

Los condenados de Ribeyro: un análisis fanoniano de “Alienación” y “De color modesto”

José Miguel Vidal Magariño

Pontificia Universidad Católica del Perú

“De color modesto” y “Alienación”, acaso dos de los cuentos más conocidos del escritor peruano Julio Ramón Ribeyro —y, qué duda cabe, parte del canon literario peruano—, tienen a dos afrodescendientes como personajes centrales. Ello les ha valido ser incluidos en antologías de narrativa afroperuana y ser considerados por algunos especialistas como parte de la narrativa negrista en el Perú. Se trata de textos de lectura recurrente en escuelas y universidades, y entrañan esa narrativa del fracaso que la crítica ha subrayado en los relatos ribeyranos de la *Palabra del mudo*. Sin embargo, en esa línea, precisamente se ha analizado la representación de los personajes en ambas historias desde la lógica del fracaso, de la indefectible derrota del proyecto de vida de sujetos subalternos que se atreven a subvertir el rígido orden social de una Lima donde los procesos de modernización incluyen a unos y excluyen a otros. Quiero decir que, en buena cuenta, la interpretación de estos ha subrayado el común denominador con tantos otros personajes de Ribeyro y ha analizado poco las particulares condiciones de su mentado fracaso. Me refiero a la cuestión racial.

No estoy sugiriendo que la interpretación más canónica de estos relatos haya pasado por alto el componente racial de sus conflictos, sino que la aproximación al

asunto del racismo y la discriminación se ha llevado a cabo por una vía fragmentaria, insuficiente y que da poca cuenta de las lógicas raciales en sí mismas y por sí mismas. En efecto, siempre ha parecido evidente que el fracaso del protagonista de “Alienación” y de la coprotagonista¹ de “De color modesto” se halla íntimamente ligado a los prejuicios raciales en torno a ellos. No obstante, planteo aquí que esa aparente obviedad ha esquivado las características específicas de lo racial, y las ha supeditado a una lectura que privilegia una interpretación desde las coordenadas teóricas de la clase. Así, Roberto López y La negra fracasarían por haber osado desafiar un orden estamental inamovible, tal y como fracasan por marginación, exclusión o caída los protagonistas de “Terra incógnita”, “El marqués y los gavilanes”, “Al pie del Acantilado”, “Los gallinazos sin plumas” y un largo etcétera. Todos estos serían personajes tristemente subversivos que tentaron un resquicio por donde agrietar la jerarquía social y que, o bien cayeron trágicamente en un momento de *hybris*, o bien vivieron en una marginalidad cuya salida fue siempre ilusoria².

En este artículo, propongo que tanto “Alienación” como “De color modesto” merecen ser leídos desde un acercamiento teórico más adecuado, una aproximación que

¹ A menudo, el énfasis en el análisis del protagonista blanco parece sugerir que se considera a la mujer afroperuana del relato como un personaje casi secundario, como necesario para la caída del otro, pero no del todo central. En mi opinión, ambos personajes son protagonistas de la historia.

² Entre los relatos de Ribeyro que presentan a personajes cuyo fracaso se emparenta mejor con los de “Alienación” y “De color modesto”, encontramos sin duda a “La piel de un indio no cuesta caro”. Cabe destacar también el cuento “Terra incógnita”, donde aparece un personaje afroperuano. Este no es el protagonista de la historia, pero su presencia activa una serie de desarreglos en el personaje central —el doctor Alvarado— que dejan ver una representación exotizada del afrodescendiente desde la mirada de una élite ilustrada un tanto venida a menos.

intente *tocar* el cuerpo de sus personajes racializados y no subsuma la especificidad de su derrota a un conato de desarreglar la organización que la élite habría impuesto desde el periodo colonial. Si bien concedo que la desestabilización del orden social atraviesa estos relatos como en tantos otros de Ribeyro, sugiero que la historia de sus personajes debe examinarse desde los conflictos raciales que se viven en los propios cuerpos de los sujetos de la ficción. Ahora bien, pese a que no es motivo del presente texto, sostengo como base que esta elusión de lo propiamente racial en el análisis de la representación de los personajes de ambos relatos es, en buena cuenta, deudora de la teoría social sobre la raza que ha predominado en el Perú. Examinar la cuestión racial, como pretendo acometer en este texto, necesariamente me llevará a referirme a las teorías que han tratado de comprender el fenómeno del racismo en el país como una suerte de trasfondo que ha impedido a la crítica literaria abordar la comprensión de las experiencias que viven y padecen estos dos personajes de ficción.

En ese orden de cosas, este artículo busca analizar la representación de los dos personajes afroperuanos en “De color modesto” y “Alienación” desde una perspectiva que examine centralmente el componente racial en sus experiencias de fracaso social. Para ello, me valdré de la teorización que sobre el racismo ha elaborado Frantz Fanon tanto en *Piel Negra*, *Máscara blancas* como en *Los condenados de la Tierra*, con especial énfasis en la primera. Desde un enfoque verdaderamente transdisciplinario en que confluyen la psiquiatría, la filosofía y la literatura, Fanon abrió una grieta epistemológica en los estudios no solo sobre el racismo sino sobre la condición del sujeto colonial en general, sobre todo, el sujeto negro o afrodescendiente. Sus postulados acerca de cómo opera el ra-

cismo en los cuerpos de las personas negras resultan muy útiles para intentar comprender el tipo de marginalidad y exclusión particular de los sujetos ficcionales racializados en los mencionados cuentos de Ribeyro.

En “De color modesto”, encontramos dos personajes centrales: Alfredo y La negra³. Alfredo es un joven blanco de la élite burguesa limeña de mediados del siglo pasado. Artista poco adinerado, menos diestro para el baile y peor aún para el trato social, se verá envuelto en una fiesta familiar a la que ha acudido para acompañar a su hermana. Desprovisto de toda destreza para conversar con sus pares —sobre todo si son mujeres—, y entonado por algunas copas encima, ingresará a la cocina de la casa para intentar bailar con una de las domésticas a quien, en todo el cuento, solo conocemos como La negra. Luego de ser expulsados de la fiesta y visitar momentáneamente la casa de Alfredo, adonde ella nunca entra en realidad, terminan en un apartado oscuro del malecón de Miraflores. Unos policías, sospechando que están cometiendo actos contra el pudor, los compelen a pasear por el parque Salazar, reducto de la crema y nata del distrito de Miraflores. Finalmente, Alfredo, quien se había mostrado en todo tiempo desafiante con quien cuestionara su relación con la mujer afrodescendiente, se excusa burdamente con ella y huye de la escena. El último momento del cuento muestra a la mujer caminando cabizbaja en dirección contraria.

Como comentaba previamente, pese a que la crítica coincide en que estamos ante un relato donde el elemento racial es central, es Alfredo el personaje al que más se le ha prestado atención⁴. Sin duda, comprender su conducta es crucial para advertir las dinámicas de discriminación racial en el cuento, pero aquí me interesa la mujer afroperuana, y es a partir de ella desde donde organizaré

³ Como subrayaré varias veces, el hecho de que este personaje no tenga un nombre será revelador de las dinámicas raciales en el cuento.

⁴ Aunque se trata solo de un análisis breve en su blog literario, llama la atención que incluso la especialista en literatura afroperuana, Milagro Carazas examine la experiencia racial en el cuento justamente casi solo desde Alfredo.

el análisis. Por supuesto, es en su relación con Alfredo en que se llama la atención sobre los problemas de racismo en la Lima representada en el relato, pero insisto en que la notoriedad que ha recibido el protagonista masculino ha incidido en que lo racial se estudie como desafío imposible al *establishment* y no como experiencia histórica y social que encarna un cuerpo oprimido. Así, pues, se ha creído que la comprensión de la barrera racial que intenta desafiar Alfredo ya supone entender el comportamiento, actitudes y condición de La negra. Como pretendo mostrar, esa aproximación es insuficiente.

Según Frantz Fanon, desde un plano político, el racismo es una opresión socialmente instaurada que viven ciertos individuos por su piel y otros marcadores raciales en un contexto colonial. Y no solo la viven, sino que el racismo habita esos cuerpos, los atraviesa de cabo a rabo y los sitúa en una condición deshumanizadora, fuera de lo humano. Esta zona en que habitan estas subjetividades racialmente oprimidas es la zona del no-Ser. Los sujetos que viven en esta zona son seres sobre quienes se ha puesto en duda su propia humanidad. Por contraposición, existe la zona del Ser, donde habitan los individuos que no son racializados. De acuerdo con Ramón Grosfoguel, sociólogo fanoniano y decidido impulsor del llamado giro decolonial, en la zona del Ser también viven sujetos que sufren distintas formas de opresión, pero sobre ninguno de ellos se pone en tela de juicio la condición de seres humanos. Estas personas oprimidas en la zona del Ser pueden padecer opresión por clase, por género, por orientación sexual, por religión, por nacionalidad, etc. pero no sufren opresión racial. Así, siguiendo a Fa-

non, quienes son racialmente oprimidos habitan esa zona debajo o fuera de lo humano que es el no-Ser y que se ha generado⁵ por acción y efecto del sujeto hegemónico en la zona del Ser.

Pongo de relieve el contraste entre esta teoría sobre el racismo y las teorías poscoloniales y sobre todo decoloniales, que se han instalado en las ciencias sociales y la historiografía en el Perú, las cuales plantean esencialmente que el racismo es un tipo de opresión que, como discurso, fue concebido para justificar la explotación económica a poblaciones subalternas desde tiempos coloniales. Desde este punto de vista, el racismo se viene leyendo a través de lo que Aníbal Quijano denominó como “la sistemática división racial del trabajo”; vale decir que la categoría *raza* está indisolublemente unida a la de clase, con lo cual se sostiene que el racismo estructura el orden de las relaciones entre sujetos que conforman una sociedad con características coloniales. De hecho, la teoría social reciente y los movimientos etno-sociales vienen subrayando la interrelación entre las diversas opresiones económicas y étnico-raciales que sufren las identidades más disidentes y menos privilegiadas en sociedades poscoloniales y neocoloniales⁶. Las ideas de Fanon no niegan esta imbricación profunda entre raza y clase, pero advierten que esa aproximación resulta insuficiente para entender las formas particulares de exclusión y opresión que vive un sujeto colonizado⁷. Por ello, he decidido emprender un análisis desde Fanon para subrayar las implicancias del racismo en “De color Modesto” y “Alienación” que están enmarañadas en la corporalidad de los personajes y no solamente en los prejuicios y valores generales del cuerpo social.

⁵ No podemos decir que existe, porque justamente se plantea que No-es.

⁶ Desde el feminismo negro, Kimberly Kreenshaw acuñó el término interseccionalidad justamente para dar cuenta de las distintas opresiones que vive una mujer negra en Estados Unidos. Aunque Kreenshaw utilizó esta categoría como figura jurídica más *ad hoc* en aras de mejorar el concepto de discriminación acumulativa en la legislación norteamericana, numerosas investigadoras y activistas negras han encontrado en la interseccionalidad una herramienta útil para visibilizar sus opresiones y articular sus demandas.

⁷ Aunque escapa a este artículo, es preciso acotar que algunos autores del giro decolonial han aplicado sin más las categorías fanonianas para comprender el régimen colonial que vivieron las poblaciones americanas. Disiento parcialmente con esas posturas, porque la realidad del sistema racista que estudia Fanon está enmarcada en un Estado colonial imperial posterior a todo el peso del racismo científico. Considero, pues, que Fanon es de más utilidad para comprender el racismo en la actualidad.

La esperanza ontológica en el cuento “De color modesto”

En “De color modesto”, Alfredo es un perdedor desde la mirada del narrador, entre compasiva y burlona, y para los otros personajes. En ese espacio festivo, la carencia de recursos y habilidades que debe detentar según los mandatos sociales se desnudan en su torpe interacción con sus pares, al punto que él se siente progresivamente más enajenado. De entrada, me detengo un momento en este personaje por dos razones clave. La primera de ellas guarda relación con la especie de exclusión que sufre en este entorno. La segunda tiene que ver con que la afirmación de su identidad —aunque parezca lo contrario— es la que *produce* a La negra en la ficción.

En su tesis de licenciatura⁸, Nae Hanashiro analiza largamente este relato y se detiene en esta escena en que Alfredo sufre el desencuentro con sus congéneres: “Alfredo, sin las cualidades de los unos ni de los otros, pero con todos sus defectos, era un ser condenado a fracasar infaliblemente en este tipo de reuniones” (1994 : 194). Hanashiro señala que:

En este pasaje, el lector es testigo de cómo se reproducen las relaciones de poder al interior de una misma clase social. Esta dinámica ya había sido observada por Cotler mediante la herencia colonial. El sociólogo resalta cómo, si bien la relación entre los estamentos estuvo marcada por la dominación de unos y la subordinación de los otros, esto se reprodujo al interior de cada estamento, proyectando las mismas funciones, símbolos y valores. Tal es el caso de la discriminación que sufre Alfredo por parte de este círculo de jóvenes (2011: 39).

No es lugar para ahondar en la crítica que —acertadamente, considero— se ha

hecho a la categoría de herencia colonial de Cotler⁹. Sin embargo, me parece importante observar que el análisis que Hanashiro hace de esta escena ubica las relaciones de poder al interior de un esquema de dominación por clase y, ciertamente, en el caso de Alfredo, esta aproximación es atractiva. La cuestión es que, como veremos, si seguimos a Cotler, es tentador pretender absorber a los otros sujetos, los no blancos, en el marco general de las relaciones de poder que afectan particularmente a los individuos blancos o blanco-mestizos, pero —afirmo desde una lectura fanoniana— la opresión que viven los sujetos racializados presenta otras condiciones, las de la zona del no-Ser.

Aludiendo a la posición inestable que Alfredo posee al interior de su propia clase social, Hanashiro sostiene que:

De esta manera, se resalta que, en primer lugar, la discriminación no se reducirá a una base racial —una estigmatización étnica—; en segundo lugar, que, debido al carácter situacional de esta modalidad de discriminación, el individuo no tiene una posición asegurada (2011: 40).

Se está refiriendo aquí a la idea de Nugent, según la cual, en este sistema de rasgos coloniales, “El que es menos y el que es más en una interacción, no tiene garantizada por siempre esta posición” (Nugent, citado en Hanashiro, 2011: 40). Me interesa destacar que este juego de apariencias y privilegios opera de este modo en la zona del Ser, pero con los sujetos que habitan la zona del no-Ser no funciona de igual modo, dado que sus marcadores raciales no pueden ocultarse. Estos últimos ocupan permanentemente ese espacio deshumanizado al que la es-

⁸ La tesis de Hanashiro contiene uno de los análisis más exhaustivos que se han elaborado sobre “De color modesto” y “Alienación.” Considero que es un referente indiscutible en el estudio reciente de estos cuentos de Ribeyro.

⁹ Para más información sobre la crítica que ha hecho la historiografía y las ciencias sociales al concepto de herencia colonial de Cotler, véase los artículos “Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana” de Magdalena Chocano y “Ser historiador en el Perú” de Ricardo Rochabrún. En el caso de Rochabrún quiero dejar sentado que no comparto necesariamente su concepción sobre el racismo ni el conjunto de sus críticas, por ejemplo, a Paulo Drinot y Nelson Manrique. Su cuestionamiento sobre el tópico de la herencia colonial es el que me parece útil. Mi crítica de base al modo en que se ha usado el concepto para abordar el racismo en el Perú busca llamar la atención acerca de lo poco que se ha desarrollado el tema en la experiencia histórica y social particular de poblaciones subalternizadas como la afroperuana, como si los paradigmas coloniales hubiesen arrastrado a su paso de igual modo a la diversidad de actores sociales con los mismos sufrimientos, mentalidades, resistencias y corporalidades.

estructura blanco-mestiza los ha confinado y, cuando pretenden escapar de esa región de no existencia social, el único camino válido es imitar al blanco. Argumento, entonces, desde Fanon, que el privilegio racial es de una especie tal que emplaza a los sujetos que lo gozan en una zona en que este nunca podrá ser cuestionado, y que un acercamiento a comprender a La negra desde categorías que suponen una misma herencia para todos los sujetos coloniales es insuficiente e inexacto.

Algunas escenas que suelen pasar inadvertidas son aquellas de los primeros contactos de Alfredo con lo afro en la fiesta. Tímidamente dispuestos, acaso deslizados casualmente en el cuento, prefiguran la incursión del protagonista masculino en la cocina. El narrador cuenta que, en un momento inicial de la fiesta, mucho antes de su debacle, Alfredo se acercó al tocadiscos para sugerir una canción al grupo de muchachas que elegían las próximas piezas. Él pidió un bolero, pero le respondieron que eso estaba bien para los viejos y preferían el mambo. El narrador destaca, de un lado, que el personaje se sintió aludido por su edad, aunque llama la atención también los comentarios sobre la música que se bailaba en la fiesta, un ritmo de raíces afro que Alfredo no soportaba: “Las parejas se soltaban para contorsionarse. Era la influencia de la música *afrocubana*, suprimiendo la censura de los pacatos e hipócritas habitantes de Lima” (1994: 195). Dos puntos a resaltar: en la voz del narrador los habitantes de Lima son los de las fiestas miraflores y Alfredo siente un rechazo hacia el género. Interesante es que inmediatamente Alfredo camina hacia la terraza y mira la calle: “En la calzada se veían ávidos ojos, cabezas estiradas, manos aferradas a la verja. Era la gente del pueblo al margen de la alegría” (1994: 195). Aquí hay un atisbo de la mirada puesta en el Otro desde una posición privilegiada que anuncia ese contacto más directo que el personaje tendrá en la cocina, y además es sintomático la forma en que se describen a estas personas que carecen del privilegio de “disfrutar de la alegría” y bailar una música

justamente popular en una casa grande e iluminada: son ojos, cabezas, manos. Desde la perspectiva de Alfredo, vemos a esta “gente del pueblo” como pura corporalidad.

Cuando el personaje empieza a desentajarse en cada rincón de la fiesta, fue a parar en un grupo que parece interesado en su persona. Él no comparte sus intereses, que le parecen frívolos, pero los soporta con “cinco copas de ron”. En esta escena, Alfredo empieza a desdibujarse finalmente y el contacto con un personaje identificado como “la morena” llama la atención. Alfredo, más desinhibido por las copas está presto a sacar a bailar a una chica, justamente “la morena”: “Alfredo pensó que era el momento de sacar a bailar a alguien, pero solo tocaban la maldita música *afrocubana*. Se arriesgaba ya a extender la mano hacia la morena, cuando un hombre calvo, elegante, con dos puños blancos de camisa [...] irrumpió en el grupo como una centella” (1994: 197). Por una parte, repudia la música *afrocubana*, pero, sin embargo, pretende *tocar* a la morena: no le atraen las prácticas afro pero sí le atrae el cuerpo afro. De nuevo, el contacto es a través del cuerpo. ¿Es este personaje femenino lo suficientemente claro de piel y económicamente solvente para ser parte de este círculo mirafloresino? No sabemos mucho más de ella, pero es notable que Alfredo le dirija poco la palabra —es con otras chicas con las que entabla relación a través de la palabra— sino que solo la contempla desde su deseo como un fetiche: “Alfredo la miró: era una mujer morena, bastante provocativa y sensual. En el fondo de sus ojos verdes brillaba un punto dorado, codicioso” (1994: 197). ¿Esa codicia alude a un posible arribismo? En todo caso, cuando Alfredo confiesa no tener carro, “la morena se mordió los labios y observó con más atención el terno, la camisa de Alfredo. Luego le volvió lentamente la espalda” (1994: 197).

Seguidamente, el personaje se topa con su hermana, quien se niega a bailar con él y le increpa que ha bebido demasiado. Ante este rechazo, se siente compelido a deam-

bular por la fiesta sin rumbo aparente. Este momento es decisivo en el relato, pues introduce el conflicto y el contacto con la otredad. Alfredo, con el ardor estomacal de haber bebido tanto ron, pide a una mucama un vaso de agua. Ella vuelve hacia la cocina y, al dejar la puerta entreabierta, entrega al joven una vista privilegiada hacia un paisaje nuevo, un área ajena, el espacio de la servidumbre, donde, mientras se cumplían las labores de servicio, se celebraba una suerte de fiesta íntima. Ahí Alfredo ve a “una negra esbelta que cantaba y se meneaba con una escoba en los brazos [y] [...] sin reflexionar, empujó la puerta y penetró en la cocina” (1994: 198). Asistimos nuevamente a la focalización del cuerpo y también a una *penetración* simbólica.

Este joven artista es, dentro de su clase social, un perdedor: no tiene carro, no tiene dinero, no tiene trabajo estable, no baila, no sabe conversar. En el marco de estas coordenadas hemos leído su fracaso, pero poco hemos resaltado su privilegio racial intacto. No quiero decir que la crítica no ha reparado en que Alfredo puede tratar así a la mujer afrodescendiente porque justamente es blanco, sino que el énfasis en que su actitud busca desafiar a “una sociedad [la alta burguesía limeña] donde se establecen rígidas convenciones [...] [para] discriminar a los individuos que son distintos al grupo dominante” (Carazas), como “una forma de mostrar la superación de los valores de su clase social” (Moreno, 1986: 17), como una búsqueda por “relacionarse libre de prejuicios” (Carrillo, 2001: 85), como intento de “liberarse de su formación burguesa” (Higgins, 1991: 43) o como “discurso emergente” falto de aliados (Hanashiro, 2011: 42) falla en atender la perversa dialéctica entre subjetividades que habitan zonas distintas del Ser en un sistema social racial. Desde la comprensión de la fractura psicoanalítica fanoniana, Alfredo fracasa rotundamente en el *ars amandi* con las mujeres que no solo comparten su clase social, sino que además son blancas. Más aún, en el campo de las relaciones de género que ocurre en la fiesta mirafloresina, los jó-

venes asistentes van precisamente a eso: a buscar pareja. La ausencia de los signos de prestigio social mencionados no solo invalida a Alfredo como exponente de la clase dominante, sino que pone en serio peligro la última región de su Ser que no puede conceder: su virilidad humana. Por eso, Alfredo *penetra* en la cocina.

Siguiendo la lectura que Lewis Gordon hace sobre el retraimiento psicosexual propuesto por Fanon, un hombre heterosexual que pierde su capacidad de satisfacer el deseo femenino bordea una zona que no le corresponde: son los hombres negros quienes son incapaces de ser hombres completos, varones de verdad. En este caso, sostengo que Alfredo no está desafiando decididamente los valores de su clase social. Eso sucede consecuentemente. En primera instancia, está urgido por seguir existiendo como hombre en la zona del Ser, sobre todo en un entorno donde casi todos los sujetos masculinos parecen ser exitosos en el trato amical y amoroso con sus pares femeninas. Desde ahí es donde propongo que debemos interpretar el comportamiento de Alfredo, no como un joven liberal derrotado por los valores de una élite burguesa prejuiciosa, sino como un sujeto blanco que percibe su identidad masculina amenazada. En ese sentido, mi análisis pretende desplazar el foco interpretativo de la actitud del personaje desde el desafío a un *ethos* de clase hacia la *corporalidad* de la dicotomía racial.

La representación que hace el narrador de la mujer negra en la cocina tiene como foco la mirada de Alfredo:

La negra rehusó, disforzándose, riéndose, rechazándolo con la mano, pero incitándolo con su cuerpo. Cuando estuvo arrinconada contra la pared, dejó de menearse.

—¡No! Nos pueden ver.

La mucama se acercó, con el vaso de agua.

—Baila nomás —dijo—. Cerraré la puerta. ¿Por qué no nos vamos a divertir nosotros también? (1994: 198).

Es posible advertir en el deseo de divertirse de la mucama la búsqueda de un goce

análogo al de los patrones, una aspiración sino de clase —ella sabe su lugar en la casa y la sociedad, de ahí que cierre la puerta— sí de mimesis del referente elitista. Con todo, no sabemos con mayor precisión su lugar en un sistema racial y probablemente comparte con La negra más una opresión de clase que de tipo racial. La mujer negra está preocupada, teme que los puedan ver, sabe que es incorrecto, que no puede ser. En toda la escena en la cocina, Alfredo toca, empuja, aprieta el cuerpo de la mujer, la erotiza sin temor alguno. Pienso que la resistencia de la joven no hay que mirarla solo desde los lentes de una subalternidad de género: un hombre que violenta a una mujer y una mujer con poca capacidad de respuesta efectiva en un sistema hostil para ella. El deseo directo y desinhibido de un hombre blanco hacia ella era probablemente nuevo y, en alguna medida, deseado¹⁰. Así, esta resistencia no tiene manera de ser exitosa. Ella no tiene cómo negarse rotundamente, porque es un joven blanco invitado de la fiesta. Él no se relaciona con La negra sino desde el lenguaje de la instancia imperativa:

—¿Qué cosa hay allí? —preguntó Alfredo, señalando el fondo de la cocina.

—El jardín, creo.

—Vamos

La negra protestó.

—Vamos —insistió Alfredo—. Allí estaremos mejor (1994: 199).

Para iluminar el asunto del mandato vinculado con la falta de nominación, resultan útiles las observaciones del fanoniano Lewis Gordon sobre lo que llama la anomia inversa en el sujeto negro:

Anomia significa literalmente no tener nombre, circunstancia que caracteriza a los elementos

más generalizables del mundo social [...] El cisma entre identidad y ser se destruye y el resultado es un ser necesario, una realidad 'ontológica' sobredeterminada. Contemplar a alguien de este modo es cerrarle cualquier posibilidad. Asume la forma del mando y la declaración en lugar de la forma interrogativa; en otras palabras, uno no se hace preguntas puesto que presume que ya sabe todo lo que necesita saber. La persona a la que vemos de esta manera nunca es interpelada, ni preguntada, sino que se habla de ella y, como mucho, se le dan órdenes como al perro de Pavlov" (Gordon, 2009: 241).

Una vez en el jardín, bailando quedadamente en la penumbra, ocurre una cadena de hechos que subrayan especialmente esta frontera insalvable entre un sujeto oprimido en la zona del Ser y una oprimida en la zona del no-Ser, borde ontológico del cual la mujer negra es bien consciente y cuya interpretación haría mal en agotarse en la idea de la interiorización de la inferioridad por parte del subalterno:

Es raro estar así, ¿no es verdad? —dijo la negra— ¡Qué pensarán los patrones!

No es raro —dijo Alfredo—. ¿Tú no eres acaso una mujer? (1994: 199).

Desde la teoría fanoniana sobre el racismo, justamente, La negra no es una mujer. Una mujer negra pertenecería a la zona del no-Ser, de los seres que están fuera de lo humano en la conciencia colectiva¹¹ de un sistema racial, de ahí que la mirada del hombre blanco reduzca su subjetividad a su pura dimensión corpórea. Pareciera que esa condición de no-mujer es ignorada por Alfredo —o, al menos, no la reconoce en este momento como sí hará en la escena final—, pero es curioso que, aunque sea en las sombras, siente que ha tenido que validar su masculinidad entre sus pares:

¹⁰ Gordon, parafraseando las palabras de Fanon sobre su análisis en torno a la novela autobiográfica de la escritora Mayotte Capécia, lanza una afirmación que resume la visión fanoniana sobre la condición de la mujer negra: "Sabía que era una mujer, pero como mujer de color estaba encerrada en una escala de deseo que deseaba sobre todas las cosas algo de lo que carecía [...] deseaba ser deseada". (Gordon, 2009: 228).

¹¹ Fanon reconfigura el concepto de inconsciente colectivo jungiano desde la sociogenética. Según Fanon, Jung confunde instinto y costumbre y cree que "el inconsciente colectivo es solidario de la estructura cerebral, los mitos y arquetipo son engramas permanentes de la especie" (2009: 161). Esta pretensión sería ontogénica porque naturaliza el inconsciente en lugar de concebirlo como construcción cultural, como el conjunto de prejuicios, de mitos, de actitudes colectivas de un grupo determinado" (Fanon, 2009: 161).

Durante largo rato no hablaron. Alfredo se dejaba mecer por un extraño dulzor, donde la sensualidad apenas intervenía. Era más bien un sosiego de orden espiritual, nacido de la confianza en sí mismo readquirida, de su posibilidad de contacto con otros seres humanos (1994: 199; las cursivas son mías).

Cuando el tren humano que bailaba dando vueltas por el jardín llega delante de Alfredo y La negra, se produjo un estupor que silenció a todos. Espantados, los hombres jalaron adentro a sus parejas. La mujer negra quiso zafarse y Alfredo la exhortó a quedarse reteniéndola de la mano por la fuerza. Al llegar el escandalizado dueño de la casa junto con otros hombres, uno le reprendió: “¿No tiene usted respeto por las mujeres que hay acá?” (1994: 200). Previamente, Alfredo le había preguntado a La negra —preguntado casi sin esperar respuesta, y nunca afirmado— si ella no era también una mujer. En este pasaje del cuento se suele leer el atrevimiento de Alfredo como una subversión a los valores de la moral, como una afrenta a las mujeres decentes. Mi lectura aquí no niega esa invectiva contra el *ethos* de una clase social; insiste en que esa forma de legitimar la exclusión de la mujer negra desde un lenguaje de la decencia es la retórica de un discurso que le niega su propia condición de mujer, que la confina en la zona del no-Ser.

El dueño de la casa ordena a La negra irse de la casa y amenaza con hablar con sus patrones, ante lo cual Alfredo se planta: “¡No se va!”. A él también lo echan, pero este intercambio que el personaje, apocado desde el inicio, arrostra al dueño de casa resalta, además, porque su defensa de la mujer lo valida como varón. Él está defendiendo a la sujeta que legitima su condición viril. Lo que aparentemente ignora es que La negra no es un sujeto en el que pueda depositar el sostén de su hombría-humanidad. De hecho, si él, a pesar de ser un paria, puede enfrentarse al propietario, es porque comparten un mismo privilegio. La mujer tiene una identidad cosificada y supeditada a sus patrones, no sola-

mente por ser sus proveedores económicos, sino por ser probablemente blancos.

Al ser expulsados, Alfredo activa una cadena de eventos que desembocarán en su fracaso. En ese sentido, es también un personaje trágico porque su necedad lo conduce a una *hybris* que lo hará caer cuando está a punto de romper la última barrera del juicio racial. No obstante, dicha inflación yoica está alimentada por un ego masculino basado en la conquista de una mujer. Como he mencionado, Alfredo es incapaz de reconocer que el sistema socio-racial impide que un hombre blanco esté con una mujer que No-es como él; esta sociedad tolera y produce la fetichización del cuerpo negro, pero no puede ceder su privilegio racial en el espacio público. Lograr que ese cuerpo responda a sus demandas eróticas puede parecer un logro para el protagonista masculino. Lo que no reconoce es la imposible relación con la mujer fuera de los límites del cuerpo erotizado, una imposibilidad en la zona del Ser, donde no existe cabida para una subjetividad racialmente diversa. Alfredo decide reencontrarse con ella en la calle Madrid:

La negra estaba esperándolo. Se había quitado su mandil de servicio y en el apretado traje de seda su cuerpo resaltaba con trazos simples y perentorios, como un *tótem* de madera. Alfredo la cogió de la mano y la *arrastró* hacia el malecón, lamentando no tener plata para llevarla al cine. Caminaba contento, en silencio, con la seguridad del hombre que conduce a su *hembra* (1994: 200, las cursivas son mías)

La descripción de la mujer la sexualiza en todo tiempo y, en este pasaje, la fetichización reificada es representativa: La negra es como un *tótem*. Además, la relación de Alfredo con ella es de dominación —la *arrastra*—, pese a que pueden compartir un tipo de exclusión semejante: ninguno tiene dinero. Alfredo no está validando su pertenencia a una clase social, sino afirmando su masculinidad blanca con una mujer que es concebida como pura corporalidad: su *hembra*.

Nótese también que se había despojado del mandil, su marcador de clase más directo, pero la huella de otredad no precisa habitar otros índices más que su piel¹².

Ser cogida de la mano por un joven blanco enciende más alertas de la mujer y la confunde: “¿Por qué hace usted eso?”. No contento con ello, deliberadamente, él pasa por su casa a sabiendas de que su padre se encontraba leyendo el periódico frente a la ventana, quien, al verlo, cierra las cortinas con vehemencia. Considero que antes que leer la osadía de Alfredo como rebeldía a los valores sociales, en su ignorancia —intencional o inconsciente— de que su compañera no es una pareja legítima, desea lucir su masculinidad recobrada ante el ojo público y la mirada paterna.

Alfredo la conduce al malecón, a una zona sombría donde “se veían automóviles detenidos, en cuyo interior se alocaban o cedían las vírgenes de Miraflores” (1994: 201). Él conoce el distrito y para qué acuden las parejas ahí; es la segunda vez que la lleva a las sombras. Ella se niega a sobrepasar la baranda, ante lo cual Alfredo replica que ella es más burguesa que él. Es Alfredo quien se niega a ver la cuestión racial, la minimiza, se burla y traslada el asunto a la dimensión de la clase. Desde sus ojos, interpretamos su afrenta como la tentativa de cuestionar valores de la élite burguesa, pero no vemos su privilegio racial, el que le permite imponer su voluntad sobre la mujer afrodescendiente, llevarla a un rincón oscuro en el malecón de la playa y ni haberle preguntado su nombre.

En la escena en que los policías los sorprenden saliendo de la oscuridad, Alfredo busca poner en jaque los prejuicios sociales sobre la raza, aunque es incapaz de reconocer la antítesis ontológica que los agentes del orden entienden muy bien:

[...] Con una persona de color modesto no se viene a estas horas a mirar el mar.

Alfredo sintió nuevamente ganas de reír.

—A ver —dijo acercándose al guardia—. ¿Qué entiende usted por gente de color modesto?

¿Es que esta señorita no puede ser mi novia?

—No puede ser.

—¿Por qué?

—Porque es negra.

Alfredo rio nuevamente.

—¡Ahora me explico por qué usted es policía! (1994: 202).

Alfredo recurre a su pertenencia social para subalternizar a los gendarmes, pero ellos saben que la transgresión que él está cometiendo es intolerable. No se trata únicamente de agentes del orden que cautelan la estabilidad de la jerarquía social. Los prejuicios y valores burgueses pueden bien imponerse sobre el resto del cuerpo social; sin embargo, quiero incidir en la sospecha policial: Alfredo y La negra han estado “planeando” y ella posiblemente sea una “polilla”. Estos sujetos, también subalternos desde una exclusión de clase, pueden decir, hacer e imponer su mirada y sus juicios sobre el cuerpo negro. Más aún, ella no puede ser novia de Alfredo porque No-es una mujer, es corporalidad desnuda, cuerpo que se usa para satisfacer deseos sexuales masculinos, pero no para ir a mirar el mar, no para ser pareja de un hombre blanco. Si en la fiesta las miradas blancas en la zona del Ser apelaban a la decencia y las buenas costumbres, aquí ese mismo discurso es pronunciado en el lenguaje del delito por sujetos subalternos —probablemente mestizos— que sufren opresión de clase, pero no racial.

No podemos obviar un hecho notable: el color modesto. La expresión parece atar por siempre la piel a la pobreza, la raza y la clase. Hanashiro sostiene que en esta escena con los policías se observa justamente cómo la

¹² Hanashiro explica que La negra “ha asumido la forma en la que se han estructurado las relaciones de poder y conoce su lugar en la escala social” (2011: 48). Considero que el asunto va más allá de la interiorización de su subalternidad por clase. Ella conoce su posición. Alfredo no puede cortejarla, antes que por ser pobre, por ser negra. Fuera de la zona del no-Ser ella simplemente no puede existir. Traigo nuevamente a colación la pregunta que le hace Alfredo en la fiesta: “¿acaso no eres una mujer?”. Un saber empírico, hiriente, cotidiano, le dice a La negra que no lo es. Pienso que el *quid* del “toma y daca” entre ambos personajes debe buscarse aquí. Ella lo sabe; él no quiere reconocerlo. Pero es la mirada blanca, el deseo masculino blanco el que la valida a ella también como mujer, y esepreciado bien es novedoso, a todas luces inalcanzable, pero, quizá por eso, más deseado aún; fantasía que no ha propiciado ella, sino este joven blanco que prácticamente la obliga a soñar.

raza clasifica a los individuos dentro de un orden social (2011: 46). Carazas señala algo parecido al afirmar que “tampoco es de extrañar que la autoridad policial resulte una defensora de este orden establecido”. Cuando ambas señalan el orden parecen referirse a la confluencia de la etnicidad y la clase social. Coincido en esa imbricación profunda y compleja que, por ejemplo, el feminismo negro ha desarrollado con el concepto de interseccionalidad. Al fin y al cabo, La negra ha dejado su mandil, pero su marcador de pobreza sigue inscrito en su cuerpo. Con todo, el problema mayor no es que sea sirvienta en una casa, como Alfredo revela durante el interrogatorio sin mayor reacción del oficial de policía. Considero que, en el universo representado en este cuento, La negra no puede *ser* novia de Alfredo, más por negra que por sirvienta. Ella es vista como objeto o animal sexual. No pertenece a la zona del Ser, y no puede mostrarse en el espacio público con quien no sea de su misma condición racial.

El oficial de guardia en la comisaría afirma también tener “su culturita”. Él conoce cómo funciona la sociedad. Por eso, los reta a pasear como enamorados en uno de los espacios más simbólicos de Miraflores, donde hay cuerpos y objetos que pueden pasear “las lindas chicas miraflores, las chompas elegantes de los apuestos muchachos, los carros de las tías...” (1994: 203) y otros que no, como los mandiles y los cuerpos negros. Tal como he subrayado en varias ocasiones, este tipo de saber sobre el funcionamiento de las relaciones raciales es sabido por la mujer. Por eso, siente vergüenza y le manifiesta a Alfredo: “¡Por ti, por ti es que tengo vergüenza!” (1994: 203). La humillación de ella crece a la par que languidecen las fuerzas de él. El parque Salazar es el lugar temible que soporta no tan solo los valores de la élite, sino de la sociedad que valora a unos cuerpos y desprecia a otros. La negra bien podría mostrarse como la sirvienta del joven blanco mirafloresino, pero no como su pareja. Alfredo siente las miradas de

sus pares blancos como un mar embravecido, como una lluvia de piedras. Ella se ha aferrado tímidamente a su brazo, como intentando asirse del único cuerpo que puede validarla como mujer en un espacio lleno de mujeres verdaderas, chicas jóvenes blancas que pueden cogerse del brazo de hombres blancos, hombres de verdad. Cuando él se marcha a la esquina en busca de cigarros, la joven lo intuye todo. Además, sin el sujeto blanco a su lado que avale su existencia en el parque Salazar, estar en el lugar se hace intolerable. Se ha marchado la única mirada blanca que le permite existir en ese espacio, el único espejo que le decía tú sí eres una mujer. Necesita irse de ahí, y se aleja “cabizbaja con su mano al borde del parapeto” (1994: 204).

No-Ser en el reflejo social en “Alienación”

El cuento “Alienación” presenta esta estructura racista desde el afrodescendiente masculino. Roberto López, un joven afroperuano, desde niño descubre que su estatus racial lo ubica en una posición desprivilegiada en la vida, primero para el éxito amoroso; luego, para el económico. Por ello, emprenderá la incansable tarea de borrar toda huella de negritud en su cuerpo y su Ser, y tratará con todas sus fuerzas de convertirse en un hombre blanco. Un narrador testigo en plural mayestático¹³ nos contará la vida de Roberto con una mirada a ratos compasiva, a ratos sarcástica:

A pesar de ser zambo y de llamarse López, quería parecerse cada día menos a un zaguero de Alianza Lima y cada vez más a un rubio de Filadelfia. Toda su tarea en los años que lo conoció consistió en despolizarse y deszambarse lo más pronto posible y en americanizarse antes de que le cayera el huaico y lo convirtiera para siempre, digamos, en un portero de banco o en un chofer de colectivo (1994: 452).

El narrador da cuenta de que Roberto López supo muy pronto que no solo Lima sino el país entero lo relegaría a una vida

¹³ Carazas señala que en este cuento el narrador es extradiegético-homodiegético y que transita del “Yo” al “Nosotros” a lo largo del relato.

de marginación económica y social. Aquí, en comparación con “De color modesto”, el sistema racial pondrá en evidencia su escala nacional —e internacional, luego— y esa conciencia de parte del protagonista introducirá en este cuento un neocolonialismo que marca la vida de los personajes subalternos racializados.

Sobre este cuento, Hanashiro arguye que la lucha de López por blanquearse constituye también “una transgresión del orden social”, pues “el personaje aspiró con ascender en una sociedad estructurada jerárquicamente. A lo largo del cuento, el lector será protagonista no solo de los diversos intentos de Bob López por deszambarse y americanizarse, sino de sus consecuentes fracasos”. Subrayo que el análisis de Hanashiro no evade lo racial, solo que sus presupuestos teóricos lo llevan a ligar siempre la raza con la tradición colonial de la élite y a vincular el blanqueamiento con el arribismo social. Carazas, por su parte, sostiene que López desea “cruzar la barrera social y también racial, en otras palabras, es un personaje que interioriza los valores del grupo social dominante (blanco)”. Esta aproximación resulta un tanto más interesante, aunque para el cuento anterior también he comentado que el discurso de la interiorización del prejuicio racial necesita comprenderse desde el cuerpo racializado antes que solo desde los valores sociales del sistema social.

El narrador cuenta que, como todos los púberes que jugaban en la Plaza Bolognesi durante las vacaciones escolares, Roberto “iba a ver jugar a las muchachas y a ser saludado por algún blanquito que lo había visto en esas calles y sabía que era hijo de la lavandera. Pero en realidad, como todos nosotros, iba para ver a Queca” (1994: 452). Los personajes, en este momento de la historia, son adolescentes apenas. Están descubriendo el deseo sexual, pero también las profundas desigualdades sociales de la ciudad. Queda también claro desde el inicio que Queca es deseada por su blancura y no su por su dinero: “No estudiaba con las monjas alemanas del Santa Úrsula, ni con las norteamerica-

nas del Villa María, sino con las españolas de la Reparación, pero eso nos tenía sin cuidado, así como que su padre fuera un empleadito que iba a trabajar en ómnibus” (1994: 452).

En “Alienación”, el aprendizaje doloroso de la diferencia racial también está enmarcado en los lindes del deseo erótico, solo que aparece de una manera frontal, violenta, que hace eco de la similar experiencia que Victoria Santa Cruz poetizó en “Me gritaron negra”. Fue una pelota perdida que cayó a los pies de Roberto, quien halló en este hecho fortuito la oportunidad perfecta para tener contacto con Queca. Cuando ella lo ve estirando las manos, observa sus marcadores raciales afrodescendientes —su piel, sus labios y su cabello— y se horroriza: “Roberto no olvidó nunca la frase que pronunció Queca al alejarse a la carrera: ‘Yo no juego con zambos’. Estas cinco palabras decidieron su vida” (1994: 453).

Roberto, quien compartía el deseo de los otros adolescentes por una chiquilla blanca, ha conocido lo que Fanon denominó como el esquema epidérmico racial que vive debajo del esquema corporal, la epidermización de las estructuras de poder y los procesos sociales:

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 (Fanon, 2009:112).

Con respecto a esto, Grosfoguel resalta que ese esquema corporal crea una dialéctica entre el cuerpo y el mundo, donde el cuerpo internaliza un lugar inferior en el mundo blanco (2009: 263). Este es el cuadro general donde se inserta, por ejemplo, la interiorización de los valores burgueses, pero es más abarcadora: alude no solo al esfuerzo por encajar en la sociedad, sino ser incluido en la humanidad de los sujetos sociales. Esta lógica racial que se debate entre lo político y lo psíquico adquiere un cariz especialmente

dramático en el marco de las relaciones de pareja. En el caso del sujeto negro, este necesita de un espejo que le devuelva la mentira de haberse convertido en un hombre blanco. En el caso del protagonista de “Alienación”, el rechazo de la chica blanca ha desgarrado el esquema corporal de un zarpazo.

Para Roberto, es claro que ser un hombre significa ser un sujeto deseado por una mujer blanca¹⁴ (como Queca), y dicho reconocimiento le otorga, con dolor, un saber sobre los cuerpos racializados y no racializados, que se traducirá en una capacidad de observación suspicaz y detallista. Empieza a entender el criterio de selección de pareja de Queca. Primero, Chalo Sanders, el integrante del grupo “que tenía el pelo más claro, el cutis sonrosado y que estudiaba además en un colegio de curas norteamericanos” (1994: 285); luego, Queca dejaría a Chalo por un pelirrojo, hijo de un funcionario del consulado de Estados Unidos: Billy Mulligan. El narrador cuenta que todos los demás jóvenes lograron superar este deseo insatisfecho colectivo, esa común desilusión juvenil, cada uno a su manera, pero Roberto “sacó de todo esto una enseñanza veraz y tajante: o Mulligan o nada” (1994: 288). Desde una perspectiva fanoniana, si la mujer blanca es una diosa, es necesario ser un dios blanco para tenerla. Así, pues, el protagonista afrodescendiente comprende que sin privilegio racial no hay esperanza alguna de ser verdaderamente un hombre. Sin *blanquitud*, un hombre no es un hombre.

Entonces, Roberto López empieza su proceso de “deszambarse”. Es interesante notar que el narrador suele usar ese término y no, por ejemplo, blanquearse, pues López tenía claro que primero debía matar al zambo en él. Milagros Carazas llama a este proceso como la enajenación del personaje y señala que la conversión física es la primera parte. Roberto se tiñe y lacea el cabello, al tiempo que se empolva la piel con una mezcla de

arroz, talco y almidón. Grosfoguel subraya que para Fanon:

El negro vive una ambigüedad que es extremadamente neurótica [...] La conciencia moral implica una escisión, una fractura de la conciencia entre una parte blanca y una parte opuesta que es negra. Para lograr una conciencia moral en la sociedad blanca es esencial que la parte negra y oscura desaparezca de la conciencia. De ahí que el negro siempre esté en combate con su propia imagen (Grosfoguel, 2009: 279).

En consecuencia, el protagonista tiene plena conciencia de que la apariencia física es una parte de la transformación, pero que seguirá siendo un zambo a menos que imite la forma de vestir, andar y pensar de los blancos. Para ello, acudirá a lugares frecuentados por gringos y los estudiará detalladamente. Para Roberto, su conversión estaba encaminada, pero para el cuerpo social sus *blue jeans*, sus casacas de nailon, su peinado con mechón en la frente y sus cigarrillos *Lucky* conformaban una suerte de pastiche indecente. En definitiva, el uso de prendas que vestían los blancos y la imitación de ciertos signos del *habitus* de sus referentes gringos, lejos de acercarlo a esa existencia masculina en la zona del Ser, eran vistos como lo que Homi Bhabha llamó la *mimicry*, aquella imitación de las prácticas culturales que los subalternos hacen de los sujetos hegemónicos y que son percibidas casi como un disfraz mal hecho, como significantes sociales habitando un cuerpo ajeno. Finalmente, ese afán de blanquearse es percibido como desagradable para los otros subalternos, a la vez que, en tanto incapacidad para ser un blanco verdadero, su subjetividad siempre será vista como una falta por el sistema racial hegemónico.

Dentro de la clasificación de Carazas, la segunda etapa de la alienación de Roberto López pasa por aprender inglés. Pasando

¹⁴ Gordon es uno de los fanonianos que ha resaltado más esta idea: “Fanon afirma repetidamente en *Piel negra, máscaras blancas* que el hombre negro no es un hombre, y que busca en su amante su virilidad, su hombría” (Gordon, 2009: 227).

por memorizar palabras en un diccionario y ver una y otra vez filmes de *westerns* —de donde aprendía frases y diálogos enteros—, su trabajo en el Bowling Miraflores le permitió aprender más palabras en inglés y, finalmente, matricularse en el Instituto Peruano-Norteamericano. Allí conoce a José María Cabanillas quien, según el narrador, era otro afrodescendiente, hijo de un sastre de Surquillo, que había emprendido su proceso de deszambarse con “resultados realmente vistosos”. Ambos simpatizan enseguida, y alquilan un cuarto para vivir juntos. El narrador es especialmente sarcástico en la descripción de su vida juntos y los muestra rodeados de fantasías blancas: pósteres de actores norteamericanos y discos de Sinatra: “¡Qué gringos eran mientras recostados en el sofá cama, fumando su Lucky, escuchaban ‘Strangers in the Night’ y miraban pegado al muro el puente sobre el río Hudson! Un esfuerzo más y ¡hop! Ya estaban caminando sobre el puente” (1994: 458).

A pesar de que ellos creían cada vez más cerca la satisfacción de su deseo de *blanquitud*, la ciudad les era cada vez más hostil. Incluso, cuando intentaron esforzadamente ser contratados como *pursers* en una compañía de aviación, fueron desaprobados pese a saber “más inglés que nadie”, ser en todo serviciales y abnegados. El relato comprueba que destruir al zambo dentro no solo es un proceso costoso y doliente sino imposible. Pretender liquidar al afrodescendiente en el interior del Yo equivale a destruirse uno mismo. Un sujeto negro o zambo no tiene cabida en la zona del Ser. En un mundo donde solo el blanco consigue el deseo femenino y el éxito económico, los afrodescendientes son arrojados a la zona de los desposeídos sociales, de los excluidos de los logros deseables en la vida y de sus signos de prestigio. Cuando se produce aquella *anagnórisis* profundamente dolorosa en que se reconoce la imposibilidad de ser un blanco, el hombre negro solo es conducido a su propia aniquilación: “Dicen que Bobby lloró y se mesó desesperadamente el cabello y que Cabanillas tentó un suicidio

por salto al vacío desde un modesto segundo piso” (1994: 459).

Sin embargo, los dos jóvenes afroperuanos logran reanimarse y elucubran nuevos planes: ahorrar una bolsa común para migrar a los Estados Unidos. En Nueva York, encontraron una realidad inclemente donde, así como ellos, “ejemplares de toda procedencia, lengua, raza y pigmentación” querían vivir como yanquis, pero luego de ser tolerados unos meses eran expulsados sin dinero “como por un tubo”. En la ficción, el sueño americano no es para los condenados de la tierra, aquellos “asiáticos, árabes, aztecas, africanos, ibéricos, mayas, chibchas, sicilianos, caribeños, musulmanes, quechuas, polinesios, esquimales” que fracasaron rotundamente en su intento por “usurpar” la apariencia de los gringos. Socarronamente, cuando López y Cabanillas lo habían perdido todo y dormían en un parque, incluso la blancura de la nieve les espetaba su negritud: “Pronto conocieron esa cosa blanca que caía del cielo, que los despintaba y que los hacía patinar como idiotas en veredas heladas y que era, por el color, una perfidia racista de la naturaleza” (1994: 460).

La ausencia de opciones los lleva a enlistarse al ejército norteamericano en la guerra contra Corea. Carazas designa esta como la tercera fase de la alienación de Bobby López. Por la madre de Roberto, la lavandera afrodescendiente, cuyo marido blanco la abandonó, el narrador se entera de los avatares del bisoño soldado en Seúl. Es José María Cabanillas, quien vuelto a Lima y vivo de milagro, con un muñón orgulloso, cuenta cómo Roberto López pierde la vida con una ráfaga que lo tumbó en una acequia con el “pelo pintado revuelto hacia abajo” (296). Esta es la descripción desenfadada de Cabanillas, quien no duda en sazonar su historia con el detalle del cabello teñido de su desaparecido amigo. En discurso indirecto libre, el narrador resume el aprendizaje de José María: “Él solo perdió un brazo, pero estaba allí vivo, contando estas historias, bebiendo su cerveza helada, desempolvado ya y zam-

bo como nunca, viviendo holgadamente de lo que le costó ser mutilado” (1994: 461). Este personaje, que había vivido el horror de la guerra, ha abandonado la fantasía blanca, en parte, como sugiere Carazas, porque ha logrado “una situación económica acomodada gracias a la pensión que recibe”, pero discrepo de la afirmación “una vez salvado el aspecto económico ya no tiene sentido lo étnico”. Me parece entrever en esta lectura la comprensión de lo racial supeditado a lo económico. Un asunto es que el racismo y el clasismo estén muy estrechamente ligados y otro que la raza sea un constructo que, aunque biológicamente infundado, opera como categoría social discreta que se intersecta luego con las múltiples opresiones que también viven los sujetos racializados. En sus opiniones sobre Roberto López, Hanashiro también incurre en esta aproximación a la condena racial desde la clase:

López se presentaría como un arribista, en la medida en la que recurre a diversas medidas en aras de un ascenso social. Su transformación física y la adopción de nuevas actitudes apuntan a ello: alejarse de la condición marginal en la que se encuentra (2011: 61).

En mi opinión, ambos personajes aspiran a una vida acomodada y al estilo americano porque es propia del sujeto blanco, no solo por dejar de ser marginales o por ascender socialmente¹⁵. La fantasía de una máscara blanca adherida a la piel, que se convierta en la propia piel, les promete una humanidad completa, un goce al que como hombres afrodescendientes no pueden acceder. Es una ilusión porque el espejo social les devuelve siempre la imagen de su negritud, les arrostra que su condena habita su piel.

La polis, en Lima, en Nueva York, no quiere cuerpos oscuros salvo cuando los necesita para proteger lo realmente valioso. Si José María ha regresado a Lima envuelto en ese nuevo cinismo, no puede ser solo porque ya consiguió una renta onerosa o al menos decente. El atentado contra su cuerpo negro lleva la marca de la advertencia sumado al atestiguamiento del horror de las muertes de otros cuerpos racializados en el campo de batalla. Con la violenta pérdida de un brazo ha perdido su máscara¹⁶.

Reflexiones finales

En tal sentido, la experiencia social y corporal de los personajes afrodescendientes en los relatos aquí trabajados constituye una representación ficcional de las trampas del racismo en una sociedad poscolonial. En este artículo, he querido exhibir la naturaleza e imposibilidad de esas fantasías analizando, desde los postulados de Frantz Fanon, cómo opera esta en los cuerpos y psique de los sujetos racializados. Desde ese punto de vista, me he atrevido a sugerir que el racismo también en la ficción debe discutirse desde el territorio del cuerpo, pues la lucha política de qué vidas valen más o cuáles son más prestigiosas que otras ocurre precisamente ahí, y no solo en posiciones de sujetos que buscan desmontar o legitimar la jerarquía social.

Con ello, necesariamente, he debido sentir y cuestionar algunas interpretaciones sobre los dos cuentos que, en buena cuenta, se han nutrido de una tradición sociológica que ha puesto énfasis en la continuidad de órdenes y prácticas coloniales, pero ha sido poco capaz de intentar una teoría que se anime a comprender el racismo desde el propio campo de batalla donde se vive co-

¹⁵ Considero que más decididamente podemos afirmar un comportamiento arribista en Queca. Su prejuicio racial, por supuesto, es latente, solo que mientras viva en el Perú mantendrá su subjetividad en la zona del Ser. Viviendo ese privilegio racial, su afán de ascenso no tiene las características del deseo de Roberto y José María. Ella, hija de un modesto empleado, quiere trascender sus condiciones materiales apelando a su blanquitud. Al final del relato, esa especie de justicia poética convierte su privilegio racial intocable también en la fantasía de una sociedad racialmente inferiorizada.

¹⁶ Me parece interesante analogar las experiencias de guerra de estos personajes de ficción con la del propio Frantz Fanon. Habiendo luchado en la Segunda Guerra Mundial en las filas francesas, a Fanon le correspondían los honores de un héroe de guerra. La noticia de que los aliados franceses solo condecorarían a los soldados blancos fue un golpe devastador para el joven nacido en la colonia francesa de Martinica. Años más tarde, Fanon confiesa la triste constatación que le trajo ese evento: en el mundo —porque toda la gente del mundo ha sido colonizador o colonizado— un hombre negro no-Es, aunque viva el sueño falso de su humanidad.

tidiana y estructuralmente: los cuerpos de los hombres y mujeres afrodescendientes. Si bien he hallado en Fanon ideas muy útiles, considero que, para abordar la realidad social y la literatura que busca representarla, es necesario seguir repensando la naturaleza misma del racismo en el Perú. Abogo, pues, por una que alcance la corporalidad racializada y no la subsuma como una experiencia de opresión que viven blancos, mestizos,

andinos, amazónicos y afrodescendientes por igual. Me pregunto si acaso una situación análoga ha sucedido con los relatos riberyanos que tocan el tema del racismo, si siempre hemos querido ver antihéroes que caen defraudados por deseos distintos, por la misma opresión, como si todos sus personajes, de alguna manera u otra, tentaran una misma ilusión y vivieran un mismo fracaso.

Bibliografía

Bhabha, Homi (2011). "El mimetismo y el hombre. La ambivalencia del discurso colonial". En *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Campos, José & Respaldiza, José (2010). *Letras afroperuanas*. Lima: Fondo editorial del Congreso.

Carazas, Milagros (s.f.). *El canto del tordo. Estudios Afroperuanos de Milagros Carazas: Espacio virtual de reflexión y crítica sobre literatura y cultura afroperuanas*.

Carrillo, Luz (2001). *Noción de individuo en tres cuentos de Julio Ramón Ribeyro: "Dirección equivocada" (1957), "Una aventura nocturna" (1958) y "De color modesto" (1961)*. Tesis para optar por el grado de Magíster en Literatura Peruana y Latinoamericana. Lima: UNMSM.

Cotler, Julio (2005). *Clases, Estado y Nación*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

De oto, Alejandro (2013). "Lugares fanonianos de la política: de la lengua al cuerpo y del cuerpo a la cultura nacional". En *Frantz Fanon desde América Latina: lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Buenos Aires: Ediciones Corregidores.

Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

_____ (2017). *Los condenados de la tierra*. Concepción: Cimarrones Subversiones.

Gordon, Lewis (2009). "A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon". En Fanon,

Frantz. *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217-260). Madrid: Akal.

Grosfoguel, Ramón (2009). "Apuntes hacia una metodología fanoniana para la descolonización de las ciencias sociales". En Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 261-284). Madrid: Akal.

Hanashiro, Nae (2011). "Todo cuesta caro": *Figuraciones del racismo en la narrativa de Julio Ramón Ribeyro*. Tesis para optar el título de Licenciada en Lingüística y Literatura con mención en Literatura Hispánica. Lima: PUCP.

Higgins, James (1991). *Cambio social y constantes humanas. La narrativa corta de Ribeyro*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Moreno, Rafael (1986). *El desencanto en los cuentos de Julio Ramón Ribeyro*. Memoria de Bachillerato. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Nugent, Guillermo (1995). "Apología de Bob López". En *Ius et veritas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Lander, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Editorial CLACSO.

Ribeyro, Julio Ramón (1994). *Cuentos completos*. Madrid: Alfaguara.