



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOMAERICANOS

**CUERPO Y LENGUAJE COMO POTENCIAS REVOLUCIONARIAS: (RE)PENSAR LA
COLONIALIDAD DESDE “PIEL NEGRA, MÁSCARAS BLANCAS” DE FRANTZ FANON**

T E S I S

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

PRESENTA:

ANDREA SÁNCHEZ GROBET

Asesor: Dr. Roberto Mora Martínez (FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS)

Co-asesora: Dra. Karina Bidaseca (UNSAM)

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, abril 2019.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi madre y a mi abuela,
por siempre.*

AGRADECIMIENTOS

Las palabras que recorren este trabajo fueron posibles gracias a todas las personas que me han acompañado en este proceso. Mi escritura, por lo tanto, es el resultado de todxs aquellxs que me han marcado profundamente a lo largo de estos años. Estas marcas, que intenté plasmar a lo largo de las cuartillas que aquí se despliegan, son el efecto de los diálogos, las escrituras y las lecturas; pero también de los cuidados y anhelos que hemos construido colectivamente en diferentes espacios y tiempos. Fue así que en estas líneas descubrí que la importancia de una investigación no radica en los resultados obtenidos, sino en el *entre* que se genera en el proceso de investigación. Junto a ustedes, aprendí que una producción de saber es posible sólo si se muestra implicada en todos los afectos y cuerpos que la recorren, descomponen y reconfiguran interminablemente. Dejarme contagiar por otras experiencias, deseos y luchas; por otras poéticas y políticas, ha sido una estrategia de resistencia que he aprendido de quienes ahora conforman lo que soy y lo que escribo.

A mi madre y a mi abuela, las mujeres más importantes de mi vida.

A mis amigas feministas, Noe, Sara, Diana, Ale, Sandra, Lilo y Giulia, quienes me han enseñado que la lucha no es posible sin el amor y el cuidado de las amigas. Conocerlas ha significado descubrir todas las formas en las que el afecto feminista se manifiesta como una potencia revolucionaria sin límites. Para mí, la sororidad está encarnada en todas ustedes.

A Lydia, Pao y Jime, quienes han estado ahí en los momentos más tristes y felices. Su presencia, siempre tan cariñosa y sincera, me ha devuelto la vida más de una vez.

A Sofía, quien, desde hace más de quince años, ha sido cómplice de absolutamente todas mis travesuras. En nuestra amistad he descubierto un amor que sólo podría existir entre hermanas.

A Pao Lunch, quien me abrió un mundo que sigo descubriendo.

A mis asesores, Roberto Mora y Karina Bidaseca; y los lectores de esta tesis, José Gandarilla, Verónica López Nájera y Olivia Gall, quienes con profunda paciencia leyeron y corrigieron este trabajo. Sus enseñanzas han sido cruciales en mi formación académica.

A la UNAM, la Máxima Casa de Estudios; y a todas las personas que siguen luchando por su autonomía.

Esta tesis ha sido realizada con el apoyo del CONACyT del Programa de Becas para los Estudios de Posgrado de la Maestría en Estudios Latinoamericanos.

ÍNDICE

Introducción: Agenciamiento maquínico

Fanon: una lectura, una escritura

Navegaciones fanonianas

I. (Anti)Genealogías: Pensar desde la (im)posibilidad del colonialismo y la colonialidad

El orden del discurso colonial o lo colonial en los discursos

Otro *locus* de enunciación: la (nueva) crítica a la colonialidad desde otras latitudes

Pensar la historia de la raza desde la genealogía

La función histórica de la raza

Pensar la colonialidad-raza desde América Latina

Esbozo de unas primeras conclusiones para pensar a y desde Fanon

II. Fanon y el Lenguaje

El ser para el otro: relaciones coloniales

El signo se hace cuerpo

Lenguaje como potencia revolucionaria

III. Fanon, el Cuerpo y la Colonialidad

El cuerpo: problemas metodológicos

Cuerpo: el Merleau-Ponty de Frantz Fanon

Hacia una fenomenología de lo (de)colonial

IV. Conclusiones

V. Bibliografía

INTRODUCCIÓN

Agenciamientos maquínicos

“¡Oh, cuerpo mío, haz de mi un hombre que interroga!”

Frantz Fanon, *Piel Negra Máscaras Blancas*

Esta investigación en torno a la filosofía de Frantz Fanon es una aproximación a algunas de las formas en las que el colonialismo se presenta en el lenguaje y el cuerpo para activar-desactivar ciertas experiencias corporales. Concretamente, se verá cómo Fanon desarrolla en su libro *Piel Negra, Máscaras Blancas* la forma en la que el colonialismo, por un lado, produce ciertas corporalidades y lenguajes, y por otro, promueve experiencias particulares en ellas.

Pero lo que es más: lo que se ensaya aquí es la posibilidad, a la manera deleuziana, de pensar al colonialismo como una máquina productora de sentido.¹ Específicamente, se intenta entender el modo en el que Fanon conceptualiza el colonialismo a través de poner en relación *la producción* del lenguaje, el deseo y el cuerpo en vinculación con una categoría en particular: la raza.

Se propone, así, hacer una *doble operación*: por un lado, relacionar a Fanon con otras filosofías, pensando que las formas de pensamiento no sólo se conectan, se aproximan, se

¹ Interesa este concepto porque “máquina de sentido” hace referencia a la *producción* de sentido. Esto quiere decir que no hay un sentido antes de las cosas; el sentido no es algo ya dado, sino que se produce. Por otro lado, pero no menos importante, este concepto remite a que las máquinas siempre tienen ese punto de fuga, un escape y con ello, que se conecta a otros sentidos, y por lo tanto, a otras máquinas. Son ellos mismos generadores de movimiento y de espacios de creación y enunciación. Pensar el desarrollo de estos conceptos como máquinas posibilita también pensarlas en todas las formas en las que se relacionan sin jerarquizarlas. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1985.

complementan, se actualizan y son actualizadas, sino que *interactúan* y *operan* por y con las demás: ¿cómo, entonces, *poner a operar* a Fanon con otras filosofías?, ¿cómo hacer que diferentes conceptos *interactúen* para poder plantear *un* problema, el problema del colonialismo?

La pregunta gira en torno a si es posible pensar, por ejemplo, la filosofía de Fanon de forma “rizomática”, en términos “feministas” o “decoloniales”; y de forma simultánea, si es posible encontrar una metodología en la que se pueda plantear el problema del colonialismo, —o plantear al colonialismo como un problema—, a partir de la filosofía de Fanon en sus cruces con el pensamiento posestructuralista, la teoría decolonial y los postulados feministas.

¿Cómo recuperar los planteamientos de Fanon “con y en contra de”² filosofías de otros contextos y tiempos para trazar puentes con diversas tradiciones y así hacer *en conjunto* una crítica a la colonialidad/modernidad?

Proponer un cruce entre las diferentes filosofías implica estar consciente que éstas están separadas no sólo por los años, sino por épocas y regiones. Fanon vivía en la era de las revoluciones “del tercer mundo”, mientras que las filosofías posteriores, como el posestructuralismo, la filosofía decolonial y una gran parte de la(s) filosofía(s) y movimiento(s) feminista(s) nacen del “fracaso” de estas luchas; del eclipse de la era de las utopías y del derrumbe de muros que vinieron a reestructurar el capitalismo convirtiéndolo en “ese ser muy misterioso” del cual parecería que todo nace y que todo le pertenece. Y no sólo eso, sino que todas ellas provienen de latitudes distintas, de preocupaciones diversas y heterogéneas, y son planteadas desde problemas específicos y hasta enfrentados. Sin embargo, estas, en conjunto, constituyen el pensamiento de hoy en día. Son todas ellas un diagnóstico y una entrada para

² Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa, 1988.

pensar(nos) en el presente. Porque ahí donde la reflexión crea acción, podemos seguir pensando que una revolución puede ser posible, como Fanon lo mostró.

Lo que se quiere, pues, es ampliar la forma en que es entendido el colonialismo al hacer ensamblajes entre pensamientos, pensar desde agenciamientos³ maquínicos, enunciativos, performáticos feministas y decoloniales, y así hablar desde la apertura y el flujo de significados y no cerrarlos en teorías o acciones inmóviles. De la misma manera, ésta es una práctica que cree en la posibilidad de poner en acto —horizontalmente y con el mismo valor— las filosofías latinoamericanas con las europeas; o, lo que es más, poder hacer con —y de— cualquier práctica filosófica, algo latinoamericano.

Porque si algo enseñan los grandes pensadores, es que el trabajo filosófico es un acto de creación, un acto que necesariamente tiene que pasar por y surgir desde la experiencia. Este pensamiento-experiencia es, por tanto, productora de nuevos significados, de luchas, de otros lenguajes que rompen y que al mismo tiempo crean más pensamiento, más vida, más experiencia. Así, como diría Deleuze refiriéndose a Spinoza: “la fuerza de una filosofía se mide por los conceptos que crea, o a los que renueva el sentido, y que imponen una circunstancia a las cosas y a las acciones”.⁴ Desde este sentido, ¿qué es Fanon, sino uno de los más grandes filósofos de nuestra época?

Por otro lado, pensar el modo en el que colonialismo-lenguaje-cuerpo-raza interactúan y se relacionan entre sí, posibilita pensarlos en sus procesos múltiples y heterogéneos; en fuerzas que efectivamente producen ideas, relaciones, enunciados, cuerpos y, por ende, formas de hacer

³¿Por qué hablar de *agenciamientos*? Porque esto da la entrada a pensar los planteamientos de un problema en términos relacionales, en la manera en la que se configuran y se problematizan de modos nuevos. Pensar desde *agenciamientos* posibilita entender las fuerzas que efectivamente producen significado. Entre el lenguaje, o el acto de hablar, y en el de la máquina, y la materialidad hay una relación constante. Por otro lado, el agenciamiento remite a un movimiento colectivo. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Idem*.

⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Munchnik Editores, Barcelona, 1975, p, 319.

política; posibilita, pues, pensarlos en función de su afuera y de su apertura, así como en sus múltiples significados a través de la historia: de la forma en la que se afectan, efectiva y afectivamente entre sí en un pensamiento, en un problema o en un contexto en particular.

Pensar en la apertura y en el afuera de los conceptos es un trabajo de profanar lo que Zizek llama “esquematismo trascendental”, que se refiere al proceso histórico en el cual los conceptos se piensan puros, autocontenidos e idénticos a sí mismos. Visibilizar la manera en la que funcionan, justamente, muestra la “batalla política por la hegemonía ideológica”. Así, como lo veremos más adelante, nociones como “lo negro” van a estar cargadas de una serie de significados que operan universalmente y *a priori* de los sujetos. Por ello, como dice el esloveno, no es que la diversidad “sea una amenaza para la llamada economía “fálica, [moderna] y patriarcal””⁵ del Occidente, sino que, por el contrario, la sociedad moderno-capitalista-patriarcal-colonial depende de “la creación” de dichos sujetos e identidades para existir y pensarse a sí misma.

Es así que la heterogeneidad⁶ del pensamiento fanoniano invita justamente a eso: a pensar el colonialismo de manera compleja, a estudiarlo desde sistemas conceptuales abiertos, constantes, inestables y relacionales. Lo que hace Fanon es mostrar en el colonialismo tanto la relación como el proceso, tanto la composición como la disposición y tanto el movimiento como

⁵ Slavoj Zizek, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional” en Frederic, Jameson, y Salvoj Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo, Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*, Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 1998, pp, 134-136.

⁶ Cfr. Alejandro de Oto, *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*, México, CEEA, El Colegio de México, 2003; “Frantz Fanon y la subalternidad. Un relato teórico y político”, en *Versiones. Estudios de comunicación y política*, Número 37/Octubre-Abril, 2016; “Cuerpo colonial, espectros y afección” en Muñoz, Marisa A. y Liliana Vela, *Afecciones, cuerpos y escrituras: políticas y poéticas de la subjetividad*, Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 2013; “Notas descoloniales sobre la escritura de Frantz Fanon”, *Solar*, No. 7, año 7, Lima 2011, pp, 59-80.

la acción. Esto quiere decir que Fanon muestra lo que el colonialismo *es* por lo que *hace*.⁷ Por ello, podríamos decir lo mismo de Fanon que lo que Foucault dijo de Nietzsche: que su presencia es “cada día más importante. [...] Yo, las gentes que amo, las utilizo. La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de [Fanon] es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, gritar”.⁸

Por tanto, la pregunta que abre esta tesis y que plantea el principal problema es: ¿cuáles son los distintos modos en los que el colonialismo *produce* un cuerpo y un lenguaje, y cuál es su consecuencia política desde los postulados de *Piel Negra, Máscaras Blancas* de Frantz Fanon?

FANON: UNA LECTURA, UNA ESCRITURA

El interés que guía este proyecto surgió a partir de interrogar los procesos, las experiencias y las categorías mediante los cuales los cuerpos se narran, configurando una serie de interpretaciones y relaciones subjetivas e intersubjetivas que se materializan en una forma de hacer política, de relacionarnos de manera específica con nuestros cuerpos y con los cuerpos de otros. Dicho de otro modo, este es un intento por develar —desde el pensamiento de Frantz Fanon— no sólo la manera en la que la colonialidad configura psíquicamente a los sujetos, sino el orden social y sus relaciones. Analizar las producciones simbólicas y corporales dentro de la colonialidad, posibilitará pensar en las prácticas sociales que, por un lado, constriñen y hacen inteligible al sujeto a partir de ciertas categorías que lo delimitan, lo objetivan y lo regulan; pero también, se

⁷ José Gandarilla Salgado y Jaime Ortega, “Todas las cicatrices: Hacia una fenomenología de lo colonial en Frantz Fanon”, en *Intersticios de la política y la cultura*, Vol. 6, Núm. 12, 2017.

⁸ Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, Las ediciones de la Piqueta, 1979, p. 101.

busca descubrir los espacios concretos (también simbólicos y materiales) que exceden dichas regulaciones.

Esta no es una tarea sencilla. Muy por el contrario, la aventura se dificulta e intensifica al encontrarnos que los caminos hermenéuticos, las posiciones teóricas y los procesos históricos son muchos y muy variados, por no decir que varias veces se muestran como incoherentes y contradictorios entre sí. Es así que la investigación hoy en día exige una reflexión sincera en la manera en la que abordamos un problema. Pide, por lo tanto, preguntar por nuestra propia existencia y por nuestras narraciones.⁹ El trabajo que aquí se despliega, reclama, pues, cuestionar nuestro propio cuerpo para cambiar radicalmente la manera en la que pensamos a *los otros*, y, por ende, las relaciones que nos atraviesan para imaginar “no quienes somos, sino en qué queremos convertirnos.”¹⁰

Un grado mayor de complejidad se presenta cuando *un* lenguaje teórico, convertido en norma en la teoría social y política, sigue sometiendo la forma en la que investigamos. A pesar de los esfuerzos de diversos grupos por mostrar otra(s) manera(s) en la(s) que se puede establecer un análisis, el hábito de posicionarse desde la linealidad y la objetividad persisten de manera hegemónica.

Si la razón teórica está enfocada hacia una sola forma de conceptualización, su lenguaje no puede más que trabar de nociones esenciales a los que nombra: no puede más que fijarlos en *un* tiempo, *un* espacio y con ciertas características que operan *a priori* en los sujetos y los acontecimientos. Se torna casi imposible, entonces, desde esta metodología, encontrar lenguajes

⁹ Cfr. Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz, Bolivia, Editorial Piedra Rota, 2010; Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros, una antología*, España, Traficante de Sueños, 2012; bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval *et. al.*, *Otras inapropiables, feminismos desde las fronteras*, España, Traficantes de Sueños, 2004.

¹⁰ Rosi Braidotti, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, España, Ediciones Akal, 2005, p, 14.

adecuados para los grupos que hoy en día corporalizan narraciones que enseñan y reclaman diferentes formas de entender procesos, experiencias y territorios. Por ello, pensar a través de una multiplicidad de lenguajes las interconexiones conceptuales y los flujos políticos a partir de la interseccionalidad¹¹ continúa siendo un desafío.

Si se quiere aquí, por lo menos como un primer intento, partir de las intersecciones e interconexiones —y de paso mostrar la sinceridad de esta investigación—, se hace necesario revelar lo que el acto de (nuestra) interpretación presupone. Significa poner en claro una(s) lectura(s) y una(s) escritura(s) posible(s) de Fanon pautaada por ciertos intereses. No interesa, por ello, mostrar lo “que verdaderamente” quiso decir, o analizar uno o varios de sus presupuestos. Lo que interesa es ponerlo a jugar con el pensamiento y las categorías, llenarlo de nuevos contenidos y significados. Se pretende, así, “hacer un mapa y no un calco”, como proponía Deleuze, porque “si el mapa se opone al calco es porque está totalmente orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real”.¹²

Por otro lado, partir de narraciones situadas ayuda a cuestionar —si bien no a resolver— nuestro propio *locus* de enunciación. Sabemos que el acto de hablar o de escribir a partir de un lenguaje, de un género, de un territorio (y, sobre todo, desde la academia), se posibilita sólo a partir del silenciamiento de otros; de escoger a quién leemos, desde dónde lo leemos y con qué lentes teóricos nos acercamos al tema —a veces consciente y muchas otras veces no—.

La lectura y la escritura, por tanto, implica pensar la interacción de las poéticas, las indagaciones, las cartografías, los estilos, las técnicas de edición y de pegado, los aparatos de

¹¹ Cfr. Kimberlé Creenshaw, “Demarginalizing the Insertection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine” en *University of Chicago Legal Form*, Vol. 1, Iss 1, artículo 8, 1989, pp, 139-168, <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8> [fecha de consulta: 05/11/2018]; Mara Viveros Vigoya, *La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación*, Revista Debate Feminista, Volumen 52, Octubre de 2016, pp, 1-17.

¹² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretexto, 2004, p, 17-18

interpretación y representación que se juegan entre las lecturas y las escrituras¹³; presupone, como resultado, hacer un sociodiagnóstico¹⁴ a la manera fanoniana, pensar desde agenciamientos maquínicos, como diría unos años después Deleuze,¹⁵ o pensar desde “conocimientos situados” y “autobiográficos” como lo resaltó una gran parte del feminismo como una(s) metodología(s) posible(s) con la(s) cual(es) podemos preguntarnos sobre el problema que aquí trataremos de desarrollar.

Por otro lado, este camino nos muestra que el proceso de investigación es una práctica absolutamente contingente, un movimiento que confronta información y afectos heterogéneos que coproducen y generan contenidos —pero también corporalidades— que muchas veces son inesperados y que, por lo tanto, “se torna indispensable reflexionar e incluso explicitar los resultados en función del proceso de la investigación”.¹⁶

Por ello, la imposibilidad que supone analizar “lo verdadero” de una lectura recae, como lo dice Fredric Jameson, en que

nunca confrontamos un texto de manera realmente inmediata, de todo su frescor como cosa-en-sí. Antes bien los textos llegan ante nosotros como lo siempre-ya-leído; los aprehendemos de capas sedimentadas de

¹³ Ixiar Rosas y Quim Pujol (eds.), *Ejercicios de ocupación. Afectos, vida y trabajo*, Barcelona, Gráficas Campás, 2015.

¹⁴ La importancia del concepto de “sociodiagnóstico” en Fanon recae en que él supo investigar los problemas coloniales desde un análisis social e histórico.

¹⁵ Para Deleuze y Guattari, “no sólo las máquinas técnicas, sino las máquinas teóricas, sociales, estéticas, etc., nunca funcionan de forma aislada, sino por agregado o por agenciamiento”. Aquí, la máquina colonial interactúa con la máquina social, con la máquina de producción de conocimiento, etc. Por otro lado, el agenciamiento hace referencia a una “noción más amplia que la de estructura, sistema, forma, proceso, etc.”. Aquí entendemos, entonces, por “agenciamientos maquínicos” la relación entre los sistemas de dominación, por un lado, y por otro, que estos interactúan de la misma manera con las políticas de resistencia que se generan en su interior. Dicho de otra forma, el análisis de esta investigación pretende poner en diálogo y en relación la producción teórica que indaga la manera en la que el sistema capitalista/moderno/colonial funciona. Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, España, Traficantes de Sueños, 2006, pp, 365-370.

¹⁶ Ixiar Rosas y Quim Pujol (eds.), *Idem*.

interpretaciones previas, o bien —si el texto es enteramente nuevo— a través de los hábitos de lectura y las categorías sedimentadas que han desarrollado esas imperativas tradiciones heredadas.¹⁷

La interpretación, entonces, consiste en una *ficción organizadora* con lo cual (re)escribimos un texto a través de un acto hermenéutico que dilata y posibilita otras experiencias de lectura y escritura pasadas y futuras. Lo importante es, entonces, esta *capacidad* para reescribir y apropiarnos de los textos: para mostrar en ellos nuestro propio recorrido, o, por el contrario, para buscar posibles caminos a través de ellos. Se busca, pues, no ya nombrar al otro, sino comprender cómo nos nombramos a nosotros mismos; se pretende no ya representar, sino *autorepresentarnos*.

La preocupación de vincular esta serie de lecturas e interseccionalidades estriba en cómo representar los cambios y las transformaciones que parecen estar en perpetua tensión con las continuidades. Pensar en nuevas figuraciones y en otras formas de representar las alternativas supone pensar desde posiciones situadas, inscritas y encarnadas para mostrar la dialéctica siempre tensa entre las relaciones de poder en su sentido tanto restrictivo y restringido, como en su potencia afirmativa, creadora y móvil.

Si bien el lenguaje y los conceptos aquí utilizados revelan un quehacer filosófico y político posterior a los postulados de Fanon, parece importante señalar que, si bien el autor martiniqués no es un “antecedente” en un sentido cronológico estrecho, sin duda es un referente que interpela al pensamiento posterior y que se deja interpelar desde allí. Esto se debe a que sus propias lecturas lo sitúan como una suerte de “puente” —como el efecto de una resonancia— entre la filosofía tradicional (el marxismo, el psicoanálisis, la fenomenología y el movimiento

¹⁷ Frederic Jameson, *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La escritura como acto socialmente simbólico*, Traducción de Tomás Segovia, España, Visor Distribuciones, 1989, p. 11.

negro liderado por su maestro Aimé Césaire, entre muchos otros), con la filosofía posterior (la posestructuralista, la decolonial —y por ello latinoamericana— y la feminista).

Por otro lado, su muy particular modo de interpretar el pasado y el presente se explica por la experiencia de enfrentarse con el mundo y la realidad colonialista. Si algo ha enseñado Fanon es que, a través del acto de pensarse a uno mismo, o, para decirlo de otro modo, del escribir autobiográficamente, uno puede acercarse de manera más amplia a un problema colectivo.

Este modo de acercarse al problema de la colonialidad guarda una potencia reveladora: primero, porque muestra la dimensión afectiva con la cual es posible explorar “el adentro” y “el afuera” de la colonialidad, esto es, la forma en la que un sujeto afecta a la vez que es afectado por los dispositivos que ponen en juego el modo en el que se configura y produce lo social y lo singular. En segundo lugar, una escritura afectiva (y, por lo tanto, poética) no puede sino agrietar la “razón teórica” y objetiva de la modernidad. El acto de escritura se descubre, así, como una *línea de fuga* por sí solo. Y tercero, el efecto que tiene en sus lectores es profundamente 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.

Lo que hace Fanon es, pues, mostrarnos una forma de experiencia doble: una mediada por la escritura, o sea, creadora de significados y productora de lenguajes y corporalidades, pautada por la práctica narrativa; y otra mediada por la vivencia, que se materializa de muy diversas formas pero que constituye siempre un *acto* que llama a cuestionar(nos) el presente desde diferentes formas y modos de lucha. Ambas, nos llevan a pensar en la potencia de las metáforas, de las alegorías, o sea, del lenguaje, pero también exigen pensar en la historia, “en una historia tatuada en los cuerpos.”¹⁸

¹⁸ Rosi Braidotti, *Op. Cit.*, p, 11.

De estas reflexiones se hace posible formular una posible lectura que guiará la escritura de esta tesis: entender cómo es que el proceso histórico colonial ha estructurado subjetiva y corporalmente a los sujetos racializados.¹⁹ Veremos así que uno de los ejes que estructura su reflexión es observar, en primera instancia, cómo las lógicas de dominación logran reproducirse en los espacios que el sujeto ocupa y cómo es que, tanto los espacios como los cuerpos, están cargados de una serie de significaciones históricamente construidas que tienen como eje la racialización a partir de una construcción y una producción muy particular del cuerpo y del lenguaje. Estas significaciones son interiorizadas por los sujetos, creando relaciones de dominación y complejos de *inferioridad* y *superioridad*, para plantearlo en términos del autor de Martinica.

Por otra parte, vamos a analizar con Fanon que, si la colonización es entendida como una máquina productora de sentido, entonces, un orden simbólico con significantes “colonizantes” y significados “colonizadores” no sólo se queda en la estructura psíquica del sujeto —produciendo, así, un sujeto colonizado— sino que produce un movimiento corporal específico, o sea, posibilita una movilidad tanto simbólica como material. Los siguientes apartados, entonces, se dedicarán a descubrir qué sujeto colonizado se ha producido y qué movilidad tiene según el autor martiniqués.

Sin embargo, Fanon no se queda sólo en el análisis de la explicación. En realidad, la particularidad del método fanoniano es que tiene como finalidad hacer un intento de clínica, de cura. Fanon quiere cambiar radicalmente la colonialidad desde su estructura. Pretende, por ello, modificar la estructura misma en la que las relaciones se sustentan. Quiere modificar, pues, tanto el cuerpo (su movimiento, su subjetividad alienada, sus identificaciones, su materialidad), como

¹⁹ Esta relación es siempre dialéctica, pues se configura tanto al cuerpo negro como al cuerpo blanco (podríamos decir, todas las relaciones sociales que interactúan de una manera específica a partir de “la raza”).

el *logos* (la psique, las representaciones, la producción del lenguaje y del deseo). Por ello, Fanon dice: “Pretendemos nada más y nada menos que liberar al hombre del color de sí mismo. Iremos muy lentamente, porque hay dos campos: el blanco y el negro”.²⁰

A partir de estos planteamientos es oportuno arriesgarse y formular otra pregunta que se desprende y que continúa el cuestionamiento inicial con el que se inició esta investigación: ¿cómo vislumbrar las líneas de fuga “fanonianas” dentro de la máquina colonial? Porque si algo evidencia el cuerpo filosófico fanoniano es la artificialidad de ciertas categorías que, aunque operantes y generadoras de ciertos discursos legitimadores, o sea, de ciertas corporalidades, relaciones —y con ello, significados—²¹ estas mutan y se resignifican haciendo posible pensar en *los afueras* de la colonialidad, esto es, hace posible el acto revolucionario. Por ello, se pretende entender al colonialismo para adentrarnos en la filosofía de Fanon y, al mismo tiempo, explorar el pensamiento de Fanon para desanudar el problema del colonialismo.

NAVEGACIONES FANONIANAS

Es así que esta investigación, si bien parte de Fanon para explicar un problema particular —el

²⁰ Frantz Fanon, *Piel Negra, Máscaras Blancas*, España, AKAL, 2009, p. 42.

²¹ En este sentido es interesante mencionar que Fanon ya estaba pensando, gracias a feministas como Simone de Beauvoir, en lo que años después las feministas posestructuralistas denominarían *el acto performativo*. Para Judith Butler, se enmarca con la producción-construcción social, histórica y cultural, por lo que no existen identidades (sexuales o de género) esenciales o biológicamente inscritos en la naturaleza humana. Por otro lado, la aparición del campo performativo en la filosofía desarrolla la tesis de Austin quien muestra que “entre la acción y la palabra, no sólo hay diversas relaciones extrínsecas tales que un enunciado puede describir una acción en un modo indicativo o bien provocarla en un modo imperativo”. La palabra, entonces, tiene consecuencias en el hacer de una persona. Trae consigo inscritas cualidades que hacen referencia a ciertas características intrínsecas que generan un movimiento particular entre los sujetos que la enuncian o los sujetos de enunciación. Por ello, “el sujeto es el resultado del proceso de subjetivación, de interpretación, de asumir performativamente alguna posición “fija del sujeto”. Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1993; *Género en disputa*, Ediciones Paidós, México, 2001; Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, *Idem*.

problema de las conexiones entre colonialidad-lenguaje-cuerpo-raza— no se queda sólo en él (no podría quedarse sólo en él). Ampliamos su análisis con una serie de lecturas de diversas tradiciones y contextos que permitan pensar al colonialismo en *términos relacionales*.

Se busca, así, hacer un “ensamblaje” al estilo deleuziano, o dicho de otra forma, mezclar las “particularidades” de las teorías, prácticas y técnicas (locales) para extraer, justamente, sus interconexiones e intersecciones. Por ello, si bien esta serie de apartados que presentaremos a continuación abordan la colonialidad como una categoría que posibilita o imposibilita a los cuerpos para pensarse, construirse, relacionarse y moverse de maneras muy particulares, mostraremos que esto es insuficiente si no se piensa específicamente en relación con el cuerpo y el lenguaje, por un lado, y con “la raza”, por otro.

No obstante, al ser un “ensamblaje” y no, por ejemplo, una comparación de ciertos postulados, es necesario advertir que no se quiere partir de una organización metodológica a modo clásico, sino poner a operar —*poner en acto*— cada una de las partes entre sí y las demás para ver cómo y qué es lo que se juega entre ellas.

Esta tesis, por lo tanto, se divide en dos momentos —fraccionado en muchas más partes— que hemos nombrado como “la imposibilidad” y “la potencia”. Esta división se estableció así porque vemos en la obra de Fanon ambos instantes que nos ayudan a interpretarlo (más no a temporalizarlo). Esto es de gran importancia porque queremos alejarnos de lo que Alejandro de Oto denomina como una interpretación “lineal” o “ascendente” de su pensamiento.²² Lo que interesa aquí es leer a Fanon en una “poética de relación” —como la denominó Édouard Glissant—²³ generadora de nuevos lenguajes y formas de entender los que ya existen.

²² Alejandro de Oto, *Políticas y poéticas del sujeto colonial... Idem*.

²³ Édouard Glissant, *Introducción a una poética de lo diverso*, Barcelona, Planeta, 2002.

Es así que esta tesis se divide capitularmente en tres partes que han sido formuladas a partir de ciertas lecturas contemporáneas en relación a los estudios de Fanon. A continuación, se señalarán algunas de ellas para manifestar cómo es que aterrizamos nuestro problema de investigación. Las lecturas que a continuación se presentan descubren, sin embargo, que los tres capítulos que han sido divididos en este trabajo no podrían ser jamás pensados de manera separada, sino que el problema del colonialismo en relación al lenguaje y al cuerpo se imbrican y atraviesan siempre de manera continua. Así, cuando hablamos del problema del lenguaje en el pensamiento de Frantz Fanon, estaremos refiriéndonos al cuerpo de manera implícita o explícitamente, y viceversa.

El primer capítulo, entonces, actúa como una suerte de *justificación*, de intentar pensar cómo es que una historia, La Historia, se ha creado y ha podido reproducir tan eficazmente unas relaciones específicas de dominación. Por otro lado, nos ayudó a delinear lo que entendemos por colonialismo y colonialidad, y cómo es que estos se han constituido como máquinas productoras de sentido para después entender cómo es que Fanon explica la estructura y el funcionamiento del mismo. Se intenta, entonces, hacer una ecuación circular: hacer un esbozo de lo que el colonialismo es para entender desde dónde surgen Fanon y su filosofía para después poder complejizar ambos.

Un artículo que interesa para pensar la producción teórica de Fanon desde el problema de la colonialidad es el escrito por uno de los estudiosos más importantes en la actualidad de este autor de las Antillas: Alejandro de Oto. Su artículo “Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano” nos muestra varios conceptos fanonianos que

“aún ofrece[n] claves al debate contemporáneo...”.²⁴ En primera instancia, hace una rápida mención a la lectura que hace Nora Rabotnicof de Frantz Fanon en su libro “Recordando sin ira. Memoria y melancolía en la relectura de Frantz Fanon”, en donde explica qué ha ocurrido con el lenguaje fanoniano en los últimos 30 años: desde el fin de la guerra fría, la “derrota” del socialismo realmente existente, la caída del muro de Berlín hasta la implementación del neoliberalismo.

Alejandro de Oto recupera la crítica hecha por la autora —para después rebatirla—, quien dice que los textos de Fanon tienen una debilidad teórica puesto que sus propuestas para pensar en el sujeto descolonizador no tienen, en realidad, un sujeto empírico histórico que las sustente. La propuesta de la autora es, entonces, “recuperar” (solamente) “en un ejercicio de memoria experiencias de una época ya clausurada”. Este análisis, según de Oto, rebaja los escritos de Fanon a testimonios de una época, a meras referencias melancólicas de una parte de la historia. Sin embargo, el autor señala —y aquí la importancia de su producción académica sobre Fanon— que la escritura fanoniana representa un “espacio de comprensión conceptual vigente” que nos ayuda a pensar las interrogaciones desde el presente, o a hacer preguntas nuevas a respuestas viejas; preguntas, como dice Alejandro de Otro, “a las que hemos empezado a llamar decoloniales”.²⁵

Es así que la pregunta por la colonialidad pensada en términos decoloniales nos ayuda no sólo a ampliar el archivo histórico, sino que aborda la constitución de nuevos sujetos políticos, sociales e históricos. Porque descolonizar señala un acto de invención histórica y de la misma manera, crea nuevas subjetividades en espacios concretos. De Oto, a partir de Fanon, nos

²⁴ Alejandro de Oto, “Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano”, en *Revista Anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas*, vol. 11, no. 2, Méndoza, Diciembre 2009, p. 22.

²⁵ *Idem*.

muestra cómo “la subjetividad colonial más que una cáscara vaciada de contenido era un continente profundamente moldeado por prácticas violentas” que niega en el sujeto colonizado su condición humana y muestra la “falla ontológica” de los mismos. Los efectos de esto serán el “devenir *accional*” de los individuos, de preguntarse por el “yo” que lleva la marca epidérmica de la diferencia.²⁶

Es ahí donde se ve la caracterización de la violencia colonial como modo clasificatorio, normativo, que dispone de cuerpos reales. Esto, sin embargo, ayuda a la representación de la idea de liberación, como nos lo muestra el autor, porque el sujeto está al alcance de su escritura y de su cuerpo. He ahí la violencia descolonizadora como potencia porque el cuerpo puede, en el mismo proceso de racialización, “desanclar esos mismos cuerpos de tales fijaciones, volverlos el objeto y el sujeto de una enunciación y una práctica expansiva en lo que respecta a las opciones sociales”.²⁷

Esto es posible porque la violencia descolonizadora se presenta como una *sociogenia* que abre el campo de las posibilidades de representación “no creadas ni contenidas en el colonialismo”.²⁸ Así, siguiendo al autor: “hay un itinerario de la idea de cuerpo, como cuerpo recuperado para la historia, para la ambivalencia, para la incertidumbre que significa la vida social.”²⁹ Sería interesante pensar lo que dice el autor sobre cómo “la metáfora del cuerpo crítico del colonialismo se extiende al espacio más territorializado de la política en la descolonización” y cómo “el hecho de que Fanon vea en la actividad descolonizadora que presupone la liberación

²⁶ Al respecto el autor señala: “la epidermis funciona como sensor y organizador de la experiencia social de los sujetos coloniales. En tal sentido, el dominio de una ontología social deviene imposible en tanto que funciona de manera exterior y previa a todo relato: la raza. La pretensión de la narrativa de la descolonización es la de interrumpir el proceso por el cual la raza (entendida en términos de esta experiencia epidérmica) se muestra como el centro de distribución de sentido sobre los cuerpos y almas.” *Ibid.*, p, 27.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Ibid.*, p, 28.

nacional un acto de creación social que sacude los modos de conocer y producir sentido, los sacude porque obliga a pensar *territorialmente el conocimiento y la política*”.³⁰

Si pensáramos al cuerpo como territorio y como un archivo otro, podríamos analizar, tal vez, al mismo cuerpo como eje articulador de una contraviolencia en el sentido de una acción que desterritorialice o reterritorialice —a manera de Deleuze y de Guattari— a estos sujetos puestos en acción.

Si queremos entender este proceso descolonizador expuesto por Fanon, se hace necesario, entonces, describir a la colonialidad como un sistema simbólico y material que atraviesa a los cuerpos. Pero, ¿cómo buscar los efectos de eso que se ha llamado colonialidad de manera crítica? Retomando la lectura de la Dra. Olga Sabido Ramos³¹, es menester analizar las posibilidades analíticas para el abordaje de un problema: ¿bajo qué categorías podemos hacer un análisis? y, ¿cómo determinar que la colonialidad es un objeto de estudio pertinente para los Estudios Latinoamericanos?

En el segundo capítulo se abordará cómo es que el lenguaje llega a estructurarse como un orden simbólico y cómo este, en términos coloniales, organiza psíquicamente la relación individuo-colectivo/colonizado-colonizador/cuerpo-lenguaje. Este apartado fue posible pensarlo a partir del artículo titulado “Fanon. El cuerpo, la clínica y la colonia” del autor argentino Juan Pablo Cedriani. Si bien este texto es muy corto y no ahonda de manera específica el pensamiento de Frantz Fanon, nos muestra la relevancia de estudiar de manera más profunda al autor en su práctica psiquiátrica. Según el argentino, esta parte de la vida de Fanon sólo se ha mencionado de forma biográfica, dejando de lado las primeras reflexiones sobre el cuerpo con relación a la violencia colonial.

³⁰ *Idem.*

³¹ Olga Sabido Ramos, “Los retos del cuerpo en la investigación sociológica. Una reflexión teórico-metodológica” en *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño*. México, UNAM, 2012.

En este estudio menciona un texto que ha sido traducido al italiano por Roberto Beneducci titulado “Descolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale”, en donde analiza la importancia de la psiquiatría como práctica libertaria. Desde este espacio, el individuo “tiene la oportunidad de recuperar aquello que ha perdido por la empresa colonial”.³²

Es, entonces, desde esta perspectiva, que Fanon pudo empezar a pensar tanto al lenguaje como al cuerpo como dos instancias que son atravesadas por las violencias culturales y sociales en el entramado de la colonialidad. Es desde su práctica psiquiátrica que el autor de Martinica puede pensar la “imposición *extra cultural* que atentaba contra el vital arraigo de estos factores a la *existencia* de estos individuos”.³³ ¿Qué pasa cuando Fanon tiene frente a sí a un cuerpo —en su formato tanto material como narrativo— que corre el riesgo de perder la vida? Y, ¿qué nos dice esto de nuestra propia experiencia en la actualidad?

Por otro lado, pensar en la práctica psiquiátrica de Fanon nos abre la posibilidad de analizar la forma en la que el autor dialoga con las teorías más importantes del siglo XIX y XX. Veremos, así, la manera en la que Fanon se apropia de los postulados más importantes del psicoanálisis para explicar las formas en las que la colonialidad afecta los cuerpos racializados a partir del lenguaje.

El tercer capítulo está destinado a problematizar la noción de cuerpo como una categoría de análisis que vuelve posible la pregunta de lo colonial a través del concepto de “cuerpo vivido”, que nos lleva irremediamente a la pregunta sobre la fenomenología desde el pensamiento de su maestro Maurice Merleau-Ponty. Es así que en este apartado, veremos cómo el autor de las Antillas describe fenomenológicamente lo que significa habitar un cuerpo que ha

³² Juan Pablo Cedriani, “Fanon. El cuerpo, la clínica y la colonia”, en *Revista semestral de filosofía. El laberinto de arena*, vol. 2 no. 3 Verano/Otoño, 2014, p. 84.

³³ *Ibid.*, p. 85.

sido históricamente racializado. ¿Qué posibles respuestas podemos obtener a través de pensar las corporalidades en las relaciones coloniales?

Estas lecturas nos dieron la base para pensar el problema de nuestra investigación: pensar el cuerpo como un territorio que puede subvertir el espacio tanto material como simbólico en el que se encuentra. Es desde estas lecturas claves que podemos pasar a desarrollar desde los márgenes fanonianos, o sea, pensar y profundizar el significado y uso de los principales conceptos que giran alrededor de su obra: cuerpo, espacio, lenguaje, racialización, violencia sistémica colonial, violencia revolucionaria, territorio, colonialidad y dominación.

CAPÍTULO I

(Anti)Genealogías: Pensar desde la (im)posibilidad del colonialismo y la colonialidad

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.

Frantz Fanon, *Los condenados de la Tierra*

El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes, iniciado por un individuo, un grupo, una formación social (...). Contrariamente al calco, que siempre vuelve a lo mismo, un mapa tiene múltiples entradas. Un mapa es un asunto de *performance*, mientras que el calco siempre remite a una supuesta *competance*.

Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*

Este capítulo empieza con algunas preguntas que ayudan a reiterar el problema de investigación: ¿por qué es importante investigar “lo colonial” como una categoría de análisis? y ¿qué es lo que la colonialidad produce en términos de cuerpos y relaciones?

Este primer capítulo, como consecuencia, está destinado a entender las genealogías y las conexiones de dos de las categorías que delimitan nuestro problema de investigación: “la raza” y el colonialismo. Este primer ejercicio nos parece fundamental para explicar histórica y teóricamente las categorías que están en juego en esta investigación. Partir de estas bases — como una estrategia metodológica— nos posibilita entrar de lleno en el capítulo II y III en la explicación del pensamiento fanoniano de una mejor manera.

Para responder lo anterior, iniciando la relación de los conceptos que interesa plantear como problemas en el pensamiento de Fanon, proponemos explicar a la colonialidad como una máquina productora de sentido en la que la categoría de raza funciona como uno de sus engranajes *necesarios* para poder funcionar y reproducirse.

Cabe mencionar que, si bien se ha escogido aquí dicha categoría —la de raza— por ser uno de los enclaves que permiten articular el proyecto político y la crítica filosófica de Frantz Fanon, existen otros que se imbrican con ella y sin los cuales la crítica a la modernidad/colonialidad no podría realizarse. Estas otras dos categorías —las de género y clase—, si bien no son mencionadas en este trabajo de manera explícita, recorren el trabajo de manera fantasmagórica. Esto significa que no se ven, pero que *aparecen* ahí donde “la raza” no es suficiente para explicar la dominación y la colonialidad.³⁴

³⁴Podría empezar exponiendo, en primer lugar, las fuertes críticas que desde el feminismo se le han hecho a Fanon. Estas han exhibido, por ejemplo, que la obra del martiniqués “está atravesada por la necesidad de afirmar su propia masculinidad negra y ejercer control sobre la sexualidad de las mujeres de su raza” (Oliva, 2013). No es en vano que bell hooks haya criticado, por un lado, el lenguaje sexista que recorre la obra en pensadores como Freire, Fanon y Memmi; y que haya identificado, por otro, que estos autores construyeron un paradigma falocéntrico de la liberación. La producción de conocimiento que durante tanto tiempo ha sido nombrada como eurocéntrica por autores como Fanon, se descubre, así —gracias a la investigación feminista— también patriarcal. Si bien estas críticas son por demás importantes, la misma autora señala que fue justamente la experiencia feminista la que la habilitó vislumbrar el gran valor de estos autores, al mismo tiempo que hizo posible que las ideas de estos intelectuales la sacudieran “hasta lo más profundo de su ser”. La reflexión de bell hooks que atraviesa estas líneas postula que “tener trabajos que promuevan la liberación de una misma es un regalo tan potente que no importa tanto cuando este es defectuoso”. Creo, sin embargo, que es justamente la apropiación, incorporación y reescritura de estos autores lo que ha posibilitado pensar la liberación —en su acepción teórica y material— desde otros espacios y cuerpos. Por otro lado, estos filósofos no serían lo que son sin los conocimientos de las mujeres que a su lado, y al mismo tiempo —o antes que ellos— han pensado estas problemáticas. Si bien la relación del trabajo de Fanon con los postulados feministas de su época excede el análisis de esta investigación, creo que es importante tomarla en cuenta para mis futuras investigaciones. bell hooks, *Teaching to transgress. Education as the Practice of Freedom*, Routledge, London, 1994; Elena Oliva, *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XXI*, Corregidor, Argentina, 2013; Diana Maffia, “Epistemología Feminista: La subversión Semiótica de las mujeres en la Ciencia”, en *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Caracas, Enero-Junio, Vol. 12, no. 28, 2007.

De hecho, Fanon da unos pequeños destellos de estos elementos a lo largo de su obra.³⁵ Es así que tener siempre en mente la interseccionalidad de estos tres ejes de análisis muestra y abre diferentes caminos para pensar la potencia que tienen autores como Fanon en los estudios recientes, por ejemplo, los feministas.

Por otro lado, es necesario advertir que el autor martiniqués no sistematiza una teoría (a la manera clásica) ni de la colonialidad ni del cuerpo ni del lenguaje. Éstas aparecen “de manera fenomenológica” en sus textos; en la forma en la que tienen implicaciones y funciones en el sujeto y cómo éste se entiende en su agenciamiento y acontecer. Asimismo, como ya lo mencionaron Alejandro de Oto y José Gandarilla en sus respectivos trabajos, la poética fanoniana, esa que da cuenta de las “cicatrices”³⁶ coloniales, muestra la importancia de pensar desde la *corporalización* de la teoría.³⁷ Es desde su poética, (¡sólo *puede ser* desde la poesía!)

³⁵ La crítica que hace Fanon al binarismo racial que la modernidad construyó como dispositivo de dominación, deja ver en algunos pasajes que también estaba articulando —por lo menos como un guiño— que había que pensar al género también en este sentido. Y así, la relación que tuvo con el feminismo francés, específicamente con Simone de Beauvoir se nos muestra directa. No es casualidad que Fanon haya escrito unos años antes de su muerte *Sociología de una revolución* (1976), en donde aparece el texto titulado “Argelia se quita el velo”. En él, señala que la política colonial supo que “si deseamos atacar a la sociedad argelina en su contexto más profundo, en su capacidad de resistencia, debemos en primer término conquistar a las mujeres” Frantz Fanon, *Sociología de una Revolución*, Ediciones Era, México, 1976, p. 21. En este mismo contexto, Beauvoir publica su texto “En defensa de Djamilia Boupacha” en la que expone la forma en la que esta militante argelina fue torturada y violada por oficiales franceses (Marso, 2017). Sabemos gracias a la autobiografía de la filósofa que ella y Fanon mantenían discusiones sobre la ocupación francesa dentro del territorio africano, y que ambos se cuestionaban sobre los efectos que el colonialismo tenía en el cuerpo. Por otro lado, como veremos más adelante, Fanon plantea que la “virilidad” en la que se sostienen las normas sociales fueron construidas en el centro de occidente. Es por eso que él hace una crítica al concepto de “Edipo” fundada por el psicoanálisis. La familia tradicional es una construcción de Europa, y los pueblos colonizados se han apropiado estos valores por la colonización.

³⁶ José Gandarilla y Jaime Ortega, *Idem*.

³⁷ Las nuevas teorías —sobre todo feministas—, que hablan sobre la corporalización de la teoría, explican la importancia de entender que el conocimiento no puede estar separado del cuerpo, del lenguaje y de la historia social. Uno de los supuestos de las teorías corpóreas (*embodiment theories*) plantea que el pensamiento es interdependiente de la percepción y la acción. Este “embodiment” tiene sus raíces en las tradiciones fenomenológicas de las que Frantz Fanon partía y con los que desarrolló la mayoría de su teoría psiquiátrica, filosófica y revolucionaria. Cfr. Mabel Urrutia, “Lenguaje y acción. Una revisión actual de las teorías corpóreas” en *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, Concepción, Chile, 50 (1), I Sem, 2002, pp. 39-67; Donna Haraway, “Conocimientos situados” en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995, Bruno Latour, *Reensablar lo*

entonces, que podemos experimentar, o, mejor dicho, experimentar³⁸ lo que el colonialismo es. Esto es posible porque el estilo, — ¡y qué mejor que el estilo fanoniano! — “en filosofía, tiende hacia estos tres polos: el concepto (nuevas maneras de pensar), el percepto (nuevas maneras de ver y escuchar) y el afecto (nuevas maneras de experimentar)”.³⁹

Así pues, la pregunta por la colonialidad en el trabajo del martiniqués, si habrá de ser planteada en sus términos (o viceversa), no puede resolverse de manera directa, haciendo una definición cerrada de ella. En cambio, habrá que buscar sus implicaciones, sus efectos, sus maneras de producir cuerpo o lenguaje; y de la misma manera, es necesario encontrar las formas en las que ambos reproducen y somatizan el colonialismo. Para hacer esta doble operación, entonces, habrá que partir de *eso* que la teoría crítica ofrece: repensar para renovar el pensamiento y la acción, abrir las categorías, vincular sin jerarquizar.

¿Pero cómo buscar los efectos de eso que se ha llamado colonialidad de manera crítica? Primero que nada, habría que partir de la convicción —expuesta por el mismo Fanon— de que el colonialismo, y, por ende, las relaciones de poder, se construyen históricamente. Estas relaciones, por tanto, cambian, se modifican, se alteran, crean diferentes lenguajes, narraciones identitarias y corporales, así como modos de dominación y formas de resistencia: creando, como resultado, diferentes sujetos.

Pensar en términos genealógicos posibilita buscar, como indicaba Foucault, no el origen,

social: una introducción a la teoría del actor-red, Buenos Aires, Edición Manantial, 2008; Thomas J. Csordas, “Embodiment as a paradigm for Anthropology in *Ethos*, Vol. 18, No. 1, 1990, pp, 5-47.

³⁸ Para algunas teorías de la experiencia que tienen como antecedentes la filosofía de Dilthey, Husserl, Merleau-Ponty y Sartre, el concepto de “experimentar” cobra importancia cuando se describe cómo opera el proceso de simbolización vivencial. En el pensamiento clásico, la simbolización estuvo relacionada con el pensamiento abstracto y lógico más que con una razón fenoménica. Sin embargo, en el “experimentar” empezamos a comprender que los significados provienen de un proceso vivencial, y por lo tanto, requieren de un contexto para entenderse. Para Fanon, la experiencia fenomenológica del sujeto colonizado no se puede entender sin el proceso histórico del que forma parte. Por eso, dentro de sus textos, la vivencia colonial se encarna en el cuerpo, dando como resultado una experiencia subjetiva específica y delimitada que no podría entenderse sin la relación colonizado-colonizador.

³⁹ Gilles Deleuze, *Conversaciones 1972-1990*, Traducción de José Luis Pardo, Valencia, Pretextos 1996, pp, 232.

la verdad o el recorrido lineal como saber que se solidifica y acumula, sino como *un método* para vislumbrar las fisuras, la inestabilidad, “lo que remueve aquello que parecía inmóvil”.⁴⁰ Una historia que muestre sus propias contradicciones para “conjurar la quimera del origen”.⁴¹

Este modo de entender la historia muestra cómo el cuerpo es la “superficie de inscripción de los acontecimientos”, así, “la genealogía, como análisis de la procedencia, está pues, en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo”⁴² (o, para plantearlo en términos de su potencia, revelar cómo es que un cuerpo tiene la capacidad de arruinar a la —o *un tipo de*— historia).

Por ello, al final de *Piel negra, Máscaras blancas*, Fanon puede decir: “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”.⁴³

Por otro lado, este capítulo es de suma importancia para entender a las categorías desde su ficción política,⁴⁴ o sea, como significaciones históricamente construidas que sirvieron de maneras muy particulares para que la dominación y explotación tomen las múltiples formas en las que nos la encontramos hoy en día. Estas categorías, si bien son históricas, han sido construidas desde lo que se supone que es un discurso objetivo con pretensión de universalidad. En consecuencia, se han utilizado como medio y como técnica para “sujetar” los cuerpos a ciertas características que los identifique, los diferencie o los construya a partir de determinadas formas de ser en el mundo para establecer relaciones jerárquicas de poder. Fanon lo tenía muy

⁴⁰ Michel Foucault, *Microfísica del poder*, España, Ediciones de la piqueta, 1979, p. 13.

⁴¹ *Ibid.*, p. 11.

⁴² *Ibid.*, pp. 11-15.

⁴³ Frantz Fanon, *Piel negra, Op. Cit.*, p. 189.

⁴⁴ A lo largo de su obra, Fanon muestra cómo el negro es una construcción del blanco. A partir de esto, las formas en las que el sujeto puede construir su subjetividad son limitadas. Si hay un nombramiento, hay una definición a priori de los sujetos y de sus comportamientos. Mostrar esto como una ficción política rompe con los esencialismos identitarios en los que los sujetos colonizados han sido fijados, y abre la posibilidad del autonombramiento, esto es, de generar nuevas formas de resistencias políticas que hagan frente al régimen normativo y al binarismo conceptual.

claro cuando expone que:

Y resulta que no soy yo quien crea un sentido para mí, sino que el sentido ya 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 la antorcha para prender el fuego que incendiará este mundo, sino que la antorcha ya estaba allí, esperando esta ocasión histórica.⁴⁵

Reconstruir la historia no sólo es la manera en la que podemos empezar a entender los postulados de Fanon acerca de cómo piensa la potencia revolucionaria de un cuerpo atravesado por esta(s) categoría(s), sino que se muestra como una resistencia política necesaria, efectiva y afectiva en sí. Se propone, entonces, reinterpretar la historia para desnaturalizarla, para buscar sus “múltiples entradas”, como propone Deleuze, y así, encontrar nuevas formas de pensar(se) en ella. Porque, como explica Donna Haraway: el problema principal de las minorías se muestra en que estos son los hijos ilegítimos del capitalismo blanco patriarcal, “pero los bastardos son a menudo infieles a sus orígenes. Sus padres, después de todo no son esenciales.”⁴⁶

Si los orígenes no son esenciales y los sujetos encuentran en esta idea capacidad de agencia, la determinación histórica termina, devolviéndole al sujeto su acción. Es por esto que Fanon puede decir: “No soy esclavo de la Esclavitud que deshumanizó a mis padres.”⁴⁷

Si buscamos desnaturalizar la historia, si buscamos enseñar que la forma de construir un proceso histórico no es inocente, sino que responde a respectivos y múltiples intereses y relaciones de poder, lo hacemos con el propósito de resignificar estas categorías, de otorgarle de nuevo al lenguaje y al cuerpo su potencialidad y movilidad. Retomar colectivamente el poder del

⁴⁵ Frantz Fanon, *Piel negra, Ibid.*, p, 127.

⁴⁶ Donna Haraway, “Manifiesto para cyborgs, ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX” en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995, p, 256.

⁴⁷ Frantz Fanon, *Piel negra...*, *Op. Cit.*, p, 189.

lenguaje y la acción, gritamos, porque “en el principio es el grito” y por eso “nosotros gritamos” (como ya el mismo Fanon lo enseñó).⁴⁸

De la misma manera, mostrar que la forma en la que el colonialismo se ha estructurado históricamente, devela la posibilidad de descubrir sus múltiples *líneas de fuga*, o sea, entender que el colonialismo, y, por ende, la colonialidad, no podrían pensarse como máquinas cerradas e inmóviles, sino que, por el contrario, es posible pensar en su afuera.

Buscamos, entonces, no sólo las entradas, sino también las salidas; la posibilidad de crear otras ficciones políticas desde la resistencia porque:

por debajo de las grandes continuidades del pensamiento, por debajo de las manifestaciones masivas y homogéneas de un espíritu o de una mentalidad colectiva, por debajo del terco devenir de una ciencia que se encarniza en existir y en rematarse desde su comienzo, por debajo de la persistencia de un género, de una forma, de una disciplina, de una actividad teórica, se trata ahora de detectar la incidencia de las interrupciones...⁴⁹

EL ORDEN DEL DISCURSO COLONIAL O LO COLONIAL EN LOS DISCURSOS

Hemos dicho ya que se intentará recuperar diferentes filosofías, de épocas y contextos distintos para pensar a fondo la colonialidad en relación a la teoría fanoniana. Cabe mencionar que estas disciplinas, en diversas ocasiones, han sido explícitamente adversarias por partir de regímenes de

⁴⁸ John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Venezuela, Vadell Hermanos Editores, 2005, p. 5.

⁴⁹ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1982, p. 5.

conocimiento diferentes. Es bien sabido, por ejemplo, que una parte de la investigación histórica emprenden una crítica a la Teoría Decolonial por, supuestamente, carecer de evidencias historiográficas concretas. Por otro lado, se le ha criticado a los historiadores más clásicos, o por lo menos, a una parte de ellos, no tener la capacidad de ver más allá de los datos que descubre. Y, por si fuera poco, parecería que algunas teorías están tan alejadas en el tiempo y el espacio que ponerlas a dialogar entre ellas se muestra, desde algunas miradas, como ineficaz.

En las cuartillas que siguen, sin embargo, vamos a efectuar una lectura transversal empezando a hilvanar lo que algunas tradiciones de pensamiento de diferentes épocas, contextos y latitudes, entienden por “colonialismo y colonialidad”. Este ejercicio de recuperación de las diversas tradiciones se hace con el objetivo no ya de enfrentar lo que cada una dice de diferente o cómo se han desacreditado mutuamente. Muy por el contrario, lo que se pretende es desplegar lo que en ellas hay de común para ver en qué vértices se tocan y así, tal vez, poder vislumbrar los ejes importantes de análisis a desarrollar en lo que la colonialidad tiene como “dispositivo organizador y simbólico, del conjunto de relaciones sociales del sistema mundo moderno”.⁵⁰

Lo que interesa de los conceptos que aquí se retoman, si bien pueden ser ubicados desde discusiones filosóficas determinadas y diferentes, es ponerlos a circular en problemas concretos para descubrir no ya su origen sino sus múltiples destinos. El presente apartado, entonces, persigue dos fines: exponer de manera breve algunas teorías que han tratado de explicar, desde diferentes flancos, la crítica a la colonialidad/modernidad develando ahí donde se manifiesta. Por otro lado, ver los mecanismos con los cuales “la raza” ha sido una categoría-dispositivo que sirve como un elemento clave para la producción y la reproducción de dicha dominación, posibilita descubrir la forma en la que opera en los cuerpos.

⁵⁰ José Gandarilla y Jaime Ortega, *Op. Cit.*, p, 34.

Esta sección, entonces, será monográfica, con lo cual nos damos a la tarea de explicar a la colonialidad y a “la raza” como categorías de análisis. No es, sin embargo, un calco, como diría Deleuze, —esto es, la reproducción sin más del original—, sino una excavación para indagar maneras posibles de exponer y tematizar un problema, y, por otro lado, sumar al análisis que Fanon había empezado en la primera mitad del siglo XX.

Empecemos, así, señalado la relevancia que tiene pensar en la producción del discurso para hacer una crítica a la modernidad colonial (capitalista-patriarcal); o, poniéndola en términos contrarios, investigar cómo es que la modernidad construyó un discurso (¡el discurso!) y cómo fue que lo posicionó como hegemónico tanto productiva como epistemológicamente.

Pero, ¿por qué adentrarnos en los problemas *del discurso* para hablar de la modernidad/colonialidad? Porque como muchos autores han demostrado,⁵¹ si los postulados y afirmaciones con los que se ha sostenido la existencia filosófica y política de Occidente —así como su posición hegemónica en el mundo— está relacionada con la producción de *un* discurso, entonces, habrá que preguntarse a qué tipo de discurso nos estamos enfrentando.

¿Por qué se ha legitimado y a qué intereses ha servido pensar que unos cuerpos son inferiores a otros?, ¿cómo es que los discursos se hacen cuerpo? y, ¿qué nos dicen los discursos sobre los procesos materiales concretos?

⁵¹ Cfr. Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El equilibrista, 1995; *La modernidad de lo barroco*, México, ERA, 1998; *Vuelta de siglo*, México, ERA, 2006; *Modernidad y blanquitud*, ERA, 2010; Enrique Dussel, “Hacia el origen del mito de la modernidad” en *Política y cultura*, núm. 4, primavera, 1995, pp. 217-221; *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, UMSA, Plural Editores, 1994, *Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)*, *The posmodernism Debate in Latin America*, Duke University Press, Durham and London, 1995; “Europa, modernidad y eurocentrismo” en *Revistas Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad*, CLACSO, 1995; José Gandarilla Salgado, *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, Barcelona, Antrophos,-CEIICH, UNAM, 2012; Karina Bidaseca, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (Pos)Coloniales en América Latina*, Buenos Aires, 2010.

Fue ya Bourdieu quien, hablando de la categoría de género preguntó con urgencia política por “los mecanismos *históricos* responsables de la *deshistorización* y de la *eternización relativas* de las estructuras de la división sexual y de los principios de división correspondientes. Recordar que lo que, en la historia, aparece como eterno sólo es el producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas)...”⁵² Hablar de verdades, de conocimientos objetivos o de conceptos inmóviles y eternos ha sido un trabajo exhaustivo de “eternización” para (re)producir los lugares de privilegios que existen hasta ahora. Fanon fue ya muy crítico cuando explicó que “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.”⁵³

Y si bien muchos de los ejes de la Teoría Crítica han señalado esto de múltiples maneras —desde Nietzsche hasta Fanon, y desde Simone de Beauvoir hasta Gloria Anzaldúa— la jerarquía de unos cuerpos sobre otros sigue operando con los mismos dispositivos hasta hoy en día, aunque no funcionen de la misma manera. Es así que, si bien no se pretende retomar la discusión sobre la verdad o la objetividad en la producción de conocimiento como tal, buscamos entender los mecanismos con los que ese discurso colonial funciona para los fines que aquí se han establecido.

Sabemos, entonces, que no hay “una verdad”: hay ciertos discursos que producen, históricamente, ciertas ideas que operan como verdaderas. ¿Cómo es que los discursos generan unas verdades? O, preguntándolo en los términos que nos ayudan a este problema de investigación: ¿cuál es el discurso de la colonialidad?, ¿qué enunciados, qué dispositivos, con pretensión de verdad, fundan la modernidad/colonialidad y para qué?, ¿porqué dice Fanon que

⁵² Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2000, p. 8.

⁵³ Frantz Fanon, *Piel negra... Op. Cit.*, p. 123.

“el negro antillano es esclavo de esta imposición cultural”? y ¿por qué reclama que "el negro es, en toda la acepción del término, una víctima de la civilización blanca"?⁵⁴

Para empezar a hablar de Occidente y de la manera en la que éste ha de establecer unas relaciones de poder a través de una manera de hacer discursos, tendremos primero que detenernos en esta frase que Fanon desarrolla tan magistralmente y en la que comienza a darnos unas pistas de la operatividad del discurso colonial:

El blanco está convencido de que el negro es un 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 sus deseos”; y en una nota al pie en la que hace referencia a Denis-Pierre de Pédrals, continúa: “De ahí una diferencia fundamental no de naturaleza ni de constitución, sino de concepción.”⁵⁵

Para continuar con el cruce de pensamientos y para entender el profundo significado en donde Fanon menciona que las diferencias no son naturales, sino culturales e históricas, entonces, tendremos que recuperar a Foucault y mencionar que es desde “la voluntad de verdad” que “vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objetos, tipos de saber y, por consiguiente, podemos hacer a partir de ello una historia externa, exterior a la verdad”.⁵⁶

¿A qué se debe esta “voluntad”? A que ésta establece *el orden* del discurso. Esto quiere decir que la forma en la que se elabora un discurso tiene como objetivo jerarquizar y delimitar la forma en la que conocemos, y, por lo tanto, lo que enunciamos. Para que exista un discurso como verdadero, tiene que existir uno que es falso. Así, se excluyen los cuerpos y los saberes que se

⁵⁴ *Ibid.*, p, 163.

⁵⁵ *Ibid.*, p, 150.

⁵⁶ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, primera edición, Barcelona, Gedisa, 1930, p, 154.

enuncian, desde esta voluntad, como erróneos. Se crean, entonces, dominios de saberes, se construyen sujetos que pueden hablar, conocer y nombrar; y de la misma forma, se producen a los sujetos que no tienen esta capacidad. Si se dice que hay sujetos de conocimiento, entonces, se puede concluir que existen otros que no lo son. Lo interesante es que, para Foucault, siguiendo la tradición de Fanon, la subjetividad se crea en la medida en la que esta verdad, o este discurso que constituye regímenes de verdad, renueva la constitución subjetiva del sujeto que es nombrado.

Ya Fanon lo enseñó: un cuerpo negro —racializado— es y se constituye en la medida en que el discurso colonial lo nombra. Si se nombra, existe; y existe en la medida en la que puede ser reproducido por los mismos mecanismos que posibilitaron su nombramiento. Este nombramiento, por otro lado, fija al sujeto racializado y lo posiciona no ya como sujeto, sino como objeto. Así, menciona Fanon que “el blanco, que implacable me aprisionaba, me fui lejos de mi ser ahí, muy lejos, me constituí en objeto.”⁵⁷

Lo bueno de “las palabras y las cosas”, sabemos ahora, es que no tienen una relación fija y eterna. Muy por el contrario, la relación entre el lenguaje y el mundo muestra la posibilidad de agitarla, agrietarla, agujerarla. Por ello,

sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta, y que a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella. Hemos de dirigirnos pues en la dirección de esta crítica radical del sujeto humano como se presenta en la historia.⁵⁸

⁵⁷ Frantz Fanon, *Piel negra... Op. Cit.*, p, 113.

⁵⁸ Foucault, *La verdad... Op. Cit.*, p, 16.

Este sujeto, por tanto —y la relación que el “mistificador”⁵⁹ tiene con él—, demuestra que

el odio no se regala, tiene que conquistarse en cada momento, llegar a ser, en conflicto con los complejos de culpabilidad mas 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.⁶⁰

La coherencia del discurso colonial recae en la posibilidad de nombrar y fabricar a los sujetos que no caben en ella, y así, establecer una relación específica con ellos. Esto querría decir que la veracidad de la “continuidad” en un discurso es posible sólo si se muestra que hay otros enunciados que no lo son. Pero para esto, es necesario también producirlos.

Si un sujeto no está dado definitivamente, entonces, tendremos que buscar cómo es que la jerarquización se establece y reproduce en una determinada posición, de qué manera las líneas divisorias se mantienen: cómo, pues, se constituye y se reproduce un individuo sano, hablante, normal y de deseo —uno blanco, masculino y heterosexual—; y aún mejor, habrá que indagar cómo se produce uno que no lo es.

Por otro lado, es interesante mencionar, a modo de nota, que Fanon —si bien no hace una crítica explícita a la mirada patriarcal colonial—, sí muestra unos destellos de que la virilidad es un elemento importante para construir y reproducir la modernidad y con ella, las relaciones de dominación. Así, dice que: “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

⁵⁹ Frantz Fanon, *Piel negra... Op. Cit.*, p, 186.

⁶⁰ *Ibid.*, p, 72.

virilidad”.⁶¹ Si el sujeto colonizado reproduce estos esquemas, es porque “la familia europea, patriarcal, [está] en relación estrecha con la sociedad que conocemos...”.⁶² El proyecto moderno-colonial, concluimos, es un proyecto también patriarcal “siendo el ideal una virilidad absoluta”.⁶³

Entonces, si Occidente se ha constituido como hegemónico es porque su voluntad de saber —saberes capitalistas, raciales y patriarcales— exige que sus conocimientos se erijan como los únicos verdaderos. Esta misma voluntad requiere que sus prácticas sustenten los enunciados por ella establecidos. Por eso se ha encerrado al loco, se ha vigilado al criminal, se han normativizado ciertas prácticas sexuales y se han creado sujetos de explotación para el capitalismo y el patriarcado.

Es a partir de la violencia que se ha impuesto un *estado de las cosas*, se ha establecido un orden singular a la historia, y se han generado ciertas prácticas para sostenerlos. Ya Foucault nos mostró que la locura, y más específicamente, el loco, son posibilidades en la medida en la que hay un saber, una serie de instituciones y unas prácticas concretas que las objetivan. A la pregunta nietzscheana de ¿quién habla?, se le podría agregar el ¿qué sujetos produce cuando habla?

Si el sujeto enfermo va a ser fundado por la mirada del médico, entonces podemos decir, siguiendo a Foucault, pero ahora, pensando con Fanon, que el sujeto racializado/colonizado se ha creado a partir de la mirada colonial. Cuando Fanon dice: “Ya las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan”,⁶⁴ el autor martiniqués está haciendo referencia a la capacidad de la colonialidad para nombrar —y en consecuencia, producir— a los sujetos y a sus objetos. Pero no sólo eso: Fanon está haciendo una crítica profunda a la manera en la que estos sujetos/objetos

⁶¹ *Ibid.*, p, 176.

⁶² *Ibid.*, p, 69.

⁶³ *Ibid.*, p, 144.

⁶⁴ *Ibid.*, p, 115.

pueden y deben ser colocados e inmovilizados en un solo lugar para reafirmar y legitimar la dominación.

Descubrimos, entonces, que la forma en la que las cosas son enunciadas define las condiciones de percepción y las posibilidades de la experiencia. Si, como dice Foucault, “no hay división entre la teoría y la experiencia, o métodos y resultados” y, “es menester leer las estructuras profundas de la visibilidad en las cuales el campo y la mirada se vinculan el uno a la otra, por códigos perceptivos,”⁶⁵ entonces, como él, se intentará buscar el régimen específico de verdad colonial que, junto a las instituciones, prácticas jurídicas y la literatura creada por este régimen, le dan fundamento y justificación de ser.

¿Cómo, entonces, develar los códigos coloniales y su funcionamiento? Para que el orden del discurso colonial pueda funcionar, la forma de establecer sus enunciados tiene que ser consistente, “verdadero” con sus prácticas. Por lo tanto, el principio de No-contradicción (de continuidad) es necesario para legitimarse y legalizarse. Así, tanto el discurso como la práctica colonial tendrán que luchar con aquellos pensamientos e individuos que contradigan su existencia.

Este modo de entender *una producción de verdad* a partir de ciertas narraciones, o de *producir una narrativa* a partir de cierto modo de entender la verdad, tuvo al menos, dos consecuencias significativas. Por un lado, su producción supuso la construcción de una identidad a partir de la formulación de un *otro* que suponía diferente. Por otro lado, estas narraciones se materializaron en prácticas específicas de poder que justificaron una relación de dominación, en algunos casos, y de exterminio, en otros.

Estas prácticas y la producción de ciertos discursos fueron las que posteriormente

⁶⁵ Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 1981, p. 131.

posibilitaron y justificaron la guerra para la expansión y el control tanto de los medios materiales como de las representaciones de los sujetos que en él se encontraban. Con ello, se explica cómo fueron las condiciones de posibilidad para que el sistema capitalista colonial, o una forma de entender las relaciones sociales a partir del trabajo y a partir de una manera de reproducir materialmente la vida —y la forma en la que podía representarse, es decir, nombrarse— pudiera gestarse en una sociedad determinada.

Es decir, la historia enmarca ciertas relaciones de poder que generan ciertos efectos de verdad, que, a su vez, organizan ciertas prácticas tanto simbólicas como materiales. En consecuencia, se trataría, según Foucault de:

[...] preguntarse cómo funcionan las cosas en el nivel de aquellos procesos continuos e ininterrumpidos que sujetan los cuerpos, dirigen los gestos, rigen los comportamientos. En otras palabras, más que preguntarse cómo el soberano aparece en el vértice, era necesario indagar cómo se han constituido los sujetos [...] De hecho, lo que hace que un cuerpo (junto con sus gestos, discursos y deseos) sea identificado como individuo, es ya uno de los primeros efectos de poder. El individuo no es el *vis-á-vis* (enfrentado) del poder. El individuo es un efecto del poder y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto suyo, es el elemento de composición del poder. El poder pasa a través *del* individuo que ha constituido. [...] No se trata entonces de preguntar a los sujetos cómo, por qué, en nombre de qué derecho pueden aceptar dejarse sojuzgar (sujetar), sino de mostrar cómo hacen las relaciones efectivas de sujeción para fabricar sujetos. [...]⁶⁶

⁶⁶ Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Argentina, Editorial Altamira, Colecciones Caronte Ensayos, 2006, pp, 31-42.

Por lo tanto, la historia de la verdad, o, podríamos decir, la verdad en la historia, no es sino:

el discurso del poder y de los deberes a través de los cuales el poder somete, pero es también el discurso del esplendor a través del cual el poder fascina, aterroriza, inmoviliza. En síntesis, si el poder, obligando e inmovilizando, es fundador y garante del orden, la historia no es otra cosa que el discurso a través del cual las dos funciones que aseguran el orden serán intensificadas y hechas más eficaces.⁶⁷

Si la historia es el origen de “las verdades” y estas generan un orden, produciendo a su vez, sujetos específicos en territorios concretos, entonces nos preguntamos: ¿qué verdades, qué relaciones de poder, qué sujetos producimos (o queremos producir) y qué prácticas generamos (o queremos generar) a la hora de narrar *un* cierto tipo de historia?, ¿cómo se construye, por lo tanto, un lenguaje y una representación occidental-colonial?

Son muchas las teorías que abundan en este tema, pero para efectos de esta investigación fanoniana, nos remitiremos a la Teoría Poscolonial, a los estudios subalternos y la teoría Decolonial porque nos sirve en este punto para señalar una posible explicación de la operatividad de la práctica narrativa de la historia para formar las representaciones que posibilitan y perpetúan las relaciones coloniales. Por otro lado, abre la oportunidad de adentrarnos al surgimiento de una parte de la teoría crítica latinoamericana de la cual Fanon forma parte.

⁶⁷ *Ibid.*, p, 62.

OTRO *LOCUS* DE ENUNCIACIÓN: LA (NUEVA) CRÍTICA A LA COLONIALIDAD DESDE OTRAS LATITUDES

No es en vano, pues, que hayamos empezado este capítulo preguntándonos por los discursos. Si bien Foucault fue muy lejos en demostrar cómo la modernidad occidental fundó su posición por la manera de definir y delimitar su episteme; de producir una verdad en su discurso a partir del distanciamiento entre los sujetos que nombran y los objetos que son nombrados y definidos; así como develar los dispositivos con los cuales se sustenta “la razón Occidental”; y que, por otro lado, nos facilitó el entendimiento de lo que Fanon expuso en su temprana filosofía psiquiátrica revolucionaria, tuvo que llegar una producción intelectual *no-occidental* para que esta crítica tomara un nuevo vuelco.⁶⁸ Uno con el cual se pudieran establecer más vínculos (que Fanon ya había empezado) entre la modernidad, el proceso de colonización, las consecuencias que tuvieron y los mecanismos de dominación que estos generaron.

⁶⁸ En un artículo titulado “El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”, Grosfoguel contrasta los postulados de Foucault y Fanon acerca del racismo. El autor expone que Foucault no logra “dar cuenta de la relación entre la emergencia del racismo y la expansión colonial europea” porque su análisis se centra solamente en la conformación de Europa desde su interior. Tomar en cuenta la crítica que hace Grosfoguel es fundamental para entender las diferencias entre las producciones de conocimiento que se gestan desde el “Norte Global” y el “Sur Global” que hacen explícito no sólo dos visiones (y versiones) de la historia moderna —con las respectivas divisiones en su interior—, sino dos proyectos políticos diferentes. Sin embargo, en esta tesis se propone pensar en cómo ambos filósofos se complementan para desarrollar una crítica a la modernidad/colonialidad. Leer a Fanon desde Foucault y a Foucault desde Fanon, permite un análisis más complejo y radical de la producción de sujetos racializados que se generaron (y se siguen generando) a partir de los dispositivos creados y especializados en la relación colonial. Fue desde ambos autores —y muchos otros citados a lo largo de esta tesis— que se pudo preguntar por los procesos históricos que hicieron posible la constitución de subjetividades y corporalidades racializadas, y cómo es que, a partir de la producción de dichos sujetos, se conformó lo que Quijano denominó como “el nuevo patrón de poder” mundial. Este nuevo patrón, que reconfiguró las relaciones de poder no sólo entre el “Norte” y el “Sur”, sino entre los sujetos que los constituyen, permitió definir y regular las posiciones de dominación en las que nos encontramos hoy en día. Por otro lado, es interesante señalar que al final de su artículo, Grosfoguel subraya la importancia de “reconstruir” las subjetividades, las experiencias y el pensamiento de “la zona del no-ser” como un camino necesario para la descolonización. Justamente los capítulos 2 y 3 de esta tesis tratan de dar cuenta cómo la escritura de Fanon es ya por sí sola un trabajo descolonizador por la forma en la que se apropia de su propia subjetividad. Ramón Grosfoguel, “El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”, en *Tabula Rasa*, núm. 16, enero-junio, 2012, pp, 79-102.

Dicho de otra forma, una serie de intelectuales al margen o fuera de Occidente evidenciaron un patrón de dominación específico que se generó por el proceso de modernización, el cual —y esta es la parte importante— no hubiera podido tener lugar sin el hecho histórico de la colonización y la racialización.

Cada uno de ellos, si bien hacen una profundización de diferentes aspectos que se pueden encontrar en dicha experiencia colonial, aportan ciertas claves en común que posibilitaron la formulación de nuestro problema de investigación. Por eso, aunque sepamos que cada uno de ellos provienen de tradiciones y contextos diferentes, y que ahondan con diferentes términos y en temas diversos la colonización-modernidad-colonialidad, los reunimos aquí para indagar “con lupa” lo que Fanon mostró en su investigación.⁶⁹

Si preguntáramos, entonces, qué fue primero, si la modernidad, la colonialidad o el capitalismo, nos descubrimos sumergidos en un terreno nubloso y contradictorio. Esto se debe a que las prácticas coloniales y capitalistas ya se estaban “ensayando” mucho antes de que pudieran ser nombradas o conceptualizadas como tal, proceso que viene a consolidar la importancia de indagar desde diferentes disciplinas la forma en la que estas dinámicas han sido producidas y reproducidas, y cómo han sido pensadas posteriormente por el pensamiento filosófico.

Por tanto, se revisarán algunos autores que mostraron la forma en la que Occidente construyó a *su otro* para poder consolidarse a sí mismo como el (único) lugar de conocimiento en el cual habitaban los verdaderos sujetos de la Historia. Indagaremos cómo estas corrientes de pensamiento ponen al descubierto el vínculo entre el discurso y la imaginación imperial (con la

⁶⁹ Es interesante que, en *Piel Negra, Máscaras blancas*, el autor martiniqués explicita que “el descubrimiento de la existencia de una civilización negra [se dio] en el siglo XV”. Empezamos, entonces, con la Teoría Poscolonial y la Teoría Decolonial porque fueron éstas las que reiteraron puntualmente que la colonialidad y la modernidad no pudieron existir sin la racialización de ciertos sujetos y sin las instituciones que se conformaron en la colonización. Frantz Fanon, *Piel negra... Op. Cit.*, p, 186.

ciencia y la teoría que lo sustentan), y servirán como referente para que en un segundo momento podamos pensar en la construcción de lo racial como un mecanismo de control y diferenciación de los cuerpos y los territorios.

Mostraremos como resultado, una historiografía y una ciencia que sometió y subalternizó los conocimientos y los cuerpos que no se “ajustaban” a su visión tanto social como económica. De hecho, este “ajuste” fue la condición de posibilidad para que la modernidad/capitalista/patriarcal pudiera funcionar y reproducirse hasta nuestros días. Ambas, pretenden describir, analizar e interpretar para dominar.

Los resultados son, como veremos más adelante, las vastas y heterogéneas líneas de análisis que este problema desprende. Si, entonces, las historiografías, las filosofías y las ciencias moderno-coloniales han impuesto la linealidad y la coherencia como una metodología no ya para descubrir la verdad, sino para crear lo que puede o no ser verdadero, entonces, partir de lo que parecería una *metodología discontinua*, capaz de vincular lo que en ellas hay de crítica, se presenta como políticamente necesaria. Por ello, si se salta de Said a Ranahit Guha para luego hablar de Walter Benjamin y Aníbal Quijano, se hace con el objetivo de plantear la capacidad de su articulación y entender cómo es que la construcción del imaginario colonial (y con ello racial y generizado) está sostenida por instituciones y dispositivos coloniales como lo son el Derecho y la Historia, que vienen a complementar y subrayar el análisis hecho por Fanon.

Por otro lado, la segunda parte de este capítulo se va a enfocar en la producción de un discurso colonial específico: “la raza”. En el intento —y fracaso— por definir la raza, nos encontramos con que las construcciones históricas muestran dinámicas de poder “ocultas” que van cambiando su sitio de inscripción. Si, como dice Laura Catelli, “en los comienzos de la modernidad la raza era una cuestión de sangre, en el régimen de visibilidad de la modernidad el

sitio de su inscripción será el cuerpo”.⁷⁰ Así, “ligados desde el siglo dieciocho, raza y cuerpo han atravesado un proceso de reificación en los ámbitos de la biología y la antropología que configuran el cuerpo subjetivo, viviente, como objeto de estudio”.⁷¹

Pensar a “la raza” como un dispositivo —aunque no el único— que ayuda a la máquina colonial a reproducirse, nos acercará cada vez más a entender el pensamiento de Frantz Fanon que indagaremos detalladamente en los siguientes capítulos. Por otro lado, es menester advertir que, si bien esta producción ha sido muy importante para entender el entramado complejo de la modernidad y la colonialidad, autores como Frantz Fanon ya lo habían pensado, teorizado y criticado a principios del siglo XX. Pero si nos agarramos de dichos autores, es para profundizar la crítica que tan extraordinariamente había hecho ya el filósofo de Martinica, y que expondremos en los capítulos 2 y 3 de la presente investigación.

I

¿Cómo se crea, entonces, el imaginario y el discurso imperial que justifica la colonización y que dará paso al imaginario racial? Exactamente 20 años antes de la publicación de *Orientalismo* de Edward Said, y un año antes de la primera edición de *Piel Negra, Máscaras Blancas* de Frantz Fanon, Edmundo O’Gorman escribió *La invención de América*. Pero, ¿qué tienen de común estos textos? Que muestran, cada uno de diferente forma y haciendo énfasis en determinados mecanismos, que la producción de la historia, y lo que es más, la invención⁷² de ciertas regiones

⁷⁰ Laura Catelli, “Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacionar” en *Intersticios de la política y la cultura/intervenciones latinoamericanas*, vol. 6, Núm. 12, 2017, pp. 89-117.

⁷¹ *Ibid.*, p. 91.

⁷² La noción de “invención” es fundamental porque, como muestra Edmundo O’Gorman en sus primeras líneas “no será difícil convenir en que el problema fundamental de la historia americana estriba en explicar satisfactoriamente la aparición de América en el seno de la Cultura Occidental, porque esa cuestión involucra, ni más ni menos, la

del mundo junto con sus sujetos —como lo son América y los indígenas, y Oriente y los orientales—, responden al desarrollo del pensamiento Occidental y, con esto, de su constitución. “Es decir, dirá O’Gorman, será necesario reconstruir la historia, *no del descubrimiento de América, sino de la idea de que América fue descubierta*, que no es lo mismo.”⁷³

A partir de esta invención, Edward Said,⁷⁴ por ejemplo, mostró en *Orientalismo* cómo el discurso colonial crea una imagen fija e inmutable de los sujetos no occidentales que justifica la idea de dominación. Esta imagen se da a partir de una imposición discursiva que condiciona al sujeto colonizado a un *ser* y a un *hacer*. Es a partir de la historiografía hegemónica que se describe y se construye la diferencia. El Oriente sólo es posible en su afuera, en la medida en la que una mirada lo construye y lo delimita a partir de lo que Occidente no es.

Lo interesante aquí es que estas prácticas literarias más que explicar a *los otros* sirven para crear una “alteridad radical” que posibilita para el “yo imperial” construir su propia identidad. No es, por lo tanto, un otro real —en minúsculas— sino un Otro imaginado —en mayúsculas— que crea un orden simbólico con el que se percibe la realidad y con lo cual se generan las relaciones de poder que se materializan en prácticas de dominación. La identidad, por lo tanto, sólo puede funcionar debido a su capacidad de exclusión y omisión. Toda identidad tiene como margen un “exceso” que aterroriza, que devela la falta del “yo” que se construye a partir de él y que es necesario eliminar. Al respecto, Said señala que:

La exterioridad de la representación está siempre gobernada por alguna versión de la perogrullada que dice que si Oriente puede representarse a sí

manera en que se concebía [y se concibe] el ser de América y el sentido que ha de concederse a su historia”. Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de sus devenires*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 15.

⁷³ *Ibid.*, p. 17.

⁷⁴ Edward Said, *Orientalismo*, España, Debolsillo, 2004.

mismo, lo haría; pero como no puede, la representación hace el trabajo para Occidente y, *faute de mieux*, para el pobre Oriente. “No pueden representarse a sí mismos, deben ser representados”, como escribió Marx en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*.⁷⁵

No es, en realidad, que Oriente no pueda representarse a sí mismo, sino que Occidente necesita la creación de la *orientalidad* porque sin ella su imagen queda incompleta. Sin la posibilidad de un referente externo, el símbolo del Occidente no puede funcionar. Necesita necesariamente la diferencia como característica negativa para llenarse de significado; Occidente es, entonces, gracias a su negación y gracias a la representación que hace de ésta. La identidad Occidental emerge en la medida en la que algo exterior lo delimita, lo constriñe. Sin embargo, habrá que recalcar que Oriente no es una realidad en sí misma, sino un constructo proveniente de Occidente, pues ésta tampoco es una realidad ya formada. Ambas se están produciendo a partir de lo que Occidente necesita para pensarse a sí mismo.⁷⁶

¿Con qué dispositivos, entonces, Occidente se construye a sí mismo? Para entender un poco mejor lo anterior, regresamos a Foucault para analizar cómo la Historia sólo puede desplegarse a partir de una (o)posición de lucha, de una victoria que se quiere obtener ya que esta posibilita la supervivencia del sujeto que habla, en este caso, el sujeto occidental, colonizador.⁷⁷ Para que esta victoria sea posible, es necesario según el autor, la triada “poder, derecho, verdad” como condición de posibilidad.⁷⁸ El derecho busca delimitar formalmente al poder para que este sea susceptible de producir los discursos para su reproducción. Estas relaciones de poder, por lo

⁷⁵ *Ibid.*, p, 21.

⁷⁶ Veremos más adelante cómo esta misma fórmula funciona para pensar a “lo negro” y “lo blanco” como sistemas de referencia corporal y representacional.

⁷⁷ Michel Foucault, *Genealogía del racismo... Op. Cit.*, p, 49.

⁷⁸ *Ibid.*, p, 27.

tanto, “no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento de los discursos.”⁷⁹ La historia así contada no busca dilucidar las luchas, sino mantener el monopolio del control a través de una violencia normalizadora basada en un pensamiento jurídico e histórico que justifica “el poder real”. Esta forma de hacer historia se puede rastrear, según Foucault, cuando:

El edificio jurídico de nuestra sociedad [occidental] fue elaborado bajo la presión del poder real, para su provecho y para servirle de instrumento o de justificación. El derecho en Occidente es un derecho comisionado del rey. Por cierto todos saben, porque se habló insistentemente de ello, que los juristas han ejercido un gran papel en la organización del poder real. No hay que olvidar que la reactivación del derecho romano en el siglo XII fue el gran fenómeno en torno del cual y a partir del cual se reconstituyó el edificio jurídico que se había desorganizado después de la caída del imperio romano. La resurrección del derecho romano fue efectivamente uno de los instrumentos técnicos que constituyeron el poder monárquico autoritario, el administrativo y absoluto. (...) Entonces: la formación del edificio jurídico se hizo en torno del personaje del rey, a pedido y en provecho del poder real. Y cuando en los siglos siguientes este edificio jurídico haya escapado al control del soberano, cuando se le haya puesto en contra, entonces los límites de este poder y sus prerrogativas serán puestos en discusión. En otras palabras, creo que el personaje central en todo el sistema jurídico occidental es el rey.⁸⁰

La Historia no es, entonces, la historia de los acontecimientos. Es la historia de la dominación y uno de sus instrumentos es el derecho. Un derecho entendido no simplemente

⁷⁹ *Ibid.*, p, 28.

⁸⁰ *Ibid.*, pp, 29-30.

como la ley, sino como el conjunto de instituciones y aparatos que la hacen funcionar y reproducirse; una serie de mecanismos a lo que Foucault le llamó dispositivos.⁸¹ El concepto de dispositivo es fundamental porque pone en relación todos los elementos que hemos tratado de explicar en estas líneas, y desde donde se descubren justamente los efectos que se producen. El dispositivo es entonces “un conjunto resueltamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, brevemente, lo dicho y lo no-dicho”.⁸² Cabe preguntarnos, entonces, ¿cuáles son y cómo es que estos dispositivos sirven a Occidente para establecer y mantener su mandato? y en relación a lo anterior, ¿cómo sirve la racialización como un componente para la reproducción del mismo?

Un dispositivo importante a señalar es el Derecho. Y en este sentido, fue Walter Benjamin quien manifestó que se debería de considerar la “posibilidad de que el interés del derecho, al monopolizar la violencia de mano de la persona particular no exprese la intención de defender los fines del derecho, sino mucho más así, al derecho mismo”.⁸³ Por ello, la primera función de la violencia, o podríamos decir, de la historia de la modernidad, es la de fundar el derecho que legitimará ciertos sujetos y ciertas prácticas por ella establecidas para mantener su control.

Por otro lado, para estos autores, si hay algo que desestabilice el derecho positivo —ese que da fundamento al “poder real” y al conjunto del cuerpo social y sus relaciones— es su exterioridad. Si, como vimos con Said, Occidente necesita de la construcción de un *otro* para establecer sus límites; y si la Historia sirve para legitimar la creación de un sujeto administrado y

⁸¹ Gilles Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?” en Varios Autores, *Michel Foucault filósofo*, Barcelona Gedisa, 1990.

⁸² Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo? En *Sociológica*, año 26, número 73, mayo-agosto de 2011, p, 250.

⁸³ Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Introducción y selección de Eduardo Subirats, Traducción de Roberto Blatt, Buenos Aires, Taurus, 2001, p, 26.

administrable, son los individuos que están afuera de su ley y de su historia los que lo ponen en peligro, y, sin embargo, son ellos mismos la condición necesaria para su existencia.

En consecuencia, si el referente negativo de Occidente ha sido una ficción política desde el inicio, delimitar con precisión y continuidad por medio de sus dispositivos quién puede ejercer el poder y desde dónde, se hace un requisito, “una estrategia” necesaria para el mantenimiento del poder que intenta instaurar.

Descubrimos, entonces, que el proceso histórico de la modernidad se funda con la génesis de una contradicción que se vuelve casi imposible de sostener. Por lo tanto, este tiene que organizar todos los dispositivos que posibiliten salvaguardarlo, porque si bien ese *otro* es necesario para su constitución y posterior administración, sabe que también tiene la potencia de devenir en un tipo de violencia que puede modificarlo, transgredirlo, cuestionarlo o hasta reemplazarlo; porque tiene la capacidad de desdibujar sus límites y de mostrar la contradicción con que se ha hecho posible.

Es así que Benjamin señala que lo que amenaza al sistema no es el uso de la violencia, sino su *afuera*, en los usos que no coincidan con él. Entonces, podremos decir, siguiendo al autor alemán, que existe una violencia fundadora y otra conservadora de derecho, y que está en los intereses más profundos del “poder real” tener la posesión de ambos.

Es así que el autor alemán llega a los conceptos de violencia mítica y violencia divina que vienen a explicar ambos momentos de la historia. La violencia mítica es la violencia que instaura un nuevo derecho y su aplicación en el proceso de fundación contiene un rasgo doble: en primera instancia, con la violencia como medio, la constitución del derecho/historia tiene como fin *ese* derecho/historia que pretende instaurar. Sin embargo, una vez instaurada no puede renunciar a la violencia porque en ella se juega también la fundación y la garantía del poder, hecho que viene a

expresar las desigualdades y por ende, las contradicciones de su propio fundamento.

Como resultado, “lejos de fundar una esfera más limpia, la manifestación mítica de la violencia inmediata se muestra profundamente idéntica a toda violencia de derecho, y la intuición de su común problemática se convierte en certeza de la descomposición de su función histórica, por lo que se hace preciso eliminarla”.⁸⁴

Benjamin enseña que cuando la violencia, o para seguir con Foucault, cuando la historia no es aplicada desde las esferas institucionales, esto es, desde los dispositivos que la hacen operar, pone en peligro la premisa básica de su existencia. Como consecuencia,

esta presunción encuentra una expresión más drástica en el ejemplo concreto del ‘gran criminal’ que, por más repugnantes que hayan sido sus fines, suscita la secreta admiración del pueblo. No por sus actos, sino sólo por la voluntad de violencia que éstos representan. En este caso irrumpe, amenazadora, esa misma violencia que el derecho actual trata de sustraer del comportamiento del individuo en todos los ámbitos [...] ¿Cuál es la función que hace de la violencia algo tan amenazador para el derecho, algo tan digno de temor?⁸⁵

Por ello, el autor declara que es preciso “formular otras formas de violencia que las conocidas por la teoría del derecho”.⁸⁶

Otro claro ejemplo de esta forma de hacer historia del derecho y del derecho a hacer historia, de sus posibles explicaciones, consecuencias y críticas, es mostrada por Ranahit Guha en dos obras clásicas: *La prosa de la contrainsurgencia*⁸⁷ y *Las voces de la Historia y otros*

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ *Ibid.*, p, 27.

⁸⁶ *Ibid.*, p, 38.

⁸⁷ Ranahit Guha, “La prosa de la contrainsurgencia” en Dube, Saurabh (coord.), *Pasados Poscoloniales*, México, El Colegio de México, Centros de Estudios de Asia y África, 1999.

estudios subalternos.⁸⁸ El fundador de los Estudios Subalternos muestra cómo la Historia es utilizada por la élite colonial para justificar y reproducir sus relaciones de poder.

Pero antes de adentrarnos a la función de la Historia como otra *estrategia*, se hace necesario señalar que para que se pudiera implementar la modernidad como proyecto civilizatorio y el capitalismo como modo de producción, la constitución de la noción de territorio tuvo que instituirse como una condición clave para que las políticas de administración de los cuerpos y de organización social —en su carácter simbólico y material— fueran más efectivas. La reorganización de la geografía mundial en Estados-Nación, esto es, en territorios delimitados jurídicamente, posibilitó de manera más eficaz y especializada la producción de unos sujetos capaz de ser disciplinados.

Entonces, es a partir de estos límites, que Ranahit Ghua puede pensar que la Historia oficial no es más que la narración en la que una ideología dominante se establece. Esta no puede más que mostrar la centralidad de la vida del Estado (la configuración de ciertos dispositivos que establecen una relación específica del poder territorial) ya que en ella se juegan las determinaciones históricas de sus individuos que los hacen posicionarse en una relación de dominación y de poder.

El proceso hegemónico apela a la historia para materializarse en unos cuerpos y en unos dispositivos que reproducen colonialmente los significados, características, representaciones y vínculos materiales que hacen posible una internalización que “sujeta” a los cuerpos a una clase, a una raza y a un género. Por lo tanto, la Historia como dispositivo constituye una “serie de géneros literarios imaginativos y discursivos equipados con sus propios cánones y narratologías.

⁸⁸ Ranahit Guha, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Prólogo de Josep Fontana, España, Editorial Crítica, 2002.

En conjunto, la institucionalización del estudio de la historia tuvo el efecto de asegurar una base estable al estatismo dentro de las disciplinas académicas y de promover su hegemonía.”⁸⁹

Las fuentes, y por lo tanto, la creación de un archivo que se pretende neutral y verdadero, y por ello científico —un archivo, como consecuencia, colonial— propaga la idea de que el “poder real” representa y explica el mundo, así, “la historiografía colonial [contribuyó], más que ninguna otra disciplina, a fabricar una hegemonía espuria”.⁹⁰

Si el “poder real” necesita construirse a sí mismo a través de ciertas narraciones para consolidar y prolongar su jerarquía, exige también construir a esos sujetos a los que domina. Por ello, Guha demuestra que a pesar de que cuando un grupo “se rebelaba en cualquier tiempo o lugar, lo hacía necesaria y explícitamente violando una serie de códigos que definían su propia existencia como miembros de aquella sociedad colonial”, sin embargo, la historia oficial acreditaba que estas insurrecciones eran “asuntos puramente espontáneos y no premeditados”.⁹¹

La forma en la que estos acontecimientos fueron —y siguen siendo— interpretados, revela una serie de cuestiones fundamentales. Primero, hace explícito la constitución (como pedía Foucault) del individuo moderno. Este, sin embargo, no es uno ni homogéneo. Muy por el contrario, nos encontramos en esta primera fase de la explicación con dos sujetos diferentes y diferenciados: los sujetos que nombran —o que hacen y están dentro de la Historia y el Derecho— y los sujetos subalternos o colonizados: los que encarnan la diferencia negativa y se consolidan en la exterioridad.

Es entonces, a partir de entender la relación entre *un* territorio, *un* derecho y *una* historia como dispositivos, que podemos preguntarnos por la raza como otro mecanismo histórico que posibilitó la reproducción de Occidente como una hegemonía epistémica y material.

⁸⁹ *Ibid.*, p, 18 y 19.

⁹⁰ *Ibid.*, p, 13.

⁹¹ *Ibid.*, p, 1.

PENSAR LA HISTORIA DE LA RAZA DESDE LA GENEALOGÍA.

Si pensamos anteriormente que la modernidad nombró su afuera y su adentro a partir de ciertos discursos, nos preguntamos en este apartado, cómo “la raza” funciona como un mecanismo discursivo de diferenciación y subordinación para la existencia de la modernidad occidental.

Habría que empezar diciendo que los intentos por explicar el surgimiento de la idea de raza son muy diversos. Como nos lo explica Peter Wade en *Raza, Ciencia, Sociedad*,⁹² no hay una definición sencilla del concepto. Esto se debe a que a través de la historia, su función como mecanismo de categorización ha cambiado.

Podemos, así, pensar desde el s. XIX que la raza refiere a ciertas características físicas, o que ha sido un discurso que quiere dar cuenta o explicación de ciertos orígenes identitarios —de los asiáticos, los indios, los europeos o los africanos—. Por lo tanto, es una categoría que posibilitaría, por ejemplo, explicar la conformación de los Estado-nación.⁹³

Otra forma sería analizarlo desde la cultura para identificar una población con ciertas prácticas sociales y políticas para mostrar los rasgos particulares de cada grupo. O bien, podríamos situarlo como un modo de ubicar lo que nominaciones como “lo negro”, “lo blanco”, “lo indio” o “lo asiático”, posibilitan como mecanismos de representación. Por otro lado, interpretarlo desde las distintas disciplinas abre otras formas de lectura con resultados o efectos múltiples. Una cosa, sin embargo, queda clara: que el término ha sido una categoría históricamente producida y que este ha generado diferentes formas de entender al cuerpo, y como consecuencia, las relaciones y el movimiento que de ellos se desprenden.

Si mencionamos anteriormente que la forma en la que narramos una historia no es

⁹² Peter Wade, “Raza, ciencia, sociedad”, en Olivia Gall (editora invitada), *Racismo, Revista interdisciplinaria*, Vol. I, número 4, sept-dic 2014, pp, 35-62.

⁹³ *Cfr.* Alejandro Araujo, “Regímenes de historicidad y alteridades nacionales. Notas en torno al “lugar” de “lo indígena” en la antropología mexicana” en *Revista Uliá* 25, 2015, pp, 159-194.

inocente, sino que responde a intereses y relaciones de poder específicas, entonces, preguntarnos sobre el “origen” del término se muestra, por lo menos en lo que a esta investigación se refiere, insuficiente. Si seguimos, entonces, pensando en términos de genealogía —para poder después justificar la relevancia de los planteamientos de Fanon— podemos partir de cuestionar no ya sus inicios, sino a qué intereses, a qué políticas, a qué sujetos contruidos o en construcción, a qué instituciones responden las diferentes maneras de pensar los conceptos de raza en relación al lenguaje y al cuerpo.

Se dejaría, en consecuencia, de poner en práctica *la verdad* como *consistencia*; renunciaríamos a mostrar un terreno teórico continuo y sólido de las teorías sobre su nacimiento; abandonaríamos, pues, la necesidad de imponerle una unificación a su explicación. Lo que se trata, entonces, es “de hacer evidente la apuesta que está en juego en esta oposición, en esta lucha, en esta insurrección de los saberes contra la institución y los efectos de saber y poder del discurso científico”.⁹⁴

¿Qué dice de nosotros, de nuestras posiciones políticas y personales, de nuestro contexto histórico y territorial partir de, por ejemplo, una teoría que “muestre” que el racismo surgió en el siglo XII como una forma de entender el comportamiento a partir de la religión? ¿Qué dice no ya de la historia, sino de una forma de entender el cuerpo y sus funciones normativas, partir del racismo biologicista o científicista del siglo XIX? ¿Por qué la Teoría Decolonial parte de la premisa de que la raza surgió con la conquista?

Se hace necesario, en este punto de la reflexión, abrir un pequeño paréntesis para indicar que esta manera de plantear el problema de “la raza”, si bien genera nuevas posibilidades de pensar el dispositivo de una categoría en sus diferentes versiones, no implica prescindir de la

⁹⁴ Michel Foucault, *Genealogía del racismo... Op. Cit.*, p, 22.

función de la historia. Muy por el contrario, los diferentes esfuerzos muestran la complejidad de analizar las categorías que hacen funcionar y analizar a las sociedades, a los sujetos y a los cuerpos hoy en día.

No se trata, como ya habíamos indicado, de abordar las contradicciones de las teorías que han desarrollado este tema, y mucho menos señalar si una es “más verdadera” que la otra. Se propone, reiteradamente, analizar cuáles son sus puntos de coincidencia, en otras palabras, ver para qué se ha utilizado “la raza” y qué efectos ha tenido en la conformación de los cuerpos y cómo ha cambiado históricamente.

Lo que se propone es, pues, buscar las interconexiones que posibiliten el pensar desde la interseccionalidad. A partir de aquí se puede formular una hipótesis: que lo que muestran las diferentes tradiciones de pensamiento es que uno de los principales mecanismos de la categoría de la raza es hacer una clara diferenciación, una clara distinción entre la idea imperial del *nosotros* y *ellos* que posibilita la producción de un cierto lenguaje y un cierto cuerpo y que facilita, a su vez, la construcción de sujetos capaces de gobernar. Así, Foucault señala que:

se ven aparecer técnicas de poder centradas especialmente en el cuerpo, en el cuerpo individual. Se trata de aquellos procedimientos mediante los cuales se aseguraba la distribución espacial de los cuerpos individuales (su separación, su alineamiento, su subdivisión y su vigilancia) y la organización -alrededor de estos cuerpos- de todo un campo de visibilidad. Se trata, aparte, de todas las técnicas gracias a las cuales se cuidaba a los cuerpos y se procuraba aumentar su fuerza útil a través del trabajo, el adiestramiento, etc. Se trata, por fin, de las técnicas de racionalización y de economía (en sentido estricto) de un poder que debía aplicarse del modo menos dispendioso posible, por medio de todo un sistema de vigilancia, de jerarquía, de inspección, de escritura, de relaciones. En suma: de toda esa

tecnología que podemos llamar tecnología disciplinaria del trabajo.⁹⁵

En consecuencia, en los siguientes apartados, se intentará abordar algunas teorías con las cuales nos es posible entender a “la raza” como dispositivo con el cual se crean ciertos cuerpos que son posibles de subordinar, dispositivo sin el cual, la colonización no hubiera resultado efectiva. Por otro lado, nos acerca a entender mejor el surgimiento de eso que se le ha llamado colonialidad. Y, por último, nos posibilitará hacer un análisis profundo del pensamiento de Frantz Fanon.

LA FUNCIÓN HISTÓRICA DE LA RAZA

George M. Fredrickson en su libro *Racismo. A Short History*,⁹⁶ empieza afirmando que una ideología racista no puede concebirse hasta que las diferencias etnoculturales son establecidas como innatas, permanentes y determinantes, y cuando estas doctrinas se expresan en ciertas prácticas, instituciones y estructuras que las validan y justifican. No es, por ello, sólo un asunto de actitudes o creencias, sino una manera de establecer un orden racial, una forma de mantener e instaurar la jerarquía permanente de un grupo sobre otros, basada en las leyes de la naturaleza o los decretos de Dios.

La raza, y por lo tanto, las actitudes racistas, no podrían explicarse por una “naturaleza humana”, una conciencia identitaria primigenia y por ende universal, o una estructura biológica que determine la historia y la cultura. Es, por lo tanto, una construcción histórica, una ficción

⁹⁵ *Ibid.*, p, 195.

⁹⁶ George M. Fredrickson, *Racism. A Short History*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2002.

conceptual que ha operado profundamente en nuestras sociedades y que ha sido principalmente, señala el autor —y esta explicación es la que queremos subrayar para poder poner a dialogar y justificar las diferentes teorías—, un producto de Occidente.

El autor justifica esta premisa al explicar dos cosas. Primero, que el impacto que tuvo el racismo en la conformación de la historia mundial fue determinante para crear las relaciones entre el centro y la periferia. Por otro lado, las lógicas del racismo fueron formuladas, implementadas y llevadas a la práctica en sus lógicas más extremas y terroríficas en Occidente. Como consecuencia, la historia de la conformación y construcción de Occidente, y su relación con los *Otros*, es pues, básica para entender cómo y para qué se ha utilizado “la raza”. Podríamos, sin embargo, plantearlo al revés y decir que la racialización funcionó como condición de posibilidad para que Occidente pudiera conformarse, para empezar a pensarse a sí mismo como un todo orgánico en su saber y su poder.

Si bien, como plantea el autor, la terminología se construyó después que la práctica — como muchas veces pasa en la historia, y por ello, la dificultad de encontrar su génesis o explicación— es necesario partir no ya del término, sino de los procesos históricos que la hicieron posible. Es así que él encuentra los primeros dispositivos protoracistas en los siglos XIV y XV, y no en los siglos XVIII o XIX como se ha explicado por una parte de la historiografía tradicional.

Como bien señalamos anteriormente, no es el caso hacer una narración cronológica de la historia de Occidente desde el siglo XIV, pues no sólo sobrepasa los límites de esta investigación, sino que no es su objetivo. Lo importante a mencionar aquí es que Fredrickson ve en los procesos históricos la constitución de dos conceptos básicos: la diferencia y el poder. Estas ideas surgieron por una mentalidad que sugiere que la noción de *nosotros* es diferente a la de

ellos en una forma que es irresoluble e incompatible. Es interesante mostrar para las futuras explicaciones, que el autor advierte que estas diferencias surgieron por la intolerancia religiosa que se dio en el Medioevo, por un lado, y por otro, que el racismo pudo formularse y solidificarse gracias a la era de los descubrimientos y la conquista liderados principalmente, pero no solamente, por el imperio español.

Observamos aquí que en la práctica de la expansión y la conquista imperial ya se estaba coagulando la idea de la diferencia. La representación que se hizo de los judíos por no tener las mismas creencias religiosas, en suma, con la discriminación y el prejuicio que había hacia los pueblos irlandeses y eslavos —junto con la noción de la civilización y la barbarie que surgió de estos procesos— explican la base de una mentalidad que podríamos pensar como los inicios del racismo.

Por otro lado, es interesante que Foucault en su *Genealogía del Racismo* explique este mismo proceso pero que lo analice internamente, o sea, dentro de un territorio con normas y prácticas de poder específicas. Si bien el autor no intenta explicar la génesis de la raza, ni parte de la misma temporalidad o espacialidad que Fredrickson, es sugestivo que muestre igualmente que esta concepción se dio a partir de la idea de la diferencia. Si el Estado pudo nacer no fue a partir de ciertas ideas de nación, sino a partir de la relación de un grupo de individuos, “a un tiempo jurídica y física, con la persona real, viviente, corpórea del rey”.⁹⁷ Esto permitió la construcción de ciertos dispositivos que forjaran la idea de que existía un grupo con posibilidad de pensarse como uno solo. Por lo tanto, el Estado tuvo que surgir necesariamente de la producción de sus sujetos que se creaban, como ya vimos, a partir del encuentro, o más bien, de la construcción de *Otro* que, ya hemos señalado, empieza con la Conquista.

⁹⁷Michel Foucault, *Genealogía del racismo ...Op. Cit.*, p, 176.

Es, pues, con la construcción de ese *otro* que nace su término de biopolítica para mostrar cómo el Estado organiza a su población a partir de ciertos dispositivos que establecen la administración de sus sujetos. El racismo, por lo tanto, es uno de los mecanismos clave para entender esta división corporal. Es a partir del nombramiento, o sea, de la capacidad de atribuirle ciertas características intrínsecas a los cuerpos, que estos son producidos como sujetos capaces de ser catalogados, y por lo tanto, administrados y controlados como parte de un grupo homogéneo.

Otro punto de interconexión que encontramos en el trabajo de Foucault en relación con el de Fredrickson —y veremos después, con el de Fanon— es la idea del derecho de dominación. Este también se construyó a partir de una serie de narraciones mitológicas que ponen en el centro el problema de la Conquista. Es en la guerra, en la imagen de los vencedores y los vencidos, que Foucault ve los discursos que se formaban a partir de la idea de la oposición de raza. Por ello, explica el autor:

en el discurso de la guerra de razas el término "raza" aparece tempranamente. Por supuesto la palabra "raza" no está ligada de inmediato con un significado biológico estable. Sin embargo, esto no significa que se trate de una palabra incierta e indeterminada. Ella designa, en último análisis, un corte histórico-político sin duda amplio, pero relativamente fijo. Se dirá, y en este discurso efectivamente se dice, que hay dos razas cuando se hace la historia de dos grupos que no tienen el mismo origen local; de dos grupos que no tienen, por lo menos en su origen, la misma lengua y a menudo tampoco la misma religión; de dos grupos que han formado una unidad y un todo político sólo al precio de guerras, invasiones, conquistas, batallas, victorias y derrotas, violencia. Se dirá además que hay dos razas cuando haya dos grupos que, a pesar de la

cohabitación, no se hayan mezclado a causa de diferencias, asimetrías, obstáculos debidos al privilegio, a las costumbres y a los derechos, al reparto de las fortunas y al modo de ejercicio del poder.⁹⁸

Si bien Foucault no lo hace explícito, no es casualidad que su análisis se base en la época de la conformación de los territorios europeos, concretamente en los casos de Francia e Inglaterra. Partiendo de un análisis de lo que podríamos denominar hoy en día como *colonialismo interno*, el autor muestra otra posibilidad para entender lo que la raza implica y posibilita para el entendimiento de la conformación de los territorios, su relación con otros y la función que la historia tiene en este proceso.

Es sólo en la confrontación de los sujetos que ya tenían una construcción racial y de clase, o que se entendían a partir de la diferencia y la exclusión; es sólo a partir, pues, de la guerra, que se puede vislumbrar la forma de una relación de poder que se había establecido con anterioridad. Esta, según Foucault, es la historia de la soberanía y de la lucha por mantenerla. Como consecuencia, a partir de un concepto como la guerra se revelan “los momentos fecundos de la constitución del saber histórico en Europa”.⁹⁹ Por su parte, Guha ve que

no es menos importante el hecho de que por entonces el estudio de la historia se hubiese institucionalizado plenamente en la Europa occidental, y tal vez en mayor grado en Inglaterra que en otros lugares a causa de la mayor madurez de la burguesía inglesa.¹⁰⁰

La lucha de las razas, como denominó Foucault a la lucha de las etnias, evidencia la

⁹⁸ *Ibid.*, p, 69.

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Ranahit Guha, Las voces... Op. Cit.*, p, 18.

construcción de la diferencia. Asimismo, reveló también la imposibilidad de un control absoluto de la misma. Es así que en Europa se gesta la idea de la revolución como la forma de develar las asimetrías y las contradicciones de la fabricación de su identidad a partir de términos raciales, de su intento por construirse ontológicamente a partir de la exclusión y la dominación. A fin de cuentas, pregunta Foucault,

¿Qué serían la idea, la práctica y el proyecto revolucionarios sin la voluntad de sacar a la luz una guerra real, que se desarrolló y continúa desarrollándose, pero a la cual el orden silencioso del poder tiene la función y el interés de sofocar y enmascarar? ¿Qué serían la práctica, el proyecto y el discurso revolucionarios sin la voluntad de reactivar la guerra a través de un saber histórico preciso y sin la utilización de este saber como instrumento de guerra o como elemento táctico en la guerra real que se está haciendo? ¿Qué querrían decir el proyecto y el discurso revolucionarios sin el objetivo de la inversión final de la relación de fuerzas y el desplazamiento definitivo en el ejercicio del poder?¹⁰¹

Es a partir del surgimiento de esta contrahistoria, como Foucault la denomina, que vemos la decadencia de una historia “de tipo romano” que era lineal y homogénea. En este momento se da el salto de la Antigüedad a la Modernidad, y con ello, nuevos sujetos históricos nacen, o se revelan. La modernidad, por lo tanto, se funda cuando el saber histórico es un “elemento de lucha, un instrumento de descripción de las luchas y un arma de lucha.” En consecuencia, la necesidad de mantener el predominio de la historia se hace cada vez más crucial porque

¹⁰¹ Michel Foucault, *Genealogía...Op. Cit.*, p, 70 y 71.

“hacemos la guerra a través de la historia.”¹⁰²

Es interesante mostrar que ambos autores manifiestan que la decadencia del poder real, cualesquiera que sean los sujetos que lo detenten, es en realidad el momento en el cual la guerra se hace más necesaria que nunca. La guerra entonces, está en la constitución misma de la modernidad. La clasificación, la jerarquización y el control de la sociedad se intensifican sólo ahí cuando las relaciones de poder tienen la posibilidad de ser modificadas. Este es el porqué de que los dispositivos vayan cambiando en el tiempo, y es la causa de que las tecnologías de diferenciación y dominación se vayan especializando. Es a partir de aquí que se explica el motivo por el cual la racialización, o el concepto de raza, tuvo que ser modificado, profundizado, resignificado hasta encontrar la forma en la que los cuerpos estuvieran completamente marcados por él. Por ello, como Peter Wade señala:

Yo sí pienso que es apropiado hablar de un concepto de raza en este contexto, empezando con el siglo XV, porque tenemos los elementos claves que, desde mi punto de vista, componen el concepto raza: estamos hablando de diferencias mentales-corporales o físico-morales entre categorías de personas; diferencias definidas en un contexto de dominación y explotación colonial y como parte de una jerarquía social y política; y diferencias entendidas como elementos de un complejo de herencia y medio ambiente. Creo que es muy obvio que mucho antes del siglo XVIII, estamos ante una clasificación de cuerpos y culturas [...]¹⁰³

Tanto Fredrickson como Foucault ayudan a vislumbrar cómo se estaba conformando la conciencia de Europa a la hora de la Conquista de América. Las ideas de la raza ya formuladas y

¹⁰² *Ibid.*, p, 142.

¹⁰³ Peter Wade, *Idem*.

ya puestas en práctica, ayudan a explicar de mejor manera porqué el proceso del colonialismo funcionó de tal manera. Es interesante señalar que, no obstante, si bien ya había una clara formulación de la diferencia antes de la colonia, Fredrickson demuestra (como Aníbal Quijano), en oposición a otras historiografías, que no fue hasta este periodo que se empezó a vincular “la raza” con el color de piel. La esclavitud necesitó una justificación que no estuviera basada sólo en las creencias religiosas, por lo tanto,

Si la religión —en vez de la raza— justificó la esclavitud africana en el comienzo, ¿cómo podemos explicar la aparente renuencia de los europeos a esclavizar a las poblaciones paganas en áreas que estaban en proceso de colonizar? En primer lugar —como deja especialmente claro el caso español— la esclavitud dependía, por lo menos en teoría, de su relación con la iniciativa misionaria. La única manera de salvar a las almas de África occidental, se argumenta, era esclavizándolas, pero eso no aplicaba para los indígenas conquistados. Sin embargo, el estar consciente de la pigmentación inusualmente oscura de África occidental (aun comparado con la de los khoikhoi del sur de África, que usualmente se decía eran amarillos o morenos) pronto se volvió parte de la ecuación. Antes del descubrimiento de América, comúnmente se creía que lo que los europeos veían como un color extraordinario se debía al efecto directo de un ambiente tropical o ecuatorial. Pero cuando quedó claro que los nativos de Brasil que vivían en un clima similar al de África occidental tenían la tez morena y no negra, se plantearon preguntas sobre los orígenes de la pigmentación africana. Éstas a veces llevaron a la especulación de que la negrura de los africanos era permanente, ya sea por alguna causa fisiológica o como resultado de la maldición bíblica de Cam o Canaán.¹⁰⁴

Es esclarecedor que fue sólo a partir de la comparación entre la población brasileña y la

¹⁰⁴ George M. Fredrickson, *Ibid.*, [traducción propia] p, 39.

africana, que los europeos empezaron a preguntarse por el color de la piel y la función que este podría significar para el colonialismo y la expansión económica. Es aquí que una nueva tradición teórica se muestra importante para explicar otra forma de este proceso, que nos parece, no se enfrenta con las otras genealogías que explicamos con anterioridad. Muy por el contrario, expande esta explicación al analizar otra cara de la misma moneda. Asimismo, pensar desde los términos de la colonización y la colonialidad desde teorías surgidas en América Latina, profundiza la explicación de la categoría de raza y la coloca en un momento específico: la colonización y la esclavitud.

PENSAR LA COLONIALIDAD-RAZA DESDE AMÉRICA LATINA

En el año 2002, el antropólogo colombiano Arturo Escobar dio a conocer una nueva línea de pensamiento latinoamericano a la que denominó “El Grupo Modernidad/Colonialidad” (GMC). Este proyecto “latino/latinoamericano modernidad/colonialidad”,¹⁰⁵ que será conocido posteriormente como el “Giro Decolonial” y que dará paso a pensar en dicho proyecto como una teoría [la “Teoría Decolonial”], abrió una serie de debates y postulados que extendieron el análisis de los estudios sobre la modernidad. El carácter novedoso de este grupo, aunque heterogéneo en sus conceptos, líneas de investigación y centros de producción, reside en poner a América Latina como el eje central que articula el problema de la relación entre la modernidad y la colonialidad.

Sin embargo, como señala Rita Segato:

Es importante advertir que, a pesar de ser concebida a partir de una mirada

¹⁰⁵ Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Coomps.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del hombre editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 9.

localizada en el paisaje latinoamericano y aunque reconfigura el discurso de la historia de las relaciones de América en la estructura de poder mundial, esta perspectiva teórica no solamente se refiere a América Latina, sino al conjunto del poder globalmente hegemónico. En otras palabras, ella imprime un nuevo rumbo a la lectura de la historia mundial [...]. De allí su impacto creciente, debido a que existe, en este sentido, un antes y un después de la concepción de la teoría de la colonialidad y de la remodelación del mundo que introduce [...]¹⁰⁶

Como bien lo señalan Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel en su prólogo, el concepto de “decolonialidad”, que da cuenta que la división internacional del trabajo, la jerarquización étnico-racial entre las poblaciones y la subordinación epistémica, racional y corporal que se estableció en la colonización, no sólo no terminó con las Independencias, sino que “las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente”¹⁰⁷. Según los autores,

Asistimos, más bien, a una *transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial.¹⁰⁸

Para el GMC, la Conquista será el punto de partida para pensar el surgimiento de un discurso simbólico sedimentado en prácticas materiales que *constituyen* la jerarquía entre poblaciones blancas y no blancas. Esta división establece la idea de superioridad de la “forma de

¹⁰⁶ Rita Segato, *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013, p, 36.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p, 14.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p, 9.

vida occidental sobre las demás”.¹⁰⁹ Y es, de hecho, a partir del establecimiento de esta(s) jerarquía(s), que se hace posible la existencia de dichas formas de vida.

Esta explicación se fundamenta en dos explicaciones. Primero, que es a partir de un mundo “completo” que puede surgir lo que Wallerstein denomina como “el sistema-mundo moderno” (que después Grosfoguel nombraría como “el sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/ patriarcal moderno/colonial”).¹¹⁰ Por lo tanto, y como segundo punto, el sistema-mundo moderno posibilitó lo que Aníbal Quijano entiende como el *patrón de poder mundial moderno*. Este, según el autor, se articula de la siguiente manera:

1) la colonialidad del poder, esto es decir, la idea de “raza” como fundamento del patrón universal de clasificación básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social; 3) el estado como forma universal de control de la autoridad colectiva y el moderno estado-nación como su variante hegemónica; 4) el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/intersubjetividad, en particular, en el modo de producir conocimiento.¹¹¹

Siguiendo algunos de los análisis¹¹² más importantes de la obra de Aníbal Quijano, es

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 9.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 15.

¹¹¹ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, Lima, diciembre de 2000, consultado en línea el día 17 de abril de 2019 en: <http://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf>

¹¹² Cfr. Rita Segato, *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013; Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Comps.), *El giro decolonial reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del hombre editores/ Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, 2007; César Germana, “Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano”, en *Nómadas*, Colombia, No. 32, abril, 2010; José Guadalupe Gandarilla Salgado (Coord.), *América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad*, México, CEIICH-UNAM, 2014; José Guadalupe Gandarilla Salgado, *América Latina en la conformación de la economía-mundo capitalista*, México, UNAM-CEIICH, 2005; José Guadalupe Gandarilla Salgado y David Gómez Arredondo, “Estado-nación y colonialidad del poder en el pensamiento de Aníbal Quijano” en *Crítica Jurídica Nueva Época*, Núm. 38, julio-diciembre, 2017; José Guadalupe Gandarilla Salgado y Ernesto Fierro, “Visiones del poder y

posible afirmar que la perspectiva de la “Colonialidad del Poder” constituye un “giro paradigmático” en “nuestra forma de pensar la historia y la sociedad”.¹¹³ La importancia de este concepto radica en las diversas perspectivas de análisis que se pueden desprender de él. Sin embargo, para los fines que aquí se han establecido, nos enfocaremos sólo en dos.

El primero de ellos nos lleva a establecer una visión más general de la conformación de la historia latinoamericana. Esto se debe a que el autor peruano se centra en el análisis de las particularidades históricas, sociales, económicas y políticas que conformaron a América Latina como un territorio complejo, resultado de “una combinación y contraposición de patrones estructurales cuyos orígenes y naturaleza eran muy diversos entre sí”.¹¹⁴ Dicho de otro modo, la modernidad como proyecto político, filosófico y económico tuvo como resultado experiencias heterogéneas en ambos territorios. Sin embargo, es importante señalar que ambas experiencias, con sus consecuencias políticas y sociales, tienen que ser entendidas, primero, desde la relación —y jerarquización— siempre tensa entre el centro y la periferia; y segundo, que dichas diferencias son efecto de las diversas estructuras y organizaciones racionales, subjetivas y económicas que surgieron por el encuentro entre las sociedades precolombinas y europeas.

La conformación de estas nuevas sociedades inauguró las relaciones coloniales y de poder —así como la “conformación de la economía-mundo capitalista”,¹¹⁵ en donde el capital se instaure como una lógica histórica dominante— que se establecieron en este nuevo mundo. Así, se le impuso a América esta nueva forma “moderna” de organizar simbólica y materialmente su existencia a partir de un poder “entendido como imposición de prácticas,

potencial utópico decolonial. Hacia el análisis de una nueva totalidad heterogénea” en *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*, Abril, 2012, pp. 64-76.

¹¹³ Rita Segato, *La crítica a la colonialidad... Ibid.*, p. 17.

¹¹⁴ Anibal Quijano, “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, en Sonntag, Heinz, *¿Nuevos temas nuevos contenidos?*, Caracas, UNESCO-Nueva Sociedad, pp. 29 citado en José Gandarilla y Ernesto Fierro, “Visiones...”, *Ibid.*, p. 66.

¹¹⁵ Cfr. José Guadalupe Gandarilla Salgado, *América Latina en la conformación...* Op. Cit.

ideologías, experiencias e imaginarios, así como el dominio del capital o control de trabajo.”¹¹⁶

Llegamos, así, a la otra perspectiva central que se encuentra expuesta en el concepto de “Colonialidad del Poder”: “la raza”, por ser una categoría central que explica la conformación del “nuevo patrón de poder” mundial. Según Aníbal Quijano, la clasificación social de los sujetos que conformaban la nueva idea de mundo fue un mecanismo eficaz para el patrón del nuevo poder insaturado. La racialización, juega, así, un rol fundamental en la conformación de las identidades occidentales-blancas y las que no lo son.

Este proceso de racialización posibilitó enmarcar y (de)limitar a los diversos grupos que radicaban en el continente americano; a la vez que hizo posible desmarcarlos y diferenciarlos de las poblaciones europeas-occidentales. El nuevo proceso de subjetivación que produciría a las identidades blancas y las no-blancas, justificó el derecho de dominación y explotación tanto del territorio y los sujetos como de las epistemes que se encontraban fuera de la europa-occidental. Por ello, como menciona la antropóloga y feminista argentina:

Importante es también percibir que antes de la llegada de los barcos ibéricos a estas costas, no existía Europa, ni tampoco España o Portugal, mucho menos América, ni el “indio”, ni el “negro”, ni el “blanco”, categorías étnicas éstas que unificaron civilizaciones internamente muy diversas [...]. Por lo tanto, es posible afirmar que la emergencia de América, su fundación como continente y categoría, reconfigura el mundo y origina, con ese impacto, el único vocabulario con que hoy contamos para narrar esa historia.¹¹⁷

“La raza”, será así, la categoría central que inauguró la modernidad/colonialidad y que conformó

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 70.

¹¹⁷ Rita Segato, *La crítica a la colonialidad... Op. Cit.*, p. 44.

la relación de los sujetos establecidos en el nuevo mundo. Este nuevo orden moderno estableció una serie de características con las cuales serán entendidas no sólo las prácticas sociales, religiosas y políticas; sino los cuerpos y las subjetividades. La racialización se descubre, entonces, como el proceso desde el cual se puede biologizar las diferencias; se instaura como el signo que (en)marca a los cuerpos a “una posición en la historia y de su asociación con un paisaje geopolíticamente marcado”.¹¹⁸ Por ello,

Es importante comprender la diferencia entre otras formas de etnicismo y xenofobia desde tiempos remotos, y distinguir la “raza”, en sentido moderno. Modalidades de discriminación étnica o, como le llama Quijano, “eticismo”, han sido, probablemente, “un elemento frecuente del colonialismo en todas las épocas”, pero es sólo la modernidad colonialmente originada la que inventa la “raza” con un conjunto de características y consecuencias para el control de la sociedad y de la producción originados en la mirada eurocéntrica propia del patrón de colonialidad moderno.¹¹⁹

Para ejemplificar lo anterior, es crucial rescatar la obra de James Morgan Teasdale¹²⁰ por ser un trabajo que toma como fuentes históricas algunos escritos producidos entre el siglo XVI y XVII por diversos autores europeos que empezaron a describir —y, por ende, a categorizar— las poblaciones americanas y africanas. Las descripciones elaboradas por estos viajeros, enmarcadas en la colonización, se muestran como un intento por construir y delimitar a Europa a partir de nombrar y definir todo lo que le era ajeno y diferente. Según el autor, en este periodo, “y a través de una serie de terminologías, fenómenos e ideas”, se pueden “percibir preocupaciones e

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 53.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 52 y 53.

¹²⁰ James Morgan Teasdale, *Cuerpo rebelde, raza indomable. Nativos americanos y negros africanos: construcciones raciales en la Inglaterra del siglo XVI*, México, La Cifra Editorial, 2016.

intereses que aún pueden encontrarse en el discurso racial contemporáneo”.¹²¹ ¿Bajo qué lenguaje se construye la noción de “raza” y qué efectos tiene en la producción identitaria de la Europa-Occidental y fuera de ella?

Para los fines de esta investigación, que tiene como principales ejes de análisis el cuerpo y el lenguaje en la obra de Fanon, resulta vital señalar que el trabajo de Morgan abre con un capítulo titulado “Género, cuerpo y sexualidad en la formación de las percepciones raciales”. Primero, porque expone de manera directa la relación histórica intrínseca entre la colonialidad y el patriarcado en el desarrollo de la modernidad y el capitalismo; cuestiones que ya han sido ampliamente elaboradas por algunas feministas.¹²² Segundo, porque desde esta otra perspectiva que servirá para ampliar los argumentos de este trabajo, se muestra al cuerpo como uno de los lugares privilegiados desde donde se pueden analizar los dispositivos coloniales.

Según Morgan, la mayoría de la literatura producida entre 1550 y 1650, concibió la sexualidad y el género como los primeros indicadores que pretendieron explicar las diferencias raciales. Si la idea del sujeto moderno se va a ir definiendo a partir de un comportamiento moral específico, las prácticas sexuales “de esas razas monstruosas sirvieron en aquel periodo para afirmar dialécticamente al cuerpo ordenado y clásico de la élite”.¹²³

Las prácticas sexuales, fuertemente relacionadas con las nuevas ideas de civilidad, fueron la base para explicar la “barbarie” de los pueblos americanos y africanos. Así, por ejemplo, en su libro *A geographical history of Africa*, traducido por John Pory en 1600, León el Africano describe que:

¹²¹ *Ibid.*, p. 15.

¹²² Cfr. María Lugones, “Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial” en Mignolo, Walter (comp.), *Género y descolonialidad*, Buenos Aires, Del Signo, 2014; Serie Foros 2, *Pensando los feminismos en Bolivia*, La Paz, Conexión Fondo de Emancipación, 2012; Yuderlys Espinosa Miñoso et. al. (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2014.

¹²³ James Morgan Teasdale, *Cuerpo rebelde... Op. Cit.*, p. 25.

Los negros llevan un tipo bestial de vida, estando totalmente destituidos de razón, de destreza, de ingenio y de toda arte. Se comportan como si hubieran vivido de manera continua en un bosque entre las bestias. Poseen grandes enjambres de prostitutas y por lo tanto uno puede fácilmente conjeturar su modo de vida.¹²⁴

Por otro lado, William Strachey describió en 1612 a las sociedades de nativos norteamericanos llamados Powhatan como “un pueblo extremadamente voluptuoso. [...] Y es increíble el grado de ardor con el que ambos sexos están dedicados a esos desenfrenos...”¹²⁵ Como bien mostró Michel Foucault en la *Historia de la sexualidad*, una de los mecanismos que se crearon para la conformación de los Estados-Nación y la consolidación del orden burgués fue el establecimiento de la familia nuclear que posibilitaba la nueva administración y reproducción de la sociedad.¹²⁶ Si bien en el siglo XVI y XVII estas represiones, tan constitutivas de Occidente, no estaban completamente incorporadas —y ahí justamente la necesidad de crear los dispositivos que legitimaran estas nuevas prácticas—, sí podemos observar en estas narraciones las primeras formulaciones del sujeto blanco moderno-occidental que eran posible gracias a la racialización de otros cuerpos.

Morgan descubre en estas narraciones que el cuerpo y la sexualidad de las mujeres se convirtieron en uno de los pilares más importantes para la construcción de la diferencia. En estos escritos, son muchas las páginas que se dedican a comparar la actitud “degenerada” de las mujeres africanas y americanas con “la buena costumbre” de las mujeres inglesas. Así, mientras que la reina de Inglaterra Isabel I fue alabada como “La Reina Virgen”, las mujeres negras

¹²⁴ León el Africano, *A geographical history of Africa*, Londres, 1600, p, 42, citando en James Morgan Teasdale, *Cuerpo rebelde*, *Ibid.*, p, 28.

¹²⁵ *Ibid.*, p, 27.

¹²⁶ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber. I.*, México, Siglo XXI, 1998.

africanas eran consideradas, según el esclavista Richard Ligon en *A true and Exact History of the island of Barbados*, y en comparación con su reina, como “defectuosas”.¹²⁷

El cuerpo de las mujeres sirvió también para formular las estructuras del linaje que separarían las sociedades blancas de las no-blancas. A partir de las descripciones hechas por Ligon sobre las formas de parir que tenían las mujeres esclavas, se empieza a formular la idea que la inferioridad de “la raza” era hereditaria, y por lo tanto, natural. Es así que en 1662 en el acta 12 del *Council of Virginia* se declaraba que: “considerando que han surgido dudas respecto a si un niño de padre inglés y madre negra debería de ser libre o esclavo, los niños nacidos en este país serán mantenidos en custodia o libres de acuerdo con la condición de la madre”.¹²⁸

El “descubrimiento” de América tuvo una fuerte influencia en las construcciones raciales modernas. En el texto escrito por D’Anghiera en 1555 titulado *The Decades of the newe worlde*, describe que el color de la piel “era blanco uno y negro el otro, los colores *beige* contrarios a ellos totalmente”.¹²⁹ La existencia de un color entre el blanco y el negro en las poblaciones de América, contribuyó a fortalecer la diferencia desde las connotaciones raciales. Por ello, como expone el autor:

Como el texto de Buoni, el de D’Anghiera reflejaba también la representación europea de los colores como matices vinculados entre sí respecto a una variedad de distintas combinaciones. Pero al forzar el tono “moreno” de los nativos americanos en algún punto entre el blanco europeo y el negro africano, esos textos produjeron categorías raciales claramente definidas. En ambos textos, la relativa “palidez” [*fairness*] del nativo americano se debía a su inclinación hacia la blanquitud y por

¹²⁷ James Morgan Teasdale, *Cuerpo rebelde... Op. Cit.*, p, 35.

¹²⁸ *Ibid.*, p, 46.

¹²⁹ *Ibid.*, p, 52.

implicación se debía también a su distancia con la negritud.¹³⁰

Sin embargo, dado que en esta época las categorías raciales todavía eran entendidas en relación a la etnia—aunque el color de la piel ya era un fuerte signo para marcar las jerarquías—, se utilizaron imágenes y representaciones religiosas para profundizar las diferencias. Así, León el Africano describe que: “moros blancos o morenos y moros negros [...] algunos son gentiles que adoran a los ídolos [...] gran parte de dicha gente se piensa que descende de Cam, el hijo maldito de Noé.”¹³¹

Estos ejemplos ayudan a reafirmar lo que Aníbal Quijano formuló en sus obras: que la Conquista de América inauguró un nuevo orden mundial con un patrón de poder que se codificó a partir de las construcciones raciales. “Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía”. Se produjeron, así, “identidades sociales históricamente nuevas: *indios*, *negros*, *mestizos* y redefinió otras. [...] En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población”.¹³²

Por otro lado, como lo señala Quijano, el nuevo patrón de poder mundial trajo consigo nuevas formas de explotación y control de trabajo que fueron articuladas “alrededor de la relación capital-salario (en adelante capital) y del mercado mundial”.¹³³ Se establecía, así, “una nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo global”.¹³⁴

¹³⁰ *Ibid.*, p, 52 y 53.

¹³¹ *Ibid.*, p, 56.

¹³² Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p, 202.

¹³³ *Ibid.*, p, 204.

¹³⁴ *Idem.*

Para profundizar la relación histórica entre la conformación del capitalismo y la construcción racial dentro de la colonia, nos adentraremos a la institución de la esclavitud como un dispositivo que posibilitó la expansión colonial y las nuevas formas de dominación y explotación modernas.

Partimos, entonces, de la hipótesis de que la esclavitud afrocaribeña *tiene* que ser entendida como una *forma necesaria* para la acumulación originaria, y por lo tanto, como condición de posibilidad para la formación del capitalismo mundial, cumple una doble función: mostrar, por un lado, como se va configurando las relaciones de poder mundiales, y por otro lado, mostrar cómo la raza se utilizó para justificar la expansión del colonialismo y el capitalismo “en su versión acabada”; así como mostrar la producción de unos nuevos sujetos coloniales.

Para explicar lo anterior, nos apoyamos de dos textos que nos parecen importantes para entender a la esclavitud como la forma más radical de la acumulación originaria y por lo tanto, como la condición más profunda para que el capitalismo (y la colonialidad en términos de Aníbal Quijano) a nivel mundial pudiera realizarse. Nos parece necesario, sin embargo, no quedarnos en la explicación económica. Dicho de otra forma, si bien la esclavitud fue una institución que sentó las bases para el desarrollo del capitalismo, esta creó también una violencia simbólica y epistémica que continúa operando hasta nuestros días.

Consideramos que esto podría complementar la explicación que hacen Foucault, Fredrickson y Peter Wade sobre el funcionamiento de la raza como una relación de poder que se va modificando y especializando en el tiempo. Muestra, también, la manera en la que los sujetos se piensan en su corporalidad. Es así que, la esclavitud como institución operó en función de la raza, y esto, a su vez, muestra algunas pistas para pensar en la experiencia fenomenológica del

cuerpo racializado dentro de la modernidad/colonialidad que Fanon planteó en su análisis histórico.

Esto quiere decir que si bien la dominación encuentra su explicación en cómo se configuran históricamente las relaciones económicas, éstas a su vez necesitan de formas simbólicas, de narraciones específicas, de ideología, de cuerpo y de lenguaje para subsistir. Immanuel Wallerstein en su libro “El capitalismo histórico”, también concibe esto mismo con lo que denomina como “etnización” de la vida comunitaria en el capitalismo. Este dispositivo fue la forma en la que el sistema pudo crear un reparto del trabajo específico que tuvo tres consecuencias principales: 1) ha hecho posible la reproducción de la fuerza de trabajo explotado; 2) “ha proporcionado un mecanismo incorporado de formación de la mano de obra” y 3) “la etnización ha consolidado la jerarquía de los papeles ocupacionales/económicos, proporcionando un fácil código para la distribución de la renta global”.¹³⁵

Por ello, los textos en los que nos basaremos son: “Capitalismo y esclavitud” de Eric Williams¹³⁶ y “La Oscuridad y las luces” de Eduardo Grüner,¹³⁷ para ver la articulación entre estos dos modos de entender las relaciones de poder surgidas en el siglo XVI. Repetimos: en su explicación materialista y en su concepción simbólica y discursiva, o como lo diría posteriormente Fanon, como *configuradora* de cuerpos y subjetividades específicas que reproducen y materializan la dominación de ciertos cuerpos.

¿Qué significó, entonces, el hecho histórico de la esclavitud? Según ambos autores, la esclavitud no fue un hecho accidental. Fue promovida y estratégicamente organizada por los europeos desde inicio del siglo XVI, siglo en el cual acontece “el descubrimiento” de América. Si bien la esclavitud existía ya desde hacía siglos, en el siglo XVI desarrolla características

¹³⁵ Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico*, México, Siglo XXI, 2010, pp, 68 y 69.

¹³⁶ Eric Williams, *Capitalismo y esclavitud*, España, Traficantes de Sueños, 2011.

¹³⁷ Eduardo Grüner, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Edhasa, 2010.

necesarias para la formación del capitalismo. Por lo tanto, modifica sus dispositivos para que esto pudiera funcionar.

Así, conceptos analizados por Marx para explicar el funcionamiento del capitalismo, — como el de circulación, plusvalía, separación entre los productores directos y los medios de producción, el valor y la mercancía, así como el principal: la acumulación del capital— empiezan aquí a encontrar las bases para su realización. Por otro lado, el signo del color en los cuerpos se hace necesario para justificar esta dominación y control corporal pues, ¿de qué modo se pudo legitimar la apropiación de tantos cuerpos y cómo posibilitaron la acumulación a niveles que no tenían precedente?

Es en la colonia, y más específicamente en las plantaciones del Caribe, que se lleva a cabo la producción masiva de productos esenciales —como lo fueron el algodón y el azúcar— y que consolidan la industria —y por lo tanto, el sujeto obrero y burgués— en Europa. Es también en este periodo que se crea la intensa y extensa red comercial marítima como jamás había sido ejecutada en la historia: ¿cuál, entonces, es *la* condición de posibilidad para que esto pudiera surgir? La racialización y con ello, la esclavitud. Veamos esto un poco más de cerca.

Según Eric Williams, las tierras caribeñas tenían las condiciones necesarias para la producción a gran escala de artículos básicos. Sin embargo, esta escala resultaba imposible si no se contaba con una mano de obra que pudiera realizarla. El pequeño granjero o el campesino propietario, “a la europea”, no podían producir de esta manera, así, “la esclavitud era una institución económica de primera importancia”.¹³⁸ Recordemos que Williams señala que la primera importación de mano de obra de esclavos negros en el Caribe, es la primera fase en la historia de la plantación, y ésta, la primera fase de acumulación a gran escala. Asimismo, señala

¹³⁸ Eric Williams, *Ibid.*, p, 31.

que donde la plantación no se desarrolló, el trabajo negro era raro y el trabajo blanco predominaba.¹³⁹

Es en 1562 que se da la primera expedición inglesa de esclavos, y a partir de ahí, comienza una forma de producción sin precedentes. Se ha estimado que en 1798, las plantaciones caribeñas representaban una renta anual cuatro veces mayor que en el resto del mundo.¹⁴⁰ Por eso, Adam Smith señaló que esta empresa pudo “impulsar el sistema mercantil hasta un grado de esplendor y de gloria que no hubiera podido alcanzar de ninguna otra manera”.¹⁴¹ De la misma manera, en 1718, un traficante de negros comentó que los esclavos eran “el primer principio y fundamento de todo el resto, principal resorte de la máquina que pone todas las ruedas en movimiento”.¹⁴²

El tráfico triangular y el comercio azucarero que fomentaron las islas caribeñas, eran más valiosas para Inglaterra que sus minas de estaño o de carbón.¹⁴³ Gracias a esto, Gran Bretaña vio la necesidad de establecer el monopolio del tráfico de esclavos, asegurando su emporio. Por ello, no es raro entender por qué fue en este país, y no en otro, que la Revolución Industrial inició, y porqué ahí también las grandes teorías liberales posteriores, como la de Adam Smith, pudieron concebirse.

Eric Williams señala que

Gran Bretaña acumulaba grandes riquezas gracias al tráfico triangular. El aumento de mercancías de consumo gracias a este tráfico provocó, inevitablemente, el desarrollo de la capacidad productiva del país. La

¹³⁹ *Ibid.*, p, 58.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p, 93.

¹⁴¹ *Ibid.*, p, 91.

¹⁴² *Idem.*

¹⁴³ *Ibid.*, p, 97.

expansión industrial requería financiación. ¿Qué hombre, en las primeras cuartas partes del siglo XVII, se hallaba más capacitado para proveer el capital en efectivo que un colono azucarero de las Antillas o un traficante de esclavos de Liverpool?¹⁴⁴

Y en otra parte subraya que “fue el capital acumulado por el tráfico de las Antillas el que financió a James Watt y la máquina de vapor”.¹⁴⁵

Esto nos lleva a una siguiente pregunta: ¿por qué la esclavitud pudo funcionar de esa manera? La esclavitud, en comparación con el trabajo “liberado”, tiene ciertas características que tienen que ser especificadas. En primero lugar, en términos jurídicos —y podríamos decir también existenciales u ontológicos—, el esclavo no es más que una cosa. El dueño de los esclavos tiene la capacidad de hacer lo que quiera con él, “como si este fuera un objeto”.¹⁴⁶ Por ello, podríamos decir, en clave marxiana, que el esclavo podría considerarse como un medio de producción más que como fuerza de trabajo, o como ambas, simultáneamente.¹⁴⁷

Si bien en términos “reales”, el esclavo es un sujeto que está utilizando su corporalidad para actuar sobre la naturaleza y así transformarla, este mismo sujeto no tiene la capacidad de decidir sobre su propia reproducción. Su función está inseparablemente ligada a su cuerpo, pero su corporalidad y sus funciones no le pertenecen. El amo puede usarlo, matarlo, marcarlo con el látigo. “El amo, señala Grüner, es propietario de *toda* la persona del esclavo, y no sólo de la ecuación “fuerza/tiempo (de trabajo)”.¹⁴⁸ Así, podemos decir que este cuerpo, desde el inicio, sirve para valorizar el valor pues es, como objeto, una mercancía: sirve como valor de uso y como valor de cambio. Podríamos decir, entonces y como metáfora, que en este proceso, no sólo

¹⁴⁴ *Ibid.*, p, 148.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p, 158.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p, 45.

¹⁴⁷ Eduardo Grüner, *Ibid.*, p, 114.

¹⁴⁸ *Idem.*

cambió la relación “capital- trabajo”, cambió también la relación “capital-cuerpo” dando como resultado un vínculo extraño entre “trabajo-cuerpo”. Es sólo de esta manera que el colono puede apropiarse y crear a partir de él un “*excedente de valor, una plusvalía ilimitada*”.¹⁴⁹

Estas relaciones, según muchos autores, pero mencionando solamente a Grüner —aunque haciendo alusión a Fanon indirectamente—, se pueden establecer gracias a un *proceso de racialización*. En este punto Williams señala que,

el negro, en un ambiente extraño, marcado por su color y sus rasgos e ignorante del lenguaje y maneras del hombre blanco, podía ser mantenido en un permanente divorcio de la tierra. Las diferencias raciales hacían más fácil justificar y racionalizar la esclavitud negra, exigir la obediencia mecánica propia de un buey de labranza o de un caballo de tiro, reclamar esa resignación y esa completa sujeción moral e intelectual que son la condición indispensable para hacer posible el trabajo esclavo.¹⁵⁰

El color se volverá *la diferencia* misma, el imaginario de *otredad* en esta forma de esclavitud que Grüner denomina moderna. Como en la mercancía, el esclavo ha sido abstraído de todas sus particularidades, pero le ha sido marcado con una en general —la *diferencia absoluta*, dice Grüner—: el color de piel. Esta es la condición de posibilidad para que se le puede cambiar como objeto y se le pueda tratar como tal.

Si bien varios estudios muestran que el concepto de raza no fue usado hasta finales del siglo XVIII —y después potenciada en el siglo XIX gracias al discurso científico-biologicista—, esta relación, este imaginario empieza a —*tiene que*— gestarse en el siglo XVI. Malcolm K. Read nos dice:

¹⁴⁹ *Ibid.*, p, 120.

¹⁵⁰ Eric Williams, *Op. Cit.*, p, 48.

la existencia de la raza en los mundos antiguo y medieval [...] es casi enteramente una invención de los historiadores del siglo XIX. Ningún autor pre-moderno creía que la cultura fuera un producto de factores biológicamente predeterminados: la antigüedad estuvo atravesada por la esclavitud y la barbarie, pero no por el racismo. La idea de raza no fue plenamente conceptualizada hasta las revoluciones americana y francesa. Y mientras que una narrativa racializada de la existencia basada en la sangre, la tierra, la fisiología y el lenguaje pudo haber surgido entre los siglos XIII y XVI, el sistema patriarcal feudal transportado a través del Atlántico carecía en principio de los prejuicios, discriminaciones y odios raciales que marcaron a la colonización de América.¹⁵¹

Se nos puede rebatir que sí existía un racismo previo a la modernidad, pero respondemos que no un racismo basado exclusivamente en el color de piel. Alex Callinicos lo señala cuando subraya:

Primero, ni los griegos ni los romanos desarrollaron teoría alguna de una supremacía blanca con la cual sostener su amplia utilización de la esclavitud. Segundo, el racismo moderno se distingue por su brutal virulencia y crueldad. Finalmente, hay una correlación entre la ferocidad de la ideología racista bajo el capitalismo y la celebración de la libertad del individuo. Por implicación, la ausencia de una noción de “sujeto libre” en la pre-modernidad obturó una articulación completa de su contrapartida.¹⁵²

Si bien la teorización de la raza como un efecto de la biología no surgió hasta el siglo XIX, con la proliferación del discurso médico, podemos ver, a partir de estas diferentes

¹⁵¹ Malcom K. Read, “From Feudalism to Capitalism: Ideologies of Slavery in the Spanish American Empire” en Eduardo Grüner, *Ibid.*, p, 131.

¹⁵² Alex Callinicos, “Race and Class” en *Op. Cit.*, p, 132.

genealogías, que una representación clara de la raza a partir del color de piel empieza a gestarse mucho antes de este siglo. De hecho, es a partir de la abolición de la esclavitud, “junto a la adopción en el mundo occidental del liberalismo como principio básico de la organización política y la contradicción entre el ideal de la igualdad y la libertad,” que se reestablece la necesidad de crear las teorías deterministas que arraigaban la desigualdad en las diferencias.¹⁵³

ESBOZO DE UNAS PRIMERAS CONCLUSIONES PARA PENSAR A Y DESDE FANON

Elaborar una interconexión entre las diferentes genealogías y tradiciones teóricas, nos ayudó a ver cómo es que la representación corporal de los sujetos que conforman la historia ha cambiado. Pensar a la raza como un principio de inteligibilidad y de análisis del poder político, servirá para entender cómo es que Fanon explica el surgimiento de una subjetividad negra basada en la historia colonial y fundada en la forma de producir lenguaje, deseo y cuerpo.

Este esfuerzo por “ensamblar” diferentes posiciones políticas y tradiciones teóricas, nos ayuda a entender por qué los cuerpos están imposibilitados, por lo menos en un primer momento, a hacer otra representación de sí mismos a partir de la reproducción de una historia oficial que necesita que ellos se piensen como inferiores para poder mantener la dominación política, social y por lo tanto económica. Por otro lado, nos sirvió como explicación y justificación de por qué estamos, como Fanon, partiendo del *colonialismo*. Como pudimos ver, todos estos autores muestran que la historia de la modernidad es la lucha por la historia de la representación y de la identidad; es la lucha por la historia, lucha que empezó con la construcción de Occidente.

¹⁵³ Peter Wade, *Op. Cit.*, p, 42.

Por otro lado, los análisis planteados desde América Latina constituyeron un cambio de paradigma importante para pensar la colonialidad, sus dispositivos y sus efectos, desde otra lectura que viene a completar la historia desde una nueva perspectiva mundial en el orden de la modernidad. Para Aníbal Quijano, se trata de pensar en “la articulación estructurada de diversas lógicas históricas en torno de una dominante, la del capital”.¹⁵⁴

Pensar al territorio americano como la condición para que las diferentes identidades se consolidaran en categorías étnicas y raciales, se muestra indispensable si se quiere explicar la forma en la que el nuevo “patrón de poder” se fuera consolidando y hegemonizando hasta acabar en las jerarquías coloniales que hasta hoy en día controlan las formas de producción y representación.

Fue sólo a partir de este análisis, que podemos adentrarnos al pensamiento de Fanon para observar más de cerca cómo es que el lenguaje y el cuerpo se descubren como dos instancias en las que podemos encontrar la manera en la que el colonialismo funciona, pero más importante, cómo ambas pueden ser pensadas como potencias para salir —o por lo menos para agrietar— el binarismo que produjo la modernidad colonial para dominar. Por ello, “el debate que inaugura el GMC es, como Aníbal Quijano insiste, a la vez e indisolublemente epistémico/teórico/ético/estético/político”¹⁵⁵

¹⁵⁴ Aníbal Quijano, “Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina” en *Revista de Sociología*, Vol. 6, Núm. 7, Lima, Universidad de San Marcos, 1990, p, 23.

¹⁵⁵ Rita Segato, *La crítica a la colonialidad... Ibid.*, p, 43.

CAPÍTULO II

Fanon y el Lenguaje

Ser colonizado es más que ser subyugado físicamente, es serlo culturalmente.

Ser colonizado es también perder un lenguaje y absorber otro.

Hablar un idioma significa sobre todo asumir una cultura.

Frantz Fanon, *Piel Negra, Máscaras Blancas*.

“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 Valery lo sabía cuando hacía del lenguaje «el dios extraviado en la carne»”.¹⁵⁶ Esta aclaración nos ayuda a seguir formulando el problema de la colonialidad y la racialización, pero esta vez, en relación a la palabra: ¿cuál es el proceso con el que se le fijan ciertas cualidades a los cuerpos?

Hemos visto anteriormente por qué unas categorías (coloniales) históricamente producidas, se internalizan tanto en los sujetos que ellos mismos perpetúan cierto tipo de relaciones de poder. Sin embargo, podemos continuar estos cruces “rizomáticos” preguntándonos ahora con Fanon: ¿cómo es que un cuerpo se convierte en un sujeto racializado a partir del lenguaje?, ¿cómo es que un determinado uso del lenguaje posibilita un cierto tipo de movimiento corporal? y, ¿qué consecuencias políticas tiene esta relación traducida a términos coloniales?

¹⁵⁶ Frantz Fanon, *Piel negra... Op. Cit.*, p, 50.

Poner a operar el lenguaje, la colonialidad y la racialización a partir de los postulados de Fanon, implica pensar en una metodología que posibilite su relación. Implica también encontrar el mejor camino para hacer divergir este problema constituido por tres ejes. Por ello, hacer una biografía de Fanon no sólo supera los límites de esta investigación, sino que no es el propósito de este texto.¹⁵⁷ En cambio, hemos escogido empezar por explicar algunos lineamientos de su trabajo psiquiátrico¹⁵⁸ para observar cómo es que él llegó a hacer los cruces entre lenguaje, colonialidad, raza y cuerpo para poder, al mismo tiempo, problematizarlos con sus trabajos filosóficos posteriores y ver cómo es que actualizó, a la vez que es actualizado por otros pensadores.¹⁵⁹

Si bien este capítulo está destinado a entender la importancia del lenguaje como un elemento cardinal de la opresión colonial, veremos cómo este se enlaza con el tercer capítulo, que mostrará al cuerpo como otra categoría de análisis importante para entender al colonialismo como estructurador de los sujetos dominados.

No es casualidad, entonces, que Frantz Fanon haya empezado su libro *Piel Negra, Máscaras Blancas* con el capítulo “El negro y el lenguaje”. Capítulo que, a nuestro juicio, es uno de los más importantes y densos no sólo porque desarrolla un análisis del lenguaje y el cuerpo,

¹⁵⁷ Cauter, David, *Frantz Fanon*, New York, The Viking Press, 1970; Alice Cherki, *Frantz Fanon, a portrait*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2006; Alejandro de Oto, *Frantz Fanon: Política y poética del sujeto poscolonial*, México, Colegio de México, 2003; Nigel Gibson (ed), *Rethinking Fanon*, Nueva York, Humanities Books, 1999; Irene L Gendzier, *Frantz Fanon, un estudio crítico*, México, ERA, 1977;

¹⁵⁸ Cfr. Jean Khalfá, *Fanon and Psychiatry*, Nottingham French Studies, Feb. 2015, vo. 54, No. 1: pp, 52-71; Irene L. Gendzier, *Frantz Fanon. Idem.*

¹⁵⁹ Para una revisión de la práctica psiquiátrica de Fanon ver: David Macey, *Frantz Fanon, A biography*, London, Verso, 2002; Hussein Abdilahi Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, New York, Plenum Press, 1985; Jock McCulloch, *Black Soul White Artifact; Fanon's Clinical Psychology and Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983; *Colonial Psychiatry and the "African Mind"*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995; Richard Keller, *Colonial Madness: Psychiatry in French North Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.

Existen números especiales de revistas que han publicado los trabajos de psiquiatría de Fanon: *L'Information psyquiatrique*, 51:10, 1975; *History of Psychiatry*, 7:28, 1996; *Sud/Nod*, 14, 2001 y 22, 2007; *Tumultes*, 31, 2008.

mostrando todo su recorrido como psiquiatra, filósofo y revolucionario, sino porque empieza (muy tempranamente) a explicar la condición colonial:

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.¹⁶⁰

De hecho, casi nunca se menciona que *Piel Negra, Máscaras Blancas*, editado en francés en 1952, fue una versión de su tesis doctoral de psiquiatría titulado *Un ensayo sobre la desalienación del hombre negro*, que rechazó su tutor, Jean Dechaume, por considerarla fuera de los cánones médicos. Fue así que dos semanas después entregó otro proyecto que se tituló *Enfermedad mental y síndromes psiquiátricos en la degeneración cerebral hereditaria: un caso de estudio de la enfermedad de Friedreich con delirios de posesión*¹⁶¹ que defendió en Lyon en noviembre de 1951. Aún así, Fanon casi nunca dejó su práctica psiquiátrica, así estuviera en Francia, Argelia o Túnez, por lo que sus trabajos publicados se extienden de 1951 a 1960. En esta época, no sólo fue un gran lector y crítico de muy diversos pensadores como Lacan, Freud, Mannoni, Merleau-Ponty, Satre, Henry Hey y Paul Vayer, sino que participó de los debates más importantes del ámbito psiquiátrico del momento.

Mencionemos, entonces, el análisis del paradigmático¹⁶² caso que llevó Fanon durante varios años y en el cual convergen discusiones que van de la neurología a la fenomenología, del psicoanálisis a la biología y de la psiquiatría a la política, y con el que fue capaz de formular su

¹⁶⁰ Frantz Fanon, *Piel Negra... Op. Cit.*, p, 49.

¹⁶¹ Lewis Ricardo Gordon, *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*, Estados Unidos, Fordham University Press, 2015, p, 15.

¹⁶²La siguiente explicación se sacó de Jean Khalfa, *Fanon and Psychiatry, Idem*.

crítica de la condición colonial, que también aparece —pero de manera general— en *Piel Negra, Máscaras Blancas*.

Su paciente, de nombre Friedreich, sufría de ataxia, un desorden neuronal y hereditario que provoca la descoordinación del movimiento corporal. Sin embargo, Fanon se da cuenta rápidamente que su paciente sufre también de síntomas que van más allá del daño neurológico, experimentando delirios de posesión, actitudes histéricas, agitación y propensión a temas místicos y eróticos.¹⁶³

Desde este momento, Fanon empieza a relacionar los problemas neurológicos con el ambiente en el cual el paciente se desenvuelve. La locura, por ende, no se puede explicar solamente por procesos químicos o genéticos. Muy por el contrario, la forma que toma la locura, o, dicho de otra forma, los síntomas que el sujeto expresa en determinadas situaciones, tienen que ver con el entorno social y cultural, con las prácticas colectivas y con las instituciones que las sostienen,¹⁶⁴ mencionando que: “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.”¹⁶⁵

Si las instituciones son occidentales y las prácticas sociales de los negros han sido colonizadas por la mirada del blanco, entonces, su “anormalidad” no puede ser explicada por la medicina y las teorías existentes provenientes de la metrópoli. Así, Fanon se da cuenta que la psiquiatría no puede generalizarse a los grupos colonizados, pues

¹⁶³ *Ibid.*, 52-71.

¹⁶⁴ Es interesante mencionar que, según Nelson Maldonado, estas investigaciones sentarían precedencia para la genealogía del poder de Michel Foucault. Nelson Maldonado Torres, “Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon” en *Piel Negra, Máscaras Blancas*, Madrid, AKAL, 2009, pp. 300-301.

¹⁶⁵ Frantz Fanon, *Piel Negra... Op. Cit.*, p. 50.

las escuelas psicoanalíticas han estudiado las reacciones neuróticas que nacen de 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 de hombre de color.¹⁶⁶

Esto rompe drásticamente con la explicación que se había dado por el famoso psiquiatra Antoine Laurent Bayle, quien, en 1822, había reducido toda la enfermedad mental a la falta de una substancia orgánica en el cerebro, formulando así la teoría de la “organogénesis”, es decir, que un problema mental era explicado a partir de las constituciones y de los funcionamientos de los órganos a nivel celular. Fanon refuta esta idea y empieza a criticar la forma en la que la psiquiatría se había estado desarrollando hasta ese momento, resaltando la importancia que tiene pensar en términos históricos y procesuales, en vez de pensar en determinaciones tanto biológicas como ontológicas. Por ello, dice Fanon: “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.”¹⁶⁷

Su método sociogénico, aparece, así, como “una perspectiva que pretende dilucidar la estructura social a la luz de las elecciones individuales, y las elecciones individuales a la luz de las opciones que ofrece la estructura social”.¹⁶⁸ La sociogénesis empleada por Fanon a lo largo de su obra rompe con las concepciones filogenéticas y ontogénicas con las que se explicaban “las diferencias” constitutivas entre “las razas”. La perspectiva ontogénica se refiere al organismo individual y la filogénica hace referencia a la especie. Se pasa así, del individuo a la

¹⁶⁶ Jean Khalafa, *Fanon and Psychiatry... Op. Cit.*, p, 113.

¹⁶⁷ Frantz Fanon, *Piel Negras... Ibid.*, p, 139.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p, 300.

estructura. Por ello, en el *Prefacio* al libro *La Teoría Política en la Encrucijada Decolonial*, Walter Mignolo menciona que:

mientras Freud necesitó introducir la dimensión *ontogenética* (porque la dimensión filogenética de Charles Darwin no alcanzaba para su proyecto de lidiar con individuos), ésta todavía era insuficiente. Fanon percibió ya en 1952, al escribir este ensayo, que el vuelco de la razón necesitaba el concepto de *sociogénesis*. Si el ser negro es tal en relación imperial/colonial con el ser blanco (diferencia colonial epistémica y ontológica), la blancura y la negrura no tienen significado en relación al referente, sino a la conceptualización racial y jerárquica del mundo moderno/colonial.¹⁶⁹

Estas explicaciones, según Fanon, olvidan el mundo intersubjetivo del individuo y de la colectividad en relación a la cultura, al lenguaje y a la economía. Por ello, Fanon menciona que

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 filogénia y la ontogenia, está la sociogenia. En cierto sentido, para responder al voto de Leconte y Dameyl digamos que de lo que se trata aquí es de un sociodiagnóstico.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Walter Mignolo, *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Buenos Aires, Del Signo, 2009, p. 15.

¹⁷⁰ Frantz Fanon, *Piel Negras... Op. Cit.*, p. 45.

El complejo de inferioridad, en consecuencia, no se puede explicar por una configuración biológico-racial, sino por la génesis y la estructuración de la *psique* ante las realidades sociales y económicas que la colonialidad ha construido.¹⁷¹ Así, aclara Fanon:

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, ésta se produce tras un doble proceso: económico, en primer lugar; por interiorización, o mejor dicho, por epidermización de esta inferioridad, después.¹⁷²

Desde estas concepciones revolucionó la forma en la que el asilo funciona, tratando a los pacientes no sólo con medicinas, sino con terapias grupales que pudieran insertar de nuevo al paciente dentro de la sociedad. La experiencia en la cual se basó para exponer sus análisis la obtuvo en el hospital Saint-Alban trabajando con François Tusquelles, quienes veían que más allá de empeorar el estado del paciente, el asilo *produce en sí* la locura (teoría que después retoman grandes pensadores aquí mencionados como Michel Foucault y Gilles Deleuze). Por ello, el individuo, en una sociedad ya por sí dividida tiene que ser tratado de forma grupal.¹⁷³ Ahí donde la psiquiatría entiende al sujeto aislado, Fanon le devolverá (una vez más) su condición social. En una célebre cita, Fanon concluye: “El hombre es eso por lo que la sociedad llega a ser”.¹⁷⁴

¹⁷¹ Lewis R. Gordon, “Fanon and Development: A Philosophical look” en Keita, Lansana (ed.), *Philosophy and African Development. Theory and Practice*, Senegal, Codesria, 2011, p. 70.

¹⁷² *Ibid.*, p. 44.

¹⁷³ Irene L. Gendzier, *Frantz Fanon, un estudio crítico, Op. Cit.*, p. 94.

¹⁷⁴ Frantz Fanon, *Piel Negra... Op. Cit.*, p. 45.

La llegada de Fanon a Blida-Joinville en Argelia en noviembre de 1953, tiene otro gran impacto que influenciará en su pensamiento político y en su práctica psiquiátrica por dos motivos que se relacionan entre sí. El primero, tiene que ver con la profundización de la crítica a la psiquiatría (a la forma en la que la locura era conceptualizada); y, en segundo lugar, vio cómo las formas coloniales de segregación atravesaban todas las instituciones occidentales. Esto se debe a que la mayoría de los pacientes que se encontraban ahí eran considerados incurables y estaban separados racialmente entre europeos y africanos, como lo había experimentado él mismo en la guerra.¹⁷⁵

Dentro del hospital estuvo encargado de dos salas: una de hombres argelinos y otra de mujeres europeas. Ahí, Fanon se da cuenta de algo interesante: la terapia social funcionó sólo con las mujeres blancas, pero para su sorpresa, fracasó con los hombres negros.¹⁷⁶ ¿Qué podían decir las terapias, que consistían en clubs de cine, de música y de escritura, con la obvia disposición racial que había en el hospital? Junto con su interno, Jacques Azoulay, Fanon escribe un artículo titulado “La terapia social para los hombres musulmanes: dificultades metodológicas”, en donde refuerza la tesis de *Piel Negra Máscaras Blancas* sobre la importancia que tienen la producción de los códigos simbólicos para explicar ciertas realidades y en el cual, “todo problema humano pide ser considerado a partir del tiempo”,¹⁷⁷ y desde la relación entre la lengua y la comunidad. Por ello, se pregunta Fanon:

¹⁷⁵ Una de las primeras experiencias que marcó el quehacer político e intelectual de Fanon fue el haber luchado en las Fuerzas de Liberación Francesa. Ahí no sólo tuvo la oportunidad de enfrentarse con el mundo colonial, sino que vivió el racismo de una manera que lo cambiaría profundamente. Cuando los aliados cruzaron el Rin hacia Alemania, el regimiento negro fue mandado a Toulouse para impedir que marcharan en el desfile de honor, efectuado solamente por blancos.

¹⁷⁶ Fanon escribió un artículo sobre este fenómeno junto con su interno Jacques Azoulay: Frantz Fanon y Jacques Azoulay, “La Socialthérapie dans un service d’hommes musulmans: difficultés méthodologiques” en *L’Information psychiatrique*, 30: 9, 1954, pp, 349-361 citado en Jean Khalfa, *Fanon and Psychiatry... Idem.*

¹⁷⁷ Frantz Fanon, *Piel Negra... Op. Cit.*, p, 46.

¿de dónde precede esa alteración de la personalidad? ¿De dónde precede 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.¹⁷⁸

Esto quiere decir que la terapia fracasó con los hombres negros no por una cuestión biológico-racial, explicación que había circulado hasta ese momento dentro del hospital, sino porque los códigos de significado sólo se pueden establecer entre miembros de un grupo cultural específico. Es decir, la producción del lenguaje y sus significados no son universales, sino que se crean, se entienden y se utilizan dentro de un colectivo.

Pero lo que es más: Fanon se da cuenta de que la producción de los códigos que existían en el asilo específicamente, y dentro de las sociedades colonizadas en general, crean relaciones desiguales y de dominación. Lo que quiere decir que en una sociedad colonizada se crean, a la par y como consecuencia, lenguajes y cuerpos coloniales. En este sentido, Fanon menciona que:

Hay una relación de sustento entre la lengua y la colectividad [...] 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.¹⁷⁹

Hay, por lo tanto, un lenguaje que predomina sobre otro. Por ello, en su artículo sobre la socioterapia, Fanon se pregunta: “¿En qué problema de juicio creíamos posible una socioterapia de corte occidental para musulmanes con problemas mentales? ¿Cómo era posible un análisis

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 54.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 62.

estructural si los marcos geográficos, históricos, culturales y sociales estaban entre paréntesis?»¹⁸⁰

Para entender mejor la importancia de los aspectos sociohistóricos, Fanon se da a la tarea de investigar cómo se conceptualizan y trataban las enfermedades mentales en grupos no occidentales, en específico, del norte africano. Estudió y escribió diversos artículos sobre medicina tradicional, con los cuales volvió a reformar las terapias introduciendo diversas actividades sociales y culturales que tenían que ver con las prácticas de la región de la que provenían los pacientes. Así, en 1955, en el “Congreso Médico de Alienistas y Neurólogos de Francia y de los países de lengua francesa”, Fanon y Raymond Lacaton abordaron la gran problemática que tenía la psiquiatría francesa y las instituciones coloniales occidentales en el Norte de África señalando un caso que se daba comúnmente en la región: ¿por qué, se preguntan, aunque se hayan presentado evidencias irrefutables, los negros nunca confiesan un crimen y los blancos sí? Una vez más, la explicación había sido que los negros tenían una cierta naturaleza que los hacía mentir, probando su primitivismo e inferioridad.

De hecho, Antoine Porot, quien había fundado *l'école d'Alger* de psiquiatría, explicaba que los negros tenían una imposibilidad de adaptarse a las normas sociales por el simple hecho de su situación racial a lo que Fanon responde: “El inconsciente colectivo no es, sin embargo, una herencia cerebral: es lo que llamaré la imposición cultural irreflexiva”.¹⁸¹

Por otro lado, Fanon ofrece una explicación basándose en la historia de la confesión, mostrando una vez más la situación colonial en su estudio:

¹⁸⁰ *Ibid.*, p, 355. “À la faveur de quel trouble du jugement avons-nous cru possible une psychothérapie d’inspiration occidentale dans un service d’aliénés musulmans? Comment une analyse structurale était-elle possible si on mettait entre parenthèses les cadres géographiques, historiques, culturels et sociaux?” (Traducción mía) citado en: Jean Khalfa, *Fanon and Psychiatry, Op. Cit.*, pp, 52-71.

¹⁸¹ Frantz Fanon, *Piel negra... Ibid.*, p, 163.

Para el criminal, reconocer su acto ante el juez es desaprobado este acto; es legitimar la irrupción de lo público en lo privado. El africano del norte, al negar, al retractarse, ¿no se niega a esta situación? Sin duda, vemos así concretizar la separación total entre dos grupos sociales coexistentes, trágicamente, ¡ay! pero cuya integración de uno por el otro no ha sido iniciada.

Esta negativa del acusado musulmán de autenticar el contrato social que le ofrece la admisión de su acto significa que su sumisión a menudo profunda, que hemos observado ante el poder (judicial en este caso), no puede confundirse con la aceptación de este poder.¹⁸²

Una confesión sólo tiene sentido cuando el individuo reconoce y acepta los códigos sociales y culturales con los cuales se le está juzgando. La confesión, entonces, opera en un doble sentido: primero, muestra que el individuo está dispuesto a reintegrarse en su comunidad, y, por lo tanto, prueba que reconoce como propia a la comunidad y sus prácticas legales. Al no reconocer la institución legal, los negros están resistiendo las prácticas coloniales. Están, como lo dijimos en el capítulo I con Benjamín, poniendo de manifiesto la violencia mítica con la cual se fundan las leyes de la metrópoli, y con esto, el Occidente mismo.

Una vez más, Fanon demuestra que existe una colonización en la forma de entender las prácticas sociales argelinas, en la forma en la que el lenguaje es practicado y registrado y, por otro, que la colonización está basada, en gran parte —aunque no solamente— en la racialización de los cuerpos y en la imposición de las instituciones coloniales. La psiquiatría, entonces, fue uno de los mecanismos mediante los cuales Fanon pudo pensar la colonialidad y la forma en la que los cuerpos fueron controlados y segregados por razones del color. En consecuencia, Fanon

¹⁸² *Idem.*

se pregunta: “¿por qué quiere hacer del complejo de inferioridad algo preexistente a la colonización?”¹⁸³

De esta forma, Fanon hace una crítica a Lacan (y a toda la práctica psicoanalítica eurocéntrica) en los términos en los que se había planteado el problema del individuo, por un lado, y de la sociedad colonial por otro.

Hablamos hace un momento de Jacques Lacan. No era por casualidad. En 1932 hizo, en su tesis, una crítica violenta a 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.¹⁸⁴

Al pensarlo como un problema colonial y estructural, el autor está mostrando la necesaria transformación del mundo en su conjunto. Por ello, Fanon habla de estructura y no de constitución, como lo hizo Lacan. La relación entre los sujetos racializados es un problema estructural. En consecuencia, Fanon se refiere ya no “del negro” sino de “los negros”, y piensa así que se puede trasladar el análisis a todo el que ha sido colonizado:

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 aun 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, el objetivo no será disuadirlo aconsejándole «guardar las distancias»; el objetivo, por el

¹⁸³ Frantz Fanon, *Piel negra...* *Ibid.*, p, 94.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p, 90.

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.¹⁸⁵

EL SER PARA EL OTRO: RELACIONES COLONIALES

Hemos visto cómo es imposible separar la práctica psiquiátrica de Fanon con su trabajo revolucionario. Ambas, por otro lado, conllevan un inmenso trabajo intelectual y una profunda faena reflexiva sin el cual sería imposible empezar a analizarlo.

¿Por dónde seguir nuestro camino fanoniano para descubrir el sentido del lenguaje, ese sentido que Fanon le da y que muestra la tradición filosófica de la que viene? ¿Cómo hablar del colonialismo en términos del lenguaje, o, cómo hablar de un cierto tipo de lenguaje que podría llamarse colonial?

La forma en la que Fanon hace una síntesis entre sus experiencias como ser colonial y la vanguardia teórica que en ese momento estaba liderado por el psicoanálisis, nos ayudará a desentrañar el problema fundamental que aquí nos convoca. Fanon piensa el colonialismo a partir de los postulados de Freud y Lacan, y sin embargo, hilvana una de las críticas más profundas de la cultura occidental y capitalista mostrando las carencias que éstas tienen. Pensar al psicoanálisis desde Fanon, y, por otro lado, abordar las ideas de Fanon desde el psicoanálisis, nos posibilita pensar en las diversas maneras en las que el problema sobre la colonización de los cuerpos puede ser planteado.

¹⁸⁵ Fanon, *Piel Negra... Ibid.*, p, 104.

Fanon sería, entonces, el ejemplo perfecto de un teórico psicoanalítico que viene a desestabilizar el psicoanálisis a partir de poner a operar la misma lengua colonial, los mismos conceptos que lo han formado, pero vaciándolos de significado al demostrar que estos mismos no sirven para explicar su constitución subjetiva y sus experiencias del mundo. Dicho de otro modo, lo que el autor martiniqués desarrolla a lo largo de su obra *Piel negra, Máscaras blancas* es que las teorías que han intentado explicar la forma en la que un individuo se estructura subjetivamente son las mismas que demuestran que los sujetos, en realidad, no pueden explicarse de manera cerrada y mucho menos desde planteamientos teóricos que intenten encasillar a los sujetos a unos cuadros clínicos universales.

Por otro lado, el psicoanálisis —y los usos que se le pueden dar— es un ejemplo de que el pensamiento está siempre abierto y que la relación disciplinaria puede entretejer de manera infinita y revolucionar corrientes teóricas que posibilitan pensar desde otros lugares de enunciación.

¿Cómo explicar, entonces, al sujeto colonizado desde una de las teorías más eurocéntricas que se han formulado? y, por otro lado, ¿cómo podemos empezar a mostrar la compleja filosofía fanoniana? ¿Cómo se apropia Fanon, pues, del psicoanálisis?, ¿y qué nos puede decir el psicoanálisis de la colonización a partir de relacionarlo con el lenguaje?

Podríamos, así, empezar planteando un problema y postulando que, si bien el autor martiniqués intenta desmarcarse de ciertas posturas psicoanalíticas parte, como el psicoanálisis, de que el lenguaje estructura al individuo. O tal vez, la respuesta sería plantear primero el problema de la colonialidad y elaborar la hipótesis—como lo hizo José Gandarilla— de que el colonialismo está estructurado como un lenguaje; o, para formularlo en términos deleuzianos, podríamos establecer que el colonialismo es una máquina productora de sentido creadora de un

orden simbólico que determina un sentido específico del mundo. Pero, si quisiéramos ir más allá de la mano de Fanon, tendríamos entonces que preguntarnos: ¿cuál sería la especificidad de este sentido colonial a partir del psicoanálisis?, ¿de qué manera la colonialidad crea un sentido del mundo y del cuerpo? y, ¿cómo, según Fanon, opera el lenguaje para estructurar relaciones coloniales de dominación?

Sería conveniente, entonces, empezar por mencionar que uno de los postulados más importantes de Lacan es la afirmación de que el inconsciente se estructura como lenguaje. Es esta condición de los significantes, en tanto que cadena de significación, lo que soporta y da estructura al individuo. Es también desde el lenguaje que dicho sujeto, muchas veces sin que lo sepa, se coloca en un lugar frente al Otro y frente a sí mismo. El sujeto nombra y es nombrado creando un movimiento estructural que lo determina. Es a partir del lenguaje que se crea un orden simbólico y es a partir de éste que se da sentido al mundo, a las estructuras sociales y a los códigos que rigen cierto comportamiento dentro de la comunidad.

Alterando los postulados de Saussure, Lacan afirma que el significante no corresponde al signo lingüístico que tendría una relación fija con el significado. Por el contrario, la función del significante, o lo que podríamos entender como “la palabra”, no corresponde al objeto mencionado. Según Lacan, “un significante es lo que representa al sujeto para otro significante”, creando así una cadena que poco tiene que ver con el objeto mencionado pero que mucho tiene que decir sobre el sujeto que lo enuncia. Esto es importante señalarlo porque el lenguaje, entonces, nos muestra al sujeto como portador de un orden simbólico propio, situándolo en una posición diferente efectiva y afectiva ante el mundo y ante los otros sujetos, tanto individual como colectivo. Por ello, Fanon señala: “Un hombre que posee el lenguaje posee por

consecuencia el mundo que expresa e implica ese lenguaje. Ya se ve adónde queremos llegar: en la posesión del lenguaje hay un poder extraordinario.”¹⁸⁶

Ahora, para hacer el cruce de la teoría psicoanalítica con la filosofía de Fanon, habrá que partir de una hipótesis aventurada y plantear que el filósofo martiniqués hace una operación inversa: si bien el lenguaje estructura al individuo, el sujeto racializado no puede constituirse como un verdadero sujeto porque el lenguaje le ha sido impuesto. Es, de hecho, el lenguaje del colonizador quien lo nombra y es a partir de este nombramiento que se le posiciona como objeto:

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.¹⁸⁷

Nos preguntamos, entonces, ¿cómo a través del lenguaje percibe el mundo el hombre negro?

Si el lenguaje que experimenta el sujeto racializado viene de la metrópoli, existe una experiencia que no puede ser nombrada: la experiencia colonial. El sujeto colonial no es un “sujeto verdadero” en los términos en los que se ha planteado hegemonícamente, pues este no tiene lenguaje, códigos o formas de concientizar esta experiencia que, sin embargo, lo estructura psíquica y corporalmente. Es así que Fanon puede advertir que el sujeto colonizado es despojado de la capacidad de crear un significado “sano” del mundo y de sí mismo: “En las Antillas, esta visión del mundo es blanca porque no existe ninguna expresión negra.”¹⁸⁸

Este énfasis de pensar al lenguaje en términos fenomenológicos, o de pensar la estrecha relación que tiene el lenguaje colonial para crear el “esquema corporal” de los sujetos —y con

¹⁸⁶ *Ibid.*, p, 19.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p, 50.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p, 140.

esto, de su experiencia—, se manifiesta con uno de sus planteamientos más importantes: el negro *necesita* apropiarse de la lengua francesa para llegar a *ser*, para poder tener una experiencia, un apoderarse de ese mundo que le ha sido por una parte, negado desde el nacimiento, y por otra, impuesto de maneras violentas: “el negro antillano será tanto más blanco, es decir, se parecerá tanto más al verdadero hombre, cuanto más y mejor haga suya la lengua francesa”.¹⁸⁹

Sin embargo, porque el sujeto lleva consigo la herida colonial, o como señala Fanon “una herida profunda” que le imprime en el cuerpo un “arsenal de complejos que lo han dominado”;¹⁹⁰ porque en realidad esta lengua nunca ha sido suya sino que por el contrario, es una lengua que lo despoja de voluntad, con la que se le “fija, se le aprisiona, se le primitiviza y se le anticiviliza”,¹⁹¹ con la que se le hace “víctima eterna de una esencia, de una *aparecer* del cual él no es responsable”,¹⁹² el cuerpo racializado, al asumir los códigos coloniales, engendra para sí una concepción de inferioridad, despojándolo de su capacidad creativa y política para decidir sobre su vida y sus acciones.

Es entonces que el francés “de los franceses”,¹⁹³ esto es, la lengua creadora de los únicos códigos válidos, “infesta al negro de cuerpos extraños extremadamente tóxicos”,¹⁹⁴ y tergiversa la forma en la que vive su corporalidad y su identidad y con ello, las relaciones que tiene con el mundo que lo rodea y las relaciones que de ellos se desprenden.

¹⁸⁹ *Ibid*, p, 19.

¹⁹⁰ *Ibid*, p, 28.

¹⁹¹ *Ibid*, p, 29.

¹⁹² *Ibid*, p, 31.

¹⁹³ *Ibid.*, p, 51

¹⁹⁴ *Ibid.*, p, 60.

Porque el lenguaje, que en realidad no es suyo, deforma y pervierte la manera en la que el sujeto racializado estructura tanto su imagen corporal y subjetiva, como su historia; por ello, “el negro antillano, sea quien sea, tiene siempre que situarse frente al lenguaje”.¹⁹⁵

Fanon demuestra lo anterior con sus casos clínicos y con el análisis de cierta literatura creada por sujetos racializados que en el caso de *Piel Negra...* se refiere a los capítulos “La mujer de color y el blanco” y “El hombre de color y la mujer blanca”. En ellos, planteará — como hemos venido mostrando hasta este punto— la insuficiencia que tiene el psicoanálisis occidental para explicar las patologías de los cuerpos racializados/colonizados.

Haciendo una analogía a la pregunta de Freud “¿qué quieren las mujeres?”, Fanon se pregunta ahora “¿Qué quiere el hombre? ¿Qué quiere el hombre negro?”¹⁹⁶ y su respuesta, paradójicamente, es simple: el sujeto negro quiere ser blanco. ¿Para qué? Para poder valorar su existencia porque “el colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli.”¹⁹⁷ Por ello, empieza diciendo en el capítulo III: “De la entraña más negra de mi alma, a través de una zona de sombras, me sube el deseo de ser ahora mismo blanco. No quiero que se me reconozca negro, quiero que se me reconozca blanco.”¹⁹⁸

Llegamos así, a una síntesis entre Fanon y el psicoanálisis. Es así que el autor martiniqués puede plantear que la sintomatología que causa el deseo del negro de convertirse en blanco puede explicarse desde los esquemas patológicos del psicoanálisis clásico — por ejemplo, la neurosis, en donde el ideal del Yo está mucho más arraigado—. Sin embargo, Fanon le da la vuelta y mostrará que la raíz de estos problemas va a encontrarse en otro lado. Si Fanon se da cuenta a partir del psicoanálisis que lo interesante del neurótico es la culpa y la angustia que

¹⁹⁵ *Ibid.*, p, 50.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p, 42.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p, 50.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p, 79.

siente el sujeto al ordenar la naturaleza pulsional que se establece por entrar en contacto con el mundo simbólico que lo rodea (reglas, prohibiciones, leyes, etc.), entonces, en el caso del colonizado, la neurosis se manifestará por los símbolos opresivos (coloniales) que imprimirá en el negro un sentimiento de inferioridad.

La manera en la que un neurótico obsesivo se vincula con la angustia y la culpa, y por ello, con la falta, determina los síntomas que se manifestarán en su vida. Sí el modo que tiene el neurótico obsesivo de controlar su ansiedad es haciendo rituales —controlando y organizando— para completar su fantasía inconsciente que se manifiesta en el sentimiento de omnipresencia que le posibilita (por lo menos) alguna idea de seguridad, entonces, ¿qué otra forma toma la neurosis en los sujetos colonizados? A continuación, veremos algunos ejemplos de cómo se manifiesta la neurosis en los negros según los casos que Fanon tuvo oportunidad de analizar:

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 podría ennegrecer nada más, como no podría negrificar el mundo, ella intentó, en su cuerpo y en su pensamiento, blanquearse. En primer lugar, se hará lavandera [...]. 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. [...] Por otra parte, añaden, no es que discutamos el valor de los negros, sino que, ¿sabes? es mejor ser blanco. Todas esas mujeres de color desmelenadas, en busca de un 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. [...] 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 propiedades de revestimiento, es decir, la parte de ser o tener que entra en la constitución de un yo. 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.>> [...] No, en verdad el Dios bueno y misericordioso no puede ser negro, es un blanco de mejillas bien sonrojadas. 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.¹⁹⁹

El ritual de Mayotte —con un claro vínculo simbólico al blanqueamiento— será volverse lavandera, específicamente de sábanas. La angustia palpitante de caer en un mundo negro le parece tan insoportable que la solución será elaborar otra imagen de sí que se proyectará en el intento consciente y ritualizado de blanquearse a ella y a toda su raza. Lo que quiere Mayotte es, pues, *encarnar* el lenguaje colonial desde el cual el mundo se le es presentado. En este sentido, la experiencia colonial condiciona y constriñe los procesos de subjetivación de los cuerpos colonizados. El lenguaje colonial enmarca las posibilidades afectivas y corporales, y con ello, las formas de habitar el mundo.

Por otro lado, vemos en el ejemplo de Jean Venuse el incesante sentimiento de culpa que siente a causa de su color de piel con el cual surgirán ciertos síntomas que Freud denominó “defensas secundarias”. Estas medidas protectoras intentarán reprimir el malestar que, desde la infancia, sufrió Jean Venuse a causa del color de su piel, y que tratará de sobrecompensar de tres maneras: con su intelecto (que lo acercará un poco más a los valores y al lenguaje blancos en los cuales se formó), con el rechazo afectivo de ese Otro que le impuso las leyes (que en el caso del

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 67-71.

psicoanálisis será la figura simbólica del Padre, pero que Fanon muestra ahora que la figura simbólica será “el blanco”), y con la negación de su corporalidad.

Lo que nos muestra Fanon con el estudio de este caso es que el malestar y la angustia que sienten los sujetos colonizados no se explican o no surgen desde la estructura familiar tradicional occidental, sino que la relación colonial es la que causará estos síntomas particulares:

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>>. Si necesitáramos a cualquier precio un epíteto para Jean Veneuse, diríamos que se trata de un introvertido, otros dirán una persona sensible, pero una persona sensible que se reserva la posibilidad de ganar en el plan de la idea y del conocimiento. [...] Si, ciertamente un inquieto, pero un inquieto pegado a su cuerpo. [...] ¿De qué se trata? Dos procesos: yo no quiero que me amen. ¿Por qué? Porque un día, y de eso hace mucho tiempo, esboqué una relación objetual y fui *abandonado*. [...] Habiendo sido abandonado, haré sufrir al otro, y abandonarlo será la expresión directa de mi necesidad de revancha. [...] 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. [...] Jean Veneuse quería ser un hombre parecido a los demás, pero sabe que esa situación es falsa. Es un cruzado. Persigue la intranquilidad, el permiso en los ojos del blanco. Porque el es el <<Otro>>.²⁰⁰

Que el neurótico tenga la posibilidad de construir una narrativa —o un relato afectivizado— a partir de su biografía, muestra la capacidad de vincular el principio del placer y el principio de realidad que, en el colonizado, se le han impuesto:

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 80-87.

La estructura neurótica de un individuo será justamente la elaboración, la formación, la eclosión en el yo de nudos cognoscitivos procedentes, por una parte, del ambiente y, por otra, de la forma absolutamente personal en la que ese individuo reacciona a esas incongruencias.²⁰¹

Como lo ha demostrado una y otra vez, esta neurosis es una consecuencia de la lengua colonial porque “los negros son comparación. Primera verdad. Son comparación, es decir, que en todo momento se preocupan por la autovalorización y el ideal del yo”.²⁰² Los negros no son neuróticos “al estilo occidental”, su patología se muestra claramente identificada con la estructura simbólica colonial que los forma. El neurótico colonizado mostrará, así, la interiorización del esquema de dominación y del tipo de poder que se ejerce sobre ellos.

Por otro lado, el deseo del sujeto colonizado estará delimitado y constreñido, por lo menos en un primer momento, por el deseo de ser blanco. Por ello,

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.²⁰³

La neurosis presente en los casos que Fanon muestra son una clara evidencia de la escisión subjetiva que los sujetos colonizados tienen que pasar al encontrarse con la mirada

²⁰¹ *Ibid.*, p, 90.

²⁰² *Ibid.*, p, 175

²⁰³ *Ibid.*, p, 139.

blanca, así, “mi cuerpo se me devolvía plano”.²⁰⁴ Es esta quien los determina y los reconoce como sujetos, y en este afán por querer parecerse a ese Otro estructurante, los negros acaban por querer, a toda costa, ser como ellos. En consecuencia,

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 otro (bajo la forma del blanco), porque sólo otro puede valorizarlo. Esto sobre el plano ético: valoración del sí.²⁰⁵

Como veremos más adelante, estas representaciones serán la razón por la cual los hombres del sistema colonial están alienados. Si bien Fanon saca el concepto de alienación de la teoría marxista, lo traslada a la situación del negro, quien padece una imposición cultural que los arroja a esta condición:

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. [...] 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, produce casi

²⁰⁴ *Ibid.*, p, 114.

²⁰⁵ *Ibid.*, p, 141.

íntegramente una constelación delirante, que afecta el ámbito patológico.²⁰⁶

Si bien hacer una discusión teórica de la neurosis excede los alcances y objetivos de este trabajo, es importante subrayar que Fanon está planteando que el surgimiento de dicho comportamiento está vinculado directamente con el encuentro del lenguaje colonial, por ello, “Podemos decir que toda neurosis, todo comportamiento anormal, todo eretismo afectivo en un antillano es resultado de la situación cultural.”²⁰⁷ Entonces, la neurosis en el negro no se puede explicar por la teoría clásica de la castración o el complejo de Edipo que, según estas teorías, forman al sujeto desde la infancia porque está basado en una estructura familiar occidental en donde la figura del Padre toma una importancia particular en la conformación del individuo. Por el contrario, la neurosis del negro surge cuando las relaciones de dominación se han anclado en su proceso de subjetivación.

El negro es un objeto fobógeno, ansiógeno. [...] 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, hemos preferido titular este capítulo “El negro y la psicopatología” en vista de que ni Freud, ni Adler, ni siquiera el cósmico Jung han pensado en los negros en el curso de sus investigaciones. 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. Pero, aparte de que podríamos preguntarnos si los etnólogos, imbuidos de los complejos de la civilización se han forzado demasiado en encontrar la copia de estos en los pueblos que han estudiado, nos sería

²⁰⁶ *Ibid.*, p, 76.

²⁰⁷ *Ibid.*, p, 140.

relativamente sencillo mostrar que en las Antillas francesas, 97 por 100 de las familias son incapaces de dar a luz a una neurosis edípica.²⁰⁸

Por otro lado, Fanon se da cuenta que edipizar la experiencia del colonizado tiene como resultado —y como meta— el aburguesamiento, o para plantearlo en los términos de este capítulo, con los códigos simbólicos y materiales burgueses. Se podría plantear, entonces, que lo que pretende el capitalismo es subsumir a todos los grupos a la estructura familiar occidental clásica para que las organizaciones patriarcales puedan implementarse, y así, que las dinámicas del Capital puedan reproducirse:

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. Llamo sociedad burguesa a una sociedad cerrada en la que no se vive bien, donde el aire está podrido, las ideas y las gentes putrefactas. Y creo que un hombre que toma partido contra esa muerte es, en un sentido, un revolucionario.²⁰⁹

Como el sujeto sabe que esa falta es efecto de una castración —que será la consecuencia de la implementación de la ley— el neurótico manifestará ciertas actitudes de extrañeza frente a un objeto en el que depositará sus miedos y enojos. Así, en el encuentro colonial, la figura del Padre será sustituida por la figura del blanco, quien impondrá al sujeto colonizado las normas (la maquinaria simbólica) con las cuales tendrá que valerse (y de las cuales tendrá que revelarse). En

²⁰⁸ *Ibid.*, p, 139-140.

²⁰⁹ *Ibid.*, p, 186.

consecuencia, el objeto fóbico —la causa de toda angustia—, será el mismo cuerpo del colonizado. Y, sin embargo, Fanon manifiesta “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.”²¹⁰

Lo interesante aquí es que el color de piel se instaurará como el signo máximo de esta diferencia colonial. Lo “negro” será, entonces, la marca, el símbolo y el significante al cual se le proyectarán las actitudes neurótico-obsesivas que Fanon mencionaba. Lo que el negro no sabe —por lo menos en un primer momento—, es que esta marca la lleva impresa en su propio cuerpo, por eso

El objeto fobógeno está, pues, sobredeterminada. Ese objeto no sale de la noche de la Nada, en una circunstancia determinado ha provocado un afecto en el sujeto. La fobia es la presencia latente de ese afecto sobre el fondo del mundo del sujeto: hay una organización, formalización. Porque, naturalmente, el objeto no necesita estar allí, basta que *sea*: es un posible.²¹¹

Si bien el miedo se presenta como irracional, lo negro se ha instalado como el signo que representa todo aquello de lo que el proyecto del occidente rechaza: la naturaleza, la incivilización, lo pulsional.

Es así que el sujeto colonizado es él mismo objeto de su fobia y de su miedo, y al querer desprenderse por todos los medios de su condición corporal, creará una imagen de sí mismo y de

²¹⁰ *Ibid.*, p, 188.

²¹¹ *Ibid.*, p, 141.

los otros completamente delirante: “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.”²¹²

Como consecuencia, esta neurosis, que podríamos llamar para fines de esta investigación “neurosis colonial”, exhibe el proceso por el cual el sujeto racializado puede o no encontrar su humanidad. A propósito de esto, Fanon aclara: “El problema del 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.”²¹³ Una sociedad que, para existir, necesita de estas relaciones para reproducir los lugares de enunciación de cada uno, como lo vimos en el capítulo I en relación a la Teoría Decolonial.

No es en vano, entonces, que Fanon sea considerado como el padre de las teorías decoloniales que explicamos en el capítulo anterior. No obstante, él fue un paso más allá al mostrar *radicalmente* en su estudio cómo, *efectivamente*, la colonización ha hecho una construcción de lo “negro”, cómo éstas son representadas en las relaciones afectivas y cómo afectan en lo más profundo de su ser a los individuos y a la colectividad. Por esto, “el «prejuicio de color» es una idiotez, una iniquidad que hay que aniquilar”.²¹⁴

Sin embargo, antes de hacer una aniquilación de estas relaciones, habrá que adentrarse un poco más sobre la construcción del negro y de lo blanco y, por qué “el blanco está preso en su blancura [y] [e]l negro en su negrura.”²¹⁵

²¹² *Ibid.*, p, 138.

²¹³ *Ibid.*, p, 170.

²¹⁴ *Ibid.*, p, 57.

²¹⁵ *Ibid.*, p, 44.

EL SIGNO SE HACE CUERPO

Hemos visto ya las consecuencias psico-corporales que trae consigo la colonización. Sin embargo, nos preguntamos ahora junto con Fanon: ¿a qué se debe y cómo funciona la distinción generalizada de blanco/negro en tanto referente de significación?, ¿cómo es que esta distinción simbólica se encarna en las tipificaciones y estereotipos sociales? En una de sus célebres citas, el autor martiniqués señala: “Bien-Mal, Hermoso-Feo, Blanco-Negro: esas son las parejas características del fenómeno que, retomando una expresión de Dide y Guiraud, llamaremos “maniqueísmo delirante”.²¹⁶ ¿Cómo, entonces, funcionan estas parejas simbólicas y qué consecuencias tienen?

Primero que nada, habría que explicar —como lo vimos rápidamente con Lacan— que un sistema simbólico funciona a partir de la concatenación de símbolos que producen significado. Un signo, por tanto, es un referente que se presenta vacío sin el contexto necesario. Por otro lado, los significados se transforman si el orden de los signos o el contexto en el que son enunciados cambia. Una autora que contribuye a aclarar esta idea es Estela Serret, quien explica que:

si nos acercamos al funcionamiento de la cultura en sociedades tradicionales, así como a la construcción de los órdenes referenciales que integran y dan sentido a todo lo que existe y funciona dentro de ellas, veremos que hay elementos referenciales que no funcionan en tanto símbolos pues no tienen un sentido por sí mismos, por lo tanto, la unidad mínima del orden simbólico no es un símbolo, sino una pareja de símbolos, una *pareja simbólica*”.²¹⁷

²¹⁶ *Ibid.*, p, 158.

²¹⁷ Estela Serret, “Hacia una redefinición de las identidades de género” en *GénEros*, Vol. 18, Núm. 9, 2011, p, 75.

Si como dice Fanon, “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.”,²¹⁸ podríamos plantear que el orden simbólico opera en tanto existe una pareja simbólica —funcionando sólo de manera binaria— o, dicho de otra forma, si un símbolo necesita de otro para que lo delimite y le de sentido, tenemos, entonces, que la relación funciona necesariamente con la referencia de A y -A. Así, “A es el elemento que juega en positivo y -A no juega la misma función, porque lo que definimos a partir de una pareja simbólica es el elemento A, y lo que no sirve para definirlo es su negación: -A”, y como consecuencia, “la categoría central (A) existe sólo gracias a la negación, sólo podemos conceptualizarla en el sentido de trazar un límite [...]: ni el contorno ni lo que queda fuera será A, y define así la categoría límite porque juega el papel de delimitar; su función constituyente es el trazo del límite.”²¹⁹ La categoría límite le funciona a la categoría central porque le permite delimitar “un sentido externo a ella misma. [...] Es decir, la categoría límite es tanto delimitación como alteridad”.²²⁰

Entendemos entonces que para que la “mirada blanca” pueda realizarse y operar simbólicamente tendrá que llenar de contenido los significantes: blanco/negro, requiriendo, además, (para sus propios fines) que “lo blanco” se constituya como la categoría central.

El blanco, entonces, es en la medida en la que traza sus límites, en el que puede dibujar un afuera. Este afuera será su negación y lo que le dará la posibilidad de existencia. Es así que Fanon reclama: “la ontología no nos permite conocer el ser del negro. Porque el negro no tiende ya a ser negro, sino a ser frente al blanco. El negro no tiene resistencia ontológica frente a los

²¹⁸ Frantz Fanon, *Op. Cit.*, p, 67.

²¹⁹ *Ibid.*, p, 76.

²²⁰ *Idem.*

ojos del blanco”.²²¹ El ser negro no puede explicarse en términos ontológicos porque su existencia es posible sólo en relación a la del blanco. Los esquemas que organizan su experiencia subjetiva son producidos desde una exterioridad que lo objetiviza. Desde la mirada del blanco se organiza el campo de identificaciones que se sedimentará con los lenguajes producidos desde esta relación.

En consecuencia, lo blanco tiene el poder de nombrar todo aquello que no es para construirse, y así, se edifica como la categoría central que tiene, como diría Bourdieu, la dominación simbólica y, por lo tanto, la capacidad de crear el mundo. Lo blanco, por lo tanto, se constituye como lo bello, lo bueno, lo dominante, como lo inteligible: es el que dice quién puede ser sujeto de deseo y quién no. En este sentido, Fanon exclama que

En Europa el Mal está representado por el negro. [...] 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 la suciedad moral. Nos sorprendería, si nos tomáramos el trabajo de reunirlos, la enorme cantidad de expresiones que hacen del negro el pecado. En Europa, ya sea de forma concreta, ya sea de forma simbólica, representa el aspecto malo de la personalidad. [...] Lo negro, lo oscuro, la sombra, las tinieblas, la noche, los laberintos de la tierra, las profundidades abisales, denigrar al negro; o, por el otro lado, la mirada clara de la inocencia, la blanca paloma de la paz, la luz mágica, paradisíaca. [...] 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*.²²²

¿Qué nos dice esta relación de los códigos coloniales? Que el blanco se construye como el sujeto activo, capaz de darle inicio y final al acto de la palabra; que las relaciones coloniales existen sólo en la medida en la que hay un sujeto que *es* y uno que no, dándole a los valores y a

²²¹ *Ibid.*, p, 111.

²²² *Ibid.*, p, 162.

los lenguajes occidentales su lugar privilegiado en el imaginario colectivo; y que todo lo que no cabe en esta imagen está en el límite de la existencia.

Por otro lado, las imágenes que Fanon muestra nos dan a entender que la racialización se inscribe —se escribe— en el cuerpo y en los movimientos que de él se desprenden. Esto es, que el rol activo del blanco tiene que ir acompañado de ciertos atributos que tiene que manifestar constantemente. Y lo que es más: para que la pareja simbólica sea posible, se necesita del régimen político del eurocentrismo, concepción necesaria para entender cómo se fundó la idea de modernidad y con ello, la colonialidad. Así, este discurso moderno-colonial “se extiende como el único lenguaje biopolítico sobre el cuerpo y la especie. [...] Se presenta como un muro construido por la naturaleza, pero es sólo un lenguaje: un amasijo de signos, sistemas de comunicación, técnicas coercitivas, ortopedias sociales y estilos corporales”,²²³ como lo explicamos ya en el capítulo I de este trabajo.²²⁴

Es así que reproducir estas clasificaciones nunca ha sido inocente. Por el contrario, evidencia lo que Fanon —y las filosofías posteriores— han mostrado a lo largo de su lucha: para que la dominación y hegemonía blanca/masculina pueda seguir funcionando, para que los hombres blancos eurocéntricos puedan seguir siendo los dueños de los medios de producción y clasificación, los símbolos occidentales —por medio de la lucha y del *orden del discurso*— tienen que seguir manifestándose como los únicos posibles. Por ello, lo blanco se muestra como un dispositivo simbólico eficaz al ser un mecanismo con el cual se producen verdades y saberes,

²²³ Paul B. Preciado, “Terror anal” en Hocquenghem, Guy, *El deseo homosexual*, España, Editorial Melusina, 2009, pp, 140.

²²⁴ Para analizar la idea del eurocentrismo ver: Danilo Assis Climaco, *Anibal Quijano. Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO, 2014; Enrique Dussel, *1942: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de modernidad*, La Paz, Plural Ediciones, 1994, José Gandarilla, *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, México, AKAL, 2016.

y se crean relaciones de poder que se solidifican con el orden racial dentro de las prácticas de la sociedad.

Para Fanon, pues, la capacidad que ha tenido la colonización en delimitar los cuerpos, el lenguaje y sus relaciones a estos referentes de significación, tiene como consecuencia que se fijen ciertos signos a los sujetos. Y que estos, a la vez, encarnen los significados y representaciones que de ellos se han establecido.

Pero de modo más significativo, y como demostraremos más adelante, lo que posibilita Fanon al exponer esta relación es, de hecho, subvertirla. Conduce a un estado liminal porque el lenguaje, ahí donde condiciona y fija, puede también posibilitar otro nombramiento y otros referentes de significación. En el espacio donde la realidad se produce y es producida nos encontramos con silencios, con pausas, con murmulos, con movimientos que vienen a agrietar, que vienen a configurar “líneas de fuga” con los cuales es posible pensar en resistencias.

LENGUAJE COMO POTENCIA REVOLUCIONARIA

Llegamos, así, a la siguiente conclusión: la forma en la que “el blanco”, al erigirse y establecerse como ese Otro que vigila y que impone *sus* maneras de *ser*, apropiándose del “tesoro de los significantes”, produce una subjetividad “negra” muy particular que encierra al sujeto “marcado” en la zona del no-ser: “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”.²²⁵

²²⁵ *Ibid.*, p, 42.

El concepto de “zona de no-ser” de Fanon, si bien es mencionado tan sólo una vez a lo largo de su libro, encierra una compleja crítica al pensamiento occidental acerca del reconocimiento, la diferencia y las teorías sobre la ontología, que pueden ser analizadas desde, por lo menos, dos planos.

Convendría empezar, en una primera instancia, insistiendo que este concepto viene a resumir las ideas que a lo largo de esta tesis hemos tratado de demostrar: la noción de que el colonizado ha sido expulsado de la categoría de sujeto porque, como hemos visto a lo largo de este capítulo, no tiene los elementos para nombrarse.

Dicho de una mejor forma, se le ha despojado de esta cualidad porque es, en realidad, un objeto que sirve al blanco colonizador para posicionarse como el referente máximo del poder. El colonizado es, entonces, una ficción política que se inventó con el fin de darle el lugar hegemónico al Occidente como la zona de donde (supuestamente) surge el saber y, por ende, el ser.

Así, a mi irracional se oponía lo racional. [...] 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.²²⁶

Por eso,

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

²²⁶ *Ibid.*, p, 126.

conciencia alienada) su aplicación a una conciencia negra resulta falsa. El blanco no es solamente el Otro, sino también el amo, real o imaginario.²²⁷

Sin embargo, no caemos en la trampa. Si miramos más de cerca, veremos que el concepto fanoniano de *zona de no-ser* muestra una potencia revolucionaria inimaginable, inscribiendo a Fanon dentro del pensamiento emancipador más radical del siglo XX. Es así que nos ayudaremos de dos intelectuales que han pensado la potencia revolucionaria de Fanon desde lineamientos diferentes pero complementarios: Alejandro de Oto y Achille Mbembe. Ambos, investigan cómo es que las ideas fanonianas sirven para pensar la resistencia del “acontecer negro” desde la “ausencia radical”, como expresa Alejandro de Oto; o, desde “su nivel cero”, como expondrá Achille Mbembe.

Porque si bien es cierto que el lenguaje colonial supuso una fijación del negro y el blanco —o del Occidente y su afuera—, el exceso que encarna ese “otro” incivilizado y racializado escapa a cualquier representación precisa. Justamente porque el negro representa el límite de la civilización, este es “siempre una figura hierática, metamórfica, heterogénea y amenazante capaz de explotar a cascadas”.²²⁸

Para que el nombramiento del negro tenga sentido, este necesita “habitar un dominio discursivo reconocido y reconocible vía las prácticas habituales en las que operan las relaciones”.²²⁹ Pero, ¿qué pasa cuando el “acontecer del negro” muestra posibilidades subjetivas y accionales que no pueden ser nombradas por la mirada colonial?

Fanon señala que “el mundo espera siempre algo del negro”,²³⁰ sin embargo, aclara que

²²⁷ *Ibid.*, Nota al pie, p, 130.

²²⁸ Achille Mbembe, *Ibid.*, p, 211.

²²⁹ Alejandro de Oto, p, 54.

²³⁰ Frantz Fanon, *Piel Negra...Ibid.*, p, 131.

“es peligroso en tanto ser actual”, por eso, “se le ataca en su corporeidad”.²³¹ El miedo del blanco subyace en que la construcción del negro, y, por ende, de él mismo, está sostenido en un mito. No expresa un contenido identificable ni características reales que puedan ser demostradas. Es por esto que grandes esfuerzos se han hecho por demostrar científicamente la inferioridad del negro sin obtener, en ninguna época histórica, resultado alguno.

Por ello, Alejandro de Oto, valiéndose del concepto derridiano de “ausencia radical” dice que “cada acontecimiento se halla habitado por otros, otros que lo constituyen y lo exceden a la vez, que sobrepasan sus bordes, espaciales y temporales. Su singularidad, lo repetimos, no reside en la *ipseidad*, en el dominio de sí o en su pura presencia”. Por ello,

el lugar de la espectralidad acontecimental es el espacio de la ausencia-presencia, de la indecibilidad, de la no intencionalidad, de la indecisión. Es el secreto mismo como acontecimiento. Y el secreto, como irrupción imprevisible de lo otro, atraviesa, disloca, descentra y contamina lo que de manera constreñida llamamos temporalidad. El concepto de acontecimiento y temporalidad como pura presencia no es más que una ficción fantasmática que, en el afán de ordenar analíticamente la espacialidad humana, fragmenta, atomiza, individualiza y totaliza tramas de vida/poder.²³²

Señalamos anteriormente, con Ranahit Guha, que la historia oficial necesita del establecimiento homogéneo de los acontecimientos, y con ello, temporaliza de manera “coherente” la realidad para poder explicarla y así hacer una narrativa cultural cohesionada. El proyecto civilizatorio necesita de una racionalidad política coherente que identifique y moldee

²³¹ *Ibid.*, p, 146.

²³² *Ibid.*, p, 57.

los cuerpos a su lógica. Sin embargo, Alejandro de Oto señala que: “Fanon detecta que el registro de la representación, y sucedáneos como la ontología de la identidad, poco tienen que decir sobre la política y los cuerpos en la política”.²³³

Justamente cuando Fanon declara que:

si los colonizados son excluidos de la conversación en la que los humanos no sólo son interpelados, sino que se constituyen como tales a través de dicha interpelación, se acaba con la posibilidad misma de constituirse como humano. Ser excluido de la conversación supone la destrucción del hombre en tanto que tal. Los padres de dichos hombres no fueron tratados como hombres, y ciertamente no se les interpeló, ni directa ni indirectamente, como hombres; y, por lo tanto, a falta de tal interpelación, nunca llegaron a constituirse en tanto que hombres plenamente. Si procuramos comprender su ontología, la ontología de estos hombres a los que nunca se interpeló como a hombres, nos encontramos con que no es posible localizar ninguna determinación que se mantenga de manera constante...²³⁴

Y, por eso, cuando dice que “toda ontología se vuelve irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada”,²³⁵ lo que está proponiendo es situarse ahí donde los sujetos escapan a toda representación y a toda fijación ontológica.

Como consecuencia, el sujeto colonizado se muestra como un espectro que, en palabras de Achille Mbembe, está siempre en un constante devenir. El acontecimiento, entonces, escapa a toda racionalidad instrumental y se caracteriza por “su multiplicidad y su poder polimórfico y

²³³ *Ibid.*, p, 58.

²³⁴ *Ibid.*, p, 11

²³⁵ *Idem.*

casi ilimitado”.²³⁶ Hay algo en la realidad que escapa a la palabra y a toda posibilidad de significación. Es esto lo que lo capacita a desenmascararse y lo habilita a un sinfín de movimientos, de acciones y de prácticas. Ahí donde la modernidad capitalista intenta capturar al sujeto, el colectivo encuentra formas de ser en el abigarramiento, el cual lo sitúa como “emblema de una paradoja”.²³⁷

Así, para Alejandro de Oto, la “Ausencia”, o la “zona de no-ser”:

lejos de presentarse como un concepto polisémico estalla semánticamente y se disemina referenciando dos procesos: 1) suceden cosas más allá de los sujetos enunciativos-representantes, más allá de la presencia de los sujetos empíricamente determinados que en un contexto dado los produjeron, es decir, el acontecimiento no se reduce a lo que produce el sujeto enunciativo-responsable-consciente-representativo; mas bien se generan desprendimientos y se producen efectos que exceden su presencia y la actualidad presente de su querer-decir-hacer; 2) la *Ausencia* es una ruptura real de la presencia en tanto no es modificación/reparación de la presencia en la representación, en el sentido de suplir la presencia en la representación, que supone la ausencia del objeto en la percepción presente, como lugar fundante del signo, la memoria y la imaginación. Es decir, la *Ausencia* sería, antes que nada, *ausencia radical* en tanto no es modificación ontológica de la presencia. Es imposible de localizar por completo, en varios modos es inaccesible porque no está disponible para la percepción en términos ontológicos como la ausencia radical de un sujeto, un suceso, un contexto empíricamente determinable.²³⁸

²³⁶ Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, Barcelona, Futuro Anterior Ediciones/Nuevos Emprendimientos editoriales, 2016, p. 214.

²³⁷ *Ibid.*, p. 216.

²³⁸ Alejandro de Oto y Laticia Katzer, “Tras la huella del acontecimiento: entre la zona del no ser y la ausencia radical” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 19, núm. 65, abril-junio, 2014, p. 60.

No hay nada más sintomático de lo que acabamos de exponer que la frase bien conocida en las Ciencias Sociales de “la práctica se escapa de la teoría”, nada más esclarecedor que la imposibilidad de nuestras disciplinas por formular conceptos claros acerca de, por ejemplo, la revolución. Ahí donde la teoría piensa que ha podido explicar las formas que toman ciertas prácticas sociales o ciertas identidades en grupos específicos, se sorprende al mirar que cuando pensaba que había puesto punto final, éstas se han transformado.

No es casualidad, entonces, que Fanon haya decidido mezclar su filosofía de la colonialidad con datos autobiográficos. Pues, ¿hay algún modo más efectivo de plantear lo que la racialización y la colonización hace a partir de la misma experiencia fenomenológica? La angustia que de sus palabras se desprende no es accidental, no es un recurso literario efectivo, es el problema mismo de la colonialidad.

Descubrimos que los escritos de Fanon guardan dentro de sí la potencia revolucionaria que tiene el lenguaje. 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 racial desde donde se pensaban los sujetos. Si, como dice Wittgenstein, “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida”,²³⁹ la obra de Fanon se muestra como una *otra* realización posible de la vida porque muestra que hay algo en las experiencias concretas y encarnadas que se escapan a toda simbolización y categorización.

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, pues, encontrar los espacios *entre* los deseos y las normas; *entre* las identidades que delimitan a los sujetos y las experiencias

²³⁹ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/ Editorial Crítica, México/Barcelona, 2004, p. 31.

que desbordan las identificaciones.

Decir que Fanon es uno de los filósofos más importantes radica, por tanto, en que supo ir más allá de la filosofía. Su pensamiento se presenta, así, como la manera más radical de desacralizar las experiencias coloniales mostrando ahí donde se materializan. Por ello, en el siguiente capítulo, trataremos de señalar cómo es que Fanon explica la importancia de pensar al cuerpo.

CAPÍTULO III

Fanon, el Cuerpo y la Colonialidad

En los capítulos previos se ha presentado una problematización de la colonización desde los planteamientos filosóficos de Fanon. Pero también, y de manera circular, explicamos algunos de los conceptos más importantes del autor en la medida en la que el problema del colonialismo se fue desanudando.

Los cruces entre estas dos maneras de plantear un problema particular y una filosofía específica han desembocado en cuestionar y explicar cómo es que el lenguaje y la racialización operan en un sistema colonial, pero también, cómo es que ambas pueden posibilitar un pensamiento y un accionar revolucionario. De la misma manera, este ejercicio ha mostrado la importancia que tiene la filosofía latinoamericana para explicar los problemas más profundos de nuestros tiempos, y, por otro, nos ha hecho comprender la relevancia de la interseccionalidad y la interdisciplina en una investigación.

Sin embargo, nuestro estudio parecería incompleto si no abarcamos uno de los ejes centrales en el pensamiento y la obra del autor martiniqués: el cuerpo. Es así que la crítica al sistema colonial-capitalista-patriarcal no puede entenderse en todas sus implicaciones si no se explican las diversas formas en las que se *habitan* los cuerpos en el complejo entramado del colonialismo.

Como consecuencia, una tercera serie de preguntas irrumpen irremediabilmente: ¿cómo se materializa la experiencia colonial? o, para preguntarlo de manera más específica: ¿qué dice el cuerpo del colonialismo y cómo se muestra el colonialismo en el cuerpo?

Estas preguntas, sin embargo, han sido pensadas desde mi experiencia política y académica, debido a que tuvieron lugar a partir de otras dudas: ¿se puede pensar al cuerpo ya no de manera negativa sino como una potencia revolucionaria —y si es factible— con qué mecanismos se develaría esta posibilidad?, ¿cómo podemos resignificar las categorías que atraviesan a los cuerpos para generar otras formas de poder y de política (unas más horizontales)?

¿Cómo logramos, pues, pensar al cuerpo desde otra serie de interpretaciones históricas que posibiliten resignificar su contenido, su sentido y su potencia?

Si enlazamos esta serie de preguntas personales con el planteamiento del problema que aquí nos convoca, lo hacemos porque nada habría más contrario a la filosofía de Fanon y a su *praxis* política que fijarlo en un tiempo y un espacio particular. Porque si bien el contexto del que surge el filósofo de Martinica no es ya el mismo, mucha de su crítica y muchos de sus planteamientos atraviesan la forma en la que hoy en día nos pensamos y actuamos teóricamente, pero también desde —y con— el cuerpo.

Cuando nos referimos a la actualidad de la filosofía fanoniana no tiene que ver con el intento del autor—o de esta investigación— de hacer universal su pensamiento. Muy por el contrario, lo que Fanon nos ha enseñado es que su trabajo toma sentido en tanto que sus estudios se formulan en consideraciones empíricas, eminentemente concretas sobre los cuerpos y las corporalidades en un contexto colonial, y por ende, histórico. Su obra, por tanto, es un ejemplo claro de lo que se ha denominado recientemente como “conocimiento situado”; uno que, no obstante, atraviesa fronteras, cuerpos, metodologías y teorías.

Por otro lado, pensar el —o desde el— cuerpo, abre otra serie de cruces posibles con las nuevas filosofías y movimientos que se están produciendo actualmente; en específico, las

feministas. Éstas han abierto toda una gama de estudios sobre el cuerpo que nos han ayudado a entender la filosofía de Fanon y viceversa. La importancia de hacer estos cruces recae en que estas filosofías y movimientos políticos se han dedicado a hacer y a actualizar, desde diferentes trincheras, la crítica a la modernidad-colonialidad-capitalista-patriarcal con la que aquí nos hemos enfrentado.

Empezar a plantear de manera abstracta la forma en la que el colonialismo y el cuerpo se imbrican podría ser una manera eficaz de continuar con nuestro problema. Sin embargo, lo que nos muestran tanto Fanon como mucha de la literatura feminista es que la teoría pierde relevancia y eficacia cuando se piensa en función de contextos y problemas específicos.

Por ello, este capítulo aborda ambas formas —la teoría y la práctica (desde la fenomenología, como querría Fanon)— como una estrategia metodológica para seguir con el problema que aquí se ha formulado.

Por lo tanto, nos apoyamos en algunos planteamientos contemporáneos para explicar la importancia que tiene pensar en el cuerpo en el sistema colonial para entender después las consecuencias —pero también las posibilidades— de vivir y habitar dichas corporalidades.

EL CUERPO: PROBLEMAS METODOLÓGICOS

¿Cómo pensar, entonces, al cuerpo como la materialización de lo colonial/racial? Si bien en el capítulo I se hizo una genealogía de la historia de la raza, que tiene mucho que ver con cómo se conciben los cuerpos que han sido históricamente producidos para posibilitar la dominación y la colonización; y en el capítulo II se hizo una vinculación explícita entre el colonialismo, el

lenguaje y el cuerpo, en este apartado quisiéramos pensar en términos de cómo se habitan y viven dichos cuerpos.

Sin embargo, habría que empezar mencionando que las diferentes maneras de concebir un cuerpo (ya sea racializado, generizado o clasificado) implica pensar en las diferentes fuerzas (mecanismos y dispositivos) que convergen en él y en el que habitan —pero también que posibilitan— subjetividades e identidades heterogéneas y encontradas. ¿Cómo, entonces, acercarnos al cuerpo como objeto de estudio para producir alguna clave que nos posibilite analizarlo sin encerrarlo en representaciones inmóviles?, ¿cómo aprehenderlo sin olvidar que toda “representación permanece en suspenso, al borde de sí misma, abierta en cierta forma sobre la cerradura de la finitud”?²⁴⁰

Por tanto, habrá que mencionar en este punto que no se intenta hacer aquí una generalización burda de cómo se viven los cuerpos coloniales, pues cada práctica y cada experiencia se materializa a partir del contexto, la región, el momento histórico y la cultura; pero también de las lecturas, las metáforas, los regímenes de verdad, las normas, el trabajo, el deseo y los espacios en el que el sujeto o el colectivo se desenvuelve y relaciona. “Es decir, el cuerpo es a una misma vez objetual-material y semiótico-normativo”,²⁴¹ pero también individual-colectivo e histórico-contextual.

Lo que se intenta, por el contrario, es comprender y hacer una (pequeña) aportación al estudio del cuerpo desde los planteamientos fanonianos y con ello, latinoamericanos; así como subrayar que existen preguntas sobre la colonialidad que no han sido agotadas y que requieren de una “mirada corporal” para ser planteadas desde otras ópticas.

²⁴⁰ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2008, 363.

²⁴¹ Siobhan Guerrero y Leah Muñoz, “Ontopolítica del cuerpo trans: controversia, historia e identidad” en Lucía Raphael de la Madrid y Antonio Cíntora (coords.), *Diálogos diversos para más mundos posibles*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2017, p. 74.

Partimos, entonces, del planteamiento que toda corporalidad, toda subjetividad y toda identidad es históricamente radical.²⁴² Esto significa que hay que concebirlas “como resultado de diversas controversias —a la Latour— en la que participaron comunidades de médicos y legos, y que gestaron tanto los discursos como las diversas culturas materiales que sirvieron de superficies de emergencia de dichas corporalidades.”²⁴³ Estas controversias abren todo un campo diverso de desarrollos conceptuales y teóricos que han enfatizado líneas importantísimas a considerar: los discursos, las instituciones, las relaciones sociales y de poder, el mercado, el Estado, los rituales, el sistema moderno-patriarcal-colonial, la(s) pedagogía(s), la medicina y los movimientos de resistencia; que constriñen y posibilitan la *incorporación* de dichas controversias, y con ello, las posibles corporalidades y subjetividades que en cada contexto socio-histórico se despliegan.

Sin embargo, veremos cómo el cuerpo no está completamente determinado, controlado, normado o habitado ni por lo social ni por lo anatómico ni por los dispositivos y tecnologías; porque tampoco se podría hablar desde una sola teoría que entienda el deseo, la psique, las emociones, el movimiento o el sujeto en relación a los estudios del cuerpo. Todo aparato categorial, en su calidad histórica, transforma y se transforma en la medida en la que los sujetos, las teorías y los contextos se relacionan dialécticamente. Es así que la frase “el cuerpo es un campo de batalla” engloba todas estas *controversias* mencionadas por Latour, en la que las diversas formas de conceptualizarlo, estudiarlo y vivirlo muestran la importancia de concebir al cuerpo como un archivo, pero que, simultáneamente, posibilita imaginarlo como una *potencia desatada*.

²⁴² *Ibid.*, pp, 61-84.

²⁴³ *Ibid.*, p, 71.

Este concepto de cuerpo-archivo evidencia los complejos procesos de construcción histórica de las subjetividades y de las corporalidades. De aquí su importancia, porque, ¿qué nos dice el cuerpo sino el camino que ha trazado la historia? Si la palabra método etimológicamente significa “el camino a seguir”, ¿qué mejor metodología que pensar al cuerpo como un cuerpo-archivo?, ¿qué mejor forma de explicar el recorrido histórico del colonialismo sino a través de la producción de sus corporalidades? y, por otro lado, ¿cómo entender los movimientos sociales sino a través de cuerpos que resisten?

El cuerpo, entonces, se revela más como *un* proceso que como *el* resultado, porque como dice Alejandro de Oto:

En este sentido, [Fanon] propone pensar algunas claves para pensar el modo en el que el cuerpo, al que llamaremos colonial, es aludido en ellos [Aimé Césaire y Frantz Fanon] como el espacio conceptual y retórico de constitución de un archivo que trabaja en dos dimensiones: una, referida a atesorar, a preservar las marcas producidas por el colonialismo, y otra, a partir de la primera, como espacio de invención de un pensar descolonizador.²⁴⁴

Es así que el cuerpo, y, por ende, la forma en la que ha sido explicado, vivido y pensado; pero también las diferentes posibilidades que de ello se desprenden, muestran unas lecturas y escrituras posibles en la forma en la que podemos abordar el problema del colonialismo, en específico en la obra de Frantz Fanon, pero más concretamente, en *Piel Negra, Máscaras Blancas*.

²⁴⁴ Alejandro de Oto, “Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial” en *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, No. 15, julio-diciembre 2011, 151.

Sin embargo, para hacer esto posible —y como lo hemos venido haciendo a lo largo de este trabajo— habrá que mencionar el recorrido teórico del que parte el autor martiniqués para pensar en todos estos cruces, pero de la misma forma, hemos de indicar las lecturas que permitieron visibilizar y explicar las líneas de nuestra investigación en la medida en la que nuestra pregunta por el cuerpo se vaya desplegando. Porque como dice Althusser: “como no existe lectura inocente, digamos de cuál lectura somos culpables”.²⁴⁵ De esta forma, partimos del planteamiento que la escritura no podría existir sin la(s) lectura(s), pero escribir, como dirán Deleuze y Guattari, es una acción siempre tardía²⁴⁶ porque nada tiene que ver con “significar, sino con deslindar, cartografiar, incluso futuros paisajes”.²⁴⁷

Escribir sobre el cuerpo, entonces, es sólo posible si reconocemos nuestra imposibilidad de éxito.

CUERPO: EL MERLEAU-PONTY DE FRANTZ FANON

Empecemos, entonces, señalando que Fanon fue ávido lector de filósofos como Merleau-Ponty, quienes definirán la forma en la que desarrolló sus concepciones de cuerpo y experiencia. Pero, así como supo actualizar, o podríamos plantear, *descolonizar* el pensamiento de Jacques Lacan y Freud, renovó asimismo las ideas de sus maestros de la fenomenología para poder pensar en el contexto que se encontraba y las corporalidades que se generaban de éste. Para decirlo de otro modo, y en palabras de Alejandro de Oto: “Fanon reflexiona acerca de un cuerpo

²⁴⁵ Louis Althusser, *Para leer el capital*, México, Siglo XXI, 2015, p, 19.

²⁴⁶ Rodrigo Parrini, *Deseografías. Una antropología del deseo*, UAM, 2018, p, 17.

²⁴⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2004, p, 11.

tramado en las lógicas de la dominación colonial, racializado por ellas y en la cual se han inscripto, casi como configuración ulterior, las formas lingüísticas, discursivas, performativas y representacionales del colonialismo.”²⁴⁸

Como consecuencia, en este punto de nuestro planteamiento surge la siguiente pregunta: ¿cómo se *incorpora* la colonialidad? Para ir respondiendo lo anterior, echaremos un vistazo a la filosofía de uno de los grandes teóricos de la fenomenología: Merleau-Ponty,²⁴⁹ para entender cómo es que el autor martiniqués da un giro a los planeamientos de su maestro que lo conducen a pensar desde lo que José Gandarilla denomina una “fenomenología de lo colonial”.

Empecemos, entonces, con una consideración inicial: el autor francés hace una reflexión muy interesante en la cual vincula la noción de “Carne” con las categorías de *percepción* y *experiencia*. La Carne es *eso* que se encuentra simultáneamente *dentro* y *fuera* de sí. En otras palabras, no hay ni *exterioridad* —o positividad absoluta— ni *interioridad* —o negatividad absoluta—: el saber (la cosa como se nos presenta), o lo que está afuera, es convertido en cuerpo; y el cuerpo es, al mismo tiempo, el campo por excelencia del saber. Éste no es ya “un estorbo” para el alma y las ideas, como puntualizó Platón; por el contrario, podríamos plantear, con Bourdieu, que es el cuerpo el que *arrastra* al alma. Es, entonces, desde la noción de “Carne” y “experiencia” donde Merleau-Ponty puede hacer convergir lo sintiente y lo sentido; lo visible y lo invisible; la idea y lo sensible; y la conciencia y el objeto, para establecer así, su definición de Ontología.

Veamos este proceso un poco más de cerca. En la fenomenología de Merleau-Ponty se plantea que la experiencia se da cuando nos enfrentamos a las “cosas mismas” sin recurrir a

²⁴⁸ Alejandro de Oto, “A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación” en *Pléyade: Revista de Humanidades y Ciencias sociales*, Núm. 21, enero-junio 2018, p. 76.

²⁴⁹ Felipe Salvador Boburg Maldonado, *Encarnación y fenómeno*, tesis para obtener el grado de Doctor en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 1996.

concepciones previamente establecidas. Para este autor, habrá una experiencia *pre-reflexiva* entre el cuerpo y el mundo: “una manera de expresar y anotar un acontecimiento perteneciente al orden del *ser bruto* o *salvaje* que, ontológicamente, es primero...”²⁵⁰ La percepción, en consecuencia, será el mecanismo privilegiado con el cual se puede acceder al mundo que se nos presenta para

explicar nuestro saber primordial de la <<realidad>>, en describir la percepción del mundo como aquello que funda para siempre nuestra idea de la verdad. No hay que preguntarse, pues, si percibimos verdaderamente el mundo; al contrario, hay que decir: el mundo es lo que percibimos.²⁵¹

Lo que hace Merleau-Ponty es justamente la ecuación que hizo Descartes, pero a la inversa. Si el matemático francés quiso deshacerse de todo conocimiento previo por medio de una duda radical para llegar a categorías que enmarquen *la* verdad científica —que se puede deducir sólo a través del *ego cogito* (la razón) y desconfiando siempre del mundo sensible—²⁵² el fenomenólogo aspiró a desprenderse de todos los prejuicios de origen científico, categorial y racional para explicar cómo llegamos a conocer el mundo sensible, pero esta vez, desde un *cogito tácito*.²⁵³ Para Merleau-Ponty, el regresar a las cosas mismas “es volver a este mundo

²⁵⁰ Citado en Felipe Salvador Boburg Maldonado, *Encarnación y fenómeno*, *Ibid.*, p. 7.

²⁵¹ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1993, p. 16.

²⁵² En el *Discurso del Método*, Descartes señala que los sujetos son capaces de conocer el mundo a través de una cualidad máxima, la que en última instancia los hace sujetos: la razón. Es a partir de la afirmación de la razón, del *cogito*, que el sujeto se constituye como la propia fuente de conocimiento. La duda se convertirá en el principio de conocimiento pues será con este recurso que se alcanzará *la verdad* para “buscar las primeras causas y los verdaderos principios de los cuales se puede deducir las razones de todo lo que uno es capaz de saber”. René Descartes, *Discurso del método*, Madrid, Alfaguara, 2011, pp. 25-25; *Los principios de la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

²⁵³ Josep Bech, *Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento*, España, Anthropos, 2015, p. 143, citado en Paola Thompson Rubio, *Trastocando lo visible y lo invisible en el arte abstracto mexicano. Una mirada desde Merleau Ponty en la producción artística de Manuel Felguerez*, Tesis para obtener el grado en Maestría en

antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente...”²⁵⁴

Pero, ¿por qué es importante volver a “este mundo antes del conocimiento”? Desde la fenomenología merleau-pontiana, lo que posibilita la experiencia originaria es la capacidad de revelar la verdad. Si, a través de la percepción, las cosas se perciben previas a cualquier significante o representación, el sujeto puede entrar en contacto con la esencia misma del mundo que lo rodea. Los objetos no podrán ser objetivizados, ni los sujetos, sujetados, y así, lo invisible se hará visible.

Esta “fe perceptiva”, como la caracteriza Merleau-Ponty, posibilita un conocimiento radical porque el significado, o, mejor dicho, la representación del mundo se encuentra pausada. Desde este planteamiento, la percepción se localiza en el silencio; en la mirada muda; en el no-significado; en el *mero* contacto percibido de las “las cosas en sí”. El conocimiento, es entonces, un conocimiento encarnado y no ya racional-conceptual.

La ontología que Merleau-Ponty reclama, es pues, el de la experiencia corpórea. El Ser es en tanto que se constituye como un “perceptor perceptible”²⁵⁵ en y del mundo. Somos porque percibimos el afuera, pero también, porque el afuera se nos presenta de manera fenomenológica. Así, cuando exclama que la filosofía “no es un léxico” porque “no busca un sustituto verbal del mundo que vemos”,²⁵⁶ lo que nos queda es un cuerpo-lenguaje, un saber-Carne y una existencia-corpórea desde el cual conocemos, entendemos y nos acercamos a la realidad presentada. Por ello, el fenomenólogo dice que no se podrá encontrar “una sola función corporal que sea

Filosofía, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, p, 48. En esta tesis, la autora dice que el *cogito tácito* puede ser entendido “como un “silencio hablante”, que descansa en la conciencia de la propia existencia, que tiene que ver con la corporalidad y el ser-en-el-mundo”.

²⁵⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *Op. Cit.*, p, 9.

²⁵⁵ Salvador, *Encarnación y fenómeno*, *Op. Cit.*, p, 17.

²⁵⁶ *Ibid.*, p, 24.

rigurosamente independiente de las estructuras de la existencia, y recíprocamente, ningún acto “espiritual” que no descansa en una infraestructura corpórea”.²⁵⁷

Ahora bien, para seguir nuestro camino fanoniano, otras dos nociones básicas se hacen necesarias explicar: el de la imagen corporal y el del esquema corporal, los cuales retoma Fanon para hacer su crítica al sistema colonial. Sin embargo, como menciona Ariela Battán Horstein en su artículo “La centralidad de la noción de esquema como quiasmo de espacio movimiento”,²⁵⁸ ambas concepciones se encontraban en una “equivocidad semántica” hasta comienzos del siglo XX, y “del cual el propio Merleau-Ponty también fue víctima”.²⁵⁹

Sin embargo, ahora sabemos gracias a la filosofía, la sociología y la antropología —pero también al arte, a las pedagogías y a los feminismos— que estas dos nociones encierran claves diferentes y complejas para pensar el cuerpo en relación al mundo. Pensamos, sin embargo, que si Merleau-Ponty no supo hacer una diferencia de ambas nociones se hace necesario establecerlas en esta investigación para poder entender con categorías más específicas y actualizadas cómo es que el cuerpo tiene una relación estrecha con el proceso histórico de la colonización en la filosofía fanoniana.

Llegamos, así, a la noción de “imagen corporal”, que, por un lado, remite a un *sistema* de creencias y disposiciones (culturales e históricas) que estructuran —a la Bourdieu—²⁶⁰ las percepciones, actitudes y movimientos relativos al cuerpo en relación a otro(s). La “imagen corporal” está, así, mediada, organizada y normativizada histórica y socialmente (a través de sus instituciones y tecnologías, como explicamos en el capítulo I de esta investigación). De esta forma, el mundo social se *incorpora* de manera tal que se reproducen las relaciones de sentido

²⁵⁷ Merleau-Ponty, *Op. Cit.*, p, 439.

²⁵⁸ Ariela Battán Horstein, “La centralidad de la noción de esquema como quiasmo de espacio movimiento” en *Investigaciones Fenomenológicas*, UNED, núm. 10, 2013, pp, 15-23

²⁵⁹ *Ibid.*, p, 18.

²⁶⁰ Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, *Idem*.

que existen en una comunidad, otorgando una (aparente) continuidad y coherencia al orden establecido.

El cuerpo (tanto individual como colectivo) *toma la forma* de estos esquemas de sentido y se materializa en movimientos, formas y acciones concretas. Sabemos, ahora, y para dar sólo un ejemplo, que el estudio morfológico —y por ende médico— de los cuerpos, poco tiene que ver con una “necesidad” científica de describir sus características y funciones “para conocerlo” objetivamente. Muy por el contrario, las propiedades que se le asignan a las diferentes partes anatómicas arrastrarán irremediabilmente toda una maquinaria simbólica y representacional de acuerdo a unos principios sociales históricamente construidos.

Así, las tipologías modernas con pretensión de “objetividad” —que durante tanto tiempo han reinado las representaciones y el entendimiento que tenemos de los cuerpos— se hicieron necesarias para la modernidad-colonial-patriarcal con el objetivo de dividir, jerarquizar, diferenciar y con ello, producir ciertas corporalidades que servirán a la división capitalista del trabajo; y, en consecuencia, a la dominación simbólica y material de unos cuerpos sobre otros. De hecho, varios estudios²⁶¹ han criticado el “determinismo biológico” que durante siglos ha preponderado en el discurso médico y científico.

En estos estudios se “ha demostrado” que existen diferencias biológicas innatas que determinan las normas de conducta sociales y económicas de los diversos grupos étnicos existentes. Así, por ejemplo, la craneometría —utilizada ampliamente por los médicos del siglo XIX y XX— “comprobó” que los *negros* eran de una raza inferior porque, supuestamente, su anatomía se asemejaba al de los simios. Estas explicaciones biologicistas se han empleado a lo largo de la historia moderna para justificar la existencia de manifestaciones políticas, culturales,

²⁶¹ Cfr. Stephen Jay Gould, *La falsa medida del hombre*, Argentina, Ediciones Orbis, 1986.

religiosas y corporales superiores a otras. De la misma manera, los estudios feministas han demostrado cómo estas mismas teorías se han aplicado para explicar la opresión que las mujeres han sufrido sistemáticamente a lo largo de la historia. Es así que Fanon exclama: “Se describían en mis cromosomas unos genes más o menos espesos que representaban el canibalismo. Junto a los *sex linked*, se descubrían los *racial linked*. ¡Qué vergüenza de ciencia!”²⁶²

Existen, por tanto, unos esquemas de percepción previamente establecidos que conducen a concebir la “imagen corporal” o una representación del cuerpo que “lejos de ser una simple verificación de las propiedades naturales, directamente ofrecidas a la percepción, es el producto de una construcción operada a cambio de una serie de opciones orientadas”,²⁶³ las cuales encauzaran no sólo la forma en la que nos vemos a nosotros mismos y a los otros, si no la forma en la que nos movemos y actuamos dentro de un espacio y un tiempo específico.

Por otro lado —y en contraposición a la “imagen corporal”—, el “esquema corporal” será para Merleau-Ponty lo que denomina aquello que le permite dar sentido a la unidad del cuerpo como totalidad. Para el filósofo francés, la percepción no podría ser el resultado (solamente) de la asociación, la organización y la función de las diferentes partes del cuerpo. Dicho de otro modo, el esquema es lo que da sentido a la corporalidad en su espacialidad motriz porque

la totalidad de mi cuerpo no es para mí un ensamblaje de órganos yuxtapuestos en el espacio. Yo los experimento como un todo indivisible y conozco la posición de cada uno de sus miembros por un esquema corporal donde todos ellos están interconectados.²⁶⁴

²⁶² Frantz Fanon, *Piel Negra... Ibid.*, p, 118.

²⁶³ Pierre Bourdieu, *La dominación masculina, Op. Cit.*, p, 27.

²⁶⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1993, p, 114.

Así, “mi cuerpo cobra una postura de cara a la realización de una tarea actual o posible.”²⁶⁵

Lo que posibilita la noción de “esquema corporal” es lo que Merleau-Ponty caracteriza como “el cuerpo vivido”. Existe, en consecuencia, una percepción del exterior y otra percepción del ser-en-el-mundo que continuamente están en relación: “la síntesis del objeto se realiza entonces a través de la síntesis del cuerpo vivido”.²⁶⁶ La importancia de esta síntesis radica en la posibilidad de movimiento; en la realización de una tarea actual o posible; en la dirección que se puede tener en el mundo —en el que se *habita* en un tiempo y un espacio— y con lo cual emerge la percepción, el sentido y la agencia de un cuerpo con la exterioridad.

Este movimiento o esta “postura” con la que realizamos una acción específica, tiene, sin embargo, una peculiaridad especial en el pensamiento merleau-pontiano: carece de una representación previamente establecida. No existe, entonces, una conciencia “racional” o “discursiva”. El modo en el que se significa está directamente relacionado al cuerpo porque

la conciencia es el ser-de-la-cosa por el intermediario del cuerpo. Un movimiento se aprende cuando el cuerpo lo ha comprendido, eso es, cuando lo ha incorporado a su “mundo”, y mover su cuerpo es apuntar a través del mismo, hacia las cosas, es dejarle que responda a la sollicitación que éstas ejercen en él sin representación ninguna.²⁶⁷

La relación entre el cuerpo y la cosa se explica, así, por la coexistencia entre ambos “aun cuando no pueda traducirse ni por una descripción ni siquiera por la designación muda de un gesto”.²⁶⁸ Para Merleau-Ponty, este acto no puede ni debe explicarse por un conocimiento

²⁶⁵ *Ibid.*, p, 116.

²⁶⁶ *Ibid.*, p, 237.

²⁶⁷ *Ibid.*, p, 155-156.

²⁶⁸ *Ibid.*, p, 122.

conceptual y objetivo previo; el cuerpo no se mueve porque tengamos un conocimiento científico de su anatomía o una representación de lo que es; ni porque las categorías objetivas y diferenciadas de tiempo-espacio estén presentes a la hora de actuar. Es el cuerpo fenomenal —el que se aparece ante el mundo y por el cual el mundo aparece— lo que posibilita el movimiento y su relación con el exterior. Por ello, Merleau-Ponty explica que:

El enfermo picado por un mosquito no ha de buscar el punto picado, y lo encuentra enseguida porque no se trata, para él, de situarlo con respecto a unos ejes de coordinación en el espacio objetivo, sino de llegar con su mano fenomenal a un cierto lugar doloroso de su cuerpo fenomenal, y que, entre la mano como potencia de rascar y el punto picado como punto que rascar, se da una relación vivida dentro del sistema natural del propio cuerpo. La operación tiene lugar, toda ella, en el orden de lo fenomenal, no pasa por el mundo objetivo, y solamente el espectador, que presta al sujeto del movimiento su representación objetiva del cuerpo viviente, puede creer que la picadura es percibida, que la mano se mueve en el espacio objetivo y, en consecuencia, asombrarse de que el mismo sujeto fracasase en las experiencias de designación.²⁶⁹

Las nociones de “Carne”, “percepción” y “experiencia”; y de “imagen corporal” y “esquema corporal” son, precisamente, conceptos claves que le harán entender a Fanon —por lo menos en un primer momento— que el cuerpo es un archivo en el cual se hila la historia tanto colectiva como individual; por lo tanto, no puede ser estudiada sólo como objetividad o subjetividad; o como objeto o sujeto; sino que tiene que ser pensada como el territorio —espacio y tiempo— en el que se *encarna*, pero también en el cual se *desborda* dicha historia.

²⁶⁹ *Ibid.*, pp, 122-123

Es así que la escritura fanoniana acerca de la experiencia colonial sólo pudo ser trazada desde una mirada lateral —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”²⁷⁰ del cuerpo y de la experiencia colonial sólo puede ser retratada con palabras —o más bien con gritos y murmullos— que encarnen, o, mejor dicho, que describan fenomenológicamente sensaciones y deseos. Lo que nos enseña Fanon, es pues, que las experiencias coloniales no podrían ser jamás definidas de forma literal ni homogénea; pero que, no obstante, existen en tanto que cuerpos vividos.

De ahí el rasgo poético y estilístico de las filosofías caribeñas y latinoamericanas; y es ahí, también, donde podemos ver la manera en la que el pensamiento fanoniano hace una descolonización —y también una actualización— de las filosofías europeas. Por ello, “si pudiéramos decir qué es central en esta instancia, en especial en relación con las largas genealogías disciplinarias de la filosofía europea, deberíamos señalar que su escritura revela que las críticas anticoloniales fueron también epistemológicas”.²⁷¹

¿Cómo seguir, entonces, analizando el proyecto filosófico de Frantz Fanon a través de una mirada corporal? La posibilidad de pensar al autor martiniqués como la continuación de un pensamiento filosófico europeo podría ser una opción sugestiva. Se podría profundizar, así, en todas las maneras en las que Merleau-Ponty y Fanon se aproximan al formular una filosofía específica, que, en este caso, es la de la fenomenología. O podríamos enumerar todos los conceptos de los que se apropia el escritor de las Antillas para formular su pensamiento filosófico. No es en vano, podría plantearse, que su primera obra tenga un capítulo titulado “La

²⁷⁰ En su libro *Deseografías*, Rodrigo Parrini empieza diciendo que: “Al final de *Las palabras y las cosas*, Foucault se pregunta si el deseo no es “lo que permanece siempre *impensado* en el corazón del pensamiento”. Nos parece que esta referencia hace también alusión a las concepciones y reflexiones sobre el cuerpo. *Op. Cit.*, p, 15.

²⁷¹ Alejandro de Oto, “A propósito de Frantz Fanon...” *Op. Cit.*, p, 77.

experiencia vivida del negro”; y no es de extrañarse, tampoco, que el libro *Los condenados de la tierra* tenga un prólogo escrito por Sartre que durante décadas se haya leído con más fervor y en completa concordancia con lo expuesto por el propio Fanon (aunque él mismo se haya desmarcado de las ideas de este filósofo).

Sin embargo, esta ecuación no puede sino resultar incómoda por las profundas diferencias que tienen los autores (Merleau-Ponty/Fanon y Sartre/Fanon) al plantearnos ciertos problemas. *Desde dónde y cómo* se formulan líneas de pensamiento —aunque utilicen conceptos similares o se encuentren de cara en un mismo libro— tienen consecuencias y resultados incomparables e inmensurables. Lo que hace Fanon, nos parece ahora, no tiene que ver sólo con actualizar, apropiarse o criticar las teorías que se gestaron en Europa a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX —como fueron el psicoanálisis (presentado en el capítulo II de este trabajo), la fenomenología y el discurso científico— y, así, describir otro contexto histórico y social.

En realidad, lo que permite el pensamiento de autores como Fanon es observar ahí donde es posible trastocar, contaminar, desestabilizar y desterritorializar las viejas teorías con el fin de develar no sólo la inmensa faena colonizadora de las teorías y prácticas colonialistas; sino más radicalmente, revelar la potencia transformadora y desbordante de los cuerpos, los lenguajes y las realidades que describe.

¿Cómo pensar, pues, las formas en las que Fanon perturba estas filosofías para hacer, con el cuerpo de por medio, una crítica a la colonialidad?

HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LO (POS)COLONIAL*

Si hemos de indagar cómo es que Frantz Fanon remueve las filosofías que lo formaron como uno de los intelectuales latinoamericanos más importantes del siglo XX, tendremos que poner el *dedo en la llaga*; y no (sólo) como una expresión metafórica, sino como el recurso utilizado por el mismo martiniqués para narrar fenomenológicamente, o podríamos plantear, *carnalmente*, el colonialismo en relación al cuerpo. No es coincidencia, pues, que Fanon hable de este particular proceso histórico como un “herida” que todavía palpita y atraviesa el cuerpo; ni es casualidad que *Piel Negra, Máscaras Blancas* esté escrito predominantemente en primera persona; o tampoco una mera contingencia que se haya basado en escrituras literarias como en el caso de Mayotte; y mucho menos extraño que numerosos pasajes de la escritura fanoniana puedan leerse casi como se lee un poemario.

No es, entonces, que Fanon utilice la teoría fenomenológica para exponer un problema, sino que es el problema mismo el que vemos *encarnado fenomenológicamente* en su pensamiento y con el cual surge —casi de manera espontánea, aunque nunca de forma inocente— su teoría filosófica y su práctica clínica porque: “Yo me he dedicado en este estudio a tocar la miseria del negro. Táctil y afectivamente. No he querido ser objetivo. Además, no me es posible ser objetivo”.²⁷²

No cabe duda, pues, que podríamos empezar haciendo una referencia al plano poético de la filosofía de Fanon para encontrar los recursos efectivos y afectivos con los cuales expone lo fenomenológico de lo colonial. Así, cuando escribe:

* Este subtítulo fue pensando en relación al trabajo realizado por José Gandarilla en su artículo *Todas las cicatrices... Idem.*

²⁷² *Ibid.*, p. 95.

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...²⁷³

¿No nos encontramos directamente enfrentados y *encarnados* con la situación colonial? Y, sin embargo, lo que hace Fanon no sólo es una manera de exponer la experiencia de un cuerpo vivido, sino que va más allá al plantear, al exhibir y al presentar el problema del deseo que se cruza justamente ahí donde el colonialismo trastoca los cuerpos. El deseo y el cuerpo dejan de ser un objeto de estudio —como (parecería que) hacen teorías como el psicoanálisis y la fenomenología— y se convierten en un motor que desborda la propia narrativa y con el cual se resiste al problema mismo con el que está enfrentándose.

De esta forma, en el momento en el que Fanon está explicando porqué Mayotte Capécia está imposibilitada para amar a un hombre de color blanco por “el pleno drama narcisista” que los coloca de frente sólo como cuerpos racializados, nos empieza a describir, casi como un guiño, que el “ser negro” no es una maldición sino una posibilidad de “captar los efluvios cósmicos” por haber tendido su piel al sol, a la vez que expone la dificultad y la enorme restricción que significa vivir en un cuerpo racializado.

La narrativa fanoniana es, pues, capaz de hilar el entretejido de las formas en las que el colonialismo capta y subsume, pero también en lo que se escapa y se desborda en su interior. Veamos, entonces, estos dos momentos de manera más clara.

²⁷³ Frantz Fanon, *Piel Negra... Op. Cit.*, p. 67.

Si, como vimos con Merleau-Ponty, es a través de la experiencia del cuerpo vivido que se puede acceder “a las cosas mismas” y con ello, a la verdad del mundo, ¿qué tipo de mundo se le presenta a un cuerpo colonizado? o, ¿qué verdades y qué movimientos pueden surgir a través de una experiencia colonial?

Al inicio del capítulo V titulado: “La experiencia vivida del negro” Fanon narra, en primera persona que:

<<¡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 la 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 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 hablaba 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 el *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 este 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.²⁷⁴

Para Fanon, la experiencia de vivir en un cuerpo colonial es, en principio, negadora. Lo que el orden colonial genera es justamente una escisión en la relación cuerpo-mundo que, para Merleau-Ponty, sería el principio básico del conocimiento. Existe, así, una suerte de suspensión entre el cuerpo-experiencia y “las cosas mismas” que se perciben. Esto se debe a que el cuerpo del negro arrastra consigo una característica particular que se ha *impregnado* en su “Carne”: la raza, y que, en términos de Fanon, lo ha fijado “en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante”.

¿Qué consecuencias tiene pensar el cuerpo en estos términos? En primer lugar, que el cuerpo pensado como una totalidad vivida se desdibuja (en la medida en la que se vuelve imposible pensarlo) cuando “alrededor de todo el cuerpo reina una atmósfera de incertidumbre cierta”.²⁷⁵ El “esquema corporal”, planteado en los términos merleaupontianos, no es posible entenderlo cuando los cuerpos *habitan* y existen dentro de las relaciones coloniales porque dentro de estas el cuerpo se encuentra “amputado” y así, “una vez acomodado su micrótopo realizan objetivamente los cortes de mi realidad.”²⁷⁶

²⁷⁴ Frantz Fanon, *Piel negra... Op. Cit.*, p 111-112

²⁷⁵ *Ibid.*, p, 112.

²⁷⁶ *Ibid.*, p, 115.

Ahora bien, si Fanon sabe, a través de las enseñanzas de Merleau-Ponty, que un movimiento puede ser efectuado porque hay una consciencia (una existencia) del cuerpo que lo pone ante el mundo, y como consecuencia:

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 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 del 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).²⁷⁷

Se percata que, para un cuerpo estructurado racialmente, este movimiento; esta existencia; esta capacidad de relacionarse con el afuera, no es posible porque históricamente se le fue impuesto una relación negativa y negadora con su cuerpo. Por ello, describe que: “Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas reflujo hacia mí, sus alas paralizadas.”²⁷⁸ Así pues, es sólo en la medida en la que puede articular la “experiencia” con la colonialidad, que Fanon vislumbra una doble problemática cuando piensa el cuerpo en relación a la “imagen corporal” y al “esquema corporal”.

Los planteamientos formulados por Merleau-Ponty, se descubren, pues, insuficientes para analizar la realidad de los cuerpos coloniales porque el autor francés no supo ver una realidad cegadora: que el negro es negado por el *otro* y por sí mismo. Por ello, describe Fanon: “Mi

²⁷⁷ *Ibid.*, p, 112.

²⁷⁸ *Ibid.*, p, 132

cuerpo se me devolvía plano, descoyuntado, hecho polvo, todo enlutado”.²⁷⁹ Descubrimos, entonces, que la colonialidad trabaja en un doble sentido. Primero, porque es a partir de este que se crean ciertas representaciones de lo que el negro es; y en segundo, porque esta imagen se materializa en el esquema corporal.

Podríamos, entonces, hacer un replanteamiento de lo expuesto en el capítulo II para establecer un nuevo vínculo entre el lenguaje y el cuerpo para explicar las nociones de “imagen corporal” y “esquema corporal” pero ahora desde Frantz Fanon. Es así que podríamos reposicionar los postulados de Lacan y afirmar que la cadena de significaciones se rompe, volviendo a establecer la fórmula en donde el signo tiene un significado inamovible. Es, entonces, en la estructura colonial y en la racialización que el signo se vuelve marca, materialidad: el sello que todo cuerpo racializado porta, “y esto es lo que más hay de inmediato, más visual, más material”, expresa Achille Mbembe.²⁸⁰

A este proceso, Fanon lo llamará “epidermización racial”, en donde la “Carne” se vuelve la materialización más densa del signo: “No hay problema negro”, lo que sí hay, expresa Fanon, es “una maldición corporal”.²⁸¹ Esta marca, entonces, rompe con la cadena de significaciones: un signo ya no remite a otro, sino que, por el contrario, el signo remite a una corporalidad específica, portadora de características y comportamientos previamente establecidos. El signo se hace cuerpo y este, al estar encerrado exclusivamente dentro de este signo pierde su capacidad de movimiento. Es así, pues, que la movilidad del negro —en tanto territorio colonizado— no puede más que anularse, petrificarse, porque “el mundo blanco me negaba toda participación”.²⁸²

²⁷⁹ *Ibid.*, p, 114.

²⁸⁰ Achille Mbembe, “Del racismo como práctica de la imaginación”, en Jérôme Bindé (coord.), *¿A dónde van los valores?: coloquios del siglo XXI*, Sevilla, UNESCO, 2015, p, 365.

²⁸¹ Fanon, *Piel negra*, *Ibid.*, p, 84.

²⁸² *Ibid.*, p, 114.

El esquema corporal, ese que da posibilidad a la noción de cuerpo vivido, arrastra consigo ese signo que restringirá el movimiento; la capacidad de efectuar una tarea real o posible y en consecuencia: “Son cuerpos trabados, cuyos movimientos están predichos, cuya falta de movimiento inesperado es al mismo tiempo confirmación de su naturaleza y metonimia del mundo real”.²⁸³ Estos cuerpos han sido despojados del espacio que habitan, de su acción, producción y autodeterminación. Es así que el autor de las Antillas llega a una de sus conclusiones más radicales, trastocando los planteamientos de su maestro:

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. [...] Los elementos que había utilizado no me los habían proporcionado los residuos de sensaciones y percepciones [...] sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos. [...] 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...existía triple: ocupaba sitio.²⁸⁴

Para Fanon, la formación de un esquema corporal no puede ser, entonces, construida desde una mirada propia. Muy por el contrario, el cuerpo se encuentra cimentado a partir del encuentro con ese *Otro* que lo edifica. Por ello, va a establecer dos conceptos bases para reflexionar: el esquema histórico-racial y el esquema epidérmico-racial. Si, como vimos en el capítulo II, el problema del reconocimiento devela la imposibilidad de una Ontología negra —

²⁸³ *Ibid.*, p, 112 y 113.

²⁸⁴ *Idem.*

por lo menos en las formas en las que han sido planteadas desde la filosofía occidental—, comprendemos que en una segunda línea de análisis en el pensamiento fanoniano se despliegan otras posibles respuestas.

Por ello, es viable afirmar que a partir de estas nociones se le devuelve al sujeto la posibilidad de entenderse y pensarse desde una causalidad histórica que, si bien explica la conformación de ciertas corporalidades, no las determina.

La radicalidad de su análisis se muestra, así, en que supo devolverle la historicidad a un sistema que parecería haberse fijado en el tiempo y en los cuerpos. Es desde esta mirada que se puede romper con las representaciones que se han establecido con el “signo racial” en donde “el negro es una bestia, el negro es malo, el negro tiene malas intenciones, el negro es feo...”²⁸⁵ Es entonces, en el devenir un cuerpo consciente que se puede crear otro significado del esquema epidérmico racial y como efecto, puede decir que: “El negro, en ciertos momentos, se halla encerrado en su cuerpo. Pero, para un ser que ha adquirido 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”.²⁸⁶ Así, Fanon comprende que “ante esta anquilosis afectiva del blanco, yo he decidido lanzar mi grito al negro”.²⁸⁷

Es mediante un grito —uno que sólo puede pronunciarse a través de un cuerpo atravesado por una herida que provoca “la vergüenza y el desprecio de mí mismo. La náusea”—²⁸⁸ que el autor de *Piel Negra...* puede desprenderse de ese “círculo infernal”. Y así, en una frase reveladora escuchamos: “Pero me negaba a toda tetanización afectiva”.²⁸⁹

²⁸⁵ *Ibid.*, p, 150.

²⁸⁶ *Ibid.*, p, 186.

²⁸⁷ *Ibid.*, p, 119.

²⁸⁸ *Ibid.*, p, 116.

²⁸⁹ *Ibid.*, p, 113.

La narrativa fanoniana se muestra, así, capaz de revelarse como una posible respuesta a la pregunta spinoziana “¿Qué puede un cuerpo?” en la medida en la que son los cuerpos mismos los que emergen de sus líneas. Que Fanon pueda retratar la colonialidad como una “tetanización”, esto es, como las contracciones repetidas de un músculo debido a una estimulación externa que no lo permite relajar, nos conduce justamente a ese límite de la experiencia corporal que cobra sentido en lo vivido cuando es el cuerpo como materia sintiente el que experimenta estos flujos y contracciones repetitivas; y por el cual “poco a poco, lanzando aquí y allá pseudópodos, yo secretaba una raza”.²⁹⁰

El lenguaje que utiliza Fanon, es pues, el del propio cuerpo, y de la misma forma, el cuerpo es a la vez materia y lenguaje. Así, al mismo tiempo y en la misma medida en la que el cuerpo es capaz de explotar en “pequeños pedazos reunidos por un otro yo”, puede negarse a esta “objetividad aplastante” y a esta “pesadez desacostumbrada que nos oprime”.

Cuando Fanon nos narra entre líneas que en realidad puede negarse a esta tetanización afectiva, lo que hace es devolverle al cuerpo su agencia a través de la pregunta por el deseo como la fuerza que ante todo momento se está produciendo en el sujeto aun cuando esté inmerso en relaciones de dominación. De esta manera, el autor nos muestra lo que el lenguaje tiene de imperativo, pero también de movilizador.

Descubrimos así, que lo que hace el autor es cortar con el argumento lineal, según el cual un cuerpo históricamente producido sólo puede tomar la forma con la cual ha sido representado. ¿Qué mejor que la narrativa fanoniana para recordarnos la relación entre el deseo, el pensamiento, la escritura y el cuerpo para poner en suspenso las representaciones opresivas que se han hecho de los cuerpos en el sistema colonial? Así, “he aquí el negro rehabilitado, <<de pie

²⁹⁰ *Ibid.*, p, 119.

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 Atenas fecundas del mundo, plantado en proscenio del mundo, salpicando el mundo con su potencia poética”.²⁹¹

Si el deseo parecería haber estado restringido y normatizado por la “estructura estructurante” del sistema colonial, el cuerpo entendido como potencia libidinal; como materia deseante y sintiente; como expresión y síntesis de las contradicciones del sistema que lo ha formado, es capaz de desplazarse y crear otros movimientos fuera del sistema de representaciones que lo limitan; o por lo menos, es posible vislumbrar las grietas —como líneas de fuga— que sólo del grito —del sonido generado por los músculos del cuerpo— se desprenden.

¿Cómo entender, pues la *potencia desatada* de los cuerpos descritos por Fanon? Alejandro de Oto nos muestra en su texto “Piel inmunda”²⁹² que Fanon se apropia de los postulados de Merleau-Ponty para referirse a esta zona de no-ser como la condición de posibilidad del aparecer. El autor señala que Fanon aludirá con ella al negro inventado por el blanco para distinguirse de él, para decir “yo no soy eso”. Esto se debe a que el Otro no es un todo abarcante dentro de la subjetividad de cualquiera de las dos partes, en realidad, al ser consciente de este proceso, se hace una incisión dentro del imaginario y de lo simbólico:

El negro, con su cuerpo impide el cierre definitivo de esquema postural del blanco, en el momento, naturalmente, en que el negro hace su aparición en el mundo fenoménico del blanco. Por ello, al negro se le

²⁹¹ *Ibid.*, p, 123

²⁹² Alejandro de Oto, “Piel inmunda: la construcción racial de los cuerpos”, en *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, No. 5, diciembre del 2005, pp, 7-14.

castra. Al negro se le toca en su corporeidad. Se le lincha en tanto que persona concreta. El negro es peligroso en tanto que ser actual.²⁹³

Así, como menciona José Gandarilla, la dimensión “epidérmico racial” se vuelve la posibilidad para que el cuerpo sea en sí mismo la consciencia. Es, precisamente, a través de su experiencia colonial que “nos mete de lleno en los combates de la historia, en el proceso de desplazamiento de lenguajes y mundos simbólicos, en el ejercicio de la colonización de los mundos de la vida de los sujetos coloniales”.²⁹⁴

La condición “epidérmico racial” entendida así ya no como una determinación biológica sino construida dentro del “esquema histórico racial”, posibilita la reapropiación tanto del cuerpo como de sus representaciones. Los cuerpos nunca llegan a ser completamente negros ni completamente blancos: hay un ideal que nunca llega a completarse, ahí la angustia que los guarda. Por eso, Fanon expresa que el odio hay que inventarlo todo el tiempo, a cada momento. No es un sentimiento que ya esté dado, sino que hay que conquistarlo a cada paso.

Es en esta posibilidad, o en esta forma de pensar la potencia de otra historia, que Fanon recurre a la imagen de un nuevo hombre, o de otro humanismo. Sus conclusiones, por lo tanto, son esclarecedoras: “Me descubro un día en el mundo y me reconozco un único derecho: el de exigir al otro un comportamiento humano”.²⁹⁵

La lucha política de Fanon, su quehacer revolucionario se muestra en la capacidad de establecer nuevas formas de pensar las acciones humanas, de poner en ellos mismos las capacidades para su liberación; de preguntarse desde el cuerpo, la historia, el lenguaje y la

²⁹³ Frantz Fanon, *Piel Negra... Op. Cit.*, p, 146.

²⁹⁴ José Gandarilla, *Todas las cicatrices... Op. Cit.*, p, 64.

²⁹⁵ Frantz Fanon, *Piel Negra... Op. Cit.*, p, 186.

acción, las formas en las que es posible otra relación. Por ello, Fanon termina su extraordinario texto diciendo, casi gritando:

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 blanco. [...] Mi último ruego: ¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!.²⁹⁶

²⁹⁶ Frantz Fanon, *Piel Negra... Op. Cit.*, p, 190.

CAPÍTULO IV

Conclusiones

Lo decolonial es una moda; lo
poscolonial es un deseo y lo
anticolonial es una lucha
cotidiana y permanente.

Silvia Rivera Cusicanqui

Son muchas las lecturas que de Frantz Fanon se han hecho desde que el pensador martiniqués murió en Estados Unidos en el año 1961. Han sido diversas las formas de acercarse a los textos, dependiendo de las latitudes y el contexto en el que se los lea. Sabemos, por ejemplo, que es a partir de los años noventa que el autor tomó un giro dentro de la Teoría de la Cultura, desplazando el análisis hacia los problemas de la identidad; se ha leído, también, y con la misma importancia, desde las problemáticas de la construcción del Estado y la Nación; y, para terminar con los ejemplos —sin que ellos se acaben—, tenemos las lecturas de un Fanon “teórico de la revolución” con miradas poscoloniales con las que podemos preguntarnos sobre el proceso histórico del colonialismo.

Una cosa, sin embargo, queda clara: que el pensamiento, y, por ende, los textos de Frantz Fanon no se han agotado en el siglo XXI para pensar a América Latina. Es así que las lecturas previas que se han hecho de él sirven como un marco para seguir pensando y reflexionando sobre los temas que nos interesan y que hemos expuesto a lo largo de esta investigación. El tema que quisimos desarrollar aquí, entonces, analiza la colonialidad como un dispositivo histórico de dominación que genera ciertos mecanismos con los cuales se forjan jerarquías y relaciones de poder. Pero para investigar la colonialidad en la obra de Frantz Fanon, y en específico en su libro

Piel Negra, Máscaras Blancas, otras dos categorías de análisis se nos revelaron cruciales: el cuerpo y el lenguaje. Es así que, pensar la colonialidad desde el cuerpo y el lenguaje; o pensar al cuerpo desde ciertos lenguajes coloniales; o bien, pensar al lenguaje desde determinadas corporalidades atravesadas por la colonialidad, abren posibles lecturas desde donde se pueden vislumbrar algunas líneas de fuga.

Específicamente, nos interesó reflexionar cómo es que estos mismos mecanismos pueden generar las condiciones desde las cuáles es posible subvertir a los propios cuerpos y al espacio en donde se mueven o actúan. Es así que a lo largo de la investigación se exploró cómo es que, a través del cuerpo, y en concreto, a través de un cuerpo *históricamente racializado*, podemos pensar en movimientos revolucionarios más radicales, o pensar de otra manera la ya radical existencia de los movimientos actuales latinoamericanos o que se están llevando a cabo desde el “Sur”.

Por otro lado, nos percatamos en el desarrollo de esta tesis que la colonialidad no puede ser entendida sin la modernidad ni el patriarcado. Esto significa que si bien la modernidad se construyó a sí misma como una forma de producción de conocimiento específica que se empezó a gestar desde el occidente europeo y que se hegemonizó en tal medida que se planteó como el único sentido posible, esta no hubiera podido desarrollarse si no hubiera tenido al colonialismo y al patriarcado como dispositivos. Unos dispositivos, que, como lo mencionamos en el capítulo I, han sido utilizados como una forma de normalizar, normatizar y administrar los cuerpos. Por otro lado, puede ser pensando como una máquina productora de sujetos modernos, colonizados, racializados y generizados. Por ello, las preguntas que intentamos responder son: ¿bajo qué mecanismos la colonialidad/modernidad ha producido sus sujetos, sus corporalidades y su lenguaje? y, ¿cómo plantea Fanon su filosofía a través de estos tres cruces conceptuales?

Así, este mismo problema nos llevó a analizar la producción de un cuerpo, un movimiento y una experiencia en las relaciones coloniales, esto es, a partir de pensarse como cuerpos racializados (pero también generizados y clasificados). La relación de mi tesis con mis planteamientos personales y políticos se mostraron, así, directamente implicados. Primero, porque Fanon planteó en su libro *Piel Negra, Máscaras blancas* lo que muchas feministas han teorizado: que la forma en la que pensamos al cuerpo no es algo “natural” sino que tiene que ser explicado, experimentado y teorizado desde un ángulo social y cultural, y por ende, histórico. Segundo, esta historia tiene que ser expuesta si queremos entender cómo y por qué es que ciertas corporalidades han sido históricamente oprimidas. Por último, al mostrar la historicidad de las categorías se nos abren múltiples formas de pensar y analizar las resistencias como micropolíticas revolucionarias que muestran otra forma de corporalizar la vida.

Para pensar en la colonialidad y el colonialismo como dispositivos, se hizo necesario preguntarse cómo la modernidad occidental-capitalista se ha establecido como el único horizonte epistemológico. Para esto, tanto las lecturas de Foucault²⁹⁷ como los planteamientos poscoloniales y decoloniales han sido cruciales para entender la articulación entre el cuerpo, las instituciones y los discursos. Por otro lado, esto nos ayudó a identificar lo que Fanon analizaba en términos de cuerpos, relaciones coloniales y lo que llamó “la experiencia vivida del negro”.

Como sabemos, si la modernidad occidental es buena para algo, esto se refiere a la producción y vinculación de los tres ejes conceptuales (lenguaje-cuerpo-colonialidad) los cuales se han desarrollado dialécticamente con las prácticas que necesita para reproducirse a sí mismo

²⁹⁷ Michel Foucault, *Los anormales*, México, FCE, 2000; *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 2005.

como sistema; uno que, atinadamente, han llamado algunas feministas el sistema moderno/colonial/capitalista/patriarcal.²⁹⁸

Por otro lado, al igual que los estudios feministas y decoloniales, partimos de la convicción de que el colonialismo se construyó históricamente. Estas relaciones, por tanto, se modifican a partir de los diferentes contextos, creando, así, diferentes expresiones identitarias y corporales. La dominación, entonces, no podría narrarse sin las formas de resistencia que se generan en su interior.

Si, como muestra Siobhan F. Guerrero MacManus,²⁹⁹ las subjetividades son posibles en la medida en la que la tecnología y los discursos se (re)generan, entonces, ¿cómo apropiarnos de los discursos y las prácticas para crear o constituírnos como sujetos disidentes? Porque si bien las subjetividades como “el negro” se pudieron producir por las instituciones que engendraron discursos y prácticas como el de la esclavitud, otras subjetividades pueden ser posibles desde otra mirada y desde otras prácticas políticas, o, para decirlo en términos fanonianos, desde otros lenguajes y otros movimientos corporales.

De la misma manera, elaborar una interconexión entre las diferentes genealogías y tradiciones teóricas, a modo de un análisis metodológico, nos ayudó a ver cómo es que la representación corporal de los sujetos que conforman la historia ha cambiado. Pensar a la raza como un principio de inteligibilidad y de análisis del poder político, sirvió para entender cómo es que Fanon explica el surgimiento de una subjetividad negra basada en la historia colonial y fundada en la forma de producir lenguajes, deseos y cuerpos.

²⁹⁸ Cfr. Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, *Idem*; Judith Butler, *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós, 2002; *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis, 2004; Paul. B. Preciado, *Testo Yonqui*, Barcelona, Espasa Libros, 2008.

²⁹⁹ Siobhan F. Guerrero Mc Manus y Leah Muñoz, “Ontologías del cuerpo trans: controversia, historia e identidad” en Rafael de la Madrid y Lucía Cíntora (coords.), *Diálogos diversos para más mundos posibles*, en México, UNAM, 2017; Fabrizio Guerrero Mc Manus, “Cuerpo cyborg. Explorando los horizontes filosóficos del organismo cibernético”, *Protrepis*, Año 4, Número 7-8 (noviembre 2014 – abril 2015 – mayo- octubre 2015) pp, 20 – 45.

Este esfuerzo por “ensamblar” diferentes posiciones políticas y tradiciones teóricas, nos permitió entender por qué los cuerpos están imposibilitados en hacer otra representación de sí mismos a partir de la reproducción de una historia oficial que necesita que ellos se piensen como inferiores para poder mantener la dominación política, social y por lo tanto económica. Por otro lado, nos sirvió como explicación y justificación de por qué estamos, como Fanon, partiendo del *colonialismo*. Como pudimos ver, todos estos autores muestran que la historia de la modernidad es la lucha por la historia de la representación y de la identidad; es la lucha por la Historia, lucha que empezó con la construcción de Occidente.

Así como Foucault establece la necesidad de las genealogías para develar que las relaciones de poder no sólo se basan en la dominación de unos por otros, sino que estas relaciones pueden modificarse; Fanon plantea la necesidad y la importancia de crear un nuevo lenguaje simbólico y corporal para que los sujetos puedan apropiarse de las categorías que los han conformado históricamente y así adquirir, desde la apropiación y la posibilidad de (auto)nombramiento, un nuevo movimiento histórico, o sea, una forma de resignificar la forma en la que entendemos los cuerpos y por ende, la posibilidad de crear nuevas formas de relación política.

Es así que reflexionar acerca de la importancia de las producciones narrativas, no como una forma de encontrar la verdadera génesis de la dominación o la identidad, sino como formas de resistencia y autorepresentación, es necesaria para entender los nuevos movimientos políticos que diferentes grupos están haciendo hoy en día —como el movimiento afrodescendiente, el indígena, o el trans— que surgen en diferentes contextos y territorios.

Si partimos de la idea que la identidad funciona, como lo plantea Luz Aurora Pimentel, sólo desde la práctica narrativa, entonces podemos entender los discursos que de estas nuevas

luchas se desprenden. Esto haría, nos parece, más fácil el análisis de las interseccionalidades no ya como algo que contradice a un sujeto, sino como algo que lo hace más complejo y potente. La potencialidad revolucionaria que la racialización y la generización muestra, entonces, es justamente la capacidad de revelar las contradicciones históricas que la constituyen. Es a partir de ellas —de mostrar que no son naturales, que pueden pensarse a partir de la revolución que se manifieste en una determinación autogestiva— que se revela que la lucha y que la oposición se encuentra cuando los cuerpos escapan irremediabilmente a su nombramiento.

Podríamos plantear, entonces, que Fanon es el ejemplo perfecto de lo que Gilles Deleuze denominó como “literatura minoritaria,” porque “no para de acelerar el movimiento de descodificación y desterritorialización de sí mismo”³⁰⁰. Lo minoritario no para de descodificarse porque lo minoritario no es *un grupo determinado de entes*, sino una *potencia*, una fuerza, un movimiento, un espacio. Partiendo de estas premisas, entonces, afirmamos que lo negro es un territorio que muestra una “suerte de límite de nuestra sociedad, pero un límite siempre conjurado, reprimido, aborrecido.”³⁰¹ Este aborrecimiento se devela porque las formas minoritarias nos muestran la contradicción inherente del sistema que los ha creado; nos enseñan que ninguna de las dos categorías, el negro y el blanco, —o pensándolo en función de los binarismos que ha creado la modernidad—, funcionan en el plano de la certeza, sino, por el contrario, de la metáfora: hacen estallar el binomio, diría Deleuze.³⁰²

¿Cuáles son estos lugares estratégicamente minoritarios? El caminar entre el territorio, el producir desde otro lenguaje, otra escritura, otros cuerpos, en fin, desde otro lugar, tiene un efecto enunciativo que subvierte los espacios (porque el movimiento de los cuerpos genera un

³⁰⁰ Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos*. *Op. Cit.*, p, 44.

³⁰¹ *Ibid.*, p, 19.

³⁰² Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, traducción de Miguel Morey, Edición electrónica de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, en www.philosophia.cl, p, 208.

espacio-otro de enunciación). Si bien es cierto que un orden espacial —como lo puede ser un orden colonial y moderno— “genera un conjunto de posibilidades y de prohibiciones”, el *otro* — que se apropia de los espacios—“actualiza” alguna de ellas. Los cuerpos errantes que caminan —como la mujer, como el loco, como la prostituta y como el negro— desplazan o reconfiguran tanto las posibilidades como las prohibiciones. Ellos crean atajos, desviaciones o improvisaciones; privilegian, cambian o abandonan elementos espaciales porque sus cuerpos se diferencian de otros cuerpos “privilegiados”: ellos se apropian de sus deshechos y nombramientos.³⁰³

Estar en el borde, entonces, como nos lo muestra Fanon, y como lo subraya, por ejemplo, Gloria Anzaldúa, constituye con relación a su posición otra forma de territorialidad. Esta posición, y por ende, esta enunciación específica, libera a los cuerpos de su transcripción en un mapa. El movimiento genera otro recorrido o enunciado, otro valor de verdad, otro conocimiento —“(modalidades “epistémicas” de lo cierto, de lo posible o de lo contingente, de lo excluido, de lo plausible o lo impugnables)”—.³⁰⁴

Si bien el orden “geométrico de los urbanistas”, del Norte global, como apunta Boaventura de Sousa Santos, estructura el espacio de manera cerrada y comprimida, organiza el espacio en un lenguaje colonial, o como una literatura mayor, como habíamos visto con Deleuze y Guattari, y dispone y crea un nivel normal y normativo —un control sobre los cuerpos y su movimiento—, en el uso corriente y más que nada, en la acción minoritaria, esta producción resulta imposible. Si vivimos prisioneros del lenguaje, apunta Donna Haraway, escapar de esta

³⁰³ Andrea Ilg, *Una tesela en el mosaico urbano. Benjamin y los paisajes*, Acta poética 28 (1-2), Primavera verano-otoño, 2007.

³⁰⁴ Michel DeCerteau, *Andar en la Ciudad*, Bifurcaciones, Revista de Estudios Culturales Urbanos, No. 7, julio, 2018.

prisión requiere “poetas del lenguaje” que corten el código para construir eficaces “estrategias opositivas”.³⁰⁵

En un sistema controlado, “las figuras caminantes” recrean la metáfora. Se posicionan en el *no-lugar* de enunciación, en la *zona de no-ser*, como diría Fanon, y así, no pueden quedar fijados por la imagen en un solo lugar. Están, como la mujer, como el transexual, como el negro, en un “vagabundeo de la semántica” y en consecuencia, se posicionan como poetas del lenguaje y como bailarines del andar. Esta *zona del no-ser* como indeterminación, “les permite, mediante un enrarecimiento semántico, la función de articular una segunda geografía, poética, sobre la geografía del sentido literal, prohibido o permitido.”³⁰⁶ Ellos hacen lugar al vacío, ocupan los huecos y las fisuras en su contradicción; en la manera que hablan, escriben o se mueven. Habitan el espacio con sus cuerpos monstruosos, aberrantes, como diría Bartra, al crear “medios para salir y volver a entrar”. Ellos son, pues, la máxima expresión de la ficción: son tanto los desplazamientos como las condensaciones: “Se articulan por medio de lagunas. Producen, pues, en el espacio estructurado del texto, antitextos, efectos de disimulación y de fuga, posibilidades de paso a otros paisajes, como sótanos o matorrales: “oh, masivos, oh, plurales”.³⁰⁷ Si la subjetividad –esa que mostró Fanon-, “se articula sobre la ausencia que la estructura como existencia” y la hace posible, esa misma ausencia posibilita una “localización (un “*no todo*”) del sujeto. Así, los cuerpos se reescriben, como diría Alejandro de Oto, son ellos mismos las fisuras y los puntos de fuga: el espacio concreto de la lucha y la subversión.

Se hace indispensable, entonces, y como propone Fanon, pensar en otro sistema radicalmente diferente porque si bien este sistema histórico ha sido hasta hoy muy eficaz, se

³⁰⁵ Chela Sandoval, *Methology of the Oppressed*, foreword by Angela Y. Davis, University of Minnesota Press, 1956.

³⁰⁶ Francisco A. Ortega, *Cuadernos. Pensar en público. La irrupción de lo impensado. Cátedra de Estudios Culturales Michel DeCerteau*, Pontificia Universidad Javeriana, 2004, p, 278.

³⁰⁷ *Idem.*

encuentra en una crisis estructural que pareciera estar muy cerca de acabarse. Ya nos lo dijo Marini³⁰⁸: es imposible salir del “subdesarrollo” o de la condición de periféricos si no se cambia de sistema, pues este siempre se ha basado en la explotación de unos por otros porque su fin no es el bien social, sino la acumulación incesante de capital. Pero ¿cómo construir un *otro* sistema?, ¿con qué elementos funcionaría? Me parece que, como afirma Armando Bartra,³⁰⁹ ya existen movimientos de resistencia contrahegemónicas que han funcionado desde hace muchísimo tiempo pero que han sido relegados por esta *colonialidad del saber*. De la misma manera, hay experiencias, no sólo sociales sino económicas, que pueden considerarse como un bloque histórico opositor. Si bien estos modelos han estado supeditados al modo de producción capitalista, su constante reinterpretación y discusión nos pueden dar el marco para pensarnos y relacionarnos de otra manera.

Hay que, como propone Bartra, reproducir los “ejercicios grotescos”, visualizar nuestro “quimérico subcontinente”,³¹⁰ para radicalizar la lucha o bien, para unirnos a ella desde nuestra trinchera. Estos movimientos nos enseñan que existe ya “una potencia creadora y revolucionaria [...] de gran calado y altos vuelos” que se va formando y pensando en la acción, en el actuar y en el combate. Ya lo dice Grüner: “*O inventamos o erramos*. Y el peor error será siempre no tanto el de volverse locos como el de perder el propio cuerpo”.³¹¹ O sea que si perdemos la capacidad de producir nuestra subjetividad, si perdemos la opción de reafirmarnos en ella, de escribirla, vivirla, encarnarla y mostrarla, perdemos entonces el espacio en donde radica la forma en la que nos reivindicamos como potencia revolucionaria y el modo en cómo inventamos la manera de

³⁰⁸ Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, Buenos Aires, CLACSO, 2008.

³⁰⁹ Armando Bartra, “Pasos, huellas, rumbos: ideas en movimiento. Una baza mesoamericana en la partida andino-amazónica” en Hidalgo Flor, Francisco y Álvaro Márquez Fernández (coords.), *Contrahegemonía y bien vivir*, México, UAM-X/CCH, 2015, pp, 15-61.

³¹⁰ *Ibid.*, p, 17.

³¹¹ Eduardo Grüner, *La Oscuridad y las luces...Ibid.*, p, 70.

reapropiarnos de nuestra *reproducción*, esa que ha sido cooptada por el capital. Indispensable se vuelve entonces nombrar las fisuras, apuntar los puntos de fuga —como diría Deleuze— y mostrar los espacios en donde la contradicción se hace más visible. Ahí donde el capital no ha podido realizar una *subsunción formal*, ahí donde las *formas* amenazan al sistema, ahí donde aparece la autonomía y la comunidad, ahí donde *se hace milpa* y no sólo se siembra, ahí donde el cuerpo se apropia y subvierte el espacio, ahí donde el cuerpo aparece como “grotesco”, es donde tenemos que poner la mirada y el cuerpo.

Ésta es la causa de que yo lea a Fanon, porque en él podemos ver también las fisuras desde los cuerpos racializados. Como los grandes autores, su obra es incompleta, porosa, interrumpida en el más maravilloso de los sentidos. Su obra recae en nosotros con la experiencia misma de un proceso de liberación, como un material inagotable, “no porque siempre sea nuevo, sino porque siempre se desplaza”. Para mí, la obra de Fanon, y él mismo como escritor, o dicho de otra forma, como productor (minoritario) de nuevas formas de realización, sólo puede provocar acción, búsqueda y desplazamiento para los que lo leemos: “La singularidad de [Fanon] es que no nos permite hacer más que esto: *reescribirlo*, que es lo contrario a agotarlo”.³¹²

³¹² *Mesa redonda sobre Proust*, Moderada por Serge Doubrovsky. Los ponentes fueron Deleuze, Roland Barthes, Gerard Genette, Jean Ricardou y Jean Pierre Richard, *Nueva serie*, no. 7, Paris, Gallimard, 1975, pp, 87-116.

Bibliografía

- A. Ortega, Francisco, *Cuadernos. Pensar en público. La irrupción de lo impensado. Cátedra de Estudios Culturales Michel DeCerteau*, Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- Agamben, Giorgio, “¿Qué es un dispositivo? En *Sociológica*, año 26, número 73, mayo-agosto de 2011.
- Althusser, Louis, *Para leer el capital*, México, Siglo XXI, 2015.
- Araujo, Alejandro, “Regímenes de historicidad y alteridades nacionales. Notas en torno al “lugar” de “lo indígena” en la antropología mexicana” en *Revista Ulúa* 25, 2015.
- Bartra, Armando, “Pasos, huellas, rumbos: ideas en movimiento. Una baza mesoamericana en la partida andino-amazónica” en Hidlago Flor, Francisco y Álvaro Márquez Fernández (coords.), *Contrahegemonía y bien vivir*, México, UAM-X/CCH, 2015.
- Battán Horstein, Ariela, “La centralidad de la noción de esquema como quiasmo de espacio movimiento” en *Investigaciones Fenomenológicas*, UNED, núm. 10, 2013.
- Bech, Josep, *Merleau- Ponty: una aproximación a su pensamiento*, España, Anthropos, 2015.
- Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Introducción y selección de Eduardo Subirats, Traducción de Roberto Blatt, Buenos Aires, Taurus, 2001.
- Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (Pos)Coloniales en América Latina*, Buenos Aires, 2010.
- Boburg Maldonado, Felipe Salvador, *Encarnación y fenómeno*, tesis para obtener el grado de Doctor en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F, 1996.

- Bordieu, Pierre, *La dominación masculina*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2000.
- Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa, 1988.
- Braidotti, Rosi, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, España, Ediciones Akal, 2005.
- Bulhan, Hussein Abdilahi, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, New York, Plenum Press, 1985
- Butler, Judith, *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós, 2002; *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis, 2004.
- Butler, Judith, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1993; *Género en disputa*, Ediciones Paidós, México, 2001.
- Catelli, Laura, “Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacionar” en *Intersticios de la política y la cultura/intervenciones latinoamericanas*, vol. 6, Núm. 12, 2017.
- Cauter, David, *Frantz Fanon*, New York, The Viking Press, 1970.
- Castro Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (Comps.), *El giro decolonial reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del hombre editores/ Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Cedriani, Juan Pablo, “Fanon. El cuerpo, la clínica y la colonia”, en *Revista semestral de filosofía. El laberinto de arena*, vol. 2 no. 3 Verano/Otoño, 2014.
- Cherki, Alice, *Frantz Fanon, a portrait*, Ithaca, New York, Coronell University Press, 2006.
- Climaco, Danilo Assis, *Anibal Quijano. Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO, 2014.

- Creenshaw, Kimberlé, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine” en *University of Chicago Legal Form*, Vol. 1, Iss 1, artículo 8, 1989, <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8> [fecha de consulta: 05/11/2018];
- Csordas, Thomas J., “Embodiment as a paradigm for Anthropology in *Ethos*, Vol. 18, No. 1, 1990.
- de Oto, Alejandro, “Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano”, en *Revista Anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas*, vol. 11, no. 2, Méndoza, Diciembre, 2009.
- de Oto, Alejandro, “A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación” en *Pléyade: Revista de Humanidades y Ciencias sociales*, Núm. 21, enero-junio 2018, p, 76.
- de Oto, Alejandro, “Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial” en *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, No. 15, julio-diciembre, 2011.
- de Oto, Alejandro, “Cuerpo colonial, espectros y afección” en Marisa A. Muñoz y Liliana Vela, *Afecciones, cuerpos y escrituras: políticas y poéticas de la subjetividad*, Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 2013.
- de Oto, Alejandro, *Frantz Fanon y la subalternidad. Un relato teórico y político*, en *Versiones. Estudios de comunicación y política*, Número 37/Octubre-Abril, 2016.
- de Oto, Alejandro, *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*, México, CEEA, El Colegio de México, 2003.
- de Oto, Alejandro, *Notas descoloniales sobre la escritura de Frantz Fanon*, Solar, No. 7, año 7, Lima, 2011.

- de Oto, Alejandro, *Piel inmunda: la construcción racial de los cuerpos*, en *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, No. 5, diciembre del 2005.
- de Oto, Alejandro y Laticia Katzer, “Tras la huella del acontecimiento: entre la zona del no ser y la ausencia radical” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 19, núm. 65, abril-junio, 2014.
- DeCertau, Michel, *Andar en la Ciudad*, Bifurcaciones, Revista de Estudios Culturales Urbanos, No. 7, julio, 2018.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretexto, 2004.
- Deleuze, Gilles, “¿Qué es un dispositivo?” en Varios Autores, *Michel Foucault filósofo*, Barcelona Gedisa, 1990.
- Deleuze, Gilles, *Conversaciones 1972-1990*, Traducción de José Luis Pardo, Valencia, Pretextos 1996.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Munchnik Editores, Barcelona, 1975.
- Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, traducción de Miguel Morey, Edición electrónica de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, en www.philosophia.cl
- Descartes, René, *Discurso del método*, Madrid, Alfaguara, 2011.
- Descartes, René, *Los principios de la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- Dussel, Enrique, “Europa, modernidad y eurocentrismo” en *Revistas Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad*, CLACSO, 1995.
- Dussel, Enrique, “Hacia el origen del mito de la modernidad” en *Política y cultura*, num. 4, primavera, 1995.

- Dussel, Enrique, *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, UMSA, Plural Editores, 1994.
- Dussel, Enrique, *Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecciones de Frankfurt)*, *The postmodernism Debate in Latin America*, Duke University Press, Durham and London, 1995.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, ERA, 1998; *Vuelta de siglo*, México, ERA, 2006.
- Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El equilibrista, 1995.
- Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, ERA, 2010.
- Espinosa Miñoso, Yuderlys et. al. (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2014.
- Fanon, Frantz y Jacques Azoulay, “La Socialthérapie dans un service d’hommes musulmans: difficultés méthodologiques” en *L’Information psychiatrique*, 30: 9, 1954.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la Tierra*, Prefacio de Jean-Paul Sartre, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Fanon, Frantz, *Piel Negra, Máscaras Blancas*, España, AKAL, 2009.
- Fanon, Frantz, *Por la revolución africana. Escritos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Fanon, Frantz, *Sociología de una revolución*, México, Ediciones Era, 1968.
- Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 1981.
- Foucault, Michel, *Genealogía del racismo*, Argentina, Editorial Altamira, Colecciones Caronte Ensayos, 2006.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2008.

- Foucault, Michel, *Los anormales*, México, FCE, 2000.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, España, Ediciones de la piqueta, 1979.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1982.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber. I.*, México, Siglo XXI, 1998.
- Fredrickson, George M., *Racism. A Short History*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2002.
- Gandarilla Salgado, José y Jaime Ortega, “Todas las cicatrices: Hacia una fenomenología de lo colonial en Frantz Fanon”, en *Intersticios de la política y la cultura*, Vol. 6, Núm. 12, 2017.
- Gandarilla Salgado, José, *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, Barcelona, Antrophos,-CEIICH, UNAM, 2012;
- Gandarilla, José, *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, México, AKAL, 2016.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe (Coord.), *América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad*, México, CEIICH-UNAM, 2014.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe, *América Latina en la conformación de la economía-mundo capitalista*, México, UNAM-CEIICH, 2005.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe y David Gómez Arredondo, “Estado-nación y colonialidad del poder en el pensamiento de Aníbal Quijano” en *Crítica Jurídica Nueva Época*, Núm. 38, julio-diciembre, 2017.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe y Ernesto Fierro, “Visiones del poder y potencial utópico decolonial. Hacia el análisis de una nueva totalidad heterogénea” en *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*, Abril, 2012.
- Gendzier, Irene L., *Frantz Fanon, un estudio crítico*, México, ERA, 1977.

- Germana, César, “Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano”, en *Nómadas*, Colombia, No. 32, abril, 2010.
- Gibson, Nigel (ed), *Rethinking Fanon*, Nueva York, Humanities Books, 1999.
- Glissant, Édouard, *Introducción a una poética de lo diverso*, Barcelona, Planeta, 2002.
- Gordon, Lewis R., “Fanon and Development: A Philosophical look” en Keita, Lansana (ed.), *Philosophy and African Development. Theory and Practice*, Senegal, Codersia, 2011.
- Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Edhasa, 2010.
- Guattari, Félix y Suely Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, España, Traficantes de Sueños, 2006.
- Guerrero McManus, Fabrizio, *Cuerpo cyborg. Explorando los horizontes filosóficos del organismo cibernético*, Protrepis, Año 4, Número 7-8 (noviembre 2014 – abril 2015 – mayo-octubre 2015).
- Guerrero, Siobhan y Leah Muñoz, “Ontopolítica del cuerpo trans: controversia, historia e identidad” en Lucía Raphael de la Madrid y Antonio Cíntora (coords.), *Dialogos diversos para más mundos posibles*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2017.
- Guha, Ranahit, “La prosa de la contrainsurgencia” en *Pasados Poscoloniales*, México, El Colegio de México, Centros de Estudios de Asia y África, 1999.
- Guha, Ranahit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Prólogo de Josep Fontana, España, Editorial Crítica, 2002.
- Haraway, Donna, “Conocimientos situados” en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.

- Haraway, Donna, “Manifiesto para cyborgs, ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX” en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Venezuela, Vadell Hermanos Editores, 2005.
- hooks, bell, Avtar Brah, Chela Sandoval *et. al.*, *Otras inapropiables, feminismos desde las fronteras*, España, Traficantes de Sueños, 2004.
- hooks, bell, *Teaching to transgress. Education as the Practice of Freedom*, Routledge, London, 1994.
- Ilg, Andrea, *Una tesela en el mosaico urbano. Benjamin y los paisajes*, Acta poética 28 (1-2), Primavera verano-otoño, 2007.
- Jabardo, Mercedes (ed.), *Feminismos negros, una antología*, España, Traficante de Sueños, 2012.
- Jameson, Frederic, *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La escritura como acto socialmente simbólico*, Traducción de Tomás Segovia, España, Visor Distribuciones, 1989.
- Jay Gould, Stephen, *La falsa medida del hombre*, Argentina, Ediciones Orbis, 1986.
- Keller, Richard, *Colonial Madness: Psychiatry in French North Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
- Khalfa, Jean, *Fanon and Psychiatry*, Nottingham French Studies, Feb., vo. 54, No. 1: 2015.
- Latour, Bruno *Reensablar lo social: una introducción a la teoría actos-red*, Buenos Aires, Edición Manantial, 2008.
- Lugones, María, “Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial” en Mignolo, Walter (comp.), *Género y descolonialidad*, Buenos Aires, Del Signo, 2014.

- Macey, David, *Frantz Fanon, A biography*, London, Verso, 2002.
- Maffia, Diana, “Epistemología Feminista: La subversión Semiótica de las mujeres en la Ciencia”, en *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Caracas, Enero-Junio, Vol. 12, no. 28, 2007.
- Maldonado Torres, Nelson, “Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon” en *Piel Negra, Máscaras Blancas*, Madrid, AKAL, 2009, pp, 300-301.
- Marini, Ruy Mauro, *Dialéctica de la dependencia*, Buenos Aires, CLACSO, 2008.
- Mbembe, Achille, “Del racismo como práctica de la imaginación”, en Jérôme Bindé (coord.), *¿A dónde van los valores?: coloquios del siglo XXI*, Sevilla, UNESCO, 2015.
- Mbembe, Achille, *Crítica de la razón negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, Barcelona, Futuro Anterior Ediciones/Nuevos Emprendimientos editoriales, 2016.
- McCulloch, Jock, *Black Soul White Artifact; Fanon’s Clinical Psychology and Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- McCulloch, Jock, *Colonial Psychiatry and the and the “African Mind”*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1993.
- *Mesa redonda sobre Proust*, Moderada por Serge Doubrovsky. Los ponentes fueron Deleuze, Roland Barthes, Gerard Genette, Jean Ricardou y Jean Pierre Richard, *Nueva serie*, no. 7, Paris, Gallimard, 1975.
- Mignolo, Walter, *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Buenos Aires, Del Signo, 2009.

- Morgan Teasdale, James, *Cuerpo rebelde, raza indomable. Nativos americanos y negros africanos: construcciones raciales en la Inglaterra del siglo XVI*, México, La Cifra Editorial, 2016.
- O’Groman, Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de sus devenires*, México, Fondo de cultura económica, 1995.
- Oliva, Elena, *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XXI*, Corregidor, Argentina, 2013.
- Parrini, Rodrigo, *Deseografías. Una antropología del deseo*, UAM, 2018.
- Preciado, Paul B., “Terror anal” en Hocquenghem, Guy, *El deseo homosexual*, España, Editorial Melusina, 2009.
- Preciado, Paul. B., *Testo Yonqui*, Barcelona, Espasa Libros, 2008.
- Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, Argentina, 2000.
- Quijano, Aníbal, “Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina” en *Revista de Sociología*, Vol. 6, Núm. 7, Lima, Universidad de San Marcos, 1990, p, 23.
- Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, Lima, diciembre de 2000, consultado en línea el día 17 de abril de 2019 en:
<http://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf>
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz, Bolivia, Editorial Piedra Rota, 2010.
- Rosas, Ixiar y Quim Pujol (eds.), *Ejercicios de ocupación. Afectos, vida y trabajo*, Barcelona, Gráficas Campás, 2015.

- Sabido Ramos, Olga, “Los retos del cuerpo en la investigación sociológica. Una reflexión teórico-metodológica” en *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño*. México, UNAM, 2012.
- Said, Edward, *Orientalismo*, España, Debolsillo, 2004.
- Sandoval, Chela, *Methology of the Oppressed*, foreword by Angela Y. Davis, University of Minnesota Press, 1956.
- Segato, Rita, *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013.
- Serie Foros 2, *Pensando los feminismos en Bolivia*, La Paz, Conexión Fondo de Emancipación, 2012.
- Serret, Estela, “Hacia una redefinición de las identidades de género” en *GénEros*, Vol. 18, Núm. 9, 2011, p, 75.
- Thompson Rubio, Paola, *Trastocando lo visible y lo invisible en el arte abstracto mexicano. Una mirada desde Merleau Ponty en la producción artística de Manuel Felguerez*, Tesis para obtener el grado en Maestría en Filosofía, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- Urrutia, Mabel, “Lenguaje y acción. Una revisión actual de las teorías corpóreas” en *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, Concepción, Chile, 50 (1), I Sem, 2002.
- Viveros Vigoya, Mara, *La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación*, Revista Debate Feminista, Volumen 52, Octubre de 2016.
- Wade, Peter, “Raza, ciencia, sociedad”, en Olivia Gall (ed.), *Racismo, Revista interdisciplinaria*, Vol. I, número 4, sept-dic 2014.
- Wallerstein, Immanuel, *El capitalismo histórico*, México, Siglo XXI, 2010.
- Williams, Eric, *Capitalismo y esclavitud*, España, Traficantes de Sueños, 2011.

- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/ Editorial Crítica, México/Barcelona, 2004.
- Žižek, Slavoj, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional” en Jameson, Frederic y Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo, Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*, Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 1998.