

Frantz fanon, lélia gonzalez y edouard glissant. un diálogo imaginario sobre la condición colonial del damné africano y afrolatinoamericana/o en la argentina contemporánea

Frantz Fanon, Lélia Gonzalez e Édouard Glissant: um diálogo imaginário sobre a condição colonial do condenado africano e afrolatino-americano/a na Argentina contemporânea.

Frantz Fanon, Lélia Gonzalez and Edouard Glissant. An imaginary dialogue on the colonial condition of the African and afro-Latin American Damné in contemporary Argentina

BIDASECA, Karina A.¹

RESUMEN

En sus viajes transatlánticos a Mama África, el diálogo mantenido por la gran afrofeminista brasilera, Lélia Gonzalez, con pensadores africanos como Amílcar Cabral y Cheikh Anta Diop, fueron decisivos para su posición anticolonial y panafricana. Y son claves hoy, para las reparaciones del colonialismo que los imperios deben hacer luego de las Declaraciones del Decenio Internacional de los Pueblos Afrodescendientes consagradas en Durban en el año 2003. Especialmente, en países como la Argentina, cuyo mito de origen se basa en la obturación de las memorias afrodescendientes provenientes del sistema de la trata esclavista de la modernidad/colonialidad. El artículo trabaja con el concepto de la política de los subalternos africanos inmigrantes y afrodescendientes en la Ciudad de Buenos Aires en los años 2010 resultantes de un trabajo de investigación en la Universidad de Buenos Aires.

¹Universidad de Buenos Aires. <https://orcid.org/0000-0001-7954-2854>. Doctora y Magíster en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Obtuvo su Postdoctorado en Ciencias Sociales por la Pontificia Universidad de Sao Paulo/Universidad de Manizales, Colombia/Clacso y Flacso. Es Profesora de la UBA y UNSAM en grado y posgrado. Investigadora principal (CONICET) e invitada en el Centro de Estudios Africanos (CEAUP), Universidad de Porto, Portugal y en la Universitat de les Illes Balears, España. Profesora Titular en EIDAES/Universidad Nacional de San Martín y Adjunta a cargo en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Desde 2018 dirige el proyecto Poéticas del Mar/Voces del Sur & Diálogos Transatlánticos: Plataforma Mundial para Descolonizar las Artes & Cosmopolíticas - SudART y la Escuela de Artivismos Descoloniales desde el Sur. Fundó y co-dirige el Núcleo NuSur (Sur-Sur de Estudios Postcoloniales, Performativos, Identidades Afrodiaspóricas y Feminismos) y UNIAFRO, UNSAM. Dirige el Programa Sur-Sur de CLACSO, el Diplomado “Sures que permiten resistencias. Debates contemporáneos de la descolonización” y las Especializaciones en Epistemologías del Sur y Estudios Afrolatinoamericanos y Caribeños de CLACSO/CES, Universidad de Coimbra/FLACSO Brasil. karinabidaseca@yahoo.com.ar

Palabras clave: Amefricanidad, Damné, Fanon, Inmigración africana, Sujeto colonizado, Violencia colonial.

RESUMO

Em suas viagens transatlânticas à Mama África, o diálogo mantido pela grande afrofeminista brasileira, Lélia Gonzalez, com pensadores africanos como Amílcar Cabral e Cheikh Anta Diop foi decisivo para sua posição anticolonial e panafricanista. E são fundamentais hoje para as reparações do colonialismo que os impérios devem realizar após as Declarações da Década Internacional dos Povos Afrodescendentes, consagradas em Durban no ano de 2003. Especialmente em países como a Argentina, cujo mito de origem se baseia na obliteração das memórias afrodescendentes provenientes do sistema de tráfico escravista da modernidade/colonialidade. O artigo trabalha com o conceito de política dos subalternos africanos imigrantes e afrodescendentes na Cidade de Buenos Aires nos anos 2010, resultante de uma pesquisa na Universidade de Buenos Aires.

Palavras-chaves: Amefricanidade, Damné, Fanon, Imigração africana, Condenado, Sujeito colonizado, Violência colonial.

ABSTRACT

In her transatlantic trips to Mama Africa, the dialogue maintained by the great Brazilian Afrofeminist Lélia Gonzalez, with African thinkers such as Amilcar Cabral and Cheikh Anta Diop, were decisive for her anti-colonial and pan-African position. And they are key today, for the reparations of colonialism that empires must make after the Declarations of the International Decade for People of African Descent consecrated in Durban in 2003. Specially, in countries such as Argentina, whose myth of origin is based on the obturation of Afro-descendant memories coming from the slave trade system of modernity/coloniality. The article works with the concept of the politics of African immigrant and Afro-descendant subalterns in the city of Buenos Aires in 2010, as a result of a research project at the University of Buenos Aires.

Key words: Amefricanidade, Damné, Fanon, African immigration, Colonial subject, Colonial violence.

1.Introducción

Diversas opacidades pueden coexistir, confluir, tramando discursos, tramando discursos cuya verdadera comprensión referiría a la textura de esta trama y a la naturaleza de sus componentes (Glissant, 2017, p. 220).

2024 será un año inolvidable para la recuperación de las memorias amefricanas (al decir de Lélia Gonzalez, 1988) de aquellas artistas afrodescendientes que han sido borradas de la historia de todo un continente. Se trata de las artivistas brasileras, Rosana Paulino y Aline Motta, cuyas muestras respectivas, “Amefricana” y “El agua es una máquina del tiempo,” fueron exhibidas fuera de Brasil –por primera vez en el caso de Paulino-, con el apoyo de la Embajada de Brasil en nuestro país. (Bidaseca, 2024: 5).

En su texto *A categoria político-cultural de amefricanidade* (1988), la pensadora afirma que esa categoría puede ser observada desde la presencia negra en las Américas:

Já na época escravista, ela se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages, maroon societies, espriadas pelas mais diferentes paragens de todo o continente. [...] Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos (Gonzalez, 1988: 5).

Los Museos, históricamente reservorios de una “memoria colonial”, son un campo de batalla simbólica. Dentro y fuera de sus paredes, dentro y fuera de los edificios que intentan aprisionar el saber único y monocorde, se puede dar esta batalla simbólica. La realización de muestras que apuntan a visibilizar y reivindicar “pasados subalternos” (al decir de Dipesh Chakrabarty) es un buen punto de partida. La presencia de objetos materiales curados con una mirada descolonial e intercultural es otra manera de enviar mensajes a una audiencia amplia y desprevenida de estas situaciones.

En sus viajes transatlánticos a Mama África, el diálogo mantenido por la gran afrofeminista brasilerá con pensadores africanos como Amílcar Cabral y Cheikh Anta Diop fueron decisivos para su posición anticolonial y panafricana. Y son claves hoy, para las reparaciones del colonialismo que los imperios deben hacer luego de las Declaraciones del Decenio Internacional de los Pueblos Afrodescendientes consagradas en Durban en el año 2003. Especialmente, en países como la Argentina, cuyo mito de origen se basa en la

obtención de las memorias afrodescendientes provenientes del sistema de la trata esclavista de la modernidad/colonialidad.

Volviendo *siempre* a Fanon, el historiador subalternista Chakrabarty apunta una tensión que encuentra en el sujeto de Fanon:

Nombres como «campesinos» (Mao), «subalternos» (Gramsci), «condenados de la tierra» (Fanon) o «el partido como sujeto» (Lenin/Lukàcs) no tienen ni precisión filosófica ni sociológica. Es como si la búsqueda de un sujeto revolucionario que-no-fuera-el proletariado (en ausencia de una clase obrera amplia) fuera un ejercicio en una serie de desplazamientos del término original. Un caso revelador al respecto lo constituye el propio Fanon. La expresión «los condenados de la tierra», tal y como ha señalado el biógrafo de Fanon, David Macey, hace alusión a la Internacional Comunista, a la canción («*Debout, les damnés de la terre*» / «Arriba, parias de la tierra») la que, a su vez, hace clara referencia al proletariado. Y, sin embargo, Fanon la utiliza para referirse a otra cosa. Ese otro sujeto no puede definirlo bien, pero está seguro de que, en la colonia, no puede ser el proletariado. No hay más que recordar lo pronto que en su libro advierte que «habría que estirar ligeramente el análisis marxista cada vez que tengamos que vérnoslas con el problema colonial» Un sujeto colectivo, sin nombre propio, un sujeto que sólo es posible nombrar a través de una serie de desplazamientos del término europeo original, «el proletariado»: ésta es la condición tanto de un fracaso como de un nuevo comienzo” (Chakrabarty, en Mezzadra, 2008: 81).

El *Grupo de Estudios Subalternos*, de cual Chakrabarty ha sido parte, produjo una amplia e interesante obra. El proyecto editorial fue estimulado así por un grupo de intelectuales del “Tercer Mundo”, anticolonialistas y políticamente radicales, situados en la tradición de Antonio Gramsci (1982), Jacques Derrida (1987) y Michel Foucault (2002).

En sus comienzos, en el primer volumen de la revista *Estudios Subalternos*, fechado en Canberra en agosto de 1981, su fundador, Ranajit Guha, asentó su genealogía gramsciana con el propósito de hacer una revisión de la historia de la India e, inspirado en las “Notas acerca de la historia italiana” de Gramsci, demostrar cómo en las transformaciones políticas que ocurrieron en la sociedad india colonial y poscolonial, los subalternos² no sólo desarrollaron

² En ese primer volumen, Guha define al “subalterno” como cualquiera que esté “subordinado en términos de clase, casta, edad, género u oficio o de cualquier otro modo”, y luego enunció que dado que la relación de subordinación es recíproca, que comprende a dominados y dominadores, los grupos de la élite también recibirían consideración en la obra de los investigadores del Grupo de Estudios Subalternos (Mallon, 1995: 90-91).

sus propias estrategias de resistencia, sino que contribuyeron a definir las opciones de la élite (Mallon, 1995: 91). Era eminente, desde este nuevo paradigma, la crítica al marxismo ortodoxo, que pensaba la política atada únicamente al concepto de clase social (entendido como posesión de los medios de producción, o en relación con ellos).

Sin embargo, en India, la existencia del colonialismo imponía un giro específico al concepto de subalterno y al papel de los campesinos en la política subalterna. Debido al alcance limitado del proletariado, los campesinos y las comunidades rurales debían agenciarse, en el proceso de construcción de una nación-Estado india.

Esta empresa requería una ruptura con la concepción epistemológica y metodológica anterior. Fundamentalmente, el Grupo de Estudios Subalternos debió enfrentar una serie de dificultades propias del método que se vinculan con la tensión entre la técnica y el compromiso político en el acceso a las voces subalternas. Pues resulta hasta cierto punto desconcertante retomar el archivo, o regresar al campo, después de criticar la transparencia de la empresa; por ejemplo, cuando se plantea cómo recuperar la voz de las mujeres, u otros sujetos subalternos, a partir de documentos construidos por fuerzas patriarcales o coloniales (Mallon, 1995: 106). Este problema ha conducido a la tendencia a privilegiar la crítica literaria sobre los archivos y el trabajo de campo, y al debate entre los precursores de Derrida (1987) -que intentan transformar la categoría de lo subalterno en un “efecto de discurso”, eclipsando su definición sociológica-, y los que, como Mallon, se oponen. La recuperación de prácticas subalternas implicaba la utilización de nuevas fuentes, o bien, una nueva mirada “otra” a las ya revisadas. Con este fin, el grupo se orientó por -y combinó- la semiótica de Barthes (1987), la antropología estructuralista, la crítica literaria estructuralista rusa, y el marxismo althusseriano. Estas técnicas, no obstante, exponían sus tensiones y límites. Los mismos han sido señalados por Mallon (1995: 95): “(las técnicas) han cuestionado en último término dos suposiciones centrales para el propósito político del grupo: que las prácticas subalternas tuvieran cierta autonomía respecto de la cultura de élites, y que la política subalterna tuviera una unidad y solidaridad propias”.

Ranjit Guha identifica las políticas subalternas como un “dominio autónomo”. Una de las críticas más fuertes que se hicieron al Grupo, identificada por Gilbert Joseph y Daniel

Nugent (1994, p.21), fue, precisamente, el sobre-énfasis en la autonomía de “lo popular” o lo subalterno.

Más allá de las tensiones que el modelo teórico deparaba, las discusiones atravesaron los espacios de pensamiento local, y fueron apropiadas por los estudiosos latinoamericanistas desde distintas disciplinas. La primera de ellas está fechada en 1990, en el artículo de Joseph, publicado en la prestigiosa revista *Latin American Research Review*, titulado “On the Trail of Latin American Bandits”. En él, se proponía reformular las ideas esencialistas de Eric Hobsbawm quien, en su *Rebeldes primitivos* (1959), definía al bandolerismo social como “formas arcaicas de movimiento social” de los campesinos fuera de la ley, que representaban formas de protesta pre-políticas (Hobsbawm, 1959).

A partir de este texto, el debate se centra en la “adaptación” versus la “resistencia” a las estructuras de dominación³ y su legitimación, y en la relación entre resistencia y violencia a la autoridad. Al respecto, el libro de Steve Stern *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries* (1987), reflexiona sobre estos temas, afirmando que “en algunos casos la ‘adaptación de la resistencia’ (*resistance adaptation*) puede incluir ocasionales actos de violencia, y necesariamente el análisis debe incluir el estudio de las transformaciones en los usos de la violencia, más que implicar una pura o simple transformación de formas no-violentas a violentas de resistencia” (citado en Joseph, 1990: 31; mi traducción).

Aún más, el trabajo de Joseph despertó la crítica de Richard Slatta (1991), quien editó un volumen sobre bandidos latinoamericanos, en una crítica al postestructuralismo, y, en especial, a la utilización de las obras de Foucault (2002) y Gramsci (1982).⁴

En esta línea de análisis, los estudios sobre Asia de James Scott (1985) y los del historiador Michael Adams, entre otros, han consolidado un marco teórico en base a las categorías que Scott ha denominado “formas cotidianas de resistencia”, o Adams “protesta

³Véanse los comentarios y debates al artículo de Joseph en *Latin American Research Review*, Vol. 26, Nº 1, 1991, University of New México.

⁴En “Bandits and Rural Social History”, *Latin American Research Review*, 26 (1991), Slatta escribió: “Los filósofos se están ocupando todavía de lo que Foucault quería decir con *dispositif* y otros conceptos, ¿cómo pueden entonces los historiadores practicantes emplear sus ideas con confianza? [...]. Los historiadores que adoptan la hegemonía de Gramsci enfrentan problemas similares. El término se ve afectado por una ambigüedad que crea confusión de parte del maestro y sus discípulos” (citado por Mallon, 1995: 97).

esquiva” (“*avoidance protest*”), para enfatizar que las revueltas son excepcionales en la vida de los campesinos, y que la mayor parte del tiempo ellos se acomodan y adaptan.

La lectura "en reversa" (o "*against the grain*") de esta historiografía, para recobrar la especificidad cultural y política de las insurrecciones campesinas, tiene, para Guha, dos componentes básicos: identificar la lógica de las distorsiones en la representación del subalterno por parte de la cultura oficial o elitista, y desvelar la propia semiótica social de las prácticas culturales y las estrategias de las insurrecciones campesinas (Guha 1988: 45-84, citado por Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, en Castro y Mendieta, 1998).

En el ejemplo del diario de un tejedor de nombre Abdul Majil, el Grupo encuentra una conciencia de “colectividad”: la comunidad, como una conciencia ambigua, cabalgaba entre la fraternidad religiosa, la clase, la *qasba* (pequeño pueblo) y la *mohalla* (barrio). “La conciencia de sí mismo (de la tribu) como un cuerpo de insurgentes era de este modo indistinguible del reconocimiento de su ser étnico” (Spivak, 1997).

En lo que sigue me detengo a trabajar con el concepto de *damné*, en Fanon, por su conexión con las problemáticas expuestas.

2. Damnés

Si tomamos el contexto político de las guerras de liberación nacional de las décadas de 1950 y 1960, el sujeto alienado al que Fanon denominó *damné*, era un sujeto potencialmente revolucionario.

Como afirma Alejandro De Oto en su libro *Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (2003):

Desde que Fanon publicó su última obra en 1961 ha habido acontecimientos que han transformado la faz de la Tierra y, en consecuencia, han afectado la producción crítica intelectual. El *apartheid* sudafricano desapareció. Argelia ya no es la que antes era. Sartre no está más con nosotros. Muchas de las guerras de liberación se malograron, otras triunfaron.

Pero sobre todo la Unión Soviética dejó de existir. En medio de estos desplazamientos parece dibujarse un abismo que nos separa de la

experiencia histórica conformada durante el período de la denominada 'guerra fría' (De Oto, 2003, p. 45).

Ahora bien, ¿cuál es el significado del término *damné*? El condenado de la tierra, ¿a qué está condenado?, a la libertad, a la muerte...

El *damné* es el sujeto que emerge en el mundo, marcado por la colonialidad del ser. El *damné*, tal y como Fanon lo hizo claro, no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del grupo dominador. El *damné* es, paradójicamente, invisible y en exceso visible al mismo tiempo. Este existe en la modalidad de no-estar-ahí; lo que apunta a la cercanía de la muerte o a su compañía. El *damné* es un sujeto concreto, pero es también un concepto trascendental. Émile Benveniste⁵ ha mostrado que el término *damné* está relacionado, etimológicamente, con el concepto *donner*, que significa «dar». El *damné* es, literalmente, el sujeto que no puede dar porque lo que ella o él tiene pues ha sido tomado de ella o él. Es decir, *damné* se refiere a la subjetividad, en tanto fundamentalmente se caracteriza por el dar, pero se encuentra en condiciones en las cuales no puede dar nada, pues lo que tiene le ha sido tomado. Esta visión de la subjetividad como fundamentalmente generosa y receptiva ha sido articulada y defendida con mayor rigor por Emmanuel Lévinas. El filósofo judío lituano-francés concibe el dar como un acto metafísico que hace posible la comunicación entre el sujeto y el Otro, así como también la emergencia de un mundo en común (Maldonado, 2007, p. 151).

“¿Superioridad? ¿Inferioridad? ¿Por qué no intentar, sencillamente, la prueba de tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro? ¿Acaso no me ha sido dada mi libertad para edificar el mundo del *Tú*?” (Fanon, 2011, p. 192). El Sujeto es un problema crucial en las ciencias sociales. Desde la crisis del consenso ortodoxo de fines de los '60 y el fin de los grandes relatos, esta época es condición de posibilidad para que el pensamiento sociológico volviera a pensar la acción individual y social, el acontecimiento, la contingencia de los procesos sociohistóricos, la decisión, y con este giro operaron varios retornos: el retorno del Sujeto y el retorno de la acción como categorías de análisis.

⁵En Benveniste, Émile “Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary”, en Alan D. Schrift (ed.). *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity* (pp. 34-40). New York, Routledge, 1997.

Autores como Barthes (1987) y Foucault (2002)⁶, en la década del 1970, van a dar cuenta de la «muerte del sujeto» moderno, de ese sujeto cartesiano, pilar de todo el proyecto filosófico de la modernidad. Se produce un desplazamiento de la concepción del sujeto como fundamento de la objetividad del mundo externo (Kant) hacia una concepción del sujeto como resultado de procesos de subjetivación y posicionamiento discursivos externos. El sujeto es reducido a los procesos discursivos de subjetivación por los cuales son universalizados y distribuidos socialmente según «posiciones de sujeto». El sujeto de la acción política no es ya un agente que decide, sino un efecto. O el Sujeto es una totalidad que no cierra; siempre arrojará un resto que impide la saturación: -como nos muestra la Historia- el judío, el negro, el proletario, el loco, el homosexual, la mujer... en síntesis, el fetichismo totalitario de la Universalidad entendida como totalidad cerrada. Estamos, en cambio, en el reino de las diferencias, de las multiplicidades, de los fragmentos inconmensurables con los que no se pueden establecer equivalencias algunas (Grüner, 2002: 139). El clásico Sujeto de la Historia, el proletariado, ha sido reemplazado por múltiples identidades fragmentadas: los “sujetos culturales” que los estudios culturales han teorizado (“sujetos desclasados, desnacionalizados, desetnificados e incluso desexualizados”, como dice Grüner, por el diverso abstracto de una globalización).

Las transformaciones conceptuales en torno al sujeto político, en las ciencias sociales, en los últimos tiempos, están dando cuenta de una transformación en las prácticas de la acción política (“individuo”, “clase”, “pueblo”, “multitud”, “subalterno”, “incontados”, “*homo sacer*”). Y el pensamiento ha tenido, como siempre, un protagonismo importante para asegurar el *establishment* (el “pensamiento único”), pero también para la tarea de reconstrucción de una teoría crítica -para la cual el marxismo tradicional se muestra insuficiente, pero no por ello sustituible.

El sujeto en Fanon es pensado radicalmente, desde su identidad racializada, desde su negritud. Su propia experiencia psiquiátrica en el Hospital Blida-Joinville, a comienzos de los

⁶Al respecto, mencionamos esta cita del autor: “En el transcurso de su historia los hombres jamás cesaron de construirse a sí mismos, es decir, de desplazar continuamente su subjetividad, constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes y que nunca tendrán fin y no nos pondrán jamás frente a algo que sea el hombre. Los hombres se embarcan perpetuamente en un proceso que, al constituir objetos, al mismo tiempo los desplaza, los deforma, los transforma y los transfigura como sujeto” (Foucault, 2002, p. 74).

años de 1950, le permite pensar al hombre que, inserto en el contexto del colonialismo, ve en estado de alienación; a ese hombre que es un “desconocido en su medio ambiente”:

“Debo afirmar, dice, que el árabe, permanentemente un extraño en su propio país, vive en un estado de absoluta despersonalización. [...] La estructura social existente en Argelia era hostil a cualquier intento de devolver al individuo su lugar de pertenencia” (Fanon, 2011, p. 157). Es en la condición colonial donde la humanidad del hombre y la historicidad son suspendidas; el racismo colonial sostiene el orden social de las colonias, y la representación del Otro aflora en su escrito:

No podía más pues sabía que existían leyendas, historias, la historia, y sobre todo la *historicidad* que me había enseñado Jaspers. Entonces el esquema corporal, atacado en varios puntos, se derrumbó, dando paso a un esquema epidérmico racial. A esa altura no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona sino en triple persona (Fanon, 2009, p 103).

En Argentina, la otredad se vincula al relato de la nación como un “crisol de razas”, el cual obturó la presencia y contemporaneidad de indígenas y africanos llegados mediante el sistema del tráfico de esclavos que conformó el sistema-mundo-moderno colonial de género (Quijano, 2000), a través del dispositivo ficcional de la raza y el género.

Como parte del proyecto “El legado de África”, decidimos indagar las características sociodemográficas, las razones de llegada al país, el estado de salud, las discriminaciones sufridas y la participación en el tiempo libre de la población afro que reside en la ciudad de Buenos Aires, sea que se hubiera nacido en el país, que se procediera del continente africano, o que se hubiera llegado desde otra región de América. Se entrevistaron a 257 personas, en 23 barrios porteños. Como resultado, se obtuvo que el 53% de los consultados nació en África, en su mayoría en Senegal, y el resto tenía ascendencia en aquel continente; el 13% nació en Argentina, y el 34% proviene de otros países de Latinoamérica. De los migrantes africanos, un 75% llegó al país en los últimos seis años, y la mitad vino para buscar trabajo, a pesar de que el 62% tenía alguna ocupación en su lugar de origen. Del total de la muestra, el 70% son varones, y más de la mitad tiene entre 25 y 39 años.

La población entrevistada no se auto-reconoció como afrodescendiente. Los entrevistados se reconocieron más con su país de origen. “Yo soy peruana; yo soy uruguayo; yo soy latino”, fueron algunas de las respuestas. La población afro entrevistada quiere tomar distancia de ese continente asociado a estereotipos negativos: “tiene que ver con el estereotipo negativo que implica ser negro”. Si bien el nivel de educación es alto, pues el 56% alcanzó a terminar la escuela secundaria y un 25% concluyó una carrera terciaria o de grado, sólo un 3% de mujeres y un 1% de hombres tiene una ocupación liberal. La mayoría de los hombres –73%– se dedicaba a la venta ambulante y entre las mujeres la ocupación mayoritaria –42%– es la de empleada de comercios, restaurantes o empresas, y un 12% de las mujeres eran trabajadoras sexuales.

Nuestro estudio arrojó, además, el alto nivel de racismo que experimentaron las personas entrevistadas en diferentes espacios: un 57% de los entrevistados respondió de forma afirmativa cuando se les consultó sobre si había vivido situaciones de discriminación racial o étnica, que involucre de forma directa a organismos del Estado. En efecto, un 43% de los hombres denunció haber sido víctima de la violencia policial (Bidaseca, 2010).

3.¿Puede hablar la subalterna?

Citamos a otra pensadora afroportorriqueña, Katsí Yari Rodríguez Velázquez (2022), quien narra su inmersión en la ciudad de Buenos Aires en un relato desgarrador desde un cuerpo que es objetivado, racializado e hipersexualizado permanentemente por la mirada del varón blanco:

Y recuerdo el dolor, la frustración y la impotencia porque ese es mi cisma. La sensación de estar perdida en una mirada de la que no se escapa. Una mirada que narra la historicidad de mi cuerpo, que activa tantas expectativas y referencias que no me pertenecen. Y es que, esa frustración narrada por Fanon, en *Piel Negra, Máscaras Blancas*, ante la mirada de la niña que al verle, asustada le expresa a su madre: 'Mira, un negro, tengo miedo', no es otra cosa que la mirada que instaura la distancia ubicándola en el cuerpo. Sin embargo,

en los cuerpos de las mujeres negras esa frustración se revela desde otro sentido, porque a diferencia de la distancia que dispone el 'Tengo miedo', con el que carga su cuerpo, el cuerpo de una mujer negra carga con la accesibilidad y la explotación sexual atribuida y fijada a su cuerpo (Rodríguez Velázquez, 2022, p. 219).

En nuestro estudio, la violencia de la sociedad argentina frente a los inmigrantes africanos y mujeres afrolatinoamericanas fue un rasgo sobresaliente de las vidas que manifiestan los valores de una sociedad que se autopercebió históricamente blanca y europea.

Al respecto, Fanon (2009) se preguntaba: “¿Hasta dónde puede hablar el sujeto si cuando lo hace el peso de la civilización (blanca) se impone y debe adoptar su lenguaje al del colonizador?”. El colonizado sueña con ser el colono, el colonizado se relaciona con el colono desde el deseo, la envidia y la posesión. El colono no solo lo limita físicamente, mediante aparatos de violencia legítima (como el monopolio de la violencia), sino que también limita los valores, el pensar del colonizador. El colonizador (dícese el poder represivo del Estado) introyecta la violencia del colonizado.

Lo que se observa claramente en nuestras investigaciones, y a partir del marco teórico desarrollado, es la división de Buenos Aires entre la ciudad del colonizador y la del colonizado. Éste debe vivir en la marginalidad del sistema, en la precariedad de la calle, en las persecuciones de la fuerza policial, con escaso margen para lograr que sus demandas sean atendidas. Su voz está ausente.

A su vez, lo que observa el Grupo de Estudios Subalternos, inspirado por Gramsci (1982), en el desarrollo de los discursos sobre las revueltas campesinas en la India colonial, es la *contrainsurgencia*: la ausencia de la voz del mismo campesinado en el desarrollo historiográfico contemporáneo y posterior a esos hechos.

Existían, según el Grupo, tres tipos de discursos que Guha (2002) analiza en su libro *Las voces bajas de la historia*. El primer discurso demuestra claramente, por provenir de las cúpulas gubernamentales, su rechazo a los hechos. Posteriormente, el discurso secundario parte de premisas colonialistas y liberales. Por más que se trate de comprender el contexto económico, social y cultural del campesinado, este segundo discurso no deja de otorgarle a la revuelta una interpretación sesgada, a partir del objetivo de evitar el mismo episodio, y de

continuar pacíficamente el dominio imperial sobre dicho territorio. Culminando, la tercera forma discursiva -aun proviniendo de teorías políticas alternativas, que rechazan fervientemente las premisas de las interpretaciones anteriores- deriva en una negación de las capacidades cognitivas de los propios actores de la revuelta, negando su voz en el desarrollo historiográfico realizado, y solamente incluyéndolo en un estructuralismo determinante del rumbo hacia el socialismo.

El lugar de la conciencia del subalterno, de la emergente conciencia del subalterno, contrasta con la tendencia ortodoxa del marxismo occidental (y fundamentalmente, con la noción de lo pre-político de Eric Hobsbawm, 1959), que le niega conciencia de clase al subalterno. Para el Grupo, esta no debe ser leída como una conciencia en general, sino como una forma política e historizada de la misma: es decir, como la conciencia subalterna. En palabras de Guha: “Proponemos concentrarnos en esa conciencia como nuestro tema central porque no es posible explicar la experiencia de la insurrección simplemente como una historia de acontecimientos carentes de sujeto” (2002, p. 4). Por otra parte, el Grupo de Estudios Subalternos también debió encarar la fagocitación de las voces femeninas, y su tratamiento en los archivos históricos.

En los textos de Ranajit Guha aparecen tematizadas las voces femeninas básicamente en dos oportunidades: en los movimientos de insurgencia campesina en Telangana, y en su escrito sobre la muerte de Chandra. En ambos casos, Guha plantea la solidaridad de género frente a la fuerte opresión de la estructura patriarcal.

Sin embargo, y desde adentro, fue Gayatri Spivak quien ha criticado fuertemente esta omisión en la constitución del subalterno como sujeto sexuado, así como la decisiva instrumentalidad de la mujer como objeto de intercambio simbólico:

El grupo es escrupuloso en su consideración hacia las mujeres. En varios lugares, registran momentos en que hombres y mujeres participan conjuntamente en la lucha y donde sus condiciones de trabajo o educación sufren de discriminación genérica o de clase. Empero, creo que pasan por alto cuán importante es la metáfora-concepto mujer para el funcionamiento de su discurso. Con esta consideración llevaré a término el conjunto de mi argumento. En cierta lectura, la figura de la mujer es ampliamente instrumental al cambio de función de los sistemas

discursivos, como es el caso en la movilización insurgente. Nuestro grupo rara vez se plantea los problemas de la mecánica de esta instrumentalidad. Para los insurgentes, en su mayoría masculinos, la 'femineidad' es un campo discursivo tan importante como la 'religión' (Spivak, 1997, p.25).

El propósito de Spivak fue “mostrar la complicidad entre sujeto y objeto de investigación; es decir, entre el grupo de Estudios de la Subalternidad y la subalternidad. Aquí también, es la tendencia de los historiadores, no de ignorar, sino de renombrar la semiosis de la diferencia sexual como 'clase' o 'solidaridad de casta’” (Spivak, 1997, p. 26).

En definitiva, nos preguntamos, junto a Spivak, ¿puede la subalterna hablar desde las teorías de la contra modernidad, cuando ella está más a oscuras que nunca? La consideración que este texto brinda, concluye que la condición del *damné* es la de un significante que adquiere nuevas formas políticas, que subrepticamente buscan hacer visibles sus presencias, y audibles sus voces, sofocadas desde la época colonial.

Descolonizar las prácticas (culturales, educativas, artísticas, de género), como gesto, requiere de la acción de reunir las desconexiones geográficas y espaciales del imperio cognitivo, para lograr entrar en “Relación” (al decir de Edouard Glissant, 2017, citado en Bidaseca, 2022). Y, así, poder imaginar otros posibles a un mundo único, que el sistema capitalista, racista y colonial pretende imponer. Definido por Glissant: “El imperio es el avatar, absoluto, de la totalidad” (2017: 62). A contrapelo de la política unívoca del imperio, es necesario llamar a la descolonización de nuestros cuerpos, géneros y mentes (como diría el escritor Ngũgĩ wa Thiong'o), y a la descolonización de este, nuestro tercer espacio.

4. Referencias

BARTHES, Roland. (1987). "La muerte del autor". *El susurro del lenguaje*. Paidós.

BENVENISTE, Émile “Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary”, en Alan D. Schrift (ed.). *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity* (pp. 34-40). New York, Routledge, 1997.

BIDASECA, Karina A. et al (2010). "Perspectivas sociodemográficas de la población afrodescendiente y africana (Buenos Aires, 2010)". *África y su diáspora. Informe del Proyecto de Reconocimiento Institucional "El legado de África, Universidad de Buenos Aires y África y su diáspora.* Universidad de Buenos Aires.

BIDASECA, Karina A. (2022). "Espejismos en el mar. Huellas Fanonianas Y Glissantianas En Las Letras Y Las Artes Visuales De Grada Kilomba y Aline Motta". En De Oto, A. y Bidaseca, K. (Coord.), *Fanon y Glissant. Once ensayos desde el Sur.* CLACSO/Quellqasqa.

BIDASECA, Karina (2024). *Amefricanas. Artivismos, memorias y descolonización.* CLACSO/El Mismo Mar.

CASTRO GÓMEZ, Santiago y MENDIETTA, Eduardo. *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.

DE OTO, Alejandro (2003). *Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial.* Colegio de México.

DERRIDA, Jacques (1987). *De la gramatología.* Siglo XXI.

FANON, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas.* Akal.

FANON, Frantz (2011). *Los condenados de la tierra.* Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, Michel (2002). *La inquietud por la verdad: escritos sobre la sexualidad y el sujeto.* Siglo XXI.

GLISSANT, Édouard (2017). *Poética de la relación.* Universidad Nacional de Quilmes.

GONZALEZ, Lélia (1988). "A categoria político-cultural de amefricanidade". *Tempo Brasileiro*, (92/93), 69–81.

GRAMSCI, Antonio, (1982 [1975]). *Cuadernos de la Cárcel.* Valentino Gerratana.

GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDIOS SUABALTERNOS. "Manifiesto Inaugural", en CASTRO GÓMEZ, Santiago y MENDIETTA, Eduardo. *Teorías sin disciplina*

(*latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*), México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.

GRÜNER, Eduardo, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

GUHA, Ranajit, *Estudios Subalternos*, Canberra, agosto de 1988, vol. I.

GUHA, Ranajit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica, 2002.

HOBBSAWM, Eric, *Rebeldes primitivos* (1959).

JOSEPH, Gilbert (1990), "On the Trail of Latin American Bandits", *Latin American Research Review*.

JOSEPH, Gilbert y NUGENT, Daniel (1994). *Everyday forms of State formation. Revolution and the negotiation of rule in modern Mexico*. Duke University.

MALLON, Florencia (1995). "Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: perspectivas a partir de la historia latinoamericana", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, Tercera Serie, N° 12, II semestre.

MALDONADO, Nelson. "(Des) colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia", *Cuaderno N° 1*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2007.

MEZZADRA, Sandro (2008). *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Traficantes de Sueños.

QUIJANO, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, 2000.

RODRÍGUEZ VELÁZQUEZ, Katsí Yará (2022). "Entre la negación y la explotación. Políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras". En Karina Bidaseca y Marta Sierra (coord.), *El amor como una poética de la relación. Discusiones feministas y artivismos descoloniales*. CLACSO/El Mismo Mar.

SCOTT, James C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.

SLATTA, Richard. "Bandits and Rural Social History", *Latin American Research Review*, 26 (1991).

SPIVAK, Gayatri, "Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía", en CUSICANQUI, Silvia Rivera y BARRAGÁN, Rossana (comp.), en *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, SEPHIS; Ediciones Aruwiyiri; Editorial Historias. La Paz, Bolivia, 1997.

STERNE, Steve. *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, (1987).

VVAA. *Latin American Research Review*, Vol. 26, N° 1, 1991, University of New México.