

Frantz Fanon y la subalternidad

Un relato teórico y político

Alejandro de Oto

Universidad Nacional de San Juan - CONICET

RESUMEN: La escritura de Frantz Fanon se revela como una cantera de ideas y desarrollos producidos en el periodo de la descolonización de mediados del siglo XX que se acerca con un vocabulario diferente al problema de la subalternidad. Lejos de un abordaje filológico del concepto, se presenta aquí una aproximación al problema que pacta con los contextos, la política y la historia. Desde esa perspectiva, los textos de Fanon son activos participantes de la discusión de los problemas de la subjetividad en el colonialismo y de los procesos descolonizadores. De este modo pretendo conectar su escritura con nuestra memoria epistémica poscolonial.

PALABRAS CLAVE: Fanon, subalternidad, nación, poscolonial, decolonial.

ABSTRACT: Frantz Fanon's writing is revealed as a quarry of ideas and developments occurred during the period of decolonization of mid-twentieth century which produces a different vocabulary about the problem of subalternity. Far from a philological approach of the concept, what I am dealing here is about contexts, politics and history. Thus, I consider Fanon's texts are active participants into the ongoing discussion on-subjectivity both in colonial and decolonial processes. Furthermore, I try to link such a discussion to our postcolonial epistemic memory.

KEY WORDS: Fanon, Subalternity, Nation, Postcolonial, Decolonial.

El concepto de *subalternidad* ha sido uno de los más significativos en la teoría social contemporánea. Dos escenarios principales convergen en él y lo tensionan: por un lado, la subjetividad y, por otro, el Estado.³ Los dos escenarios entendidos como historicidades complejas han estado implicados en el tramado del concepto y le han dado el carácter ampliado que hoy presenta vinculado a las historias coloniales y sus modos concretos y específicos de producir sentido en términos de procesos de subjetivación. Al hacer eso se ha incorporado al concepto un giro que, por ejemplo, el propio Gramsci no había previsto.⁴

En este trabajo, entonces, la propuesta es transitar por la relación que la subalternidad describe en las dinámicas coloniales desde una escritura específica, la de Frantz Fanon, y en lo que podría pensarse como una memoria epistémica articulada a partir de las llaves genealógicas que se inauguran en sus textos. En suma, se trata de conectar los problemas presentes al concebir la noción misma de un sujeto subalterno en relación con las condiciones de la colonialidad.⁵ En ese sentido, es un tratamiento *sui generis* en tanto no hay aquí un trabajo filológico, sino un abordaje del problema de la subalternidad en una escritura arquetípica de la crítica del colonialismo en el siglo xx a partir de dimensiones morfológicas.

Frantz Fanon produjo uno de los campos más vastos dedicado a pensar el colonialismo de mediados del siglo xx, específicamente el francés, y su trabajo continúa mostrando una vigencia inusitada en contraste con otros escritos del periodo. Tal vigencia está ligada menos a los temas, digamos, a las historias concretas que aborda, y mucho más a las dimensiones epistemológicas, políticas y morfológicas de su trabajo. Las posibilidades heurísticas de esa crítica exceden las limitaciones contextuales de sus textos y tienen la capacidad de articularse en nuevos contextos de enunciación y lectura. Esto no ocurre por efectos de una regla general que señala la posibilidad de releer los textos en contextos diferentes, sino porque las dimensiones referidas a sujetos subalternos⁶ en su escritura continúan teniendo efectos en los planos epistemológico y político. En el primero, en tanto se debate qué conocimiento despliegan esos sujetos, y en el segundo, en tanto la política poscolonial es el espacio de articulación de elementos como la lengua, el cuerpo y el territorio. La impronta de su escritura es decisiva por todo lo que sugiere en relación con la formación de un proceso de subjetivación atravesado por posiciones de un sujeto resistente y por el rol que este juega en dos procesos entrelazados –como la descolonización y la cultura nacional–. Así, la escritura de Fanon despliega un haz amplio de opciones y problemas.⁷ La circulación de ese sujeto refiere a zonas ambivalentes, en las cuales se vuelven complejos los registros de las identidades culturales entendidas en términos raciales o étnicos solamente, al tiempo que las identidades políticas, tan contingentes como pueden ser, se acuñan en el espacio de la cultura nacional, espacio que no traerá pocos problemas a la ana-

lítica de la subalternidad de la segunda mitad del siglo xx y principios del XXI.

La creencia sostenida aquí, casi en el modo de una hipótesis, es que en esas zonas ambivalentes se dan las mejores posibilidades para analizar y discutir la manera en que la experiencia subalterna aparece en su escritura porque esta se configura como una espacialidad que contiene, conforma y delimita las experiencias de lo que llamaré el cuerpo colonial.

En tal dirección, la dimensión morfológica adquiere sentido porque ella opera en un nivel que es conceptual pero sobre todo relacional. Es decir, en el nivel conceptual proporciona marco para determinadas nociones, como las de cuerpo, cultura nacional, entre otras, pero en el nivel relacional proporciona, podríamos decir, el bastidor sobre el que se sostiene la trama de la escritura fanoniana. La lengua, el cuerpo y la cultura nacional funcionan como claves relacionales que dan lugar a la emergencia del problema del sujeto y la subjetividad. No son momentos hipostasiados de un relato salvífico de la liberación, por ejemplo, sino las dimensiones concretas y, en más de un sentido, fenoméricas sobre las que y en las que se traman pacientemente los modos de la política.

Hay en toda esta trama un posible relato. Lo que sigue no es más, ni menos, que una versión del mismo. Por lo general, resulta incómodo organizar momentos de la escritura de alguien vinculándolos a una dimensión biográfica, muchos más si pensamos que abunda, por no decir que hay un exceso, de cierta operación colonial entre la vinculación de una biografía con determinadas ideas que impactan en el escenario de la teoría social contemporánea. Ocurre con frecuencia que escrituras que reconocen la trama de la experiencia y una instancia fenomenológica en su arquitectura, como la fanoniana, terminan adscriptas a una idea de singularidad tan potente que luego no es posible desandar casi ningún camino recorrido por ellas sin toparse con la biografía. Esta operación que podría naturalizarse para cada escenario de los saberes en los que circulamos y producimos nuestras propias intervenciones no parece tan explícito cuando el objeto de referencia es el marco de una disciplina. En cierta forma, la trama disciplinar –y su respectiva decadencia, para parafrasear un libro relativamente reciente de Lewis Gordon– vuelve el problema biográfico un problema asociado a saberes menores o, en el mejor de los casos, a una dimensión destinada a pensar todo aquello que en las tramitaciones normalizadas de un universo conceptual pueda parecer perturbador. Esta larga introducción responde al hecho concreto de que la reflexión sobre la escritura de Fanon indica rápidamente el camino de demolición de estos prejuicios acendrados en el pensamiento teórico contemporáneo y que optar, como de hecho aquí lo hago, por ciertas marcas biográficas no es sino un ejercicio de restitución de los cuerpos a las escrituras y, en el extremo, una forma de pensar los modos en que las corporalidades juegan su partida en determinados contextos.

El segundo aspecto de este relato se refiere a un despeje necesario de la idea de cuerpo que atraviesa este texto. Hay dos instancias que me parecen cruciales para pensar contextualmente una escritura como la fanoniana; estas provienen de una conversación con el antropólogo Eduardo Restrepo. Restrepo distingue *corporalidad de cuerpo* para señalar que la primera sería una categoría analítica destinada a pensar un determinado haz de relaciones sociales, en el que entran entonces las adjetivaciones de corporalidades, a saber, racializadas, enclasadadas, engeneradas, etc., y allí poder ver entonces el modo en que las relaciones sociales se encarnan. Ese momento de encarnación de las relaciones sociales sería la corporalidad. La dimensión plural se expresa entonces a partir del hecho de que se trata de relaciones sociales. El cuerpo continúa siendo una dimensión analítica pero expresaría el ensamblaje concreto, tal como lo pensaron Gramsci o Hall, de corporalidades, las cuales pueden ser contradictorias y disímiles. Restrepo piensa entonces que en términos estrictos de cuerpo se puede hablar en términos individualizados. Las referencias a metáforas como el cuerpo de la nación harían referencia a una corporalidad. Ambos momentos son complementarios pero la ventaja más importante es que si se asume la corporalidad como relación social ninguna de las dimensiones que convergen, la clase, la raza, el género, etcétera, podrán ser pensadas como un “ahí-en-el-mundo”, como de alguna manera se hacen presentes en las tramas de la interseccionalidad.⁸ En lo que sigue, se leerá la noción de *cuerpo colonial*, que expresa alternativamente una y otra noción discriminada por Restrepo.

Si nos encontramos 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. 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, 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 periodo, 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 planteamientos actuales en torno a 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.⁹

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 –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 solo un medio efectivo para la subordinación porque se trata de una lengua que trama la subjetividad. Dice el mismo Fanon: “hablar 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 solo 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 compresión 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 esta 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 Spivak ha abordado en su comprensión: no solo se trata de si puede hablar la subalterna, sino también cómo es la lengua en la que se habla. Incluso más, pues 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 sobrebra (Fanon, 1994, 33).

En tal contexto no se dispone de un vocabulario del conflicto o de la tensión, sino de uno 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 hormigueo, 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 lo 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.¹⁰ La zona del no ser fanoniano 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, etcétera.¹¹ 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, entre otras, 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 solo 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” solo desde la codificación que supone la naturalización de la lengua colonial. En ese momento es fijado, estereotipado (Bhabha, 1994). Sin embargo, lo que podría pensarse como un déficit termina siendo, en la imaginación teórica de Fanon, una ventaja. No se 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, en tanto ensamblaje concreto ahora, es decir, individualizado, 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, solo 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 comprensión occidental del fenómeno que hemos denominado en otros trabajos colonialidad del tiempo (De Oto y 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, etcétera. 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 performance¹² 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 problema? La respuesta es hacia el cuerpo.

El cuerpo colonial, entendido como corporalidad en tanto trama de un haz de relaciones sociales, 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.¹³ Eso es exactamente lo contrario de lo que ocurre con los cuerpos, de los cuerpos individualizados 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 la configuración del 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 debe adecuarse 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 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 le 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 otros¹⁴ son claros al respecto cuando advierten que en el linde de la inadecuación que produce la racialización es desde donde se debe reflexionar en torno a 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.

fía. Sabemos que el tiempo histórico es un tiempo multiforme, constituido por las percepciones y autopercepciones 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, etcétera) homogéneos durante un periodo 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 periodo 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,¹⁵ ocurría a partir de ese modo de trabajar de la historiografía que le fue contemporánea, el de *Annales*. La pregunta entonces es: ¿qué introduce la representación que supone el esquema epidérmico racial en la comprensión de lo subalterno en Fanon? Precisamente un tiempo que no puede desagregarse 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, etcétera. 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 al problema biopolítico. Al mismo tiempo, la representación como modo de conocimiento privilegiado sitúa ese cuerpo en el espacio de las “responsabilidades” que deben asumirse 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 relativamente 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 y 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 puede verificarse 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 (Situation V) 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”, la famosa introducción a la *Antología de la nueva poesía negra y malgache*, (Black Orpheus, 1976) es muy evidente esta posición. A su vez, si presta-

mos atención a ese texto y lo relacionamos con el prólogo de *Los condenados de la tierra*, la misma visión permanece, solo 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.¹⁶ 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 Dignolo llama *diferencia colonial*.¹⁷ En cambio, la visión de Fanon de la historia, si es que puede resumirse en 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 puede intervenir (Gordon, 2007). Una concepción de la práctica donde la política no es una categoría hiperreal¹⁸ 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 aquí 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 individualizados 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, en tanto corporalidad, describe una trayectoria trágica de la historia, más que dialéctica, al tiempo que expresa el haz de relaciones sociales que lo configuran y, en tanto cuerpo, se torna irrenunciable con lo que 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 res-

ponsabilidad 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. No como instrumentos de la misma, sino como el campo de batalla configuracional. Las manifestaciones del mismo son extensas en su escritura referida al colonizado, pero me interesa destacar solo 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* puede seguirse 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 diseña 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 negritud¹⁹ 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 angoleño contra el odio 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 África 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 imagi-

na. 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 *nación*, *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 convertido.²⁰ 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 de los cincuenta, sesenta y parte de los 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 pensados contextualmente, 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 y configura corporalidades como relaciones sociales, 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 en sus zonas menos normadas, menos reguladas. 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, súbitamente, todo va a ser impugnado. A ese sitio de oculto desequilibrio, donde se encuentra el pueblo, es adonde debemos dirigirnos porque, no hay que dudarlo, allí se escarcha su alma y se iluminan su percepción y su respiración (1994: 181).

En la salida de este relato solo quiero señalar que el pensar contextual de Fanon tiene efectos epistemológicos y políticos considerables. Sobre el tópico en cuestión

aquí, el problema de cómo se manifiesta una discusión sobre la subalternidad en su escritura, es claro que avanza sobre problemas que en el debate actual del término muchas veces aparecen soslayados. Me refiero concretamente al espacio nacional, en particular a esa espacialidad que Fanon denominó *cultura nacional*, sobre la que se han producido cierres que responden más a ciertos resultados de los procesos históricos globales que a una analítica adecuada del fenómeno en su contexto de emergencia y enunciación. Solo de manera reciente, si asumimos que una década y media se describe con esa idea, han aparecido lecturas, como las de Ernesto Laclau, por ejemplo, que resitúan el fenómeno. No obstante, si se presta atención al problema de la política que está en juego, la escritura de Fanon ofrece un mapa de ruta. Por una lado, queda claro en ella que no hay política sin territorio y, por otro, que no hay ni corporalidades ni cuerpos en disputa sin que se configuren a la par de esas dos dimensiones el espacio de su ocurrencia. Ese espacio, y las relaciones que se expresan sobre el cuerpo son en la lectura de Fanon radicalmente contextuales. Mi interés aquí ha sido mostrar brevemente de qué manera ello se trama en sus textos al tiempo de cómo se lidia con las nuevas situaciones que se dan al pensar la colonialidad con un vocabulario ciertamente limitado para nombrar esas nuevas situaciones. La crítica de la representación avanza en Fanon en ese sentido. El segundo pilar de sus argumentos es el pensamiento contextual, como ya lo he dicho, y el tercero es poner de manera central en su crítica política y cultural al colonialismo.

Referencias

- Amin, Shahid, (1995). *Event, Metaphor, Memory. Chau-ri-Chaura 1922-1992*. Berkeley, University of California Press.
- Butler, Judith, (2009). "Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon". En Frantz Fanon, *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 Saurabh Dube (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, El Colegio de México.
- De Oto, Alejandro y María Marta Quintana, (2010). "Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo Sacer". En *Tábula Rasa*, N° 12, Bogotá, pp. 47-72.
- , (2011). "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. En prensa.

- DuBois, W.E.B., (2003). "The Souls of Black Folk". En Nina Baym (ed.). *The Norton Anthology of American Literature*. Nueva York, W.W. Norton, pp. 1702-1718.
- Fanon, Frantz, (1974). *Piel negra, máscaras blancas*. G. Charquero y Anita Larrea (trad.). Buenos Aires: Schapire 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.
- , (1994). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica. [Primera edición en francés: (1961). *Les damnés de la terre*. París: Francois Maspero].
- , (1968). *Sociología de una revolución*. Traducción de Víctor Flores Olea. México: Era. [(1959). *L'An V de la révolution algérienne*. París: Francois Maspero].
- Foucault, Michel, (1999). *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI.
- Gordon, Lewis, (2007). *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*. Boulder, Paradigm Publishers.
- , (1995). *Fanon and the Critic of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Routledge, Nueva York-Londres.
- , (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, no. 1, pp. 1-43.
- 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, clasco-Promoteo Libros.
- Said, Edward, (1990). *Orientalismo*. Madrid, Libertarias/Prodhufi, S.A.
- , (1998). *Cultura e imperialismo*. Madrid, Anagrama.
- Sartre, Jean Paul, (1976). *Black Orpheus*. París: Présence Africaine.
- , (1994). "Prólogo". En Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México. Fondo de Cultura Económica
- 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).
- ³ Los trabajos de Gramsci no lidian con el colonialismo. En ese sentido, la variable colonial junto con el problema de la subalternidad tuvo vigencia y circulación por los trabajos de los historiadores indios del colectivo de estudios subalternos.
- ⁴ Sigo aquí a Aníbal Quijano, advirtiendo que el funcionamiento del concepto en un nivel macro puede complicar la comprensión de determinados procesos en otras escalas de análisis. No obstante, es importante marcar la diferencia con "colonialismo", pues este último hace referencia al proceso histórico donde se produce la subordinación política, cultural, económica de una sociedad frente a otra. En particular, sociedades no europeas frente a las europeas, en tanto que la "colonialidad" describe el patrón de poder racializado que emerge en el colonialismo y que se extiende más allá de las independencias políticas. Es un concepto del análisis sociológico latinoamericano que ha resistido bien su traducción a otros contextos.
- ⁶ Fanon no hablaba de *subalternidad* en el modo en que hoy se produce el debate del término, dondequiera que se mire. Fanon, por el contrario, produjo una retórica y nominación alrededor de los términos *colonizador* y *colonizado*. Sin embargo, desde la perspectiva del proceso de descolonización que propone se hacen evidentes muchas de las dimensiones que están en juego en el concepto. Sobre ese supuesto participamos del debate con la idea de mostrar cómo se producen nudos genealógicos que son cruciales en la crítica contemporánea más allá del acto nominativo específico.
- ⁷ Para un recorrido en torno a las lecturas sobre Fanon que se dieron inmediatamente después de su muerte, ver *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (Oto, 2003).
- ⁸ Comunicación personal después de asistir a la exposición del trabajo de Eduardo Restrepo en el II Encuentro Latinoamericano de Investigadores/as sobre El Cuerpo y Corporalidades en las culturas, la Red de Antropología de y desde Los Cuerpos y la Red Colombiana de Investigadores/as sobre "El Cuerpo", en Bogotá, Colombia, del 3 al 7 de octubre de 2015. Restrepo expuso las ideas en el Congreso, después continuamos la conversación por correo electrónico. Lo que transcribo aquí con todas las precauciones del caso, en el sentido que son comentarios que él a partir de mis preguntas en un intercambio de correos electrónicos, y por ello cualquier imprecisión, de haberla, corresponde a mi error de lectura, dan cuenta del modo en que intento pensar contextualmente la escritura de Fanon, en especial con respecto al proceso del cuerpo colonial y su relación en ese tramado con el problema de la cultura nacional.
- ⁹ Massimo Modonesi tiene, al respecto, una cuidada actitud filológica que por momentos se torna un obstáculo concreto. En un punto, el concepto era en Gramsci, según este autor, parte de su proyecto de apertura categorial pero su instrumentalización trajo aparejado un problema. Hay un 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).
- ¹⁰ 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 habla el colonizador en lenguaje zoológico, está describiendo. En esa instancia los términos usados tienen la capacidad de producir eventos describiendo una práctica y dando forma a una organiza-

Notas

- ¹ Versiones anteriores y diferentes de este trabajo fueron publicadas en *Estudios Sociales Contemporáneos*, No. 7-8 Mendoza, Argentina, bajo el título: "Notas sobre la subalternidad desde una lectura fanoniana" y en *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo xx*, editado por Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata, bajo el título "Los lugares fanonianos de la política: de la lengua al cuerpo y del cuerpo a la cultura nacional". Buenos Aires, Corregidor, 2013.
- ² Desde la crítica poscolonial, la subjetividad subalterna y el rol del Estado han sido objeto de indagaciones muy extensas. El grupo de Subaltern Studies Collective hizo eje en el problema del colonialismo y sus formas de dominación, cuando no de hegemonía, pero proyectó sus indagaciones sobre el universo del

ción 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 y Quintana, 2012: 122-123).

¹¹ 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”.

¹² Utilizo esta noción de manera laxa. No me refiero en particular a los trabajos de Victor 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.

¹³ Es claro que recorro a una imagen para tensar la cuerda entre lengua y cuerpo. No creo que pueda salirse 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.

¹⁴ Uno de esos otros, tal vez el más destacado, ha sido W.E.B. Dubois en *The Soul of Black Folks* (2003).

¹⁵ 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, etcétera. La idea en juego era poner el foco en las correlaciones de series para indagar en la constitución de lo que llama *espacios de dispersión*. (1999: 15-16).

¹⁶ Dice Judith Butler al respecto: [p]or una parte, está defendien-

do 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).

¹⁷ La diferencia colonial en Mignolo es planteada para entender que 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 de un ejercicio de poder concreto que explica y da fundamento al concepto de *colonialidad del poder*. Esta idea es ampliamente discutida en *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, (2000).

¹⁸ Ver para el desarrollo de la noción de categorías hiperreales el artículo de Dipesh Chakrabarty, “La poscolonialidad o el artilugio de la Historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados ‘indios?’”, (1999).

¹⁹ 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.

²⁰ Leamos a Fanon: “Y es verdad que los grandes responsables de esa racialización del pensamiento, o al menos de los pasos que dará 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).

Recibido: 26/10/2015

Aceptado: 14/03/2016

Cómo citar este artículo:

De Oto, Alejandro. “Frantz Fanon y la subalternidad. Un relato teórico y político”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 59-70, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.