

## Usos de Fanon. Un recorrido por tres lecturas argentinas

Uses of Fanon: A Look at Three Argentine Readings

*Alejandro De Oto*<sup>1</sup>

### Resumen

La circulación de la escritura de Frantz Fanon en medios intelectuales y políticos de los años sesenta y setenta en la Argentina, ofrece la oportunidad de analizar dos dimensiones centrales de sus tesis sobre el colonialismo: por un lado, el carácter revisionista que ellas tienen con respecto a visiones eurocéntricas de la modernidad y, por otro, las formas específicas en que se articularon con algunas posiciones intelectuales del período. Recorremos algunos aspectos de tres lecturas de Fanon: las de Francisco Delich, José Sazbón y Carlos Fernández Pardo y las ponemos en relación con los debates poscoloniales y descoloniales acerca de la colonialidad del saber y la diferencia colonial.

**Palabras clave:** Fanon; Colonialidad; Filosofía latinoamericana; Poscolonial-Descolonial.

### Abstract

The circulation of Frantz Fanon's writings in the political and intellectual milieu of the sixties and seventies in Argentina offers the opportunity to analyze two central dimensions of his theses about colonialism: first, their revisionist nature in relation to Eurocentric visions of modernity, and second, the specific ways in which they articulated with some intellectual points of view from that period. We visit here three readings of Fanon, by Francisco Delich, José Sazbón and Carlos Fernández Pardo, and place them in relation to postcolonial and decolonial debates about the coloniality of knowledge and colonial difference.

**Keywords:** Fanon; Coloniality; Latin American Philosophy; Postcolonial-Decolonial.

---

1 Investigador INCIHUSA/CONICET, Mendoza, Argentina. <adeoto@gmail.com>

## I.

En diciembre de 2011 se cumplieron cincuenta años de la muerte de Frantz Fanon. Su escritura, tramada en los complejos procesos de la descolonización de mediados de siglo XX, se mueve todavía hoy en los pliegues de distintas teorías y experiencias críticas. En parte por el carácter fragmentario de su obra y en parte también porque sus objetos analíticos nunca fueron los mismos que los de la teoría social o de la filosofía, por mencionar dos de los grandes espacios por los que ella circula. Se podría pensar que hay una espectralidad actuante en cada uno de sus textos que invita a la discusión sobre las dimensiones analíticas/históricas de las que disponemos hoy en términos de colonialidad, diferencia colonial y geopolíticas del conocimiento. La de Fanon fue una escritura acuñada en situación, en la urdimbre de prácticas históricas y sociales, que nos dejó un extenso vocabulario para identificar las claves del mundo contemporáneo y una profunda enseñanza metodológica sobre el pensamiento situado.

El gran tópico de las lecturas producidas sobre su obra es casi siempre el de la actualidad. En general se observan dos tendencias definidas: una que propone que los conceptos fanonianos sobre el racismo colonial, el humanismo y la liberación nacional son universales, y que presenta a Fanon como una especie de pronosticador o visionario de la historia (Alessandrini, A. 2011, 57), y otra, que entiende que la teoría crítica es ante todo una dimensión que pacta con lo específico, con los hechos, y desde allí procede. En el caso del visionario, se despliega una imagen de Fanon que se aplica a diferentes contextos; en el segundo, más bien lo que aparece es su figura como lugar de reflexión sobre los problemas que enfrenta la teoría crítica cuando debe organizarse en arreglo a lo específico y en nuevas situaciones. Podríamos decir con Foucault que la segunda opción se encuentra atravesada por el problema de la eventualización, lo cual no es sino uno de los reaseguros del método genealógico<sup>2</sup>. Es claro que las cosas no son tan fáciles de dirimir cuando se pacta con materiales

---

2 Ver de Eduardo Restrepo "Cuestiones de método: «eventualización» y problematización en Foucault" (2008).

de diverso origen y condición para entender el modo en que la escritura de Fanon circula y produce acontecimientos. Como lo señala con perspicacia Anthony Alessandrini, “para bien o para mal, sin embargo, la verdadera prueba de una teoría radical no es su poder predictivo, sino su valor para el análisis de situaciones específicas” (traducción nuestra, 58).

Así, nuestra intención es discurrir sobre algunos usos de la escritura fanoniana y pensar qué regiones conceptuales, culturales y políticas tensionan. Hemos elegido trayectorias específicas porque nos permiten demostrar, con cierta claridad, las opciones que se abren a partir del Prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra* ([1961] 1994). Al abordar esos usos pretendemos situarnos en las razones por las que la escritura de Fanon continúa siendo un archivo crucial de las discusiones actuales en asuntos tan complejos como la colonialidad, la diferencia colonial y, particularmente, la geopolítica del conocimiento<sup>3</sup>. En concreto, proponemos situarnos en la opción descolonial<sup>4</sup> para pensar los modos de circulación históricos de esa

---

3 Cada uno de estos términos y conceptos tienen ya una asentada historia y un amplio desarrollo en diversos autores del colectivo modernidad/colonialidad. Para el concepto de colonialidad del poder ver Aníbal Quijano (2000; 2000b); para colonialidad del saber ver Edgardo Lander (2000), Nelson Maldonado Torres (2007); para colonialidad del tiempo, ver Walter D. Mignolo (2008). Más recientemente el concepto fue trabajado por Alejandro De Oto y María Marta Quintana (2010). Sobre la diferencia colonial los trabajos más significativos siguen siendo los de Walter D. Mignolo (2000; 2002; 2003). Para un análisis de lo que implica el proyecto de investigación del colectivo, ver Arturo Escobar (2003) y Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (2007). Un aporte más reciente a la discusión sobre los alcances, problemas y perspectivas de la inflexión descolonial, tal como la llaman los autores, ver Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2010).

4 Para una historia de la noción de “opción descolonial” que recorre los momentos textuales e intelectuales más importantes, ver de Zulma Palermo, integrante originaria del colectivo modernidad/colonialidad, “Mundos y conocimientos de «otro modo»”. La opción descolonial” (2012). El texto explica de manera sintética y clara los fundamentos de la opción descolonial haciendo evidente las relaciones entre el conocimiento “oficial” y la colonialidad. Al mismo tiempo, debate desde una perspectiva transmoderna –en el sentido dusseliano–, e intercultural con las opciones posmodernas y multiculturales.

misma escritura en un contexto acotado y discutir, a partir de allí, las implicaciones que trae consigo lo que denominaremos “ausencias” en dichos usos. La expectativa es mostrar con relativa claridad qué ocurre cuando el colonialismo, en tanto proceso inextricable de la modernidad, se lo asume como un dato marginal de la comprensión de los procesos políticos e históricos contemporáneos.

En tal sentido, los mundos conformados por los colonialismos a los que Fanon y otros contemporáneos se enfrentan conforman una especificidad histórica que corre el riesgo de perderse frente a dos problemas concurrentes: una geopolítica del saber y un fenómeno de traducción. Sobre el primer problema discurre este artículo no sin poca complejidad, dado que la textualidad que analizaremos fue producida en simpatía con las tesis fanonianas. Así entonces, nuestra hipótesis, no solo para este trabajo sino para las lecturas de la escritura de Fanon que se suceden desde su muerte en adelante, es que cuando ella circula en el interior de un pensamiento sistémico y de discursos altamente integrados que la anteceden, su capacidad de irrupción, su capacidad de mostrar lo específico del anudamiento entre modernidad y colonialidad, pierde peso a favor de tales dimensiones sistémicas y discursivas. Esta hipótesis se precipita en lo específico cuando anotamos que el colonialismo histórico es el centro del problema epistémico y político de la alienación y de la ruptura ontológica que Fanon aborda desde *Piel negra, máscaras blancas* ([1952] 1974).

## II.

Edward Said sostuvo en 1994, al hacer una revisión crítica de su primer ensayo de 1983 sobre las teorías ambulantes<sup>5</sup>, que si bien las teorías viajan no siempre se degradan al perder su vínculo con el espacio y con las dinámicas sociales originarias en las que fueron acuñadas. Muchas veces, esas teorías al re-encenderse hacen de ellas objetos novedosos del pensamiento y de la crítica. Said cita el caso de Adorno, y la música de

---

5 El ensayo de Said publicado en 1983 es “Travelling Theory”, un capítulo crucial de *The World, the Text, and the Critic*.

Schönberg, y, para nuestro interés aquí, la lectura de Fanon del mundo colonial en clave marxista, en especial a partir de *Historia y conciencia de clase* de Lukács. Para Said dicha lectura implicaba y contenía una re-ignición del marxismo en un contexto de análisis y producción de sentido muy diferente al que había dado lugar la obra del propio Marx (Said, E. 1983, 214). El colonialismo estaba presente en la analítica del marxismo pero no desde la perspectiva que le imprimió Fanon al pensar los núcleos de las relaciones sociales en una sociedad colonizada. Las categorías socio-históricas de colonizador y colonizado, por ejemplo, a pesar del alto grado de integración que presentaban, se revelaban operativas para discutir el papel desempeñado por los procesos de racialización de las relaciones sociales que caracterizó gran parte de las historias coloniales modernas. Este solo movimiento ya de por sí justifica la obra de Fanon.

Sin embargo, movámonos por distintos lugares de circulación de su escritura para ver el tipo de apropiaciones de la que es objeto y el tipo de problemas analíticos que inaugura.

En los primeros años inmediatamente después de su muerte hubo un conjunto de lecturas críticas sobre su escritura, que se concentraron en lo que podría llamarse el potencial emancipatorio y revolucionario que ella contenía. El famoso Prólogo de Jean-Paul Sartre a *Los Condenados de la tierra* convirtió al libro en un objeto de culto, en la misma sintonía que otros que se desplegaban por entonces, ya fuera en el espacio de la política como de la estética. La intervención de Sartre tiene dos momentos que, a nuestro juicio, ofrecen la explicación de dos procesos paralelos en las lecturas fanonianas. Por un lado, el Prólogo significó la subsunción de Fanon en la retórica y la política del propio Sartre y, por otro, la postura de Sartre, con algunas licencias interpretativas, dejó claro que había otras formas de pensar el colonialismo, sus dinámicas y las prácticas sociales e históricas que lo conformaban, las cuales no respondían a la trama del saber geopolíticamente situado en Europa. Lo interesante del caso es que ambas lecturas tienen, para decirlo de un modo claro, dinámicas diferentes. Mientras que Sartre señalaba explícitamente la originalidad del texto, se organizaban prácticas de lectura que ponían la escritura de Fanon en dependencia con la suya, en especial en sociedades donde la reflexión sobre

el racismo y la racialización no formaban parte de la agenda política y cultural. Los ejemplos argentinos son bien explícitos a este respecto. Con solo recorrer algunos de los materiales escritos en la década del sesenta sobre la obra de Fanon se hace evidente la tensión entre los dos procesos mencionados. Sus textos se usaban como referencia para pensar la descolonización y las opciones ideológicas que aparecían por las tensiones entre los bloques, pero fundamentalmente circulaban como manuales de uso para la comprensión de los procesos de liberación nacional, en especial en regiones de África, de Asia y de América Latina. ¿Cómo aparecía Fanon, entonces, en las discusiones de las revistas vinculadas al contexto de gran movilización social y política argentina de los años sesenta, donde se revisaban permanentemente las consecuencias de la proscripción del peronismo, y las discusiones sobre términos como “liberación nacional” y “revolución”? Tomamos dos casos emblemáticos que sirven para dimensionar el problema: la *Revista de la Liberación y Pasado y Presente*. Ambas pertenecen al tejido crítico del marxismo en la Argentina; la segunda, en particular, se articula sobre muchas de las premisas de la lectura latinoamericana de Marx por parte de José Aricó<sup>6</sup>, uno de sus fundadores. Las dos publicaciones hacen resonar el pensamiento fanoniano en sus páginas. No obstante, lo que nos interesa mostrar es que cuando se hace referencia al libro *Los condenados de la tierra* ([1961] 1974) en la *Revista de la Liberación*<sup>7</sup>, lo que se transcribe,

---

6 Con su *Marx y América Latina* (1982–2010), Aricó sentó las bases de un amplio movimiento de lectura de la obra de Marx que lo volvía el objeto de una intervención política e intelectual situada, pero también en sus puntos de fuga. En un trabajo inédito, al menos su versión más larga, Guillermo Ricca señala que Aricó marcará los años de la revista *Pasado y Presente* como un lugar de enunciación en donde se inscribe una crítica cultural y política abierta por las traducciones de Gramsci y junto con ello, de otras rupturas generacionales, como la que significó la revista *Contorno*. Para Ricca, esta impronta en Aricó lo llevó a situarse en el medio de contradicciones muy inestables. Esa es la marca más sobresaliente de su impronta intelectual de la que *Marx y América Latina* no será sino otro escenario para debatir las facetas asistemáticas del pensamiento de Marx (Ricca, G., 4).

7 Fue una revista de escaso impacto. Funcionó entre 1963 y 1964. Llegaron a publicar

por la voluntad editorial o, como diría Foucault, por encanto del apólogo, no es uno de sus capítulos, sino el Prólogo de Sartre. En 1963 José Sazbón introduce el ritmo del texto de Fanon, y de manera no sorprendente lo hace mediante el Prólogo de Sartre. La secuencia de la presentación va variando desde la tapa, pasando por el índice, hasta la introducción en la página 18. Los títulos de cada momento son una evidencia de lo que está aconteciendo. El de tapa dice, “Sartre, a propósito de Argelia”, el índice señala “Prólogo de Sartre a Fanon” y la nota, en página 18, se titula “Prólogo al libro de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra*”. A continuación sigue una breve presentación de Sazbón sensible a los temas en juego: colonialismo, guerra campesina, liberación nacional, etc., que deja lugar, de nuevo, al Prólogo de Sartre. Es importante señalar que Sazbón no dice mucho más que una cuestión formal en la presentación, replicando argumentos de Sartre. Pero ese no es el punto de nuestro interés sino precisamente, por un lado, lo que está ausente de la presentación, el mismo libro *Los condenados de la tierra*, y por otro, las decisiones editoriales, como provisoriamente llamamos a la secuencia de títulos que van desde la tapa hasta el artículo en cuestión dentro de la revista.

En el caso de *Pasado y Presente*, Fanon es analizado por Francisco Delich en un ensayo llamado “La teoría de la revolución en Frantz Fanon” (338–348). Es el último de ese número (cuatro) de la revista, dedicado en gran parte al llamado Tercer Mundo y a la revolución colonial ¿Qué ocurre en uno y en otro caso que merezca nuestra atención? En primer lugar lo que marca las dos presentaciones es lo ausente. En el caso de la *Revista de la Liberación* lo ausente es, precisamente, el propio Fanon. Su escritura aparece no solo mediada por la pluma de Sartre, lo cual era parte del mismo esquema de edición del libro, sino que esa mediación se ve reforzada por la dimensión editorial de la revista. Hay una suerte de confianza completa en el Prólogo sartreano que, en un punto, y podríamos decir a su pesar, sustituye el texto de Fanon. Esta escena, que parece menor, creemos que

---

tres números. Intelectuales como Milcíades Peña, José Speroni, Luis Franco y José Sazbón escribieron en ella. Disponible en: <http://www.ruinasdigitales.com/revista-de-la-liberacion/> Fecha de consulta: 28/02/2013.

representa uno de los registros más persistentes de las lecturas que se hicieron en la década del sesenta en la Argentina, al obliterar las peculiaridades de la comprensión de Fanon de la sociedad colonial, en especial el problema de la racialización. Sobre este punto volveremos más adelante.

En el caso del trabajo de Delich hay una reseña relativamente ajustada de *Los condenados de la tierra* con los acentos en el fenómeno de la violencia en el mundo colonial, que asume como absoluta en Fanon y por ello la crítica, y una revisión del vínculo intelectuales / cultura nacional, que parece prosperar positivamente. Lo destacado de esta lectura, y para los fines de nuestro argumento, es que por momentos, implícitamente, pero, por otros, de manera explícita, reclama la ausencia de cierta dimensión moderna en el análisis que hace Fanon del campesinado argelino. Aquí entonces florece una de las miradas clásicas de aquellos años, que en un trabajo anterior denominamos la “ética *post mortem*”, noción con la que nos referíamos a los mandatos que debían cumplir los trabajos de Fanon de acuerdo a sus lectores de entonces<sup>8</sup>. La “ética *post-mortem*” se dirigía al doble movimiento que, por un lado, desalojaba a Fanon de los registros románticos de su figura revolucionaria, con un objetivo la mayor parte de las veces moralizante, y por otro, hacía perder de vista el hecho de la peculiaridad de su obra en relación con el mundo colonial, no solamente como un mundo definido por las lógicas reproductivas del imperialismo y sus procesos específicos, tal como lo habían explicado Lenin y otros, sino también como un espacio realmente efectivo de constitución de historicidad, de prácticas concretas y efectivas, un espacio de subjetivación que desafiaba las asunciones corrientes sobre la cultura y sus procesos. No tratamos de proponer, por cierto, un anacronismo, sino anotar que el registro de lo colonial como una dimensión específica y concreta de las experiencias

---

8 Propusimos esa noción para describir muchas de las lecturas inmediatamente posteriores a la publicación de *Los condenados de la tierra*. Con ella pretendíamos caracterizar una persistencia en dichas lecturas referida a exorcizar de la interpretación fanoniana dimensiones románticas o de otra naturaleza, que no fueran las de la teoría revolucionaria. Para un desarrollo ampliado de esta noción ver el capítulo I de *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (2003).



históricas situadas más allá de los arreglos de una temporalidad central, de una teleología de la historia moderna, no acontecía con frecuencia en aquellas lecturas. En más de una ocasión la representación que se daba por válida del colonialismo era aquella que lo presentaba como un fenómeno derivado de la historia europea y, por lo tanto, las dimensiones epistemológicas con las que se conocía el proceso tenían la misma condición geopolítica. El reclamo “moderno” y la crítica a la dimensión existencialista de la comprensión de Fanon del mundo colonial, anotadas como debilidad por Delich, eran, precisamente, las señales para llegar a la puerta de entrada de una sensibilidad forjada en la experiencia en el orden de la subjetividad, que Fanon despegaría en *Los condenados de la tierra*.

En todo este proceso hay un escalonamiento de tramas sucesivas que parecen alejar cada vez más a Fanon de una originalidad radical cuando expone sus reflexiones sobre el mundo colonial y, en contrapartida, lo acercan subrepticamente a la geopolítica del conocimiento que lo reinscribe dentro de tradiciones pensables y administrables de la modernidad, entendida como proceso eurocentrado.

Veamos cómo funciona esto. Cuando hicimos mención de la dimensión ausente, llamada Frantz Fanon, de las lecturas de ambas publicaciones, lo hicimos con el fin explícito de señalar que la comprensión de su escritura ocurría mediada por la lectura de Sartre, y eso tenía como consecuencia que su obra fuera, para muchos lectores, el patrón estándar para leer al autor caribeño. Si bien esta descripción es acotada por el espacio de este trabajo, las consecuencias de tal operación son varias. En primer lugar, una de orden categorial o conceptual. Cada vez que Fanon hace una referencia al problema del sujeto colonial, a la emancipación en términos de un humanismo *otro*, lecturas como la de Delich inscriben estos enunciados en las lógicas del existencialismo sartreano y renuevan la discusión que por entonces algunos marxistas sostenían con las ideas del mismo Sartre. Tal movimiento no está circunscripto a los debates argentinos de principios de la década del sesenta. Entre los lectores de Fanon de distinta procedencia cultural y en períodos diferentes de la historia global contemporánea, se repiten estas operaciones. Por ejemplo, Sekyi-Otu ve en el lenguaje existencialista de Fanon, al final de sus dos libros más importantes,

una suerte de recaída analítica y conceptual en el lenguaje de la emancipación del sujeto (Sekyi-Otu, A. 1986). La situación que se cierne aquí es evidente. El colonialismo resulta entonces una suerte de fenómeno nuevo, pero administrable para un conocimiento sistémico, que le es previo, como el marxismo occidental<sup>9</sup>. Y esa administración se logra al suspender toda otra posibilidad de referir la escritura de Fanon a escenarios que no sean los que previamente se articulan como pensables, por ejemplo, el existencialismo. El problema que se despliega como un síntoma en muchas de las lecturas sobre Fanon es el de la subsunción de la peculiaridad colonial en una red global afectada por un principio irrenunciable, al parecer, del funcionamiento histórico. Tal principio es el relato de una temporalidad organizada en función de un tiempo maestro o matriz, teleológico, culturalmente centrado, etc. Nótese que ese reclamo “moderno” y la resonancia existencialista del vocabulario de Fanon más que ser, como dijimos, las puertas para una comprensión otra del colonialismo, funcionan como marcadores semióticos de su obra. Otra consecuencia directa, y por cierto la

---

9 Usamos la expresión “occidental” porque en este contexto adquiere nueva relevancia. La historia intelectual que traza el libro de Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, que toma la noción una vez esbozada por Merleau Ponty, es sintomática de lo evidente que resulta todo. En las consideraciones de este ensayo el colonialismo y el imperialismo son objetos importantes de la reflexión marxista europea del siglo XX, desde los desarrollos de Rosa Luxemburgo, pasando por Lenin, incluso Bujarin (publicado en español en *Pasado y Presente*, en el mismo número donde está el artículo sobre Fanon que escribe Francisco Delich), y su importancia radica en que esos procesos sirven para ilustrar los desenvolvimientos del propio marxismo y sus explicaciones sobre las lógicas del capital a escala global. Lo que resulta llamativo es que no aparezcan los pensadores del Caribe, como Fanon, Césaire, Depestre, por ejemplo, ni otras versiones menos centradas en términos epistemológicos y culturales del marxismo que discutían en las arenas intelectuales europeas de su tiempo. Sartre supo y marcó que con *Los condenados de la tierra* ocurría algo nuevo, que el mundo colonial no era una función marginal de la historia del capital global. La potencia de su visión permitió imaginar, tras su descubrimiento de la figura del “texto de un enemigo”, que un saber *otro* se articulaba en Fanon.

más significativa, es que hay una obliteración de las posibilidades analíticas, políticas y retóricas de la escritura de Fanon en relación con sus objetos principales de reflexión: el colonialismo, la deshumanización, la subjetividad colonial, el racismo, la alienación e, incluso, la cultura nacional. Enfatizamos este punto. No se trata de una obliteración que ocurre en el orden de la intencionalidad, lo cual reduciría el problema a una perspectiva autorial, sino en el orden de una máquina discursiva de producción de sentido que incluye lo novedoso de la lectura de Fanon en sus dimensiones normalizadoras y cuya consecuencia es una suerte de familiarización de lo extraño fanoniano en el discurso<sup>10</sup>. La secuencia entonces no se origina en Fanon ni en su escritura, sino que ella sería el resultado de una disposición de esa máquina de producir sentido. En tercer lugar, sin que necesariamente termine aquí el listado de consecuencias, ocurriría con su escritura una disminución de esas posibilidades a las que nos referimos antes porque la idea de conocimiento situado, pensado en términos epistemológicos, no remite al hecho de que Fanon haya pensado sobre el terreno la guerra anticolonial de Argelia. Lo situado del conocimiento es el hecho de que la experiencia se hace en función de esa situación y, por lo tanto, los resultados en términos conceptuales, como en términos del fundamento de ese saber, expresen una tensión, un momento de divergencia. Fanon pone en acto, como pocos, una dimensión que se pasa por alto con frecuencia: que el contexto no lo constituye solamente la peculiaridad del dato obtenido en el terreno, sino la capacidad de tal obtención de poner en entredicho la trama con la que el dato es integrado al conocimiento. Este punto todavía ofrece un enorme potencial crítico dirigido tanto a la epistemología como también hacia los procesos históricos. Todo el vocabulario disponible en

---

10 Nos referimos a la idea de reducir la extrañeza del discurso fanoniano frente a la episteme de la que en parte es tributaria esa misma extrañeza. Porque lo que la vuelve extraña es precisamente el hecho de que no puede ser incorporado como anomalía analítica destinada, entonces, a ser estabilizada. Ese es el registro, a nuestro criterio, que tan bien captura Sartre en el prólogo: que lo que se va a leer pertenece a otro género de textos, que es irreductible en su extrañeza, al mismo tiempo que se entiende hacia dónde se dirige.

su escritura no remite sino a aquél que fue acuñado en la matriz colonial, que define y enmarca su disputa. Sin embargo, es el modo en que ese vocabulario se dispone en su crítica del colonialismo, el modo en que es usado, lo que constituye la novedad. Y en ese sentido se ven distintas marcas que vale la pena señalar. Hay una marca de género que la escritura de Fanon nunca supera, es decir, que nunca deja de reproducir a pesar de que algunas lecturas feministas la han relativizado en favor de lo que ella inaugura<sup>11</sup>. No obstante, la comprensión de lo que nos gustaría denominar una “teoría de la subjetividad colonial” es un punto neurálgico para distinguir y destacar. Ella se vuelve pensable en el momento preciso en que Fanon distingue como condición crucial de la sociedad colonial la racialización de las relaciones sociales. Allí está escribiendo, en el sentido asignado por Walter Mignolo, en la diferencia colonial<sup>12</sup>, al combinar productivamente un vocabulario con una posición histórico-social que, como resultado, desplaza los sentidos metropolitanos / coloniales de ese vocabulario y pone sobre la

---

11 Lo interesante de este trabajo de hooks es precisamente que ella señala que Fanon, “más que ningún otro pensador, [...] me proveyó un modelo para la vida intelectual negra insurgente que ha formado mi trabajo. Él me enseñó la importancia de interrogación vigilante.” (hooks, b. 1996, 85).

12 El término es de Walter Mignolo y se fundamenta en las ideas de Aníbal Quijano y Enrique Dussel, quienes propusieron que el momento de inicio del conocimiento y del pensamiento crítico no es una narrativa occidental sino la diferencia colonial, en concreto, la diferencia puesta en juego por el colonialismo como proceso histórico social que afecta tanto la producción de subjetividades como la producción del conocimiento. Lo crucial del asunto es que esa diferencia colonial puede investirse de características emancipatorias cuando no se la explica y se la produce desde una idea centrada de lo civilizatorio. Tanto la colonialidad en Quijano como la transmodernidad en Dussel acentúan el hecho de que es necesario producir conocimiento desde la diferencia colonial. Esa diferencia, sin embargo, es un lugar de exploración y de apertura. El caso de la escritura de Fanon es muy potente al respecto porque consistentemente se observa en ella que la “lengua del amo” es la utilizada para pensar la liberación. Para seguir en español la discusión de Walter Mignolo referida a la relación entre conocimiento y diferencia colonial, ver *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (2000).

mesa la constitución de una lengua que intenta, poco a poco, nombrar la especificidad del colonialismo, sus modos de subjetivación y su valor para la comprensión de la modernidad.

Para recapitular, lo que queremos proponer es que aquello que aparece como debilidad es precisamente el lugar donde una originalidad radical está emergiendo. La falta de comprensión de lo moderno, en cierto sentido esgrimida entonces por Delich, al referirse a la percepción de Fanon de los campesinos argelinos y cierto desborde existencialista que por todos los medios parece conducir a una suerte de narrativa desesperada de la subjetividad, dado que Fanon ya se sabe y se siente enfermo cuando escribe estas páginas<sup>13</sup>, ocluye varias situaciones cruciales que estaban a la vista para sus lectores de entonces. En primer lugar, un dato central de su prolífica relación intelectual con Sartre referido a la forma de comprender el proceso colonial, su peculiaridad en uno y otro. La mayor objeción de Fanon a la lectura que ofrece Sartre en *Orfeo negro* no es hacia sus simpatías políticas y su activismo anticolonial, sino hacia la dimensión teleológica de la dialéctica que Sartre expone para fundamentar el movimiento estético y político de la negritud. En otro trabajo hemos desarrollado esta idea refiriéndola como un entredicho entre ambos (De Oto, A. 2003, 103–132). Fanon veía, y esto se aprecia con claridad en el capítulo V de *Piel negra, máscaras blancas*, que la proposición de Sartre de comprender la negritud como uno de los movimientos de la síntesis dialéctica que representaría la sociedad post-racista, no hacía sino desactivar el potencial crítico de las tesis de la negritud. Dichas tesis fueron acuñadas como lugar de afirmación de una identidad negra más allá de los procesos de desterritorialización, por efecto de la trata, a las que se había sometido a las poblaciones africanas durante siglos. Considera la negritud en ese momento más que como una identidad constituida en términos del absolutismo cultural, una oportunidad política para pensar el colonialismo en sus tramas más perversas y complejas, la de la constitución de la subjetividad. De ello se sigue la potente analítica que desarrolla con referencia a la alienación en el colonialismo.

---

13 Ver la extraordinaria descripción del encuentro de 1961, entre Fanon y Sartre realizada por Simone de Beauvoir en *La fuerza de las cosas* (1986).

Al mismo tiempo, entendía que la historicidad de la negritud no pasaba por acomodarla a un modelo de la temporalidad dialéctico–teleológico, sino por su capacidad de articular prácticas dispersas. Ese era el momento político crucial de aquella lectura. En cierta forma, y allí lo interesante del Prólogo de *Los condenados de la tierra*, Sartre persiste en tal posición cuando convierte el texto en el signo de una dialéctica de la historia<sup>14</sup>. Judith Butler lo ha señalado con claridad al advertir que Sartre sitúa las cadenas y cicatrices de los colonizados como una herramienta del autoconocimiento del colonizador, porque en ellas el colonizador encuentra un reflejo de sí mismo, pero al mismo tiempo, esas cadenas y cicatrices son el motor de una historia, su momento fundacional y la mueven hacia la desaparición del poder colonial<sup>15</sup> (Butler, J. 2009, 199).

Todo este recorrido tiene por objetivo reflexionar sobre el tipo de fenómeno que constituyen las lecturas de Fanon en los dos caminos inaugurados por el Prólogo de Sartre. Si retomamos entonces las referencias a las dos publicaciones mencionadas –*Revista de la Liberación y Pasado y Presente*–, podríamos hacer señalamientos provisionales que permiten organizar una serie con arreglo a ciertos criterios. En primer lugar, habría que marcar que Fanon, salvo excepciones, ingresa en estas lecturas mediado por Sartre. Tal ingreso implica entonces que su escritura está sometida al juicio crítico en función de esa mediación, antes que por un proceso interno de la misma o, por contraposición, externo, relacionado con la especificidad de la experiencia colonial. Allí es preciso señalar que la mediación sirve para dos prácticas en apariencias contrapuestas: por un lado, para volver inteligible a Fanon dentro de la matriz del conocimiento que reproduce la colonialidad del saber y por ese medio legitimarlo; por otro, para volverlo el objeto de una crítica en los mismos términos que se hacía la crítica

---

14 Con María Marta Quintana hemos trabajado sobre la diferencia en la noción trágica de la historia de Fanon y la dialéctica en un trabajo reciente titulado: “Frantz Fanon. Los espectros y lo trágico”.

15 En este sentido, Butler anota algo muy interesante y es el hecho de que el libro de Fanon no está escrito para reclamarle al europeo liberal que tome nota de su complicidad con el colonialismo, mientras que el prólogo de Sartre sí le reclama esto (2009, 198).

del existencialismo sartreano. En cierto sentido, se podría sospechar con legitimidad que el procedimiento es ingresarlo a un universo reconocible en términos epistémicos, pero, sobre todo, a un universo que hace desaparecer la diferencia colonial en tanto dimensión en donde se articula su pensamiento y escritura. Por lo tanto, como segunda consecuencia general, o criterio, se puede notar que esa operación hace de su escritura y de los postulados que en ella circulan, una parcela del conocimiento sistémico de teorías generales de la explicación histórica, por caso, el marxismo o, más inespecífico, las teorías revolucionarias. En tal sentido, su ubicación en un mapa de influencias y contactos refiere, de un modo u otro, a una matriz del saber que geopolíticamente está situada en Europa, o para decirlo en los términos de Dipesh Chakrabarty, que coloca a Europa como categoría hiperreal. Lo que Fanon haría es, en el mejor de los casos, ilustrar con mayor o menor ventura una suerte de deriva peculiar del mundo moderno. En tercer lugar, la temporalidad que organiza su obra tendría su fuente y fundamento en lo que en otro trabajo hemos denominado colonialidad del tiempo<sup>16</sup>, cuya función es la de “armonizar” las diferencias acuñadas en prácticas históricas heterogéneas en una idea de temporalidad universal, que la mayor parte de las veces se enlaza con una comprensión ontológica de la historicidad. Como es obvio, el resultado de esto es devastador para su escritura, del mismo modo que para la de otros pensadores del

---

16 Con María Marta Quintana decimos, en un trabajo donde discutimos los alcances de la noción de biopolítica en la obra de Agamben, que la temporalidad es una dimensión clave para comprender el fenómeno de la colonialidad. Señalábamos en esa oportunidad que “el colonialismo (en sus configuraciones históricas) forma parte de la contabilidad fáctica pero no define ni el procedimiento ni el funcionamiento de la(s) modernidad(es). La asunción de una colonialidad del tiempo permite mantener un doble control crítico, tanto en lo que respecta a lo que podríamos llamar tendencias homogeneizantes en los discursos disciplinarios, como en la comprensión de las prácticas históricas y sociales. Es decir, funciona como un control crítico frente a la posibilidad cierta de homologar una temporalidad previamente definida a las múltiples formas en que el tiempo se articula en tales prácticas” (De Oto, A. y M. Quintana, 2010, 70).

colonialismo. Ella se inscribe en tanto matiz de un juego, el cual se define con reglas que preceden la especificidad de la experiencia situada.

Es preciso señalar en este punto algo que hemos propuesto de manera implícita y explícita hasta aquí, a saber, que no se trata, frente a la colonialidad en todas sus expresiones, de la recuperación de “restos supervivientes” de la originalidad de la crítica al colonialismo, en tanto archivo intangible de ontologías nativas. Por el contrario, se trata de proponer, a la par de examinar el problema de las redes conceptuales y de otro orden (como una decisión editorial, en el caso de la *Revista de la Liberación*, por ejemplo) en las que circulan los textos de Fanon, que los problemas metodológicos concretos adquieren un estatuto político y cultural insoslayable cuando los leemos en el contexto de la categoría de diferencia colonial.

### III.

Decíamos al comienzo de este trabajo que la propuesta es discurrir sobre usos relevantes de la escritura de Fanon en relación con las dimensiones conceptuales, culturales y políticas que ella pone en tensión. Quisiéramos exponer, dentro de cierto acotamiento, un uso más que se sitúa conflictivamente con los modos de lectura derivados de la figura de Sartre, de su mediación. Ese es el que se expresa en el trabajo de Carlos Fernández Pardo, un intelectual argentino formado en el peronismo y estudioso del mismo.

No obstante, antes de avanzar es preciso explicar brevemente la razón por la que hablamos de “usos” de Fanon más que de cualquier otra noción<sup>17</sup>. La idea de “uso” revela una dimensión práctica de la lectura que muchas veces se pasa por alto cuando pensamos en términos de “influencias”, o en términos de figuras similares como las de “préstamos”, etc. El uso implica una encarnadura del texto con el presente de su lectura. No en los términos de una preceptiva que habite en él, sino en términos de situación y de práctica histórica. Nuestra hipótesis con la

---

17 Sobre los usos de Fanon ver “Introducción” en *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (De Oto, A. 2003, 17-34).



escritura de Fanon es que ella misma tiene una disposición natural que la orienta a esta noción de “uso”, sea por lo evidente de sus enunciados, es decir, porque aborda temas y problemas que se sitúan en encrucijadas si no iguales, al menos muy similares de la experiencia contemporánea, sea porque ninguno de sus lectores permanece impávido frente a ella o sea porque ella misma hace un uso *sui generis* de las teorías y discursos disponibles. El “uso” se acerca en su laconismo mucho mejor que cualquier otra noción a caracterizar los esfuerzos por conectar el momento de lectura con el archivo fanoniano y, de ese modo, trazar las huellas de una memoria poscolonial. Como resultado la noción también describe divergencias profundas con los “originales” y con las lecturas que les sucedieron, pero enfatiza el momento histórico de la lectura, el conjunto de prácticas que lo anudan antes que una referencialidad obediente del texto. A la par permite describir situaciones de lectura conflictivas como las que describimos en relación con el Prólogo de Sartre.

Retomemos entonces este último uso. Se trata de la obra de Carlos Fernández Pardo, publicada en la Argentina en 1971, titulada *Frantz Fanon*. El libro de Fernández Pardo tiene, por un lado, una fuerte marca en lo que refiere a la sistematización de las teorías proveniente del texto de Renate Zahar (1974), un sociólogo de Frankfurt que intentó ordenar las teorías de Fanon vinculándolas con el proceso argelino y, por otro, aborda de entrada el problema de la constitución social poscolonial que pone en juego el estudio de Fanon.

Los principios de la década del setenta habían significado en ciertos círculos una discusión por el problema de la subjetividad en el colonialismo<sup>18</sup>. Es interesante notar que ese tema reaparecería en inglés hacia

---

18 Resulta de sumo interés releer un artículo, titulado “De la enajenación en el colonialismo”, del diario *La Opinión* de Buenos Aires, fechado el 16 de enero de 1972, donde se revisan las discusiones abiertas por la obra de Fanon, con motivo de la publicación en español del texto de Renate Zahar, *Colonialismo y enajenación*, próximo a salir por entonces en Siglo XXI Editores. El artículo recorre momentos significativos de las referencias teóricas de Fanon, por ejemplo, la cita de Adler, y distingue entre los modos del colonialismo inglés y el francés. En el final del texto se hace un llamado

finés de los años ochenta y durante los noventa, con los trabajos de Homi Bhabha (1994; 1996), por ejemplo, y en español hacia fines de la década de los noventa y en la primera década del siglo XXI con nuestros trabajos (De Oto, A. 2003), entre otros.

En aquel contexto Fernández Pardo reflexiona sobre las dimensiones de las teorías de Fanon, señalando que ellas se articulan en dos dinámicas, que en el escenario latinoamericano y argentino de entonces representaban a su vez dos fuertes claves analíticas: el problema de la nación y de la cultura nacional. El libro de Fernández Pardo se concibe de manera abierta con una lógica militante, y de ahí su peculiaridad, porque hace explícita su audiencia y las marcas desde donde se construirá la reflexión. Literalmente el autor dice: “[e]ste trabajo [...] que se dirige básicamente a los cuadros políticos del movimiento nacional de masas se reconoce como el producto fiel de una lectura no europea de la obra fanoniana” (Fernández Pardo, C. 1971, 12). El que se dirija a la militancia no resulta tan extraño, dado que los textos de Fanon siempre tienen esa dirección explícita, al menos los vinculados con el proceso argelino. Sin embargo, salvo algunos escritos del período, en particular uno donde el poeta Juan Gelman es el traductor<sup>19</sup>, hay pocas referencias directas a una audiencia específica, a diferencia del Prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra*, donde las evocaciones a un sujeto colonial destinatario son claras aunque ese sujeto aparezca un tanto abstracto a partir del recuento de las iniquidades cometidas contra él. En ese sentido, Fernández Pardo detecta los problemas de la interpretación de Sartre en la misma clave que Fanon y se aleja de las lecturas del primero poniendo distancia con sus visiones de la dialéctica, del colonialismo y la negritud. No obstante, lo significativo de su texto es que reinscribe el problema acuciante de contar con una teoría del colonialismo que no quede acotada en la experiencia argelina. El camino que elige no era novedoso por entonces, el de la apelación al

---

similar al de Fanon que conecta con uno de sus más grandes legados. Literalmente: “Última vía de escape: un llamado a la subjetividad”.

19 Geismar, Peter, “Frantz Fanon: evolución de un revolucionario”, traducido por Juan Gelman (1970).

problema de la liberación nacional y la cultura nacional. Ya habíamos señalado que Delich describía, unos años antes, positivamente este análisis de Fanon. Sin embargo, para Fernández Pardo, al igual que para Fanon, el lugar de enunciación no europeo se constituye de manera similar (aunque no idéntica) a lo que hoy se denomina *diferencia colonial*. Por esa razón, no lleva adelante un retorno a registros nativistas frente a la historia del colonialismo, sino que describe el proceso de liberación nacional como algo que contiene problemáticamente al colonialismo en su constitución. Este aspecto de la obra de Fanon permanece hoy todavía poco analizado, en particular cuando desde ella nos referimos a América Latina, donde el problema colonial siempre ha generado discusiones acerca de dónde situarlo históricamente, si en las independencias del siglo XIX, o en las estructuras económicas y sociales que les sobreviven. En el caso de la lectura de Fernández Pardo lo que aparece es la asimilación de las situaciones coloniales no formales de un proceso como el argentino a la lógica de los discursos de la liberación nacional. El hecho que la obra de Fanon haya sido de tal impacto se entiende en la medida que por entonces se ofrece como una teoría del colonialismo moderno disponible para pensar los procesos de independencia política, económica y cultural, que la rúbrica “liberación nacional” expresa<sup>20</sup>.

---

20 Es importante destacar que cuando escribe este texto Fernández Pardo hay una ardua discusión en varios campos sobre lo que implica el colonialismo en el espacio argentino y latinoamericano. Por ejemplo, podemos situar la discusión que propusieron Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea respectivamente. Por un lado está el breve trabajo de Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), que en términos sintéticos propone que la autenticidad de un pensamiento filosófico americano depende de cuán lejos podamos situarnos de la alienación. Salazar Bondy asume esa posición a partir de una noción de “alienación” en la situación colonial, correlativa con la representación de la alienación en Fanon, sin que medie una mención explícita de la obra de éste. La otra circulación, crítica de esta primera, se lleva a cabo con el famoso texto de Leopoldo Zea, titulado *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). En ese contexto, Zea recupera a Fanon para pensar que la filosofía latinoamericana se desarrolla a partir de la condición subalterna, esto es, en la encrucijada

Por lo general las opciones prevalentes se han dirigido hacia un estudio de la subjetividad colonial / poscolonial pero dejando de lado la implicación que tiene el problema nacional, de la cultura nacional, como la denominaba Fanon. El texto de Fernández Pardo se ubica en esa tensión para pensar que es posible constituir una sociología colonial (13), que tenga como premisa que el momento nacional no puede ser evitado. El recorrido del índice del libro es sugerente al respecto: “Personalidad nacional y negritud”; “Descolonización y lucha de clases”; “Liberación nacional y cultura política”, entre otros. Ahora bien, ¿cuál sería el valor de tener una teoría general, o sociología colonial? Para contestar eso es preciso detenerse en las homologaciones que realiza Fernández Pardo. Para el autor, apoyado implícitamente en la idea de la sociogenia de Fanon<sup>21</sup>, el colonialismo funciona como una antropología que ordena la vida como sistema. Al hacerlo, no distribuye responsabilidades en términos morales, sino sistémicos. La tortura, por caso, no es un exceso cometido por algunos funcionarios,

---

del colonialismo. Las tensiones entre ambas lecturas ilustran un capítulo central de la filosofía latinoamericana, y el papel que en ella juega la obra de Fanon. Años después, en 1974, Salazar Bondy publica en la *Revista Crisis*: “Diálogos indios entre Bartolomé de las Casas, Frantz Fanon, el cacique Hatuey y Ginés de Sepúlveda”, texto en el que pone en boca de “Frans” un alegato contra el humanismo de Bartolomé y el llamado a Hatuey, el indígena, a una conciencia otra. Pero también están disponibles las visiones desde una sociología latinoamericana, de Pablo González Casanova, *América latina y el cambio de las ciencias sociales en la posguerra* (1965), el texto de Octavio Ianni, *Imperialismo y cultura de la violencia en América Latina* (1969), entre otros. Sin mencionar la emergencia de los planteos de la filosofía de la liberación y el correlato de las tesis del colonialismo interno que significó la teoría de dependencia.

21 El pasaje de la ontogénesis a la sociogénesis es una clave del pensamiento de Fanon. Como tal, esta dimensión de su obra, aunque con un carácter menos vinculado a la construcción de un saber y más como clave analítica del colonialismo sin aparente conexión con el trabajo de Pardo, también estará presente en las tesis fanonianas sobre la sociogenia de la pensadora caribeña Sylvia Wynter (2009, 51–124). Y en los trabajos de la comunidad que gira alrededor de la noción de “Shifting the Geography of Reason”, en especial en las lecturas de Lewis Gordon (Gordon, L. 1995).

sino la manifestación concreta del sistema en determinados momentos. En ese punto, entonces, las historias son homologables, no por una condición humana inmanente, sino por un sistema colonial que excede las fronteras lingüísticas y culturales y constituye el mismo *socius*. Fernández Pardo evoca a los efectos de esa homologación, en una nota al pie, el relato policial o, mejor, el intento por encubrir responsabilidades de la policía en el secuestro y asesinato de Felipe Vallese (14)<sup>22</sup>.

Resulta, en este punto, muy atractivo destacar el modo en que Fanon se vuelve el objeto pensable de una práctica fuertemente vinculada al proceso de la proscripción peronista iniciado en la Argentina en 1955 y que se extendería hasta principios de la década del setenta. En ese sentido, la lectura de Fernández Pardo agrega un *plus* con respecto a las referencias usuales, tal como las que hemos hecho aquí, de fenómenos y procesos latinoamericanos homologables a la crítica del colonialismo del autor caribeño (la teoría del colonialismo interno, la teoría de la dependencia, etc.) porque incluye, sin ambages, la historia del peronismo posterior al golpe que expulsó del gobierno a Perón, en 1955, dentro de una trama fanoniana de comprensión de los procesos políticos de liberación nacional. Algo que, por cierto, también estaba presente en lecturas hacia el interior del peronismo, como la de John William Cooke<sup>23</sup>.

En cierto sentido, las tres situaciones de lectura y de presentación del pensamiento de Fanon por Sazbón, Delich y Fernández Pardo<sup>24</sup>,

---

23 Ver de John William Cooke, en especial, *Peronismo y revolución* (2011).

24 Horacio Cerutti Guldberg, quien ha recorrido extensamente las circulaciones de la filosofía latinoamericana, enfoca los usos de Fanon en la vena de los discursos de liberación nacional y sobre el colonialismo en América Latina. Su tesis principal al respecto es que los usos de Fanon estuvieron vinculados, generalmente, a una apropiación inadecuada para el contexto histórico latinoamericano porque no se trataba de una situación colonial propiamente dicha, lo cual llevaría como consecuencia, una confusión entre la retórica política y las dimensiones prácticas de las luchas revolucionarias (2006, 257). El mayor problema se sitúa para este autor en lo que llama una "lectura indiscriminada" de Fanon, que lo vinculó con el peronismo, con

pero en particular los dos últimos, ofrecen un mapa relativamente claro de las circulaciones y usos de su obra en la Argentina desde mediados de los años sesenta hasta principios de la década siguiente. Sin lugar a dudas ellas ilustran parte del debate argentino de entonces en un espectro que se despliega desde el llamado pensamiento nacional, vinculado con las izquierdas del peronismo, hasta lecturas más propiamente marxistas de sus textos –con todas las advertencias contextuales del caso, especialmente en lo que refiere a trabajos como los de Delich, que surgen del proyecto de *Pasado y Presente*.

#### IV.

Estas lecturas argentinas no representan un debate aislado de otras perspectivas latinoamericanas que caminaban por uno de los dos senderos abiertos por el Prólogo de Sartre y las prácticas lectoras de la escritura de Fanon. Lo que resulta atractivo pensar a manera de conclusión y como forma de enlazar procesos en la historia de la ideas que involucran la obra de nuestro autor, es que prácticamente en simultáneo con estas discusiones, un poco más de un lustro después del libro de Fernández Pardo, de los escritos de Zea, y de los diálogos indianos de Salazar Bondy, Fanon circulaba primero subrepticamente en la encrucijada de cultura e imperialismo en los trabajos de Edward Said, con *Orientalismo* en primer lugar y, casi quince años más tarde, ya abiertamente en *Cultura e Imperio*. Destacamos esta situación porque resulta peculiar que la lectura de Fanon fuera hecha en la misma sintonía en procesos históricos y culturales diferentes. Dicho pensador fue por entonces la base para una revisión ampliada de las prácticas de resistencia al imperialismo y las dinámicas culturales del colonialismo en tanto máquina de producir subjetividad. Fue Said quien, situándolo en la encrucijada de cultura e imperio, encontró en él una figura

---

sus discursos de cultura nacional y popular y que privilegió y priorizó “una revolución nacional por encima de la revolución social e incluso, en muchos casos, olvidando totalmente a esta última” (259). En ese esquema entra para Cerutti Guldberg el texto de Fernández Pardo sobre Fanon.

crucial en el viaje de la resistencia al colonialismo moderno del siglo XX. Conocemos en mayor o menor medida los itinerarios de las lecturas de Said agrupadas bajo la rúbrica de crítica poscolonial, por lo que no hace falta reproducirlos aquí. El re-encendido de la escritura de Fanon en el presente le debe mucho a esa suerte de posta de su pensamiento, que significó la obra de Said. Un ejemplo de esa deuda está claro en los movimientos del llamado “giro descolonial” que redescubren una larga saga anticolonial en el pensamiento *otro* latinoamericano y caribeño, en las reflexiones de una fenomenología poscolonial, entre otros. Pero, de manera fundamental, la escritura de Fanon se reinscribe en procesos políticos y culturales por los que atraviesa el Continente en la actualidad, donde los viejos temas de la liberación, la descolonización y la racialización se anudan en las fibras de una memoria descolonizadora persistente y experimentada. En otras palabras, re-encendida.

### Referencias y bibliografía

- Anderson, Perry. 1983. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Trad. de Néstor Míguez. México D.F.: Siglo XXI.
- Alessandrini, Anthony C. 2011. “Fanon Now: Singularity and Solidarity”. *The Journal of Pan African Studies*, v. 4, nº 7, 52–74.
- Beauvoir, Simone de. 1986. *La fuerza de las cosas*. Trad. de Ezequiel de Olaso. México, D.F.: Editorial Hermes.
- Bhabha, Homi. 1994. Interrogating Identity. Frantz Fanon and the Post-colonial Prerogative. En *The Location of Culture* 40–65. Londres–Nueva York: Routledge.
- Bhabha, Homi. 1996. Day by Day... with Frantz Fanon. En *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, editado por Alan Read 186–205. Seattle: Bay Press.
- Butler, Judith. 2009. Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon. En *Piel negra, máscaras blancas*, de Frantz Fanon 193–216. Trad. de Iría Álvarez M. Madrid: Akal.
- Castro–Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. 2007. “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico” En *El giro decolonial*.

- Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel 9–23. Bogotá: IESCO / Instituto Pensar / Siglo del Hombre Editores.
- Chakrabarty, Dipesh. 1999. “El poscolonialismo y el artilugio de la historia. Quién habla en nombre de los pasados indios”. En *Pasados poscoloniales*, editado por Saurabh Sube 623–658. México, D.F: El Colegio de México.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 2006. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México D.F: FCE.
- Cooke, John William. 2011. *Peronismo y revolución*. Buenos Aires: Colihue.
- Delich, Francisco. 1964. La teoría de la revolución en Franz Fanon. *Pasado y Presente*, año 1, n° 4, 338–348.
- 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. “Frantz Fanon. Los espectros y lo trágico”. Trabajo presentado en I Congreso de Pensamiento Político Latinoamericano. Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo. Buenos Aires, Octubre 2011. En prensa.
- De Oto, Alejandro, María Marta Quintana. 2010. Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de *Homo Sacer. Tábula Rasa*, n° 12, 47–72.
- Escobar, Arturo. 2003. “Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano”. *Tábula Rasa*, n° 1, 51–86.
- Fanon, Frantz. 1974. *Piel negra, máscaras blancas*. Traducido por G. Charquero y Anita Larrea. Buenos Aires: Schapire Editor.
- Fanon, Frantz. 1994. *Los condenados de la tierra*. Prefacio de Jean Paul Sartre. Trad. de Julieta Campos. México D. F.: FCE.
- Fernández Pardo, Carlos. 1971. *Frantz Fanon*. Buenos Aires: Galerna.
- Geismar, Peter. 1970. Frantz Fanon: evolución de un revolucionario. Traducido por Juan Gelman, en *Frantz Fanon y la revolución anticolonial*, editado por Peter Geismar *et al.*, 19–30. Buenos Aires: Ediciones del Siglo.
- González Casanova, Pablo. 1965. América latina y el cambio de las ciencias sociales en la posguerra. En *La industrialización en América Latina*, compilado por Joseph Kahl. México D.F: F.C.E.
- Gordon, Lewis. 1995. *Fanon and the Critic of European Man. An Essay on*



- Philosophy and the Human Sciences*. Nueva York–Londres: Routledge.
- Ianni, Octavio. 1969. *Imperialismo y cultura de la violencia en América Latina*. México D. F.: Siglo XXI.
- hooks, Bell. 1996. Feminism as a Persistent Critique of History: What's Love Got to Do with It?. En *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, editado por Alan Read 76–85. Seattle: Bay Press.
- Lander, Edgardo. 2000. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander 11–40. Caracas: CLACSO.
- Maldonado–Torres, Nelson. 2007. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro–Gómez y Ramón Grosfoguel 127–167. Bogotá: IESCO / Instituto Pensar / Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, Walter. 2000. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter. 2002. Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial. Traducción del artículo Geopolitics of Knowledge and Colonial Difference. *The South Atlantic Quarterly*, n° 101, 57–96.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales–diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Palermo, Zulma, 2012. Mundos y conocimientos de «otro modo»: la opción decolonial. *Temas de Filosofía*, n° 15, 105–116.
- Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World–System Research*, n° 2, 342–386.
- Quijano, Aníbal. 2000b. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander 201–245. Caracas: CLACSO.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas. 2010. *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, Eduardo. 2008. “Cuestiones de método: «eventualización» y problematización en Foucault”. *Tábula Rasa*, n° 8, 111–132.
- Ricca, Guillermo. “Otro(S) Marx. A propósito de Marx y América Latina de

- José María Aricó". Inédito.
- Said, Edward. 1999. Travelling Theory Reconsidered. En *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*, editado por Nigel C. Gibson 197–214. New York: Humanities Books.
- Said, Edward. 1983. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Salazar Bondy, Augusto. 1974. Diálogos indianos entre Bartolomé de las Casas, Frantz Fanon, el cacique Hatuey y Ginés de Sepúlveda. *Crisis* (Buenos Aires) 12 (abril): 37–39.
- Salazar Bondy, Augusto. 1968. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México D.F.: Siglo XXI.
- Sazbón, José. 1963. "Introducción al Prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon". *Revista de la Liberación*, nº 2, Buenos Aires, 18–23.
- Sekyi–Otu, Ato. 1986. *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge (Mass) – Londres: Harvard University Press.
- Wynter, Sylvia. 2009. Tras el 'Hombre', su última palabra: sobre el posmodernismo, les demanès y el principio sociogénico. En *La teoría política en la encrucijada descolonial*, editado por Walter Mignolo, 51–124. Buenos Aires: Ediciones del Signo / Globalization and the Humanities Project (Duke University).
- Zahar, Renate. 1974. *Frantz Fanon: Colonialism and Alienation*. Londres: Monthly Review Press.
- Zea, Leopoldo. 1969. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México D.F.: Siglo XXI.