

POLÍTICAS EN EL CUERPO, POLÍTICAS DE LA SUBJETIVIDAD. AGUAFUERTES FANONIANAS

ALEJANDRO DE OTO

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales

MARÍA MARTA QUINTANA

*Instituto de Investigaciones
en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio*

Hay un cuerpo que anda por el mundo, sin espacio en el mundo. Sombra y fantasma.

Vicente Zito Lema, *El cuerpo de la pobreza*

[...] traducir la memoria de lo que precisamente no tuvo lugar, de lo que, tras haber sido (la) interdicción, debió no obstante dejar una huella, un espectro, el cuerpo fantasmal, el miembro fantasma —sensible, doloroso, pero apenas legible— de huellas, de marcas, de cicatrices. Como si se tratara de producir, al confesarla, la verdad de lo que nunca había tenido lugar. ¿Qué es entonces esta confesión? ¿Y la falta inmemorial o el defecto inmemorial desde los cuales hay que escribir?

Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro*

Oh, mi cuerpo, haz de mí alguien que interroge siempre.

Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 16 de noviembre de 2010 y aceptado para su publicación el 5 de mayo de 2011.

A cincuenta años de la muerte de Frantz Fanon y bajo su influjo, como diría Borges evocando a Chesterton, cierta inquietud recorre los nudos centrales de las teorías que analizan, piensan y discuten el colonialismo y sus efectos. Tal inquietud ronda y se precipita directamente sobre el problema de la subjetividad, de la identidad y, más certeramente, del cuerpo. Los epígrafes indican parcialmente esta situación que en la escritura de Fanon se manifiesta de manera profunda y compleja, siempre habitada por la condición colonial como condición *sine qua non*.

Aquí proponemos conectarnos con las elaboraciones de Frantz Fanon buscando elucidar la problemática ontológica respecto del sujeto colonial y las implicaciones de la representación en su vinculación con el cuerpo. En otras palabras, tratamos de explorar un argumento fundamental de las reflexiones fanonianas acerca de la emboscada de la ontología y de la representación para un cuerpo que, racializado, o mejor, cosificado, ha sido expulsado de la historia y, por consiguiente, de su capacidad de agencia. En esta dirección, abordamos, luego, siguiendo a Homi Bhabha, las dimensiones de la identidad/identificación y de la ambivalencia en el horizonte de los resortes históricos que suponen, esto es, en el desenvolvimiento y devenir de toda identidad y sus modos fallidos o elusivos de los esencialismos proyectados desde las posiciones hegemónicas del discurso. Por último, teniendo en cuenta lo anterior, avanzamos en una reflexión sobre la lengua como momento y espacio ambivalente por antonomasia, es decir, como lugar de *condena* pero también de re-historización.

Des-ontologizar la representación.

El cuerpo *en* la historia

En el primer capítulo de *Piel negra, máscaras blancas* (1952), Fanon escribe que aun cuando el *negro* haga su experiencia en la metrópolis (la cual exhalará por cada poro de su cuerpo al retornar a la colonia), o varíe su comportamiento frente a sus congéneres, “blanqueándose”, el camino que recorre es siempre el mismo: *del* mono al hombre, *entre* el mono y el hombre. No obstante, esa dimensión dislocada, pervertida, de la

historicidad de los sujetos colonizados no sólo se revela en las taras del andar cotidiano, sino también en las formaciones teóricas, en el discurso de las humanidades y sus modos diferenciales, subalternos, de pensar y de construir al otro colonial. La trampa es mortal por donde se la observe: mina todo el campo de la subjetividad, arrincona a los sujetos en los bordes de su propia existencia.

Quizás, en consecuencia, y en una clara alusión a la *Tesis XI* de Marx, Fanon enuncie —no sin cierta inquietud cuyo eco resuena más trágico que las cavilaciones de Hamlet— que tener que *transformar* el mundo se vuelve una maldición: la maldición de *ser lo que se es* y de *no ser*. Como si se tratara de la tragedia de descubrirse socavado y convertido en un palimpsesto viviente, inerte-y-vivo, que abriga en su propia piel las genealogías del colonialismo. Tal vez, a causa de ello, y de un modo perturbador, Fanon escriba: “Por penosa que nos resulte esta constatación, estamos obligados a hacerla: para el negro no hay más que un destino. Y es blanco”.¹

Esta última frase se indispone en la dimensión lógica que supone, esto es, no sólo que A sea no-A, sino, fundamentalmente, en la imposibilidad ontológica de que el negro devenga blanco. Sin embargo, desde esa región del no-ser, martillando, para usar una expresión nietzscheana, la metafísica del Ser y su antinomia, el hombre negro puede liberarse de sí mismo y emerger en el tiempo histórico, batallando en el campo de los significantes que parecen ocultar las *contingencias*, es decir, su *modo de ser producido* y devenir otra cosa que negro-o-blanco.

Si hacemos caso a esta observación, se hace lícita la pregunta: ¿qué significa devenir *blanco* en el contexto de una obra que comienza afirmando la voluntad de “liberar al hombre de color de sí mismo”?² —la respuesta no se hace esperar aunque se demore por la complejidad del asunto. Allí mismo, Fanon responde que el camino de la des-alienación, la necesidad de liberar al hombre negro de los arquetipos que lo cosifican, implica dar cuenta del doble proceso en que la alienación se gesta: económico, por una parte, y epidérmico, por la otra. Esto

¹ Franz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009, p. 44.

² *Ibid.*, p. 42.

significa que la inferiorización que se opera con la reducción esclavista (aun cuando se sea esclavo de una idea) es interiorizada o, lo que es lo mismo para Fanon, *epidermizada* por los sujetos; por lo tanto, emprender el camino de la desalienación —en el amplio sentido de desalienar al cuerpo— exige hacerse cargo de que esa “toma de conciencia” no se realiza sino pagando el precio de la historia, ingresando en ella para dismantelar el artificio *blanco* labrado en la piel del *negro*. En este sentido, y de modo crucial, el dilema que enfrenta Fanon de partida, con respecto del cuerpo, es el de la representación. Detengámonos, pues, en esta cuestión.

Desde la perspectiva de Fanon, el colonialismo ofrece un cuerpo que funciona en los límites de la representación que los discursos coloniales ponen en juego, de manera tal que toda historicidad y todo momento político en dicho cuerpo parecen desvanecerse. La secuencia en la que Fanon hace discurrir la idea del cuerpo está directamente vinculada al proyecto de rehistorizarlo, con el doble propósito de quitar el manto de la representación que lo conforma como algo fijo y contenido, y de introducir nuevamente el carácter histórico y, en consecuencia, político del mismo. Los momentos de la corporalidad en la escritura de Fanon, en el pasaje que va de *Piel negra, máscaras blancas* a *Los condenados de la tierra*, se inician en los esquemas corporales heredados de su lectura de Merleau-Ponty,³ los cuales son pensados conflictivamente como fundamentos de un habitar

³Para esta secuencia véase Dilan Mahendran, “The Facticity of Blackness. A Non-conceptual Approach to the Study of Race and Racism in Fanon’s and Merleau-Ponty’s Phenomenology”, *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. v, verano, 2007, p. 199. El autor discute que la distancia que separa a Fanon de Merleau-Ponty no es tan larga como se sospecha. Son valiosos sus argumentos sobre el proceso fenomenológico que atraviesa la visión de Fanon sobre el cuerpo. Para Mahendran, el conocimiento del cuerpo, que produce el cuerpo en el trabajo de Merleau-Ponty, es una suerte de conocimiento tácito. Una conciencia pre reflexiva en el campo espacial. Pero en ningún caso implica una formación del Yo o del sujeto. En este sentido, esta primera “capa” de la percepción del cuerpo es muy importante para las otras que Fanon hace circular en lo que hace a la percepción del propio cuerpo en el mundo colonial. Los otros esquemas son el “histórico racial” y el “epidérmico racial”. Mahendran debate con profundidad en cuáles de esas instancias se mueve la crítica de Fanon organizando el escenario de la conciencia y fundamentalmente del significado porque lo que interesa es si el cuerpo racializado que soporta la demanda de ser para otros constituye, por la violencia del fenómeno, un reto al significado existencial. *Ibid.*, p. 203.

del cuerpo no mediado por la representación, y continúan en la idea de que los esquemas del cuerpo del colonizado, del negro en las colonias, son aquellos que proveen los discursos racistas del colonialismo en sus modos de operación concretos. Allí, la posibilidad de una ontología aparece como algo menos que imposible pero, a su vez, poco menos que deseable.

De esta manera, Fanon evita la demanda ontológica sobre el cuerpo colonial a favor de la urgencia por hacerlo circular en la historia tratando que los “esquemas corporales” se asuman poco a poco como la actividad no alienada de ese cuerpo. En esa dirección puede leerse “la caída” en el grito “existencial” del final de *Piel negra, máscaras blancas* que citamos en el epígrafe de Fanon al inicio.⁴ Puesto que, cuando la escritura avanza hacia el espacio de la resistencia política, como lo hace en *Los condenados de la tierra*, el cuerpo se va historizando y politizando en cada momento de su acontecer textual. Es decir, pasa de la tensión muscular que (des)articula la impotencia del colonizado, que ya no es sólo el negro, donde difícilmente organiza su existencia, al cuerpo que se constituye en la restitución cabal de su historicidad fundiéndose *en y con* el sujeto en el proceso de la revolución argelina, aunque más concretamente en el proceso de la desalineación en general. Cada uno de estos momentos, la mayoría de las veces por separado, han inaugurado páginas clave de la reflexión filosófica y de la teoría social.⁵

Ahora bien, este procedimiento implica atacar la estructura misma de la representación, es decir, la disposición sincrónica de los cuerpos, su fijación, a través de un “ojo” que se escinde,

⁴ Los comentarios sobre este final de *Piel negra, máscaras blancas* han sido el objeto de comentarios significativos de varios autores, pero se destacan en particular los de Sekyi-Otu, quien ve en las últimas páginas un final concesivo con el existencialismo. Véase Ato Sekyi-Otu, *Fanon's Dialectic of Experience*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 1996. Para este tópico, el artículo citado de Dilan Mahendran es oportuno. También para el análisis de esta situación en los finales de los dos textos más importantes de Fanon, *Piel negra...* y *Los condenados de la tierra*, Alejandro De Oto, *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*, México, El Colegio de México, 2003, pp. 130-131.

⁵ Véase Lewis R. Gordon, “Through the Zone of Nonbeing: A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday”, *The CLR James Journal*, vol. 11, núm. 1, 2005, pp. 1-43; Jeremy Weate, “Fanon, Merleau-Ponty and the Difference of Phenomenology”, en Robert Bernasconi (ed.), *Race*, Oxford, Blackwell, 2001, pp. 169-183; y Linda Martin Alcoff, “Toward a Phenomenology of Racial Embodiment”, en Robert Bernasconi (ed.), *Race, op. cit.*, pp. 267-283.

como órgano, de aquello que representa. Como contraparte, desde la perspectiva fanoniana, asumir que el destino es *blanco*, impele a la necesidad de comprender las estructuras profundas, los procesos de subjetivación que hacen del sujeto colonial no sólo un ser infra-humanizado sino, fundamentalmente, un sujeto depotenciado por el ejercicio óptico de la representación que descansa en la *adecuatio* entre lo dicho y lo visto. Por el contrario, la reflexión de Fanon abre un *hiato*, esto es, dismantela el reaseguro “empírico” que articula los aspectos visibles y enunciabiles de la representación para crear un nuevo plano de comprensión y de transformación en el registro (diacrónico) de la historia, de la experiencia vivida, y las prácticas de colonización —lo que significa, además, asestar un golpe a la ontología que organiza los dominios del *Mismo* y lo *Otro* (práctica milenaria como diría Foucault) y las posiciones jerárquico-binarias que se desprenden de ellos. Así, luego de Fanon, el discurso colonial se ve impelido a volver sobre sus propias condiciones de producción, esto es, a volver sobre sí mismo, y la representación, arruinada, a desocultar su carácter de invención, de producción “sin original”. En este sentido, si el *negro* no es, tampoco es más el *blanco*.

Identificación y ambivalencia: el hiato (político) del cuerpo en la historia y la ruina de la representación

Desde este borde, que sitúa el análisis de la colonización en la urgencia histórica y política de la desalienación, y que se precipita sobre los sujetos abandonados a la deshumanización/animalización, lo implacable de las observaciones de Fanon radica en la puesta en perspectiva que hace del proceso colonial remarcando la imposibilidad de reconducir el análisis y la liberación a una posición “originaria” de los sujetos, es decir, a un estadio previo a la colonización que develaría la *qualitas occulta* del nativo. En otras palabras, las descripciones fanonianas de las actitudes que asume el *negro* frente a la “civilización blanca” dan cuenta de la encerrona trágica del colonialismo *entre* lo que destruye-y-produce, dentro-y-fuera de la Historia. En consecuencia, de lo que se trata es de descomponer lo que los sujetos

y las sociedades coloniales *han llegado a ser*, descomposición o desalienación que en esa dirección no puede llevarse a cabo si se soslaya el pliegue que supone la racialización de las relaciones coloniales en el orden de las articulaciones políticas, de las demandas de identificación y de las representaciones que se producen en el espacio colonial y que crean unas determinadas condiciones de existencia para los sujetos que lo habitan.

En este sentido, la cuestión de la *identidad*, o mejor dicho de la identificación, se vuelve capital —asumida, desde luego, como un proceso y no como una instancia “pura” (punto de partida o de llegada), sometida a los avatares de la historia, de la lengua y de la cultura.⁶ Puesto que, por un lado, la identidad requiere de marcas específicas, históricas y relacionales asociadas a una dinámica en la que la identificación juega un papel excluyente. Dicho de otra manera, en el espejo de la identificación nos encontramos proyectando algo de lo que somos y, por lo tanto, sospechando de la diferencia que está en juego en tal proyección. Hay, por decirlo de un modo temporal, un efecto de retardo entre la imagen de la identidad y su proyección que es por donde parece colarse precisamente la sospecha de una constitución a otra, opaca, no conocida. Pero dicha constitución no opera como elemento completo, que podría tomar el lugar de la imagen que propone la identificación, dado

⁶ Asimismo, la elaboración de Hall resulta esclarecedora sobre esta cuestión cuando afirma que “las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella”. Es decir, “no en el presunto retorno a las raíces sino en la aceptación de nuestros ‘derroteros’”. Véase Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 17-18. Y con la misma claridad estipula el uso del concepto de “identidad” en referencia “al punto de encuentro, el punto de *sutura* entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan ‘interpelarnos’, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de ‘decirse’. De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas. Son el resultado de una articulación o ‘encadenamiento’ exitoso del sujeto en el flujo del discurso [...]. Las identidades son, por así decirlo, las posiciones que el sujeto está obligado a tomar, a la vez que siempre ‘sabe’ (en este punto nos traiciona el lenguaje de la conciencia) que son representaciones, que la representación siempre se construye a través de una ‘falta’, una división, desde el lugar del Otro, y por eso nunca puede ser adecuada —idéntica— a los procesos subjetivos investidos en ellas”. *Ibid.*, pp. 20-21. Ahora bien, en tanto “puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas” nos referimos a las *identificaciones* como momentos de condensación de una identidad en el orden representacional, simbólico e imaginario, del discurso.

que es fundamentalmente *procesual*: una disposición y, en el extremo, una suerte de organización. Allí pareciera residir la subjetividad como proceso en el cual confluyen, por una parte, las marcas visibles que los procesos de identidad despliegan (el colonialismo, el discurso civilizatorio, la nación, etcétera); y, por la otra, las marcas no tan visibles de una organización que dispone esas marcas, las acomoda, las relaciona con el individuo, su cuerpo, etcétera.

Por su parte, el cuerpo, o mejor, los cuerpos, que al mismo tiempo y paradójicamente pueden constituir el lugar donde se coartan las posibilidades de multiplicar las conexiones, o donde se multiplican las significaciones, configuran los espacios que reciben las presiones por los modos ambivalentes y contingentes de las prácticas sociales y culturales que se despliegan *en* y *sobre* ellos. Si la nación poscolonial, por ejemplo, es descrita desde la lógica de la reducción, en contra de la sobredeterminación, entonces, pocas posibilidades tiene de concebirse como un hogar posible para la emergencia de la política y sus formas de subjetivación. Si, por el contrario, asumimos que la sobredeterminación es precisamente un aviso de la complejidad de las prácticas históricas, luego, ese mismo universo que define la nación, y los cuerpos, puede ofrecer el espacio para que se discutan los límites de su ocurrencia.

Los pensadores de la liberación nacional, entre los que se inscribe Frantz Fanon con total legitimidad, comprendieron esto muy bien cuando imaginaron una doble situación histórica de las luchas sociales: que éstas ocurren en grupos concretos, en formas culturales y políticas concretas y, a la par, en un espacio concreto. El caso fanoniano es recurrente, pero no por eso deja de ser válido. Lo que podríamos llamar “lo histórico” por excelencia, en esos procesos, es precisamente el hecho de que, más allá de las figuras esencializadas de la lucha política y cultural que desplegaron, se manifestó siempre constituyendo un espacio de ocurrencia.

Así, la posición que asumen Fanon y otros con respecto a la *negritude*, es doble. Al mismo tiempo que les permite la crítica a versiones no contingentes (aparentemente no sobredeterminadas) de las luchas políticas y de las visiones filosóficas acerca de ellas, como la razón dialéctica que ilumina la interpre-

tación sartreana de la historia colonial,⁷ es un lugar abandonado cuando la política asume el carácter de lo concreto, cuando se territorializa en los cuerpos, pero, más específicamente, para los cuerpos; es decir, cuando éstos dejan de ser una esfera de la alienación colonial para organizarse como territorio donde se vuelven visibles las políticas emancipatorias. En ese sentido, no es posible homologar independencia con liberación porque la primera acontece en el orden de los esquemas formales y la segunda redefine los cuerpos y los territorios de despliegue de la subjetividad, de la identidad. Allí la ocurrencia de esos cuerpos puede ser en más de un sentido ambivalente, articulada como un modo de narrar la identidad.

Entonces, en relación con la dimensión productiva de las identidades, cabe decir que el sujeto colonial se aliena cada vez que abdica ante la comprensión de las tramas ajenas-y-propias que lo sostienen, que lo dicen, que lo piensan. De ahí la insistencia de Fanon por reactivar la dimensión de la temporalidad, de la historicidad de los sujetos como primer salida y

⁷ Véase capítulo III de Alejandro De Oto, *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*, op. cit. Allí se discute la dimensión crítica del pensamiento de Fanon respecto a las visiones de Sartre sobre la dialéctica en la historia del colonialismo. En ese libro, habíamos señalado tempranamente varias situaciones relacionadas con este uso de la *negritud* por parte de Fanon y establecimos su vínculo con las visiones sobre el asunto del esencialismo estratégico de Spivak. La secuencia del mismo es como sigue. En *The Post-colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, Spivak discute el problema del esencialismo en el marco de las posiciones binarias, libro-autor/individuo-historia. Con respecto al segundo par, señala que ha tenido el papel de formar al individuo con una conciencia homogénea o ha sido el elemento utilizado para separar esa conciencia como si fuera un texto. Ella está consciente de los límites concretos que tienen estos usos de los esencialismos que emergen de invocar esquemas binarios, pero también lo está del hecho de que es casi imposible no esencializar en alguna instancia dentro del discurso ¿qué hacer entonces? Adoptar los esencialismos “no como descripciones de lo que las cosas son, sino como algo que uno puede adoptar como crítica de cualquier cosa”. *Ibid.*, pp. 50-51. ¿Con qué objeto? Con el objeto de ofrecer “una persistente práctica crítica [que] una vez que uno ha reconocido los impulsos totalizantes, puede dejar de privilegiar su propia práctica disciplinaria”. *Ibid.*, p. 53. En *Outside The Teaching Machine*, este movimiento adquiere el nombre de “esencialismo estratégico” y se dispone en el espacio de retorno no de lo reprimido, sino de la lucha por el sentido con el plus, claro está, de que no se está trabajando sino con una dimensión mediada de la llamada conciencia subalterna. En ese marco, el esencialismo del “Otro” es la posibilidad de forzar los límites de la operación histórica desplegada sobre ese “Otro”. El argumento es más largo, pero lo que importa del mismo es que la noción de estrategia en este contexto se articula en la teoría como movimiento pensado y calculado. Pero no debe perderse de vista, en ningún caso, que se trata de una discusión política y colectiva. No un debate sobre el individuo y sus avatares.

posibilidad de subvertir la *id-enti-ficación* operada por el discurso del colonialismo, ya que sólo incorporando la dimensión de la temporalidad, pueden hacerse estallar los significantes que sellan la imagen del otro como una suerte de reflejo estático de una *verdad* al margen de las trayectorias de la historia, al margen de las violencias coloniales, al margen de toda espacialidad.

En este sentido, como sugiere Stuart Hall, no se trata tanto de formular la pregunta de *quiénes somos* o *de dónde venimos*, sino de “en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos”. Y continúa, “precisamente porque las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas [...]”.⁸ De esta manera, se torna ineludible reparar en el papel jugado por el discurso como una práctica investida de sentido político y cultural, más precisamente, como la herramienta fundamental que permite tramar el contexto de lucha entre la dominación y la resistencia.⁹

⁸ Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, op. cit., pp. 17-18.

⁹ Por ello, el problema de la *sobredeterminación* requiere algunas anotaciones adicionales. En primer lugar, cabe señalar que ésta no es unidireccional ya que debe funcionar en relación también con las prácticas sociales que le dan contenido y sustancia a la misma experiencia social. Así, no resulta operativo pensar un referente externo de la *sobredeterminación* llamado clase, cultura, civilización o, en un sentido más vinculado a las respuestas críticas, al colonialismo, cuerpo colonial, nación o frontera. Para decirlo de otra manera, no podemos pensar que cada uno de estos términos sea algo más o menos complejo, *sobredeterminado*, y luego asumir que esa *sobredeterminación* sólo cristaliza los modos hegemónicos que aparecen en la definición de los mismos; digamos, las instancias antidemocráticas que pretenden poner límites al ejercicio de cierta ciudadanía y de sus derechos o a las formas de la resistencia política y cultural. Por el contrario, la *sobredeterminación*, aunque sea un término algo anticuado a esta altura, describe bastante bien el proceso por el cual el terreno en cuestión es un lugar de fuertes antagonismos, de fuerzas que no necesariamente convergen en la misma dirección y de prácticas de toda naturaleza que tienden a entrecruzar las formas en que se perciben, se experimentan y se producen las subjetividades. En consecuencia, no estaría en juego una suerte de dimensión meta-histórica para los conceptos, anclada, por caso, en la narrativa del Estado-nación, del cuerpo colonial como cuerpo degenerado, que prevaleciera sobre otras formas prácticas a la hora de pensar el problema conceptual. Porque, precisamente, lo que se pone en juego es que cuando se desafía el significado prevalente en determinado espacio social, asimismo se discute el significado del espacio social en el cual tal discusión ocurre. Dicho de otra manera: si discuto la

Por estas razones, vale la pena vincular lo dicho con un recorrido parcialmente tautológico sobre la escritura de Homi Bhabha. Este autor dirige sus indagaciones a la estructuración misma del discurso colonial, a su estructura diferenciante de las posiciones de sujeto, como un discurso ambivalente. El proceso de ambivalencia es considerado por él como crucial para construir una teoría del discurso colonial y los modos en que se ejerce el poder, en que circula a través de ese discurso. Con este propósito destaca la función y la dependencia que tal discurso tiene del concepto de “fijeza” como articulador, este último, de la construcción ideológica de la otredad. Al respecto, afirma que:

[l]a fijeza, como signo de la diferencia cultural/histórica/ racial en el discurso del colonialismo, es un modo paradójico de representación: connota rigidez y un orden inmutable así como desorden, degeneración y repetición demónica. Del mismo modo el estereotipo, que es su estrategia discursiva mayor, es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está “en su lugar”, ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente...^{10 11}

Y años antes, el mismo Fanon decía:

[s]í, al negro se le pide ser un buen negro. Planteado esto el resto viene solo. Hacerlo hablar *petit-nègre* es anclarlo a su imagen, encolarlo,

ciudadanía discuto la nación, y si discuto la liberación, pasa lo mismo; si discutimos ambas cosas, también discutimos los cuerpos implicados, y, entonces, la diferencia entre identidad y subjetividad (la diferencia conceptual) se desliza en estos niveles en los que una diferencia en juego con respecto al conjunto estabilizado de significados puede convertirse en el indicio de una reorganización opaca del lugar, de la organización que se presupone y que está presente en la subjetividad.

¹⁰ Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 91.

¹¹ Además, en relación con la especificidad del estereotipo, Bhabha agrega que: “estereotipar no es alzar una imagen falsa que se vuelve el chivo expiatorio de prácticas discriminatorias. Es un texto mucho más ambivalente, de proyección e introyección, de estrategias metafóricas y metonímicas, de desplazamientos, sobredeterminación, culpa, agresividad; el enmascaramiento y escisión de los saberes ‘oficiales’ y fantasmáticos para construir las posicionalidades y oposicionalidades del discurso racista...”, *ibid.*, p. 107. En consecuencia, para De Oto, la astucia de Bhabha radica en haber trasladado “los términos fanonianos inicialmente pensados para describir la relación de los colonizados con los colonizadores, del negro con el blanco, hacia la esfera del discurso colonial, para entender que él se organizaba de un modo similar”. Alejandro De Oto, “Historias de la teoría. Crítica poscolonial y después”, *Pasado Por-venir. Revista de Historia*, año 3, núm. 3, Trelew-Argentina, 2008, p. 89.

apresarlo, víctima eterna de una esencia, de un aparecer del que no es responsable.¹²

Al entablar un contrapunto entre ambas citas se hace evidente que las estrategias de subjetivación del colonialismo (entre ellas, la mimesis, el estereotipo, el fetiche), en tanto modalidades ambivalentes que al mismo tiempo que buscan sujetar a un “otro” concebido como una exterioridad radical lo enuncian como lo absolutamente conocido y visible, dan cuenta de una determinada economía de las relaciones coloniales y la consiguiente producción de identificaciones —entendiendo por éstas posiciones contingentes que articulan sujetos y discursos, pero asociadas, en el espacio colonial, a la creencia en la existencia de id-entidades esencializadas. De esta manera, al combinar las elaboraciones de Fanon principalmente con el psicoanálisis de cuño lacaniano, Bhabha señala que la demanda por la *identificación* que la posición del colonizador exige para la del colonizado, el deseo de estratificar la jerarquía que aseguraría la subsunción de uno de los términos por debajo del otro, su subalternización *ad infinitum*, nunca se halla lo suficientemente asegurada —constituyendo la ambivalencia, el momento irreductible que hace a la especificidad del discurso colonial en virtud de que constantemente oscila *entre* la afirmación de esos rasgos “fijos” estereotipadores de la diferencia, y el reconocimiento de su inestabilidad y la necesidad de afirmarlos repetitivamente. De nuevo, la experiencia en la propia piel como sensor, allí donde la misma existencia se inviste de la carga que esa piel soporta:

[m]e deslizo por las esquinas, topándome, gracias a mis largas antenas, con los axiomas esparcidos por la superficie de las cosas —la ropa interior de *negro* huele a *negro*; los dientes del *negro* son blancos; los pies del *negro* son grandes; el ancho pecho del *negro*—, me deslizo por las esquinas, me quedo callado, aspiro al anonimato, al olvido. Escuchen lo acepto todo, ¡pero que nadie se percate de que existo!¹³

Una vez más, se trata de la repetición ansiosa de los “atributos” del *negro*, de la fantasía de aprehender sus caracteres físicos

¹² Frantz Fanon, *Piel negra, mascarar blancas*, op. cit., p. 60.

¹³ *Ibid.*, p. 115.

y/o psíquicos, que reenvía a la problemática de la demanda de identificación con las imágenes que el colonizador propone para el colonizado. No obstante, cabe preguntar: ¿es posible salir de este atolladero?, ¿existen fallas, espacios de fuga? La respuesta ensayada cae en el vacío, pega en el tímpano. El oído de Fanon, intuido en su escritura, escruta cada centímetro del discurso desenmascarando el momento en que el elemento identificatorio vacila. No obstante, cuando asoma la posibilidad de estar frente a un sujeto y no a una cosa, cuando el elemento solidificado parece derretirse en el horizonte de un nuevo humanismo, el discurso ambivalente vuelve a desnudar sus resortes:

[e]h, ven que te presente a mi compañero *negro*... Aimé Césaire, hombre *negro*, titular de la universidad... Marian Anderson, la mejor cantante *negra*... El doctor Cobb, inventor de la sangre blanca es un *negro*... Eh, saluda a mi amigo martinicano (ten cuidado, es muy susceptible)...¹⁴

Comparemos, porque ésa es la idea, esta última cita con la anterior. En ambos casos, sobresale el recurso hiperbólico e iterativo que coagula al sujeto racializado, esto es: la repetición que circula en la enunciación de rasgos que adquieren la consistencia de una *hiper-realidad* trazada en los bordes del maniqueísmo constitutivo del vínculo colonial, tal como Fanon lo puso de manifiesto en *Los condenados de la tierra*. Hiper-realidad que oscila entre lo positivo y lo negativo, lo humano y lo animal, lo extraño y lo conocido, lo deseado y lo siniestro. Para Bhabha, esto encontraría su explicación por tratarse de una presencia *parcial*, es decir, incompleta, virtual que convierte al sujeto colonial en el *objeto* de la representación racial, cultural, nacional.¹⁵

En consecuencia, se revela que la *identidad*, en tanto construcción discursiva, puede ser de-construida como una representación incompleta, inadecuada, selectiva de los rasgos que pretende condensar con el objetivo de inmovilizar a través de ellos al sujeto de tal representación. Asimismo, se devela que esa identidad funciona en dos órdenes analíticamente diferenciables: por un lado, en el registro de la “demanda de identificación”, con las imágenes especulares ofrecidas por el coloniza-

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, op. cit., p. 117.

dor en el plano de lo imaginario; por el otro, en el plano simbólico, como capacidad de decir y de subvertir esas imágenes devolviéndoles su carácter provisorio, contingente, significativa. En este sentido, la lectura de Bhabha continúa ofreciendo su potencial analítico por cuanto restituye a la problemática de la identidad su complejidad, convirtiéndola en un campo de fuerzas en tensión, de dominios y de resistencias, en un entramado sumamente conflictivo cuya efectividad política resulta innegable.

Por nuestra parte, es preciso aclarar que, en consonancia con el proyecto fanoniano, entendemos que cada una de estas instancias del discurso colonial no son un *a priori* de ningún tipo sino formaciones y producciones históricas espacialmente constituidas en las que el cuerpo define su entramado.

Entre la lengua colonial y la lengua del otro

Fanon comprendió como nadie que la función operada por el lenguaje resulta esencial para la colonización:¹⁶ “[h]ablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización [...] Un hombre que posee el lenguaje posee por consecuencia el mundo que expresa e implica ese lenguaje”.¹⁷

Sin embargo, el colonizado siempre se encuentra situado *frente* al lenguaje, frente a la lengua del Otro; ésa que le ha sido *dada* como artefacto civilizatorio-y-alienación. Enajenado en la triple dimensión que suponen la mala dicción, la incompreensión del universo conceptual/cultural que ella habilita y la piel... fundamentalmente, la piel. La escisión se juega allí: en la lengua blanca *dicha* por la boca del negro. Lengua que él habla y que al mismo tiempo eyecta su cuerpo. Así, siempre

¹⁶ En este contexto se toma, de manera laxa, “lengua”, “lenguaje”, “idioma” y “dialeto” como sinónimos, esto es, como términos que aluden a los sistemas de signos. Por su parte, por “discurso” se entiende la codificación de determinados sentidos, la organización de cadenas de significantes cuya significancia se organiza en el plano de la lengua como práctica social.

¹⁷ F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, op. cit., pp. 49-50.

estará perdido; frente a sus congéneres y frente al europeo, presa del “casi” lo mismo, cortado en dos, de un lado y del otro, siempre perdido.

Se trata de *la* lengua, nada más ni nada menos, con todo lo que ella comporta para una ontología del Ser, de la identidad esencializada y de la com-prensión. No obstante, es preciso advertir, y a propósito de eludir posibles objeciones, que la apropiación de la lengua es constantemente *fallida* para cualquier sujeto si se considera que la lengua que se tiene nunca es la *propia*. En otras palabras, nunca es la “mía”, sí, con el adjetivo posesivo quiero denotar una propiedad originaria y privativa. La posesión de la lengua no es más que una ilusión de origen, una “prótesis” como la ha llamado Jacques Derrida, que, lejos de asegurar los dominios de la conciencia, de la transparencia invocada por ésta, introduce al sujeto en el campo de la cultura, en su opacidad, pero también en su apertura. En todo caso, es la lengua *mía-como-lengua-del Otro* la que nos posee. Sin embargo, la situación de los sujetos colonizados es franqueada por un *plus* metafísico puesto que ellos no “morán” en esa casa, en la del Ser —parafraseando la expresión de Heidegger—; más aún, a golpe de garrote y apriete de gatillo serán expulsados de ella una y otra vez, siendo al mismo tiempo y paradójicamente sus prisioneros.

Hay que escuchar a Fanon una vez más:

[m]e encuentro con un alemán o un ruso que no habla bien francés. Por gestos trato de darle la información que me pide pero, al hacerlo, me cuido de no olvidar que tiene una lengua propia, un país, y que en su cultura puede ser un abogado o un ingeniero. En todo caso, es un extranjero en mi grupo y sus normas deben ser diferentes.

El caso del negro no se parece en nada. No tiene cultura, ni civilización, ni ese “largo pasado histórico”.¹⁸

También el sujeto colonial queda convertido en un extranjero (de “sí mismo”), o mejor, en un desterrado por la fuerza, desterrado *por y en* la lengua impuesta. En ese sentido, la lengua que civiliza es la imposibilidad misma de albergar a ese extraño mendicante, empobrecido, sin nada que ofrecer convertido

¹⁸ *Ibid.*, p. 59.

en un tropiezo civilizatorio: sin cultura, sin pasado histórico. Aún así, el negro *se parece* a algo. Más precisamente, se parece de modo deficitario a una sombra proyectada en la caverna del *blanco*.

El cuerpo colonial que habla la lengua del colonizador es un cuerpo que se sitúa como inadecuación en relación con ese dios extraviado en la carne que presupone para el lenguaje Valéry, y que Fanon recuerda con toda su potencia. Para que tal extravío ocurra necesita de una carne que se constituya como recipiente, y el dramatismo de la escena colonial se funda en el hecho de que tal constitución nunca es adecuada, y cuanto menos, es escasa para que el extravío ocurra. Porque lo que supone en su funcionamiento el discurso colonial es que los cuerpos nativos/negros/subalternos están indispuestos para el lenguaje. No se encuentran sino, como Fanon lo dice, literalmente *vis-à-vis* del lenguaje, como una diferencia irreductible con respecto a él.

En ese sentido, entonces, no se trata de la advertencia derrideana a la que hacíamos referencia más arriba, sino de algo más grave, profundo y perturbador: el discurso colonial propone la imposibilidad del lenguaje para el colonizado como apropiación del mundo. Allí se convierte entonces en una forma más de manifestación de aquello que Fanon llamaba la animalización del colonizado. En cierta forma, lo que despliega son dos de sus operaciones centrales: por un lado, deja en su sitio al colonizado al volverlo impermeable al lenguaje (y a la ética, diría Fanon), y, por otro, deja como única posibilidad para el destino del colonizado, del negro, el devenir blanco. Un devenir irrealizable como tal.

En consecuencia, esos cuerpos desprovistos de la función significante del lenguaje, incluso situados más allá de la tensión estructura/individuo que explica gran parte de la teoría social contemporánea, no disponen de un lugar de ocurrencia porque no son objeto de *politicidad* alguna. La intensidad de este tipo de lógicas, por más que estemos situados en un después de ellas, histórica y moralmente hablando, no parece de fácil desaparición. En un sentido profundo, la sobre-determinación opera en ese momento de imposibilidad y también, para pensarlo en la clave analítica de Bhabha, en el

momento de la dispersión que el carácter ambivalente del discurso colonial produce. Es por ello que el esfuerzo crítico fanoniano va dirigido a encontrar el momento en que esos cuerpos se articulan como función política, cuando devienen marcas históricas, desde las cuales el lenguaje puede empezar a pensarse como algo más que un revestimiento funcional para una corporalidad. El momento fanoniano de ese pasaje es el que va del deseo a la acción.

Por su parte, Bhabha se mueve en el interior de esta tensión cuando lee el punto en el que el estereotipo se muestra como el recurso más recurrente que organiza el discurso colonial —dado que recompone la ilusión de fijeza y por ende la ilusión de identificación total y de ejercicio pleno del poder—, y que también pone de manifiesto el ideal *mimético* que sostiene las posiciones del colonizador y del colonizado, la fantasía del parecido. Así, la alienación supone ser la copia de la identidad hegemónica, concebida a sí misma como *origen* y fundamento: copiar sus gustos, su lengua, su religión, sus modos de organización social y jurídica, pero siempre al costo de no ser más que una representación parcial. Un supuesto, un postulado más en la maquinaria de asignación de lugares, pero en el orden del no-Ser.

Sin embargo, es de esa situación ambivalente que caracteriza al estereotipo y por consiguiente del fracaso de suyo que supone para la ontología, a causa de su inestabilidad, que irrumpe ese elemento extraño, en tándem, y caro a la economía de los signos coloniales que es la *mimesis*. Frente a la demanda por el parecido, es decir, frente a la exigencia identificatoria con los “valores” de la civilización y, en definitiva, con todo aquello que hace al *semblante* “blanco”, se suscita una paradoja que disloca los procesos de subjetivación aviniéndose como el subterfugio in-deseado para la emergencia y agencia de los subalternos.¹⁹ Y esta paradoja subversiva, por llamarla de alguna manera, se sigue en la argumentación de Bhabha del hecho de que el mimetismo, al tiempo en que revela la ambivalencia del discurso colonial, acaba también por perturbar su *autoridad*.²⁰

¹⁹ A. De Oto, “Historia de la teoría. Crítica poscolonial y después”, *op. cit.*, p. 89.

²⁰ H. Bhabha, *El lugar de la cultura*, *op. cit.*, p. 134.

No obstante, volvamos sobre los pasos en falso de la subjetividad colonial que Fanon describe a propósito del tan deseado viaje de las Antillas a la metrópolis:

Hay una especie de hechizo a distancia y aquel que dentro de una semana se marcha con destino a la metrópolis, crea a su alrededor un círculo mágico en el que las palabras París, Marsella, la Sorbona, Pigalle, representan la clave de bóveda. Se marcha y *la amputación de su ser desaparece* a medida que se precisa el perfil del paquebote. Lee su poder, su mutación, en los ojos de los que lo acompañan (cursivas nuestras).²¹

Repasando la cita, resultaría posible decir que la fantasía que (se) opera con el ansiado viaje a la metrópolis es la de ingresar en el sentido de *ser* o, lo que es lo mismo, en la *historia de la civilización*. Pero cuando el nativo llega a la metrópolis, y su piel se le adhiere como una tela viscosa, demencial, es todo su ser lo que *desaparece*, no sólo la amputación. De esta forma, una y otra vez será devuelto a *su lugar*. Y cada vez que el sujeto colonizado explota, cada vez que rasgue su piel... ¡shhh!: “Ten cuidado [mi amigo] es muy susceptible...”.

En tono de condenar y desenmascarar las formas en que el discurso colonial pretende inmunizarse, en nombre de una supuesta “integración” en la co-habitación en la metrópolis (otro momento de la ambivalencia), Fanon comenta los modos discrecionales en el trato que se procura a un *negro* o, excluyentemente, a un *blanco*. Por ello, dice:

[h]ablar *petit-nègre* a un *negro* es ofenderlo, porque se le convierte en “el que habla *petit-nègre*”. Sin embargo, se nos dirá, no hay intención, no hay voluntad de ofender. Lo aceptamos, pero es justamente esa ausencia de voluntad, esa desenvoltura, esa alegría, esa facilidad con la que se le fija, con la que se le encarcela, se le primitiviza, se le anticiviliza, eso es lo ofensivo.

[...]

Hablar *petit-nègre* es expresar esta idea: “Tú, quédate en tu lugar”.²²

Como sugeríamos en otro contexto, el esfuerzo fanoniano se orienta a examinar los modos de abandonar tal situación, de

²¹ F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, op. cit., p. 53.

²² *Ibid.*, pp. 58-59.

fisurar el círculo vicioso que produce tal dilema en el colonizado, “ya que los esfuerzos por responder a las demandas por el parecido, por la semejanza que el colonialismo y sus modos discursivos ponen en juego, siempre tienen una respuesta que falla o vuelve fallido al mismo sujeto que la intenta”.²³ Pero, al mismo tiempo, es esa falla la que permite des-obturar, fugar el cierre ficcional operado por el discurso colonial. Justamente, allí reside el apremio por la desalienación a la que invita Fanon. Lo que significa también la urgencia por recomponer lo político, al borde de una ontología que eyecta al cuerpo racializado, subvirtiendo las demandas del *blanco* en el curso y la contingencia de la historia y la genealogía del poder colonial.

En ese terreno inestable, el cuerpo colonial emerge como figura de una proyección y como huella. En parte se dispone como el recinto de una subjetividad que establece una lucha directa con los esquemas organizacionales en la que ella misma descansa, el lenguaje acaso, la ausencia de hogar aunque ese hogar sea uno arrasado. Esa lucha, si algo tiene de claro en las tramas del pensamiento fanoniano, es que no se resuelve sino en el tiempo, en la temporalidad múltiple y heterogénea de las prácticas sociales. No admite, para decirlo de un modo directo, que pueda representarse como algo monolítico y diferenciado en tanto constantemente pacta con las razones de aquello que combate. Al mismo tiempo, es pura proyección, porque si el pasado no puede ofrecer el suelo desde donde se afirme un cuerpo otro, las tramas abiertas del futuro, pensando en una suerte de capilaridad que Fanon llamaba “redes cerebrales”, están en la medida en que ese cuerpo poco a poco deviene accional. Y ese devenir accional, no tiene fijado sino un itinerario abierto, insospechado y, en más de un sentido, ambivalente.

Desde el punto de vista de una dimensión afectiva en juego, el cuerpo colonial habita en una región paradigmática de nuestra experiencia contemporánea. Se vincula con aquello que rechaza de un modo tal que lo convierte en la clave de su emergencia, pero, al mismo tiempo, ese vínculo resta las agre-

²³ Alejandro De Oto y María Marta Quintana, “Lévinas y Fanon: ontología y política al borde de un diálogo imposible”, *Cuadernos de Pensamiento Latinoamericano*, núm. 17, Valparaíso, 2010, p. 10.

gaciones que en ese cuerpo se produjeron en términos de alienación, borradura, lenguaje, identidad cultural y política, etcétera. Como una suerte de paradoja que la figura del amor no puede resolver, el cuerpo colonial “está siendo” gracias a aquello que lo reprime, pero “deviene” gracias a la diferencia que con respecto a eso pone en juego la acción.

Notas finales. Historización y tácticas de desvío

Es posible afirmar que el discurso colonial comporta unas coordenadas que señalizan el análisis en dirección de ciertas estrategias como la ambivalencia, el estereotipo, la mimesis, entre otras, y que son plausibles de investigación a condición de anclarlas, como diría Fanon, en la arquitectura de lo temporal, de lo histórico. Del recorrido propuesto y tras las huellas de Fanon, se desprende el papel fundamental jugado por la *racialización* de los sujetos coloniales, en tanto, esta última funciona como punto articulador privilegiado para unas determinadas relaciones jerárquico-maniqueas y los modos asociados en que circula el poder. En este sentido, todos los escenarios de la teoría y de los análisis del colonialismo, del discurso colonial y la colonialidad, sin duda han puesto en perspectiva esta situación abriendo un fecundo campo de indagación que avanza en la comprensión y deconstrucción de la *microfísica* del sujeto colonial, las configuraciones de identidad y la función política e ideológica de la representación.

Así pues, se torna ineludible mencionar el lugar que ocupa en la escritura de Fanon, suerte de oído que nos ofrece a la (im)posibilidad de realizar la inspección microscópica que persigue desenmascarar los efectos del colonialismo, la germinación y supervivencia de los monstruos en los procesos de subjetivación y en la encrucijada de cultura y política. Si hablamos de (im)posibilidad es a propósito no de un enredo retórico, sino del anhelo de dar cuenta de esa paradoja irreductible que se inscribe en los procesos de subjetivación trasvasados por el colonialismo.

No obstante, si la imposibilidad evoca la tragedia de la irreversibilidad del tiempo, Fanon nos interpela con la posibilidad

de aflojar las tramas que nos sujetan, de re-historizarnos y de resistir con *tácticas* de desvío —usando un concepto de Michel De Certeau—, esto es, operando de súbito desplazamientos en los regímenes representacionales, inscribiendo con arrebatado huellas subversivas en ciertas derivas identitarias.²⁴ Porque, después de Fanon, no resulta desmesurado decir que no hay significativo que no ostente su provisionalidad y su contingencia, ni el deseo de una *borradura* que no pudiendo más que traicionarse a sí misma comienza a mostrar los signos de su desgaste. Porque es posible, a la vuelta de Fanon, percibir la textura fantasmal de los signos de la colonialidad y recordar que esto que somos no es sino un devenir-esto-que somos en la especialidad de los cuerpos y los territorios. Allí donde la historia y la política se incorporan. ❖

Dirección institucional del autor:

Alejandro De Oto

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA)

Av. Ruíz Leal s/n Parque General San Martín CP 5500

Mendoza, Argentina

<http://wiki.mendoza-conicet.gob.ar/incihusa>

✉ *adeoto@mendoza-conicet.gob.ar*

Dirección institucional de la autora:

María Marta Quintana

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural

y Procesos de Cambio (IIDYPca: Sarmiento Inf. 3974)

R8403BNH, San Carlos de Bariloche

Río Negro, Argentina

✉ *iidypca@unrn.edu.ar*

²⁴ Para la idea de huella como espacio en donde emerge el sujeto de la crítica, pero también un cuerpo en el espacio y en el tiempo, véanse, de Alejandro De Oto: “Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales: algunas razones para seguir leyendo a Fanon”, *World, Knowledges, Otherwise* (dossier electrónico), vol. 1, núm. 3 (otoño 2006), pp. 1-10 [consultado en: www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/ADeOto.pdf]; y “Teorías fuertes. Frantz Fanon y la descolonización como política”, en Walter Mignolo, *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2009, pp. 19-49.

Bibliografía

- ALCOFF, Linda Martin, "Toward a Phenomenology of Racial Embodiment", en Robert Bernasconi (ed.), *Race*, Oxford, Blackwell, 2001, pp. 267-283.
- ALTHUSSER, Louis, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2004.
- BHABHA, Homi, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.
- CHAKRABARTY, Dipesh, "Una pequeña historia de los Estudios Subalternos" [consultado en: www.desclasificacion.org/doc_comp.html], 2000.
- DE OTO, Alejandro, "Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales: algunas razones para seguir leyendo a Fanon", *World, Knowledges, Otherwise* (dossier electrónico), vol. 1, núm. 3 (otoño 2006), pp. 1-10 [consultado en: [www.http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/ADeOto.pdf](http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/ADeOto.pdf)].
- , *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*, México, El Colegio de México, 2003.
- , "Historias de la teoría. Crítica poscolonial y después", *Pasado Por-venir. Revista de Historia*, año 3, núm. 3, Trelew-Argentina, 2008, pp. 85-106.
- , "Teorías fuertes. Frantz Fanon y la descolonización como política", en Walter Dignolo, *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2009, pp. 19-49.
- DE OTO, Alejandro y María Marta Quintana, "Lévinas y Fanon: ontología y política al borde de un diálogo imposible", *Cuadernos de Pensamiento Latinoamericano*, núm. 17, Valparaíso, 2010, pp. 22-38.
- DERRIDA, Jacques, *El monolingüismo del otro*, Buenos Aires, Manantial, 1997.
- ESCOBAR, Arturo, "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano", *Tabula Rasa*, núm. 1, Bogotá, 2003, pp. 51-86.
- FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009 [Las dos ediciones son relevantes: a) París, Seuil, 1952, y b) *Peau noire, masques blancs*, prefacio y postfacio de Francis Jeanson, París, Éditions du Seuil, 1965].
- , *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001 [Primera edición en francés: *Les damnés de la terre*, París, François Maspero, 1961].
- GORDON, Lewis R., "Through the Zone of Nonbeing: A Reading of

- Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday", *The CLR James Journal*, vol. 11, núm. 1, 2005, pp. 1-43.
- HALL, Stuart, "Cultural Studies and Its Theoretical Legacies", en Grossberg *et al.* (eds.), *Cultural Studies*, Londres/Nueva York, Routledge, 1992, pp. 277-294.
- HALL, Stuart y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- LACLAU, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- MAHENDRAN, Dilan, "The Facticity of Blackness. Non-conceptual Approach to the Study of Race and Racism in Fanon's and Merleau-Ponty's Phenomenology", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. v, verano, 2007, pp. 191-204.
- MALDONADO-TORRES, Nelson, "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 127-167.
- SAID, Edward, *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 2004.
- SPIVAK, Gayatri, *The Post-colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, Sarah Hrasym (ed.), Nueva York-Londres, Routledge, 1990.
- , *Outside in the Teaching Machine*, Nueva York, Routledge, 1993.
- SEKYI-OTU, Ato, *Fanon's Dialectic of Experience*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 1996.
- WEATE, Jeremy, "Fanon, Merleau-Ponty and the Difference of Phenomenology", en Robert Bernasconi (ed.), *Race*, Oxford, Blackwell, 2001, pp. 169-183.

