinadas. Aunque la enferma haya mejorado notablemente, es dudoso que pueda inmediatamente retomar una vida social.

# El negro y el reconocimiento

## A. El negro y Adler

Por cualquier lado que se aborde el análisis de los estados mórbidos psicógenos, enseguida se encuentra uno en presencia del fenómeno siguiente: todo el mapa de la neurosis, así como todos sus síntomas, aparecen como influidos por un objetivo final, se ven como proyecciones de ese objetivo. Así podemos atribuir a ese objetivo final el valor de una causa formativa, la de un principio de orientación, de disposición, de coordinación. Tratad de comprender el «sentido» y la dirección de los fenómenos mórbidos sin tener en cuenta ese objetivo final y os encontraréis enseguida en presencia de una multitud caótica de tendencias, de impulsos, de debilidades y de anomalías, hecha para descorazonar a unos y para suscitar en otros el deseo temerario de atravesar cueste lo que cueste las tinieblas, a riesgo de volver con las manos vacías o con un botín ilusorio. Si, por el contrario, admitimos la hipótesis del objetivo final o de una finalidad causal, escondida tras los fenómenos, se ve cómo enseguida se disipan las tinieblas y leemos en el alma del enfermo como en un libro abierto.<sup>1</sup>

A partir de posiciones teóricas análogas se edifican, en general, las mistificaciones más pasmosas de nuestra época. En efecto, apliquemos la psicología de los tipos a los antillanos.

Los *negros* son comparación. Primera verdad. Son comparación, es decir, que en todo momento se preocupan por la autovalorización y el ideal del yo. Cada vez que contactan con otro surge una cuestión de valor, de mérito. Los antillanos no tienen valor propio, son siempre tributarios de la aparición del Otro. Siempre es cuestión de que sea menos inteligente que yo, más negro que yo, peor que yo. Toda posición de sí, todo anclaje de sí establece relaciones de dependencia con el hundimiento del otro. Sobre las ruinas de mi entorno yo edifico mi virilidad.

---

1 Alfred Adler, *Über den nervösen Charakter*, 1911.

Al martinicano que me lea le propongo el experimento siguiente. Determinar la calle de más «relumbro» de Fort-de-France. La calle Schoelcher, la calle Victor-Hugo... por supuesto no la calle François-Arago. El martinicano que acepta realizar este experimento estará de acuerdo conmigo en la medida exacta en la que no le crisper verse desnudado. Un antillano que se encuentra con un compañero tras cinco o seis años, lo aborda con agresividad. Y es que en tiempos uno y otro tenían una posición determinada. El inferiorizado cree haberse valorizado... y el superior quiere conservar la jerarquía.

«No has cambiado nada... igual de burro».

Yo conozco, por cierto, médicos y dentistas que siguen echándose en cara errores de juicio de hace quince años. Más que errores conceptuales, al que resulta ser un peligro se le reprochan «criollismos». Se le supera así de una vez por todas: no hay nada que hacer. El antillano se caracteriza por su deseo de dominar al otro. Su línea de orientación pasa por el otro. Siempre es una cuestión de sujeto y no se preocupa en absoluto del objeto. Trato de leer en los ojos del otro la admiración y si por desgracia el otro me devuelve una imagen desagradable desvalorizo ese espejo: decididamente, ese otro es un imbécil. No busco estar desnudo frente al objeto, el objeto es negado en tanto que individualidad y libertad. El objeto es un instrumento. Debe permitirme cumplir mi seguridad subjetiva. Yo me entrego como pleno (deseo de plenitud) y no admito ninguna escisión. El Otro entra en escena para amueblarla. El Héroe soy yo. Aplaudid o criticad, me da igual, pero yo soy el centro. Si el otro quiere inquietarme por su deseo de valorización (su ficción) yo le expulso sin contemplaciones. No existe. No me hables de este tipo. No quiero sufrir el choque del objeto. El contacto con el objeto es conflictivo. Yo soy Narciso y quiero leer en los ojos del otro una imagen de mí que me satisfaga. Así, en Martinica, en un círculo dado (ambiente) está el «pelado», la corte del «pelado», los indiferentes (que esperan) y los humillados. Estos últimos son masacrados sin piedad. Se adivina la temperatura que reina en esa jungla. No hay forma de salir.

Yo, nada más que yo.

Los martinicanos ansían la seguridad. Quieren que se admita su ficción. Quieren ser reconocidos en su deseo de virilidad. Quieren parecer. Cada uno de ellos constituye un átomo aislado, árido, cortante, de aceras bien delimitadas, cada uno de ellos es. Cada uno de ellos quiere *ser*, quiere *parecer*. Toda acción del antillano pasa por el Otro. No porque el Otro siga siendo el objetivo final de su acción en la perspectiva de la comunión

humana que describe Adler,<sup>2</sup> sino, más sencillamente, porque es el Otro quien lo afirma en su necesidad de valorización.

Ahora que hemos encontrado la línea de orientación adleriana del antillano, nos queda investigar el origen.

Aquí aparecen las dificultades. En efecto, Adler ha creado una psicología individual. Pero nosotros acabamos de ver que el sentimiento de inferioridad es antillano. No es tal o cual antillano el que presenta la estructura del neurótico, sino todos los antillanos. La sociedad antillana es una sociedad neurótica, una sociedad «comparación». Por tanto se nos remite del individuo a la estructura social. Si hay un vicio, no reside en el «alma» del individuo, sino más bien en la del ambiente.

El martinicano es un neurótico y no lo es. Si aplicamos rigurosamente las conclusiones de la escuela adleriana, diríamos que el *negro* intenta protestar contra la inferioridad que experimenta históricamente. Como el *negro*, en toda época, ha sido un inferior, trata de reaccionar mediante un complejo de superioridad. Esto es lo que se deduce del libro de Brachfeld. Hablando del sentimiento de inferioridad racial, el autor cita una obra española de Andrés de Claramonte, *El valiente negro en Flandes*. Se puede ver que la inferioridad del negro no data de este siglo, pues Claramonte es contemporáneo de Lope de Vega:

Sólo la color le falta  
para caballero.<sup>3</sup>

Y el *negro* Juan de Mérida se expresa así:

¡Que ser negro en el mundo infamia sea!  
¿Por ventura los negros no son hombres?  
¿Tienen alma más vil, más torpe y fea,  
y por ello les dan bajos renombres? [...]  
con la infamia del color acabo,  
y mi valor al mundo significo.  
¿Es tan vil un negro?<sup>4</sup>

El pobre Juan ya no sabe a qué santo encomendarse. Normalmente el negro es un esclavo. Su posición no se parece en nada  
pues aunque negro soy, no he sido esclavo.<sup>5</sup>

2 Alfred Adler, *Menschenkenntnis*, cit.

3 Andrés de Claramonte, *El valiente negro en Flandes* [1638], Universidad de Alcalá, 1997, p. 29.

4 *ibid.*, p. 32.

5 *ibid.*

Él querría, sin embargo, escapar de esa negrura. Tiene una actitud ética en la vida. Axiológicamente es un blanco:

Yo más blanco que la nieve.<sup>6</sup>

Porque, en definitiva, sobre el plano simbólico,

¿Qué esto es ser negro? ¿Esto es ser  
de este color? Deste agravio  
me quejaré a la fortuna,  
al tiempo, al cielo y a cuántos  
me hicieron negro. ¡Oh, reniego  
del color!<sup>7</sup>

Encerrado, Juan se da cuenta de que la intención no puede salvarlo. Su *apariencia* mina, invalida todas sus acciones:

¡Que no hagan  
caso de las almas! Loco estoy.  
¿Qué he de hacer, desesperado? [...]  
¡Ah, cielo!  
¡Que ser negro afrente tanto!<sup>8</sup>

En el paroxismo del dolor, no le queda sino una solución al desdichado negro: dar pruebas de su blancura a los demás y, sobre todo, a sí mismo. Si no el color, mudar quiero ventura.<sup>9</sup>

Como vemos, hay que comprender a Juan de Mérida en la perspectiva de la sobrecompensación. Como el *negro* pertenece a una raza «inferior», trata de parecerse a la raza superior.

Pero nosotros sabemos desprendernos de la ventosa adleriana. En Estados Unidos, De Man y Eastman han aplicado el método de Adler de una forma algo abusiva. Todos los hechos que he apuntado son reales, pero hay que decir que no tienen sino una relación externa con la psicología adleriana. El martinicano no se compara con el blanco, considerado como el padre, el jefe, Dios, sino que se compara con su semejante bajo el patrocinio del blanco. Una comparación adleriana se esquematiza de la forma siguiente:

---

6 *ibid.*, p. 43.

7 *ibid.*, p. 38.

8 *ibid.*

9 *ibid.*, p. 32.



Yo más grande que el Otro.

La comparación antillana, por el contrario, se presenta de esta forma:

Blanco  
-----  
Yo diferente del Otro

La comparación adleriana comporta dos términos; se polariza por el yo.

La comparación antillana se corona con un tercer término: la ficción directora no es personal, sino social.

El martinicano es un crucificado. El medio que le ha hecho (pero que no ha hecho) lo ha descuartizado horriblemente; y este medio cultural, él lo mantiene con su sangre y sus humores. Pues la sangre del *negro* es un abono que los conocedores aprecian mucho.

Adlerianamente, tras haber constatado que mi compañero, en su sueño, realiza el deseo de blanquearse, es decir, de ser viril, yo le revelaré entonces que su neurosis, su inestabilidad psíquica, la quiebra de su yo proceden de esta ficción directora, y le diré: «Mannoni ha descrito muy bien ese fenómeno en el malgache. Verás, es necesario, creo, que aceptes quedarte en el lugar que te han asignado».

¡Pues, no! ¡No diré nunca eso! Le diré: los culpables de tu engaño son el medio, la sociedad. Dicho esto, el resto vendrá solo, y ya sabemos de lo que se trata.

Del fin del mundo, puñetas.

A veces me pregunto si los inspectores de enseñanza y los jefes de servicio son conscientes de su papel en las colonias. Durante veinte años, se empeñan, con sus programas, en hacer del *negro* un blanco. Al final lo sueltan y le dicen: Indudablemente, usted tiene un complejo de dependencia frente al blanco.

## B. El negro y Hegel

La conciencia de sí es en sí y para sí cuando y porque es en sí y para sí para otra conciencia de sí; es decir que ella no es en tanto no es reconocida.<sup>10</sup>

El hombre no es humano sino en la medida en que quiere imponerse a otro hombre, con el fin de hacerse reconocer por él. Mientras no es

---

10 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlín, 1807 [ed. esp: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017].

efectivamente reconocido por el otro, es ese otro quien sigue siendo el tema de su acción. De este otro, del reconocimiento por ese otro, dependen su valor y su realidad humanas. En ese otro se condensa el sentido de su vida.

No hay lucha abierta entre el blanco y el negro.

Un día el Amo blanco reconoció *sin lucha* al negro esclavo.

Pero el antiguo esclavo quiere *hacerse reconocer*.

Hay, en la base de la dialéctica hegeliana, una reciprocidad absoluta que hay que poner en evidencia.

En tanto que yo supero mi ser-ahí inmediato, realizo el ser del otro como realidad natural y más que natural. Si cierro el circuito, si vuelvo irrealizable el movimiento de doble sentido, mantengo al otro en el interior de sí. En último término, incluso le arrebato ese-ser-para-sí.

El único medio de romper ese círculo infernal que me remite a mí mismo es restituir al otro, por la mediación y el reconocimiento, su realidad humana, diferente de la realidad natural. Pero el otro debe efectuar una operación semejante. «La operación unilateral sería inútil porque lo que debe ocurrir sólo puede producirse por la operación de los dos [...] ellos se reconocen como reconociéndose recíprocamente».<sup>11</sup>

En su inmediatez, la conciencia de sí es simple ser para sí. Para obtener la certidumbre de sí mismo hace falta la integración del concepto de reconocimiento. El otro, igualmente, espera nuestro reconocimiento, con el fin de disolverse en la conciencia de sí universal. Cada conciencia de sí busca la absolutidad. Quiere ser reconocida en tanto valor primordial desprendido de la vida, como transformación de la certeza subjetiva (*Gewisheit*) en verdad objetiva (*Wahrheit*).

Al encontrarse con la oposición del otro, la conciencia de sí experimenta el *Deseo*; primera etapa del camino que lleva a la dignidad del espíritu. Acepta arriesgar su vida y, en consecuencia, amenaza al otro en su presencia corporal. «Solamente arriesgando la vida se conserva la libertad, prueba de que la esencia de la conciencia de sí no es el ser, no es el modo inmediato en el que la conciencia de sí surge en primer lugar, no es hincapié en la expansión de la vida».<sup>12</sup>

Así, la realidad humana en-sí-para-sí no alcanza a culminarse más que en la lucha y por el riesgo que ésta implica. Ese riesgo significa que yo supero la vida hacia un bien supremo que es la transformación en verdad objetiva, universalmente válida, de la certeza subjetiva que tengo de mi propio valor.

11 *ibid.*, p. 157.

12 *ibid.*, p. 159.

Pido que se me considere a partir de mi Deseo. No soy solamente aquí y ahora, encerrado en la coseidad. Soy para otro lugar y para otra cosa. Reclamo que se tenga en cuenta mi actividad negadora en tanto persigo otra cosa que la vida; en tanto lucho por el nacimiento de un mundo humano, es decir, de un mundo de reconocimientos recíprocos.

El que duda en reconocermé se opone a mí. En una lucha audaz, acepto sentir el quebranto de la muerte, la disolución irreversible, pero también la posibilidad de la imposibilidad.<sup>13</sup>

El otro, sin embargo, me reconoce sin lucha:

El individuo que no ha puesto su vida en juego bien puede ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento de una conciencia de sí independiente.<sup>14</sup>

Históricamente, el *negro*, hundido en la inesencialidad de la servidumbre, ha sido liberado por el amo. No ha sostenido la lucha por la libertad.

De ser esclavo, el *negro* ha irrumpido en la palestra en la que se encontraban los amos. Como esos criados a los que una vez al año se les permite bailar en el salón, el *negro* busca un apoyo. El *negro* no se ha convertido en amo. Cuando no hay más esclavos, no hay más amos.

El *negro* es un esclavo al que se le ha permitido adoptar una actitud de amo.

El blanco es un amo que ha permitido que los esclavos coman en su mesa.

Un día, un buen amo blanco influyente les dijo a sus colegas: «Seamos amables con los *negros*...».

Entonces, los amos blancos, rezongando, porque, qué demonios, era duro, decidieron elevar a los hombres-máquinas-bestias al rango supremo de hombres.

*Ninguna tierra francesa debe nunca más tener esclavos.*

13 Cuando empezamos esta obra queríamos consagrar un estudio al ser para la muerte del negro. Lo juzgábamos necesario porque no se deja de repetir que los *negros* no se suicidan. El señor Achille, en una conferencia, no duda en defender esto, y Richard Wright, en uno de sus cuentos, hace decir a un blanco: «Si yo fuera un *negro* me suicidaría...», entendiéndolo por eso que sólo un negro puede aceptar semejante trato sin sentir la llamada del suicidio. Después, el señor Deshaies ha dedicado su tesis a la cuestión del suicidio. Muestra que los trabajos de Jaensch, que opone el tipo desintegrado (ojos azules, piel blanca) al tipo integrado (ojos y piel morena) son, como poco, especiosos. Para Durkheim los judíos no se suicidaban. Hoy son los *negros*. Pero «el hospital de Detroit recibe, entre los suicidas, a un 16,6 por 100 de *negros*, mientras que la proporción de estos en la población es de sólo el 7,5 por 100. En Cincinnati hay más del doble de suicidios que entre los blancos, inflación debida a la sorprendente proporción de *negras*: 358 contra 76 *negros*» (Gabriel Deshaies, *Psychologie du suicide*, París, PUF, 1947, p. 23).

14 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 159.

La conmoción alcanzó al negro desde el exterior. El negro fue actuado. Valores que no nacieron de su acción, valores que no resultaban de la subida sistólica de su sangre, acudieron a bailar a su alrededor su ronda colorida. La conmoción no diferenció al *negro*. Pasó de un modo de vida a otro, pero no de una vida a otra. Igual que, cuando se anuncia a un enfermo mejorado que saldrá en pocos días del asilo suele ocurrir que recaiga, así la noticia de la liberación de los esclavos negros provocó psicosis y muertes súbitas.

En una vida no se escucha dos veces esa misma noticia. El negro se contentó con darle las gracias al blanco y la prueba más brutal de este hecho se encuentra en el imponente número de estatuas diseminadas en Francia y en las colonias que representan a la Francia blanca acariciando el cabello crespo de ese bravo *negro* al que acaba de romper las cadenas.

«Da las gracias al señor», dice la madre a su hijo..., pero nosotros sabemos que muchas veces el niño sueña con gritarle otra palabra cualquiera, más memorable...

El blanco, en tanto que amo<sup>15</sup> le dice al *negro*: «A partir de ahora eres libre».

Pero el *negro* ignora el precio de la libertad, porque no ha combatido por ella. De vez en cuando combate por la Libertad y la Justicia, pero se trata siempre de libertad blanca y de justicia blanca, es decir, de valores secretados por los amos. El antiguo esclavo, que no encuentra en su memoria ni la lucha por la libertad ni la angustia de la libertad de la que habla Kierkegaard, se planta con la garganta seca frente a ese joven blanco que juega y canta sobre la cuerda tensa de la existencia.

Cuando le toca al *negro* mirar al blanco con altanería, el blanco le dice: «Hermano, entre nosotros no hay diferencia». Sin embargo, el *negro* sabe que hay una diferencia. La *anhela*. Querría que el blanco le dijera de golpe: «Sucio *negro*». Entonces, tendría esa única oportunidad..., de «demostrarle...».

Pero lo más habitual es que no haya nada, nada más que indiferencia o curiosidad paternalista.

El antiguo esclavo exige que se desafie su humanidad, anhela una lucha, una bronca. Pero demasiado tarde: el *negro* francés está condenado

---

15 Esperamos haber mostrado que este amo difiere aquí esencialmente del que describe Hegel. En Hegel hay reciprocidad, aquí el amo se burla de la conciencia del esclavo. No busca el reconocimiento de éste, sino su trabajo. De la misma forma el esclavo aquí tampoco se puede asimilar al que, perdiéndose en el objeto, encuentra en el trabajo la fuente de su liberación. El *negro* quiere ser como el amo. Así es menos independiente que el esclavo hegeliano. En Hegel, el esclavo da la espalda al amo y se vuelve hacia el objeto. Aquí el esclavo se vuelve hacia el amo y abandona el objeto.

a morderse y a morder. Decimos los franceses, pues los negros estadounidenses viven un drama diferente. En Estados Unidos el *negro* lucha y es combatido. Hay leyes que, poco a poco, desaparecen de la Constitución. Hay decretos que prohíben determinadas discriminaciones. Y estamos seguros de que no son regalos.

Hay batalla, hay derrota, tregua, victorias.

«*The twelve millions black voices*» han aullado contra el telón del cielo. Y el telón, atravesado de parte a parte, con las marcas de los dientes bien visibles, alojadas en su vientre de prohibiciones, ha caído como un balafón reventado.

Sobre el campo de batalla, delimitado en las cuatro esquinas por veintenas de *negros* colgados por los testículos, se levanta, poco a poco, un monumento que promete ser grandioso.

Y en la cima de ese monumento, ya percibo a un blanco y a un *negro* que se dan la mano.

Para el negro francés la situación es intolerable. Como nunca está seguro de que el blanco le considere como conciencia en sí para sí, se afana sin descanso en descubrir la resistencia, la oposición, la protesta.

Esto es lo que salta a la vista en algunos pasajes del libro que Mounier ha consagrado a África.<sup>16</sup> Los jóvenes negros que él ha conocido allí querían conservar su alteridad. Alteridad de ruptura, de lucha, de combate,

El yo se afirma oponiéndose, decía Fichte. Sí y no.

Hemos dicho en nuestra introducción que el hombre era un *sí*. No dejaremos de repetirlo.

Sí a la vida. Sí al amor. Sí a la generosidad.

Pero el hombre es también un *no*. No al desprecio del hombre. No a la indignidad del hombre. A la explotación del hombre. Al asesinato de lo que hay más humano en el hombre: la libertad.

El comportamiento del hombre no es solamente reactivo. Y siempre hay resentimiento en una *reacción*. Ya lo señalaba Nietzsche en *La voluntad de poder*.

Conducir al hombre a ser *accional*, a mantener en su circularidad el respeto de los valores fundamentales que hacen un mundo humano, ésa es la primera urgencia de aquél que, tras haber reflexionado, se dispone a actuar.

---

16 E. Mounier, *L'éveil de l'Afrique noire*, cit.

## A modo de conclusión

La revolución social no puede sacar su poesía del pasado, sino únicamente del futuro. No puede empezar consigo misma antes de despojarse de todas las supersticiones sobre el pasado. Las revoluciones precedentes apelaban a los recuerdos de la historia mundial con el fin de embriagarse de su propio contenido.

Para alcanzar su propio contenido, las revoluciones del siglo XIX deben dejar a los muertos enterrar a los muertos. Allí, la expresión superaba al contenido. Aquí el contenido supera a la expresión.

Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*.

Ya veo la cara de todos los que me piden que precise sobre tal o cual punto, o que condene esta u otra conducta.

Es evidente, no dejaré de repetirlo, que el esfuerzo de desalienación del médico de origen guadalupeño se deja comprender a partir de motivaciones esencialmente diferentes de las del *negro* que trabaja en la construcción del puerto de Abiyán. Para el primero, la alienación es de naturaleza casi intelectual. En tanto que concibe la cultura europea como medio de desprenderse de su raza, se coloca en la alienación. El segundo, en tanto que víctima de un régimen basado en la explotación de una determinada raza por otra, en el desprecio de una determinada humanidad por una forma de civilización considerada superior.

No llevemos la ingenuidad hasta el extremo de creer que los llamamientos a la razón o al respeto del hombre puedan cambiar la realidad. Para el *negro* que trabaja en las plantaciones de caña de Robert<sup>1</sup> no hay sino una solución: la lucha. Y emprenderá y continuará esta lucha, no tras un análisis marxista o idealista, sino porque, sencillamente, no podrá concebir su existencia si no es bajo la forma de un combate contra la explotación, la pobreza y el hambre.

---

1 Distrito de Martinica.

No se nos ocurriría pedirles a esos *negros* que corrigieran la concepción que se forman de la historia. Además, estamos convencidos de que, sin saberlo, comulgan con nuestras opiniones, acostumbrados como están a hablar y pensar en términos de presente. Los pocos compañeros obreros que he tenido la oportunidad de conocer en París nunca se han planteado el problema del descubrimiento de un pasado *negro*. Sabían que eran negros, pero, me decían ellos, eso no cambia nada.

Y en eso tenían todita la razón.

A este respecto formulé una observación que he podido ver en muchos autores: la alienación intelectual es una creación de la sociedad burguesa. Y llamo sociedad burguesa a toda sociedad que se esclerotiza en formas determinadas, prohibiendo toda evolución, todo avance, todo progreso, todo descubrimiento. Llamó sociedad burguesa a una sociedad cerrada en la que no se vive bien, donde el aire está podrido, las ideas y la gentes putrefactas. Y creo que un hombre que toma partido contra esa muerte es, en un sentido, un revolucionario.

El descubrimiento de la existencia de una civilización *negra* en el siglo XV no me añade un ápice de humanidad. Se quiera o no, el pasado no puede de ninguna manera guiarme en la actualidad.

La situación que he estudiado, se habrán dado cuenta, no es clásica. La objetividad científica me estaba vedada, porque el alienado, el neurótico, era mi hermano, mi hermana, era mi padre. He intentado constantemente revelar al negro que en cierto modo se anormaliza; al blanco que es a la vez mistificador y mistificado.

El negro, en ciertos momentos, se halla encerrado en su cuerpo. Pero, «para un ser que ha adquirido la conciencia de sí y de su cuerpo, que ha llegado a la dialéctica del sujeto y el objeto, el cuerpo ya no es causa de la estructura de la conciencia, se ha convertido en objeto de conciencia».<sup>2</sup>

El negro, aunque sincero, es esclavo del pasado. Sin embargo, soy un hombre y, en ese sentido, la guerra del Peloponeso es tan mía como el descubrimiento de la brújula. Frente al blanco, el negro tiene un pasado que valorizar, una revancha que tomarse; frente al negro, el blanco contemporáneo siente la necesidad de recordar la época antropofágica. Hace algunos años, la Asociación Lionesa de Estudiantes Franceses de Ultramar me pidió que respondiera a un artículo que, literalmente, hacía de la música de *jazz* una irrupción del canibalismo en el mundo moderno. Sabiendo adónde quería llegar, negué las premisas del interlocutor y le

2 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, 1945, p. 277 [ed. esp.: *Fenomenología de la percepción*, México, Editorial Planeta, 1993].

pedí al defensor de la pureza europea que se deshiciera de un espasmo que no tenía nada de cultural. Algunos hombres quieren inflar el mundo con su ser. Un filósofo alemán había descrito ese proceso con el nombre de patología de la libertad. En este caso, yo no tenía que tomar partido por la música negra contra la música blanca, sino ayudar a mi hermano para que abandonara una actitud que no le beneficiaba nada.

El problema aquí planteado se sitúa en la temporalidad. Estarán desalienados aquellos *negros* y blancos que hayan rechazado dejarse encerrar en la Torre sustancializada del Pasado. Para muchos otros *negros*, la desalienación nacerá, por otra parte, del rechazo a tomar la actualidad como definitiva.

Yo soy un hombre y puedo recuperar todo el pasado del mundo. No soy únicamente responsable de la revuelta de Santo Domingo.

Cada vez que un hombre ha conseguido que triunfe la dignidad del espíritu, cada vez que un hombre ha dicho no ante un intento de sometimiento de su semejante, me he sentido solidario de su acción.

De ninguna forma debo deducir del pasado de los pueblos de color mi vocación original.

De ninguna forma debo dedicarme a hacer revivir una civilización *negra* injustamente olvidada. No me hago el hombre de ningún pasado. No quiero cantar el pasado a expensas de mi presente y mi provenir.

El indochino no se ha rebelado porque haya descubierto una cultura propia. Es porque «simplemente» le era imposible, en más de una acepción, respirar.

Cuando recordamos los relatos de los sargentos de carrera que, en 1938, describían el país de las piastras y los *rickshaw*, los *boys* y las mujeres baratas, se comprende demasiado bien la rabia con la que combaten los hombres del Viet Minh.

Un compañero, con quien estuve durante la última guerra, ha vuelto de Indochina. Me ha puesto al corriente de muchas cosas. Por ejemplo, de la serenidad con la que jóvenes vietnamitas de dieciséis o diecisiete años caen ante el pelotón de ejecución. Una vez, me dijo, tuvimos que tirar arrodillados: los soldados temblaban antes estos jóvenes «fanáticos». En conclusión, añadía, «La guerra que hemos hecho juntos no era más que un juego a lado de lo que ocurre allí».

Vistas desde Europa estas cosas son incomprensibles. Algunos argumentan una supuesta actitud asiática ante la muerte. Pero estos filósofos de baratillo no convencen a nadie. Esa serenidad asiática, los «granujas» de Vercors y los «terroristas» de la Resistencia la han demostrado por su cuenta no hace mucho tiempo.



Los vietnamitas que mueren ante el pelotón de ejecución no esperan que su sacrificio permita la reaparición de un pasado. Aceptan morir en nombre del presente y del futuro.

Si en un momento dado se me planteó la cuestión de ser efectivamente solidario con un pasado determinado, fue en la medida en la que me comprometí, frente a mí mismo y ante mi prójimo, a combatir con toda mi existencia y toda mi fuerza para que nunca hubiera, sobre la tierra, pueblos sometidos.

No es el mundo negro el que me dicta la conducta. Mi piel negra no es depositaria de valores específicos. Desde hace tiempo el cielo estrellado que dejaba palpitante a Kant nos ha revelado sus secretos. Y la misma ley moral duda.

En tanto hombre, me comprometo a afrontar el riesgo de la aniquilación para que dos o tres verdades lancen sobre el mundo su claridad esencial.

Sartre ha mostrado que el pasado, en la línea de una actitud inauténtica «atrapa» en masa y, sólidamente andamiado, *informa* entonces al individuo. El pasado se transmuta en valor. Pero yo puedo también retomar mi pasado, valorizarlo o condenarlo por mis elecciones sucesivas.

El negro quiere ser como el blanco. Para el negro no hay sino un destino. Y es blanco. Ya hace mucho tiempo que el negro ha admitido la superioridad indiscutible del blanco, y todos sus esfuerzos se dirigen a realizar una existencia blanca.

¿No tengo otra cosa que hacer sobre esta tierra que vengar a los negros del siglo XVII?

¿Debo, sobre esta tierra, que ya trata de ocultarse, plantearme el problema de la verdad negra?

¿Debo confinar me en la justificación de un ángulo facial?

No tengo derecho, yo, hombre de color, a investigar qué hace superior o inferior a mi raza frente a otra.

No tengo derecho, yo, hombre de color, a anhelar la cristalización en el blanco de una culpabilización ante el pasado de mi raza.

No tengo derecho, yo, hombre de color, a preocuparme de los medios que me permitirían pisotear el orgullo del antiguo amo.

No tengo ni el derecho ni el deber de exigir reparación por mis ancestros domesticados.

No hay misión *negra*; no hay carga blanca.

Me descubro un día en un mundo en el que las cosas van mal; un mundo en el que me reclaman que pelee; un mundo en el que es siempre cuestión de aniquilamiento o victoria.

Me descubro yo, hombre, en un mundo en el que las palabras se orlan de silencio, en un mundo donde el otro, interminablemente, se endurece.

No, yo no tengo derecho a venir y gritar mi odio al blanco. No tengo el deber de murmurar mi reconocimiento al blanco.

He aquí mi vida atrapada en el lazo de la existencia. He aquí mi libertad que me remite a mí mismo. No, no tengo derecho a ser un negro.

No tengo el deber de ser esto o aquello...

Si el blanco discute mi humanidad, le mostraré, haciendo pesar sobre su vida todo mi peso de hombre, que yo no soy «aquel negrito» que se empeña en imaginar.

Me descubro un día en el mundo y me reconozco un único derecho: el de exigir al otro un comportamiento humano.

Un solo deber. El de no renegar de mi libertad a través de mis elecciones.

No quiero ser la víctima de la *astucia* de un mundo negro.

Mi vida no debe consagrarse a hacer el balance de los valores *negros*.

No hay mundo blanco, no hay ética blanca, ni tampoco inteligencia blanca.

Hay en una y otra parte del mundo hombres que buscan.

No soy prisionero de la Historia. No debo buscar allí el sentido de mi destino.

Debo recordar en todo momento que el verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia.

En el mundo al que me encamino, me creo interminablemente.

Soy solidario del Ser en la medida en que lo supero.

Y vemos, a través de un problema particular, perfilarse el de la Acción. Colocado en este mundo, en situación, «embarcado» como lo quería Pascal, ¿voy a acumular armas?

¿Voy a pedirle al hombre blanco de hoy la responsabilidad de los negros del siglo XVII?

¿Voy a intentar por todos los medios que nazca la culpabilidad en las almas?

¿El dolor moral ante la densidad del Pasado? Yo soy *negro* y toneladas de cadenas, tormentas de golpes, ríos de escupitajos fluyen sobre mis hombros.

Pero no tengo derecho a dejarme anclar. No tengo derecho a admitir la menor parcela de ser en mi existencia. No tengo derecho a dejarme enviscar por las determinaciones del pasado.

No soy esclavo de la Esclavitud que deshumanizó a mis padres.

Para muchos intelectuales de color, la cultura europea presenta un carácter de exterioridad. Más aún, en las relaciones humanas, el negro

puede sentirse ajeno al mundo occidental. Si no quiere parecer el pariente pobre, el hijo adoptivo, el chico bastardo, ¿va a intentar febrilmente descubrir una civilización *negra*?

Que ante todo se nos comprenda. Estamos convencidos de que sería de gran interés entrar en contacto con una literatura o una arquitectura *negras* del siglo III antes de Jesucristo. Estaríamos muy contentos de saber que existe una correspondencia entre tal filósofo *negro* y Platón. Pero no vemos en absoluto en qué podría cambiar ese hecho la situación de los niños de ocho años que trabajan en las plantaciones de caña de Martinica o Guadalupe.

No hay que intentar fijar al hombre, pues su destino es estar suelto.

La densidad de la Historia no determina ninguno de mis actos.

Soy mi propio fundamento.

Al superar los datos históricos, instrumentales, introduzco el ciclo de mi libertad.

La desgracia del hombre de color es el haber sido esclavizado.

La desgracia y la inhumanidad del blanco son el haber matado al hombre en algún lugar.

Es, todavía hoy, organizar racionalmente esta deshumanización. Pero yo, hombre de color, en la medida en la que me es posible existir absolutamente, no tengo derecho a refugiarme en un mundo de reparaciones retroactivas.

Yo, hombre de color, sólo quiero una cosa:

Que nunca el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentre.

El *negro* no es. No más que el blanco.

Los dos tienen que apartar las voces inhumanas, que fueron las de sus respectivos ancestros, a fin de que nazca una auténtica comunicación. Antes de comprometerse en la voz positiva, hay un esfuerzo de desalienación para la libertad. Un hombre, al principio de su existencia, está siempre congestionado, ahogado en la contingencia. La desgracia del hombre es haber sido niño.

Mediante un esfuerzo de reconquista de sí y de despojamiento, por una tensión permanente de su libertad, los hombres pueden crear las condiciones de existencia ideales de un mundo humano.

¿Superioridad? ¿Inferioridad?

¿Por qué no simplemente intentar tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro?

Mi libertad, ¿no se me ha dado para edificar el mundo del *Tú*?

**PIEL NEGRA, MÁSCARAS BLANCAS**

Al final de esta obra, me gustaría que sintieran, como nosotros, la dimensión abierta de toda conciencia.

Mi último ruego:

¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!





# UN HOMENAJE A FRANTZ FANON\*

Aimé Césaire

Frantz Fanon ha muerto. Supimos desde hace meses que iba a morir pero teníamos esperanza –contra toda razón–, ya que sabíamos que era tan resuelto y tan esencial en nuestro horizonte de hombre, que algún milagro podría ocurrirle. Y ahora debemos inclinarnos ante lo inevitable. Frantz Fanon ha muerto a la edad de 37 años. Su vida fue corta y extraordinaria; breve, pero electrizante, arrojando luz sobre una de las tragedias más atroces del siglo XX, e ilustrando de manera ejemplar la condición humana del hombre moderno. Si la palabra “compromiso” tiene algún significado, fue con Fanon que ella adquirió relevancia. Algunos dijeron que fue un poco violento; mientras es verdad que Fanon se convirtió a sí mismo en un teórico de la violencia, la única arma del colonizado que puede ser usada contra la barbarie colonialista.

Pero su violencia –y esto no constituye una paradoja–, fue la de los no violentos. Y hablo aquí de la violencia de la justicia, de la pureza y de la intransigencia. Lo siguiente debe entenderse sobre él: su rebeldía fue ética y su empeño generoso. Él no se adscribió simplemente a una causa, sino que se entregó a ella; completa-mente, sin reservas, incondicionalmente. En él residió la plenitud de la pasión.

Como doctor conoció del sufrimiento humano. Como psiquiatra, estaba acostumbrado a observar conmociones traumáticas. Y particularmente como hombre “colonial”, nacido e insertado en una situación colonial, fue capaz de sentirla y comprenderla como ningún otro, estudiándola desde un punto de vista científico, por medio de la introspección y de la observación.

Fue ante esta situación que tuvo lugar su rebeldía. Como médico en Argelia fue testigo de las atrocidades del colonialismo y esto le llevó a sublevarse. Ponerse del lado del pueblo argelino, manifestar su solidaridad con el oprimido, el humillado, el torturado y el des-preciado argelino, no

---

\* Publicado originalmente en *Presence Africaine* 12 (1962), traducido por Cristina Suárez Utset y tomado *Leer a Fanon, medio siglo después* (Rosa Luxemburg Stiftung, 2015), edición a cargo de Felix Valdés García.

fue suficiente para él. Tomó una decisión. Se convirtió en argelino. Vivió, luchó y murió como argelino.

Por teórico de la violencia, tal vez, pero aun más, de la acción. Por su odio al compromiso. Por su odio a la cobardía. Nadie fue más respetuoso de las ideas que él, ni más responsable frente a su propio pensamiento, ni más exigente para con la vida, la cual no podía concebir en otros términos que no fueran ideas convertidas en acción.

Y fue así que se convirtió en un combatiente. Así también, se convirtió en escritor, uno de los más brillantes de su generación.

El libro esencial de Fanon sobre el colonialismo y las consecuencias humanas de la colonización y el racismo es *Peau noire et masques blancs (Piel negra, máscaras blancas)*. El libro esencial sobre la des-colonización, sus apariencias y problemas, es también suyo: *Les damnés de la terre (Los condenados de la tierra)*.

Siempre, y en todas partes, la misma lucidez, la misma contundencia, la misma audacia en los análisis, el mismo espíritu de “escandalosa” desmitificación.

Quizás muchos intelectuales de todos los colores han estudiado el colonialismo y expuesto sus intenciones y han explicado sus leyes. Pero con Fanon, la aprehensión de esta experiencia se convierte en un mundo de esquemas, de cortes y diagramas, de invasión de la experiencia. Y la verdad de este testimonio todavía palpita, del evento del que fue arrebatado, de la irrupción de la atrocidad de la vida, del despegue de estallantes cohetes de furia. Frantz Fanon es de los que te impiden distorsionar la imagen y dormirte arrullado por el ronroneo de una buena conciencia.

Por supuesto, hay cierta injusticia de su parte, pero siempre es en nombre de la justicia. Y también alguna parcialidad, pero sin que esté camuflada. Él tomó una buena posición, bajo su propia cuenta y riesgo. Debo insistir en que nadie fue menos nihilista, es decir, menos violento gratuitamente que Fanon; porque este ser violento era amor, este revolucionario era humanismo.

No hay más que leer *Los condenados de la tierra*: si bien en el último capítulo arremete apasionadamente contra Europa, no es porque subestime a Europa o le falte admiración por el pensamiento europeo. Por el contrario, se debe a que ella demostró ser “parsimoniosa sino con el hombre, mezquina, carnícera, homicida sino con el hombre”. No es por accidente que este capítulo, dedicado precisamente a la violencia, termine con esta frase inusual: “ayuden a rehabilitar al hombre, a hacer triunfar al hombre en todas partes, de una vez por todas,... reintroducid al hombre en el mundo, al hombre total...”



Este fue Fanon: un hombre de pensamiento y un hombre de acción. Un hombre de acción y un hombre de fe, quien trascendió de una vez, con un impetuoso impulso hacia adelante, las antinomias del mundo moderno en las que tantos quedan envueltos. Hay vidas que constituyen llamados a la vida. “Paráclitos” como fueron llamados por el poeta inglés Hopkins. Esta faena se le puede asignar a Fanon por derramarlo en un contexto religioso y místico. El que despierta y el que alienta, el que llama al hombre a cumplir con su tarea, a realizarse mediante la ejecución de su propio pensamiento.

En este sentido Fanon fue un “paráclito”.

Ahora que Fanon ha muerto, su vida puede ser meditada: su lado épico y también, su lado trágico. Fue épica en cuanto Fanon vivió su destino como paladín de la libertad hasta el final y dominó su propia particularidad universal desde tal altura que murió como soldado de lo universal.

¿Su lado trágico? Tal vez reside en el hacho de que este antillano no pudo encontrar a otros antillanos de su estatura y estuvo solo dentro de los de su propia clase. Así fue Fanon: demasiado lúcido para sentirse dueño de sí mismo. Al mismo tiempo, demasiado sensible para no sufrir por causa de ser incapaz de abrazar íntegramente, absolutamente, la única manera que sabía cómo hacerlo, la causa de la justicia y de la libertad de su pueblo y de su país. Pero esta determinación, por el contrario, quizás merece consideración.

Fanon, probablemente se disparó a tales alturas y poseyó tan amplios horizontes, porque era antillano, y ello significa que comenzó desde una base muy humilde y estrecha. Tal vez fuera necesario ser antillano, es decir, tan necesitado, estar tan impersonalizado, para lanzarse con tanto ardor a la conquista de sí mismo y de la plenitud. Antillano, quiere decir, ser tan desconcertado al comienzo, para ser tan capaz de exponer los motivos más secretos de la mistificación, y con tanta maestría. Finalmente, ser antillano para ser capaz con tanta fuerza de escapar de la impotencia por medio de la acción, y de la soledad, por la fraternidad.

Habiendo dicho esto, vamos a hablar ahora de la lección final de Fanon. No hay nada más fuerte que su último mensaje, el que escribió desde su lecho de muerte. Ya era cosa de una voz de más allá de la tumba. Pero ¡que voz! Era al mundo no comprometido a quien le hablaba. Esta no era la voz de alguien que había sido derrotado o quien se había resignado. Desde el borde del abismo surgía un poderoso “¡marchen adelante!”, un llamado a inventar, a crear, saltando sobre el abismo. ¡Y en el mismo momento en el que entraba a la “gran noche”, convulsionando, estaba consciente de ello!

## PIEL NEGRA, MÁSCARAS BLANCAS

Compañeros: hay que decidir desde ahora un cambio de ruta. La gran noche en la que estuvimos sumergidos, hay que sacudirla y salir de ella. El nuevo día que ya se apunta debe encontrarnos firmes, alertas y resueltos... hay que inventar, hay que descubrir... Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo.

No conozco nada más patético o más grande, que esa lección de vida que se elevaba desde un lecho de muerte.





*Frantz Fanon*

**Piel negra, mascarar blancas**

con textos de Andrea Sánchez Grobet, Raúl Zibechi y Aimé Césaire  
se terminó de editar en julio de 2020  
en la ciudad de León, Guanajuato, México,  
durante la cuarentena por la  
pandemia de Covid-19.

Para su composición se utilizaron  
fuentes de las familias  
*Linux Libertine* y *Alte Haas Grotteske*







**PIEL NEGRA, MÁSCARAS BLANCAS**

# FRANZ FANON

Pese a la importancia que tuvo en nuestra generación el último libro de Fanon, considero que el primero, *Piel negra, máscaras blancas*, de 1952, es el que nos brinda mejores pistas sobre un siglo de fracasos de las revoluciones triunfantes. Aporta una mirada desde la subjetividad del oprimido, algo que los marxistas nunca habíamos conseguido desentrañar de forma tan cristalina. Nos dice que el complejo de inferioridad del colonizado tiene dos raíces: la económica y la interiorización o “epidermización” de la inferioridad. Deben abordarse ambos aspectos o la liberación será incompleta.

Raúl Zibechi

