

## 2 / LA INVENCION PERMANENTE

Carlos Aguirre Aguirre

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-7924-9399>

Las criaturas lucharon desesperadamente,  
convencidas de la rectitud de sus propósitos.

Y así conocieron el dolor.

*Hacedor de Estrellas.*

(OLAF STAPLEDON)

### Asperezas de la invención

Dentro del pensamiento crítico caribeño del siglo XX el problema de la invención se encuentra ligado con una interrogación sobre las identidades en el marco de relaciones de poder coloniales. Considerando el vínculo de las identidades con las afectaciones culturales, sociales e históricas del colonialismo, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Rapahël Confiant en *Elogio de la Creolidad* señalan que: “Fuimos forjados en la aceptación y el rechazo, por lo tanto, en el permanente cuestionamiento, familiarizados con las ambigüedades más complejas, ajenos a toda reducción, a toda pureza, a todo empobrecimiento” (2013, p. 42). La conciencia de una identidad forjada por la ambivalencia, la aceptación y el rechazo, siguiendo a Bernabé

y compañía, trae consigo la fractura del universo de sentidos normado por el colonialismo. En efecto, una de las características de las identidades caribeñas es la atención por una práctica que busca exorcizar las reificaciones de la subjetividad moderna desde una experiencia inventiva. Me refiero a cómo la invención parte enunciando su estar en el mundo desde y en nombre de una alteridad no monolítica que quiebra las clausuras culturales e históricas instituidas por el colonialismo moderno. Esta última observación resulta ser paradójica y a la vez obvia.

El poder colonial ha descrito formas de entender el mundo desde categorizaciones, taxonomías y estructuras que determinan grados de humanidad a partir de diferenciaciones culturales. En un principio, inventar es un ejercicio clausurado cuando este es patrimonio exclusivo de quienes se auto-perciben como dominantes. Enrique Dussel señala que la idea de “invención” en los procesos de conquista y colonización se vincula con un “en-cubrimiento”, por el hecho de que el imaginario europeo erige fantasías estéticas y contemplativas donde el Otro –el colonizado, el indio, lo bárbaro– es representado desde lo Mismo, es decir, se modula una imagen del Otro que busca corroborar y evidenciar los supuestos del imaginario colonizador. El Otro, insiste Dussel, no fue descubierto, sino “en-cubierto” y negado como Otro por medio de la invención (2012, p. 41). En síntesis, la misión civilizadora europea inventa y “en-cubre”.

Ahora bien, ¿es posible idear nuevas formas de invención destituyendo las invenciones de la historia colonial? ¿se puede escapar “del todo” de la imágenes tramadas

por el invento civilizador de Occidente? Una reflexión en torno al problema de la invención advierte una especie de negatividad frente a las formas totalizantes de identidad. O una tensión que habita ya en el mismo hecho de hacerse la pregunta por la invención. Esta interrogación imagina una experiencia poética y existencial capaz de encarar la tarea por desarticular las exclusiones instrumentales del colonialismo, y llama la atención sobre el reverso constitutivo de toda identidad. En consecuencia, inventar es una *poiesis* que no se aísla de las dicotomías tramadas por la lógica de la identidad. Significa una alteración radical del orden conforme al cual se piensa un reparto colonial en el que los cuerpos son determinados a partir de una esencia cultural, histórica y existencial. Señalar que la violencia con la cual se insemína el reparto colonial da cuenta de una imposible restitución absoluta del origen no consiste en una revelación que asombra, ni en un llamado a boicotear el padecimiento de cuerpos desfamiliarizados con sus lazos de pertenencia. Es, por el contrario, desnudar cómo se desbordan los marcos de representación occidentales, incluso cuando dichas representaciones subordinan a vidas humanas en la *nada*. Se puede afirmar que el deseo por un origen calma el dolor de un cuerpo despojado históricamente. Pero absolutizar el pasado es crear una nueva ficción que vehiculiza un retroceso peligroso capaz de poner en sordina el fondo trágico de la colonización: la violencia racista del contacto. Recordemos que en nombre de la identidad occidental se desencadenaron cosas igual de peores que la muerte: la angustia colonial y la despersonalización del cuerpo. La lógica de la identidad –la subordinación a lo

Uno como lo idéntico a sí mismo– evidencia un monolingüismo hermético que codifica lo humano. En virtud de esto, las sentencias históricas y culturales estructuradoras del velo racista de las relaciones humanas no niega el contacto y profesa una autogenerada identidad que ocluye, posterga y silencia aquello edificado como alteridad.

Cancelar la alteridad es consumir un continuo histórico e ideológico sostenido en la trascendencia temporal del progreso moderno. Ahora bien, ahí acá, como se dice, un asunto. El tiempo está adherido al curso civilizatorio del colonialismo. Este crea e inventa. Y al crear e inventar nace un determinado imaginario de la temporalidad. La cadena sucesiva de hechos no superpuestos entre sí es lo que se suele llamar racionalidad. Por medio de esta racionalidad toda violencia, aniquilación de la vida humana y dominio de la naturaleza resulta justificada. Contrario a esta idea, Édouard Glissant argumenta la existencia de un *Todo-Mundo* en el que se cruzan diversas temporalidades, culturas e historias. Para Glissant, el relato maestro de la Historia (con H mayúscula) es el del Ser occidental: un catalizador imperial que paraliza toda fecundidad que se desprende de la *Relación* (Glissant, 2019, p. 28). La respuesta de la Relación glissantiana equivale, como muestra John E. Drabinski, a una *poiesis* que avizora el pensamiento de lo nuevo en el Atlántico Sur (2019, p. 186).

Considerando esto, podría entenderse que la práctica inventiva estrella con el pensamiento de lo Uno, el pensamiento de una metafísica moderna del tiempo que impide nuevas articulaciones del contacto. Entonces, ¿por qué no reflexionar la invención como una radiografía crítica sobre

las reminiscencias del contacto colonial que habitan en nuestro presente? Idear una *poiesis* descolonizadora de lo nuevo no certifica el desacomodo de los lineamientos modernos de la identidad, pues crear nuevas formas de estar en el mundo conduce a desmenuzar, se quiera o no, las jerarquías humanas que administran la vida y la experiencia del cuerpo afectado. Si de lo que se trata es de diagramar un salto prospectivo que cimiente vínculos radicalmente nuevos, la reflexión crítica sobre la materia histórica y cultural del vínculo racista necesariamente transita por el origen y significado de este. En otras palabras, es la racionalidad de lo real desplegada como totalidad aquello con lo que el cuerpo ha de enfrentarse, ya que es dicha racionalidad la que clausura su actividad creadora. Ahora bien, el cuerpo se sabe no fijado del todo al adoptar una actitud experiencial que contradice las gramáticas racistas. Ya en la interrogación murmura una tensión con ordenamientos que, aunque abroquelados en la historia pasada, se vuelven vulnerables.

Es la *poiesis*, como la analiza Drabinski, la que asume una significación sugestiva en autores caribeños inquietados por transformar la existencia del cuerpo racializado. En ella, la conciencia vibra en una tensión que la conduce a una lucha contra todo estado terminal del tiempo. No se trata de una conciencia desligada del cuerpo, ya que, bien nota Sylvia Wynter, la interrogación de autores como Frantz Fanon y Aimé Césaire se mueve en los vaivenes trágicos de sus propias conciencias en tanto que negros, en tanto que colonizados (2015, p. 329). Con “conciencia” no me refiero a un consciencialismo trascendental y ahistórico, sino a

un ejercicio consciente de desvío, de *de-linking* al decir de Walter Mignolo (2010, p. 17), que conduce al descubrimiento de la potencia viva del cuerpo. Inventar simboliza reconocer la fuerza creadora de lo corpóreo y también la fractura de una racionalidad abstracta que esencializa un prototipo de ser humano pesquisado por esos cuerpos que se interrogan. Ningún cuerpo puede sustraerse del todo de la historia que hay en él, lo cual no significa que no pueda desarticular los cánones históricos que lo determinan. Siguiendo el *Zaratustra* de Friedrich Nietzsche, resulta nocivo que un cuerpo y/o ser humano real pretenda alcanzar un valor de perfección. Haciendo un juego alegórico con el planteamiento nietzscheano, dentro de la invención resuena un rechazo a todo sometimiento incondicional del cuerpo a otro, porque la ilusión del hombre moderno, escribe Cristina Micieli acerca de Nietzsche, es divinizar a otro hombre, renunciando así a la duda frente a los valores impuestos y a lo que se posiciona como una verdad incólume (2009, p. 131).

Dentro de este derrotero inventivo, la particularidad de un autor como Fanon es reflexionar la incompatibilidad entre el deseo de salto inventivo y su propia (pre) configuración existencial como cuerpo racializado. Leo en el salto fanoniano un abismo de la experiencia que tensiona las sustancializaciones de un cuerpo convertido en cosa, *no-ser*, en una *nada*. De ahí que en las arterias teóricas del pensamiento crítico caribeño, Fanon se ubica en lo que Paget Henry define como un grupo de pensadores que problematizan el asunto de la internalización de la cultura europea en el Caribe (2000, p. 69). Así planteado, la

particularidad del planteamiento de Fanon es la de sortear los impases de la alienación colonial, lo cual, en un sentido estricto, explica cómo hay un complejo psicoexistencial que determina y preexiste al cuerpo (Fanon, 2015, p. 45).

Las motivaciones de afecto, las aberraciones de sentido, las inclinaciones racistas de la modernidad y las raíces narcisistas del dualismo “blanco/negro” son puntos de partida que le permiten a Fanon indicar en los inicios de su obra *Piel negra, máscaras blancas* de 1952 la existencia de una zona de no-ser pericada a un Infierno. Considerando esto, es relevante la siguiente pregunta: ¿Cómo tejer la invención en un orden histórico que se parece a un Infierno? Dicha interrogación no se responde con el simple ejercicio exegético de analizar el mentado trabajo de Fanon. Al contrario, mi inclinación es la de una práctica hermenéutico-crítica que se detiene en sus zonas de sentido menos explícitas. Así, cuando Fanon se refiere a la zona de *no-ser* no resulta menor que se confunda con una especie de territorio viscoso desde el cual es imposible la postulación de una “verdad negra”. En distancia de esto, veo en la zona de *no-ser* una desviación existencial que impide una génesis afirmativa del Yo, tal y como propone Henry, pero que, inclusive cuando esto resulta transversal en *Piel negra, máscaras blancas*, no funciona como un terreno paralizador, sino como antesala de ese desprendimiento/*de-linking* que advertí antes. Esto, que es el núcleo central del drama de la identidad negra, habla de un colapso necesario detonado por un tránsito donde el cuerpo racializado negocia con sus miedos y aberraciones.

Convengamos que el futuro viene al mundo porque

la subjetividad del cuerpo lo permite. Pero, en el caso particular de Fanon, esta es una subjetividad golpeada por sentidos de verdad acerca de la historia, el tiempo y la cultura encallados en un pasado que puebla el presente. De ahí que, como reza el título de este texto, la invención en Fanon es permanente. Su reflexión sobre la alienación colonial toma lugar por una afirmación del cuerpo dentro de una experiencia vivida, su propia experiencia, no controlada del todo por las retículas de la Historia. En efecto, el cuerpo se encuentra arrojado al mundo, lo cual significa, por una parte, que el mundo, la historia, la cultura y el tiempo excede el margen de comprensión que la conciencia tenga de ellos. Y, por otra parte, da cuenta de cómo el cuerpo se encuentra abierto al futuro. Cada paso que da es una especie de catástrofe debido a que su contingencia es preguntarse por el salto, por la posibilidad de otro porvenir. Lógicamente el cuerpo es más que el mundo que habita. Y aun así es un mundo donde el presente aparece como regresivo porque reproduce formas anquilosadas de identidad. Es así que la experiencia no se trata de un reduccionismo introspectivo en el que el cuerpo “aparece” como sujeto cognoscente desprendido de la Historia, sino que el cuerpo está en la Historia, porque en sí mismo es temporal, sólo que en la forma de desfasaje, es decir, su carne en todo momento habla de un deseo –el del *salto*– que desacomoda la administración del tiempo colonial: el cuerpo es un tiempo disyuntivo.

En relación a lo anterior, dentro del mundo blanco que combate Fanon se diagrama, al decir de Wynter, una ley biologicista sostenida en la imagen estereotipada de



una otredad genéticamente definida por el color (Wynter, 2017, p. 39). De ahí que si el color es una norma, la invención intenta fundar el padecimiento de sus efectos en un determinado cuerpo/sujeto. La consecuencia de esto es verse a sí mismo desde la imagen construida por los otros, que son irremediamente blancos/colonos, en un camino que no puede desacomodar de forma absoluta las verdades fundadas por los discursos civilizatorios. Tal situación es la que conduce a la experimentación de una violencia que funciona en el orden interno y externo –en lo intra y extracorporal–, al punto tal de clausurar la posibilidad de pensar sus propias disposiciones por fuera de la alienación.

Alejandro De Oto y Cristina Pósleman observan acertadamente que en la escritura fanoniana la alienación “indica las formas de organización del cuerpo en función de la falta” (2018, p. 124). Al respecto, hay una marca constituyente en el registro de Fanon sobre el cuerpo que, como indican De Oto y Pósleman, es la de la falta. Tomando esta observación, propongo pensar la alienación como la detonante de un registro trágico de la colonización. A qué me refiero. Si desde una óptica marxista clásica la alienación se refiere a una condición de extrañamiento del sujeto con su esencia humana y el producto de su trabajo, en Fanon la alienación se funda en las asimetrías generadas por una economía racista del sentido controlada por identidades monolíticas. En razón de esto, la experiencia testifica cómo la materia psicoexistencial del cuerpo se ubica detrás de las normalizaciones histórico–culturales.

Conforme a esto último, la alienación es extrañamiento, pero también despersonalización y condena frente a un

vínculo racial organizado como perpetuo. No me refiero a un extrañamiento particular, sino a la institución de una parálisis accional del cuerpo, desde la cual se desprenden mecanismos de legitimización y autorización que paradójicamente convierten a la corpóreo en un terreno apto para observar un cierre epistemológico. De allí que Bernabé, Chamoiseau y Confiant definen la experiencia vivida de Fanon como un camino dirigido hacia la exploración “de nuestra realidad con una perspectiva catártica. Descomponer lo que somos purificando al mismo tiempo lo que somos mediante la exposición, a pleno sol de la conciencia, de los mecanismos ocultos de nuestra alienación” (2013, pp. 35–36).

A la par de este planteo, no resulta aventurado afirmar que el trayecto de la experiencia vivida estriba en conocer y explorar el freno de la actividad creativa de un cuerpo ubicado de antemano en el extremo “negativo” de la dicotomía “blanco/negro”. En suma, la reflexión se ubica en el vaivén que se da entre los dos extremos que conforman la polaridad. Tal movimiento tiene por objetivo desbaratar la jerarquización binaria de los cuerpos y sus fundamentos (esencia, identidad, narcisismo, etc.) en cuyos tejidos un cuerpo en particular –el negro colonizado– soporta una impotencia motriz devenida en impotencia existencial. Notemos que Bernabé, Chamoiseau y Confiant nombran también el trabajo de Glissant *Sol de la conciencia*. Tal mención no puede pasar desapercibida, pues dota de mayor complejidad a los asuntos de la invención y de la experiencia vivida. Dice Glissant en su texto: “Silencio y soledad. De entrada, la experiencia está aquí, en donde la soledad no inmuta;

en donde queda sobrentendida en todo y cada uno de los puños que estrechan la mano y agarran la nieve” (Glissant, 2004, p. 74). Glissant pasa por el tamiz de la experiencia lo que advino como algo desconocido: el cuerpo en soledad. La soledad es un “infierno sin estaciones”, agrega el autor, frente al que es necesario que amanezca el “Sol de la conciencia” (Ibid., p. 74). Acá, la gravitación del cuerpo es paradójica: aceptado y desterrado, excluido e incluido, integrado y expulsado. ¿De dónde? De un mundo que lo fija de antemano y que le demanda aceptar una mirada que no es la suya. Es Fanon quien señala en los inicios de *Piel negra, máscaras blancas* que posiblemente llegará al resultado de un hombre que en su interior mantiene el “fuego por autocombustión” (2015, p. 43). Los clarosucos que asedian la experiencia vivida son los guías de esa autocombustión que finalmente dará paso a la invención; al *Sol de la conciencia*. Veamos cómo es el trayecto.

### **Experiencia: el drama del cuerpo, antesala de la invención**

Antes de entrar de lleno al tema de la experiencia vivida, me resulta imprescindible anotar aspecto clave de la escritura de Fanon. En los inicios de *Piel negra, máscaras blancas* y cerrando *Los condenados de la tierra* de 1961 habita un llamado enigmático: construir un nuevo humanismo. Es enigmático sólo por el hecho de que desde él se desprenden dos cuestiones: un desengaño de los debates acerca de la condición humana que silencian el problema colonial y tejer un humanismo en el que el ser humano se encuentre en una condición de fuerzas que no anulen su

contingencia. Desengaño y humanismo engranan, entonces, el problema de la libertad con un matiz singular. Para Fanon reflexionar la libertad con lentes metafísicos resulta estéril. Por el contrario, la libertad, desde su planteo, tiene un condimento histórico que la convierte en algo prohibido para el cuerpo racializado. Es decir, la libertad queda objetivada por la racionalidad y el tiempo colonial.

En este desplazamiento hacia el problema de la libertad, Fanon acuerda con Jean–Paul Sartre de que el ser humano es “trascendencia”, pues afirma que el hombre “es un SÍ vibrante de armonías cósmicas” (2015, p. 42). El alcance de esto es mostrar de qué forma la “trascendencia” no es una entidad natural ni una esencia, sino acción histórica y existencial. La insistencia sobre la “trascendencia” sirve, por supuesto, para entender que la corteza de la acción es una especie de conciencia oceánica (Henry, 2000, p. 69) que le endilga al colonizado una tarea decisiva: desarticlar las verdades que aniquilan su acción. En tal sentido, la ausencia de libertad, traducida en un cierre de la acción y del vínculo intersubjetivo cuerpo–mundo, demanda una actitud provocativa que nombra lo que no vive: una responsabilidad ética del ser humano para con el Otro. Acá resuena profundamente lo que Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo* señala como “*colonización = cosificación*” (2006, p. 20, cursivas en el original). La raíz del planteo de Césaire es la de entender cómo la degradación física del colonizado potencia una razón de dominio. Cuando esto se hace patente, sobresale el primer pliegue que detecto en el nuevo humanismo que propone Fanon: el desengaño.

Sergio Rojas escribe que “el desengaño viene a ser una

forma radical de autoconciencia, enviada abruptamente hacia el pasado; de hecho carece de toda otra materialidad en donde afirmarse” (2020, p. 333). Obrar desengañado es caminar en un espacio donde todo sentido comunitario de lo humano rápidamente perece cuando una existencia en particular es fijada en un tiempo pretérito. Es esta clausura la que muestra de qué forma el poder racista se extiende bajo múltiples formas. Una de ellas es crear la garantía para que la ejecución de los prejuicios de color sea efectiva, pues de lo que se trata es de satisfacer una ficción civilizatoria, aunque para esto sea imperioso retroceder hacia el pasado. Me refiero a los engranajes biologicistas que sostienen los relatos históricos, culturales y estéticos sobre la existencia de razas superiores e inferiores. Consecuencia de esto es que no hay libertad ni poder trascendencia para el cuerpo negro. La acción entonces funciona como deseo, como lo que aún no es, como aquello que todavía no acontece, siendo la experiencia vivida la válvula reflexiva que permite no sólo un desmenuzamiento del racismo anti-negro, sino también de lo que antes mencioné como un relato trágico de la colonización<sup>1</sup>. La tragedia se sintetiza en el hecho de que el cuerpo no se puede ver más allá de la imagen que los otros han configurado sobre él. En medio de este

---

1 El problema de la tragedia en Fanon y Césaire la he analizado con mayor exhaustividad en los trabajos: (2021) “Horizontes trágicos del cuerpo: la invención en Aimé Césaire y Frantz Fanon”, *Griot: Revista de Filosofía*, 21(2), 271–292; y (2020) “De la experiencia trágica de la epidermis a la interrupción de la temporalidad. Frantz Fanon y la provocación inventiva de lo postergado”. En: Alejandro De Oto (ed.), *Ejercicios sobre lo postergado: escritos poscoloniales* (pp. 111–135). Mendoza: Qellqasqa.

panorama, volver al momento que antecede al deseo se convierte en paso indispensable de la práctica inventiva. Así planteado, mostrar los efectos alienantes programados por el discurso racista es encauzar la desintegración de una imagen fóbica que aparece como condena y génesis de la violencia racista y colonial.

Después de reclamar la articulación de un nuevo humanismo en *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon escribe lo siguiente: “Nuestros hermanos de color... Yo creo en ti, Hombre... Los prejuicios raciales... Comprender y amar...” (2015, p. 41). Al desengaño se le suma una confianza en la comprensión y el amor que debe renovarse una y otra vez. Asimismo, el nuevo humanismo aparece como promesa diferida de los prejuicios raciales; una energía exuberante enunciada dentro de una sociedad en la que el valor axiológico de lo humano –la comprensión y el amor– se encuentra triturado por el inconsciente racista y las marcas de sentido instituidas por una lógica de exclusión/inclusión. De todas maneras, el amor y la comprensión son sólo señales, aunque no por ello superficiales, que vibran para dislocar el tiempo normado del colonialismo. Prueba de esto es que la arquitectura de su trabajo, dice Fanon más adelante, es la de la temporalidad. “Todo problema humano pide ser considerado a partir del tiempo. Lo ideal sería que el presente sirviera siempre para construir el porvenir” (Fanon, 2015, p. 46). De Oto (2003) indaga este aspecto de la reflexión fanoniana y concluye cómo en *Piel negra, máscaras blancas* y en *Los condenados de la tierra* la temporalidad es pensada de manera heterogénea, como si se tratase de una yuxtaposición de diferentes tiempos,

pliegues y ritmos en los que la conciencia intenta batallar contra las formas homogéneas de identidad.

Ante el tedio de ser objeto del otro blanco y también su envés fóbico, congregar la experiencia vivida abre una des-sustancialización del tiempo, de su significado maestro, favoreciendo, a su vez, un quiebre de las explicaciones metafísicas acerca de la realidad del cuerpo negro. Lo inquietante de este ejercicio es que la experiencia vivida se planifica como un camino dramático del Yo que rebate los fundamentalismos de un saber/poder que marca localizaciones existenciales y enunciativas. En consecuencia, si el intento de Fanon es desarticular la parálisis intersubjetiva del colonialismo, el cuerpo forja una localización subjetiva y vivida empecinada por trabajar desde el desfase y a partir de una acusación político-existencial del diseño racial de la Historia. El pasado no es más que un estercolero de imágenes que vertebran homogenizaciones y animalizaciones fundadas en la piel. Por eso la temporalidad, dice De Oto, “aparece atrapada en la escena de la repetición y, a la vez, contiene en sí misma tanto el evento del tiempo corto como estructuras más profundas y perdurables” (2003, p. 153).

Bien analiza Fanon, la aparición del negro en el mundo blanco expone una (no)relación mortífera. En efecto, el cuerpo negro no deja de relacionarse con su “contraparte”: un Otro blanco que se postula como autosuficiente y norma que territorializa la finitud ontológica de toda experiencia. Esto no responde a una contrapunto entre infinito y finitud, sino a un sentido de la “trascendencia” que fractura el supuesto moderno de que el negro es no-sujeto sin

experiencia. Por eso, mientras el cuerpo se desconozca así mismo como creador se someterá a valores ajenos, pues la alienación, siguiendo a Fanon, da cuenta de que “[e]l negro quiere ser blanco” (2015, p. 44).

Poner al querer como corazón de la alienación supone un desplazamiento de la unidireccionalidad del discurso colonial, como asimismo un ejercicio que sacude el reticulado de moderno que organiza a los cuerpos “blancos” y “negros” en la forma de dos ontologías disociadas entre sí o como dos narcisismos inconexos. Que el binarismo sea efectivo en la escena colonial no necesariamente habla de un inherente poder soberano del mismo. Este último es uno de los problemas claves que Fanon busca analizar: la fragilidad del reparto racial. Es Homi Bhabha quien pone el acento en esta zona del trabajo de Fanon cuando argumenta cómo el discurso colonial construye estabilidades y estereotipos fundamentados en vulgarizaciones y connotaciones antropomórficas del sujeto colonizado. Hay una metonimia de la presencia (Bhabha, 2002, p. 116) –*mimicry*– desde la que se apoyan intercambios, deseos y transmutaciones de los patrones fijos de identidad. Bhabha indica que:

... el acceso a la imagen de la identidad sólo es posible en la negación de cualquier sentido de originalidad o plenitud; el proceso de desplazamiento y diferenciación (ausencia/presencia, representación/repetición) lo vuelve una realidad liminar (Bhabha, 2002, p. 73).

El deseo es un anhelo que se puede conseguir o no, y en el marco de la metonimia de la presencia definida por



Bhabha aparece reiteradamente como determinación de un “maniqueísmo delirante”. Con lo cual, lo que está planteando acá es el sello relacional de toda identidad que proyecta sus deseos en un otro, el cual, en el orden racista, no es un semejante, sino directamente un Otro positivo –el blanco– o negativo –el negro– que opera por contraste y diferenciación. Lo singular del Otro blanco es que la proyección de su identidad es producto de la imposición cultural europea.

Las palabras “blanco” y “negro” crean significaciones encarnadas históricamente en la forma de identidades jerarquizadas por el dominio del Uno sobre una otredad. Pero, ¿dónde queda lo deseante? Respondiendo a esta pregunta, la afirmación anterior está incompleta si se anula la centralidad del cuerpo, debido a que en él se encarna la palabra y de ella se desprenden significaciones históricas que movilizan su deseo. Empero, quien recibe la significación de la palabra “negro” no descubre su cuerpo al igual que quien recibe la palabra “blanco”. Existe una desautorización previa para que este último se pueda nombrar. Y dicha desautorización no puede ser más que histórica porque se sostiene en la anulación existencial del cuerpo negro. El reflejo negativo –el Otro negativo que encarna “lo negro”– manifiesta una diferencia que ya no es relacional, sino maniquea, como dice Fanon, y al mismo tiempo incluyente. De ahí que la brecha cultural entre los cuerpos es fantasmática. Con esto, el mapa afectivo y psicoexistencial del cuerpo racializado se va configurando en un trayecto fenomenológico por el mundo blanco, estableciéndose un límite difuso entre el deseo por la invención con la preconstitución del cuerpo como Negro.

Con lo anterior, experiencia, mirada, esquema corporal son problemas que se encuentran en evidente conflicto con la invención. A partir de ahí, intento recuperar el momento de tensión realizado en la configuración del cuerpo-mundo, la cual, desde Fanon, resulta fundamental para desentrañar la acción del colonizado. Noto que por el reverso de la condena histórica, la relación de la carne con la existencia está mediada por el aniquilamiento de una movilidad que es tanto deseante como corpórea. De acuerdo con esto, cuando el cuerpo busca trazar una comunión intersubjetiva, que desde una fenomenología tradicional está ahí para ser des-ocultada, rápidamente es petrificado por la presencia del Otro. Fanon expresa lo siguiente en el capítulo *La experiencia vivida del negro* de *Piel negra, máscaras blancas*:

Yo llegaba al mundo deseoso de develar un sentido a las cosas, mi alma plena del deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto entre otros objetos.

Encerrado en esa objetividad aplastante, imploraba a los otros. Su mirada liberadora, deslizándose por mi cuerpo súbitamente libre de asperezas, me devolvía una ligereza que creía perdida y, ausentándome en el mundo, me devolvía al mundo (Fanon, 2015, p. 111).

En principio, la analogía con los objetos hecha por Fanon no es novedosa, pero resulta significativa si se considera lo que apunta Sara Ahmed sobre la blancura: es un efecto mundano (demasiado mundano, agregó) cuyo poder es la restricción del espacio, la movilidad y la acción (2006, p. 129). El grito de “¡Sucio *negro!*” o simplemente, “¡Mira,

un *negro!*” (Fanon, 2015, p. 111, cursivas en el original) que abre la experiencia vivida localiza y escenifica los efectos de la blancura que menciona Ahmed. En un sentido estricto, el cuerpo sucumbe ante la mirada de los otros, se reduce su extensión espacial y es convertido en cosa, en un “en-sí”, sin proyección. Posiblemente aquí cobra fuerza lo anotado por Bernabé, Chamoiseau y Confiant acerca de la invención en Fanon: desnudar el proceso de la alienación colonial bajo una perspectiva catártica. Lo catártico se vincula con una pulsión de acción que no se puede organizar bajo el asedio de una mirada que planifica el fracaso inicial de la intersubjetividad. Por eso la acción es un componente vivo, pero triturado, proliferando así en el orden de lo que todavía no acontece.

Es necesario insistir que la experiencia vivida se vincula con una reflexión en situación acerca de la interiorización de la blancura. Dado esto, re-exteriorizar los diversos pliegues de la inferioridad henchidos por la blancura envía al cuerpo hacia todo aquello que se le niega embrionariamente en la experiencia, es decir, hacia todo lo que fue interiorizado con la facultad de que en algún momento sea destruido por la acción inventiva. Con lo anterior, se comprende mejor cómo la acción del cuerpo fracasa en los inicios de la experiencia vivida ya que es lanzado a un estado pretérito de infrahumanidad. Lewis Gordon le llama a esto implosividad. En un contexto donde las opciones se agotan, “las elecciones pueden continuar sobre el agotamiento de opciones” (Gordon, 2009, p. 153). Así, el cuerpo trama elecciones dirigidas hacia su interior, al punto tal de que las opciones, agrega Gordon, se vuelven

completamente acerca de la constitución del Yo (*self*). Es un cuestionamiento constante del Yo cuando los cuerpos tienen opciones limitadas, apareciendo así como “una función de la opresión” (Gordon, 2009, p. 154). De esta manera, la reflexión fenomenológica de Fanon adquiere espesor en un mapa existencial tejido en la frontera que hay entre el deseo imposible –“develar el sentido de las cosas”– y la identidad construida por los otros –“¡Sucio *negro!*”–. Remitirse a los claroscuros de su propia conciencia implica un impulso decisivo dirigido por sortear los impases de ese movimiento paradójico que anoté más arriba: la exclusión/inclusión colonial o, al decir de Emanuela Fornari, inclusión diferencial (2017, p. 138)<sup>2</sup>.

Similar a cómo acontece en la implosividad de la que habla Gordon, en la inclusión diferencial el cuerpo se agarra de los núcleos que posibilitan su reflexión en un entramado de despojo existencial, agotamiento de opciones y aniquilación de su autonomía. A su vez, la inclusión diferencial tiene la particularidad de mostrar una no disyunción de lo convertido en ausencia con aquella presencia autoconservada y posicionada como rector del campo visual e histórico. En otras palabras, lo sustancial de

---

2 Desde el psicoanálisis lacaniano este proceso es definido como *forclusión*. No es menester mío ingresar en esta discusión, sino sólo advertir que la forclusión, retomada por Jacques Lacan a partir de la teoría de Sigmund Freud sobre la forclusión del nombre-del-padre, da cuenta de una operación de presencia/ausencia en el que el significante obturado aparece en lo Real para confirmar la presencia y autoridad del “obturador”. En consecuencia, denomina un proceso de cancelación incompleto, el cual ha sido analizado críticamente por Gayatri Spivak (1999), Eduardo Grüner (2010) y Rita Segato (2015).

esta operación sugerida por Fanon es que la mismidad del blanco no se puede afirmar sin la “presencia” de la otredad del negro, inclusive cuando este último es disociado de su campo práctico convertido en ausencia. Consiste en una oscilación en la cual preguntarse por sí mismo y sus proyecciones vividas irremediadamente es interrogarse por lo otro de sí en un escenario donde el cuerpo es situado en una exclusión mucho más efectiva que si fuera fijado como alteridad radical. Con esto, no me refiero a que la garantía de la invención es autonomizar el espacio de la crítica e idear un terreno de enunciación en el que el Otro no aparezca. Por el contrario, señalo que presuponer un afuera radical elimina el contrato alienante que la invención intenta quebrar: el cuerpo racializado sólo puede “existir” en un vínculo alienante con el Otro.

A medida que se avanza en la experiencia vivida la piel se manifiesta en la forma de una narrativa global del colonialismo. La invención aparece de manera implícita en las vivencias de un sujeto “incompleto, habitado por una falta, una ausencia” (De Oto, 2003, p. 145). Inventar en estos momentos de la experiencia vivida es nombrar lo que aún no acontece desde una piel desacreditada por una inclusión diferencial que erosiona toda dialéctica asuntiva. Encuentro nuevamente acá la puesta en marcha de una fenomenología anticolonial que vuelve, una y otra vez, a la tragedia de verse negro en un mundo blanco. Asimismo, los esquemas corporales de los que habla Fanon hacen sospechar sobre una historicidad sitiada por mitos, fantasías e imágenes que representan al colonizado. Y es desde los efectos de estas representaciones que brota una tensión fundamentada por

quebrantar el desarraigo obligado que sufre el cuerpo y desacomodar el bestiaro de la imaginación colonizadora. Porque, en palabras de Fanon, “no podemos olvidar, como lo da a entender Charles Odier, que el destino del neurótico sigue estando en sus manos” (2015, p. 44).

El hecho de que en la cita anterior Fanon recurra a Charles Odier no resulta accidental. Odier en su trabajo *La angustia y el pensamiento mágico*, referenciado en varios momentos de *Piel negra, máscaras blancas*, liga a la psiconeurosis con una enfermedad cuyo efecto más palpable es una regresión del Yo mediante estímulos exógenos y endógenos tejidos a nivel social y cultural. Tal regresión conjuga estados de dependencia e inferioridad reflejados en desvalorizaciones y en una neurosis de inseguridad (Odier, 1961, p. 26). En el plano de los esquemas corporales, la regresión señalada por Odier tiene un pliegue particular, considerando que a lo que se enfrenta Fanon es a un pasado normativo que tritura su existencia presente. Por eso, si “el destino del neurótico sigue estando en sus manos”, por uno u otro lado, la división maniquea del colonialismo se fractura cuando el cuerpo toma el centro de la escena, desnudando el control de una hermenéutica racista que lo retrotrae a un pasado y convierte a su piel mirada en el sostén de una racialización que no es posible sin fantasía y sin fobia. Tras esta marca de la racialización hay un enfrentamiento entre dos temporalidades: una que demanda mirar hacia el pasado, la cual toma forma en el esquema histórico-racial, y otra que se proyecta hacia el futuro, habilitada por el efecto perturbador que provoca el esquema epidérmico-racial. Recordemos que el cuerpo

es orientado por mirar hacia lo pretérito, sólo volviéndose “visible” a través de las imágenes estereotipadas del negro:

Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los habían proporcionado “los residuos de sensaciones y percepciones de orden sobre todo táctil, vestibular, quines-tésico y visual”, sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos” (Fanon, 2015, p. 112).

A primera vista, el cuerpo no puede salir de este nuevo marco de referencia que destruye un potencial “para-otro”. Efectivamente, el esquema histórico-racial territorializa un espacio que se ha asignado con antelación, bajo el crédito de estereotipos traumáticos que afirman la positividad del blanco y la negatividad del negro. La textura del inconsciente racial resulta cardinal en este momento, por el hecho de que su función es la de volver efectiva la regresión del Yo que Fanon ve a partir de la teoría de Odier. Ahora bien, las propiedades del racismo son históricas y es a raíz de esto que una explicación ontológica es ilusoria. Desde esa zona de estabilización externa, Fanon se ve paralizado ante el asombro de un esquema histórico-racial que funge no sólo como mediador temporal, sino también como suplemento histórico de un esquema corporal que habría amplificado una comunión fenomenológica con lo circundante.

Es la reflexión de Maurice Merleau-Ponty en la cual el cuerpo, ni objeto ni sujeto, simplemente es en el orden de una experiencia concreta que lo abre hacia la percepción la que resulta evocada y al mismo tiempo puesta en

entredicho por Fanon. “El cuerpo es el vehículo del ser-en-el-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos”, señala Merleau-Ponty (1984, p. 100). Pero cuando la piel es un ordenador social e histórico, las vinculaciones afectivas y psicoexistenciales del “ser-en-el-mundo” que Merleau-Ponty toma prestado de Martin Heidegger son agresivas, por no decir funestas. El horror colonial planificado en las distinciones raciales convierte al cuerpo en un vehículo de los meandros catastróficos y absurdos de la Historia, siendo la expresión más palpable de esto la configuración de un sujeto al que se le ofrece hospitalidad en el mundo sólo en la forma de Negro. En efecto, el cuerpo no puede ser reflexionado como una zona separada del mundo, y en esto Fanon acuerda con Merleau-Ponty. Sin embargo, su acuerdo no es una afirmación de un inherente vínculo cinestésico con lo extracorporal. Disociado de su campo práctico, de su acción posible, lo que querría ser el cuerpo no tiene lugar. Siendo la mirada aquella que instituye una ley a partir de la cual el colonizado sufre sucesivos desplazamientos, reubicaciones y aniquilaciones que dejan intacta la jerarquía racial, Fanon, en tanto antillano, negro y colonizado, llama la atención sobre cómo la Historia e diagrama fantasías y estereotipos que poco y nada tienen que ver con lo real.

En este contexto, no deja de ser provocativa la forma en que Fanon narra el derrumbe del esquema histórico-racial. Si el esquema histórico-racial desplaza al cuerpo hacia el pasado, la espesura de un nuevo esquema, llamado epidérmico-racial, lo posiciona en el presente; en el aquí y



ahora de la experiencia vivida. Aún dominado por la mirada, dentro del esquema epidérmico-racial el cuerpo es fijado en la fobia, que por cierto solamente se puede expandir en el presente como negrofobia. El pasado nucleado en el esquema histórico-racial colapsa no sólo por la efectivización del esquema epidérmico-racial cristalizado en la negrofobia, sino también porque su ejecución no se sostiene en los discursos civilizatorios. Es solamente la piel la que restringe la existencia de un cuerpo que no tiene las facultades de inseminar un poder-*ser otro*. Con poder-*ser otro* no me refiero a un “para-otro”, ya que el cuerpo racializado se ve atrapado en un ghetto cultural e histórico cuya característica es frenar la ejecución de una mirada opositora dirigida hacia el Otro colonial. Dicho en el lenguaje de Sartre, el negro es sólo trascendencia trascendida<sup>3</sup>. Al hablar de un poder-*ser* hago mención, por el contrario, a una superación no dialéctica de la repetición del pasado y del empantanamiento en el presente. Cito ahora a Fanon en extenso:

“¡Mamá, mira ese *negro*, ¡tengo miedo!”. ¡Miedo! ¡Miedo! Resulta que me temen. Quise divertirme hasta la asfixia, pero aquello se había hecho imposible.

---

<sup>3</sup> El asunto de la mirada racial ha sido trabajado en extenso por Gordon (1995) y De Oto (2012). Estos dos autores, bajo diferentes perspectivas, piensan los efectos de la mirada reflexionada por Fanon en diálogo con Sartre. Caso excepcional es el análisis de Bhabha (2002) que se detiene en dicho problema retomando elementos del psicoanálisis laciano. Sobre el vínculo teórico entre Fanon y Sartre a partir de la cuestión del Otro recomiendo visitar mi trabajo: (2020) “Contrapunteos coloniales: Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre y el problema existencialista y colonial del Otro”, *Revista De Filosofía*, 37(94), 156-175.

Yo no podía más, porque ya sabía que existían leyendas, historias, la historia y, sobre todo, la *historicidad*, que me había enseñado Jaspers. Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba dejando paso a un esquema epidérmico racial. En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren, en lugar de una, me dejaban dos, tres plazas. Ya no me divertía tanto. Ya no descubría las coordenadas febriles del mundo. Existía triple: ocupaba sitio. Iba hacia el otro... y el otro evanescente, hostil, pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea... [...]

Ese día, desorientado, incapaz de estar fuera con el otro, el blanco, que implacable me aprisionaba, me fui lejos de mi ser—ahí, muy lejos, me constituí objeto. ¿Qué era para mí sino un despegue, una arrancada, una hemorragia que goteaba sangre negra por todo mi cuerpo? Sin embargo, yo no quería esta reconsideración, esta tematización. Yo quería simplemente ser un hombre entre otros hombres. Hubiera querido llegar igual y joven a un mundo nuestro y edificar juntos. (Fanon, 2015, p. 113, cursivas en el original).

Fanon exhibe las náuseas a las que arriba después de su fracaso. A raíz de esto, su desengaño se potencia y los escollos se multiplican. Aquello no significa que el cultivo de la experiencia vivida haya sido en vano. Por el contrario, la invención es posible sobre la base de un largo proceso que Francis Jeanson en su prólogo de *Piel negra, máscaras blancas* define como “experiencia—límite”: “reproducir, ante todo, de una u otra manera, la fase de desintegración: paso por la nada, descendimiento a los verdaderos Infiernos”

(1970, p. 15). De ahí que Fanon declara: “¿Dónde situarme? O, si lo prefieren: ¿dónde meterme?” (2015, p. 113). Llegado a este momento, indica por otro lado Wynter, “un modo de conciencia diferente asume el control” (2015, p. 341). Dada la consolidación del esquema epidérmico-racial, lo que Fanon define como epidermización conduce a la inmediata administración de una violencia externa e interna cuyo soporte principal es el cuerpo.

A los efectos de la invención, la pregunta por el devenir yace demorada porque el cuerpo necesita pesquisar el ethos aniquilante de la negrofobia. Bajo esta óptica, si la blancura se convierte en centro de sentido y administrador de los valores culturales, la piel negra se transforma en fuente de temor, reflejando y proyectando al cuerpo como algo negado que, a su vez, se niega a sí mismo. En un sentido extenso, la piel no puede trazar una significación afable con el mundo, siendo innegable que la náuseas sentidas por Fanon materializan secreciones germinadas por la sobredeterminación incesante de la palabra “miedo”. Consecuencia de esto, la piel es carencia ontológica, efecto de desunión y mito regresivo de la racionalización europea. De ahí que el paradigma racionalizador/civilizatorio de Occidente es una fábrica de diferencias e invenciones refugiadas no sólo en creencias engañosas, sino también, tomando la perspectiva de Fanon, en intrusiones de sentido, subjetividades e imagos aniquilantes y productores de una ilusión de verdad<sup>4</sup>.

---

4 El concepto de *imago* viene del psicología de Carl Jung que describe la imago materna, paterna y fraterna. Según Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, imago y complejo son

Es significativo, entonces, como lo “vivido” es algo provisorio. Esto por el trabajo de Fanon sobre la historicidad y la temporalidad, las cuales son pensadas en estrecho vínculo con las agresiones instaladas por el esquema epidérmico-racial e interiorizadas por el colonizado. Fanon, así, impugna la historicidad de Karl Jaspers por el hecho de que ésta no repara en cómo el cuerpo negro no experimenta el mundo de forma ontológica. La fractura de un “ser-ahí”, más que una desgracia o impedimento epistemológico, es la prueba de una renuncia a las formas en que se articula el imaginario racista. Es la estructura temporal interna de la epidermización la que mantiene los límites controlables de una lectura ontológica que ferozmente se deshace por una negrofobia profundamente histórica. Recordemos que para Jaspers el hombre sólo “se sabe real cuando vive francamente para el ser en conjunto, en el mundo con la trascendencia” (2003, p. 75). Fanon entiende que la epidermización determina la conciencia, el Yo y la

---

conceptos afines porque ambos guardan relación con el mismo campo: “las relaciones con el niño en su ambiente familiar y social (2013, p. 191). Ahora bien, a diferencia de complejo, la vértebra particular de imago es designar una pervivencia imaginaria y una representación inconsciente que se pueden objetivar en sentimientos, conductas e imágenes. Por consiguiente, no resulta extraña su utilización en la filosofía. En la clave que lo usa Theodor Adorno, la imago de la razón instrumental es la autoidealización de la técnica en su forma ahistórica, sosteniendo un mito de eternidad (1962, p. 131). Para Grüner, por otro lado, la imago de la modernidad y del sociometabolismo del capital es la de una Homogenización de las Diferencias (2010, p. 57). En ambos casos la imago expulsa algo sin la cual su materialidad no podría funcionar, pues es una “imagen ideal” o “idealizada” surtidora de fracturas, oclusiones y silenciamientos, principalmente en el orden del inconsciente.

representación de ambos. En tal sentido, la historicidad y la trascendencia está siempre mediada por la presencia blanca, es decir, la interpretación consternada acerca de la Historia y la acción se debe al hecho de que, en algún punto, el observado, la piel, el cuerpo, la carne, son normadas como puras cosas sin libertad. Contrario a lo que señala Jaspers, el colonizado no se “sabe real” porque no vive en conjunto: sólo respira una pesadez desacostumbrada que le obliga a desear perpetuamente algo que no alcanza.

Así, Fanon espera que el deseo sufra una metamorfosis en la existencia real –lejos de un “ser-ahí”, escapando de un “ser-negro”– para fundar un movimiento nuevo, indiferenciado y múltiple que se expanda prospectiva e inventivamente conmoviendo, como dice Césaire, los cimientos del mundo<sup>5</sup>. Pero, ¿cómo es que el cuerpo siendo fijado de antemano puede cuestionarse las reificaciones racistas?, ¿cómo pensar entonces la invención?, ¿de qué manera se articula un conocimiento que ataque la paralización del cuerpo, que lo sacuda? Vuelvo nuevamente a los efectos de la palabra “miedo”, ya que, si bien toda palabra es una significación y simbolización propensa a ser desacreditada, no resulta menor los pliegues performativos y estéticos que se derivan desde su aparición en la experiencia vivida.

---

5 Esta referencia la tomo del capítulo VI de *Piel negra, máscaras blancas* titulado “El negro y la psicopatología”. En varios pasajes de este capítulo Fanon cita la poesía de Césaire con el objeto de mostrar las construcciones estéticas intentan destamar la neurosis impuesta por el imaginario colonial. En este caso particular, Fanon pareciera estar refiriéndose al poemario *Las armas milagrosas* (1946) de Césaire.

“Miedo” describe una negrofobia encarnada: la revelación angustiante de verse a sí mismo como alguien incompleto. Y también abre un índice oculto e involuntario que recrea la situación de desplazamiento simbólico del cuerpo y re(des)temporaliza lo vivenciado. Me refiero al momento en que el cuerpo se topa con la mirada de la niña asustada y a la siguiente escena del tren. Fanon habla de un cuerpo conocido en triple persona. En algún punto, se deja corroer por la multilocalización impuesta por alguien que no es él (la niña, el Otro, el blanco, el colonizador). De tercera persona a triple persona hay un tránsito resumido en una ecuación simple: marcado por el pasado (el esquema histórico-racial) todo aquello que lo narra se liga a una identidad que preexiste al cuerpo –la amalgama estereotípica de los discursos civilizatorios sobre el “negro”–. Tales narraciones son conocidas, aunque no tan efectivas. En el esquema histórico-racial hablar del colonizado es nombrar identidad homogénea llena de atributos. Es algo “ajeno”, un “el” (tercera persona), al punto tal de que el mismo Fanon se ríe. Acá el concepto de identidad es históricamente estable. Por el contrario, fijado por el presente y la negrofobia, el cuerpo guarda una marca irrepresentable, cuyo poder sólo es efectivo por la presencia real o imaginaria de quien lo mira. La manifestación de esto es un cuerpo en tránsito que ha internalizado la mirada del Otro. En otras palabras, el cuerpo va de un lugar a otro encarnando diversos espacios.

Para mostrar esto último, Fanon resignifica el pasaje del negro en el tranvía presente en *Cuaderno de un retorno al país natal* (1939) de Césaire. En el segundo movimiento

de su poema, Césaire recoge la anécdota de cuando él recién llegado a París ve a un negro arriba de un tren describiéndolo bajo los efectos del imaginario blanco: “negro corpulento”; “manos temblorosas”; “nariz que parecía una península” (Césaire, 1969, pp. 83–85); todos signos representativos de una mirada ajena asumida como propia. Sin embargo, en la experiencia vivida del negro, Fanon redobla el gesto cesaireano convirtiéndose él en el negro del tren. La representación del colonizado no es unívoca ni estable. Y para la explicación de la experiencia vivida, el cuerpo ha de asumir una significación poliforme que no sólo es producto subjetivación blanca, sino también del carácter ambivalente de toda identidad. Forzosamente el cuerpo está en tránsito e inevitablemente es colocado en uno u otro lugar, que, en síntesis, es un *no-lugar*. Relacionándose con algo que no es él, no hay manifestación de una identidad originaria ni resguardo ontológico. Sino sólo un cuerpo asfixiado por su condición y desplazado hasta las náuseas.

Sea cual sea la fórmula fenomenológica de Fanon, lo que inquieta de ella es su capacidad de mostrar al cuerpo como un enigma poco transparente en tensión con las transparencias, las verdades absolutas y las clasificaciones de la historia colonial. Por eso quizás haya que escapar de la mirada del Otro, pero, ¿a qué precio? Como el colonialismo está implantado en el mundo, este funda un orden de las cosas y convierte a sujetos en cosas. En este contexto, la premisa kantiana del humanidad como fin y no como medio se desfonda, pues la razón –en su soberanía perpetua, en su accionar inherente dentro del ejercicio práctico de un ser humano autónomo– deviene instrumento de

dominio y conservación de un maniqueísmo paralizante. Como argumenta Fanon, el colonizado negro es un *no-ser*, un “devenir ser–piedra” (Eiff, 2020, p. 74), o un “ser–en–falta, como pecado” (Grüner, 2003, p. 97). *No-ser* no es un resquicio del “ser” o su desvío. Es, por el contrario, lo olvidado, la identidad abolida e irrecuperable, la autorreflexión de una conciencia desdichada por una teleología que, como recuerda Horacio González, extingue al colonizado “como ser viviente y deja en cambio su pellejo de esclavo a la vista” (2021, p. 20).

### **Salto y *poiesis*: inventar**

Vuelvo al tema de la *poiesis* como sostén práctico de la acción y la invención. Para esto, me sirvo nuevamente de una referencia a Césaire hecha por Fanon:

... esta actitud, este comportamiento, esta vida tropezada, atrapada con el lazo de la vergüenza y el desastre, se insurge, se protesta, protesta, ladra y por mi vida que preguntas:

— ¿Qué se puede hacer?

— ¡Comenzar!

— ¿Comenzar qué?

— La única cosa del mundo que merece la pena comenzar: ¡el fin del mundo, caramba! (Césaire, 1939, citado en Fanon, 2015, p. 101).

Fanon es testigo de un tiempo que parece no transcurrir. Un tiempo suspendido y estropeado. El “fin del mundo”



penetra en la vergüenza y el desastre fundando una fuerza cultural ajena a toda liberación unilateral organizada por ese (no)tiempo. Fanon escribe al principio de su obra: “Consideramos que, por el hecho de la presentación de las razas blanca y negra, se ha apelmazado un *complexus psicoexistencial*. Mediante el análisis, nosotros apuntamos a su destrucción” (Fanon, 2015, p. 45). En la existencia colonia habita una inestabilidad contenida, un malestar del presente y una distancia ética entre los cuerpos que usurpa el entendimiento de un mundo que ordena ausencias y catapulta acciones. Entonces, es imposible recorrer el mundo sin ser representado, y es en esas representaciones que aparecen los síntomas incomprensibles de verdades inmaculadas.

No existe otra estrategia para Fanon que la de creer y probar que sus propios esfuerzos de ser aceptado por un mundo hostil han fracasado. Por eso las construcciones hegemónicas sobre lo humano deben ser fracturadas. Ocurre que si la carne y la piel son nidos de una subjetivación aniquilante, no hay otra opción que organizar el “fin del mundo”. Entonces, ¿por qué Fanon trae la poética de Césaire para argumentar el “fin del mundo”? ¿Qué quiere decir Césaire con el “fin del mundo”? ¿De qué “mundo” hablan? La figura del “fin del mundo” nace de una conciencia resquebrajada que resucita lo socialmente muerto, en tanto germen de una tragedia interna y externa: nombra lo residual, lo disgregado, la materia sufriente de aquello que fue –y es– normalizado en una raza proscrita y petrificada. El descenso a los verdaderos Infiernos del que habla Fanon refleja la necesidad de tránsito por la nada, al decir de

Jeanson, no sin antes obsesionarse por una zona de *no-ser* presente antes del advenimiento del “fin del mundo”. El *no-ser* permanece en una zona linderera (Grüner, 2016) –un *entre-lugar*<sup>6</sup>– alojada en la intermitencia de ese tiempo que no avanza o que sólo avanza petrificando.

Es este estado de exclusión/inclusión o inclusión diferencial el que se vuelve intolerable y productivo en Fanon. Intolerable porque es paralizante e instala en la carne las convenciones racistas del mundo. Productivo porque abre un cuestionamiento sobre las operaciones del inconsciente racial cristalizado en el imaginario y los narcisismos de la “máscara blanca”. Sobre lo primero, Césaire nuevamente da una señal clara en su carta a Maurice Thorez: “[e]l resultado es que actualmente el mundo está en un ato-

---

6 La noción de *entre-lugar* tiene una larga genealogía dentro del pensamiento crítico latinoamericano y caribeño. Es el escritor brasileño Silviano Santiago quien la propone en 1971 a partir de las lecturas de Jacques Derrida. Sin embargo, encuentra otras modulaciones paralelas en la teoría poscolonial de Bhabha y Hall, como también en la teoría del a frontera de Jorge Mañach o el concepto de transculturación de Fernando Ortiz. Por otra parte, el *entre*, como noción que habla de un linde epistemológico que habita en la frontera que “separa” los binarismos occidentales, se puede inclusive rastrear en la “fagocitación” de Rodolfo Kusch o en la creolización de Glissant. Grüner (2010), por su parte, la ha dotado de una operatividad estratégica, definiéndola como un Tercer Sujeto emergido de las fracturas de la modernidad colonial. Con todo, el *entre-lugar* o *in-between* es una categoría que ha sufrido transformaciones y derivas en el derrotero teórico de los estudios poscoloniales, el giro decolonial, la teoría crítica latinoamericana, la filosofía latinoamericana y caribeña, etc. Para más detalles, recomiendo visitar mi trabajo: (2017) “Pensamiento del entre-lugar y pensamiento fronterizo: (des)articulaciones y emergencias en el espacio latinoamericano”, *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 6(11), 63–93.

lladero. Esto sólo puede significar una cosa: no que no haya un camino para salir del mismo, sino que llegó la hora de abandonar todos los viejos caminos. Aquellos que llevaron a la impostura, a la tiranía, al crimen” (2006, p. 83). Sobre lo segundo, la propia experiencia vivida es la que da cuenta de una indiferenciación del cuerpo con las cosas, pero también de un más allá de la experiencia. Lo que se propone Fanon es sentir la cotidianidad del apresamiento colonial dentro de un pasado tejido en el presente. Pero es un pasado desbordado por el aquí y ahora de la epidermización. La dirección del tiempo colonial es la del vaciamiento de la subjetividad del colonizado negro. De ahí que el “fin del mundo”, declarado alegórica y poéticamente, es la única salida para evitar una pérdida fatal: el “auténtico surgimiento”.

Como he argumentado, Fanon detecta que la invención requiere de un tránsito previo que exponga en toda su densidad la ultrajada condición existencial del colonizado. Invención es el vocablo de ese “fin del mundo” pregonado por Césaire sólo que con otra fonética, deseo y vehiculización enhebrada con la poética glissantiana del *Sol de la conciencia*. David Marriott apunta que la invención no consigue que el sujeto abandone del todo la “fantasía” y las retículas sociohistóricas del colonialismo, ya que su naturaleza es perturbar el significado y la forma de la “fantasía” para así mostrar los límites del racismo (Marriott, 2018, p. 243). Inventar no consiste en la creación de un espacio propio en el mundo, sino es un intento por entender que en todo espacio confluyen presencias, dolores y devenires que se intercalan. Oponerse al itinerario de la continuidad

del colonialismo significa crear otras disposiciones de un vínculo que hasta ahora ha sido alienante. Y es en el abismo existencial de la zona de *no-ser* donde se yuxtapone lo viejo con lo nuevo, lo pretérito con lo que está por venir, con el fin de exponer el pantano endurecido de la Historia que impide el “auténtico surgimiento”.

En efecto, la conciencia y el cuerpo se prestan a la concreción de una práctica crítica dirigida por la potencia de un habla que, en varios sentidos, es profética. “Me siento un alma tan basta como el mundo, verdaderamente un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene una potencia infinita de expansión”, escribe Fanon en el capítulo *La experiencia vivida del negro* (2015, p. 132). Convengamos que la imagen que trae a colación Fanon –la expansión infinita de su pecho– está marcada por una enemistad con el pasado. Siendo paralizado, da cuenta de un estado familiar que lo conduce al llanto: una secreción del propio cuerpo por más que su existencia esté empapada por la mirada ajena. Finalmente dice Fanon: “Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte en parte. Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas refluyó hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar” (Fanon, 2015, p. 132). Acá la invención ya no es deseo ni promesa. Es la anatomía de una reflexión en el presente que se pregunta qué cabe esperar de un futuro que destila un aroma de incertidumbre existencial. Rota la experiencia, el cuerpo estalla, llora y experimenta algo prohibido: se levanta ante el silencio y re–exterioriza lo vivido a la manera de un sentimiento agónico.

En varios puntos, el debate sobre la identidad colonial, bien conocido por Bhabha, asume a partir de esto último un nuevo horizonte, porque “[e]l discurso de Fanon sobre lo ‘humano’ emerge del quiebre temporal o cesura efectuada en el mito continuista y progresista del Hombre” (Bhabha, 2002, p. 286). Construir una temporalidad otra donde los cuerpos se encuentren sin la parálisis psicoafectiva del colonialismo es no solamente destruir la frontera entre lo posible y lo imposible, sino también tejer la trascendencia de la que habla Fanon al principio de su trabajo, la cual se contacta con una libertad existencialista y cultural fundada en el entramado de un nosotros que enfrenta las condiciones y límites que obturan la invención. Si la carne se convierte en un territorio abierto de autocreación, entonces el ser humano requiere de una reestructuración en la que el Yo sea interpelado por el Otro, y viceversa, puesto que el cuerpo es contingente, intencional y, bajo la perspectiva de Fanon, creativo, sin jamás se desprenderse de su constitutiva sociabilidad. Desde una fenomenología tradicional –me refiero a las de Franz Brentano y Edmund Husserl– la intencionalidad sobresale como fuerza ontológica que atrae y conecta al cuerpo con el mundo. Sin embargo, Fanon sugiere que la cerrazón del cuerpo racializado implica exclusiones y parálisis afectivas en la que su “ser” es reducido a mera cosa. Con esto no me refiero a que la invención restituye una intencionalidad horadada por el racismo, sino que la intencionalidad pensada como algo inherente al individuo (Brentano y Husserl) socava la posibilidad de una reflexión sobre un dominio corporal instituido históricamente.

En consecuencia, como para Fanon la contingencia y la intencionalidad son prohibiciones históricas, la invención es explícitamente un salto que convierte al colonizado en un ser accional, es decir, se (auto)crea en el acto mismo de la interrupción temporal. “Debo recordar en todo momento que el verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia. En el mundo al que me encamino, me creo interminablemente” (Fanon, 2015, p. 189, cursivas en el original). A partir de esto, la acción inventiva discurre sobre una transfiguración ética y afectiva no sobredeterminada por la experiencia del pasado. He aquí otra forma de pensar la intencionalidad: la acción misma le da contenido a la intención del cuerpo dentro de una vida “no vivida” que se hace sentir en la invención.

Esta inauguración de posibilidades infinitas de creación se contacta con algo a lo que vuelvo nuevamente: la *poiesis*. Señalé que es Drabinski aquel que indaga en la *poiesis* caribeña, específicamente dentro de la obra de Glissant. Algo especialmente significativo de su estudio es el tema de las huellas del pasado en el presente –pensemos, por ejemplo, la crítica de Benjamin a la noción historicista de progreso o la resignificación del Middle Passage hecha por Césaire en su *Cuaderno de un retorno al país natal*. Tal vez sea precisamente esa confrontación con un pasado asediado de mitos y fantasías lo que contacta a Fanon con una *poiesis* inventiva donde la memoria se convierte en un sitio de intersecciones conceptuales, políticas y existenciales que llama a otro comienzo del pensar (Drabinski, 2019, p. 187). La invención es un salto inclinado hacia la modulación de otra fonética sobre la descolonización que se

opone a toda narración maestra del tiempo. Con lo cual, la acción, y no el pasado, se convierte en el fundamento de la trascendencia/transformación. Y es la memoria traumática de la colonización la que sufre un quiebre que funda, en un sentido amplio, ese “otro comienzo” del que habla Drabinski. Con mayor facilidad, se puede entender la siguiente afirmación de Fanon: “La densidad de la Historia no determina ninguno de mis actos. Soy mi propio fundamento. Al superar los datos históricos, instrumentales, introduzco el ciclo de mi libertad” (2015, p. 189).

Sin dejar de congregar una zona de *no-ser* que en palabras de Calvin L. Warren materializa un espacio-temporalidad sin nombre reconocible dentro de la tradición filosófica (2018, p. 43), en el momento de la invención se sitúan las coordenadas de lo que Césaire llamaba “fin del mundo”: declarar en la invención de la palabra poética<sup>7</sup> la vulnerabilidad de la formas mistificadas cómplices de la devastación física, emocional y psíquica del colonizado. Rojas dice que “[l]a idea del fin del mundo atrae precisamente a partir de lo que hay en ella de inimaginable e inconcebible. No se trata del fin sin más, sino del ingreso en un presente del todo inhabitable” (2020, p. 283). Siguiendo esta

---

<sup>7</sup> La invención de la palabra poética es un elemento cardinal dentro la obra de Césaire. Tiendo a ver en ella uno de los nudos más fecundos de la poesía cesaireana engranada con el problema de la descolonización estético-política. Resulta relevante notar que es con *Cuaderno de un retorno al país natal* que Césaire introduce la metamorfosis de la palabra hablada, poetizada, a contrapelo de la noción occidental de logos: una especie de nuevo saber tejido en la invención de neologismos, abismos e imágenes apocalípticas que narran la experiencia del cuerpo negro.

afirmación, el presente inhabitable es el de la experiencia vivida. La intensidad de ella patentiza el hecho de que habitar es estar habitado/ocupado por un Otro. En ese habitar “inhabitable” la interrogación sobre el cuerpo toma eco en un nuevo sentido del habitar/existir que desborda las representaciones de un universo obnubilado por la mecánica de un tiempo cerrado. Y ese nuevo sentido de habitar/existir, encaminado por el deseo de otra intersubjetividad, resuena en la invención; en la *poiesis*.

Es bien sabido que en la lectura griega *poiesis* (ποίησις) es el arte de conducir una cosa hacia su propia manifestación para sostener una verdad creada o inventada. Platón en su *Banquete* reflexiona la *poiesis* en la forma de una estrategia metafísica propia de un pensar que hace a lo creativo de la poesía sin ofrecerse como algo predeterminado. Diotima es el personaje del diálogo platónico que explica este accionar. Tú sabes, le dice Diotima a Apolodoro, “que la idea de ‘creación’ (poíēsis) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de estas creaciones son todos creadores (poiētai)” (Platón, *Banquete*, 205b).

Por su parte, Heidegger en su reflexiones sobre la técnica (τέχνη) y acerca de Nietzsche retoma la noción occidental de *poiesis*, y la empata con la presencia de un pensar inaugural y la acción creativa de la poesía. En su conferencia *La pregunta por la técnica* de 1953 Heidegger, escribe Grüner, aclara una diferencia fundamental entre *tekné* antigua y la moderna. Mientras la primera secunda el



despliegue de las fuerzas naturales, la segunda sustituye la producción de la *poiesis* por la producción del sentido moderno “bajo comando del Gestell” (Grüner, 2020, p. 55). Por esto, *poiesis* sobresale en el planteo heideggeriano como una manifestación activa de la verdad (*aletheia*) que, tomando otros elementos de su filosofía, implica un camino hacia lo creativamente venidero, donde el “ser–para–la–muerte”, es decir, el hombre lanzado al mundo, debe cuidarse –el célebre *Mito de Cura de Ser y Tiempo*: un acto de creación que se ha visto bloqueado por la técnica moderna.

Sin entrar en detalles sobre esto último, la lectura heideggeriana de la *poiesis* encuentra otro pliegue en su análisis sobre Nietzsche. Heidegger se retrotrae a Kant con el objeto de señalar que es él quien plantea una fuerza inventiva de la razón que comparte lugar con sus *caracteres* facultativos y formativos (Heidegger, 2016, p. 466). Para Kant, tener certeza de sí es, dice Heidegger, representar los objetos basándose puramente en sí mismo; en las facultades ordenadoras de la razón del sujeto. Así, la razón tiene una esencia inventiva en tanto remite a otro conocer de tipo “racional”, y en el caso particular de Nietzsche, ésta se dirige al sentido calculado y estratificado de las cosas que aseguran una existencia consciente. Empero, señala Heidegger, la esencia inventiva (*dichtend*) de la razón no alude a su esencia poética (*dichterisch*). “Así como no todo pensar es pensante, tampoco todo imaginar e inventar es ya poético” (Ibid., p. 467). Más allá de la interpretación realizada por Heidegger sobre Nietzsche (que es también una representación), lo que interesa es el prurito ontológico que le imprime a la *poiesis*, al extremo de entenderla

como una eclosión inventiva dirigida por extender la fuerza que radica en sí misma. Para afirmar esto, hay un desplazamiento hacia el sentido occidental del término, porque justamente lo que moviliza a Heidegger es mostrar cómo el curso filosófico de Occidente –y con este, la cultura, el arte, la historia y principalmente la *tekné*– consume una metafísica que oculta al Ser. Así, el ejercicio de la *poiesis* es derecho de unos pocos debido a que sólo en algunos anida la tarea de desocultar el Ser.

Aunque no se detiene en el problema *poiesis*, Nelson Maldonado–Torres indaga la geopolítica emanada de la filosofía heideggeriana cuya modalidad impacta en lo que vengo discutiendo. De algún modo, escribe Maldonado–Torres, Heidegger localiza un *arche* (ἀρχή) en Grecia con el fin de respaldar el esfuerzo teórico de “hacer de Alemania el nuevo arche de Europa” (2006, p. 72). En efecto, desde la noción heideggeriana de la *poiesis* emana la justificación de una lógica ontológica/imperial dentro del mundo moderno que silencia no sólo el aspecto colonial del problema del Ser, sino también el fundamento de una lectura acerca del fin de la metafísica empantanada en un parroquialismo esencialista y eurocéntrico. Sin embargo, no es mi objeto detenerme en este semblante de la propuesta filosófica de Heidegger: un occidental–centrismo que resulta innegable y que ha sido desmenuzado por trabajos como los de Maldonado–Torres y Drabinski. El recorrido que hice sobre la definición de la *poiesis* es porque, en cambio, me interesa entenderla como un significado ambivalente, flotante y resbaladizo (González, 2021, p. 186) que se ve atropellado por otras modulaciones que desgajan su “sentido” originario.

Bajo lo anterior, la invención de Fanon se modula como una *contra-práctica* tejida con la espesura y la tonalidad de una *poiesis* anticolonial que invita al fin de una determinada manera de pensar dentro de una experiencia histórica y existencial particular. En aquella, la temporalidad estática del colonialismo continúa resonando como efecto de una paralización que intenta ser desarticulada en nombre de una temporalidad prospectiva que desacomoda las esencia del pasado y los ordenamientos raciales del presente. Aquel giro temporal es un acto que impone la necesidad de la creación y la invención donde el sujeto se encuentra lanzado a un conocimiento de sí mismo que no se ofrece del todo claro y que no aparece como una zona plena de significados estables. La comprensión de la abyección corporal del colonizado, al decir de Fanon, remite al problema de la acción, y es la acción la que abre la pregunta por lo “viejo” y lo “nuevo” con una tonalidad que no deja de ser existencial y al mismo tiempo histórico-política, sólo por el hecho de que las conquistas y proyecciones creadas en la *poiesis* son desprendimientos y deseos en ciernes que no siguen el mandato de una ontología predeterminada. A la manera de un intervalo hacia lo nuevo, Drabinski escribe que la *poiesis* “siempre tiene a la vista la historia y la memoria, así como la historia y la memoria siempre tienen a la vista la poiesis, lo que significa que la poiesis está constreñida (realizada) y dirigida (practicada) por su relación con la historia y la memoria” (2019, p. 194 [mi trad.]).

Vinculando esto último con la propuesta de Fanon, la historia y la memoria conjugan un vínculo de tensión

y diálogo con la *poiesis* en el que cada situación vivida –inclusive la “experiencia–límite” del cuerpo racializado– se puede convertir en la emergencia, al decir de C. Riley Snorton, de “cosas y seres que aún no existen; de imaginar temporalidades en las que decir sus nombres” (2019, p. 19). Son las ruinas de lo pretérito el lugar de gestación de una práctica inventiva cuyo fundamento es transformar el dolor del cuerpo en una temporalidad de emergencia abierta hacia la diversidad y lo indeterminado. Es en este espacio de inflexión descolonizadora donde, asimismo, la vibración del *poder ser–otro* se deja interpelar por la posible aparición del “mundo del Tú” (Fanon, 2015, p. 190). Y esto sólo puede ser fecundado cuando se avanza hacia el *Sol de la conciencia*, porque, si como dice irónicamente Fanon “[y]o soy verdaderamente una gota de sol sobre la tierra...” (Ibid., p. 67), el fulgor de una palabra que declara una reciprocidad no–sufriente con el Otro necesita previamente de un tránsito abismal, pues, apunta Glissant, “[n]o hay arte que tenga tanto que ver como la poesía con el trayecto apocalíptico del conocimiento humano” (2004, p. 53). Entonces, ¿se puede inventar esquivando el drama colonial del cuerpo?

El inventar de *Piel negra, máscaras blancas* discurre sobre la condición humana y sus formas estereotipadas en el marco de un proyecto civilizatorio que desplaza y cosifica cuerpos. Triturar la continuidad de este proyecto es avanzar hacia el centro de una mirada que paraliza el presente y reproduce el pasado. A raíz de esto, el instante inventivo se encuentra encaminado hacia un conocimiento futuro: una imaginación histórica y existencial otra. Fanon demanda

“[q]ue se me permita descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentre” (2015, p. 190). Se trata de nuevo de la conciencia como dimensión abierta –como *Sol*–, en la cual habita la esperanza de una libertad encallada en la poderosa imagen de la acción descolonizadora.

Y también inventar significa sondear lo imprevisible del futuro. A tales efectos, entregarse por entero a la condición de testigo activo e impactado por las esquirlas del racismo es la apuesta crítica de Fanon: estrategia “límite” que busca descifrar la abrumadora disposición de su propio cuerpo. Ahí resuena la pregunta acerca de qué es lo que se inventa en el tedio de un mundo que no ofrece cobijo alguno. En gran medida, Fanon intenta reencontrarse consigo mismo, que es también reencontrarse con los otros, porque los conceptos que nos hablan de qué es lo humano y qué no debe ser han perdido gravedad. A partir de esto, quizás se comprende mejor cuando Césaire escribe que Fanon “es de los que te impide distorsionar la imagen y dormirte arrullado por el ronroneo de una buena conciencia” (Césaire, 2016, pp. 240–241). Por esto, a 62 años de su muerte Fanon continúa llamando la atención sobre algo fundamental para quienes pensamos, escribimos y actuamos desde Latinoamérica y el Caribe: no dejemos de inventar y acariciemos el presente, aunque en ello se nos vaya la vida, aunque en ello el mundo se nos muestre trágico, porque es en esos instantes de soledad e indiferencia donde se pueden encontrar los fundamentos de un mundo abierto, libre de escollos y absolutos.

## Bibliografía

- Ahmed, Sara (2006). *Queer phenomenology: orientations, objetos, others*. Durham: Duke University Press.
- Bernabé, Jean; Chamoiseau, Patrick y Confiant, Rapahèl (2013). *Elogio a la Creolidad*. La Habana: Fondo Editorial Casa de Las Américas.
- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Césaire, Aimé (1969). *Cuaderno de un retorno al país natal*. México: Era.
- Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Césaire, Aimé (2016). "Un homenaje a Frantz Fanon". En: Félix Valdés García (sel.), *Leer a Fanon, medio siglo después* (pp. 239–243). México: Rosa Luxemburg Stiftung.
- De Oto, Alejandro (2003). *Frantz Fanon: poética y política del sujeto poscolonial*. México: El Colegio de México.
- De Oto, Alejandro y Pölsleman, Cristina (2018). "Variaciones sobre el deseo. Colonialismo, zona de no ser y plano de inmanencia". *Ideas, Revista de filosofía moderna y contemporánea*, (7), 106–136. <http://revistai-deas.com.ar/ideaso7nota06-2/>.
- Drabinski, John E. (2019). *Glissant and the Middle Passage: Philosophy, Beginning, Abyss*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dussel, Enrique (2012). 1492, *El encubrimiento del otro—Obras selectas XIX*. Buenos Aires: Docencia.
- Eiff, Leonardo (2020). *Fantasma de la revolución. Diez ensayos sartreanos*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Fanon, Frantz (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal.
- Fornari, Emanuela (2017). *Líneas de frontera: Filosofía y postcolonialismo*. Barcelona: Gedisa.
- Glissant, Édouard (2004). *Sol de la conciencia*. Barcelona: El Cobre Ediciones.
- Glissant, Édouard (2019). *Filosofía de la relación. Poesía en extensión*. Buenos Aires: Miluno Editorial.

- González, Horacio (2021). *Humanismo, impugnación y resistencia: Cuadernos olvidados en viejos pupitres*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colihue.
- Gordon, Lewis (2009). "Fanon y el desarrollo: una mirada filosófica". En: Walter Mignolo (comp.), *La teoría política en la encrucijada descolonial* (pp. 125–162). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Grüner, Eduardo (2003). "Ni condenados ni salvados: lo que da la tierra. Violencia, tragedia y Pensamiento en Frantz Fanon". *Zigurat* (Universidad de Buenos Aires, 2003), (4), 92–101.
- Grüner, Eduardo (2016). "Teoría crítica y contra-modernidad. El color negro: de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para "nuestra América" y algunas modestas proposiciones finales". En: José Guadalupe Gandarilla (coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad* (pp. 19–60). México, D.F.: Akal.
- Grüner, Eduardo (2020). *La obsesión del origen: Después de "Heidegger", ¿se puede escribir "Adorno"?* Buenos Aires: Ubu Ediciones.
- Heidegger, Martin (2016). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Henry, Paget (2000). *Caliban's reason: introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Nueva York: Routledge.
- Jaspers, Karl (2003). *La fe filosófica*. Buenos Aires: Losada.
- Jeanson, Francis (1970). "Prefacio". En: Frantz Fanon, *¡Escucha, blanco!* (pp. 7–30). Barcelona: Nova Terra.
- Marriott, David (2018). *Whither Fanon?: studies in the blackness of being*. Stanford: Stanford University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1984). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Mieli, Cristina (2010). *El hombre alienado, el último hombre y la caída: encuentros y desencuentros entre Marx, Nietzsche y Heidegger*. Buenos Aires: Biblos.

- Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la colonialidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter; Maldonado-Torres, Nelson y Schiwy, Freya (2006). *Des-colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Odier, Charles (1961). *La angustia y el pensamiento mágico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón (2010). *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Rojas, Sergio (2020). *Tiempo sin desenlace*. Santiago: Sangría Editorial.
- Snorton, C. Riley (2019). *Negra por los cuatro costados: Una historia racial de la identidad trans*. Barcelona: Bellaterra.
- Stapledon, Olaf (1965). *Hacedor de Estrellas*. Buenos Aires: Minotauro.
- Warren, Calvin L. (2018). *Ontological Terror: Blackness, Nihilism, and Emancipation*. Durham: Duke University Press.
- Wynter, Sylvia (2015). "En torno al principio sociogénico. Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo ser 'negro'". En: Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 327-370). Buenos Aires: Akal.
- Wynter, Sylvia (2017). "La incompleta 'victoria verdadera' de 1492 y el humano no-homogéneo: hacia una nueva poética del Propter Nos". En: Giselle Román-Medina y Lina Martínez Hernández (eds.), *Poéticas, archivos y apuestas: estudios del Caribe* (pp. 21-48). Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.