

## 4 / FRANTZ FANON. ENTRE SIGNOS, LENGUAS Y CONTRATOS

Alejandro De Oto

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

### Somos contemporáneos

La proximidad a ciertas fechas de las efemérides fanonianas activa más de lo usual las frecuentaciones a sus textos y se re-inscriben, de un modo u otro, las virtudes de su obra. Por una suerte de ceremonia del pensamiento crítico los textos que se escriben en estas ocasiones evocan su biografía, en especial el lazo que ella sostiene con la existencia, una figura no sólo filosófica sino también del orden de la experiencia vivida, acuñada en una extensa práctica política y cultural que toca cada fibra de las sensibilidades contemporáneas. Todo ello no hace sino invitar a profundizar las imágenes que vinculan una vida, que con toda justicia llamaré filosófica, con el acto fanoniano radical, y podríamos decir póstumo, de volverse una parte inextricable de nuestra comprensión del mundo actual.

Las razones de este texto no son muy distintas, por cierto. Quisiera entonces concentrarme en ciertos registros de su escritura que no forman parte de las lecturas ritualizadas de su obra, si bien fueron objeto de algunas intervenciones lúcidas por parte de la comunidad que conformamos quienes estudiamos su pensamiento.

Las seis décadas que nos separan de la muerte de Fanon también los hacen de la publicación de *Los condenados de la tierra* ([1961] 1994) y, muy probablemente, de sus momentos de escritura más febriles. Ese texto, escrito en las urgencias políticas, morales y vitales del propio autor tiene, eso creo, dos vías de exploración centrales. La primera, aquella que inspiró la imaginación revolucionaria de varios continentes, y América Latina no fue un caso extraño por cierto, y la segunda, tal vez menos evidente, aunque claramente dispuesta página tras página, la que mostró a un pensador forjando poco a poco las herramientas de un análisis sociogenético, psicosocial y filosófico.

El carácter de libro casi póstumo trae aparejado también una discusión muy atractiva acerca de hasta dónde las decisiones del autor alcanzan el objeto final publicado, aunque ese no es el camino elegido aquí.

De todos modos, me gustaría decir, como de alguna manera lo he dicho en otras oportunidades, que *Los condenados de la tierra* funciona como un archivo para abrir, rastrear y describir las intervenciones anteriores de Fanon. En realidad, no es una síntesis de ellas pero enlaza casi todos los temas y tensiones que se fueron desarrollando en su escritura desde los escritos de juventud, pasando centralmente por *Piel negra, máscaras blancas* ([1952] 2009),

que precisamente cumple setenta de su primera edición en francés, sus artículos de crítica política y sus extensas observaciones clínicas, y demás escritos reunidos en el prodigioso volumen editado por Jean Khalifa y Robert J. C. Young titulado *Frantz Fanon – Écrits sur l'aliénation et la liberté* (2015).

Así, teniendo en cuenta el carácter de Fanon como pensador de los temporal y las vías de exploración sobre su trabajo mencionadas, se podría decir que no hay explicación de una revolución del Tercer Mundo, ni revolución que implique descolonización, que pueda pensarse sin pasar por algunas de sus páginas. Quisiera ser claro al respecto: no me refiero a un deber doctrinal ni a cierto camino destinal producido allí, ni tampoco a un deber moral de todo buen revolucionario. Me refiero a que la escritura de Fanon es un compendio de las complejidades que el colonialismo moderno presenta a quienes intentaron explicarlo y criticarlo y, al mismo tiempo, una forja de temas, problemas y motivos descolonizadores.

Por ello creo que estas son algunas de las razones que hacen al pensamiento fanoniano ineludible y el por qué resulta crucial entender cómo se despliega en él una manera de proceder que podría situarse entre la epistemología y la metodología, habitada por las tensiones de ese mismo mundo colonial.

Hay una premisa que funciona con cierto rigor de evidencia en la escritura de Fanon. Ella es que las categorías con las que opera lejos están de ser una suerte de recuperación nativa de conocimientos olvidados o postergados por el colonialismo. Por el contrario, sus categorías de análisis

se acuñan en la matriz de los saberes universitarios de su tiempo, como el de la psiquiatría, en el medio intelectual francés<sup>1</sup>, y es con ellos que modela y modula sus intervenciones sometiendo su estabilidad a las inclemencias temporales y espaciales de la sociedad colonial.

Tal marca de su operación crítica deviene clave para entender cuáles nuevas figuras conceptuales pueden emerger en una práctica que se presenta frente a los saberes occidentales en una posición parecida a las estéticas caribeñas de Aimé Césaire<sup>2</sup>, de Wifredo Lam, por ejemplo, en

---

1 En particular sus conversaciones con Jean-Paul Sartre, el contexto general de las intervenciones alrededor del movimiento estético político de la Negritud, pero también con la filosofía de Maurice Merleau-Ponty, el psicoanálisis de Jacques Lacan y el marxismo atravesado por la peculiar lectura hegeliana francesa, entre otros.

2 Aimé Césaire es una referencia constante en la obra de Fanon. No sólo por haber sido su maestro sino también porque su trabajo se acuña en el contexto del movimiento de la Negritud que atravesó las discusiones estéticas y políticas de las décadas intermedias del siglo XX en Francia, en sus colonias antillanas y en las africanas. La lista convencional de gestores del movimiento pasa por Césaire, León-Gontran Damas, Leopold Senghor, entre otros. Sin embargo, trabajos exhaustivos que inquieran sobre una suerte de “olvido patriarcal” de las mujeres que participaron del movimiento han traído a primer plano la influencia y participación decisiva de Suzanne Césaire, Jane y Paulette Nardal. En los años de entre guerras prosperaron en París muchas voces que reclaman contra el racismo. En un ambiente marcado por estas discusiones las figuras de las hermanas Nardal son fundamentales. Por ejemplo, Paulette publica en 1928 en la revista *La Dépêche africaine* (algunos números en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k12031354/f8.item>) un texto clave: *l'Internationalisme noir*. En el año 1931 fundan la revista bilingüe, en inglés y francés, *La Revue du monde noir* (los números del 1 al 6 se pueden consultar en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k32946v/f5.item>) en donde se producen muchas de las discusiones que están en la base

el sentido de que son formas plásticas, poéticas, narrativas y teóricas que enfrentan rutinariamente el problema de fundar los espacios de representación sobre los que actúan y exploran, en el límite de las capacidades expresivas de sus técnicas y conceptos, haciendo emerger un nuevo pacto, distanciado del colonial y acuñado en disidencia con la repetición.

Quizás en los estudios especializados sobre la escritura de Fanon, que de algún modo diseccionaron su obra en partes muchas veces incomunicables entre sí, ocurra, como con otras similares del período, una suerte de olvido de los motivos que la anudaban con una urgencia moral, vital y política. Tampoco resulta extraño que eso haya pasado en respuesta a lecturas que vieron mayoritariamente en su escritura la confirmación letra a letra de que se trataba de una obra revolucionaria y descolonizadora, precisamente, por sus motivos. Casi como que si se enunciara su carácter revolucionario entonces lo fuera y todo lo demás pasara a un segundo plano. En la propuesta de Wifredo Lam, por ejemplo, late la descolonización en los enunciados políticos del propio artista pero también, y centralmente, porque sus técnicas y motivos pictóricos se articulan produciendo el acto descolonizador mismo en el plano del oficio artístico,

---

de los escritos de la negritud. Para un estudio extenso y detallado de estas historias fundamentales de un movimiento que fue clave en los pensadores anticoloniales de la negritud ver: Sharpley-Whiting, Tracy Denean (2000). "Femme négritude: Jane Nardal, La dépêche africaine, and the Francophone New Negro". *Souls*, 2(4) 8-17 y (2002). *Negritude Women*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

en sus técnicas y en el propio lienzo<sup>3</sup>. Sería muy enojoso también separar de la obra poética de Césaire, acuñada en los arrabales caribeños del surrealismo, un motivo descolonizador, como motivo ulterior, cuando interroga las zonas donde todo discurso de orden se disuelve y en las cuales emerge una indeterminación que no tendrá correlatos en el tiempo y en el estatuto de los proyectos estéticos y políticos. El famoso poema *El verbo cimarronear (Le verbe "marronner" / à René Depestre, poète haïtien)* (1983) es uno de los mejores momentos para describir eso. Allí Césaire le ofrece a René Depestre lo que todavía no tiene forma pero sí método: una estética de la indeterminación, modelada en el neologismo<sup>4</sup>, frente a las demandas de sus camaradas metropolitanos. Tal ofrecimiento ocurre justo cuando su mayor motivo ideológico sería imposible de pensar sin que el oficio literario de Césaire lo module en las regularidades, continuidades y rupturas de las reglas del ensayo, de la poesía y del texto dramático en situación colonial.

Todo ello configura una suerte de belleza trágica, que es la de pensar y habitar el mundo con herramientas que parecen estar siempre descentradas con respecto a los contextos coloniales en los que se despliegan, y que, al mismo

---

3 Ver: Catelli, Laura (2021). „Mi pintura es un acto de descolonización: la encrucijada cultural y política de Wifredo Lam”. *Heterotopías*, 4(7), 1–23.

4 Con respecto del neologismo en Césaire ver: Clifford, James (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa. Para una recorrida sobre la conversación poética con René Depestre ver: De Oto Alejandro (2011). “Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial”. *Tabula Rasa*, (15), 149–169.

tiempo, deben alejarse de toda reificación si se pretende que sean el paso a una heurística renovada y se conviertan en la imagen viva de una política descolonizadora.

No obstante, hay un dato fundamental que forma parte de ese estatuto esquivo de la evidencia cuando se trata de perseguir pistas epistemológicas y metodológicas donde no se quiere perder de vista que ellas conducen a pensar la descolonización en el sentido más profundo posible del término. Ello es, que cada una de estas intervenciones lidia con las condiciones de las sociedades coloniales donde la extensa superposición de historias, prácticas culturales y relatos, tanto las incluidas como las excluidas, son algo diferente de los objetos y de los materiales con los que se construyó el discurso de una disciplina, por caso, la psiquiatría, la filosofía, la estética, la historia y, en todas ellas, las representaciones de lo normal, de lo temporal, de la diferencia, etc.

Fanon detecta esto de muchas maneras pero quizás una de las más potentes es cuando advierte el carácter colonial de la lengua, la cual impone a los contextos coloniales su gramática y su sintaxis, su vocabulario y los órdenes simbólicos que se juegan en ella. El resumirá esta operación en el simple y potente enunciado de que “hablar 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” ([1952] 2009, p. 49)

Pero hablar una lengua en la relación colonial agrega, adiciona y potencia una zona de conflicto interminable cuando ella se vincula con el problema de los saberes con los que se despliega el conocimiento del mundo. Esta

conciencia de que la lengua que se habla es un espacio de negociación abierto y conflictivo, porque ella contiene y tensa la relación colonial que hizo posible su despliegue, se convierte en síntoma en casi toda la escritura de Fanon porque modela la idea de que descolonizar nunca es llegar al reino de la restitución de lo perdido, como si eso fuera pensable y deseable, sino a la tierra de la indeterminación democrática del sentido. Y por democrática entiendo conflictiva, tensa, abierta, como es la lengua que se asoma en el pliegue histórico de la noción de descolonización.

Fanon es un antecedente de estas discusiones y su escritura, más que anticipar el problema, ayuda a darle forma. En primer lugar porque ese peso de la civilización no es el peso de una lengua cuyo status ontológico es in-cuestionado sino de una ontologización de la lengua, quizás el más vivo de los elementos de este mundo. El peso de la civilización importa cuando la lengua remite a una articulación colonial de los signos que la pueblan. Los ejemplos abundan por doquier pero pensemos solamente en la idea del *petit-nègre*, una versión del francés simplificada cuya función era transmitir órdenes claras a las tropas senegaleses por parte de los oficiales franceses. Es una lengua modelada<sup>5</sup> y digerida para cumplir un rol específico en el dispositivo de la colonización. Al leer algunos de los fundamentos con los que se pensaba su uso aparecen en primer plano y sin complejidad los temas que unifican racismo y

---

5 Ver: Van den Avenne, Cécile (2005). "Bambara et français-tirailleur. Une analyse de la politique linguistique de l'armée coloniale française: la Grande Guerre et après". *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, (35), 123-150.

colonialismo. Pero el elemento del control confirma algo que Fanon sabe, y lo muestra cada vez que puede, y ello es que el colonizador al mismo tiempo que confía en su lengua también pretende controlar la traducción. Confía en la estabilidad de los signos de la lengua civilizatoria/colonial pero sabe también que algo acecha espectralmente. Es una suerte de sospecha de que el contexto puede producir cambios radicales.

La operación, a primera vista, parece rudimentaria pero lejos está de serlo porque en la figura del control, de la estabilidad del signo colonial y su posible ruina se juega gran parte de la partida. Fanon dispone toda su escritura en esa zona sugiriendo que hay una suerte de estructura paranoica en la posición del colonizador porque éste entiende que apenas se relaje el control en alguna esfera de las relaciones coloniales la situación puede volverse en su contra. Por ello proyecta todo el tiempo imágenes que lo engrandecen pero se mantiene en guardia por los riesgos del deslizamiento de los signos coloniales hacia regiones innominadas del significado. Y en ese mismo acto se reafirma la sospecha de que algo más está pasando con la lengua, que a esas alturas ya no es el idioma solamente, sino la lengua de la política.

Para ver el problema es preciso seguir brevemente su conformación en la escritura de Fanon considerada en conjunto. En un primer momento, la lengua es pensada como una dimensión donde se explora, sobre todo en Piel negra, máscaras blancas, la relación que establece con las posiciones subjetivas, es decir, con el modo en que las subjetividades se ordenan en función de la interpelación

civilizatoria que ella produce. Por ejemplo, desde los jóvenes antillanos que viajan a la metrópoli y luego regresan con un francés con el que intentan o creen haber limado las “asperezas” del habla de las colonias ([1952] 2009, p. 51 y ss.) y con ello haber ascendido en la consideración social, hasta los esfuerzos por pronunciar una suerte de francés “standard” para que la marca fonética de la enunciación colonial se disuelva y pase desapercibida. Luego, hay un segundo momento, que atañe a la lengua del colonizador en *Los condenados de la tierra*, la cual forja un bestiario para describir la vida de los colonizados (p. 37) y con ello intenta preservar algo de ese control paranoico. Por último, una lengua, que se extiende ahora como metáfora de la descolonización y que apuesta a redefinir los lazos, las uniones y las relaciones que el colonialismo produjo en las subjetividades y en las representaciones. En ese momento, en los pasajes finales de *Los condenados de la tierra* Fanon hablará de cambiar la realidad cerebral de la humanidad ([1961] 1994, p. 290)

Si se repasa esta breve secuencia, en especial los dos primeros momentos, con todos los riesgos de una simplificación, lo que se percibe de inmediato es que la lengua colonial siempre está acechada por su ruina. El colonizado deber hacer ingentes esfuerzos por mantener el registro civilizatorio de una lengua que, cuando se la descuida, hace lo que todas: se desliza a sus contextos de ocurrencia y comienza a ser habitada por situaciones contradictorias, conflictivas y divergentes. Por su parte, el colonizador, debe sostener la estructura paranoica presionando sobre la estabilidad de los signos para que su mundo no se derrumbe.

## Signos coetáneos

En todo lo anterior no habría nada novedoso si no tuviera un correlato en figuras y procesos análogos, tanto en el orden de la imaginación política como en la epistemológica. Por ello, con la imagen de la lengua deslizando al terreno de las prácticas históricas emerge una analogía entre lengua, política y teoría que le permite a Fanon indicar que sostener una lengua colonial, en cualquiera de las direcciones presentadas aquí, implica pagar el precio de la reificación. La consecuencia de asumir esa dirección, política y epistemológicamente sería aceptar en cada caso el contrato social colonial. Uno que demanda fidelidad para que se pueda certificar que el individuo se ajusta al grupo y comparte los valores y razones del mismo y que, a la par, asegure el reconocimiento mutuo, de manera que las conductas no se vuelvan inconmensurables para la racionalidad técnica y burocrática de la ley colonial. Fanon y Raymond Lacaton<sup>6</sup> exploran –en una comunicación donde analizan las conductas de los acusados musulmanes en las confesiones de los procesos judiciales en Argelia<sup>7</sup>– las consecuencias de aceptar este contrato cuando el proceso de la ley intenta alcanzar, como una lengua colonial codificada al extremo, al cuerpo del colonizado:

---

6 Colega de Fanon y codirector del Hospital Blida-Joinville, Argelia.

7 La ponencia de Fanon y Lacaton se titula *Condotte di confessione in Nord-Africa* (1) y se puede encontrar en la compilación editada por Young y Khalfa (2018, pp. 409–412). Este texto se presentó en el *Congrès des médecins aliénistes et neurologues de France et des pays de langue française* celebrado en septiembre de 1955.

Para el criminal, reconocer su acto ante el juez es desaprobar este acto, legitimar la irrupción de lo público en lo privado. Al negar, al retractarse, ¿no rechaza esto el norteafricano? Lo que probablemente veamos concretado es así la separación total entre dos grupos sociales que coexisten –¡ay, trágicamente!– pero donde la integración de uno con el otro no ha comenzado. La negativa del musulmán acusado a autenticar, confesando su acto, el contrato social propuesto para él, significa que su sumisión a menudo profunda a los poderes fácticos (en este caso, el poder judicial), que hemos señalado, no puede confundirse con una aceptación de este poder (Fanon y Lacaton, 2018, p. 412 [mi trad.]).

Un reconocimiento que no ocurre, una separación de los grupos sociales, unos cuántos poderes fácticos que describen la ley colonial y la no aceptación del pacto social ofrecido con la confesión, son los temas que pueblan la relación entre la escritura de Fanon y la crítica de las condiciones coloniales. Cada uno de ellos enuncia el modo en que la historia funciona para él. Dirá en *Piel negra, máscaras blancas* que trabaja con “la arquitectura de lo temporal” ([1952] 2009, p. 46). En dicha arquitectura, la captura de los cuerpos coloniales nunca termina de ocurrir, lo que implica un estado de vigilancia permanente para el ojo paranoico del colonizador que, por todas las formas posibles, entre otras y nada menos la de la ley en su performance en el tribunal colonial y en su escritura, trata de obtener la garantía de estabilidad. Pero la temporalidad fanoniana se arma en la escisión con respecto a esos límites ontológicos que imagina la vigilancia. Jean-Paul Sartre

detecta bien ese procedimiento cuando en el Prólogo a *Los condenados de la tierra* dice que este libro no nos habla a nosotros, los intelectuales metropolitanos, ya que ellos, los colonizados, no nos necesitan, y por lo tanto lo que hacen y piensan es una suerte de secreto. Fanon juega en los límites de la vigilancia paranoica, sabe que el colonizador no podrá escrutar hasta el fondo del alma y la racionalidad del colonizado, lo que imagina como su secreto, el cual quizás no sea ninguno o quizás sean muchos: una revolución, una independencia, una forma de pensar radicalmente distinta, un mundo poscolonial, un lenguaje otro producido justo con los restos del ensamblaje colonial. El mayor temor es que se parezcan a sus amos. Este temor se produce justo en el momento en que el parecido deja de ser mimesis y funciona como acechanza. Homi Bhabha lo entendió bien cuando pensó en el problema del mimetismo como una operación del discurso colonial que puede minar su autoridad (2002, p. 112).

El tribunal al que refiere la cita posiblemente condene al que está acusado pero no será fácil evitar a partir de la escena narrada en ese párrafo y en las asunciones de Fanon y Lacaton que al marcar la diferencia entre sumisión y aceptación se introduce o amplía, deberíamos decir, el problema político y epistemológico de una presencia nativa en el centro del contrato social colonial<sup>8</sup>. Dicho contrato no la contiene ni la integra pero tampoco la puede evitar,

---

8 Para un discusión extensa de este pasaje y otros en la clave del papel de la confesión y la clínica psiquiátrica de Fanon en Argelia ver: Gibson, Nigel y Beneduce, Roberto (2017). *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics*. Londres—Nueva York: Rowman & Littlefield International.

lo cual implica que la racionalidad que conecta la confesión con la aceptación del contrato no pueda sostenerse. Entonces la secuencia adquiere una relevancia excepcional porque, antes que nada, el contrato social ofrecido por la lengua legal colonial es uno asimétrico. La presencia en él de la figura nativa no pasa del protocolo mínimo que justifique el acto jurídico por el reconocimiento de las partes en conflicto. Sin embargo, esa presencia es evanescente y su capacidad, digamos, de compartir la temporalidad que ofrece el contrato sólo ocurre si se aceptan sus reglas. Así entonces, lo que Johannes Fabian pensó para el objeto del discurso antropológico (2019) resuena parecido en esta situación. La figura nativa (en este caso el musulmán) no puede participar, de la misma manera que en la antropología, de la temporalidad que la ley propone, no puede ser coetáneo de ella y sólo puede permanecer en su registro si admite por completo la descripción que de él hace esa ley. En un punto es negado, en el otro rechazado y en otro invitado a participar como no participante.

La no confesión y el hecho de que parezca entregarse a su destino, hace que la performance del juicio continúe. Sin embargo, también podríamos decir que al no confesar provoca una escisión en el espacio de la representación colonial porque no valida la racionalidad que conecta confesión y contrato social. Dicha escisión, entonces, contrario a lo que podría suponerse, hace de la figura del nativo alguien coetáneo de la ley colonial al introducir un desfase cultural en la enunciación hegemónica justo en el lugar donde menos se la espera y, en ese movimiento, puede devenir en un acto político.

Entonces, el lugar de enunciación, motivo central de los enfoques decoloniales, adquiere un valor particular porque dicho acto político, accional en todo sentido, es el que propone conflictivamente la sincronía de los sujetos de la relación colonial<sup>9</sup>. Ya no la sincronía con las reglas del tribunal, del contrato colonial, sino una sincronía por escisión. El secreto, quizás, era precisamente ese, el que tras la asunción de una temporalidad homogénea, las vidas, las prácticas culturales de otras formas de pensar, aparecen en la escena, pero nunca son iguales a sí mismas, ni siquiera a la figura espectral que acechaba en la mirada paranoica del colonizador. Pueden ser radicalmente otros pero ya no del sí mismo, esa vieja ilusión que en última instancia expresaba el deseo de control de casi todos los lugares que enlazan poder y saber en el colonialismo. Pueden ser, en todo caso algo parecido a ese sitio de “oculto desequilibrio” ([1961] 1994, p. 181), el mismo que Fanon imagina como la zona en donde se encuentra el pueblo en lucha contra el colonialismo y hacia donde urgirá a los intelectuales a dirigirse. El mismo al que llamará cultura nacional, el sintagma quizás menos tratado y más evitado de todas las literaturas analíticas sobre Fanon pero el mismo también que a su vez dará lugar a las operaciones más desafiantes del sentido común colonial. Si hay alguna trama anticipatoria de cómo puede funcionar el conocimiento en la

---

9 Esta discusión se puede seguir en una dirección similar en el trabajo de Walter D. Mignolo (2003, p. 189). La misma incluye su lectura de Bhabha, de Fabian y del papel que desempeña el lugar de enunciación como dimensión crucial para negar, de algún modo, la negación de la coetaneidad sobre la que trabaja Fabian en su libro ya citado.

crítica del colonialismo de Fanon es justamente cuando su pensamiento se vuelve territorial, cuando es capaz de dar cuenta de prácticas heterogéneas en un contexto acechado por la homogeneidad.

Si observamos con atención, la historia narrada en esa ponencia con Lacaton no hace sino indicar una historia trágica en términos individuales pero lo que también ocurre allí es una desestabilización de los signos en la lengua colonial. Una perturbación del territorio donde ocurre la sincronía de la que ya no se podría volver a menos que en el ejercicio de la violencia colonial se decida simplemente que lo que aparece como diferencia sincrónica se subsuma en un cierre epistemológico que presupone la ley en contexto colonial.

Para los saberes metropolitanos, tanto los que establecen las reglas de la civilidad y de la ley, como aquellos que subsumen la diferencia de la sociedad colonial en la regulación de la propia disciplina (ahora con temas nuevos), se abre un espacio que, nuevamente, puede precipitarlos a su ruina porque son objeto de una presión en la que la emergencia de un signo nativo, de una escisión, en su lugar de enunciación puede desestabilizarlos definitivamente. No obstante, si para la ley, a pesar de lo dicho, es un procedimiento que se vuelve relativamente evidente como en el caso citado aquí, y no es difícil adivinar los efectos que sobre ella tendría de persistir un contrato social del cual uno de los invitados al mismo no participa, en el caso de los saberes, acuñados en la asunción de que son entidades que trascienden los contextos, la cuestión parece más esquivada. Ellos no están tan a la mano, porque

sus regularidades y operaciones no se asocian fácilmente al despliegue de un poder colonial, como puede ser el tribunal del ocupante, sino con una forma de la racionalidad mucho más sutil y persuasiva, cuando no ajena, que en todo caso se ordena en la dirección del deseo colonial. Una forma que oficia de figura aspiracional en el imaginario, la cual se despliega poco a poco y se convierte en un horizonte de ascenso social y de verdad que en el colonialismo no deja de inscribir la alienación, tal como lo describe Fanon cuando piensa en el lenguaje en Martinica y la formación en ciencias en la metrópoli.

Posiblemente Fanon siempre pensó eso. Hay marcas por doquier en sus textos que señalan que estaba consciente de esta tensión y que estaba consciente de que los saberes cuando se describen a sí mismos de manera ontologizada hacen de su espacio de ocurrencia, de su discurso, el lugar por donde circula el mundo. Si este no se adecua entonces el problema está en el “mundo” y no en el saber que lo estudia. Pero este comportamiento, que ha sido motivo de muchas intervenciones en la crítica epistemológica, se inviste aquí del motivo central que constituye todo mi argumento, es decir, se inviste de los mundos producidos por las relaciones coloniales, alternadamente descritos por Fanon con énfasis mayores en la racialización, en el control de los cuerpos, en la escisión de la temporalidad de las prácticas sociales nativas y coloniales y, sobre todo, en la interrupción sistemática de cualquier lugar de enunciación que sea divergente de la razón colonial.

Sin embargo, los signos que organizan el conocimiento en la relación colonial, para parafrasear el título de un

ensayo de Bhabha –“Signos tomados por prodigios” (2002, pp. 131–154)– sólo pueden ser tomados por prodigios parcialmente. Y esos signos no son solamente los de la ley colonial, como en el caso referido, son también los de los saberes que regulan y describen la emergencia de la historia de las sociedades afectadas por el colonialismo, son la de los nombres propios disciplinarios que producen la psiquiatría, sociología, historiografía, filosofía, etc.

Recuerdo aquí que, por ejemplo, Rita Segato en varias ocasiones ha señalado que se puede ser crítico del género, por lo que ello implica como elemento organizador de las diferencias y de las prácticas, pero no es dejando de nombrarlo como se detecta su performatividad<sup>10</sup>. Justamente, todo lo contrario. Sabemos que nombrar siempre fue un gesto asociado a las formas de proceder coloniales de la relación conocimiento y poder, sobre todo del poder representacional y del poder de disposición de los cuerpos. Pero si se deja de nombrar la relación que intuimos está en juego ella desaparece del horizonte crítico. Deja de ser motivo de una política. Sabemos también desde hace mucho tiempo que el que nombra produce un mundo y que si ese nombrar viene acompañado por un ejército el efecto parece ser mucho más persistente. El riesgo es enorme. Sin embargo, nombrar las disciplinas con las que se modela la comprensión del mundo no es un acto de aceptación liso y llano de las mismas sino una forma de detectar el problema. Como Fanon lo sugiere, la trampa no estaba

---

10 La referencia la he escuchado en varias conferencias y se puede encontrar como tal en los podcast de Facultad Libre. [<https://www.facultadlibre.org/rita-segato-en-la-facultad-libre/>]

dispuesta en la historia de un método, de una corriente de pensamiento, sino en la diferencia precisa donde ese método se articula con un pliegue del proceso colonizador y pone en evidencia que el sentido común que acecha a todo conocimiento, y en gran parte lo sostiene, no es el de la sociedad colonizada. Porque se puede decir abiertamente, sin que por ello alteremos las magnitudes de lo que está en juego, que en la larga historia de las operaciones del sentido común que aprendimos a pensar con los textos gramscianos en relación con los saberes establecidos en disciplinas, detectamos incontables veces los modos en que este permea y conforma conceptos y categorías.

Quizás, alguna de esas escenas, si no la más repetida la más persistente, la veamos en el orden de las nociones de temporalidad, no importa dónde, si en la historiografía, que ha tenido un largo recorrido, o en la filosofía, todavía renuente a pesar de los múltiples esfuerzos globales a analizarla como una dimensión constitutiva del canon, o en la antropología, en su larga conversación sobre lo otro y lo mismo. Pero dichas nociones de temporalidad no eran las que provenían de las sociedades coloniales, sino las que se acuñaban en el sentido común temporal metropolitano el cual se encuentra en el corazón de la distribución temporal disciplinaria.

En el contexto de la relación colonial, o como lo diría Walter Dignolo, de la diferencia colonial (2003), un concepto que me sigue pareciendo el más potente hasta ahora producido para dar cuenta de estos procesos, la relación entre sentido común y conocimiento disciplinar especializado lleva a cabo una doble substracción: la primera,

la que ocurre con las alternativas concretas en el espacio social donde se producen los lugares de enunciación de cualquier disciplina, la mayor de las veces metropolitanos en el sentido más lato de la palabra, la segunda, la sustracción del contexto de ocurrencia cuando esas disciplinas llegan a la diferencia colonial. Para repetirlo, no se trata de una forma del sentido común nativo, si eso tuviera algún sentido, la que presiona al conocimiento disciplinario para que intente dar cuenta, con las limitaciones del caso, de lo que ocurre en las sociedades coloniales sino uno que permanece en sordina, acuñado en la diferencia colonial y que se emancipa de los contextos. Dipesh Chakarbarty (1999) llamó a algo parecido a esto categorías hiperreales, es decir categorías históricas en cuanto a su genealogía pero que funcionaban por fuera del análisis, que estaban eximidas del contexto, al tiempo que organizaban las encuestas históricas del pasado indio.

### **Lo que resta**

Por todo lo dicho no es una casualidad que la escritura de Fanon resista cada vez que pueda a los momentos donde una ontologización de la vida social aparezca o cada vez que los registros del saber/poder acuñados en la relación colonial no presenten el caso, para hablar en los términos de la ley, de la racialización. De otro modo, resistir la ontologización es una forma que se dispone casi de manera paralela a la idea del rechazo del contrato social colonial en la confesión. Digamos que el proceso de la descolonización en Fanon implica mapear cada instancia en que la relación

colonial trama las posiciones subjetivas de quienes están implicados en ella. Sus lecturas, tácticas sobre todo, intervienen el lugar de enunciación, cualquiera sea él: la ley, la ciencia, el trabajo crítico de una filosofía, o la clínica, por citar los más evidentes. Dicha intervención ocurre casi de manera sistemática re-introduciendo una presencia nativa conflictiva, un signo, una escisión, en el lugar mismo de la relación colonial, justo allí donde esa presencia había sido expulsada por oficio del contrato.

Lo que importa de ese proceso, eso creo, es que no se trata de una presencia restituida en los términos de una ontología, por caso, allí donde faltaba un ser ahora, por la magia crítica, aparece y disputa de manera binaria un mundo que no lo es. Nada de eso ocurre en Fanon. Se trata, por el contrario, de la evidencia de una tensión que se ha vuelto método y se vuelca al espacio de la enunciación y de la representación coloniales. La figura nativa, el signo nativo, desempeñan allí un papel desestabilizador en el plano epistemológico y político, justo en el momento donde lo único disponible para pensar el mundo son los saberes coloniales hasta ahora tramados en la línea del contrato. Fanon trabaja siempre en ese linde donde la razón colonial es cuestionada pero no la racionalidad, dado que ella puede ser el espacio de otras conexiones. En otras palabras, intenta cambiar la “geografía de la razón”<sup>11</sup>. Así, la descolonización, el mayor evento conceptual y el mayor de los desafíos políticos que transita su abigarrada escritura no

---

11 Para evocar el lema que convoca a la Caribbean Philosophical Association: *Shifting the Geography of Reason*.

es más, ni menos, que una suerte de metodología acuñada en la tensión cuya lengua política permanece abierta ¿Hay garantías en esto? Ninguna.

## Bibliografía

- Bhabha, Homi (2002). "Signos tomados por prodigios. Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol en las afueras de Delhi, mayo de 1817". En: *Homi Bhabha, El lugar en la cultura* (pp. 131–154). Buenos Aires: Manantial.
- Catelli, Laura (2021). "Mi pintura es un acto de descolonización: la encrucijada cultural y política de Wifredo Lam". *Heterotopías*, 4(7), 1–23. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/33714>.
- Césaire, Aimé (1983). "Le verbé marronner | à René Depestre, poète haïtien". En: Aimé Césaire, *The Collected Poetry* (pp. 368–371). Berkeley: University of California Press.
- Chakrabarty, Dipesh (1999). "La poscolonialidad o el artilugio de la historia: ¿quién habla en nombre de los pasados indios?" En: Saurabh Dube (comp), *Pasados poscoloniales* (pp. 623–658). México: El Colegio de México.
- Clifford, James (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- De Oto, Alejandro (2011). "Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial". *Tabula Rasa*, (15), 149–169. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1390>.
- Fabian, Johannes (2019). *El tiempo y el Otro. Cómo construye su objeto la antropología*. Popayán: Editorial de Univesridad del Cauca.
- Fanon, Frantz ([1961] 1994). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, Frantz ([1952] 2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

- Fanon, Fanon y Lacaton, Raymond (2018). "Conducts of Confession in North Africa (1)". En: Jean Khalfa y Robert J. C. Young (eds. & comp.) *Frantz Fanon. Alienation and Freedom* (pp. 409–412). Londres: Bloomsbury.
- Gibson, Nigel y Beneduce, Roberto (2017). *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics*. Johannesburg: Wits University Press.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Sharpley-Whiting, Tracy. D. (2000). "Femme négritude: Jane Nardal, La dépêche africaine, and the Francophone New Negro". *Souls*, 2(4), 8–17. <https://doi.org/10.1080/10999940009362232>.
- Sharpley-Whiting, Tracy. D. (2002). *Négritude Women*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Van den Avenne, Cécile (2005). "Bambara et français-tirailleur. Une analyse de la politique linguistique de l'armée coloniale française: la Grande Guerre et après". *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, (35), 123–150, 123–150. <https://doi.org/10.4000/dhfles.1115>.