

FANON, CRÍTICA POSCOLONIAL Y TEORÍA. NOTAS EN CONTEXTOS LATINOAMERICANOS¹

Alejandro De Oto

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-2704-1123>

Primera parte

Cuando los retornos se prolongan más de lo esperado antes que considerarlos como tales habría que imaginarlos como procesos. Los tres elementos que evoca el título de esta intervención quieren indicar que hay algo importante para nuestro trabajo en las ciencias sociales y las humanidades. La serie, si uno recuerda la famosa enciclopedia de Borges que el propio Michel Foucault citara en el inicio mismo de *Las palabras y las cosas*, a diferencia de aquella, no es alfabética y lejos está de encontrarse en ruinas. También lejos está, un par de décadas después del regreso de Fanon a los escenarios latinoamericanos de pensamiento crítico, de producir ese estupor de hallarnos en el límite de nuestro pensamiento². Por el contrario,

1 Una primera versión de este trabajo fue publicada en la revista *Intersticios de la política y de la cultura latinoamericana*, volumen 6, número 11. Agradecemos a las Editoras responsables por su autorización.

2 Escribe Michel Foucault luego de exponer la clasificación que Borges imagina en una también imaginaria enciclopedia china: “En el asombro de esta taxinomia, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar esto” (1968, p. 1).

hoy nos encontramos cerca de una suerte de sentido común conceptual y teórico al entrecruzar los dos primeros términos que la componen: Fanon y crítica poscolonial. La segunda parte del título se escribe en plural porque no habría, y esa es la hipótesis de este escrito, sino contextos de lectura y escritura heterogéneos en la articulación de los tres elementos de la primera parte.

Esta introducción apunta a dar lugar a un breve recuento de las posibilidades que están presentes en los materiales de investigación y de crítica en los estudios evocados bajo el rótulo genérico de poscoloniales en relación con el espectro fanoniano³.

La presencia en los últimos años de Fanon en los escenarios latinoamericanos, centralmente marcados por

3 La lista de entradas que vinculan el pensamiento de Fanon a la crítica poscolonial en sus variadas formas es relativamente extensa. Como se verá en la segunda parte de este escrito, la mayor parte de esa vinculación ocurrió en trabajos escritos en lengua inglesa. Hay varias compilaciones de mediados de los años noventa hasta el presente que se realizaron sobre Fanon y que rescataron lo que podríamos llamar un mapa heterogéneo de las poscolonialidades y de las teorías que convergían en su escritura. Se destacan en particular de ese contexto reflexivo los trabajos de Sharply-Whiting, T., White, Renée T. (1996), Alessandrini, Anthony C. (ed.) (1999); Nigel C. G. (ed.) (1999) y Gordon, L. (2015). En este libro Gordon traza una cartografía bastante precisa de quiénes han estudiado y estudian Fanon sistemáticamente. Con respecto al “espectro fanoniano”, el tema ha recibido alguna teorización en tres trabajos en los que he participado. En mi libro (2003) hice una referencia a esta figura evocando de manera menos rigurosa *Espectros de Marx* de Derrida. Sin embargo, en dos artículos recientes, junto con Leticia Katzer, profundizamos sobre esta noción poniendo en contacto la “zona de no ser” fanoniana con la deconstrucción (2013, 2014).

la academia⁴, es el resultado de peripecias particulares. Viene bien señalar aquí que en el despliegue en los tempranos años noventa de los estudios culturales y de algunos registros incipientes de la crítica poscolonial⁵ Fanon

4 Señalo esta cuestión de la academia porque me interesa en particular entender los modos en que la escritura de Fanon entra al espacio de las teorías como excepción. Es preciso aclarar que la mayor parte de la reflexión está centrada en experiencias disímiles, muchas de ellas argentinas. Las hipótesis, conversaciones y conexiones posibles con diferentes contextos latinoamericanos están planteadas aquí como una invitación. Menciono algunos escenarios brasileños y colombianos relacionados con la circulación de la escritura de Fanon e invito a recorrer los trabajos que los abordan. Algunos de los rasgos centrales de las lecturas de los sesenta y setenta en el caso argentino y brasileño son compartidos. La excepción notable del espacio argentino es la ausencia de la dimensión racial que tanto en Brasil, Colombia y Cuba, por ejemplo, constituyó una presencia relativamente constante.

5 Se podría decir que se trataba de un regreso subrepticio, casi secreto, entre quienes cursábamos seminarios vinculados a las escrituras de Edward Said y luego leíamos otros libros aparecidos a principio de la década pero todavía en inglés, como *The Location of Culture* de Homi Bhabha. Entre esas dos escrituras se tramaron muchas de las razones por las que Fanon emergió hacia fines de los noventa y en los dos mil como un pasaje crucial de nuestras bibliotecas críticas. Hay una postura diferente en García Canclini que señala que ese regreso de Fanon en ciertos latinoamericanistas y en los cultural studies norteamericanos fue amnésico con respecto a las lecturas que se hicieron de los años sesenta y setenta de Fanon en el continente. Esta posición, se puede ver en Néstor García Canclini (1995). Yo no estoy oponiéndome a dicha lectura estrictamente, sino señalando que no hay continuidad entre los contextos de lectura de las décadas pasadas a las que hace referencia Canclini y aquellos presentes de fines de los años noventa cuando leíamos a Fanon de la mano de Said, Bhabha y similares. Es muy distinto el caso de Gramsci, que forma parte de esta referencia de Canclini. Por el contrario, Gramsci recibió cada vez nuevos impulsos en los trabajos de intelectuales como José Aricó. La agudeza analítica de Aricó responde a una trama que no rompió el vínculo entre aquellos pasados ('60,

se entremezclaba con los textos destinados a pensar los problemas de las identidades culturales, de la subjetividad subalterna y los procesos de racialización, un concepto que por otra parte adquirirá vigencia una década más tarde. Sin embargo, ello no se daba como resultado de una revisión crítica de las historias intelectuales o, si se quiere, de las teorías que en el espacio latinoamericano habían lidiado con los tópicos salientes de su escritura, a saber, la liberación, la desalienación, la revolución en el tercer mundo, la descolonización, entre los más destacados. Por el contrario, fue un retorno vinculado a procesos de formación académica de algunos estudiantes de posgrado que en esos años tomaban aquí y allá contacto con las tramas heterogéneas de la llamada crítica poscolonial y notaban en ella la persistente aparición de las referencias sobre Fanon.

Una década antes, en los años ochenta, con ciertas disparidades las academias latinoamericanas habían atestiguado los despliegues postestructuralistas⁶ en diferentes

'70 y '80). No obstante, Aricó también sufrió una suerte parecida a la de Fanon, en el sentido de que sus trabajos se perdieron en los ochenta para recibir una re-ignición (como diría Edward Said) en la última década en los trabajos de Raúl Burgos (2004), Martín Cortés (2015) y Ricca, G. (2016). Este último lleva adelante una discusión profunda y razonada sobre el horizonte de apertura de la obra de Aricó.

6 Es preciso decir aquí que el término es de uso más frecuente en la academia de Estados Unidos. En los ochenta, con variaciones regionales importantes, en América Latina las referencias iban más directamente hacia los autores que se pensaban englobados por el mismo antes bien que como una caracterización en bloque de todos ellos. Es bastante claro que el pensamiento filosófico francés contemporáneo participa de este esfuerzo, pero es bastante claro también que las diferencias entre sus practicantes son muy marcadas.

disciplinas y con ellos se había puesto en primer plano el problema de la crítica de los sujetos fundacionales de la experiencia moderna, afectando de manera directa la noción de un sujeto histórico relativamente homogéneo, articulado alrededor de la clase, por ejemplo, como categoría nuclear del análisis social. Eso trajo como consecuencia una revisión ampliada de las metodologías de análisis, dando lugar a lo que años antes, al principio de la década Clifford Geertz llamó “géneros confusos”, al escribir sobre los modos en que se prefiguraba el pensamiento social. Tal movimiento progresivo hizo algo fundamental con respecto a los saberes de lo social y ello fue que poco a poco las certidumbres metodológicas y las asignaciones de sentido dieron paso a procesos reflexivos donde se imponía el carácter configuracional tanto de las prácticas sociales estudiadas, de los propios objetos de estudio, como de aquellas tareas que incumbían a la propia investigación.

Al ocurrir esto, con desniveles y con matices dependiendo de los espacios, se produjo una vuelta de materiales y de textos que habían sido apartados por completo del análisis dos décadas antes, pero era un retorno particular, dado que estaba caracterizado por una nueva configuración de esos mismos textos y materiales. Así entonces, la discusión de tópicos como el colonialismo y su presencia en los procesos de producción de subjetividad que se tornó evidente a mediados de los años noventa y con más fuerza en la primera década del siglo en curso, hizo su entrada a escena favorecida por estas circulaciones de escrituras genéricamente llamadas postestructuralistas y por los efectos

de las mismas en campos tan variados como la etnografía, la crítica literaria y los estudios culturales, entre otros. Quiero ser claro al respecto y decir que “favorecida” no significa ser la razón principal si es que pudiera identificarse alguna. Por el contrario, se podría listar una serie importante de trabajos que influenciados por las dimensiones de los marcos postestructuralistas rechazaban en conjunto tanto las críticas marxistas del proceso histórico, como las escrituras ligadas a las historias de la militancia política en los años sesenta y tempranos setenta, iluminadas por los registros, en nuestro caso, de la filosofía de la liberación, la teología de la liberación, la idea de la revolución en el tercer mundo, las lecturas sartreanas del intelectual militante y un largo etc. El punto en cuestión aquí es si al hacer la pregunta por el regreso de Fanon y más tímidamente de otras escrituras anticoloniales, no puede describirse ello como una emergencia antes bien que como un retorno. Trataré de ser explícito con este asunto.

Al revisar las circulaciones de textos críticos del colonialismo se puede trazar una línea de corte bastante definida, otra vez teniendo en cuenta los contextos específicos, hacia fines de los años setenta y principios de los ochenta. Tal línea que es, entre otras cosas posibles, un modo de describir la discontinuidad de determinados procesos, tiene un efecto que me gustaría describir como de agua en la arena. Es decir, define el momento en que el suelo de la teoría y de las prácticas políticas dejan de fungir como positividad que contiene a escrituras como las fanonianas. Se ha vuelto tan permeable, para extender la metáfora, el suelo que contenía y organizaba las escrituras anticoloniales

en América Latina que las afirmaciones de otros tiempos, plenas de sentido, de capacidad de articulación política y de producir descripciones plausibles del mundo se pierden en la porosidad de un piso ideológico y de prácticas sociales que no las contiene. Ello es así porque las tramas se han desplazado a negociaciones de sentido en contextos democráticos lábiles, hacia nuevas formas de subjetivación social apoyadas en procesos sociales que no reclaman, por ejemplo, la univocidad de ciertas categorías, como las de sujeto histórico o la de conciencia. Sobre todo, en el contexto de los saberes se produce un desacoplamiento entre lo que se entendía como prácticas significantes vinculadas al activismo político, los temas y problemas específicos de una disciplina y sus despliegues epistemológicos.

El vínculo entre los distintos géneros del pensamiento social y su articulación política, deja de ser una evidencia *per se*, es decir, deja de darse la naturalización de que todo conocimiento es político, como si ello garantizara un resultado específico, y entra en una zona más opaca donde se esfuma su transparencia representacional en profundas genealogías. En ese camino, escrituras como las fanonianas, leídas antes en contextos de fuertes antagonismos y donde la heterogeneidad no era una dimensión a destacar porque se privilegiaban los objetivos utópicos, pierden poco a poco contención. Por ejemplo, cuando se hace un breve examen de los modos en que aparece la escritura de Fanon entre revistas de discusión política en la década del sesenta, estoy pensando en Argentina que es un caso que he trabajado, los temas que invitan a su circulación son la “revolución en el tercer mundo”, la “lucha anticolonial” en términos

de emancipaciones nacionales del colonialismo y “la lucha social” en términos de transformaciones socialistas⁷.

Esas elecciones hacen converger con relativa eficacia las demandas concretas de una práctica política con las categorías y conceptos que se explican y desenvuelven en los textos. No se trata, por cierto, de una relación mimética entre el contexto general y los conceptos, sería una ingenuidad pensarlo de ese modo, pero sí de una dimensión epistemológica que organiza el saber en dependencia funcional de ciertos enunciados que trabajan como demanda de lo real frente al texto. El texto tiene un peso en sí mismo relativo y privilegia lo que refiere, y lo que refiere funciona como espacio de validación de las lecturas y de las escrituras que dependen de él. Tal operación trabaja con relativa fluidez en gran parte de la literatura política del período, en América Latina y más allá. Pero incluso esta descripción, que se ajusta a cierta idea del efecto que producen los contextos en las formas de apropiación y circulación de un texto, no describe bien desenvolvimientos que son internos a los propios campos donde tales escrituras acontecen. Tomemos por ejemplo los planos de incidencia que se organizan alrededor de nociones como las de alienación, cultura, conciencia, revolución, colonialismo. Frente a la presión del contexto por convertir en referente cada una de esas palabras, ellas se tramitan en el pensamiento social como conceptos o descripciones de lo que acontece en lo real. Y si bien este acontecer es concreto, dado que cada palabra de tal serie envía a dimensiones históricas

⁷ Ver De Oto (2013, p. 35–60).

bien conocidas en el siglo XX, es preciso decir que ellas describen posiciones dentro de la propia escritura, dentro del campo preciso de su emergencia. En ese sentido, la escritura anticolonial o la crítica del colonialismo no sólo refiere a una dimensión de la experiencia histórica sino que es al mismo tiempo una organización subrepticia del modo en que cada nuevo enunciado sobre el colonialismo va a ser producido y comprendido.

No aludo aquí solamente a la escritura de Fanon, sino al conjunto de intervenciones que configuraron el espacio de la crítica del colonialismo. Pero aún pensando sólo en ella, lo que está en juego es la posibilidad o no de detectar escansiones, órdenes, planos, discontinuidades allí donde las grandes unidades de sentido parecen emparejar toda rugosidad, toda saliente. ¿Cómo comparar un cuerpo negro, por ejemplo, con una revolución? ¿Cómo hacer valer la materialidad de los cuerpos en el colonialismo cuando de lo que se trata es de desalienar sus mentes? Con total intencionalidad hago estas preguntas porque remiten insistentemente al plano de las homologaciones entre sujeto y desalienación que se organiza en la escritura anticolonial y hacen posible los modos de leer e integrar escrituras específicas en la red de conceptos y categorías que forman la malla de contención.

Mi hipótesis de trabajo indica que tal malla está constituida por unidades conceptuales del tamaño de revolución, alienación, nuevo hombre, nuevo humanismo, en las dos décadas posteriores a la muerte de Fanon y deja escurrir en la arena todo el microcosmos de eventos del cuerpo racializado. Pero entiéndase bien, no son unidades

restringidas al texto fanoniano, son ante todo, las unidades conceptuales que las prácticas de lectura producen en ella. Por esa razón, creo que no sería propio hablar de retorno sino de emergencia. Todo lo que se escurrió en la arena en aquél tiempo no volvió cuando las energías de las grandes unidades eran aún visibles. Pero más importante todavía, tampoco volvió cuando se dio la crítica de esas grandes unidades, acechadas tanto por los procesos sociales como por los devenires propios dentro de los discursos de la filosofía, de la teoría social, política y cultural en los años ochenta y noventa del siglo XX latinoamericano. Fue un acontecer que hizo desaparecer casi por completo la escritura de Fanon y sus efectos, los cuales no fueron pocos, del escenario en los largos años ochenta.

Si alguna vez la escritura de Fanon había entrado por la puerta de los compromisos políticos de la militancia salía junto con ella de la consideración pública y de la academia. Si alguna vez había inspirado reflexiones sobre la revolución del tercer mundo, fracasada ésta, fracasaba aquella. Si alguna vez había sido el programa para pensar ese objeto complejo llamado la cultura nacional, desaparecida la misma idea de su posibilidad, la escritura fanoniana no hacía otra cosa que acompañarla en el gesto. Pero más intenso aún, uno podría reconocer que si alguna vez la escritura de Fanon había sido de alguna utilidad en las reflexiones latinoamericanas, tanto las que iban en la consideración de los fundamentos de la teología de la liberación (al reconocer el carácter alienado del sujeto o al reconocer las tramas de lo que ella evocaba en términos de un humanismo), o de la propia filosofía de la liberación que encontraba en ella

un pilar para discutir su estatus ontológico (a saber, si se podía o no filosofar en un continente que se representaba sometido y todavía no emancipado), quedaban en aquél presente, el de los años de salida de ambas décadas, pocas posibilidades de inscripción de los problemas citados. Fue un efecto en cierta forma paradójico el que se produjo porque la escritura de Fanon fue y es parte de una literatura menor, en el sentido que la figura tiene cuando pensamos con Deleuze y Guattari. Es decir, es la escritura de un autor que forma parte de un grupo definitivamente marginal y se expresa en una de las lenguas dominantes pero que al mismo tiempo sus problemas individuales se completan en un discurso de contenido político y lleva consigo la marca de representar una suerte de enunciación colectiva de la que depende. Fanon, como muchos otros que pensaron el colonialismo, escuchó y entendió la naturaleza de las amenazas de su presente.

De algún modo esta marca pasó desapercibida una vez que la reflexión filosófica europea (centralmente europea) se hizo cargo de una crítica extensa de las famosas ilusiones de la modernidad, de la representación y de sus sujetos centrados y universales. Por una razón que luego entenderíamos como propia de la geopolítica del conocimiento, por estos barrios se asumió que todo aquello que por fondo o por pátina hubiera estado vinculado a los relatos modernos y sus sueños de la razón instrumental, o a sus sueños de totalidades sociales, pues, debía irse con los discursos y teorías que le habían dado supuestamente marco y contención. Para decirlo con más claridad, si el marxismo había sido objeto extenso de una crítica, por qué

razón sobrevivirían sus unidades de análisis “aggiornadas” al uso colonial de una escritura como la fanoniana. Cuál sería el objeto de relatar las peripecias del colonialismo cuando ya no había casi espacio alguno a escala global que estuviera definido por él, al menos en términos formales. O qué sentido tendría darle entidad a las discusiones sobre la cultura nacional y otros objetos semejantes cuando era claro que hablábamos de la disolución de los procesos que dieron entidad a la propia modernidad y, en los noventa, la globalización, por izquierda y derecha, ponía el acento sobre procesos transnacionales, incluido el de la subalteridad como categoría analítica. O más significativo aún, qué sentido tendría sostener la historicidad que habitaba los textos de Fanon y otras tantas escrituras si era evidente que la derrota de una generación que había imaginado el cambio social aquí y allá no hacía sino cuestionar centralmente los que habían sido sus instrumentos de comprensión y sus formas de acción.

En el mejor de los casos, Fanon aparecía como una escritura vinculada a recuentos biográficos de intelectuales y de algún que otro profesor universitario que recordaba los ecos potentes, sobre todo, de su texto manifiesto, *Los condenados de la tierra* (1994 [1961]), manifiesto que no dejaba de recordar justamente el carácter moderno del género y ponerlo en cuestión. Porque es preciso decirlo, *Los condenados de la tierra* no resiste casi ningún contraste con información procesada en los términos de las ciencias sociales que solemos practicar. Su tono, su ritmo, es el del martillo que golpea sobre cada verdad asumida como tal, sobre cada certeza de las condiciones que se

ciernen sobre aquellos que llama colonizados y que en un gesto universalista invierte la proposición colonial: si hay algo de nuevo en el mundo es la imaginación emancipada desde las antiguas sociedades coloniales. Es un texto que podría cabalmente formar parte del registro ampliado de los manifiestos que se conocieron en América y el Caribe pero con una peculiaridad, se debate largamente entre lo que podría llamarse un examen de conciencia ampliado, el pulso del panfleto que intenta una palabra performativa⁸ y un legado, un testamento.

En cada una de estas formas registra la tensión de su escritura y la razón por la cual, también, quedó en el olvido y se escurrió en la arena. Entre los años sesenta y setenta quienes disputaron ese legado en el sentido que lo sugiere Derrida en *Espectros de Marx*, desafiaron cada elemento de la serie, la conciencia, el pulso y el testamento, haciendo de esta escritura algo no poco usual, una herramienta de uso, anticipadora de lo social en juego, sin prestar demasiada atención a su carácter performativo. Así, participa del género que inauguró *el Manifiesto comunista* más de un siglo antes, acompañando los procesos de la modernidad desde sus costados críticos y definiendo con momentos certeros los movimientos de una historia emancipatoria todavía por ocurrir. Ese punto es crucial para entender que de lo que habla en *Los condenados de la tierra* es de todo lo que ocurre sin que haya ocurrido. No es una trampa retórica esta, sino la descripción de los efectos que produce y performa la escritura fanoniana. Ni siquiera es el

8 Para una lectura del papel del *Manifiesto* como género ver Maíz (2014).

registro utópico o apocalíptico, tan propio de la palabra escrita de los manifiestos que describen viejos mundos y auguran nuevos. Y no es porque no se pueda pensar en esa clave en su texto ya que los restos de un humanismo crítico se revelan rápidamente en él, sino porque el efecto performativo de su escritura se dirige hacia las zonas menos definidas, a las zonas menos estabilizadas del concepto, de la categoría o incluso de la afirmación radical. Si alguna novedad impone la escritura de Fanon en el género, me atrevo a generalizar, no es la eficacia retórica, sino una encrucijada que adquiriría valor en la emergencia de los noventa y los dos mil en nuestro continente y que conectaría nuestra propia memoria poscolonial con la de él, a saber, la dificultad de nombrar aquello que de hecho no tenía concepto por fuera de los límites representacionales de los discursos civilizatorios o coloniales: la experiencia colonial y la experiencia racial en los cuerpos.

No obstante, ese momento tardaría en llegar. Por lo pronto, la disputa con el legado dejaba de acontecer hacia fines de los años setenta. Los ecos de las discusiones que habían puesto a Fanon en el primer plano de una larga fila de lecturas y escrituras latinoamericanas se apagaron. Quedaron como restos de un naufragio ocurrido de diferentes maneras y en diferentes lugares y aunque se podían evocar los nombres de Salazar Bondy, Leopoldo Zea, el mismo Enrique Dussel, pero también de Paulo Freire, entre muchos otros, ello no hacía sino señalar el vacío de escrituras en conversación con la de Fanon. La disputa con el legado en los años sesenta y setenta se había dado en el terreno de las teorías revolucionarias y en el trabajo,

vamos a decirlo, de una comprensión del colonialismo subsidiaria de la modernidad. ¿Cómo podría haber sido de otro modo? Tenemos derecho a esta pregunta sabiendo de los riesgos que implica el pensamiento contrafactual. Sin embargo, ese aspecto fue crucial para mantener el rango de escritura menor de la que hablaba antes y, sobre todo, el tono épico de su enunciación. Digámoslo de esta manera, manteniendo la rareza de su escritura, se mantenía su singularidad radical, es decir, la imposibilidad de ser otra cosa que lo que era. Por lo tanto, sus enunciados fungían de puntos de partida de una moral antes bien que nudos problemáticos que apuntaban a describir la complejidad del presente. En parte también Fanon fue responsable de ello, porque es muy claro que su escritura le hablaba a los intelectuales y asumía posición en ese mundo para prescribirles una forma de desenvolvimiento⁹. Esas situaciones, entre las

9 Me valgo en este pasaje de las reflexiones que suscita un sugerente artículo de Catelli (2013), "La ciudad letrada y los estudios coloniales: perspectivas descoloniales desde la "ciudad real". Catelli explora allí los límites concretos que enfrenta todavía hoy el campo de los estudios coloniales por haber prestado poca atención al llamado semiótico que hiciera Walter Mignolo en los años noventa. Ella trabaja a partir de problematizar la noción de ciudad letrada de Ángel Rama en conversación con la ciudad colonial y los cuerpos coloniales racializados de Fanon. Lo señala como objetos de una posible semiosis que puede dar cuenta de los repertorios que en ellos están en juego poniendo en primer plano las materialidades y prácticas que evocan y refieren. Fanon cuando escribe analíticamente funciona como aquél que describe Catelli, el que ofrece un mundo de signos, representaciones y prácticas que desbordan las murallas de la ciudad letrada. Sin embargo, el registro de Fanon es ambivalente. En *Los condenados de la tierra* se dirige a los intelectuales y les recomienda que se sumerjan en la materialidad de la vida, al mismo tiempo que intenta restituir un *ethos* del intelectual que por todos los caminos

que se cuenta el tono programático de sus textos, volvía imposible vincularlo con la vida cotidiana, con las rutinas de la vida diaria por ejemplo, que es donde casi siempre resolvemos nuestras existencias. No se podía ir o volver al trabajo, incluso viajar del modo en que lo hacemos, con sus textos en los bolsillos.

Los tonos épico y programático se habían incorporado auráticamente a su escritura gracias a sus esfuerzos pero también a los que el propio Sartre en su famoso prólogo a *Los condenados de la tierra* produjo al señalarlo como el libro de un enemigo. Una ficción que afectaría largamente las lecturas de esas décadas quitándolo de la posibilidad de abordarlo al tiempo que sentirlo parte de la vida cotidiana, la que no se hace preguntas estructurales ni decisivas, la que se resuelve en las experiencias micro de un individuo. Pero también porque lo extrañaba de parte de sus lectores al convertir ese libro en el objeto de un examen de conciencia del intelectual metropolitano¹⁰ devolviéndolo insistentemente a la ciudad letrada (Catelli, 2013).

El destino de los monumentos, por insignificantes que ellos sean, es casi siempre muy distinto al que imaginan sus autores y sus más conspicuos lectores, como en este caso. No sabemos por cierto que quería Fanon, aunque podemos deducirlo, pero sí sabemos con bastante certidumbre lo que hacen e hicieron sus lectores con sus textos porque ellos son el material con el que trabajan.

parece reenviarlo, metafóricamente, a la ciudad letrada.

¹⁰ Judith Butler ensaya esta idea en uno de los textos que analizan y presentan la edición de Akal de *Piel negra, máscaras blancas* (2009, p.199).

Si ocurrió una clausura en términos filosóficos sobre su escritura ella se dio por los contextos complejos en los que circulaba, pero también, y fundamentalmente, porque quedó ligada a una perspectiva mayoritaria de época que agotó la reserva de preguntas sobre su singularidad y no pudo pensarla en otras conversaciones aunque ellas siguieran ocurriendo en un registro casi subrepticio¹¹. Digo esto con total intencionalidad y consciente del registro en juego. La irrupción de Fanon en las teorías emancipatorias latinoamericanas de los años sesenta y setenta nunca alcanzó a articularse con los procesos de racialización que su misma escritura invitaba a estudiar. Por el contrario, su participación era admitida por el lado de las filiaciones con los discursos emancipatorios y la revolución, antes bien que por una analítica capilar de las formas de producción de la diferencia racial en contextos coloniales. Un problema presente para distintos lectores en Colombia y en Brasil, por ejemplo, que mantuvieron la dimensión racial de la crítica fanoniana aunque en cierta forma como categorías sobre el sujeto todavía fuertemente ancladas en registros esencialistas o en fuertes ontologías de la identidad. No

11 Aunque me he concentrado mayoritariamente en mi experiencia de trabajo en Argentina sobre la escritura de Fanon, es preciso señalar que las circulaciones de sus textos son muy variables de país en país. La tesis en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana de Julio Andrés Arévalo Méndez ofrece, por ejemplo, un mapa del trabajo de intelectuales negros colombianos que reflexionaron sobre el problema de la blanquitud en contacto con las lecturas fanonianas. Entre ellos está la referencia a Sancy de Jesús Mosquera Pérez (1954–2011), un intelectual chocono fundador del Centro Frantz Fanon, el cual desapareció tras su muerte (Arévalo Méndez, 2015, p.12).

obstante, las resonancias de las dimensiones raciales de la analítica fanoniana de la sociedad colonial y de la subjetividad moderna tomada en el conjunto de intervenciones del período quedarán ocluidas por una imagen persistente y resistente de que el potencial heurístico de su escritura estaba de algún modo cancelado o, si se quiere, sellado en el pasado de su emergencia¹².

Para decirlo de manera más radical, su escritura pasó al archivo de los materiales con los que alguna vez se haría la historia del pensamiento crítico del colonialismo, ni mucho más, ni menos, pero es preciso señalarlo, un archivo ya cerrado, no pasible de nuevas configuraciones.

Un movimiento conocido sobre el problema de las prácticas lectoras es que ellas derivan hacia toda la escena en la cual el texto y sus soportes son objeto de una performatividad específica, contextual y afincada en materialidades concretas. No me he detenido aquí en esa dimensión pero viene al caso para pensar el problema del cierre sobre los archivos al que hice mención más arriba. Mi hipótesis de trabajo sobre el problema es que se produjo una suerte de doble cierre sobre la escritura fanoniana. El principal, derivado de los vínculos entre prácticas militantes, entre contextos de “uso” afiliados a las luchas políticas, con la dimensión fáctica donde estos textos se enlazaban en una trama que abarcaba desde pequeños editores ligados a grupos de lectores fuertemente politizados, pasando por

12 Quisiera ser específico en esta propuesta y señalar nuevamente que me concentro en las lecturas hechas en Argentina pero intuyo por algunas exploraciones preliminares que ocurren cosas similares en otros contextos. El caso de Brasil lo referencio en las notas 12 y 15.

revistas de crítica radical y ciertos conceptos clave para pensar la época. Lo repito, palabras (marcadores) como “tercer mundo”, “alienación”, “revolución”, “liberación”, entre las más conspicuas, eran esas claves. Por un lado, caracterizaban los puntos salientes de prácticas discursivas heterogéneas, pero como tales, al mismo tiempo, integraban escrituras como la de Fanon en códigos interpretativos relativamente rígidos. Estas dimensiones delinearon límites claros en el caso de Argentina, que es el que conozco con precisión y sobre el que me centro en este trabajo. Resta una tarea comparativa para saber si en otros espacios socioculturales ocurrieron cosas parecidas¹³. La escritura de Fanon quedó relativamente circunscripta a esa serie de marcadores. El segundo cierre, y sólo a efectos analíticos tiene sentido desplegarlo, es que para estos contextos de lectura y circulación de su escritura, su poética no fue considerada como un factor a tener presente o, en todo caso, fue un factor adicional que no importaba para el núcleo de la discusión conceptual y categorial que esos términos o marcadores representaban. Por el contrario, ella de pronto aparecía como un obstáculo en los debates sobre lo que realmente quería decir Fanon y dependiendo de las condiciones, se producían asociaciones entre el héroe revolucionario, al estilo Che Guevara, y las posiciones románticas que de esa asociación emergían¹⁴. Lo interesante del caso, y en esto aventuro una hipótesis más que tenerla

13 Para el inicio de un contraste con el caso brasileño se puede ver Guimarães (2008).

14 Un movimiento clásico al respecto que, por ejemplo, Albert Memmi expresa en (1972), “La vida imposible de Frantz Fanon”.

claramente definida por la investigación, es que su poética, la misma que había fungido como fuente de inspiración, fue la que alejó a muchos de sus lectores y exégetas cuando la revisión de los instrumentos de análisis del mundo entraron en crisis con la crítica de la modernidad y otros, a principios de los años ochenta.

De todos modos un recorrido de esta naturaleza no hace justicia a la heterogeneidad de articulaciones que la escritura de Fanon puso en juego. Pero es interesante notar que en el contexto de sus usos, por ejemplo, en el caso brasileño hubo mucho de parecido con el argentino, a partir de que Fanon fuera introducido por Sartre. Desde allí tuvo una fuerte acogida por medio del cine de Glauber Rocha y la pedagogía de Paulo Freire en los años sesenta (Guimarães, 2008, p. 100–107)¹⁵ y encontró fuertes ecos a partir del trabajo de Renate Zahar en los setenta¹⁶.

En resumen, mi posición al respecto es que la débil integración de la escritura de Fanon al contexto de los saberes sobre lo social practicados de manera profesional la afectó al hacer de ella al mismo tiempo una potente singularidad y una parte muy menor de las tramas de las ciencias sociales y las humanidades. Su destino en este plano era, en el mejor de los casos, su estabilización en un archivo en tanto fuente.

Con estas anotaciones y sugerencias quiero decir que

15 Para un trabajo que aborda en extenso la relación Freire y Fanon ver Fernández Moujã (2017).

16 Para un estudio reciente sobre la recepción de Fanon en Brasil, quizás el más importante hasta el momento en portugués, ver Faustino Mendes (2015).

se comprende que su trabajo cayera en una suerte de olvido. Los modos y los mundos de los que hablaba ya no resonaban con igual vigencia en nuestros presentes pasados.

Segunda parte

Sin embargo, hacia inicios de la década de los años ochenta y en relación con la crítica de la modernidad que se produjo en gran parte de los escenarios académicos tomó fuerza el espacio abierto por la crítica poscolonial. Este fue visto como una suerte de novedad en la que devino central la reflexión sobre las condiciones creadas para la emergencia de subjetividades en el contexto de las historias imperiales, coloniales y estatales modernas.

Tal movimiento traía consigo los archivos postestructuralistas de la teoría, con el núcleo central del problema de la diferencia y ponía en entredicho las figuras alrededor de las cuales se habían organizado las explicaciones sobre los sujetos históricos modernos en la mayoría de los recorridos de la filosofía y otros campos durante el siglo XX. No obstante, la crítica poscolonial, pensada en la especificidad y en su dimensión general, introdujo lo que podríamos pensar como una “diferencia de la diferencia”. No sólo hizo suyo el pensamiento de la diferencia y lo que a grandes rasgos puede caracterizarse como una reflexión sobre los modos de producción de la subjetividad, sino que también introdujo un segundo nivel en dichos modos y ello fue la dimensión colonial de la cultura contemporánea global. Global en tanto detectaba una afectación que no se resumía a una sola región o a un único grupo de historias.

Tal dimensión colonial convirtió la crítica de la modernidad en una crítica de las formas y configuraciones que colonizan la experiencia moderna y en una crítica de los límites conceptuales representados en términos estadísticos¹⁷. Es decir, se tramó allí una marca que luego definiría el campo completo de las reflexiones sobre el colonialismo, a saber, la baja representatividad de los conceptos y categorías de la teoría social a la hora de expresar o dar cuenta de aquello que está subsumido en las formas modernas de la experiencia social.

Las consecuencias de este movimiento son varias. Me interesa rescatar para este relato dos fundamentales que se vinculan a las razones de la re-introducción de Fanon en las discusiones globales. La primera de ellas ya la he expresado. Se trata de la evidencia de un límite que podríamos llamar etnocéntrico de la teoría social (asumo esta denominación para describir un conjunto complejo de prácticas

17 Quiero decir con ello que los conceptos y categorías actúan de por sí en gran parte de la teoría social como lo hace la idea de la representatividad de una muestra en la estadística, con la diferencia que la estadística tiene reparos metodológicos y conceptuales muy importantes. No infiere inmediatamente de una muestra que ella representa el conjunto total de una población de datos. Si lo hiciera, ya sabría de qué se tratan los mismos y no haría falta hacer mucho más. Las inferencias en este plano siempre están acechadas por esta paradoja. Sin embargo, en casi todas las disciplinas modernas del conocimiento que trabajan lo social como su objeto la mayor parte de los conceptos y categorías han procedido, y algunas todavía lo hacen, como si esa paradoja no existiera. En las humanistas es aún más marcado. Como sí, por ejemplo, las diferencias cualitativas y cuantitativas que ponen en acto los procesos coloniales fueran sólo fenómenos secundarios y subsidiarios de un tronco central de la temporalidad y de la experiencia social que por tan conocido se lo naturaliza.

intelectuales en los saberes especializados sobre lo social) que hace subsidiarios o dispone en un segundo orden de importancia los procesos que no fueron objeto y fuente de sus reflexiones. Me refiero concretamente a textos, historias, relatos, etc., que no conforman la biblioteca autorizada de la teoría. El caso de Fanon es paradigmático al respecto. La segunda dimensión tiene que ver con la representación pero de un modo diferente. Al pensar el problema colonial, casi de la misma manera que Césaire lo había anotado en las páginas iniciales de *Discurso sobre el colonialismo*, como una suerte de fracaso civilizatorio¹⁸, la crítica poscolonial como movimiento destacó que las diversas intervenciones en ese escenario global de la teoría social no sólo acotaban las representaciones a una esfera cultural relativamente estrecha, como se puede notar en la idea del límite, sino que también estaba en discusión la figura misma de la representación, pero de una manera diferente a como esta crítica se procesó en el campo filosófico. La diferencia es, precisamente, la de “la diferencia de la diferencia”. Este modo de proceder no necesariamente involucró a todas las intervenciones en el campo poscolonial pero cuando ocurrió presionó para producir una configuración de los archivos distinta y una organización de la biblioteca de la teoría social sobre otras bases.

No quiero excederme en un lenguaje metafórico pero, aunque lo parezca, no lo es. La crítica poscolonial

18 Me refiero aquí al célebre tercer párrafo del texto de Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* cuando señala que el régimen burgués en Europa no ha podido resolver ni el problema del proletariado ni el problema colonial.

al preguntar por la representatividad de los conceptos y las categorías, al detectar la representación como un procedimiento situado tanto histórica como culturalmente y describirlo como una práctica afectó la configuración del archivo, alteró los privilegios epistémicos que en él se tramitan y desestabilizó la aserción sobre el carácter no cuestionado de lo universal en cada disciplina. Si la diferencia se tematiza en el espacio de los derroteros postestructuralistas, con la crítica poscolonial adquiere un nuevo significado porque implica, por así decirlo, un bucle dentro de un bucle, ya que no sólo desplaza las dimensiones ontológicas y teleológicas de conceptos y categorías, sea en el orden del lenguaje o en el orden de la sistematización del pensamiento teórico, sino que además las analiza en razón de un proceso, el colonialismo, que es exterior al dominio que conforman. Al hacerlo, revela la estructura misma de la representación que las organiza.

En ese movimiento tiene mucho sentido que escrituras que habían sido clausuradas o selladas junto a sus contextos de emergencia o a las urgencias morales y políticas de una época, devengan en partes activas de la reflexión y salgan del registro biográfico en las que frecuentemente se las aborda¹⁹.

19 No tengo el espacio para abordar este problema aquí pero es notable como escrituras que son consideradas excéntricas con respecto a los cánones intelectuales y conceptuales de algunas disciplinas muchas veces son integradas a las mismas por medio del efecto biográfico. Es decir, la peculiaridad de la vida del autor o la autora otorga la legitimidad de su ingreso antes bien que la complejidad de lo que se produce en sus escrituras. Es bastante frecuente observar este procedimiento que no es más, ni menos, que una muestra de las geopolíticas del conocimiento que a nivel capilar se producen en el mundo contemporáneo. La biografía entonces

Como resulta bastante obvio ello no sólo permite incorporar escrituras excéntricas del canon sino también permite ampliar la imaginación teórica y epistemológica porque ya no se trata simplemente del retorno de lo reprimido en el conocimiento, o figuras semejantes, sino de modos distintos de configurar el escenario de las investigaciones y sus materiales.

Esos modos son posibles también, en reversa, gracias a la diseminación de escrituras como la fanoniana porque más allá de las operaciones que las sitúan en una suerte de clausura epocal, en tanto material de investigación, ellas son un campo prolífico de imaginación cultural abierta a otras relaciones. La más significativa, sin duda alguna, es la de los procesos de racialización que Fanon había explorado con fuertes tonos fenomenológicos y que para las perspectivas centradas en las discusiones sobre la revolución del tercer mundo habían pasado casi inadvertidas.

Tal dimensión fue quizás la que mayor influencia tuvo en las lecturas sobre Fanon que provenían de la academia

más que indicar la complejidad de una vida se vuelve un factor de estabilización cuando la escritura de esos autores y autoras representan un riesgo epistemológico para el orden discursivo de una disciplina, sus modos de enunciar y sus privilegios epistémicos. Se podría exagerar y decir que la biografía funciona como el fetiche freudiano destinado a disminuir la ansiedad que produce la diferencia. Este giro ha sido pensado por Bhabha para ver la manera en que el discurso colonial estabiliza por medio del fetiche la diferencia racial (sexual en Freud) y reduce así la angustia que produce. No he encontrado un ejercicio similar en la bibliografía que señale algo parecido con respecto a la biografía, pero resulta sugerente ver que la incorporación a un orden, en este caso disciplinario, si ocurre es porque lo universal está estabilizado en él y sólo admite la diferencia en tanto colorido despliegue de la diferencia.

norteamericana en los años noventa y con la que muchos tomamos contacto en América Latina²⁰. Así entonces, Fanon volvió poco a poco a los escenarios latinoamericanos de la mano de las lecturas poscoloniales y de la imaginación epistemológica del giro decolonial, el cual lo convierte en una suerte de pieza clave de su biblioteca descolonizadora al invocarlo desde las conversaciones con la crítica poscolonial y con los registros de las filosofías de la liberación, que tanto calado intelectual tuvieron y tienen en el continente. Fue un regreso investido de las cualidades de una emergencia porque los problemas que ahora esa escritura permitía relevar se articulaban en esa suerte de triple confluencia, muy problemática por cierto, de la crítica poscolonial, la decolonial y los registros de una fenomenología poscolonial que se desplegaba en los noventa entre pensadores del Caribe²¹.

En ese contexto el problema más destacado en la escritura de Fanon, sin duda alguna, fue el de la raza, no ya como tema de estudio sino como forma de conceptualizar los procesos de racialización inscriptos en gran parte de las relaciones sociales de la región, tanto en términos antropológicos y sociológicos como históricos y epistemológicos.

Sin duda alguna esta dimensión moldeó fuertemente

20 Para un detalle de las sucesivas olas de trabajos sobre Fanon ver Gordon (2015) y De Oto (2003).

21 En cierta forma los congresos de la Caribbean Philosophical Association que regularmente pueblan el paisaje académico de los últimos 15 años con temas y problemas fanonianos tuvo la marca de base de esa fenomenología poscolonial. Aunque es preciso decirlo, no es el único registro filosófico en juego en ella. Para ver la naturaleza de la Asociación recomiendo visitar su página web: <http://www.caribbeanphilosophicalassociation.org/>

el modo de jerarquizar las categorías del análisis histórico social. Ya no se trataba de analizar el proceso por el cual las sociedades coloniales podrían explicarse en una suerte de historia subsumida en un tiempo revolucionario global, más afirmado que demostrado por otra parte, al mismo tiempo que no alteraba la configuración del saber que proporcionaban tales concepciones. Con el problema de la raza en Fanon además de mostrarse un tema ausente de gran parte de la literatura especializada, lo que quedaba expuesto era que su ausencia articulaba una jerarquía conceptual y categorial y disponía, por así decirlo, los cuerpos en función de la misma. Al problema temático se le sumó el problema ontológico y a éste el epistemológico. Casi de manera inmediata leer a Fanon significaba atender a todas esas ausencias ahora vistas como constitutivas del pensamiento social. En ese marco, Fanon se convirtió en el aviso concreto de que había una falla estructural en nuestros archivos y “reservorios” conceptuales. La raza y los procesos de racialización adquirieron en él ese estatuto. La emergencia precisa en su escritura de la raza constituyó hacia adelante, hacia nuestros presentes y en los nudos genealógicos de los registros poscoloniales y decoloniales, una demanda que invitaba a sacudir el fundamento epistemológico que había organizado el archivo clausurado del colonialismo y la teoría social. La tarea a emprender entonces era abrir ese archivo para nuevas operaciones heurísticas, hermenéuticas y configuracionales y, por lo tanto, producirlo de otro modo que el colonialismo.

Bibliografía

- Alessandrini, A. C. (ed.). (1999). *Frantz Fanon. Critical Perspectives*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Arévalo Méndez, J. A. (2015). Amir Smith Córdoba. Del blanqueamiento a la negritud. Tesis de Maestría. Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- Burgos, R. (2004). *Los Gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Butler, J. (2009). Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 193–216). Madrid, España: Akal.
- Catelli, L. (2013). La ciudad letrada y los estudios coloniales: perspectivas descoloniales desde la “ciudad real”. *Vanderbilt e-Journal of Luso-Hispanic Studies*, 9, 56–76.
- Cortés, M. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno.
- De Oto, A. (2013). Usos de Fanon. Un recorrido por tres lecturas. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 30(7), 35–60.
- De Oto, A. (2003). *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*. México D.F., México: El Colegio de México.
- De Oto, A. y Katzer, L. (2014). Tras las huellas del acontecimiento. Entre la zona de no ser y la ausencia radical. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 19(65), 53–64.
- Fanon, F. (1994). *Los condenados de la tierra*. Prefacio de Jean Paul Sartre. Trad. de J. Campos. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Faustino Mendes, D. (2015). “Por que Fanon, Por que agora”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. Tesis Doctoral, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos; Brasil.
- Fernández Mouján, I. (2017). *Elogio de Paulo Freire*. Buenos Aires, Argentina: Noveduc.

- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo Veintiuno.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- Gibson, N. C. (ed.) (1999). *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*. Nueva York: Humanities Books.
- Gordon, L. (2015). *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. Nueva York: Fordham University Press.
- Gordon, L., Sharply-Whiting, T., White, Renée T. (1996). *Fanon: A critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Guimarães, A. S. A. (2008). Recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. *Novos estudos*, 81, 99–114.
- Katzer, L. y De Oto, A. (2013). Intervenciones espectrales o variaciones sobre el asedio. *Tabula Rasa*, 18, 127–143.
- Maíz, C. (2014). El manifiesto: expresión apocalíptica de lo moderno. De Marx al posboom latinoamericano. *Cuadernos del CILHA*, 15(1), 73–91.
- Memmi, A. (1972). *La vida imposible de Frantz Fanon*. *Nuevos Aires*, 8, 65–87.
- Ricca, G. (2016). *Nada por perdido. Política en José. M. Aricó*. Río Cuarto: UniRío.