

Sobre modernidad y colonialismo. Notas suplementarias sobre una relación

On Modernity and Colonialism. Supplementary Notes on a Relationship

Alejandro J. De Oto
Universidad Nacional de San Juan, Argentina

RESUMEN El artículo aborda la relación entre modernidad y colonialidad en el campo de las teorías coloniales, poscoloniales y decoloniales, haciendo énfasis en los problemas de la representación, poniendo en primer plano el problema de no contar con un lenguaje adecuado para expresar las tensiones que la misma relación produce. Para ello se discuten encrucijadas de la colonialidad/modernidad presentes en autores representativos de estas teorías y se las asume como arenas culturales y teóricas. A partir de allí se propone un ejercicio de lectura de textos de Joseph Conrad y Frantz Fanon para ver cómo funcionan dichas arenas culturales. Desde ese punto de partida, se describen matices del problema de la representación que pueden afectar nuestra comprensión de los procesos de la subjetividad, sus historias y las morfologías de nuestros saberes.

PALABRAS CLAVE Modernidad; Colonialismo; Colonialidad; Representación; Discurso.

ABSTRACT *The article addresses the relationship between modernity and coloniality in the field of colonial theories, both postcolonial and decolonial, emphasizing the problems of representation and putting in the foreground the problem of not having a language suitable to express the tensions that the same relationship produces. For this, it discusses the crossroads of the coloniality and modernity, present in representative authors of these theories, and it assumes such a crossroads as a cultural and theoretical arena. From there, a reading exercise is proposed, as an example, in texts by Joseph Conrad and Frantz Fanon. Finally, the article discusses some nuances of the problem of representation that could affect our understanding of the processes of subjectivity, their histories and the morphologies of our knowledge.*

KEY WORDS *Modernity; Colonialism; Coloniality; Representation; Discourse.*

RECIBIDO *RECEIVED* 15/2/2019
APROBADO *APPROVED* 7/5/2019
PUBLICADO *PUBLISHED* 1/7/2019

NOTA DEL AUTOR

Alejandro José De Oto, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan, Argentina. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

La investigación para este artículo ha sido realizada en el marco del Proyecto de Investigación Plurianual de CONICET titulado “Interpelaciones latinoamericanas transdisciplinarias a la teoría poscolonial y al giro decolonial: artefactos, archivos y subjetivaciones” Código indentificación: 112 201501 00075 CO.

Correo electrónico: adeoto@gmail.com

Dirección postal: Natania III - Mz C. Casa 5 - San Juan - 5400 - Argentina.

ORCID: orcid.org/0000-0002-2704-1123

De hecho, sobrevivir supone establecer conexiones entre las cosas: en frase de Eliot, no se puede privar a la realidad de "los otros ecos (que) habitan el jardín"

Edward Said

En ocasión de una estancia de estudios en México, a principio de los años noventa del siglo xx, de manera casual me topé en la biblioteca de la Universidad en la que estaba con un breve relato de Richard Shweder, antropólogo estadounidense, que en la traducción de la revista mexicana *Hojarasca* se llamaba *Santa Claus crucificado*. El texto de este antropólogo, cuyo título original en inglés era *Why do men barbecue?* (1993), apunta a recopilar registros insólitos acerca de los procesos culturales en contextos de cambio y a pensar cómo el etnógrafo se vuelve una suerte de traductor de escenas que se podrían llamar modernas. Todo ello a partir de una anécdota que le había escuchado a James Clifford sobre los inicios de las festividades de navidad en Japón, donde el personaje en la cruz no era Jesús sino Santa Claus.

Aquel texto de Shweder siempre me inquietó porque asumía que las derivas culturales impregnadas y atravesadas por las lógicas modernas, —las cuales iban desde la concepción de la tecnología hasta una cierta organización del tiempo—, afectan la organización de la vida como un proyecto y se anudan en los filamentos más profundos de la subjetividad.

Es claro que ello no provenía en las sociedades que estudiaba este antropólogo, de algún conocimiento de las filosofías de la historia que abonaron las visiones sobre la modernidad en el siglo xix y gran parte del xx, sino de una intensa y repetitiva práctica de los cuerpos dispuestos y expuestos a las interpelaciones que el vínculo modernidad y colonialismo desplegaba, referidas al consumo, a la realización de un proyecto personal, al llamado a la existencia social en tanto que individuos por fuera de los órdenes sociales tradicionales, etc. Los casos de su artículo eran varios: el citado de vísperas de la navidad y otros en India, Nueva York, Papúa y Nueva Guinea. En tal marco, un segundo conjunto de preguntas apareció inmediatamente en este horizonte difuso de problemas. Ellas fueron hasta qué punto, en lo que llamamos procesos de subjetivación, se han interrumpido los elementos y nociones modernas y, hasta qué punto, las críticas de los mismos que llevan adelante las teorías poscoloniales y decoloniales, hacen mella en los niveles organizacionales de la temporalidad experimentada a nivel individual o a nivel del cuerpo.

No exploro aquí esta posible persistencia pero me interesa anotarla porque forma parte de las prácticas frente a los diagnósticos optimistas acerca del fin de la relación entre modernidad y colonialidad.¹ Es un buen lugar este para señalar que mi recorrido aquí no será etnográfico sino filosófico y en gran parte historiográfico, en el sentido que evoco formas textuales de las resistencias al colonialismo que se pueden describir en tensión con las promesas más o menos evidentes de transformación personal y social que las dinámicas modernas ponen en juego.

Por todo ello, la elección de problemas que se definen en el campo ampliado de las teorías coloniales, tanto por la genealogía poscolonial como por la decolonial, se apoya en el hecho de que estas teorías son las que con mayor profundidad acertaron a interpelar la dimensión trágica de las trayectorias modernas en su relación con los procesos coloniales. Un acierto, podríamos decir, que extiende hacia otro nivel las complejidades enunciadas de aquello que se conoció desde fines de los años setenta como la crítica de los grandes relatos de la modernidad.²

1 Directamente llego a esta categoría porque es la que mejor delimita la relación. Sin embargo, uso alternadamente *colonialismo* o *colonialismos histórico* porque la genealogía que expresa la crítica poscolonial hace uso de estos últimos para representarla. La categoría de *colonialidad* proviene centralmente de los trabajos de Aníbal Quijano y sus derivas son varias. En este escrito las evoco solo como referencia para situar algunos aspectos del análisis. Colonialidad alude a los procesos que hacen interdependientes la historia moderna y el colonialismo. La categoría contiene una explicación de lo que llama el patrón de poder de la modernidad conformado en la conquista de América y la hegemonía europea a nivel planetario. Describe una organización jerárquica de la población de acuerdo a un dispositivo de clasificación social racial y un sistema de explotación que se articula en las formas de expropiación capitalista del trabajo. Los primeros trabajos surgieron del esfuerzo conjunto de Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein. La primera definición de *colonialidad del poder* se puede ver en Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social” (2000a); del mismo autor “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” (2000b). Para la categoría *colonialidad del saber*, entendida como un proceso de subsunción de otras formas de conocimiento frente a las perspectivas eurocéntricas, ver Edgardo Lander, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” (2000). Para la *colonialidad del ser* ver de Nelson Maldonado Torres “La descolonización y el giro descolonial” (2008) y “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” (2007).

2 Me refiero centralmente a las críticas posmodernas que se erigieron en muchos espacios del pensamiento social a partir de la publicación del libro de Jean Francois Lyotard, *La condición posmoderna*. Se escribieron muchos textos tratando de diferenciar o encontrar los parecidos entre el *post* del *posmodernismo* del *post* del *poscolonialismo*. Refiero a cuatro discusiones muy sustanciosas al respecto, pero en absoluto se agota en ellas el debate: “Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?” (1991) de Kwame Anthony Appiah; “The Postcolonial and the Postmodern: The Question of Agency” de Homi Bhabha en su *The location of culture* (1994); “Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial? The Politics and Sensibilities of Geo-cultural Locations” (1994) de Walter D. Mignolo y *Todo Caliban* (1998) de Roberto Fernández Retamar.

La evocación del texto de Shweder viene bien a este contexto porque proporciona una suerte de evidencia de las mezclas profusas entre tradiciones y transformaciones entre contenidos locales y subversiones de significados originarios, tan frecuentes en los ambientes producidos por las extensas historias coloniales modernas. En tal sentido entonces, mi idea es mostrar algunos nudos de la relación entre modernidad y colonialismo concebidos como arenas culturales y teóricas para pensar algunas consecuencias con respecto a las subjetividades, sus discursos e historias.³

Notas sobre la relación modernidad y colonialismo

La pregunta a responder es qué trajeron de diferente al escenario de la crítica de la modernidad las lecturas y teorías que destacaron el carácter constituyente del colonialismo en el mundo moderno. Hay varias respuestas posibles que ayudan a organizar la discusión, pero tres de ellas son centrales. En primer lugar, el hecho de enfocar el análisis en los colonialismos históricos (los denomino de esta forma para aislar la noción de usos más generalistas) implicó que lo que aparecía como un fenómeno lateral o subsidiario de los procesos descritos como modernos, comenzó a desempeñar un papel protagónico. En ese rumbo, la caracterización de la modernidad como proceso referido a una historia interior de Europa es puesta en cuestión. Lo que universaliza y explica el despliegue de una racionalidad, de un sujeto capaz de volver inteligible el mundo y afectarlo, de una secularización creciente, de una constitución de órdenes políticos que ponen en el centro de la escena la representación de la soberanía del sujeto y de un largo etcétera, ahora es visto como el resultado de la relación marcada y definida por el colonialismo.

Si se computan los procesos de mundialización, como lo llamaban los historiadores franceses, que desde el siglo XVI ocurren de manera ininterrumpida, la variable del colonialismo es menos una consecuencia subsidiaria y más la razón de ser del proceso. No habría, pues, posibilidad alguna de explicar las lógicas modernas, sean ellas económicas, culturales, en el plano simbólico, en el terreno más acotado de los desarrollos filosóficos, por ejemplo, sin tomar en consideración el hecho de que ellas ocurren a partir de un movimiento doble de inclusión y exclusión. De inclusión de espacios

3 En cierto sentido me refiero a un ambiente de la crítica producido por la relación que Said caracteriza tan bien cuando describe los legados del imperialismo a la cultura global contemporánea. Recordemos ese pasaje: “El imperialismo consolidó la mezcla de culturas e identidades a escala global. Pero su regalo más complejo y paradójico fue que permitió que los pueblos se creyesen única y sobre todo, exclusivamente blancos, negros, occidentales u orientales” (1996, p. 515).

geográficos, de sociedades, de grupos humanos y de experiencias históricas y de dislocación de las mismas. De inclusión también de un número insospechado de sociedades en las narrativas civilizatorias, tanto desde el punto de vista demográfico como cultural. Dispuestas, además, estas sociedades, dentro de esas narrativas como exterioridad y, por lo tanto, excluidas de los fundamentos que las organizan y legitiman.

En segundo lugar, al colocar las historias coloniales y sus significados en el centro de la escena, se produce una ampliación temática y una transformación en el orden epistemológico que resulta novedosa para la historia, relativamente corta, de las humanidades y de las ciencias sociales como disciplinas académicas. Para decirlo con mayor poder de síntesis, al asumir que los procesos históricos de las sociedades afectadas por el colonialismo no son derivados de menor jerarquía de una línea maestra de tiempo determinada por la trayectoria global de las estructuras históricas europeas o su consecuencia, sino zonas complejas de interacción, entonces, la estabilidad de los conceptos no está asegurada y se abre un campo semántico y expresivo relativamente ilimitado. De este modo, la crítica altera por completo la cualidad y cantidad de los conceptos y categorías destinados a pensar la relación colonialismo y modernidad(es) porque se dirige al lugar desde dónde ellos anudan su legitimidad cultural e histórica y presiona sobre las relaciones que normalizan el vínculo entre, para evocar a Foucault, las palabras y las cosas.

Aquí una distinción es importante. El vínculo formalizado como concepto entre la modernidad y el colonialismo, es un desarrollo de la reflexión decolonial y, en particular, del despliegue de las capacidades analíticas y heurísticas del concepto de colonialidad del poder de Aníbal Quijano, que luego recibiría una ampliación temática con la colonialidad del ser y del saber.⁴ Por su parte, la crítica poscolonial, como movimiento genérico, no explora esta dimensión como tal pero es inevitable no asumir que, al reflexionar sobre los procesos de subjetivación en las sociedades afectadas por el colonialismo y por las políticas imperiales, no esté haciendo una aproximación parecida a la que narra la relación modernidad y colonialidad en el giro decolonial. Las diferencias en juego, si nos vemos en la obligación de señalarlas, remiten a marcas dejadas por prácticas disciplinarias y por discusiones que atraviesan las humanidades y las ciencias sociales de manera transversal. Por ejemplo, la tensión subyacente en la noción de discurso y prácticas materiales, o en el concepto de estructura/sujeto y su función en la explicación social, o la imaginación del papel que desempeña un análisis contextual como forma de especificar y resistir el modo generalizador de una explicación estructural, o

4 Ver la nota número 1 de este texto.

las analíticas del poder que privilegian su despliegue y producción en prácticas diseminadas frente a otras que lo conciben como concentración, etc.

De todos modos, lo que ocurre es una intervención no solo destinada a entender y erosionar las formas de organización del mundo moderno por el colonialismo, lo que ya justificaría *in extenso* el proyecto, como puede leerse en los escritos de muchos intelectuales y activistas de mediados de siglo XX referidos a los casos de la descolonización africana,⁵ sino también a una analítica que entiende que los enfoques clásicos habían descuidado el carácter instituyente de la relación colonial en la producción de subjetividades modernas, tanto en las metrópolis como en las colonias. Este punto es crucial no perderlo de vista porque lo que supone es que no hay discusión posible para un análisis de alguna de las figuras conceptuales de sujeto, por ejemplo, si se retiran los componentes espaciales y temporales que aporta la colonialidad. En otras palabras, no hay historia de la subjetividad moderna que pueda funcionar sin el elemento constituyente que aporta la relación colonial. Por enfoques clásicos me refiero a las lecturas del colonialismo moderno que privilegian su carácter subsidiario frente al despliegue de etapas históricas del capitalismo a escala global que, por otra parte, tienen una representación muy fuerte en los relatos del marxismo.

Para caracterizar ese momento complejo de anudamiento de la relación colonial con la modernidad son recurrentes los textos de Edward Said, Gayatri Spivak, más tardíamente Homi Bhabha, entre muchos otros, en el universo general de intervenciones que adquirirá la denominación de crítica poscolonial y/o estudios poscoloniales. Cada una de esas intervenciones marca que para entender el mundo contemporáneo es preciso comprender la manera en que subjetividad y colonialismo o subjetividad y cultura se anudan en el contexto de las relaciones creadas por los colonialismos a escala global. Así no resulta casual que la conversación teórica y conceptual se lleve a cabo con lecturas post-estructuralistas que en concreto discuten y disputan el carácter epistemológico y filosóficamente centrado de las operaciones cognitivas modernas relacionadas a las teorías del sujeto histórico.

Lo que para unos era preciso demoler como una centralidad cognitiva de la conciencia y las figuras trascendentes que se le asociaban, como la de sujeto, para otros representaba la posibilidad de desmontar el conjunto de operaciones que constituía la subjetividad colonial sin tener que regresar a

5 Hay un mínimo despliegue de nombres cruciales del período para discutir la descolonización desde una perspectiva que aborda el problema de los procesos involucrados en la producción de la subjetividad colonial. En ese sentido no se pueden prescindir de los escritos de Aimé Césaire, de Frantz Fanon, del casi olvidado León Damas, René Depestre, Albert Memmi, Alioune Diop y todo el grupo que dio lugar a la fuerza intelectual de *Présence Africaine*.

una suerte de estado primigenio precolonial, imposible de concebir por otra parte. Al tiempo que permitía historizar, es decir, volver contextual esa extensa invención de la modernidad eurocentrada conocida como sujeto y conciencia. No hay ningún error entonces en los extensos diálogos e intersecciones que supusieron los escritos de Jacques Derrida, por ejemplo, con los de Gayatri Spivak, los de Michel Foucault y Antonio Gramsci con los de Edward Said, o los de Gilles Deleuze y Félix Guattari con los de Edouard Glissant, entre otros.

La tercera cuestión refiere directamente a las fuentes que constituyen gran parte de este trabajo en los escritos poscoloniales y decoloniales. Como señalé antes, las críticas que se suscitaron en los años intermedios del siglo xx fueron las que impactaron con mayor potencia en los dos momentos que describí en la primera y segunda cuestión, recordemos: la diferencia que impone el colonialismo a la reflexión sobre la modernidad y la modificación epistemológica que supuso ese acercamiento en relación con el vasto campo de la filosofía y de la teoría social.

El problema de las fuentes no es uno menor porque tiene dos consecuencias inmediatas. Por un lado, pone en primer plano una serie de textos e intervenciones que habían sido consideradas como colaterales en los relatos centrales de la modernidad. En segundo lugar, porque en tanto fuentes sufren un cambio inmediato de estatuto, adquieren ahora centralidad en una biblioteca sobre la modernidad que no puede evadir, desde ningún punto de vista, los procesos coloniales. En esa dirección, el papel que podrían desempeñar como lugar al que se abreva para obtener información sobre algún fenómeno específico, cede espacio al de su concepción como espacio fundamental de una articulación genealógica. Ya no serían fuentes desde una perspectiva clásica, referidas a un acervo documental del trabajo historiográfico, sino que funcionarían como una suerte de cantera crítica en la que se podrían extraer las claves de las tensiones y tramas del mundo contemporáneo. En lo que resta del texto quisiera concentrarme en estas consecuencias.

Las tramas de una genealogía

Como resulta obvio, las tres dimensiones configuran un proceso que no se puede desagregar con facilidad. De todos modos, quisiera caracterizar algunos nudos que me parecen cruciales y que remiten insistentemente a la relación modernidad/colonialismo.

Cualquier indagación a nivel escolar puede comprobar con facilidad que hasta mediados del siglo xx continentes enteros se encontraban bajo el control directo de varios poderes metropolitanos o imperiales europeos. Si

bien América había llevado adelante procesos de emancipación política con respecto a las metrópolis en el siglo XIX, el fenómeno global del colonialismo, lejos de desaparecer en el siglo XX, continuó en territorios y sociedades africanas y asiáticas mayoritariamente. Es decir, es claro que, ante cualquier cómputo de años que se haga hay una extensa relación entre Europa y el resto del mundo tramada en términos de colonización desde el temprano siglo XVI hasta el siglo XX.

Es claro también que la naturaleza de estas historias es tan radicalmente diferente en los casos específicos de los colonialismos españoles, portugueses, ingleses, franceses, holandeses, etc., que hablar de Europa como una suerte de unidad de sentido corresponde más a las ilusiones conceptuales que a un análisis histórico propiamente dicho. De todos modos, dirimir estas cuestiones no es lo que pretendo aquí, aunque me interesa dejar señalado el problema que entrañan las generalizaciones para cualquier analítica.

Creo que es clave reflexionar sobre la evidencia que indica lo que representan los colonialismos con respecto a cualquier noción de modernidad.⁶ Entonces, lo que vale la pena pensar es qué ocurre con la heterogeneidad dentro de una matriz cultural que suponen los procesos coloniales e imperiales. V. Y. Mudimbe nos ha explicado que el colonialismo procede con tres acciones más o menos estables: la dominación de los espacios físicos; la reforma de la mente nativa; la inclusión de las historias económicas locales en la perspectiva occidental (1988, p.2). De estas tres acciones descritas con crudeza por Mudimbe, hay algunas consecuencias básicas que se pueden reseñar, en especial de la segunda y de la tercera, dado que ocurren de manera tal que afectan el orden de los discursos y los procesos de subjetivación que en ellas están en juego. Quiero decir que si hay de hecho un borramiento de las historias locales, o una subsunción de las mismas, para usar un término corriente en el lenguaje analítico de Walter Mignolo, ello no implica que ocurra efectiva y totalmente, pero tampoco implica que esas historias locales permanezcan inalteradas a la espera de su reivindicación histórica. En este punto los análisis históricos y de tipo etnográfico pueden ofrecer quizás una

6 Lewis Gordon en *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*, usa la palabra *evidencia* para señalar que los solipsismos teóricos, positivismo vs constructivismo, por ejemplo, conducen a un final en el que la principal afectada es alguna forma de la verdad asociada a la evidencia de que ocurren eventos y procesos más allá de nosotros. Gordon discute esto en relación con el trabajo transdisciplinario y contra las disciplinas pensadas como ontologías, antes bien que como prácticas que se pueden modificar. En ese marco, la evidencia, es el registro de una actividad no contemplada que obligatoriamente nos conduce a replantear postulados (2013, pp.24-25). Por muchos caminos ese síntoma que detecta Gordon se hace presente en la relación entre modernidad, en cualquiera de sus modos de analizarla, y colonialismo.

cartografía más precisa que cualquier otro porque son los que se encuentran más rápidamente con la heterogeneidad de las prácticas.

A su vez, la “reforma de la mente nativa” apunta al núcleo mismo de la subjetividad y vuelve casi inconcebible su realización. No obstante ello, su persistencia es tal que aparece en el corazón de sintagmas como *misión civilizadora*, en la idea que redime la tarea imperial en Marlow,⁷ el personaje central de *El corazón de las tinieblas* (1898/2018) de Joseph Conrad, en la filosofía de la Historia hegeliana, en la idea misma de la conversión que está presente en el *requerimiento* en América, en el manual que despliega los usos del *petit nègre* de Maurice Delafosse destinado a dar órdenes comprensibles en un francés simplificado a los soldados coloniales senegaleses, en los contenidos de los planes de estudio de los colegios franceses e ingleses en las colonias y en un largo etc.⁸

Cada una de esas instancias son narrativas sobre la superioridad cultural y, ante todo, histórica y temporal, que funcionan de distinta manera en los contextos coloniales que se constituyen desde el siglo XVI en adelante. Sin embargo, hay una persistencia de registros comunes que podrían simplificarse diciendo que en los contextos coloniales se pueden relevar procesos donde se privilegian los contenidos eurocéntricos de la subjetividad moderna, al mismo tiempo que ellos son objeto de conflicto, de performatividades inesperadas y de zonas de negociación cultural. Es importante notar en este punto que la

172

7 Edward Said comienza *Cultura e imperialismo* (1996) con un epígrafe que trae las palabras de Marlow en *El corazón de las tinieblas*: “La conquista de la tierra, que por lo general consiste en arrebatarla a quienes tienen una tez de color distinto o narices ligeramente más chatas que las nuestras, no es nada agradable cuando se observa con atención. Lo único que la redime es la idea. Una idea que la respalda: no un pretexto sentimental sino una idea; y una creencia generosa en esa idea, en algo que se puede enarbolar, ante lo que uno puede postrarse y ofrecerse en sacrificio...” Las siguientes referencias sobre este texto de Conrad las hago sobre la edición en inglés publicada por Project Gutenberg aunque para comodidad de los lectores uso el título en castellano (Conrad, 1898/2018).

8 Maurice Delafosse, administrador colonial y lingüista (1870-1826) concebía al *petit nègre* como la adaptación a una realidad mental primitiva de una lengua compleja, el francés. Escribió: “*Comment voudrait-on qu'un Noir, poursuit-il, dont la langue est d'une simplicité rudimentaire et d'une logique presque toujours absolue, s'assimile rapidement un idiome aussi raffiné et illogique que le nôtre ? C'est bel et bien le Noir - ou, d'une manière plus générale, le primitif - qui a forgé le petit-nègre, en adaptant le français à son état d'esprit. Si nous voulons nous faire comprendre vite et bien, il nous faut parler aux Noirs en nous mettant à leur portée, c'est-à-dire leur parler petit-nègre* [¿Cómo quisiéramos que el negro, cuyo lenguaje es de una lógica simple y rudimentaria, casi siempre absoluta, se asimile de forma rápida a un idioma tan refinado e ilógico como el nuestro? Es un hecho que el negro, o de una manera más general, el primitivo, forjó el *petit nègre*, al adaptar el francés a su estado de espíritu. Y si queremos hacernos entender de forma rápida y eficiente, tenemos que hablarles por lo que nos sitúa a su alcance, es decir hablarles en *petit nègre*]” (1904, p. 264).

persistencia podría definirse como continuidad de la operación performativa, en cierto punto independiente de los contenidos específicos que narran la supuesta superioridad de un grupo humano sobre otro. Al mismo tiempo, podría narrarse como la persistencia de una tensión constituyente de la subjetividad en las relaciones coloniales. De este modo, la lógica de exclusión e inclusión conflictiva de los discursos coloniales aparece en primer plano. En ese momento, por ejemplo, las zonas donde se afirma la humanidad frente a la inhumanidad de los otros culturales y de las sociedades afectadas por el colonialismo son, a la par que una dimensión instituyente de un discurso normalizador sobre los cuerpos y las historias, un espacio de disputa que se modela en la relación moderna/colonial.

Frantz Fanon es quien quizá explicó con mayor contundencia ese proceso porque situó sus reflexiones en las coordenadas de los cuerpos racializados por el colonialismo y las expectativas emancipatorias propias de la modernidad. *Piel negra, máscaras blancas* (1952/2009) habita en el linde preciso en el que los cuerpos coloniales no son objeto de promesa alguna, donde de lo único que disponen es precisamente de la interrupción de cualquier registro que naturalice su relación con el mundo y la propia historia y, al mismo tiempo, son el lugar desde donde pueden ocurrir interrupciones fundamentales del sentido. Por esa razón funciona, como lo he señalado en otro lugar, como un marcador genealógico que articula las lecturas poscoloniales (poscolonial y decolonial), en el sentido de que trabaja sobre las operaciones universalizantes de los relatos sobre las sociedades coloniales y sobre los cuerpos afectados por los procesos de racialización (De Oto, p. 162).⁹ Tanto el registro poscolonial como el decolonial, a pesar de sus diferencias constitucionales, se acuñan en lo que Walter Mignolo llama la diferencia colonial¹⁰, que es una espacialidad histórica y conceptual que se define por la emergencia de conocimientos subalternos en disputa con formas hegemónicas.

En ese contexto, el género teórico vinculado al análisis del discurso colonial, desde los textos de Edward Said, centralmente *Orientalismo* (1990) y *Cultura e imperialismo* (1996), los ensayos de Homi Bhabha, escritos a los largo de las décadas ochenta y noventa sobre el discurso colonial y reunidos

9 Para un estudio detallado de esta dimensión genealógica de la obra de Fanon ver de mi autoría “Decolonialidad. Exploraciones fanonianas” (2015).

10 Mignolo señala que —*the colonial difference is the space where coloniality of power is enacted* [la diferencia colonial es el espacio en el que se articula la colonialidad del poder]— (2000, p. IX). La diferencia colonial es una suerte de espacialidad en la que se produce, en el sistema-mundo moderno/colonial, la emergencia de formas de conocimiento subalternas capaz de desplazar formas de conocimiento hegemónicas. Es ante todo un conflicto de conocimiento y estructuras de poder (2000, pp. IX-X).

más tarde en el *Lugar de la cultura* (2002) son intentos por pensar el problema de la heterogeneidad en juego cuando hay discursos que funcionan como máquinas sistemáticas de subalternización y se abren zonas de negociación impensadas. En esa saga se podría incluir con todo derecho el trabajo de Walter Mignolo, *Historias locales, diseños globales* (2000),¹¹ en particular en lo que atañe a la producción de una gnosis fronteriza. Si bien son textos ampliamente conocidos, hago la referencia a ellos aquí porque precisamente se presentan más allá de los espacios regulados por las políticas de la identidad que campearon en los largos ochentas y noventas de Estados Unidos, uno de los primeros contextos de difusión de los mismos. Y ese más allá, incluso de las diferencias fundamentales que los separan entre sí, se daba en el reconocimiento de que las tramas de la cultura contemporánea global eran afectadas profundamente por las relaciones coloniales e imperiales.

El punto que pretendo destacar es que la concepción de la cultura moderna como una arena de disputa hace de las *fuentes* marcadores genealógicos que se constituyen por dos caminos. Por un lado, por la constatación, por la evidencia tal como usé la noción antes, del carácter capilar de la relación entre cultura moderna y colonialismo. Por otro, por la evidencia también, de que las performances sociales y culturales, entendidas como procesos no necesariamente intencionales, producen los contenidos y las articulaciones de esa relación de otro modo que sus significados nucleares. Por esa doble vía se vuelve pensable que las dimensiones emancipatorias de distintas formas políticas e ideológicas acuñadas en la modernidad se hayan tramitado en el corazón de las relaciones imperiales y coloniales, provocando, como diría Edward Said, re-igniciones de la teoría, de las categorías y de los conceptos (1983; 1999). Me refiero a conceptos caros a cualquier discusión sobre la modernidad, como los que van desde la idea de un sujeto emancipado hasta los ideales de la libertad política, incluso de la soberanía del sujeto. Ese espacio de negociación, que sin duda alguna es desequilibrado, porque no se trata de un encuentro de puntos de vista equivalentes en significado y peso simbólico, ni tampoco de un movimiento dialéctico emergido del interior de las relaciones forjadas en un proceso específico, es un espacio menos atravesado por dimensiones morales y mucho más definido por *performances*. Los resultados de esas *performances* responden a razones de orden histórico y social complejas que funcionan como evidencia de articulaciones específicas, como por ejemplo, la de la raza y los procesos de racialización.¹²

11 Hago referencia a estos textos que me parecen los más substanciales en tanto que alrededor de ellos pivotan, para decirlo rápidamente, bibliotecas enteras sobre el tema.

12 Aunque es una deriva con respecto a mi exposición aquí, anclada en una dimensión epistemológica, para entender la manera en que se articulan estas complejidades vale la pena

El ejemplo, citado y analizado por Eduardo Grüner, de la constitución haitiana posterior a la revolución, inspirada en Toussaint Louverture y escrita por Jacques Dessalines, que pone en primer plano la equivalencia entre la idea de ciudadanía y la condición de ser negro, ilustra muy bien los funcionamientos de signos clásicamente modernos que producen efectos *inesperados* desde el punto de vista de la trayectoria de sus significados. Grüner evoca el famoso artículo 14 de la constitución haitiana de 1804/05 que reza que “Todos los ciudadanos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de negros,” para señalar que “[a] particularismo universalista del pensamiento eurocéntrico se opone, pues, el universalismo particularista de los ex esclavos” (2010, p. 275). Para Grüner se desata allí un conflicto irresoluble, y por ello mismo trágico, entre un particularismo que actúa convencido de su universalismo y otro particularismo que por su acción se convierte en la evidencia del carácter no universal del primero (2010, pp. 275-276). Este caso tiene, como bien lo demuestra el autor, una enorme potencia para concebir los modos en que los contenidos culturales modernos son negociados y producidos en los espacios coloniales, al mismo tiempo que revela el funcionamiento de los discursos coloniales y civilizatorios. No obstante, el hecho de que la mayoría de la población haitiana fuese negra no explica por sí solo la homologación entre *ciudadano* y *negro*, pero muestra, a mi juicio, un momento de hibridación, que tanto se ha debatido a partir de las lecturas de Homi Bhabha. Mi lectura allí es que el signo de la autoridad cultural en disputa se hibrida en el mismo momento en que el texto constitucional produce la homologación y, se podría pensar también, que eso escinde la autoridad porque la incluye en la diferencia cultural.

Sin embargo, lo que claramente ocurre, de manera independiente de los enfoques, es que un espacio de tensiones se expresa y parecen emerger los contornos de una crítica que habita en el límite del agotamiento representacional, dónde no hay, por otra parte, a pesar del carácter afirmativo en juego un lenguaje disponible para expresarla.

prestar atención el abordaje que realiza Laura Catelli sobre el mestizaje como dispositivo. Para esta autora “podemos pensar en el ‘mestizaje’ como dispositivo y en una función estratégica cuyo eje central se configura a partir de la relación de poder colonial. Según esta definición, el escenario del ‘encuentro’ en que generalmente se representa el mestizaje como unión amorosa entre hombres europeos y mujeres indígenas (en la literatura o en el arte), como mezcla pasiva de razas biológicas (en la biología), como mezcla de culturas (en la antropología) cambia drásticamente a una situación de guerra, conflicto y resistencia” (2017, pp. 101-102).

Las tensiones emergentes y la representación. Dos casos

Para terminar, quisiera ilustrar los modos en que estas tensiones se expresan, pero ante todo el modo en que creo funciona ese proceso genealógico que redefine la función de la fuente, en tanto crítica, en materiales de trabajo concretos con dos ejemplos que están separados entre sí por unos 50 años, desde principios del siglo xx hasta mediados del mismo siglo. El primero de ellos, refiere a un texto largamente transitado por las lecturas de la novela modernista y por los lectores atentos de las tramas imperiales, me refiero a *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad. Said, como es sabido, produjo una de las intervenciones más lúcidas sobre esta novela con lo que llamo *Dos visiones sobre 'El corazón de las tinieblas'* (1898/2018, pp. 56-72). Yo simplemente quisiera anotar unos pasajes del relato de Conrad en los cuales, creo, coagula el universo de tensiones de la cultura moderna en relación con el imperialismo y la colonización.

Hacia el final del libro hay dos grandes momentos que definen la partida: Marlow, el narrador y personaje central, intenta llevar de regreso a Europa al señor Kurtz, el corrupto mercader de marfil de la compañía colonial, pero éste está muy enfermo y se muere en el trayecto de regreso. En ese trance le pide a Marlow que le lleve unos documentos a su novia, quien en una imagen casi devota de la masculinidad imperial, lo espera en Bélgica. Las últimas palabras del señor Kurtz serán “el horror, el horror.” La segunda escena corresponde al momento en que Marlow, largo tiempo después, se dirige a la casa de la novia del señor Kurtz. La descripción del encuentro se podría decir que justifica la novela. Hay un instante en esa escena que es cuando ella le ruega que le diga cuáles fueron las últimas palabras del difunto. Marlow, lleno de tribulaciones, nos hace saber que quiere decirle la verdad. Para ello construye un escenario agobiante, representado por la casa donde el diálogo acontece. Ella, la novia, que le demanda angustiada por las últimas palabras, él que frena el impulso por decirle la verdad. La verdad como un objeto complejo, por cierto, aparece resumida en la frase “el horror, el horror.” Se contiene, duda, hasta que finalmente decide contarle que las últimas palabras del difunto fueron el nombre de ella, es decir, le miente. El telón se cierra en la novela, la niebla se despeja de la cubierta del barco donde todo el relato aconteció y está listo para zarpar.

Ese momento, por la vía de un pesimismo palpable, que se debate entre el impulso por decir la verdad acerca de una vida atormentada en los confines imperiales o mentir acerca de ella para restituir una trama de sentido, creo que muestra con mucha potencia cómo los efectos inesperados de una razón moderna y colonial, que describe positivamente el carácter épico y

masculino de la empresa imperial, queda en una zona donde ha perdido todo fundamento metahistórico¹³. Y si se observa con atención, la originalidad cultural, la que está implicada en el derecho a colonizar y sostener el imperio, desaparece dado que la mentira escasamente cubre la evidencia. Sin embargo, la mentira restituye de manera parcial los tabicamientos que permiten mantener estables las categorías coloniales, a saber, la función heroica de la conquista, la dimensión épica del sujeto racional que arriesga su vida en un espacio salvaje, la idea que justifica toda la empresa y el contraste entre el mundo de las tinieblas coloniales y la normalidad metropolitana. Pero es una restitución parcial porque nos informa que sin ella todo el mundo imaginado por la novia del señor Kurtz y por la audiencia de Marlow puede desmoronarse o, al menos, perder su centralidad y singularidad. En ese momento, creo, se constituye la arena cultural que definen las prácticas coloniales e imperiales más allá de los sentidos hegemónicos de los discursos que las soportan. Marlow al mentir hace dos cosas. La más evidente, calma la angustia de la novia y sutura la piel rasgada del relato imperial y colonial con un parche consciente. Es decir, la idea que justifica la empresa imperial ya no se sostiene, pero el único lugar para que acontezca la historia es esa misma idea. Si forzamos un poco más la lectura, la tensión revela una discontinuidad en el discurso colonial que, podríamos decir, no ofrece ninguna garantía acerca de su futuro. Hay formas de relación en juego, entonces, para las que no se dispone de recorridos predichos o prefigurados.

El segundo ejemplo se refiere directamente al texto citado de *Frantz Fanon, Piel negra, máscaras blancas*. Este libro ha sido objeto de múltiples estudios¹⁴ pero aquí me quiero detener en algo en lo que no se ha reparado con suficiente atención. Me refiero a que es un libro escrito o tramado con la estructura de la tragedia clásica, destinado a dar cuenta de los procesos de racialización que el colonialismo desplegó a partir de fundamentos que pueden ser claramente modernos en su enunciación, como las figuras de humanidad, de razón, racionalidad, etc. Al mismo tiempo, es un texto que resuelve sus encrucijadas haciendo proliferar figuras latentes, espectrales podríamos llamarlas, de la subjetividad moderna amarradas en las relaciones coloniales. Veamos esto en más detalle. *Piel negra, máscaras blancas* puede ser reivindicado como un texto que reclama el derecho a la tragedia. En principio porque los

13 Recordemos que Marlow ya había dicho lo que fundamentaba la idea del imperio. Ver nota 7.

14 Es imposible resumir en una nota lo escrito sobre la obra de Fanon en general pero también sobre este libro en particular. Recomiendo visitar de Lewis Gordon, *What Fanon Said. A Philosophical Introduction to His Life and Thought* en la edición de 2015 porque hay un estudio introductorio en esa edición que hace una cartografía muy precisa de todos los estudios sobre la obra fanoniana.

recorridos que se llevan a cabo en él para ilustrar un viaje hacia el afuera de las “metafísicas disolventes de lo blanco y de lo negro,” como las llama Fanon, son recorridos de descubrimiento del error intelectual que implica pensar el mundo organizado por el símbolo blanco, el cuál para Fanon funciona como referencia en última instancia de toda representación en la sociedad colonial.

En su prosa, Fanon lleva a los lectores y a los personajes que construye en el texto por los encierros que representa dicho símbolo, con el objetivo de que experimenten las fatales consecuencias de seguirlo para explicar las vidas de las personas negras en el colonialismo francés antillano. Así, los lectores y los personajes se descubren juntos, usemos esta imagen, habitando el error que supone entender la relación metrópolis/colonia por fuera de la alienación y habitando las equivalencias que los sujetos coloniales producen como un horizonte hacia el cual orientar su actividad en el mundo. Quiero decir, el error de pensar que los cuerpos negros, otros, pueden ser desafectados como dimensión instituyente de la realidad material de los sujetos coloniales si se siguen las imágenes de la identidad ofrecidas en el espejo de los discursos civilizatorios. La anagnórisis queda expuesta con claridad. A su vez, la peripecia funciona en la estructura de la obra porque tanto Fanon como los personajes que construye para narrar ese abandono de la situación se mueven a partir de eventos desafortunados que cambian el rumbo de los acontecimientos.

Cada una de las operaciones que parecen garantizar cierta tranquilidad ontológica para los sujetos coloniales, a saber, un manejo refinado de la lengua metropolitana, un conjunto de comportamientos narrados como civilizados, desplegados para reducir la diferencia colonial, se ven sacudidas de raíz, cuando los cuerpos negros en su materialidad concreta se enfrenten al rechazo directo, a la opacidad de los otros pero no a su belicosidad, ya no solo en un discurso sino en el uso de unos asientos de tren.¹⁵ Allí, todas las representaciones que contenían esa conciencia crítica desaparecen y conducen al sujeto al momento de la catástrofe. Es una simplificación en razón del espacio disponible, pero me interesa decir que la implicación por la trama, como la definiría Hayden White, modela el recorrido de un cuerpo que se encuentra con el hecho de que las promesas emancipatorias modernas están racializadas. Ahora bien,

15 Este pasaje de *Piel negra, máscaras blancas*, lo he dicho en varias oportunidades, es quizás el más potente de todo el libro. En él Fanon describe el modo en el que desaparece cualquier posibilidad de naturalizar una relación con el mundo porque la racialización, definida como esquema epidérmico racial, borra tal posibilidad. Escribe Fanon: “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 descubriría 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...” (1952/2009, p. 113).

esa implicación por la trama, sin embargo, produce eventos en la escritura fanoniana que merecen una segunda atención porque indica que la sociedad colonial es el espacio privilegiado para subvertir también los hábitos más arraigados en lo que respecta a la sujeción.

El registro de la tragedia en Fanon hace florecer figuras espectrales en cada una de las operaciones en juego porque es el que en cada ocasión, cuando está por coagular una idea de estabilidad ontológica, recuerda que tal cosa no es posible si la variable de la historia es el colonialismo. Así, cuando parece asegurado, por ejemplo, en la literatura fenomenológica el concepto de *esquema corporal*, para saldar la clásica separación del cuerpo y de la conciencia que arrastra siglos de historia en la filosofía, Fanon interpone el signo colonial que recuerda que no hay naturalización del cuerpo negro. Por el contrario, lo que sí hay es un descenso persistente de los cuerpos racializados desde las representaciones de los discursos hacia la materialidad lisa de la piel.¹⁶ Un descenso, podríamos decir, desde fuertes ontologías que no los contienen hacia zonas inefables de la experiencia. En ese nivel, que Fanon lo llamo la “zona de no ser” (1952/2009, p.42), se enlaza el momento trágico mayor de su obra: no hay mundo en ese mundo. La opción allí excede el paso arrollador de la Historia sobre los cuerpos y se convierte en el lugar donde la historia puede ser de otro modo que en el colonialismo.

Si pudiéramos en contacto el episodio de la novela de Conrad, sobre la novia del señor Kurtz y la mentira de Marlow, con el momento de la materialidad del cuerpo negro que narra Fanon, emergido de la trama trágica de su texto, podríamos decir que ambos experimentan un agotamiento representacional evidente. *El corazón de las tinieblas* hace difícil creer en la idea del imperio, *Piel negra, máscaras blancas*, hace difícil creer en el carácter salvífico de la civilización occidental. Las palabras estables de las ontologías se pueblan de espectros que resisten al acto representacional. Un poco más acá de “el horror, el horror” persiste la representación. Un poco más allá, en el acto de restitución de Marlow, ya no hay imperio, ya no hay ontologías disponibles, solo podríamos decir como en las películas policiales, que se compró un poco de tiempo. En la morfología de la tragedia Fanoniana emerge un cuerpo que en el punto más alto de su configuración cesa todo acto representacional y deja de acontecer de ese modo. En ambos casos se prefigura la posibilidad de una proliferación que creo está en la génesis misma de las relaciones moderno-coloniales, entre las modernidades y las colonialidades, concebidas como arenas donde se juegan las dimensiones concretas de la cultura contemporánea, las

¹⁶ Para un análisis extenso de este pasaje ver un texto de mi autoría titulado *Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial* (2011).

derivas de la subjetividad, sus historias, y las morfologías de nuestros saberes, sus disputas y modulaciones.

Referencias bibliográficas

- Appiah, Kwame Anthony (1991). Is the post- in postmodernism the post- in postcolonial? [Es el Pos- en Posmodernidad el Pos- en Poscolonial?], *Critical Inquiry*, 17(2), 336-357.
- Bhabha, Homi K. (1994). The postcolonial and the postmodern: The question of agency [Lo poscolonial y lo posmoderno: la cuestión de la agencia]. En *The location of culture*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Bhabha,, Homi K. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Catelli, Laura (2017). Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional. *Intersticios de la política y la cultural/intervenciones latinoamericanas*, 6(12), 89-117.
- Conrad, Joseph (2018). *The heart of darkness* [El corazón de las tinieblas]. Recuperado de <https://www.gutenberg.org/files/219/219-h/219-h.htm> (Trabajo original publicado en 1898).
- De Oto, Alejandro (2011). Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial. *Tábula Rasa*, (15), 149-169.
- De Oto, Alejandro (2015). Decolonialidad: exploraciones fanonianas. En Hugo Biagini y Gerardo Oviedo (comps), *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea* (pp. 153-164). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Delafosse, Maurice (1904). *Vocabulaire comparatif de plus de soixante langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire* [Vocabulario comparativo de más de sesenta idiomas o dialectos hablados en Côte d'Ivoire]. Paris, Francia: Leroux. Recuperado de <https://archive.org/details/vocabulairescom01delagoog>
- Fanon, Fanon (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Ana Useros Martin, Trad.). Madrid, MD: Akal. (Trabajo original publicado en 1952).
- Fernández Retamar, Roberto (1998). *Todo Caliban*. Concepción, Chile: Cuadernos Atenea.
- Gordon, Lewis (2013). *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*. Quito, Ecuador: Abya Yala.

- Gordon, Lewis (2015). *What Fanon Said. A philosophical introduction to his life and thought* [Lo que dijo Fanon. Una introducción filosófica a su vida y su esfuerzo]. Nueva York, Estados Unidos de América: Fordham University Press.
- Grüner, Eduardo (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires, Argentina: Edhan.
- Maldonado Torres, Nelson (2008) La descolonización y el giro descolonial. *Tábula Rasa*, (9), 61-72.
- Maldonado Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-169). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre.
- Mignolo, Walter (1994). Are subaltern studies postmodern or postcolonial? The politics and sensibilities of geo-cultural locations [Son los estudios subalternos posmodernos o poscoloniales?]. *Dispositio*, 19(46), 45-73.
- Mignolo, Walter (2000). *Local histories / global designs: Coloniality, subaltern knowledges and border thinking* [Historias locales/Diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University Press.
- Mudimbe, Valentín Yves. (1988). *The invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge* [La invención de África. Gnosis, filosofía y el orden del conocimiento]. Blomington/Indianápolis, Estados Unidos de América: Indiana University Press.
- Quijano, Aníbal (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Ed.), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Caracas, Venezuela: CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2000b). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*, (2), 342-386.
- Said, Edward (1983). *The world, the text, and the critic* [El mundo, el texto, y el crítico]. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.
- Said, Edward (1996). *Cultura e imperialismo*, Barcelona, CT: Anagrama.
- Said, Edward (1999). Travelling theory reconsidered [Teoría de viaje reconsiderada]. En Nigel Gibson (Ed.), *Rethinking Fanon. The*

continuing dialogue (pp.197-214). Nueva York, Estados Unidos de América: Humanities Books.

Shweder, Richard (1993). Why do men barbecue? And other postmodern ironies of growing up in the decade of ethnicity [¿Por qué los hombres hacen barbacoas? y otras ironías posmodernas de crecer en la década de la etnicidad] . *Daedalus*, 122(1), 279-308.