

PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

número 21 | enero-junio 2018

online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

INTRODUCCIÓN

Damián Gálvez González
Verónica López Nájera

Estudios poscoloniales: genealogías latinoamericanas.

Introducción

Postcolonial Studies: Latin American Genealogies.

Introduction

ARTÍCULOS

Ramón Grosfoguel

La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial

The Complex Relationship between Modernity and Capitalism: a Decolonial Vision

Claudia Zapata Silva

El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina

The Decolonial Turn. Critical Considerations from Latin America

Alejandro de Oto

A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación

On Frantz Fanon. Colonial Bodies and Representation

Christian Soazo Ahumada

Espacio colonial y aesthesis soberana: praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon

Colonial Space and Sovereign Aesthesis: Decolonial Praxis from the Black's Lived Experience by Fanon

Karina Bidaseca

Etnografías feministas posheroicas. La lengua subalterna subversiva de las etnógrafas del Sur

Post-Heroic Feminist Ethnographies. The Subaltern, Subversive Language of Southern Ethnographers

José Gandarilla

Notas sobre la construcción de un instrumento intelectual.

El “colonialismo interno” en la obra de Pablo González Casanova

Notes on the Construction of an Intellectual Instrument. “Internal Colonialism” in the Work of Pablo González Casanova

ENTREVISTA

Enrique Dussel

Nicolás Del Valle Orellana

Crítica desde América Latina: filosofía, política y modernidad

Criticism from Latin America: Philosophy, Politics and Modernity

RESEÑA

Roberto Almanza Hernández

Felix Valdés García, coord. *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo [West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas]*.

Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2017.

605 pp. ISBN 9789877222531

A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación¹

*Alejandro de Oto*²

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Recibido: 30 de septiembre de 2017

Aceptado: 23 de noviembre de 2017

Resumen

Este ensayo se concentra en las inflexiones que la escritura de Fanon produce en las genealogías críticas del colonialismo, en lo que respecta al cuerpo y la representación. En el trabajo se aborda el cuerpo colonial como una noción acuñada en la crítica fanoniana del colonialismo. Ella es crucial para las discusiones contemporáneas sobre la racialización y en particular para entender el modo en que una analítica del cuerpo en el colonialismo es al mismo tiempo una crítica temprana de la representación como categoría filosófica y cultural. El texto recorre los escritos principales de Frantz Fanon con la intención de mostrar el modo en que estos procesos de despliegan y para ponderar su escritura como un archivo central de la filosofía política poscolonial.

Palabras clave

Cuerpo, Representación, Colonialismo, Filosofía política.

¹ El presente trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación Plurianual "Interpelaciones latinoamericanas transdisciplinarias a la teoría poscolonial y al giro decolonial: artefactos, archivos y subjetivaciones", financiado por CONICET (2015-2017).

² Profesor de Filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan (San Juan, Argentina). Correo electrónico: adeoto@mendoza-conicet.gob.ar.

On Frantz Fanon. Colonial Bodies and Representation

Abstract

This essay focuses on the inflections that Fanon's writing produces in the critical genealogies of colonialism regarding to the problems of body and representation. It approaches the colonial body as a notion coined by the fanonian criticism of colonialism. This is crucial to contemporary discussions about racialization, particularly to understand the way in which an analytic of the colonial body is at the same time an early critique of representation as a philosophical and cultural category. The essay deals with Fanon's main texts with the intention of showing how these processes unfold and to ponder his writing as a central archive of postcolonial political philosophy.

Keywords

Body, Representation, Colonialism, Political Philosophy.

Introducción

Este ensayo se concentra en las dos marcas que el título expresa y procura tomar partido de algunas dimensiones presentes en los escenarios de la crítica poscolonial y del giro decolonial, solo de manera lateral. Una serie de consideraciones metodológicas se suscitaron al momento de concebir esta intervención. Al principio había pensado en hacer un desarrollo histórico del tema, con una suerte de estado del arte y de líneas principales de investigación, pero luego, con un criterio más restrictivo y de orden epistemológico, consideré que era necesario focalizar las inflexiones que se producen en escrituras centrales de las genealogías poscoloniales, como lo son los textos de Frantz Fanon.

La escritura de Fanon ofrece lo que podría pensarse como llaves genealógicas³ para explorar y reflexionar sobre los cuerpos y las corporalidades⁴ en los contextos coloniales de mediados de siglo xx. En particular porque, en ese momento, se asiste a una crítica del colonialismo y las impugnaciones que sobre él se realizan atacan el conjunto de las comprensiones del fenómeno de la modernidad europea, en particular desde el siglo xviii en adelante. También trato de sostener la idea de que la vigencia de Fanon no solo está dada por cierta circularidad temática de sus textos y sus referencias, en particular a la alienación, a la racialización o a las formas de producir subjetividad en las sociedades coloniales (lo cual en muchos sentidos justificaría esa vigencia), sino también porque como escritura es un esfuerzo por moldear la arena cultural en la cual se tramitan todos los conflictos interpretativos alrededor del colonialismo, los estilos para llevarlos a cabo y las audiencias o comunidades de lectores involucradas. Sartre lo intuyó con especial perspicacia en el prólogo de *Los condenados de la tierra*, al discurrir sobre las audiencias europeas del libro de Fanon⁵.

En la suma de todas estas variables incluyo mi intervención aquí. Suma no carente de ambivalencias y de posiciones contingentes, pero que estimo productivas en lo que respecta al registro fanoniano.

Como efecto o causa de las impugnaciones al colonialismo que estas escrituras produjeron, apareció la necesidad de desarrollar un lenguaje conjugado en la

³ Alejandro De Oto, "Decolonialidad: exploraciones fanonianas", en *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea*, comps. Hugo Biagini y Gerardo Oviedo (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2016), 157 y ss.

⁴ No abordo una distinción precisa entre cuerpo y corporalidad porque ello implicaría una larga deriva. Los dos registros porque son importantes en conjunto y por separado. No obstante, los usos supeditados a la noción de cuerpo colonial que se configura en la escritura fanoniana.

⁵ Sartre fue enfático al respecto en el famoso prefacio a *Los condenados de la tierra*: "Como europeo, me apodero del libro de un enemigo y lo convierto en un medio para curar a Europa. Aprovechélo", en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* [1961] (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 13.

descolonización. Dicho lenguaje contenía la crítica histórico-social de la dominación colonial como una política para las subjetividades, entendidas ellas como procesos de construcción históricos complejos. Tal situación produjo un archivo que se engarza con la dimensión genealógica mencionada antes, que incluye una serie de elementos a primera vista contradictorios. A saber, un conjunto de teorías provenientes del espacio continental europeo, unas dimensiones de la corporalidad para las cuales esas teorías no tenían respuesta adecuada y una lengua metropolitana forjada en la interacción colonial. En tal contexto, la idea de descolonizar sintetizaba un acto de crítica radical cercano a la expresión de Aimé Césaire de “inventar almas”. Lejos, claro está, estaba esta expresión de un acto de voluntad política. Por el contrario, ella era síntoma y función del despliegue y exposición de los engarces, pliegues, planos y niveles que constituían el objeto opaco que llamaremos cuerpo colonial⁶. Inventar almas no refiere entonces a una historia de la conciencia separada de los cuerpos sino a un registro de la urgencia política y moral, cuando no epistemológica, de organizar una comprensión de los cuerpos y las corporalidades en el espacio social estriado por las prácticas coloniales.

Fanon reflexiona acerca de un cuerpo tramado en las lógicas de la dominación colonial, racializado por ellas y en el cual se han inscripto, casi como configuración ulterior, las formas lingüísticas, discursivas, performativas y representacionales del colonialismo. Este proceso articula el debate cultural y político de aquellos años y le permite describir la racialización en la experiencia concreta de los individuos apuntando con ello a las dimensiones moleculares de la subjetividad. Tal movimiento describirá durante las décadas posteriores a su muerte (en 1961) un lento desplazamiento que imbrica producción de subjetividad y experiencia, un cruce sobre el que asistiremos con frecuencia en las teorías normalizadas por la geopolítica del conocimiento, pero por fuera del registro colonial, a partir del cual él había desplegado sus reflexiones. La consecuencia inmediata de aquellos momentos iniciales de la crítica producida por los pensadores caribeños y africanos fue establecer una marca para el pensamiento contemporáneo (ya actuante en W.E.B. Du Bois, pero ahora presente en relación con el tipo de sociedad que constituían los colonialismos históricos), que anticipó la racialización como dimensión central de las prácticas sociales modernas. Fanon fue un pensador situado y afincado en los contextos, por ello la racialización no aparece en su escritura como una observación que se puede extender a todas las situaciones coloniales, si no que la usa para los espacios que enfoca en sus trabajos, en particular el caribeño y el africano. Es un pensador de procesos históricos específicos que intenta también articular la resistencia al colonialismo en lo que respecta a sus modos de configurar

⁶ Utilizo esta noción para designar al proceso que produce cuerpos racializados en las historias coloniales y que en el caso de Fanon resuelve, eso creo, muchos problemas prácticos para analizar su escritura.

la producción de conocimiento. Lo conceptual lo define en el enfrentamiento con el colonialismo y sus regímenes de sentido, entendido como una máquina axiomática⁷ de producir in-diferenciaciones pero que al mismo tiempo establece las grandes particiones del nosotros y el ellos. Muy pronto detectó el carácter performativo de la escritura y con ella ingresó en los pliegues que relacionan modernidad y colonialismo, o mejor dicho, modernidades y colonialismos, dirigiendo todas sus encuestas a los signos que delimitan la autoridad cultural y su puesta en cuestión, haciendo que se deslicen a zonas menos asertivas y que pierdan su capacidad de significar en dirección colonial.

Como consecuencia, la crítica política y cultural en ciernes experimenta una mutación que descompasa la dimensión epistemológica porque la aleja de los dualismos configurados por abismos ontológicos de “lo negro” y “lo blanco” (metafísicas disolventes las llamaba Fanon) o regidos por la mediación trascendental de una subjetividad. En otras palabras, desincroniza la relación conocimiento y representación tal como aparece en el universo de las prácticas coloniales.

De ese modo, si pudiéramos decir qué es central en esta instancia, en especial en relación con las largas genealogías disciplinarias de la filosofía europea, deberíamos señalar que su escritura revela que las críticas anticoloniales fueron también epistemológicas. Ellas desfondaron el sistema de representaciones sobre las que se asentaba el conocimiento en clave colonial, es decir trabajaron más allá de las narrativas originarias y originales de la autoridad cultural y sus representaciones.

La experiencia de la descolonización fue acechada por el hecho concreto de enfrentar todo el conjunto de representaciones de los discursos coloniales que producían una amplia distribución de seres y objetos entre los que se tramaba el cuerpo colonial. Un cuerpo afectado a la par por el exceso y por la carencia, descrito en una lengua que a la vez que hace posible el despliegue de la autoridad cultural, la desafía en una economía de los intercambios simbólicos y de cierta condición trágica. Derrida, décadas más tarde, detectará algo parecido al decir “no tengo más que una sola lengua; ahora bien, no es la mía”⁸. Fanon es actuante de un momento similar de la lengua teórico-política que llamo, a falta de mejor nombre, lengua colonial, la cual oficia de recordatorio de la dificultad de configurar un proyecto político descolonizador con ella y en ella. Es una lengua que describe la apropiación moderno colonial y la desapropiación de los cuerpos racializados. El comienzo de *Piel negra, máscaras blancas* describe con notable agudeza del drama de la representación en juego:

⁷ Para un desarrollo de la noción de axiomática colonial ver Alejandro De Oto y Cristina Póseman, “Malditos cuerpos. Filosofía, escritura y racialización”, *Astrolabio*, nueva época, 17 (2016): 184.

⁸ Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro* (Buenos Aires: Editorial Manantial, 1997), 14.

Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización. Como no es una situación de un único sentido, nuestra exposición se resentirá de ello. Quisiéramos que se aceptasen algunos puntos propuestos por nosotros que, por inaceptables que puedan parecer al principio, habrán de encontrar en los hechos el criterio de su exactitud. El problema que nos planteamos en este capítulo es el siguiente: el negro antillano será más blanco, es decir, se aproximará más al verdadero hombre, cuanto más suya haga la lengua francesa. No ignoramos que esta es una de las actitudes del hombre frente al Ser. Un hombre que posee el lenguaje posee por consecuencia el mundo que expresa e implica ese lenguaje. Se ve a dónde queremos llegar. En la posesión del lenguaje hay una potencia extraordinaria. Paul Valéry lo sabía cuando hacía del lenguaje ‘el dios extraviado en la carne’ ”⁹.

Si prestamos atención queda algo evidente: el cuerpo es llamado en sus relaciones más concretas, en su acontecer, y en tal procedimiento la dimensión sensorial y el conjunto de sus experiencias asociadas a la sensibilidad son abordadas en primer plano. En ese espacio se percibe el *ethos* trágico de la lengua colonial, la tensión que la habita, porque ella está disponible pero su proceso representacional regula la soberanía política, la sexualidad, el género y la distribución y organización racial del vínculo social.

Tal tensión inscribe la relación colonial en el cuerpo y nos envía al problema epistemológico que mencionamos antes, ello es, que los cuerpos racializados constituyen *per se*, en su ocurrencia social e histórica, un obstáculo para las representaciones coloniales. No pueden situarse *vis-à-vis* esas representaciones desplegando extensas ontologías. Por defecto, entonces, lo evidente es ahora su carácter configuracional y el hecho de que cualquier argumento ahistórico sobre su emergencia (por ejemplo, con políticas de la identidad, con fuertes esencialismos nativos, etcétera.) caduque en el mismo momento de su enunciación. Para decirlo de manera resumida: no hay para ellos ontologías previas a la historicidad, ni posteriores a ella. Lo que Fanon despliega allí es una solución de compromiso que empuja paroxísticamente los cuerpos al límite de las representaciones, como se expresa en “el negro antillano será más blanco, es decir, se aproximará más al verdadero hombre, cuanto más suya haga la lengua francesa”, y que más adelante lo veremos, de igual manera con la “zona de no ser”. Es preciso notar aquí que en la descripción de la lengua colonial Fanon destaca algo evidente, y ello es que los cuerpos no remiten a ningún elemento relacional o que en última instancia designe, al tiempo que constituya, lo común. La pregunta que inquieta y no es menor, dado

⁹ Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* [1952] (Madrid: Ediciones Akal, 2009), 49-50.

que encierra muchas de las tramas políticas y culturales en juego, es si aquello que se constituye en el colonialismo histórico es una forma de vida que puede ser considerada comunitaria¹⁰. Fanon responderá que no, porque no hay posibilidad de vida ni individual ni colectiva si el privilegio organizacional y enunciativo lo tienen varios discursos desafiatorios y si el régimen de saber que se impone es el de la propia representación, cuya manifestación paroxística al tiempo que la refuerza, la desestabiliza.

Con este conjunto de cuestiones el trabajo crítico descolonizador despliega una doble urdimbre en la que por un lado muestra la morfología del cuerpo en los discursos coloniales y, por otro, produce una economía de los restos, de los indicios y de los espectros para pensar y actuar una política.

Creo que ese es uno de los caminos más fructíferos para entender el modo en que *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty¹¹ se hace presente en la comprensión que de los cuerpos coloniales acontece en *Piel negra, máscaras blancas*. Allí los esquemas corporales de Merleau-Ponty se potencian al mismo tiempo que entran en crisis. Fanon asume por completo la crítica de una conciencia representacional, lo que parece agregar una potencia adicional a la idea de los esquemas corporales y la *pragnoktosia* que en la *Fenomenología de la percepción* eran tan centrales. Sin embargo, él es testigo de cuerpos racializados que no pueden naturalizar las coordenadas febriles del mundo, no pueden desenvolverse en el espacio tiempo. Por lo tanto, no podrían inscribir diferencia alguna ya que el esquema corporal es sustituido por una inscripción externa y ahistórica, cuyo funcionamiento se describe en el modo de conocer de la representación. Únicamente se explica en lo que respecta

¹⁰ Es directa la referencia al debate sobre la comunidad de Roberto Esposito y Giorgio Agamben, en particular cuando piensan la comunidad más allá de un fundamento o incluso identidad primordial. Ver por ejemplo de Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico* [1988] (Buenos Aires: Ediciones Katz, 2005) y de Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* [1982] (Valencia: Ediciones Pre-textos, 2008) y *La comunidad que viene* [1990] (Valencia: Ediciones Pre-textos, 2006). Un minucioso análisis y valioso por su precisión es el trabajo de Matías Leandro Saidel, "Consideraciones sobre lo común en las reflexiones de Esposito, Agamben, y Hardt y Negri", *Revista internacional de comunicación y desarrollo* 1 (2015): 99-115. Creo que estas discusiones, al mismo tiempo que las que inauguran los que piensan el problema desde la perspectiva de la multitud, pueden encontrar un ambiente teórico, político y epistemológico propicio si tomaran en cuenta las críticas del colonialismo hechas por autores como Fanon, Césaire, entre otros. La filosofía política contemporánea padece la ausencia de aquellos que reflexionaron sobre la modernidad en relación con los colonialismos y la colonialidad. Dentro de las genealogías poscolonial y descolonial este tipo de trabajos es frecuente, me refiero a aquellos que articulan colonialidad y modernidad, pero apenas un paso afuera de esos universos y nos encontramos con una filosofía política que ni siquiera muestra "sus otros". Con María Marta Quintana hemos debatido este asunto en un trabajo a propósito de las ontologías con las cuales piensa Agamben en *Homo Sacer* en el siguiente trabajo: Alejandro De Oto y María Marta Quintana, "Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de *Homo Sacer*", *Tábula Rasa* 12 (2010): 47-72.

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1957).

a su acontecer racializado, y allí no conocen sino en el dispositivo en el que son tramados. Son objetos extraños de la comunidad.

Fuerzo el argumento hasta sus límites para mostrar que Fanon al presionar sobre los esquemas corporales como una figura racializada, revela algo más que cuerpos, se hace presente allí la idea de historia y comunidad que llama al esquema histórico racial y epidérmico racial. Los y las descriptos/as por esas categorías son parte de un *stock* pero no son sujetos de la política, son exteriores a lo común y disponibles para un proceso regulador de la vida.

Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los habían proporcionado “los residuos de sensaciones y percepciones de orden sobre todo táctil, vestibular, quinesésico y visual”, sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos. Yo creía tener que construir un yo psicológico, equilibrar el espacio, localizar sensaciones, y he aquí que se me pide un suplemento. “¡Mira, un *negro!*” Era un estímulo exterior al que no prestaba demasiada atención. Yo esbozaba una sonrisa. “¡Mira, un *negro!*” Era cierto. Me divertía¹².

Así, el esquema histórico racial es el conjunto de leyendas, mitos y relatos tramados en discursos que performan modos de conocer sobre las poblaciones negras y sobre los individuos descritos por esa condición. En ese esquema es posible notar, de la misma manera que Edward Said lo describió con respecto al orientalismo¹³, que el mismo se sostiene en discursos sobre la diferencia cultural racializados, que han atravesado de lado a lado las teorías antropológicas del siglo XIX y gran parte de la teoría social, ya sea por acción u omisión. Podríamos afirmar que la omisión de la necesidad de adecuar categorías y conceptos a realidades de diferente naturaleza cultural e histórica es un indicio de la función performativa de este esquema.

Fanon, como una suerte de alquimista de la modernidad/colonialidad, produce entonces una comprensión del esquema histórico racial en contacto con la idea hegeliana del reconocimiento, en juego en la dialéctica del amo y el esclavo (vía Kójeve). Un proceso, éste último, que recorta de entrada cualquier exterioridad, ya sea en la dialéctica en general, como en la dimensión acotada en la cual funciona la figura del reconocimiento. Allí, propone que el esquema histórico racial interrumpe la naturalización de las relaciones del cuerpo, al mismo tiempo que desaloja cualquier “interioridad” del proceso dialéctico para las poblaciones racializadas y el reconocimiento. Como consecuencia, deviene una función de

¹² Fanon, *Piel negra...*, 112.

¹³ Edward Said. *Orientalismo* [1978] (Barcelona: Random House Mondadori, 2002).

las representaciones coloniales. De todos modos, se produce conocimiento dado que el lugar del otro es representado como un lugar prefigurado y lo que se mide es la distancia de los cuerpos con respecto a esa imagen. En tal sentido, lo que importa de los cuerpos racializados y los objetos (del deseo, discursivos, materiales en el sentido lato) hacia los que se dirigen, es cuán extensa es su falta de sincronía. Fanon dirá en este contexto “que la ontología deja de lado la existencia”¹⁴. Esta advertencia viene a cuento para entender que, si una noción de comunidad se despliega a partir de las determinaciones ontológicas de tales discursos y *performances*, no ofrece lugar para que emerja lo nuevo. Así, creo que es posible dar otro marco a la discusión que en los años noventa se dio con respecto a la representación. Ella se fundó en tomar distancia de nociones de identidad vinculadas a fuertes ontologías que se proyectaban como fundamento de las prácticas culturales y el privilegio epistémico-político se situó en las prácticas y sus configuraciones abandonando los registros esencialistas del mundo social, de las ideas y de sus circulaciones¹⁵. En tal contexto, mucho de esos énfasis antiesencialistas produjeron fuertes anacronismos. El caso tal vez más marcado, fue el modo en que se afectó una descripción de la comunidad poscolonial en términos nacionales, que fue vista como una rémora de un pasado asolado por nacionalismos de toda laya¹⁶. No obstante, y más allá de estas tensiones, la escritura producida en resistencia abierta al colonialismo décadas antes, como la de *Los condenados de la tierra*, sostenía, junto con una crítica de la representación, una defensa de la comunidad nacional tras el complejo sintagma “cultura nacional”¹⁷.

No resulta tan extraña esta operación si se tiene en cuenta que la representación era experimentada, en tanto modo de conocer, como el fluido que lubricaba las formaciones ideológicas coloniales. La cultura nacional en Fanon, entonces, recuerda más a una noción de comunidad pensada en la diferencia y en la heterogeneidad de las posiciones del sujeto antes que una consolidación inmunitaria en la ley o en otros recursos contractuales del estado. Lejos de imponer limitaciones a la vida en común la potenciaba. En ese tenue registro

¹⁴ Fanon, *Piel negra...*, 101.

¹⁵ De todos modos, varias voces advirtieron sobre los problemas que acarrea el énfasis antiesencialista. Quién discutió esto con precisión en los albores del debate, allá a principios de la década del noventa, fue Ella Shohat, “Notes on the ‘Post-Colonial’ ”, *Social Text* 31-32 (1992).

¹⁶ Lo cual fue un error de partida. De hecho, Fanon es enfático en no confundir los términos cultura nacional y nacionalismo. El problema fue que la descripción de lo que llamaba una cultura nacional no acontecía precisamente en el orden de las políticas de identidad sino en la imaginación de prácticas sociales abiertas. Es preciso recordar que para pensadores como Fanon la clave era evitar las formas de imaginación cultural que provenían de los regímenes coloniales que segmentaron y estratificaron ampliamente las poblaciones. Ver en particular los capítulos III y IV de Fanon, *Los condenados de la tierra*.

¹⁷ *Ibid.*, 188 y ss.

de la comunidad imaginada en *Los condenados de la tierra* se ponía en juego la novedad conceptual y política para tensar los cuerpos coloniales en dirección emancipatoria, y lo común se desplegaba como horizonte deseado antes bien que como la representación de límites contractuales que tarde o temprano significarían el fin de la política.

La corporalidad como invención y conocimiento

El proceso reflexivo sobre la descolonización, implicó que las distinciones conceptuales entre individuo y comunidad inscriptas en casi cada una de las narrativas modernas, debían ser sometidas a escrutinio desde la nueva complejidad del colonialismo y los procesos de racialización inscriptos en su matriz de poder. Ello fue así porque al considerar lo que los individuos “dan” como don a la comunidad, en la sociedad colonial ese “don” se constituye en la ausencia radical de cualquier posibilidad de que ocurra y de ser regulado en una suerte de contrato social. La observación sociológica de Fanon es aguda en este punto, al señalar que la sociedad colonial no registra en su vocabulario términos comunitarios sino extractivos. La vida en común es una abstracción y de ella no hay política posible, porque lo que hace todo el tiempo en realidad, es ser función del modo en que los cuerpos coloniales se inscriben en la lógica de la disponibilidad y de los recursos.

Es por esto que descolonizar, en esta instancia de la discusión, significa sospechar de los vínculos naturalizados que las categorías del análisis social y filosófico despliegan cuando lidian de entrada con dimensiones que aparecen como universales pero no lo son, tales como los cuerpos, la comunidad, la nación, etcétera. En esa dirección contextual se presenta la racialización de la que trata *Piel negra, máscaras blancas* y que subvierte radicalmente la noción de esquema corporal. De ese modo, el esquema histórico racial da paso al epidérmico racial, y éste ya no precisa de ninguna legitimidad ya que es performatividad pura sobre los cuerpos. Los estereotipos y el bestiario que los asuelan no se registran como inscripción, como diferencia, simplemente ocurren. Es una suerte de performatividad que se resuelve en ellos al transformarlos en cuerpos dañados, fallidos o en espacios interrumpidos de la negociación del significado:

Yo no podía más, porque ya sabía que existían leyendas, historias, la historia y, sobre todo, la *historicidad*, que me había enseñado Jaspers. Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba dejando paso a un esquema epidérmico racial. En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En

el tren, en lugar de una, me dejaban dos, tres plazas. Ya no me divertía tanto. Ya no descubría las coordenadas febriles del mundo. Existía triple: ocupaba sitio. Iba hacia el otro... y el otro evanescente, hostil, pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea (...)¹⁸.

La cita registra la vida social en su inmediatez cotidiana con cronotopos fáciles de reconocer como la calle o el tren, por ejemplo. Dichos lugares, en esta lectura, cesan la función vinculada a la experiencia social de los individuos, allí donde significativos modos de vida se traman en la historia moderna, y se convierten en sitios vaciados para cualquier proceso intersubjetivo. Las modernidades que habían servido para describir, por ejemplo, la calle desde Rousseau en adelante como un lugar vivaz, complejo, conflictivo y siempre en tensión, desaparecen de escena y son reemplazadas por procesos desafilatorios. Fanon dirá que lo inhumano toma el primer plano y el otro será hostil pero no opaco. El vínculo social, descrito casi siempre de manera optimista por toda la literatura sociológica, se esfuma cuando el colonialismo lo atraviesa racialmente y lo sustituye por una performatividad como conocimiento sobre los cuerpos.

Las dos coordenadas centrales de la imaginación política e histórica, el espacio y el tiempo, abandonan los cuerpos coloniales y sus esquemas en situación colonial. El lugar es ocupado por repeticiones de formas superpuestas, de relatos yuxtapuestos y contradictorios sobre la condición y la humanidad nativa, sobre la sexualidad, el género y la clase. Fanon comprende rápidamente que una afirmación del cuerpo con esas claves es delirante¹⁹. Ocurre en la representación, dentro de su economía podríamos decir, pero agravada por el hecho de que no es una conciencia representacional que lidia con los cuerpos que describe y produce sino con una que les es ajena, incluso espacialmente. En ese doble cierre representacional y colonial se desmorona antes de comenzar el intento porque devengan cuerpos políticos

¹⁸ Fanon, *Piel negra...*, 113.

¹⁹ Uso esta expresión en un sentido cercano al de una creencia que se sostiene con convicción a pesar de que las evidencias indican lo contrario. Fanon trabajó con mucho énfasis la idea compensatoria del complejo de inferioridad (que se traduce en complejo de superioridad frente a los que están la misma condición) en los negros de las Antillas. Tras esa figura, evocada a partir de sus lecturas de Alfred Adler, se revela justamente, el carácter delirante del efecto compensador que el complejo de inferioridad produce en una población racializada. Escribe Fanon: "el martinicano no se compara con el blanco, considerado como el padre, el jefe, Dios, sino que se compara con su semejante bajo el patrocinio del blanco. Una comparación adleriana se esquematiza de la forma siguiente: Yo más grande que el Otro. La comparación antillana, por el contrario, se presenta de esta forma: Blanco / Yo diferente del Otro", *Ibid.*, 179. La consecuencia más directa de pasar el análisis de Adler a la dimensión social es encontrarse con la racialización porque el proceso compensatorio se hace ante la validación blanca y en relación con los iguales. Por esa razón el complejo de inferioridad que da como resultado un complejo de superioridad frente a una jerarquía nunca se pone en cuestión. Así entonces, la ontología (tal como la piensa Fanon) y la jerarquía social-racial devienen parte del mismo proceso.

que asuman su presente y produzcan el espacio como espacio vivido y desplacen el esquema histórico y epidérmico racial. Casi podríamos inscribir cada inicio como el mismo momento que el poeta Yeats (1919-20), y luego el novelista Achebe, concibieron al escribir que “las cosas se deshacen”²⁰. Por el contrario, lo que parece sobrevivir es aquello que confirma su condena y los convierte en el cuerpo de los *damnés*. No obstante, la trama trágica a la que hice referencia antes acontece en el cuerpo racializado, en él se inscriben las disposiciones que dicha trama puede asumir al tiempo que se disloca. Sin embargo, sutilmente Fanon indica que no todo es definitivo. Su crítica funciona como un anticipo de lo que luego se llamará, con no pocas dificultades conceptuales, crítica genealógica.

¿Cómo funciona esa crítica? Es preciso decir que la descolonización como fenómeno históricamente situado, no se presentó de manera homogénea. No obstante, una característica en el plano conceptual fue que produjo un deslizamiento que permitió desmontar figuras fantasmáticas²¹ de los orígenes, referidas al espacio de los cuerpos coloniales racializados, tanto en las relaciones sociales como en la lengua colonial, donde se manifestaban las ideas y estereotipos del “daño” y la “condena”. Esta crítica se enfocó en el modo en que se montaba lo real en el espacio del origen. Con ello produjo herramientas que permitieron criticar las ficciones persistentes de los humanismos y sus visiones laudatorias acerca de la condición humana. Visiones que, por todos los medios, parecían evitar el atasco político y epistemológico que representaba el colonialismo, al estabilizar la espacialidad y la temporalidad vacías de los orígenes en los cuerpos coloniales.

La lectura fanoniana se dirigía hacia planos micro de la experiencia tomando distancia respecto de comprensiones molares donde, con frecuencia, la crítica se inviste de un matiz ético e histórico general que parece alejarse del tramado complejo de las subjetividades²². Esto no quiere decir que no haya articulado una posición

²⁰ El poema de Yeats es “The Second Coming”: “Turning and turning in the widening gyre/ The falcon cannot hear the falconer/ Things fall apart; the centre cannot hold/ Mere anarchy is loosed upon the world/ The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere/ The ceremony of innocence is drowned/ The best lack all conviction, while the worst/ Are full of passionate intensity”. Ver William Butler Yeats, “The Second Coming”, en *Michael Robartes and the Dancer* [1920], consultado el 5 de octubre de 2017, disponible en <http://www.potw.org/archive/potw351.html>. Por su parte, Chinua Achebe, en *Things Fall Apart* (*Todo se desmorona-Las cosas se deshacen*, dependiendo de la traducción) utiliza a Yeats para dar inicio a la saga de novelas que narran la historia colonial y poscolonial nigeriana. En este caso, el título evoca muchas situaciones, pero se podría inferir que la frase refiere al drama de la historia y del poder. Chinua Achebe, *Todo se derrumba* [1958] (Madrid: Editorial Alfaguara, 1986).

²¹ Ver Alejandro De Oto y Leticia Katzer, “Tras la huella del acontecimiento. Entre la zona de no Ser y la Ausencia radical”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 65 (2014), y Leticia Katzer y Alejandro De Oto, “Intervenciones espectrales (O variaciones sobre el asedio)”, *Tabula Rasa* 18 (2013).

²² Santiago Castro-Gómez ha analizado la colonialidad como categoría molar y explorando alternativas a esta operación a partir de Michel Foucault: “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, *Tabula Rasa* 6 (2007).

ética e histórica general, por el contrario, es tan evidente en toda su escritura y su militancia que no requiere de ningún esfuerzo para hacerla presente. Empero, la crítica del régimen colonial, como él lo llamaba, implicaba la desorganización de los cuerpos racializados y tal actividad llevaba al abandono de sentidos primigenios esperando a ser revelados. La tarea era multiplicar conexiones y extender los lazos a zonas inesperadas de las prácticas sociales. Es interesante notar, de todos modos, que la persistente noción trágica que su obra configura fue, paradójicamente, el modo en el que la lengua de la descolonización participó de las sagas expresivas de las revoluciones del siglo xx.

La repetición de signos provenientes de una suerte de código compartido con otras tradiciones y prácticas de resistencia, vuelve evidente al mismo tiempo la diferencia introducida por la dimensión colonial y convierte los cuerpos coloniales en algo más extenso que una disputa por las significaciones. Marcadores cruciales de ese código como liberación, alienación, revolución, cultura nacional, en el contexto descolonizador; describen una dimensión trágica común con otras luchas pero, a la par, quedan desprovistos de las cargas representacionales que las invisten en la dirección de una historia europea devenida universal. Ahora ocurren sin esas garantías y el lugar colonial las empuja a un linde sobre el que no abundan antecedentes, donde los registros de una memoria política y epistémica deben producirse.

En esa situación los cuerpos son una clave heurística para ampliar nuestro conocimiento de la cultura contemporánea atravesada de punta a punta por las diversas manifestaciones del colonialismo. Además, tales cuerpos que se arraigan en lo sensorial, son afectados por el poder configuracional de la colonialidad en un proceso que articula una y otra vez la dimensión histórica de su emergencia y su dimensión biológica correlativa. Más aún, lo que muestran ambas dimensiones es una fuerza imposible de administrar, sea que se la vea en términos de una conciencia, sea que se la entienda en tanto *bios*.

Dicho de otro modo, los cuerpos coloniales son la articulación privilegiada del acontecimiento en la colonialidad con el punto de emergencia de una política descolonizadora. Ahora bien, esto no significa que el proceso este liberado de asperezas, o que la incertidumbre y la ambigüedad del mismo modo que pueden ser un privilegio epistémico no corran el riesgo de convertirse en factores negativos para una afirmación radical de la diferencia. En el proceso de pensar sin garantías, como diría Stuart Hall, se encuentra la razón de la afirmación fanoniana de que el momento de mayor desafiliación es cuando se produce una rampa desde la cual puede darse un auténtico surgimiento. Llamó a aquello la “zona de no ser”, una zona que acontece una vez que los cuerpos coloniales hayan sido expulsados más allá de los límites representacionales de los discursos racializados del colonialismo y dónde tiempo y espacio ya no pueden ser naturalizados: “Hay una zona de no-ser;

una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento. En la mayoría de los casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos Infiernos”²³.

El tiempo presente, entonces, afecta los cuerpos, y las corporalidades acontecen en una temporalidad que ya no se entiende como proceso. El tiempo está en pausa, se produce una cesura de la que no hay retorno porque también se fijan en ella las afectividades, los lazos económicos y las subjetividades. La experiencia como categoría sensorial también se afecta y los cuerpos que ella describe fallan al intentar sincronizarse. Fanon construye una poética de la relación colonial al pensar que los cuerpos que se encuentran allí remiten solamente a las tensiones musculares. En *Los condenados de la tierra* son constantes las imágenes de cuerpos constreñidos, con energía acumulada que no se disipa. Una característica de los cuerpos en ese momento es que se vuelven contra sí mismos, la energía acumulada en las tensiones musculares, lejos de abrirse al espacio de nuevas experiencias sociales representan una comprensión que, en última instancia, no es sino negación de la existencia en un sentido histórico y filosófico. Allí, el tiempo y el espacio son dominios de otros órdenes de los que esos cuerpos participan como espectadores: son los órdenes de la temporalidad y la espacialidad de las mercancías: “En esa zona fija, la superficie está quieta, la palmera se balancea frente a las nubes, las olas del mar rebotan sobre los guijarros, las materias primas van y vienen, legítimando la presencia del colono mientras que agachado, más muerto que vivo, el colonizado se eterniza en un sueño siempre igual”²⁴.

Mercancía, racialización e historia conjugan las claves de ingreso para describir que el colonialismo secuestra el espacio y el tiempo en tanto coordenadas propias de los cuerpos y así desnaturaliza sus esquemas. Los cuerpos racializados se envían a una zona estéril, yerma, que no es otra donde cesa toda representación, “una región extremadamente estéril y árida”, correlativa de la “zona de no ser” donde toda ontología es imposible²⁵. El parecido con la iteración del estereotipo tal como Bhabha lo analizó para los discursos coloniales²⁶ no es casual. Bhabha, lector agudo de Fanon, señala que una característica del discurso colonial es la noción de fijeza y que tiene en el estereotipo su principal estrategia discursiva. En su repetición se pueden inteligir dos consecuencias posibles: por un lado, se afirman las “razones” de la diferencia y, por otro, se vuelve evidente la inestabilidad de fondo que padecen las representaciones del propio estereotipo²⁷.

²³ Fanon, *Piel negra...*, 49.

²⁴ Fanon, *Los condenados de la tierra*, 44.

²⁵ Fanon, *Piel negra...*, 111.

²⁶ Homi Bhabha, *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Editorial Manantial, 2002), 91.

²⁷ *Ibidem*.

En tal contexto, la “zona de no ser” al interrumpir la posibilidad de cualquier ontología, aun aquella que solamente indica un destino para los cuerpos coloniales (recordemos el apotegma fanoniano inicial de *Piel negra, máscaras blancas*: “Para el hombre negro existe sólo un destino. Y es blanco”), detiene la función representacional que le está asociada. Éste no es un dato menor, dado que lo que está en juego son los límites representacionales y aquello que funciona como exterioridad.

Es decir, la “zona de no ser” de pronto se vuelve una suerte de llave genealógica con la cual trabajar la apertura de la lengua colonial y volverla dispositivo de la acción política y cultural. Ella compromete la autoridad cultural colonial porque tanto el poder como la producción paroxística de los cuerpos racializados derivan hacia un lugar de profundas desafiliaciones, donde toda civilidad parece cesar y donde se muestra el límite mismo de la operación. La “condena”, el “estatuto de los condenados” como diría Sylvia Wynter, empuja hacia un sitio donde el reconocimiento es imposible, sea aquel de la dialéctica del amo y del esclavo hegelianas, sea el que esbozan aquí y allá las formas de comprensión interculturales.

El vocabulario teórico político de mediados de siglo xx estaba poblado de conceptos como colonialismo, liberación, alienación, dependencia, etcétera. Cada uno de ellos, en el contexto colonial y en los discursos que le son correlativos, describe con mayor o menor suerte rasgos de una noción de exterioridad de los cuerpos con respecto a las operaciones coloniales. Sin dudas, el más importante para describir la exterioridad ha sido el de alienación porque no dejaba de señalar la interrupción del ciclo del reconocimiento. Quiero destacar que en la invención de una lengua anticolonial las posibilidades de pensar una exterioridad radical con respecto a las operaciones coloniales, entendiendo esas posibilidades como restos no tramados por las representaciones, no parecía algo evidente. Los conceptos respondían a los órdenes representacionales en los que fueron acuñados y, por ello, aun en las versiones más heterodoxas de los mismos, un trayecto de significado que los vinculaba al reconocimiento seguía presente. El resultado de esa persistencia era reinstalar el registro trágico en la descolonización, lo cual no era otra cosa que desplegar una de las formas de la autoridad cultural clásica en un proceso que reclamaba para sí la emergencia de lo nuevo.

Los restos y las tramas de una cultura política que trata de abordar el reconocimiento con la lengua colonial se hacen evidentes incluso en momentos donde los cuerpos coloniales parecen abandonar toda dimensión humana, como en la animalización que Fanon describe en las palabras y en los ojos del colono cuando éste se refiere a los colonizados en términos zoológicos. Aún allí, en ese límite, que podría entenderse como una fractura del proceso de reconocimiento, no habría signos de tal exterioridad.

A veces ese maniqueísmo llega a los extremos 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 amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario. El europeo raramente utiliza “imágenes”. Pero el colonizado, que comprende el proyecto del colono, el proceso exacto que se pretende hacerle seguir, sabe inmediatamente en qué piensa. Esa demografía galopante, esas masas histéricas, esos rostros de los que ha desaparecido toda humanidad, esos cuerpos obesos que no se parecen ya a nada, esa cohorte sin pies ni cabeza, esos niños que parecen no pertenecer a nadie, esa pereza desplegada al sol, ese ritmo vegetal, todo eso forma parte del vocabulario colonial²⁸.

De todas maneras, y de allí la potencia heurística que a mi juicio sigue vigente en su escritura, esos límites parecen estar en duda cuando se pasa a la “zona de no ser”. En ella las dinámicas del reconocimiento moderno coloniales simplemente no están, porque Fanon empuja el registro trágico que inscribe significados acuñados en el reconocimiento hacia una extenuación representacional. En ese momento “la zona de no ser” se vuelve evidencia al mismo tiempo de los procesos afiliatorios orientados teológicamente (un cuerpo nativo: un cuerpo blanco; un nativo: una condena; una raza: una inadecuación) del colonialismo y de su discontinuidad. El cuerpo colonial, se podría afirmar en la huella fanoniana, cesa en el sentido ontológico en el que era imaginado y con él la representación como su modo de conocer privilegiado. En la sutil diferencia que se traza en ese punto de extenuación se abre también el hecho extraño de que el cuerpo colonial puede ser también todos los cuerpos posibles.

Fanon, creo, entendió este dilema teórico, político y práctico con agudeza e hizo de esa figura de los cuerpos coloniales en la “zona de no ser”, frente a las acechanzas coloniales a la subjetividad, espacios privilegiados para pensar materialmente las políticas descolonizadoras. Allí todo un nuevo conjunto de filiaciones se volvió posible, como por ejemplo la filiación entre cuerpo y territorio, presente en las discusiones sobre la cultura nacional, las identidades, las políticas y estéticas de la filiación histórico-racial como la negritud. Dicho de manera directa, el proceso de la descolonización propone tempranamente para las teorías y las filosofías políticas que los cuerpos son el territorio de la disputa contra el colonialismo y el lugar de construcciones emancipatorias para las cuales no hay garantías.

²⁸ Fanon, *Los condenados de la tierra*, 37.

Conclusiones

Para cerrar quisiera remarcar que al entender las intervenciones fanonianas como genealógicas, es posible reconstruir los lazos entre modernidad y colonialidad, al menos en una de sus dimensiones. También se vuelve claro el pliegue del cuerpo y la representación, el cual se expone como crítica política-cultural y como forma del privilegio epistémico moderno colonial. Pasado al vocabulario del giro decolonial, en ese momento de la “zona de no ser”, quedan expuestas la corpo-política²⁹ del colonialismo y la geopolítica del conocimiento moderno-colonial y se insinúa lo que Mignolo ha llamado el “desprendimiento”. Desprendimiento que hace suya la idea de que las representaciones moderno-coloniales no sostienen una política de los cuerpos, una decolonialidad imaginada desde la marca del pensamiento de frontera³⁰.

La “zona de no ser” se revela entonces como una aguda actualización de los signos que, a diferencia del modelo representacional, se disputan ahora en el terreno innominado de la vida social. El nombre que Fanon dio a este proceso fue sociogénesis³¹ e implicó en él el abandono de las tesis ontogénicas y filogénicas.

Esta posible entrada al problema de la representación como modo de conocimiento de los cuerpos y las corporalidades, parece productiva para discutir el alcance general de la noción de decolonialidad. La propuesta de retornar en estas escrituras a las encrucijadas de la descolonización, más que constituir un viaje a los antecedentes lo que intenta es asociar política y epistemológicamente al presente y sus pasados. En tal camino, si decidimos asumir las genealogías de estas escrituras resulta casi evidente que ellas se despliegan produciendo disposiciones heterogéneas de sentido y tramados persistentes de los cuerpos que, al pensar y sentir con Fanon, es donde se resuelve la vida.

²⁹ Es una noción propuesta por Ramón Grosfoguel presente en muchos textos de su autoría y entrevistas.

³⁰ Walter Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Durham: Duke University Press, 2011).

³¹ El pasaje de la ontogénesis a la sociogénesis es uno de los momentos cumbres del pensamiento político y teórico de Fanon. Para hacer un recorrido por las consecuencias del mismo, ver Sylvia Wynter, “Tras el ‘Hombre’, su última palabra: sobre el posmodernismo, *les damnés* y el principio sociogénico”, en *La teoría política en la encrucijada decolonial*, comp. Walter Mignolo (Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2009); Lewis Gordon, *Fanon and the Critic of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (Nueva York: Routledge, 1995). Del mismo autor, “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Frantz Fanon”, en *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon (Madrid: Ediciones Akal, 2009).

Referencias bibliográficas

- Achebe, Chinua. *Todo se derrumba* [1958]. Madrid: Editorial Alfaguara, 1986.
- Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* [1982]. Valencia: Pre-textos, 2008.
- _____. *La comunidad que viene* [1990]. Valencia: Editorial Pre-textos, 2006.
- Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura* [1994], traducido por César Aira. Buenos Aires: Editorial Manantial, 2002.
- Castro-Gómez, Santiago. “Michel Foucault y la colonialidad del poder”. *Tabula Rasa* 6 (2007): 153-172.
- De Oto, Alejandro. “Decolonialidad: exploraciones fanonianas”. En *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea*, compilado por Hugo Biagini y Gerardo Oviedo, 153-164. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2016.
- De Oto, Alejandro y Leticia Katzer. “Tras la huella del acontecimiento. Entre la zona de no Ser y la Ausencia radical”. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 65 (2014): 53-64.
- _____. “Intervenciones espectrales (O variaciones sobre el asedio)”. *Tábula Rasa* 18 (2013): 127-143.
- De Oto, Alejandro y María Marta Quintana. “Biopolítica y colonialidad. Una lectura de Homo Sacer”. *Tábula Rasa* 12 (2010): 47-72.
- De Oto, Alejandro y Cristina Pósléman. “Malditos cuerpos. Filosofía, escritura y racialización”. *Astrolabio*, nueva época 17 (2016): 174-192.
- Derrida, Jacques. *El monolingüismo del otro. O la prótesis de origen*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 1997.
- Esposito, Roberto. *Categorías de lo impolítico* [1988]. Buenos Aires: Editorial Katz, 2005.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra* [1961], traducido por Julieta Campos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- _____. *Piel negra, máscaras blancas* [1952]. Madrid: Editorial Akal, 2009.
- Gordon, Lewis. “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”. En *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon, 217-259. Madrid: Editorial Akal, 2009.
- _____. *Fanon and the Critic of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Nueva York: Routledge, 1995.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción* [1945], traducido por Emilio Uranga. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1957.

- Mignolo, Walter. *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, traducido por Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- _____. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press, 2011.
- Said, Edward. *Orientalismo* [1978]. Barcelona: Random House Mondadori, 2002.
- Saidel, Matías Leandro. “Consideraciones sobre lo común en las reflexiones de Esposito, Agamben, Hardt y Negri”. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo* 1 (2015): 99-115.
- Shohat, Ella. “Notes on the ‘Post-Colonial’ ”. *Social Text* 31/32 (1992): 99-113.
- Wynter, Sylvia. “Tras el ‘Hombre’, su última palabra: sobre el posmodernismo, *les damnés* y el principio sociogénico”. En *La teoría política en la encrucijada descolonial*, compilado por Walter Mignolo, 51-124. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2009.
- Yeats, William Butler. “The Second Coming”, publicado en *Michael Robartes and the Dancer* [1920]. Consultado el 5 de octubre de 2017, disponible en <http://www.potw.org/archive/potw351.html>.

Alejandro de Oto. Profesor de Filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan (San Juan, Argentina). Investigador independiente de Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Doctor del Centro de Estudios de Asia y África del Colegio de México. Ha sido Research Fellow de la Universidad Brown y conferencista del African Series Seminar de la Universidad de Cape Town, entre otras actividades. Es miembro de distintas asociaciones académicas y ha publicado más de sesenta artículos y capítulos de libro sobre crítica poscolonial, literatura de viaje y sobre teoría crítica en perspectiva fanoniana. Es autor de varios libros. El más destacado es *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (Ciudad de México: El Colegio de México-Centro de Estudios de Asia y África, 2003), que recibió en 2005 el premio “Frantz Fanon Prize for Outstanding Book in Caribbean Thought” de la Asociación Filosófica del Caribe. Correo electrónico: adeoto@mendoza-conicet.gob.ar.