

Recibido: 01-06-2012 – Aceptado: 20-07-2012 – Estudios Sociales Contemporáneos N°7/8, ISSN 1850-6747, pp. 13-34

Notas sobre la subalternidad desde una lectura fanoniana

Alejandro de Oto (INCIHUSA-CONICET)

Resumen

Es muy frecuente que en los análisis del concepto de subalternidad, las fuentes del período descolonizador que se inicia a mediados del siglo XX estén escasamente representadas debido a una preeminencia de la perspectiva filológica sobre el concepto, antes bien que a una política e histórica. Este trabajo es un intento por incluir en el debate los textos de Frantz Fanon, quién reflexionó largamente sobre los problemas de la subjetividad en el colonialismo y en los procesos descolonizadores. De ese modo, se intenta conectar aquella escritura con una memoria epistémica poscolonial.

Palabras Claves: Cuerpo; subjetividad; cultura nacional; Fanon; decolonization

Abstract

Too often in the analysis of the concept of subalternity, sources from the decolonization period (late 40s, and 50s, XXth Century) are poorly represented due to a predominance of the philological perspective on the concept rather than a political and historical. This paper is an attempt to broaden the debate through Frantz Fanon's texts. Fanon mused at length about the problems of subjectivity in colonialism and decolonization processes. In that way, we try to connect that writing to a postcolonial epistemic memory.

Keywords: Body; subjectivity; national culture; Fanon; descolonización

Introducción

Gran parte de la extensa literatura poscolonial sobre el concepto de subalternidad y el más preciso de subalterno/a se ha escrito dentro de los límites marcados por dos campos en general discernibles de la teoría social: por un lado, el de la subjetividad y por otro, el del estado.¹ La principal dimensión en juego en ambos ha sido el de la historia colonial, porque ella ha puesto condiciones que, de otra manera, serían imposibles de hallar en los textos de Gramsci que dieron lugar a la reflexión sobre las clases subalternas.²

Mi propósito en este trabajo se acota al análisis, desde la escritura

de Frantz Fanon y en el interior de una memoria epistémica, de los problemas presentes en la concepción de un sujeto subalterno en relación con las condiciones que imprime la colonialidad.³ La escritura de Fanon congregó la mayor parte de lo dicho y pensando sobre el colonialismo a mediados del siglo XX y aún hoy continúa teniendo vigencia, tal vez menos por lo que describe y más por lo que sugiere, en lo que respecta al campo de la formación de un sujeto resistente y en la discusión sobre el papel que desempeña éste en dos procesos complejos y entrelazados como lo son la descolonización y la cultura nacional.

Hay un serie de problemas que se hacen presentes en esta evocación de la escritura de Fanon, en especial porque en ella los registros sobre la constitución de un sujeto son vastos⁴ y las circulaciones del mismo atraviesan de manera ambivalente zonas que van desde las identidades culturales entendidas en términos raciales o étnicos hasta identidades políticas contingentes acuñadas en el espacio nacional. Es en este tránsito de su escritura donde aparecen las mejores oportunidades para ver el modo en que la experiencia de lo subalterno, en especial cuando se trama con la discusión sobre la política, se configura en una espacialidad que contiene, conforma y delimita las experiencias de lo que llamaré el cuerpo colonial.

En nombre de la lengua

Como en todo, hay un relato de por medio. Avancemos, pues, en ese sentido. Si nos encontráramos frente al desafío de establecer dos o tres momentos cruciales de la escritura fanoniana en relación con el colonialismo una posibilidad clara de resolver la situación sería separar sus escritos vinculados a la etapa en que fue soldado de Francia en la Segunda Guerra Mundial, luego estudiante de psiquiatría y observador crítico de los procesos racistas tanto en la metrópolis como en su Martinica natal por un lado, y una segunda etapa, vinculada a su actividad como médico en el hospital de Blida, Joinville, en Argelia, donde poco a poco se sumerge en la dimensión profunda de la psiquis constituida y afectada por el colonialismo y se abre a la lucha política abierta en las filas del Frente de Liberación Nacional argelino. A la primera etapa corresponden *Piel negra, máscaras blancas* (1952-1974) y una serie de artículos y panfletos publicados en el periódico mimeografiado *Tam Tam*. A la segunda, varios de sus textos más conocidos, como por ejemplo, *Sociología de una revolución* (1959-1968) y *Los condenados de la tierra* (1961-1994), su libro póstumo y

de mayor difusión. No obstante, esta distinción general en realidad poco deja ver más allá de un proceso político y teórico en el que se desarrolla la propia militancia anticolonial de Fanon. El punto interesante, sin embargo, es que entre ambos extremos de su escritura, digamos entre, *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra* hay un viaje intelectual del que no saldrán indemnes casi ninguna de las categorías organizacionales de las humanidades y las ciencias sociales del período, al mismo tiempo que tampoco lo harán los espacios pensados y contruidos para desenvolver una crítica del colonialismo en sus procesos de subjetivación. Y esos procesos permiten, en tanto objetos privilegiados por su análisis, trazar líneas que tensionan y anticipan los planteos actuales sobre la subalternidad, entendida como condición, al mismo tiempo que vuelven complejas las descripciones de las clases subalternas, si aceptamos movernos más allá del espacio representacional de la categoría tal como la pensó Gramsci en su momento.⁵

Piel negra, máscaras blancas sitúa rápidamente el foco de su discusión. Se sumerge de lleno en un análisis de las formas de la alienación en el espacio tiempo de las sociedades coloniales, en particular, en la Martinica natal de Fanon. En ese encuadre, que es el del colonialismo francés en Las Antillas y por extensión metropolitano, Fanon discurre sobre dos territorios para entender el problema de la subjetividad: el lenguaje, pero con más precisión la lengua, y el cuerpo. Ambos serán los lugares privilegiados para analizar cómo se dirime la condición subalterna, y el primero en particular será el que se convierta en el instrumento normalizador de las diferencias dentro de tal condición al funcionar como referencia o patrón para medir las proximidades o cercanías con respecto a los estándares metropolitanos. Sin embargo su función excede la de ser sólo un medio efectivo para la subordinación porque se trata de una lengua que trama la subjetividad. Dice el mismo Fanon: “[h]ablar, es estar en condiciones de emplear, poseer la morfología de tal o cual lengua, pero es sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” (1974: 21). Ese peso no es circunstancial, no puede ser exorcizado por un acto de prestidigitación política o conceptual porque se trata del peso de una práctica y de una historicidad en donde la lengua colonial revela su estatuto y se desliza al terreno de las apropiaciones, las cuales ocurren en la doble dimensión diferencial que la habita: a la vez que es la lengua del colonizador, o mejor aún, la lengua que trasciende la figura del colonizador porque le es anterior en términos civilizatorios, y la lengua de referencia para marcar las diferencias entre los colonizados, es la lengua también de cada espacio de la experiencia colonial con las formas precisas de sus

anudamientos en prácticas. Fanon advierte de entrada en ese texto que explicar el régimen colonial no sólo es estudiar la regulación de la experiencia en términos pre o post discursivos sino también analizar la lengua que la hace posible, que le da el estatuto necesario para conocer. Al mismo tiempo, advierte que el lenguaje disponible es uno frente al cual lo único que resta es una tarea descolonizadora. Ahora bien, lo que resta define, en su complejidad, la comprensión fanoniana de la lengua colonial porque pone en evidencia que hay una tensión entre la idea de que el colonizado se encuentra frente/enfrentado a dicha lengua (*vis-a-vis*), en tanto ésta es una exterioridad que debe ser asumida con los costos de la alienación y el entender que ahora, en los rizos de esa exposición frontal, se acuña un registro de la resistencia o una conciencia crítica. Él se ubica precisamente en la zona más compleja del decir subalterno -si asumimos el uso del concepto-, que ha abordado en su comprensión Spivak: no sólo se trata de si puede hablar la subalterna sino también cómo es la lengua en la que se habla. Incluso más, porque la idea es saber en qué momento la lengua colonial adquiere el estatuto de una tensión crítica que hace posible otro modo de ser, otro modo de decir. El proceso fanoniano se explica en parte por una circulación conocida por la filosofía, en particular dentro del existencialismo sartreano, que es la de *ser para otros*. La lengua colonial se sitúa en esa instancia pero con la particularidad que ahora se trata de una disposición marcada por la subalternidad fáctica del colonialismo, con lo cual, toda otra consideración teórica o filosófica se ve interrumpida, o mejor, atravesada por la diferencia radical que supone. Uno podría presumir, no con poca verosimilitud, que la zona del *no ser*, tal como Fanon describió la experiencia subjetiva de la alienación en la sociedad colonial está habitada por esta lengua. Detengámonos en este problema. Fanon concebía a la sociedad colonial como una sociedad dividida, partida en dos mitades, pero con el problema central de que no se trataba de una división relacional, como lo es por ejemplo una sociedad de clases, sino de zonas no comunicadas entre sí dado que no ocurría ningún proceso de reconocimiento (en términos de una dialéctica): “[l]a zona habitada por los colonizados no es complementaria de la zona habitada por los colonos. Esas dos zonas se oponen, pero no al servicio de una unidad superior. Regidas por una lógica puramente aristotélica, obedecen el proceso de exclusión recíproca: no hay conciliación posible, uno de los términos sobra” (Fanon, 1994: 33). En tal contexto no se dispone de un vocabulario del conflicto o de la tensión, se dispone de uno que es descriptivo, como si las cosas fueran naturalmente de un modo y no de otro. El vocabulario del colonizador no tiene registros que sitúen la

posición del colonizado de manera subalterna. En su lugar, lo que hay es desconocimiento de su humanidad y como consecuencia el vocabulario es el del bestiario:

[a] veces ese maniqueísmo llega al extremo de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando, lo animaliza. Y, en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos de reptil, del armadillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormiguelo, las gesticulaciones. El colono, quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario. El europeo raramente utiliza “imágenes”. [...] Esa demografía galopante, esas masas históricas, esos rostros de los que ha desaparecido toda humanidad, esos cuerpos obesos que no se parecen ya a nada, esa cohorte sin cabeza ni cola, esos niños que parecen no pertenecer a nadie, esa pereza desplegada al sol, ese ritmo vegetal, todo eso forma parte del vocabulario colonial (Fanon, 1994: 37).

El punto interesante de este momento de la lengua colonial es su carácter descriptivo. No se trata de una metáfora para referirse sin consideración a un grupo sometido o dominado, se trata simplemente de una articulación precisa del sentido evidente en esos modos de enunciar. Cuando el colonizador ve un animal en el colonizado no está produciendo un sentido traslaticio a la palabra sino que está describiendo sin duda alguna el objeto que designa tal palabra.⁶ La zona del *no ser* fanoniana se halla precisamente allí, en el momento de máxima exterioridad producido por la lengua colonial, exterioridad en el sentido que ni siquiera media un proceso de reconocimiento, me animaría a decir de representación, porque ello lo supondría. La lengua del colonizador en Fanon es una lengua, y estoy consciente de que esta afirmación es polémica, representacional y, a la par, no representacional. Como sabemos, hay una larga historia tras la idea de que la representación juega un rol central en los discursos coloniales, civilizatorios, imperiales, etc.⁷ Sin embargo, es preciso señalar que tal perspectiva lo que presupone es que la representación tanto como problema político, epistemológico y cultural, en el sentido más amplio de la palabra, puede ser arrebatada de las manos colonizadoras. Es decir, permanece la idea de que en la disputa por dar cuenta de lo real que supone la verdad crítica frente al colonialismo, una representación más precisa se pondrá en juego. Ese registro habilita inmediatamente el otro, que es el que separa el problema de la

subjetividad de las lógicas de reproducción social al mismo tiempo que autonomiza la discusión de la ideología nuevamente, porque representar supone, las más de las veces, un acto consciente. Hay bibliotecas completas organizadas desde esta perspectiva. La visión no representacional implica una noción de la lengua colonial como *performance* del mundo enunciado por ella. En ese sentido, la animalización del colonizado no es un truco de la representación, un modo de poner en el lenguaje los cuerpos coloniales que los termina sustituyendo en su realidad, sino la producción de un mundo sin mayores alcances que su propia ejecución. La lengua colonial se podría decir que tiene un registro ambivalente en relación con la representación porque se vale de ella para constituir las figuras clásicas del racismo, la discriminación, la reducción a una suerte de sub-humanidad, etc., pero al mismo tiempo tiene un funcionamiento que excede ese carácter consciente desde el cual se esboza como argumento explícito de las virtudes del colonialismo. En ese nivel, su carácter es menos representacional y más llanamente performativo: produce el mundo más que dar cuenta de él.

Por esa razón, la circulación de Fanon sobre el problema del “negro” en la sociedad colonial, en particular de los Antillanos, es reiterada y penetrante. El detecta, en un lenguaje atiborrado de los giros existencialistas que le eran contemporáneos, que una práctica descolonizadora no puede empezar por recuperar aquello que supuestamente hubo antes de que se impusiera el colonialismo. Que no se trata, de manera más contundente, del problema de representar las cosas adecuadamente, como una suerte de “verdad negra” subyacente a la espera de su oportunidad histórica de dar cuenta de lo real, sino que se trata de una práctica diferencial con respecto al mundo dado y creado por el colonialismo. Así su discurso presiona sobre los márgenes de la sociedad colonial al considerar que no hay ontología posible para el “negro” porque está expulsado del mundo del “tú”, ya que no sólo no es un igual sino que directamente no es.

Mientras el negro esté en su sitio no tendrá, salvo en ocasión de pequeñas luchas intestinas, que experimentar su ser para otro. Existe el momento de ser para otro de Hegel, pero toda ontología es irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada. [...] Hay en la *Weltanschauung* de un pueblo colonizado una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica. Es posible que se objete que es común a todo individuo, pero es disfrazar un

problema fundamental. Cuando se ha admitido de una vez por todas que la ontología deja de lado la existencia, no nos permite comprender el Ser del negro. Pues el Negro ya no tiene que ser Negro sino frente al Blanco (Fanon, 1974: 101).

O “es” sólo desde la codificación que supone la naturalización de la lengua colonial. En ese momento es fijado, estereotipado, etc.⁸ Sin embargo, lo que podría pensarse como un *déficit* termina siendo, en la imaginación teórica de Fanon, una ventaja. *No ser* remite a un nivel mínimo de marcación del paisaje histórico y social, pero también supone la imposibilidad de retroceder. La solución para el problema del *no ser* que Fanon encuentra es la historia entendida en términos accionales (Gordon, 2005), es decir, el mover la situación de estancamiento que supone el régimen colonial. El problema allí es que el *stock* de recursos para salir de tal ambiente se ve reducido al mínimo y los elementos disponibles no son sino los que ha provisto el propio colonialismo, entre otros, la lengua colonial. En ese nivel, la situación *vis-a-vis* del colonizado con respecto al lenguaje es la de asunción del universo de eventos explicado por él, al tiempo que expresa cierta posibilidad de subversión pero para que ello ocurra debe hacerse presente la política y el deseo, aunque no necesariamente en ese orden. Lo que de entrada queda claro en la concepción de Fanon es una suerte de paradoja: que la zona del *no ser* prefigura una existencia en la historia y el uso de un lenguaje que no se posee. En esos dos lugares, extraños entre sí, es donde el cuerpo colonial se subjetiva, con lo cual, cabe pensar que cuando se describe el proceso de la lengua colonial y del cuerpo colonial se está describiendo la emergencia de una subjetividad que con las diferentes formas históricas que asume se trama en los lugares disponibles más allá de, y en los espacios ocluidos por, la lengua colonial. Al mismo tiempo, aquella subjetividad adopta configuraciones temporales y corporales que remiten directamente a las prácticas. En las primeras, sólo anotaré que la zona del “no ser” está ya definida del mismo modo que en los discursos civilizatorios que hacen tabla rasa con respecto a las historias de quienes aparecen como sus destinatarios. Sin embargo, la temporalidad colonial opera en registros asertivos y, a la par, ambivalentes. Los asertivos se verifican en el reemplazo de cualquier noción de tiempo, y por extensión de experiencia en el tiempo, por el modelo de compresión occidental del fenómeno que hemos denominado en otros trabajos colonialidad del tiempo (De Oto, Quintana, 2010: 64). Esta asume la forma clásica del tiempo progresivo y civilizatorio verificable en la mayoría de los discursos referidos a la otredad

constituidos y tramados en y sobre el mundo colonial. El argumento clásico sobre este abordaje repara en las dimensiones sustitutivas de tal temporalidad, de modo tal que funciona borrando del horizonte de las experiencias de los sujetos coloniales formas previas de percepción del tiempo y las reemplaza por un apego a versiones reificadas, a saber, linealidad, progresión, dialéctica, etc. No obstante, los registros ambivalentes están presentes como condición de sus propias estrategias discursivas, tal como lo ha estudiado Homi Bhabha (1994) en relación con el discurso colonial, y en el hecho de que la adecuación de los sujetos a los discursos no es una determinación precisa sino un acontecer en más de un sentido contingente, donde la *performance*⁹ adquiere una relevancia crucial. Entre la lengua colonial y el cuerpo colonial circulan muchas de estas tensiones y zonas opacas de la temporalidad que hacen de la zona del "no ser" un área de actividad central de la escritura fanoniana. Por ello, la existencia de un pasado conservado en las figuras estabilizadas de la identidad cultural tampoco describe lo que acontece en el escenario de la *performance* ni permite que se mine la naturalización de los discursos civilizatorios o coloniales. Entonces: ¿hacia dónde hay que ir en el argumento fanoniano para entender este problemas? La respuesta es hacia el cuerpo.

El cuerpo como territorio

El cuerpo colonial es una de las dimensiones complejas en las que se trama la comprensión subalterna de Fanon, para ello recordemos que hay una tensión que habita la lengua colonial y que es precisamente el hecho de que en ella, ya sea como parte de un uso estratégico o ya sea por un "uso" performativo, hay inestabilidades que pueden poner de cabeza la ontología que presuponen los términos pensados para designar la otredad. Inestabilidades que pueden llegar al extremo de hacer desaparecer el mundo explicado por esa lengua o de ponerlo en entredicho. Sin embargo, la circulación del deseo y de la política a la que aludí en la sección anterior tiene en el caso del cuerpo un despliegue muy concreto: en primer lugar porque de una lengua, hipotéticamente, siempre es posible salirse, o para decirlo de manera más simple, siempre es posible habitar otras lenguas.¹⁰ Eso es exactamente lo contrario de lo que ocurre con los cuerpos, de los cuerpos no hay escapatoria. Fanon, muy temprano en su obra, comprende que lo que está en juego en la descolonización es una discusión acerca de los cuerpos que el colonialismo configura porque son el lugar donde se concentran tanto las articulaciones de la lengua colonial como también las

estructuras de dominación. Es sobre el cuerpo marcado del colonizado por el discurso racial, en la potente imagen de *Piel negra, máscaras blancas*, que opera su configuración. La zona del “no ser” actúa justo cuando el cuerpo colonial se vuelve para las funciones prácticas de la vida un cuerpo inadecuado, impreciso, fuera de lugar. En *Los condenados de la tierra* dice:

[e]l resultado, conscientemente perseguido por el colonialismo, era meter en la cabeza de los indígenas que la partida de la colonia significaría para ellos la vuelta a la barbarie, al encanallamiento, a la animalización. En el plano del inconsciente, el colonialismo no quería ser percibido por el indígena como una madre dulce y bienhechora que protege al niño contra un medio hostil, sino como una madre que impide sin cesar a un niño fundamentalmente perverso caer en el suicidio, dar rienda suelta a sus instintos maléficos. La madre colonial defiende al niño contra sí mismo, contra su yo, contra su fisiología, su biología, su desgracia ontológica (1994, 167).

Con la evocación de la noción del esquema corporal de Merleau-Ponty (1957), Fanon piensa que todo cuerpo se relaciona con el mundo de manera no representacional, es decir, que establece una relación con su entorno que es natural dado que ocupa un espacio al mismo tiempo que lo produce. De ahí entonces que la mayoría de los movimientos que realiza no se explican por procedimientos de una conciencia representacional sino por una vinculación témporo-espacial con el entorno que habita y produce. Así, los esquemas corporales señalan esa naturalidad del movimiento del cuerpo. Sin embargo, cuando a esa dimensión del esquema corporal se le suman dos más, como capas que constriñen y restringen sus movimientos, los problemas comienzan. Fanon dirá que hay un esquema histórico racial que subyace en el cuerpo del colonizado alentado por los mitos y leyendas acerca de los negros, asentados en el sentido común, que mellan cada día sus capacidades de movimiento. Ese esquema se despliega por debajo del esquema corporal inicial y lo “traba” ya que vuelve al cuerpo del negro algo que se debe adecuar a lo que esos relatos y leyendas postulan (Fanon, 1974: 101-103). Pero aún más, hay un esquema ulterior, el esquema epidérmico racial, que responde ya a la misma imposibilidad de imaginar una existencia en las relaciones sociales para ese cuerpo en el ambiente histórico y social del colonialismo, donde lo que está en juego es su rechazo liso y llano. Escribe Fanon para este preciso instante:

“¡Mirá mamá un negro!”. El círculo se estrechaba poco a poco. Yo me divertía abiertamente...”¡Mirá mamá, mirá un negro, tengo miedo!” ...”¡Miedo!” ...”¡Miedo!”

El caso es que me temían. Quise divertirme hasta cansarme pero fue imposible.

No podía más porque sabía existían leyendas, historias, la historia, y sobre la todo la *historicidad* que nos había enseñado Jaspers. Entonces, el esquema corporal atacado en varios puntos se derrumbó, dando paso a un esquema epidérmico racial. A esa altura no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren en vez de uno, me dejaban dos, tres lugares. Ya no me divertía.

No descubría las coordenadas febriles del mundo. Existía en triple: ocupaba lugar...iba hacia el otro...el otro, hostil pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía.

La náusea...

Era responsable a la vez de mi cuerpo, de mi raza, de mis antepasados. (Fanon, 1974: 103-104).

Se trata de la inadecuación final de un cuerpo que ya no remite a estados anteriores en donde supuestamente se lo podría encontrar articulado. Como resultado es el cuerpo que le corresponde a la zona del "no ser" y al mismo tiempo es un cuerpo que pierde su historia porque nunca está en sincronía con el presente. Si se acepta que el presente es el tiempo de la representación porque es allí donde revela su funcionamiento, en el caso del cuerpo colonial, ahora asumido como si tuviera un estatuto diferente, es el tiempo de su total inadecuación: se presume que puede haber algún tiempo en que se haya ajustado a esquemas corporales no mediados, como lo serían aquellos anteriores al esquema histórico racial y epidérmico racial. Sin embargo, la residencia en aquel esquema tampoco parece haber ocurrido dado que la falta de completitud no proviene de las demandas de lo que podríamos llamar esquemas corporales pre-coloniales sino, precisamente, de aquellos que impusieron la condición subalterna de tales cuerpos en el colonialismo. Se trata, entonces, de la racialización en todas las variantes posibles, desde la política hasta la epistémica. Esa es la razón por la cual la racialización es el modo privilegiado de conocimiento en la condición subalterna colonial. Fanon y otros¹¹ son claros al respecto cuando advierten que en el linde de la inadecuación que produce la racialización es desde donde se debe reflexionar sobre el colonialismo. Y el objeto preferido de la práctica

racializadora, en todas sus variantes, es el cuerpo, si bien se expresa en la lengua colonial de la que es solidaria. En este punto es indispensable notar un aspecto problemático de la temporalidad, que vale la pena discutirlo teniendo como referencia ciertos usos de la temporalidad en la historiografía. Sabemos que el tiempo histórico es un tiempo multiforme, constituido por las percepciones y auto percepciones de los grupos sociales y sabemos también que podemos desagregar ese tiempo en series estadísticas que revelen comportamientos (de los hombres y mujeres, pero también de los bienes, de las mercancías, de los ciclos económicos, etc.) homogéneos durante un período de tiempo determinado y también que podemos correlacionar las series así obtenidas por más que provengan de distintas fuentes. La clave está en el hecho de la correlación porque ella ocurre en un período y en un espacio delimitado. La desaparición del sujeto de la historia, en el sentido de un sujeto filosófico trascendente y en muchos sentidos omnisciente, (porque otorgaba sentido en tanto principio de orden) que subyugó al Foucault de la *Arqueología del saber*,¹² ocurría a partir de ese modo de trabajar de la historiografía que le fue contemporánea, el de *Annales*. La pregunta entonces aquí es: ¿qué introduce entonces la representación que supone el esquema epidérmico racial en la comprensión de lo subalterno en Fanon? Precisamente un tiempo que no se puede desagregar en prácticas sino en fundamentos. La racialización en tanto representación esencializa las características que define como negativas de los cuerpos coloniales pero no los vuelve territorios de una temporalidad ni de una política en la que estén implicados *per se*. De hecho no hay “*per se*” del cuerpo colonial que no sea sino en la trama de la colonialidad que los fija de manera tal que sean representables en tanto otredad, al mismo tiempo que les resta su incidencia en la temporalidad, no ya como sujetos, dada la comparación con el problema del tiempo en la historiográfica, sino como prácticas que configuran percepciones del tiempo, de la sociedad, etc. La racialización presupone entonces lo que podríamos llamar un fundamento negativo del cuerpo colonial que lo ancla a sus “responsabilidades” al tiempo que ellas funcionan como el mecanismo propio del estatuto de los *condenados*: son cuerpos dañados que no pueden sino mostrar su incapacidad de “recuperarse”. Y así, otra vez, el deslizamiento es hacia la zona del *no ser*, hacia donde no se constituye resistencia ontológica alguna. Repasemos brevemente el argumento aquí. Anotamos que no hay siquiera cabida para pensar el cuerpo colonial por medio del tiempo de la representación porque de hecho su configuración ocurre como daño, como condena, que no le permite estar en la historia de forma alguna posible. Si no acontece

en el presente todo rasgo de su historicidad se desvanece, deviene en última instancia en un *stock* disponible que prefigura muchas de las discusiones actuales en torno del problema biopolítico. Al mismo tiempo, la representación como modo de conocimiento privilegiado sitúa ese cuerpo en el espacio de las “responsabilidades” que se deben asumir por ser un cuerpo “fallido”. Ahora bien, el problema es que la dimensión de la responsabilidad es equivalente a la oclusión que se produce sobre el sujeto figurado detrás de ella. Para decirlo de otro modo, la responsabilidad remite a un sujeto que es negado por el estatuto de la condena y por ello el funcionamiento de la representación que circula en la lengua colonial y en los discursos que le son solidarios aleja los cuerpos de las *performances*, pero también del deseo y de la política. Cuando nos referimos a una condición subalterna y a las posibilidades de hablar o no que se articulan allí, el cuerpo es, paradójicamente, quien tiene más para decir. Fanon estaba muy consciente de ello y por eso imaginó que el primer territorio de disputa con el colonialismo era el de los cuerpos.

Veamos esto en detalle. En la crítica del colonialismo organiza un regreso a la historia, no la de las grandes citas sino la de las temporalidades diferenciales en las cuales la subjetividad se trama, y a la par, organiza un retorno a la política como espacio de la imaginación cultural y social. Tal regreso está marcado por el hecho que debe acontecer en territorios concretos ya que no hay ninguna posibilidad de ofrecer un relato descolonizador sin que medie una configuración del espacio de ocurrencia de ese relato, lo cual tiene como consecuencia, además de pensar la historia encarnada en prácticas, reorganizar el modo en que conocemos esas prácticas. En ese proceso, el cuerpo es clave porque tiene todas las características disponibles para que ambas cosas comiencen a ocurrir. En principio porque hay un relato del cuerpo colonial que lo constituye desde un doble rasero: al mismo tiempo que es el cuerpo de la condena, al que le subyacen distintos esquemas, es el cuerpo de la “responsabilidad”, asignada en un primer momento por los mismos relatos de la condena, pero luego asumida como forma trágica de su constitución poscolonial. En un trabajo reciente señalábamos la característica trágica de la reflexión fanoniana frente a la dialéctica de la historia en el modo, por ejemplo, de Jean Paul Sartre (De Oto, Quintana, 2011). En efecto, en la larga relación intelectual, afectiva y política entre Fanon y Sartre uno de los rasgos más atractivos ha sido que imaginaron de manera diferente el proceso histórico descolonizador. Mientras que Sartre abonaba el terreno de una dialéctica de la historia de marcas hegelianas profundas, Fanon enfrentaba el dilema de plegarse a ella o imaginar que la historia y la

política se organizan con arreglo a situaciones menos precisas y más contingentes. Como resultado, si se revisa la relación entre ambos, lo que se puede verificar es que hay dos modos de comprensión históricos en el que, para usar un término que estaba fuera de sus universos conceptuales, la colonialidad tiene la mano ganadora de la partida. En los escritos sartreanos en relación con Fanon y el colonialismo (1965) no hay muchas posibilidades de observar, a pesar del apoyo manifiesto y sincero de Sartre a la descolonización, un movimiento que no sea el de la superación de etapas de la historia, como la colonial, que daría lugar a nuevas síntesis históricas. En trabajos más tempranos como *Orfeo negro (Black Orpheus, 1976)* es muy evidente esta posición. A su vez, si prestamos atención a ese texto y lo relacionamos con el prólogo de *Los condenados de la tierra*, la misma visión permanece sólo que en este último caso el libro de Fanon se vuelve el espejo para una conciencia crítica metropolitana. Para decirlo abiertamente, los condenados además de cumplir con su misión histórica en términos dialécticos cumplen la función de sostener el ego crítico metropolitano.¹³ Una función excedente por cierto, y de ninguna manera radicada en la mala fe, pero que sin embargo informa o vuelve evidente el modo de conocer, la política que le es solidaria en términos de producción de sentido, de los discursos que la habitan y, ante todo, la trama pertinaz de la colonialidad del poder y del saber en lo que Walter Mignolo llama diferencia colonial.¹⁴ En cambio, la visión de Fanon de la historia, si es que se puede resumir en una pocas palabras, se vincula con lo que Gordon concibe como una fenomenología de lo concreto (1995, 10) y con la acción, como se señaló, donde las prácticas son una dimensión que puede incluirse en esa fenomenología siempre que la entendamos como el modo en que el mundo es convertido en un objeto del pensamiento sobre el que se puede intervenir (Gordon, 2007). Una concepción de la práctica donde la política no es una categoría hiperreal¹⁵ sino una función intrínseca que invoca y convoca todas las dimensiones posibles de la experiencia, entre las cuales son las del cuerpo las más importantes. La pregunta en este punto es ¿por qué de este modo y no de otro? En primer lugar porque lo que genéricamente se llama colonialismo son procesos que empujan a los cuerpos a la zona del *no ser* para la cual no hay disponibilidad conceptual alguna para pensarlos, o si la hay, es desde una exterioridad que dirime todo el problema en relación con la operación representacional. En segundo, porque la dimensión contextual requiere asumir los resultados prácticos de la dominación no como errores sino como datos concretos de un desenvolvimiento histórico y social. En tercer lugar, vinculado al primero, porque no hay conocimiento disponible que pueda desandar el

vínculo entre saber-poder y eso supone producirlo. La racialización no es solamente un modo de constituir el espacio subjetivo en la colonialidad sino un modo de conocer, y dado que Fanon es un contextualista, el cuerpo es siempre un cuerpo en situación, tramado en procesos de larga duración pero también enfrentado a sus opciones. En ese punto entonces, el cuerpo colonial fanoniano describe una trayectoria trágica de la historia, más que dialéctica, porque asume su carácter irrenunciable y con ello reconfigura la noción de responsabilidad. Antes esa responsabilidad era negativa, en tanto describía “la tara congénita” que lo habitaba, de la cual debía hacerse cargo ese mismo cuerpo configurado por todos los males que los esquemas histórico racial y epidérmico racial habían inscripto en él. Por el contrario, ahora es la advertencia crítica que obliga a considerar la tarea de la descolonización como una responsabilidad de la que no hay evasión posible. Entonces, es el deseo, como parte de la estructura trágica del pensamiento fanoniano, el que hace que los cuerpos pasen de ser la manifestación de una tensión muscular (una imagen frecuente en la escritura de Fanon) a ser cuerpos de la política descolonizadora. Las manifestaciones del mismo son extensas en su escritura referida al colonizado, pero me interesa destacar sólo algunas de sus características a los efectos de considerar el camino hacia la territorialización del cuerpo colonial/subalterno. Entre *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra*, se puede seguir la saga del deseo. Desde el primer texto ese deseo es el que se articula en la alienación que supone la lengua colonial. El significante “Blanco” lo anuda alrededor de las posibilidades de diferenciación que ocurren cuando se asume el mundo sostenido por la lengua colonial. Allí, el deseo se mueve entre la ambivalencia del estudiante negro en Francia (Fanon, 1974: 63-78), hasta la mujer negra que desea un blanco como pareja, en la novela/autobiografía de la novela *Je suis martiniquaise*, de Mayotte Capécia (Fanon, 1974: 43-61). Es un deseo que debe estar alerta, debe fluir, podríamos decir, entre los pliegues y conforme a los esquemas corporales coloniales. En *Los condenados de la tierra* el deseo tiene una mutación crucial que ocurre cuando se vuelve parte del desafío del colonizado al colonizador, porque el colonizado quiere el lugar del colonizador, quiere apropiarse de las cosas que invisten su poder y estatus. En ambos casos el problema no es abstracto, define territorios precisos pero en el segundo se manifiesta ya con posibilidades de inscribir una acción. El primero trata acerca de una experiencia subalterna clara y definida en tanto no afecta ninguno de los espacios simbólicos del mundo colonial que giran en torno del significante “Blanco”. Sin embargo, hay algo perturbador, como lo vio Homi Bhabha para lo que

él llama el discurso colonial, en el hecho de la proximidad de los cuerpos racializados a una esfera, la de la mimesis, en donde, de acceder, el registro de la ambivalencia queda en una suerte de entredicho (1994: 85-92). El segundo, por el contrario, es el resultado de un cuerpo en tensión, muscularmente tenso, que cuando identifica hacia dónde debe dirigir la fuerza, desata un deseo que es de sustitución (Fanon, 1994: 34). Es el deseo de sustituir al colonizador por el colonizado, pero el lugar del colonizador requiere su presencia, no la de un suplemento. Por ello, en este momento la percepción de lo subalterno se forma en las condiciones coloniales y produce una situación crítica para la idea misma de representación, para el modo de conocer que ella distribuye y para sus despliegues prácticos. Creo que Fanon no resuelve esto sino que lo que hace es constituir dos relatos posibles sobre lo que sobreviene en el mundo poscolonial: la descolonización o un proceso de reproducción de la sociedad colonial más allá de las independencias políticas, con lo cual describe, sin ponerle el mismo nombre, la colonialidad del poder. De todos modos, lo que me interesa destacar es que el deseo es un articulador del pensamiento crítico y, por extensión de la política, al tiempo que no se trata de un deseo en abstracto sino que se disemina por el universo de la cultura material, algo muchas veces retaceado en las discusiones post giro lingüístico. Es en relación con ese universo que el cuerpo subalterno colonial se constituye, tanto en aquello que reproduce el régimen como aquello que lo mina, ya que en ambos casos son cuerpos que definen territorios, que los conforman. Como consecuencia, la crítica a la *negritud*¹⁶ que se concentra en sus dimensiones abstractas funciona como el modo privilegiado para desandar las representaciones coloniales y hacer emerger una política descolonizadora que inscribe los cuerpos subalternos en el centro del escenario, al cual Fanon llamará, en un tono característico de la época, cultura nacional.

Los hombres de cultura africanos, al hablar de civilizaciones africanas, reconocían una condición civil racional a los antiguos esclavos. Pero, progresivamente, los negros norteamericanos comprendieron que los problemas existenciales que se les planteaban no coincidían con los que enfrentaban los negros africanos. Los negros de Chicago no se parecían a los nigerianos ni a los habitantes de Tanganica, sino en la medida exacta en que todos se definían en relación con los blancos. Pero tras las primeras confrontaciones, cuando la subjetividad se tranquilizó, los negros norteamericanos advirtieron que los problemas

objetivos eran fundamentalmente heterogéneos. Los autobuses de la libertad, donde negros y blancos norteamericanos intentan hacer retroceder la discriminación racial no tienen en sus principios y sus objetivos, sino escasas relaciones con la lucha heroica del pueblo angolés contra el odioso colonialismo portugués. Así en el transcurso del segundo congreso de la Sociedad Africana de Cultura, los negros norteamericanos decidieron la creación de una Sociedad Americana de hombres de cultura negros.

La negritud encontró su primer límite en los fenómenos que explican la historización de los hombres.(1994: 172).

A partir de aquí, entonces, el cuerpo que se arma en la zona del *no ser* comienza a historizarse, se vuelve contextual. El cuerpo colonial, o para los efectos de este artículo el cuerpo subalterno, comienza a ocurrir en coordenadas históricas y deviene objeto, pero también sujeto de una espacialidad. En el momento de la historización por efectos de la diferencia de contextos y por los resultados prácticos de las luchas, el cuerpo subalterno y la política territorializada se anudan entre sí. El análisis de este anudamiento en Fanon es contextual, responde directamente a las dimensiones de las independencias nacionales de mediados del siglo XX en Africa y en otras regiones y a las discusiones sobre la liberación nacional que recorren tres continentes. Pero más allá de este dato, o incluyéndolo, la noción (o el objeto) de cultura nacional es el espacio privilegiado de la política subalterna que Fanon imagina. Una noción, por cierto, no sin pocas dificultades de definición ya sea que se tomen juntos los términos que componen el sintagma o de manera separada, cada uno abre una serie prácticamente interminable de debates y posiciones. De todos modos, vale la pena destacar aquí que la llegada a la cultura nacional en Fanon es menos el resultado de una analítica teórica y más el resultado de un debate político que excede las políticas de las disciplinas y sus entornos de producción y reproducción. Este es un punto sobre el que quiero detenerme brevemente. Es clave el modo en que abordamos una relación con textos/documentos como estos, tan fuertemente mediados por lecturas posteriores, a la hora de preguntar por las características de una memoria epistémica que conecte nuestros momentos reflexivos con los de aquellas épocas. En términos intelectuales y políticos, y en el espacio de la academia, estamos en el después de las críticas a las formas esencialistas de explicación cultural. También estamos, para decirlo rápido, en un tiempo donde cada vez que hacemos

una encuesta sobre términos como la nación, la identidad, y sus sucedáneos, sobrevienen una serie de advertencias metodológicas acerca de la generalización, acerca de la necesidad de desagregar las prácticas y las apropiaciones conceptuales. En ese sentido, la indagación en el universo heterogéneo de las escrituras de Fanon representa un desafío porque el primer impulso es tomarlas como fuente o documento para una historia de las ideas. Sin embargo, aunque eso se hace presente, dado que la constitución de una memoria epistémica implica un recorrido historiográfico, el problema central sigue siendo, tal como lo pensó hace ya más de tres décadas Michel De Certeau, conectar lo real pasado con lo real presente, en su caso lo real de la producción historiográfica. Es decir, conectar las condiciones de la escritura fanoniana con nuestras demandas cognitivas, políticas y con nuestras prácticas intelectuales.

Traigo a colación el problema porque me parece crucial en la lectura fanoniana del colonialismo el papel que desempeña la cultura nacional, ya que permite abrir una ventana de discusión sobre un fenómeno relativamente cerrado a la hora de considerar su potencial crítico con respecto a la historicidad y a la subjetividad. Se acierta con frecuencia en el diagnóstico del colonialismo, en especial lo que rodea el problema de la subjetividad en términos subalternos y con el análisis de la racialización, pero hay más dificultades cuando se quiere entender el modo en que intelectuales como Fanon comprendieron la dimensión de la política e imaginaron opciones. Para Fanon la cultura nacional fue la instancia decisiva para avanzar más allá del relato desterritorializado en el que la *negritud*, como movimiento estético y político se había convertido¹⁷. En *Los condenados de la tierra* es gráfico a este respecto cuando señala que la “obligación histórica en la que se habían encontrado los hombres de cultura africanos, de racializar sus reivindicaciones, de hablar más de la cultura africana que de cultura nacional va a conducirlos a un callejón sin salida” (171)”. La cultura nacional, a todas luces, puede fungir como el término clave de una discusión que conecte las dinámicas de nuestro presente, con la de aquellos años de la descolonización. Si bien la noción ha sido objeto de usos variados, en especial en el espacio latinoamericano, el caso fanoniano permite re-discutirla en relación con el concepto de liberación tal como se usó, ligada a la crítica del imperialismo, en las prácticas políticas y sociales de la décadas del cincuenta, sesenta y parte de la década del setenta del siglo XX. Aún más importante todavía es el hecho de que la cultura nacional fanoniana es el resultado, contingente en más de un sentido, de la secuencia que he presentado en este texto, es decir, la que empieza en el registro ambivalente de la lengua colonial, pasa

por los cuerpos racializados y, una vez puestos en la historia, desemboca en el espacio político de la descolonización que se territorializa para poder acontecer. Estos procesos de subjetivación subalterna, que Fanon describe en un vocabulario muy diferente al nuestro, podrían resumirse en la siguiente secuencia: el camino que se inicia con la alienación, que traba los cuerpos en su acontecer, que los pone por fuera de toda historicidad es, a su vez, el que descubre en las limitaciones mismas puestas por tal régimen de prácticas las zonas mínimas de emergencia de una autonomía, débil todavía, que hace posible pensar el cuerpo colonial en la historia. Un cuerpo que por la vía del deseo se reorganiza y despeja una posibilidad de inscribir la política como acción. Cuando se tiene el cuerpo, se tiene el espacio de su constitución que es ambivalente (De Oto, 2003). A partir de allí la ambivalencia asegura que no quede atrapado, para usar una imagen de Fanon, en las lógicas de la momificación de la cultura. Podríamos decir ahora que su responsabilidad es permanecer en movimiento. En esta situación los cuerpos coloniales son las marcas históricas de una constitución problemática de las subjetividades, aquella que se inscribe en la denominación de “pueblo”. No es casual entonces, que cuando Fanon piense la implicación de los intelectuales con la liberación, con la lucha descolonizadora, escriba esta frase potente y a la vez enigmática:

Tomar es también, en múltiples planos, ser tomado. No basta tratar de desprenderse acumulando las proclamaciones o las negaciones. No basta con unirse al pueblo en ese pasado donde ya no se encuentra sino en ese movimiento oscilante que acaba de esbozar y a partir del cual, subitamente, todo va a ser impugnado. A ese sitio de oculto desequilibrio, donde se encuentra el pueblo, es adonde debemos dirigirnos porque, no hay que dudar, allí se escarcha su alma y se iluminan su percepción y su respiración. (1994: 181).

Referencias bibliográficas

- Amin, Shahid (1995) *Event, Metaphor, Memory. Chauri-Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press.
- Butler, Judith. (2009) “Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon”, en Fanon, Frantz *Piel negras, máscaras blancas*, Madrid, Akal, pp. 193-216.
- Chakrabarty, Dipesh (1999) “La poscolonialidad o el artilugio de la Historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados ‘indios’?”, en Dube, Saurabh (comp.) *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, pp. 623-658.
- Chatterjee, Partha (1993) *Nationalist Thought and the Colonial World*, Londres, Zed Books.

- De Oto, Alejandro (2003) *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*, México D.F., El Colegio de México.
- De Oto, Alejandro, María Marta Quintana (2010) "Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo Sacer", en *Tábula Rasa*, N° 12, Bogotá, pp. 47-72.
- De Oto, Alejandro, María Marta Quintana (2011) "Frantz Fanon. Los espectros y lo trágico", en Bresler, Alejandro et alia (comp.) *La patria grande insurgente. Dignidad soberana del pensamiento plebeyo*, Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, pp. 23-34.
- DuBois, W.E.B (2003) "The Souls of Black Folk", en Baym, Nina (ed.) *The Norton Anthology of American Literature*, New York, W.W. Norton, pp. 1702-1718.
- Frantz Fanon (1968) *Sociología de una revolución*, Traducción de Víctor Flores Olea, México, Era. [(1959) *L'An V de la révolution algérienne*, París, François Maspero.]
- Fanon, Frantz (1974) *Piel negra, máscaras blancas*, G. Charquero y Anita Larrea (trad.), Buenos Aires, Schapiro Editor. [Primera edición en francés y la edición comentada. Las dos ediciones son relevantes: a) (1952), París, Seuil; b) (1965) *Peau noire, masques blancs*, Prefacio y postfacio de Francis Jeanson, París, Editions du Seuil].
- Fanon, Frantz. (1994) *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica. [Primera edición en francés: (1961) *Les damnés de la terre*. París: Francois Maspero].
- Foucault, Michel (1999) *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.
- Gordon, Lewis (1995) *Fanon and the Critic of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, Routledge, Nueva York- Londres.
- Gordon, Lewis (2005) "Through the Zone of Nonbeing. A Reading of *Black Skin, White Masks* in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday's", en *C.L.R. James Journal*, vol 11, N° 1, pp. 1-43.
- Gordon, Lewis (2007) *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*, Boulder, Paradigm Publishers.
- Merleau-Ponty, Maurice (1957) *Fenomenología de la percepción*, Emilio Uranga (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
- Modonesi, Massimo (2010) *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*, Buenos Aires, CLACSO-Prometeo Libros.
- Said, Edward (1990) *Orientalismo*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, S.A.
- Said, Edward(1998) *Cultura e imperialismo*, Madrid, Anagrama.
- Sartre, Jean Paul (1976) *Black Orpheus*, París, Présence Africaine.
- Sartre, Jean Paul (1994) "Prólogo", en Fanon, Frantz *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sartre, Jean Paul (1965) *Colonialismo y neocolonialismo (Situation V)*, Buenos Aires, Losada.

Notas

¹ Desde una perspectiva poscolonial la subjetividad subalterna y el rol del estado han sido objeto de indagaciones muy extensas. El grupo de los Estudios Subalternos de India, reunidos alrededor del proyecto de *Subaltern Studies Collective*, hicieron eje en el problema del colonialismo y sus formas de dominación, cuando no de hegemonía, pero proyectaron sus indagaciones sobre el universo del estado nación poscolonial indio, en particular sobre las formas del nacionalismo. Como ejemplo de estos procedimientos, ver de Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World* (1993) y de Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory. Chauri-Chaura 1922-1992*. (1995).

² Los textos de Gramsci no abordan el problema del colonialismo. Esa es una variable posterior y tiene amplia circulación por los trabajos de los historiadores indios del colectivo de estudios subalternos.

³ Con este término seguimos a Aníbal Quijano, con la advertencia de que el funcionamiento del concepto en el nivel macro puede complicar la comprensión de determinados procesos en otras escalas de análisis. Sin embargo, continúa siendo operativo señalar la diferencia con “colonialismo”, ya que este último hace referencia al proceso histórico donde se produce la subordinación política, cultural, económica de una sociedad frente a otra, particularmente sociedades no europeas frente a las europeas, en tanto que “colonialidad” es el modo de describir el patrón de poder racializado, que emerge en el colonialismo y que se extiende más allá de las independencias políticas. Es un concepto arraigado en el análisis histórico latinoamericano que resiste bien su traducción a otros contextos. A mi juicio, remite directamente al problema de la subjetividad, porque inquiriere sobre formas persistentes sobre cuerpos y relatos.

⁴ Para un recorrido sobre las lecturas sobre Fanon que se dieron inmediatamente después de su muerte ver de mi autoría *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (2003).

⁵ Massimo Modonesi tiene, al respecto, una cuidada actitud filológica que por momentos se vuelve una traba concreta. En un punto, el concepto era en Gramsci, según este autor, parte de su proyecto de apertura categorial pero su instrumentalización significó un problema concreto. Hay un poco disimulado disgusto teórico de Modonesi con los modos de lectura excéntricos, como el de los estudios subalternos, porque cometen “crímenes” tales como tensionar tres niveles: “el concepto de *subalterno*, una teorización de la *subalternidad* y un enfoque *subalternista*” (2010: 25). Se vuelve más evidente esta inquietud filológica cuando la propia escritura de Rivera Cusicanqui propone pensar la subalternidad como un proceso distinto y ajeno del mundo occidental. En ese momento Modonesi, en un ejercicio conocido dentro de la geopolítica del conocimiento, hace control epistemológico subsumiendo a Rivera Cusicanqui en su lógica analítica (2010: 41).

⁶ El momento de la animalización del colonizado pone de relieve lo que Achille Mbembe reconoce en la soberanía desde su operación necrótica, a saber, que no es un proceso de reconocimiento sino uno de disponibilidad y desechabilidad. El significante “Blanco”, al que hago referencia a lo largo del texto, en un punto describe el sujeto de la soberanía que se encuentra excluido del proceso de identificación porque es él la figura “en sí” de la identidad; en otras palabras, la versión ontológica de la misma. Por ello, no hay razón para el contraste, tampoco para el reconocimiento. Cuando el colonizador habla con un lenguaje zoológico está describiendo. En esa instancia los términos usados tienen la capacidad de producir eventos describiendo una práctica y dando forma a una organización de la humanidad a partir de unos límites pensados políticamente. Por ese motivo, “la racialización adquiere un carácter que no está a la espera del momento consciente que la desvele como relación social, tanto para el

colonizador como para el colonizado, sino que se desarrolla, en los términos necróticos de Mbembe, como un poder sin limitación que despliega el acto último de la soberanía como gasto final, total, sin retorno” (De Oto, Quintana, 2012: 122-123).

⁷ Nada más gráfico y concreto que visitar los dos textos más conocidos de Edward Said: *Orientalismo* (1990) y *Cultura e imperialismo* (1998). Said comienza *Orientalismo* con dos epígrafes muy explícitos sobre el asunto. El primero, de Marx, del *Dieciocho brumario*: “No se pueden representar a sí mismos, deben ser representados” y el segundo, de Disraeli, de *Tancred*: “Oriente es una carrera”.

⁸ Ver de Homi Bhabha, “The other question: Stereotype, discrimination and the discourse of colonialism” (1994).

⁹ Utilizo esta noción de manera laxa. No me refiero en particular a los trabajos de Víctor Turner donde desarrolla la idea de la *performance* en el sentido de adscribir significado a los acontecimientos y las experiencias del proceso social, por ejemplo. En este caso asimilo la idea de *performance* a la de práctica en la que no necesariamente median procesos conscientes pero en su desenvolvimiento crean condiciones que no estaban previstas de modo alguno.

¹⁰ Es claro que recurro a una imagen para tensar la cuerda entre lengua y cuerpo. No creo que se pueda salir literalmente de una lengua dado que siempre la lengua que hablamos tiene determinaciones estructurales y condicionamientos contextuales. Lo que quiero señalar con el contraste es simplemente que la noción trágica que se está gestando en Fanon con respecto al cuerpo y con respecto a la historia, viene dado por un proceso que se le representa inevitable, a saber, el de iniciar la crítica del mundo a partir de las condiciones que ese mundo propone, diríamos hoy, a un nivel molecular de la subjetividad.

¹¹ Uno de esos otros, tal vez el más destacado, ha sido W.E.B. Dubois en *The Soul of Black Folks* (2003).

¹² En la discusión sobre el concepto de continuidad, Foucault se basa en las prácticas historiográficas de *Annales* para esbozar una diferenciación entre lo que denomina una historia global, organizada según el criterio de un principio que otorga continuidad a la heterogeneidad histórica y una historia general, conformada con arreglo a un trabajo de correlación de series, cortes, especificidades cronológicas, etc. La idea en juego era poner el foco las correlaciones de series para indagar en la constitución de lo que llama espacios de dispersión. (1999: 15-16).

¹³ Dice Judith Butler al respecto: [p]or una parte, está defendiendo que las cicatrices y cadenas del colonizado [...] hacen que el colonizador vuelva a hallar su reflejo en sí mismo, por lo que se convierte en un instrumento de la tarea de autoconocimiento del europeo. (2009: 199).

¹⁴ La diferencia colonial en Mignolo es planteada para entender que la lo que está en juego en la relación colonial son estructuras desiguales que constituyen, en el mejor de los casos, un proceso diferenciador de identidades. No se trata de una diferencia cultural sino un ejercicio de poder concreto que explica y da fundamento, al concepto de colonialidad del poder. Esta idea se la encuentra ampliamente discutida en *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. (2000).

¹⁵ Ver para el desarrollo de la noción de categorías hiperreales el artículo de Dipesh Chakrabarty, “La poscolonialidad o el artificio de la Historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados ‘indios’?” (1999).

¹⁶ Movimiento estético y político llevado adelante por intelectuales africanos y caribeños de descendencia africana en las décadas de los años cuarenta y cincuenta, principalmente. Sus

nombres más destacados fueron Leopold Senghor, Aimé Césaire, Leon Damas, Alioune Diop, entre otros. Fanon fue un lector y seguidor del movimiento dada su relación intelectual con Aimé Césaire. Fue un seguidor crítico, para luego, más tarde, abandonarlo como proyecto político.

¹⁷ Leamos a Fanon: "Y es verdad que los grandes responsables de esa racialización del pensamiento, o al menos de los pasos que da el pensamiento, son y siguen siendo los europeos que no han dejado de oponer la cultura blanca a las demás inculturas. El colonialismo no ha creído necesario perder su tiempo en negar, una tras otra, las culturas de las diferentes naciones. La respuesta del colonizado será también, de entrada, continental. En África, la literatura colonizada de los últimos veinte años no es una literatura nacional, sino una literatura de negros. El concepto de la "negritud", por ejemplo, era la antítesis afectiva si no lógica de ese insulto que el hombre blanco hacía a la humanidad (1994: 169).