

Cristina Póseman

MIL SURES

DELEUZE, FANON Y OTROS HILOS

qellqasqa editorial



escritos poscoloniales



MIL SURES
DELEUZE, FANON Y OTROS HILOS

COLECCIÓN ESCRITOS POSCOLONIALES

DIRIGIDA POR ALEJANDRO DE OTO

Cristina Póseleman

Qellqasqa
Mendoza, 2023

Pósleman, Cristina

Mil sures : Deleuze, Fanon y otros hilos / Cristina Pósleman ; Editado por Gerardo Patricio Tovar. - 1a ed. -
Guaymallén : Qellqasqa, 2023.

Libro digital, PDF - (Escritos poscoloniales / Alejandro De Oto ; 4)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-6551-02-3

1. Colonialismo. 2. Filosofía Contemporánea. 3. Estética. I. Tovar, Gerardo Patricio, ed. II. Título.
CDD 190

MIL SURES

DELEUZE, FANON, Y OTROS HILOS

Cristina Pósleman  ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-9986-6183>

Colección ESCRITOS POSCOLONIALES

Dirigida por Alejandro De Oto

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

Editado por Gerardo Tovar en Qellqasqa.com.ar

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-9367-6111>

Diseño de tapa realizado en base a una obra de Enzo Luciano pmgaleria.com/enzo-luciano/

Los contenidos son ofrecidos bajo Licencia

Creative Commons (CC BY-NC-SA 2.5 AR)

(Atribución-No Comercial-Compartir Igual 2.5 Argentina)

Usted es libre de:

Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

La licenciente no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los siguientes términos:

Atribución: Usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciente.

No Comercial: Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

Compartir Igual: Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

No hay restricciones adicionales: No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

ISBN 978-631-6551-02-3

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

ÍNDICE

PRESENTACIÓN
Alejandro De Oto 7

NOTAS PARA UNA CRÍTICA FANONIANA DEL PRESENTE 11

LECTURAS FANONIANAS DE *EL ANTI EDIPO* 47

DE LA RISA DE DJAMILA BOUHIRED Y LA PROHIBICIÓN DEL INCONSCIENTE 67

EL ANTI EDIPO EN CLAVE FANONIANA 85

MIL SURES 109

OTRO KANT DESPUÉS DE FANON 121

DELEUZE, GUATTARI Y EL PUEBLO DE PALESTINA 147

HACIA UNA TEORÍA DEL ARTE EN ENTORNOS REMOTOS 161

RESCATE EN LA CINEÓSFERA 179

NOTAS PARA UNA CRÍTICA DE ARTE ENSAMBLADA 197

SPINOZA DESPUÉS DE ARTEMISIA GENTILESCHI 209

Noticia de la autora 221

Evaluación abierta 222





PRESENTACIÓN

A veces las cosas simplemente hay que decir las. Nos hemos acostumbrado a cierta cautela cada vez que frente a nosotros se dicen palabras como Sur Global, otros mundos, epistemologías otras y expresiones por el estilo. Somos desconfiados y tenemos razones para serlo. El sintagma Sur Global, por ejemplo, sigue habitado por mil acechanzas, pero sobre todo por muchas metáforas y alegorías que quizás hubieran enfurecido a un Frantz Fanon mientras escribía *Los condenados de la tierra*. Digo quizás porque sería presuntuoso imaginar siquiera la escena y darle el tono de una verdad. Pero más allá de ello, es lícito imaginar a Fanon diciendo que la política se hace en el territorio, que el pensamiento se sitúa ahí donde hay un pueblo, sí, allí, en el mismo lugar de inestabilidad, donde se escarcha su alma. Quiero decir con ello que podemos lidiar con los desafíos que expresiones como esas ponen en nuestro camino e incluso retomarlas con mayor intensidad, con mayor enjundia, como lo hicimos desde que entendimos que no había muchas chances de pensar nada asociado a la palabra modernidad en este mundo si no incluíamos las preguntas por lo colonial primero y la colonialidad después.

Esta es una de esas ocasiones donde recuerdo un pasaje del Poema 354 de Emily Dickinson, traducida por Victoria Ocampo, que dice: “Partir es todo lo que sabemos del cielo, y todo lo que necesitamos del infierno”. Y efectivamente los textos de Cristina Pósleman que proponen el viaje por los Mil Sures funcionan del mismo modo que el pasaje de Dickinson. Dejan atrás las formas del encierro que pueden significar miles de páginas pensadas en una suerte de soliloquio cultural moderno y nos hacen sentir aliviados, pero avanzamos hacia otras miles, muchas escritas y muchas más por escribir, donde tomamos rigurosa nota de que nunca fue fácil el viaje, que salir al encuentro de los anudamientos coloniales que forjan cada rasgo moderno es casi todo lo que necesitamos del infierno. Justo en ese momento, ni antes ni después, ni más allá ni más acá, la escritura filosófica se reinventa a sí misma. Justo allí es donde Deleuze y Guattari convocan el mundo constituido por las teorías poscoloniales, donde Fanon deja su impronta en sus filosofías y es donde, en uno de esos Mil Sures que augura el título, la escritura de una filósofa encuentra el modo de volver lo obvio en evidente. Dos momentos muy diferentes, por cierto, de una ética y de una filosofía que viajan al encuentro de algunas verdades, solo algunas, claro pero vibrantes.

Mil Sures, entonces, lejos están de funcionar como una suerte de festejo de la diversidad como si no supiéramos lo que se cocinaba en la diferencia. Al contrario, ellos funcionan como una apuesta heurística que de entrada no se limita, (¿o acaso alguien piensa que son pocos los Mil?). El tono con el que nos habla Cristina Pósleman en este texto

es de confianza. Nos habla como si fuéramos viejos conocidos de algún ambiente psi, de alguna jornada filosófica o de los avatares del pensamiento de Deleuze y Guattari. Ese tono contribuye a uno de los mayores logros de este volumen, que es pensar lo que ella llama las micro-colonialidades. Las ve, las define y las vuelve evidentes cuando discute, por ejemplo, cómo aparece Fanon en *El Anti Edipo*, justo en el momento en que sus autores enfrentan una lucha encarnizada con “la autopercepción misma de esa gran ficción que cohesionaba la mayor parte del escenario intelectual: la abstracción fundacional europeísta”.

Este libro de Cristina Pósleman es sin dudas un libro de filosofía y por ello, tal vez, no habría más que decir. Sin embargo, me gustaría agregar que es también un libro de los viajes de la teoría, en el sentido que reivindicamos en la colección Escritura Poscoloniales de Qellqasqa, de la cual forma parte, es decir, en el sentido que nos enseñó Edward Said cuando pensó los límites y las ampliaciones que se producen cuando las teorías viajan, encuentran contextos nuevos y muchas veces se re-encienden. Los temas y problemas poscoloniales, decoloniales, los textos de Frantz Fanon, de Gilles Deleuze y Félix Guattari, y lxs de muchxs más, sus conversaciones, diferendos, acuerdos e imaginarios tienen un hogar al Oeste de Argentina, cerca de la cordillera, la misma que vio surgir miles de páginas filosóficas latinoamericanas. En esa saga, este libro encuentra su lugar.

ALEJANDRO DE OTO

SAN JUAN, INVIERNO MERIDIONAL DE 2023

NOTAS PARA UNA CRÍTICA FANONIANA DEL PRESENTE¹

Confidencias contextuales

Corría la década del noventa y en mis últimos años de la Licenciatura en Filosofía, me arriesgaba a exponer en un evento académico dedicado a la temática de los genocidios y los derechos humanos. Como lo constaté luego, mi presentación se demoraba demasiado en especulaciones sobre algo así como el mal y la condición humana desde distintos abordajes. De ese momento, me queda un recuerdo. En el calor de la exposición, un hombre del público me interpela con una opinión aplastante. Al límite de la ira, se expresa sobre lo inapropiado de pensar con abstracciones sobre la condición humana y sobre la necesidad imperiosa de asumir que ese mal al que yo pretendía teorizar, “tenía nombre y apellido”.

El tiempo transcurrió entre la escuálida apropiación de textos filosóficos con los que me iba encontrando, la mayoría traducidos del alemán, del francés y del inglés, y la obsesión por comprender realmente la opinión del hombre impertinente (que luego supe que se trataba de

¹ Este artículo fue publicado por primera vez en: Alejandro De Oto (ed.) y Bidaseca Karina (ed.). *Frantz Fanon y Édouard Glissant: once ensayos desde el Sur*. Guaymallén, Qellqasqa, 2022. <http://qellqasqa.com/omp/index.php/qellqasqa/catalog/view/16/130/369-1>

un historiador muy afamado). Previsiblemente, comencé a sentir decepción por la teoría, lo que luego pude calibrar como la experiencia de percibirme extraña en el universo en el que me había forjado, concretamente en el ámbito de la filosofía europea.

Como expresé, no fue corto el período en el que permanecí bajo el influjo de esa sensación. Por esos años el fervor por lo “gringo” experimentaba una suba contundente. Como dije, corrían los noventa. Personalmente me había enamorado de lo que para mí era la excepción, de la jerga, del tono y de la asombrosa intertextualidad de la escritura del filósofo francés Gilles Deleuze, y de unos raros libros suyos escritos junto a un psiquiatra, Félix Guattari. Para obtener el reconocimiento en la academia argentina, especialmente en el ámbito de los estudios deleuzianos, había que hacerse un viaje a París. Lo hice. Ansiaba respirar la atmósfera en la que alguna vez habían escrito mis filósofos y comprender en el idioma original ¿Qué es la Filosofía? (1993), un libro al que en esas épocas y en una provincia alejada de la capital, como es la que vivo, se podía conseguir solo entre sus más acérrimos cultores.

Hice mi tesis doctoral sobre la filosofía de la creación en Deleuze. Transitando esta odisea, me encontré obviamente con las críticas a lo que se nombraba desde hacía rato como postestructuralismo. Me encontré con Gayatri Spivak, emblema de la deconstrucción utilizada al servicio de la diáspora india, con Julie Wuthnow, defensora de las políticas indigenistas, ambas críticas del nomadismo deleuziano; pero también me encontré con Néstor Perlongher, con Luis Orlandi, con Gregorio Barenbleitt, con Eduardo

Viveiros de Castro (mirado desde hoy, esto que parece un museo de nombres, va mostrándose cada vez con más nitidez como una pulseada entre la deconstrucción y la antropofagia). Y en medio de esa obra gigantesca que es *El Antiedipo* ([1972] 1998), en el calor de un entreverado análisis sobre el inconsciente, me encontré con Fanon: el autor de unos libros potentísimos, el psiquiatra que precedió a Guattari en la Clínica de Saint Albain, el militante de la lucha por la independencia argelina, el autor de artículos explosivos del periódico del Frente de Liberación Nacional Argelino *El Moudjahid*. En esta obra aparece citado dos veces. Los autores están interesados, sobre todo, en los relatos de Fanon de las y los pacientes que al momento de la clínica formaban parte de las milicias a favor de la independencia argelina. Tengamos en cuenta que este libro enorme de Deleuze y Guattari se escribe mucho después de que uno de los libros de Fanon ha sido censurado en Francia.

Evidentemente no se trataba de cualquier autor. Ya en los setenta, la obra del martiniqués² circula ampliamente en el ambiente intelectual francés. La referencia del autor a los sueños de las y los pacientes, la escritura de esos relatos al servicio de la lucha en nombre de *Los condenados*

² En noviembre de 1959 se publica en París *L'an V de la révolution algérienne*, con la edición de Francois Maspero en la colección *Cahiers libres*. Al español fue traducido como *El año V de la revolución argelina, o Sociología de la revolución* (1968). Este libro es prohibido por atentar contra la seguridad nacional. Una reseña comentada de la obra de Fanon puede encontrarse en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170609020412/Leer_a_Fanon_Medio_Siglo_Despues.pdf

de la tierra que la escritura de Fanon deja palpitando en el aire, no son episodios cualquiera en dicho contexto. Pero, así y todo, la mayoría de los textos filosóficos del espectro académico francés de las décadas siguientes, pasan por alto esta referencia. Por eso, encontrarnos con Fanon en escrituras que en nuestros sures recibimos absolutamente empaquetadas en lo que se llama filosofía occidental, causa sorpresa y curiosidad. Fanon es la referencia al momento en el que Deleuze y Guattari se topan con ciertos límites³ de la clínica psi. Obviamente no se trataba de una referencia más. Nos permitía palpar la violencia epistemológica colonialista, la consistencia etnocéntrica de la psicología y de la antropología, nos hacía sentir el tufillo de una ontología que al fin dejaba ver más de lo que hasta ese momento había mostrado.

De los textos deleuzianos al universo de los estudios filosóficos caribeños, la sensación de extrañeza fue cediendo su lugar y dando cauce a otra: la del presentimiento del nombre y apellido de ese mal, ¡de su cuerpo!, hasta ese momento verdaderamente impalpable e inocuo para mí y que a partir de la obra fanoniana comenzaba a atisbarse, a escribirse.

No quiero decir con todo esto, que mi sola experiencia justifique la relevancia de una obra, de su importancia para los procesos emancipatorios y de subjetivación contempo-

³ Utilizo el término occidental en minúsculas para dar cuenta de la distancia que elijo asumir respecto de las catalogaciones eurocentradas. Pero insisto en el término porque me parece la mejor manera de enmarcar la propuesta editorial que nos viene de las metrópolis europeas y norteamericanas.

ráneos, en absoluto. Pero sí que es un problema nuclear propio de aquellas y aquellos que hemos sido forjados en la filosofía occidental. En mi paso por la docencia me he encontrado recurrentemente en la circunstancia que yo misma viví como estudiante. Repito el problema en otros términos: la dificultad para detectar la alienación epistemológica frente al hechizo de los textos europeos⁴. Aunque este ensayo tampoco pretende ser una denuncia a aquellos y aquellas docentes que forjaron mi generación, ni tampoco a mis colegas que se desafían a diario por sortear obstáculos en el trabajo cotidiano de la docencia y de la investigación. Personalmente confieso que, desde hace un tiempo, dejo que el efecto fanoniano actúe y haga lo suyo. El rigor metodológico no está garantizado, aunque, creo, sí lo está algo más, el fuerte deseo de contribuir a palear la sensación de insipidez académica que asecha en nuestras instituciones. (No quiero dejar de expresar mis sospechas, de que esa sensación sea experimentada en otras latitudes). Vamos a la tarea.

¿De qué crítica hablamos?

Este volumen se inspira en la necesidad de traspasar los límites disciplinares etnocéntricos para nutrir los pro-

⁴ Como nos recuerda Lewis Gordon, en los noventa era posible estudiar a Fanon y Freire en Chile, en los cursos de Teología Política, Filosofía de la Liberación y Pensamiento Social y Político (Gordon, 2021, p. 2). Es cierto que en Argentina sucedía lo mismo, aunque no en todas las universidades del país. En la universidad a la que yo asistí, no se tuvo como un autor de referencia recurrente hasta hace unos pocos años.

cesos emancipatorios. Aun cuando estos objetivos vienen concretándose en varios escenarios académicos desde hace unas décadas, no está de más recordar que el influjo de las olas que tienden a adormecer el compromiso teórico con nuestros contextos sociales y políticos, persiste en el aire y se presenta como un factor de largo alcance en el tiempo. Aunque reconozcamos la sensación de que este adormecimiento está en procura de ser atendido, lo que demuestra la velocísima propulsión con la que se expande la ensayística sobre este problema, no obstante, muchas señales nos indican que tal efecto tiene hoy una actualidad notable. Remitámonos, por ejemplo, a la vigencia de los programas de estudio enfocados desde la filosofía occidental, ni qué decir acerca de las esferas de las comunicaciones y de la información, y, más a contraluz, a los mismos contratos sociales cuya letra, en el afán de replicar las llamadas tradiciones republicanas modernas europeas, elude en la mayoría de los casos, el archivo histórico, político y social propiamente suramericano. Por eso es que considero que el deseo de hacer proliferar la potencia fanoniana es, de alguna manera, el deseo de mantener en ebullición la lava de cierta crítica⁵.

Pero, ¿de qué crítica estamos hablando? Seguramente no es una que permanece igual a través de los procesos en los que se articula. Justamente algo del orden de las relaciones entre la gramática de la historia y la juntura

⁵ Aunque no puedo dejar pasar las transformaciones constitucionales que se han sucedido en nuestros países. Para una profundización de este proceso, recomiendo los trabajos Rodrigo Uprimmy (2011) y de Laura Clérico y Martín Aldao (2011).

temporal aporta a su consistencia variable. A juzgar por un archivo disponible desde hace unos años, la creencia en la posibilidad de detectar cierto factor coyuntural le es constitutiva. Pensemos en la obra de Arturo Roig (2009), a quien cito in extenso en son de evocar un tono filosófico tan querido en el Cuyo del oeste argentino:

Un filosofar matutino o auroral confiere al sujeto una participación creadora y transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificatoria de un pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas (Roig, 2009, pp. 15–16).

Supongamos que basta con esta referencia para dar cuenta de la credibilidad que ha acompañado a la crítica en sus avatares suramericanos. Ahora bien, es esta creencia a priori en la efectividad de una crítica, que Eduardo Grüner pone en tela de juicio. En el enclave de la teoría acerca del proceso de sociometabolismo del capitalismo, de Istvan Mészáros, Grüner considera que asistimos hoy a tiempos que no se llevan muy bien, o no de la misma manera, con el potencial crítico de un pensamiento que pugna a favor de la emancipación de los pueblos. Escribe:

... hay algo en el propio pensamiento actual, en su propio régimen productivo, que le dificulta estar a la altura de la urgencia de la hora, como si se sintiera amilanado, anonadado, ante la tarea, probablemente de Sísifo, que tiene

por delante. Ese “algo”, en el que estamos todos implicados y complicados, es un síntoma inmenso, vinculado con algo demasiado inabarcable, innombrable: ese límite absoluto que –ya fuera que nos identificáramos con alguna variante del capital (incluida la del “socialismo real”), o con el “principio esperanza” de su derrocamiento a mediano plazo– no esperábamos alcanzar nunca (Grüner, 2011, p. 26).

En este sentido, y aunque reconociendo esta atmósfera de zozobra, Grüner no pasa por alto que una crítica ya se dio cauce sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, y nombra al propio Fanon, pero también a Mariátegui, Senghor, Samir Amin, Aijaz Ahmad, Talal Asad, Ugarte, Edward Said y Tariq Alior (2011, p. 44). Crítica de la cual, acusa Grüner, Europa no se dio por enterada, salvo por muy escasas excepciones, como la obra de Adorno y Horkheimer, como los Pasajes de Benjamin, o como la Crítica de la razón Dialéctica de Sartre (2011, p. 44). Dando cuenta de este material, Grüner habilita la reconsideración de este estado de zozobra frente a la dificultad de hacer crítica, pero desde un lugar preciso. Por supuesto que no se trata del mismo agobio al que se refiere la llamada poscrítica, que alerta desde la academia metropolitana, respecto del estado de agonía de todo pensamiento que pretenda establecer criterios de discernimiento, especialmente políticos (De Sutter, 2021). Acá nos interesa insistir sobre la posibilidad de vincular esta línea pasada por alto en la filosofía occidental, y efectuar la expansión de un presente que permanece en ebullición a través de esta crítica en particular. Una que, como se muestra en la película de

Ousmane Sembène, *Le noir de...*⁶, de 1962, señala una inflexión diferencial en una historia que de esta manera deja al desnudo su drama urgente. En la línea de estos propósitos de Grüner, procurar un pacto entre esta crítica velada y los agenciamientos vinculados a ella, es nuestra tarea.

Ahora bien, y como adelantamos, nadie que haya recibido forjamiento de la filosofía occidental puede escapar a la inmediata tentación de asociar la dupla crítica y presente con uno de sus episodios más celebrados: me refiero a los textos reunidos en torno a la pregunta sobre qué es la ilustración. Efectivamente, uno de los archivos más visitados en torno al desempeño de esta pareja categorial, es una serie de trabajos que involucran de alguna u otra manera crítica y modernidad, concretamente los que giran alrededor del artículo dedicado a la pregunta que acabo de presentar, y que se ha hecho célebre en los pasillos de la academia en los cuatros puntos cardinales. Según el recorte y el escenario que se ha construido en relación a este tema, Kant es el primero que aparece, con su célebre: *Was ist Aufklärung?* Le seguirán los abordajes de Cassirer (1932) y de Adorno y Horkheimer (1944) –al que se refiere Grüner–, y finalmente los dos que dedica Foucault, el primero de los cuales lleva como título *¿Qué es la crítica?* (*Crítica y Aufklärung*)

6 En esta película, la protagonista es una senegalesa que sueña con “la France”. Para ir a Francia decide buscar trabajo. Obtiene uno de cuidadora de niños para una familia burguesa de la metrópolis. Pero al llegar a París su función excede la pautada y se convierte en la empleada todo servicio. De a poco, se va dando cuenta que esta vida es otra que la imaginada. Al final, se acicala, empaca y cuidadosamente ubica una máscara, su máscara, sobre la maleta. Se suicida en el baño del departamento parisino.

([1990] 2006), originalmente una conferencia que el autor pronuncia en la Société Française de Philosophie el 27 de mayo de 1978, mientras el segundo, publicado en 1984, repite la pregunta que aparece expresamente en el título del artículo de Kant.

Hay un sector del ámbito de estudios poscoloniales, que reconoce la intención de Fanon de apropiarse de la idea ilustrada de humanidad y operar sobre ella transfiguraciones categoriales, aun a sabiendas del propio autor, de que el colonialismo y la colonialidad (el proceso histórico y la condición histórica analítica) han reducido esa idea a la figura del hombre blanco colonizador. Por otro lado, la llamada opción⁷ decolonial, propone leer a Fanon en la estela de la escritura de la desconfianza propia de quienes se levantan frente a la violencia imperial. Hasta ahí hay una plena coincidencia de términos. Pero esta última propuesta se dedica a elaborar una genealogía configurada en el espacio y en el tiempo “planetario” de la expansión imperial, y no de la modernidad articulada en la línea temporal que va Grecia a Roma, a Europa occidental y a Estados Unidos (Mignolo, 2008, p. 6). Entre un enfoque y el otro, me quedo con la habilitación de una serie de herramientas teóricas y metodológicas para abordar categorías que emergen en el tratamiento de las relaciones de Fanon con la ilustración, específicamente las de crítica y presente.

En el horizonte de la primera de las propuestas, Chakrabarty expresa que esta vinculación de la obra de Fanon con el texto de la ilustración, es ahora parte de la

⁷ Me refiero sobre todo al trabajo de Homi Bhabha (2002) y de Dipesh Chakrabarty (2008).

herencia global de los pensadores poscoloniales y decoloniales (Chakrabarty, 2008, p. 31). Y esto es así, como este autor propone pensar, porque no hay una manera sencilla de prescindir de estas categorías y enfoques, sin los cuales no habría ciencia social que abordase cuestiones de historia, política o justicia social moderna (2008, p. 31). Aunque admito que en cierta medida esta explicación se justifica desde el punto de vista de la inercia disciplinar, me resulta sugerente la propuesta de Homi Bhabha, que nos hace pensar en ciertas operaciones que efectúa⁸ Fanon al momento de enfrentarse con una teoría sobre la humanidad, que lo excluye y que además supone, paradójicamente, una concepción del conocimiento como procura de autonomía respecto de la opresión. Como escribe Bhabha:

Entre tú y nosotros Fanon abre un espacio enunciativo que no se limita a contradecir las ideas metafísicas de progreso o racismo o racionalidad; las distancia “repitiendo” estas ideas, las hace siniestras desplazándolas en una cantidad de ubicaciones culturalmente contradictorias y discursivamente alejadas (Bhabha, 2002, p. 274).

Esa es la tónica con que han sido estudiadas las operaciones fanonianas por la ensayística de las últimas décadas y que me interesa ahora referir. Pongo el foco en esos

8 Evoco una consideración de Mignolo que afirma esta presunción: “La formación disciplinaria tal como la conocemos hoy en la educación superior, se originó en la Europa de la Ilustración junto a la formación del estado-moderno, el concepto de democracia, el de ciudadanía y la consolidación de la economía de acumulación” (2013, p. 6).

elementos que pueden significar un posible aporte para dar cuenta de la relevancia de estas operaciones en vistas de, justamente, elaborar una crítica de la crítica.

Contrapuntos

Voy a ensayar ahora poner en contrapunto la versión kantiana y la de Foucault sobre la pregunta, con el fin de preparar el terreno para la intervención fanoniana.

A juzgar por la sola repercusión que ha tenido el artículo kantiano, evidentemente es un texto que toca alguna fibra fundamental de la filosofía occidental. En nuestras latitudes reaparece en las últimas décadas del siglo veinte, de la mano de Foucault y sus textos sobre la noción de crítica y de ilustración.

Sin duda alguna, en el artículo de Kant el protagonismo lo tiene la divisa “¡Sapere aude!” (1994, p. 7). No voy a referenciar la infinidad de nombres que han abordado este texto. Pero sí quisiera presentar a grandes rasgos la lectura mayoritaria. Para esta mayoría, el autor tiene plena conciencia que, tratándose de un periódico, debe articular la proclama en un estado de cosas ligado a la actualidad. Siguiendo esta lectura, y casi en términos cartesianos, se advierte la exhortación de Kant a tomar distancia respecto de la “conducción ajena (naturaliter majorenes)” (1994, p. 7). Pero este tono de proclama en clave del conocimiento, se complica en una segunda lectura, por la incorporación de factores coyunturales de carácter plenamente político y social. Textualmente propone definir la ilustración como el despertar de una humanidad (en realidad, de unos

hombres) que comprende, una vez que se ha liberado del yugo de la naturaleza, que debe hacerlo ahora respecto del yugo del entendimiento de otros. Liberación⁹ que cobra sentido en la toma de conciencia de la posibilidad –o de la condición natural– de asumir la responsabilidad de una obediencia legítima. ¿Qué es una obediencia legítima? La que se justifica en la condición antropológica trascendental de la razón y en la confianza del ejercicio racional de la autoridad y la civilidad¹⁰. Tratándose de una proclama anclada en los acontecimientos del día, coincidimos en resaltar que el destinatario definitivo de esta obediencia de la que habla Kant es específicamente Federico II¹¹.

Siguiendo estas lecturas a mano, y de acuerdo a la argumentación kantiana, quien no lo hace, quien no decide hacer ese uso de la razón que le es natural, además de dar muestras de su condición de perezoso, es culpable de perjudicarse y perjudicar a los demás. Y lo peor de todo es, como expresa, que esa comodidad del perezoso culpable, hace que fácilmente cualquiera se erija como conductor

9 Cito a Kant: "Como la mayoría de los hombres (y entre ellos la totalidad del bello sexo) tienen además por muy peligroso el paso a la mayoría de edad, aquellos tutores ya se han cuidado muy amablemente de asumir semejante control" (1994, p. 7).

10 En el texto no se distingue entre razón y racionalidad.

11 Se suele tener en consideración el aprecio que le tenía Kant a Federico II, por su tolerancia religiosa. Como escribe Schopenhauer: "No es uno de los menores méritos de Federico el Grande que bajo su gobierno pudiera desenvolverse Kant y publicar la *Crítica de la razón pura*. Difícilmente un profesor asalariado se hubiese atrevido a algo así bajo cualquier otro gobierno. Ya al sucesor del gran rey hubo Kant de prometerle que dejaría de escribir" (2003, p. 609).

(Kant, 1994, p. 7). Kant hace allí una diferenciación entre el uso público y privado de la razón. Contrariamente a lo que interpretaríamos desde nuestro uso habitual del término, el uso público es el que “alguien hace de ella en cuanto sabio ante la totalidad de un público” (1994, p. 8), mientras que el segundo tiene que ver con “el que se le permite al hombre en el interior de una posición civil o de una función que se le ha confiado” (1994, p. 8). Según la argumentación kantiana, la inercia en permanecer en la minoría de edad se justificaría en el caso de la razón pública, pero es injustificable cuando se trata de la razón cuyo uso involucra la esfera de los asuntos de estado. Kant se dirige expresamente al monarca, proponiéndole una especie de pacto. Le garantiza obediencia, siempre y cuando los principios políticos que sustenten su gobierno se basen en la razón universal.

Con respecto al escrito de Foucault, ocurre algo parecido a lo que ocurre con el de Kant. Hay una voluminosa ensayística que coincide en enfoques y propósitos. Según esta lectura, y coincidentemente con Kant, Foucault rescata esta idea de humanidad que toma conciencia de su potencial de autonomía epistemológica, política y social. En la conferencia, que luego se publica como artículo, resalta la diferenciación que realiza Kant, entre crítica e ilustración. Y da cuenta que, según esta diferenciación, mientras la primera es el trabajo sesudo de indagar en el conocimiento y sus límites, la segunda es, más que una reflexión histórica o una especulación, una especie de predicación, de llamada al coraje, al atrevimiento. En todo caso, apartándonos algo de las lecturas mayoritarias, y según lo que nos interesa

en este ensayo, Foucault termina modulando a ambas en la noción de actitud crítica, que recoge el factor de atrevimiento que aporta la idea de ilustración con el de cierto componente científico que le aporta la crítica en clave del ejercicio de auscultación de la razón trascendental kantiana (Foucault, 2006, p. 12).

Específicamente en el artículo que replica la pregunta sobre la ilustración, Foucault asocia la crítica con un tipo de reflexión filosófica que problematiza la relación con el presente y enfatiza la potencia de construcción de cada cual como individuo autónomo; destaca, por una parte, que el hilo que puede liarnos con la ilustración no es la fidelidad a elementos doctrinales, sino más bien la reactivación permanente de cierta “actitud crítica” (Foucault, 2006, p. 4). Pero se distancia de Kant. La inquietud foucaultiana abandona la consigna de articular la crítica en un tiempo histórico lineal, y propone considerarla como una investigación histórica al cruce de los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos. De esta manera, considera que la crítica ya no debe ser trascendental ni tener como fin hacer posible una metafísica acorde con los tiempos. La crítica se constituye en una práctica de “transgresión” que no perseguirá determinar las estructuras universales del conocimiento ni por eso los términos de una moral de la obediencia legítima (Foucault, 2006, p. 93 y 97). En la misma línea argumental propone que la crítica buscará ocuparse de los discursos que configuran nuestros pensamientos, lo que decimos y hacemos, y se plantea como una genealogía que no inferirá a partir de la forma

de lo que somos, lo que nos es imposible ser o conocer, sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no ser gobernados (Foucault, 2006, p. 8). Vuelve sobre sus célebres fórmulas moduladas con las categorías de poder, saber y verdad, y enfatiza la necesidad de que esa actitud no repose en lo teórico o analítico, sino en lo experimental. Y expresa la preferencia por transformaciones que llama “parciales”, como nuestros modos de ser y pensar, sobre las relaciones de autoridad, sobre las relaciones entre los sexos. Ese “camino indefinido de la libertad” (Foucault, 2006, p. 92), diríamos, se traza más en, o mejor, entre, los cuerpos, que en la dimensión epistémico ontológica trascendental.

Ahora bien, teniendo en cuenta la importancia que las intervenciones fanonianas tienen en las décadas del sesenta y setenta, sobre todo en Francia, una sospecha fuerte y justificada sobreviene respecto de cierta limitación que es posible detectar en el texto de Foucault. Una limitación que nos recuerda la presunción de Lewis Gordon acerca de la eventual dificultad de algunos autores europeos de asumir la influencia de un autor que se sale de las fronteras metropolitanas¹².

12 Lewis Gordon expresa esa presunción a propósito de Sartre. Gordon elucubra que la inquietud de Sartre de pensar una dialéctica abierta, que rompa con la actitud rígida del socialismo científico, puede haber sido alimentada por la lectura del libro de Fanon *Piel negra, máscaras blancas* ([1952] 2009), más que por su visita a Polonia y por haber visto allí el estalinismo. Pero, según Gordon, esta referencia no se hace expresa justamente por esta dificultad a la que me refiero a propósito de Foucault (2014, p. 57).

Una ráfaga de posibilidades de ligar este texto foucaultiano con el de Fanon, disipa eventualmente la niebla del horizonte, que inmediatamente vuelve a asentarse. ¿Podríamos interpretar una sintonía entre esa actitud experimental que Foucault propone como alcance de la crítica, y la expresión de Fanon, que titula el capítulo quinto de su *Piel negra, máscaras blancas*, “experiencia vivida del negro” (2009, p. 111)? Una asimetría fundamental las distancia radicalmente. Pero nos conduciríamos por el camino de una problemática mal planteada si optáramos por interpretar que la marca de la experiencia a la que se refiere Fanon, funciona en el lugar de esta asimetría, simplemente ontologizando a un sector poblacional y desontologizando a otro. La diferencia, como intentaré argumentar, se localiza en otra lógica. Desde un enfoque que barre la condición colonialista de la modernidad, la ontologización es considerada como condición constitutiva, mientras que desde un enfoque que intercepte estos factores, vale decir, la modernidad y la colonialidad, la ontologización es una táctica de barrido de un factor muy caro a la Europa que supone el mentado pensamiento crítico. A esta tarea nos dedicamos en el próximo apartado.

En cierto sentido cualquier intervención que hoy pretenda realizarse sobre los textos occidentales, ya no puede sortear estas sospechas que vamos esbozando. Aún las aplicaciones más astutas, muestran el tiritar de la pluma de kantianas y kantianos, así como de foucaultianas y foucaultianos, y despiertan tendencias defensivas o avivan aptitudes hacia malabarismos argumentales. Aunque no quería dejar pasar que, desde hace unos años, en el

interior de grupos de estudio sobre filósofos como Spinoza, Deleuze, Guattari, incluso Kant y Hegel, se vienen barajando consignas de investigación, hipótesis inquietantes, que en cierto sentido precisan, para ser expandidas, de textos ajenos a los archivos establecidos. Pero nada se compara con la decepción frente a la posibilidad de que uno de los autores que más adulaciones cosecha hoy, no sea capaz de traspasar el paraguas de la colonialidad.

Las luces a contramano

En el año 1961, Fanon publica *Los condenados de la tierra*. En la conclusión lleva a cabo un retrato desesperado e incisivo de Europa. Comparto uno de los pasajes:

Hace siglos que Europa ha detenido el progreso de los demás hombres y los ha sometido a sus designios y a su gloria; hace siglos que, en nombre de una pretendida “aventura espiritual” ahoga a casi toda la humanidad. Véanla ahora oscilar entre la desintegración atómica y la desintegración espiritual. Y sin embargo, en su interior, en el plano de las realizaciones puede decirse que ha triunfado en todo. Europa ha asumido la dirección del mundo con ardor, con cinismo y con violencia. Y vean cómo se extiende y se multiplica la sombra de sus monumentos. Cada movimiento de Europa ha hecho estallar los límites del espacio y los del pensamiento. Europa ha rechazado toda humildad, toda modestia, pero también toda solicitud, toda ternura (2001, pp. 287–288).

No es un delirio aventurar que este retrato es resultado de cierta intervención al discurso de la ilustración, el mismo que recibe un impulso sustantivo en el artículo kantiano dos siglos antes. El adjetivo “desesperado” no es gratuito. Veremos luego el porqué. Por lo pronto, siguiendo la línea de Homi Bhabha, pienso que la intención allí no puede ser meramente retomar la pregunta y reformular una respuesta acorde a los nuevos tiempos. La apropiación fanoniana no resiste ser alineada con la que luego lleva a cabo Foucault, sin poner énfasis en un tema, muy sensible en relación al ámbito de los estudios foucaultianos y de la mayor parte del llamado posestructuralismo, que es la escasa atención a las vinculaciones de la modernidad con la violencia colonial. Volvamos a los textos de Kant y Foucault, para mostrar algunas consecuencias de estas elusiones.

Para este viaje a contracorriente, evoco de partida un fragmento de *Los condenados...* para que permanezca en la atmósfera. Fanon arenga allí a favor de un tiempo nuevo, a sacudir la noche y a avizorar el nuevo día (2011, p. 287). Con toda la franqueza del que encarna el drama que esto implica, se refiere a esa Europa “que no cesa de hablar del hombre mientras lo asesina por doquier” (2011, p. 287). Acusa expresamente el ahogo infringido por ese disfraz de “autoridad espiritual” (2011, p. 287). Y propone:

Ahora asistimos a un estancamiento de Europa. Huyamos, compañeros, de ese movimiento inmóvil en que la dialéctica se ha transformado poco a poco en lógica del equilibrio. Hay que reformular el problema del hombre. Hay que reformular el problema de la realidad cerebral, de

la masa cerebral de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar. Hay que reformular el problema del hombre. Hay que reformular el problema de la realidad cerebral, de la masa cerebral de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar (Fanon, 2011, p. 290).

De vuelta a la escritura del Kant que hemos reseñado hasta acá restringiéndonos a repetir las interpretaciones a mano, nos encontramos con otro Kant. Esta descripción promotora de una idea de humanidad que mira al presente, de esa idea de hombre que puede otorgarse el privilegio de ser cobarde y sobrevivir una vida culposa, pero que es susceptible de levantarse por su propia naturaleza a fin al progreso, se nos presenta como la gran interpelada en esta proclama fanoniana. Kant, el filósofo prusiano, contemporáneo de la expansión imperialista en “América”, ¿ha tenido en cuenta el modo en que esa razón opera en el territorio del llamado Nuevo Mundo? Kant debía conocer, gracias a la cantidad de testimonios, el modo en el que eran gestionados los asuntos de la administración en las colonias y cómo esto involucraba políticas de explotación, saqueo y exterminio. Consideremos la investigación de Santiago Castro-Gómez, quien corrobora que Kant está bajo conocimiento de lo que ocurre. Se refiere, gracias a la constancia que deja el propio Kant en sus textos, a la familiaridad que había adquirido con la literatura de viajes y con las crónicas que informaban al público europeo

sobre los usos y costumbres de los indígenas americanos (2005, p. 41). Pero Kant igualmente elabora una gigantesca obra dedicada a la crítica de la razón auto percibida como universal y aplicada a través de la violencia sobre ciertos cuerpos, así como del barrido de ciertas culturas y memorias, y del pillaje epistemológico. Por ello, no podemos escamotear que lo que Kant hace en este texto es, además de proponer desde su pluma pública las bases del contrato entre el estado y la sociedad, adherir al mismo tiempo al contrato colonial, ya que lo universal de esa razón, como lo expone en otros textos y no corrige o rectifica en este, no alcanza, o no debe alcanzar, a los habitantes de Tierra del Fuego o de Nueva Holanda¹³. Permítanme citar un artículo de mi autoría:

Esta persistencia en la razón común, aunque selectiva, ya que no alcanza al hombre de Nueva Holanda o Tierra

13 Reproduzco una célebre cita que da cuenta de la aplicación exclusivista de la razón: “La forma interna de una simple hierba puede demostrar suficientemente, para nuestro juicio humano, que su origen es posible solo según la regla de los fines. Pero si se sale de aquí y se considera solo el uso que de ella hacen otros seres naturales, si se abandona la contemplación de la organización interna y se considera solo las relaciones exteriores finales, v. gr., la necesidad de la hierba para el ganado, de éste para el hombre como medio de existencia, y si no se ve por qué sea necesario que existan hombres (pregunta a la cual, si se tiene en el pensamiento, v. gr., los habitantes de Nueva Holanda o los de la Tierra del Fuego, no sería tan fácil contestar), así no se llega a fin categórico alguno, sino que toda esa relación final descansa en una condición que hay siempre que poner más allá, y que, como incondicionada (la existencia de una cosa como objeto final), yace totalmente fuera de la consideración físico-teleológica del mundo” (Kant, 1984, p. 269).

de Fuego, carente de autonomía de la voluntad, y opresora, en cuanto se supone autorizada a excluir de la historia de la humanidad a estos “hombres rudos”, es lo que hace que la condición trascendental no deje de abordarse como un espejo necesario para el auto reconocimiento del sujeto eurocentrado e impide entonces la apertura al mundo de posibles que propone Fanon (Pósleman, 2017, p. 83).

En fin, y según el objetivo de indagar la consistencia de la apelación fanoniana al texto kantiano en la conclusión de *Los condenados de la tierra*, me interesa como, después de Fanon, vemos que a lo largo de este corto, pero complejo artículo, el carácter de prescindibles que asumen los acontecimientos ampliamente conocidos que ocurren al momento en las llamadas Américas, se nos presenta con toda su fuerza performativa.

Esta Europa que se auto proclama jueza de los límites del conocimiento y que se enfrenta a la superstición endilgándole la oscuridad de la noche habitada por meras ilusiones, es al mismo tiempo, la que limita la posesión de estas facultades naturales exclusivamente al hombre blanco. Es, al mismo tiempo, la que reduce la capacidad de servirse del propio entendimiento solo al europeo naturalmente racional y valiente. Por eso, en cruce con el reclamo fanoniano por una nueva humanidad, la divisa kantiana muestra su crueldad y lo que saldrá a la luz no es la voz del mero culpable, del que no ha sido lo suficientemente valiente como para soltarse de las cadenas del yugo ajeno. De ese encuentro emerge en un efecto de claroscuro, una caricatura defectuosa y transfigurada del supuesto hombre

libre. Fanon no abandona la razón, pero es consciente de que la batalla a dar, el problema de lo que deba considerarse como crítica, enfrenta a esta razón moderna con su propia condición de crueldad e hipocresía. Una crueldad y una hipocresía, que, por supuesto no se explican con la referencia a naturaleza alguna. En este ejercicio de auscultación de la condición cruel e hipócrita de la razón, la contingencia, y no las leyes universales y necesarias, sitúan a la humanidad frente al total compromiso respecto de su condición.

Por eso cuesta lágrimas negras admitir que la escritura de Foucault, no contribuirá por ella misma a la proliferación de una crítica que estos tiempos zozobrados demandan. Puede expresarse sin rodeos, por ello mismo, a favor de una humanidad que hace de su existencia una obra de arte. Pero ¿alcanza esta idea de la vida como obra de arte la experiencia de “los condenados”? Se nos presenta una y otra vez la tentación de conceder a Foucault la gracia de haber puesto a consideración el vínculo intrínseco entre la contingencia de la historia y la necesidad siempre renovable de operar la des-sujeción respecto de la operativa de un poder-saber que inhibe toda potencia de resistencia. Pero es inevitable interpelar su mentada actitud crítica desde una postura que ponga en jaque la rápida definición de contingencia que parece serle útil. Como expresa Homi Bhabha:

Pese a su ubicación muy específica (un martiniqueño sometido a la mirada racista en una calle de Lyon) afirmo una generalidad para la argumentación de Fanon porque

habla no simplemente de la historicidad del hombre negro, sino que escribe en “El hecho de la negritud” sobre la temporalidad de la modernidad dentro de la cual la figura de lo “humano” llega a ser autorizada. Es la temporalidad de emergencia de Fanon (su sentimiento del retraso del hombre negro) lo que vuelve la cuestión de la ontología no solamente inapropiada para el hombre negro, sino de algún modo imposible para la comprensión misma de la humanidad en el mundo de la modernidad (2002, pp. 285–286).

Por eso, la respuesta foucaultiana repetida hasta el hartazgo, en donde se jacta diferenciarse de Kant al proponer una ontología del presente que se percibe capaz de ver hasta dónde el poder permite ver, no puede ser más que considerada una muestra cabal del cinismo del colonialismo. Esa es, justamente, la imagen implorada por los condenados, imploración de la que Fanon, sin embargo, no exime al blanco. Ser moderno se presenta, en este sentido, como la alienación en un abstruso deseo de ese espejo cruel.

El panorama que se nos presenta es el siguiente. Por un lado, sobreviene la tentación de eximir a Kant, de la acusación de borrar una marca definitiva del presente que se piensa; pero sobre todo eximir a Foucault, de pasar por alto un material fundamental, a la hora de teorizar la relación entre crítica y presente. Hasta podríamos defender, dando rodeos interpretativos, que la intención de este último, dejemos a Kant por unos minutos, no es nutrir el texto del colonialismo, sino, por el contrario, dejar en evidencia

su factura cínica¹⁴. Lo que Foucault llama “ontología crítica de nosotros mismos” (2006, p. 93), sería una “crítica de lo que somos, a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión” (2006, p. 93). De manera tal que el compromiso con los acontecimientos del momento se presenta ineludible. Y de esta forma, el texto foucaultiano llegaría tarde o temprano a leerse en la línea de los enfoques poscoloniales. Otra vía es acusar en los textos foucaultianos, el silenciamiento a sabiendas, (ya que aún más inquietante sería considerar este silenciamiento como inconsciente), de la voz de los condenados, y entonces alertar respecto de la urgencia y la necesidad de poner a prueba las categorías que han prendido fuertemente en el contexto académico mundial y que han nutrido las teorías de la emancipación social y política, así como los procesos de subjetivación. Opto por otra vía, que no exime ni condena, pero que tampoco lo reivindica sin permitir imaginar el derrotero que habría seguido la crítica de la crítica de Foucault, si el efecto fanoniano hubiera cundido en su pensamiento. Prefiero pensar

14 El cinismo al que me refiero, tiene que ver en mucho con lo que proponen los filósofos Deleuze y Guattari. En *El Antiedipo* (1985), plantean al deseo inmanente como el diferencial del capitalismo. Según los autores, en el capitalismo, en relación a otras formaciones sociales, la economía política no se diferencia de la economía de flujos libidinales. Por eso, eligen la figura del esquizo para señalar el límite que da cuenta de lo que llaman la condición cínica del capitalismo. Límite que no habría sido detectado sin la referencia a los sueños de los militantes argelinos, que muestran “*lo que está realmente investido* en las condiciones confortables de un Edipo supuesto normal y normativo” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 103, cursivas en el original).

que, en una academia que se encuentra en tren de nuevos ordenamientos de materiales y archivos, el efecto de mala digestión que tiene la ausencia de la voz anticolonialista en el texto foucaultiano, tiene algún nivel de alivio o de aire inquietante –dependiendo cómo se la asuma–, en su obra posterior¹⁵. En efecto, en 1976 Foucault presenta la conferencia titulada *Il faut défendre la société*¹⁶. Aunque un sector de la ensayística pone énfasis en sus limitaciones, considero que esta obra ha sido la ocasión, muchas veces, de la puesta a prueba de los textos que abordan el problema de la modernidad europea cuando ésta es sustraída de lleno de su vínculo con el colonialismo y la colonialidad, en un ambiente en el que había permanecido en gran parte silenciada¹⁷. No es la intención en este ensayo leer ambos

15 Judith Butler dedica un artículo a la idea de crítica de Foucault. Allí lo defiende, contra las y los que lo acusan de esteta o de nihilista. Expresa su predilección por el tratamiento que realiza Foucault sobre el tema de la construcción de sí y de la poiesis y resalta la atinencia de estas categorías a la hora de pensar las políticas de desujeción, o los modos de existencia que no se sostiene en los regímenes de verdad. Tiendo a imaginar que la lectura que hace Judith Butler (2002) de la idea de crítica de Foucault, podría alcanzar los regímenes de verdad que sustentan la colonialidad y podría entonces nutrir una resistencia que alcanzara otras violencias.

16 Esta conferencia será publicada en 1997, por Gallimard. Su traducción al español aparece en 1992, con el título *Genealogía del racismo*. De la guerra de las razas al racismo de Estado.

17 Por ejemplo, Grosfoguel, quien se refiere a la interpretación de Foucault sobre el racismo, basada en la idea de que la inferioridad de una raza sobre otra al interior de un mismo grupo étnico o nacional es absolutamente nueva y significa una “transcripción” conservadora del discurso de “guerra de raza”. Como resalta Grosfoguel, Foucault se refiere a un nuevo discurso en el siglo XIX. El discurso de la guerra de razas (o, mejor, de “etnias”) en

textos en cotejo, pero era necesario aclarar esta circunstancia. Como Lewis Gordon, y confieso esto con la mayor modestia que se pueda imaginar, preferiría, y hasta precisaría, compartir una conversación de café con Foucault que dejar ir la oportunidad¹⁸.

La transgresión es un privilegio

Aunque el decir noche y decir autoridad espiritual parezca exclusivamente una manera de desempolvar los siglos de expansión europea como recurso para poner el presente en perspectiva, más interesante es pensar que esta provocadora proclama hace otra cosa que resbalarse en la línea temporal y geográfica de la modernidad. La noche fanoniana no es la continuidad de la noche de la superstición sin más, aquella que la ola del progreso se propone dejar atrás. Ni la autoridad espiritual es la posesión de las reglas de juego del tire y afloje entre el racionalismo trascendental y los materialismos que vendrán.

su transcripción revolucionaria de lucha de clases es respondida por el Estado con la otra transcripción del discurso de guerra de razas en el racismo. De esta manera, cito: "Lo importante aquí es que el discurso de discriminación religiosa de 'pureza de sangre' no era un discurso plenamente racista porque no ponía en cuestión la humanidad de las víctimas" (Grosfoguel, 2012, p. 86).

18 Lewis Gordon expresa los motivos por los que aparta a Sartre entre las y los intelectuales del "canon occidental". Y escribe: "No solo tienen (los motivos) que ver con su pensamiento, sino también porque a él, probablemente, le habría gustado tener dicha oportunidad con diferentes filósofos negros, lo cual está comprobado por el hecho de que durante su vida hizo exactamente eso con muchos filósofos, incluyendo a Fanon" (2011, p. 358).

Como decíamos, Fanon renuncia a seguir el juego de la razón puesta en el escenario de la ilustración, aunque no le da la espalda. El problema de la relación con la razón, pero también de la teoría como su herramienta, así como de la crítica y su relación con el presente, se vuelve un problema crucial cuando nos desplazamos hacia lo que Gordon llama el razonamiento en negro (2011). Como expresa Gordon, “después de todo (Fanon), ya estaba ubicado en esta historia de manera compleja” (2011, p, 366). A partir de este desplazamiento, vemos a un Fanon obstinado en hacer ver que la colonización no puede ser considerada ya más como la sola extrapolación de la razón en un territorio desierto. Lejísimos está de ser una fórmula para la cura del primitivismo, para la procura del progreso y de la paz perpetua en un baldío atestado de ruinas y basuras. Su obstinación está dirigida a enfatizar que esta extrapolación de las luces, que bastaría desacreditar por su solo sentido de arbitrariedad histórica, no resulta en una asimilación directa y pacífica. Desde el razonamiento en negro, las luces ya no pueden evitar mostrarse con el cuerpo y rostro de la farsa. La arenga kantiana a favor del atrevimiento o la foucaultiana a favor de la ética de la transgresión, dejan al desnudo que su sustento es el posicionamiento de privilegio auto asignado, tácitamente, que precede a las condiciones relativas a los límites del conocimiento. Es un privilegio ontológico que define la moral kantiana del atrevimiento o la transgresión foucaultiana –da igual a esta altura–, como una moral cómplice de la operación de auto asignación del ser como condición fundamental de la modernidad colonial. Cómo no evocar la categoría de “zona de no ser”, instante crucial

o clímax del drama de la invención de una corporalidad, de un lenguaje, de una vida:

Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento. En la mayoría de los casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos Infiernos (Fanon, 2009, p. 49).

Es esta zona en donde se producirá esta inflexión que anuncia a la creación como única salida, y donde el razonamiento en negro tiene su motivación fundamental. Fanon muestra que la situación de los condenados tal como se presenta en relación al ámbito de las relaciones sociales, se replica con respecto al de la razón y de la teoría. Como escribe:

La razón aseguraba la victoria en todos los frentes. Me readmitieron en las asambleas. Pero tuve que perder mis ilusiones. La victoria jugaba al gato y al ratón, burlándose de mí. Como decía el otro, cuando y estoy allí, ella no está, cuando ella está, yo ya no estoy (Fanon, 2009, p. 243).

El autor expresa la necesidad de un nuevo tiempo. Pero el tiempo de la modernidad que se auto percibe como autoridad que le compete delimitar lo “humano”, ya sea en la línea kantiana como foucaultiana, eclosiona en el cruce con la temporalidad de emergencia de Fanon, ligada fundamentalmente a esta neurosis descrita en

la cita. Neurosis que muestra que tanto la intención de combatir la superstición o determinar racionalmente los límites del conocimiento, que sería la meta kantiana, como la transgresión del influjo de una razón que se pretende universal, tal como es la propuesta foucaultiana, no solo no alcanzan al hombre negro, sino de algún modo tampoco a esta humanidad que supone la propia gramática de la crítica ilustrada.

Entonces, el razonamiento en negro debe lidiar con esta neurosis como función primordial (me animo a extender esta condición a nuestra situación de inmigrantes indocumentadas e indocumentados en el pensamiento filosófico occidental). Para argumentar racionalmente, o para hacer teoría, se le exige al condenado un plus de racionalidad. Esa asimetría, ese déficit epistémico protegido y conservado a través de violencias varias, esa melancolía que atraviesa la existencia condenada, es, en definitiva, el suelo fértil para pensar hoy una crítica del presente.

Hacia una crítica epidérmica

¿Qué crítica y qué presente? Para desplegar estas notas, propuse una rápida reseña de la genealogía de la razón problematizándose a sí misma. Me remití a este capítulo de la filosofía occidental ya que se presenta como el contexto directo de la noción de crítica que circula en nuestros ámbitos de investigación. Pero me intrigaba de partida la conexión –directa o entreverada–, de la conclusión de *Los condenados de la tierra* con el texto de la ilustración. Supuse que en este terreno encontraría indicaciones para

el ejercicio de una crítica en clave fanoniana. Me encontré que, no sin ironía, Fanon lleva a cabo una réplica del llamamiento a la invención de una nueva humanidad, que se apropia de esta proclama, pero la sacude, la exprime, la marea. Si en la escritura de Kant la proclama precisa hacer explícito el adormecimiento de la humanidad de su potencia natural de valerse de su propio entendimiento para alimentar al progreso, la fanoniana deja al desnudo la violencia epistemológica que significa el otorgamiento arbitrario de la condición humana a algunos y, por eso, hace esa especie de llamamiento a despertar de otro letargo que el kantiano. Más que de un adormecimiento, el llamamiento de Fanon es a hacerse cargo de la compleja operación que implica la “oblatividad cargada de sadismo” a la que se refiere en *Piel negra, máscaras blancas* (2009, p. 137). La experiencia fanoniana es la de detectar su consistencia. Una crítica debe asumirse como el pensamiento a contrapelo de esta farsa. Una crítica tal conviene que parta vivencialmente de la imposibilidad para los cuerpos racializados de la experiencia del vínculo entre el cuerpo y el mundo, que la teorización sobre la ontología del presente de Foucault supone sin mayores rodeos. El cuerpo racializado se encuentra permanentemente expuesto a violencias de todo tipo, su constitución tambalea constantemente. En este sentido, la actitud crítica no surge de un despertar frente a la condición de “producido” del régimen de verdad, sino frente a la amenaza constante de desmoronamiento del cuerpo. El cuerpo racializado es interrumpido sistemáticamente de su posibilidad de constituir esquemas, de naturalizar sus relaciones con el mundo. La

epidermis se vuelve sintética de todas las operaciones que sobre los cuerpos racializados se llevan a cabo y se vuelve la señal, la marca, de una necesidad urgente de crear. De esta manera la escritura de Fanon llama a la asunción de una crítica epidérmica. Quizás esa sea la palabra adecuada. La actitud crítica en clave foucaultiana, que se considera como una reposición no esencialista del empoderamiento kantiano, apunta a desnudar el “régimen de verdad” que rige nuestras formas de actuar, de sentir, de pensar. La crítica en clave de Fanon apunta en todo caso a inhabilitar el “régimen de la piel”, como el sustrato oculto y siniestro de la Europa narcisista y criminal. Pero esta crítica epidérmica, es también la que puede hacer que Europa mire a otros pueblos, que rompa el espejo.

En esta línea, las consignas atrévete a saber, tanto como la de transgredir nuestros límites históricos, dejan expuesto el sustrato de arbitrariedad ontológica y epistemológica que define el ejercicio de una crítica articulada en el pensamiento moderno colonial. Pero basta percatarnos que la efectividad de la idea de crítica arraigada al tronco de la ilustración, se inhabilita cuando caemos en la cuenta que las cláusulas del linaje kantiano foucaultiano eluden más de las tres cuartas partes de la humanidad. Y nos queda resonando, como un bajo continuo, la pregunta sobre la complejidad del daño que una filosofía que permanece con los ojos apartados de sí misma puede cometer.

En cada uno de mis trabajos agradezco al historiador que irrumpió entre medio de mi presentación. Con los años comprendí que no se dirigía a mi persona. Entonces me sumé a su reclamo.

Bibliografía

- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Butler, Judith (2002). "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue". En David Ingram (ed.), *The Political: Readings in Continental Philosophy* (pp. 212–26). Londres: Basil Blackwell.
- Cassirer, Ernst (1932). *Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Césaire, Aimé et al. (2017). *Leer a Fanon, medio siglo después*. Buenos Aires: CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170609020412/Leer_a_Fanon_Medio_Siglo_Despues.pdf
- Chakrabarty, Dipesh (2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Clérico, Laura y Aldao, Martín (2011). "La igualdad como redistribución y como reconocimiento: derechos de los pueblos indígenas y Corte Interamericana de Derecho Humanos". *Estudios Constitucionales*, 9(1), 157–198.
- Deleuze, Gilles (1993). *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix ([1972] 1998). *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- De Sutter, Laurent et al. (2021). *Poscrítica*. Buenos Aires: Isla Desierta.
- Fanon, Frantz (1968). *Sociología de una revolución*. México: Ediciones Era.
- Fanon, Frantz (1959). *L'An Cinq, de la Révolution Algérienne*. París: François Maspero.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fanon, Frantz (2011). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, Michel (1990). *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 84(2), 35–63.
- Foucault, Michel (1992). *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Valencia: La Piqueta.
- Foucault, Michel (1997). *Il faut défendre la société*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel ([1990] 2006). “¿Qué es la ilustración?”. En: Michel Foucault, *Sobre la Ilustración* (pp. 71–97). Madrid: Tecnos.
- Foucault, Michel (2006). “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”. En: *Sobre la Ilustración* (pp. 35–52). Madrid: Tecnos.
- Gordon, Lewis (2011). “‘Quand je suis là, elle n’y est pas’: Sobre el razonamiento en negro y la inquietud del colapso en la filosofía y las ciencias humanas”. *Revista CS*, (7), 353–376. https://www.researchgate.net/publication/285029654_Quand_je_suis_la_elle_n_y_est_pas_Sobre_el_razonamiento_en_negro_y_la_inquietud_del_colapso_en_la_filosofia_y_las_ciencias_humanas
- Gordon, Lewis (2014). “Fanon, Critique du ‘fétichisme méthodologique’, entretien Hourya Bentouhami–Molino avec Lewis Gordon”. *Actuel Marx*, (55), 49–59. <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2014-1-page-49.htm>
- Gordon, Lewis (17 de enero de 2021). “Perder las ilusiones. Fanon y la crítica de la razón”. *La marea de los dioses*. <https://intervencionycoyuntura.org/perder-las-ilusiones-fanon-y-la-critica-de-la-razon/>
- Grosfoguel, Ramón (2012). “El concepto de ‘racismo’ en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”. *Tabula Rasa*, (16), 79–102. <https://doi.org/10.25058/20112742.112>
- Grüner, Eduardo (2011). *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1944). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*. Madrid: Trotta.

- Kant, Immanuel (1984). *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa Calpe.
- Kant, Immanuel (1994). "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?". *Revista colombiana de psicología*, (3), 7–10. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/15803/16619>
- Mignolo, Walter (2008). "El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto". *Telar* (Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos), (6), 7–38. <http://revistatelar.ct.unt.edu.ar/index.php/revistatelar/article/view/168>
- Mignolo, Walter (2013). "Nota Liminar". En: Lewis Gordon, *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles* (p. 6). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Pósleman, Cristina (2017). "Otro Kant después de Fanon y Deleuze. Intersticios de la política y la cultura". *Intervenciones Latinoamericanas*, 6(12), 67–87. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/18672>.
- Roig, Arturo Andrés (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Schopenhauer, Arthur (2003). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Uprimmy, Rodrigo (2011). "Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: tendencias y desafíos". *Revista Pensamiento Penal*. <https://www.pensamientopenal.com.ar/doctrina/28469-transformaciones-constitucionales-recientes-america-latina-tendencias-y-desafios>

LECTURAS FANONIANAS DE *EL ANTI EDIPO*¹

Introducción

Hace rato que venimos sintiendo como perturbador, en nuestros contextos de investigación latinoamericanos, ejercer una profesión que financia la producción del discurso a la manera de la filosofía occidental². Se trata del ámbito que legitima y legaliza un cierto ejercicio profesional de cruces teóricos entre autores –mayormente varones, muy pocas autoras–, que nos llegan por una lógica

1 Este trabajo es la transcripción de la conferencia presentada en ocasión del *VIII Seminário Conexões Deleuze e corpo e cena e máquina e...*, que se llevó a cabo en el año 2019, en la UNICAMPI. Fue publicado en: Alexandrina Monteiro; Marcelo Vicentin; Mirele Corrêa y Sílvio Gallo [Orgs.] (2021). *Conexões: Deleuze e Corpo e Cena e Máquina e...*. São Carlos: Pedro & João Editores.

Utilizo el término occidental en minúsculas para dar cuenta de la distancia que elijo asumir respecto de las catalogaciones eurocentradas. Pero insisto en el término porque me parece la mejor manera de enmarcar la propuesta editorial que nos viene de las metrópolis europeas y norteamericanas.

2 Utilizo el término occidental en minúsculas para dar cuenta de la distancia que elijo asumir respecto de las catalogaciones eurocentradas. Pero insisto en el término porque me parece la mejor manera de enmarcar la propuesta editorial que nos viene de las metrópolis europeas y norteamericanas.

burguesa de editorialización de textos³ y que hace que acá debamos toparnos con esas teorías y no con otras. Esta situación ya no nos parece menor.

Hago esta aclaración a propósito de dos autores franceses a los que me voy a referir: Deleuze y Guattari. Inicialmente me animo a aventurar que la mayor parte de la ensayística en torno a su trabajo, pasa por alto cierto tono de auto advertencia de marcas del cinismo del humanismo ilustrado en sus propios textos. Aunque a primeras parezca tibio, vamos a ver que de alguna manera es un claro indicador diferencial. Me refiero a un tono que activan al momento de referirse a lo que, por el momento, voy a considerar solo como una impronta, la impronta colonial del pensamiento filosófico que circula en mayor volumen y frecuencia en los circuitos teóricos centrales. Estoy segura que quien se encuentre con esta expresión: impronta colonial del pensamiento filosófico, presiente de lo que se trata. Cometo la impertinencia de no aclarar a qué me refiero con ella, prefiero arriesgar la posibilidad de que sea su efecto y no su alcance semántico lo que aquí cuente.

Entonces, propongo abordar este tono auto reclamante

3 Agrego algunas consideraciones con el fin de facilitar la lectura. Con la expresión “lógica burguesa de editorialización de textos”, me refiero a la absorción de la distribución editorial por parte de políticas mercantilistas. Resalto este factor, ya que estas políticas afectan doblemente a los contextos de recepción latinoamericanos: por el hecho de hacer depender la circulación de textos de las leyes del mercado –que en la mayoría de los casos no se corresponden con el valor emancipatorio de algunos textos–; y, además, por el hecho de la situación de sumisión de los movimientos comerciales de los países latinoamericanos respecto de los centros de decisiones financieras.

que trasunta en algunos pasajes del pensamiento de uno y de otro de los autores mencionados. Por ejemplo, particularmente con respecto a Deleuze, la tarea podría consistir en trazar una línea –no necesariamente diacrónica– que pasara por los abordajes de la lógica del fundamento y la fundación que encontramos en las clases sobre Leibniz de los ochenta, donde palpita la sospecha sobre la absolutización del logocentrismo, y la pugna por salir de esta visión auto centrada (Mignolo, 2010, p. 18); que atravesara la crítica del Edipo colonial, en *El Anti Edipo* (1972–1973), donde Deleuze y Guattari asocian el *ego* cartesiano al yo del psicoanálisis, y denuncian las operaciones de un occidente conquistador. Luego habría que mencionar la genealogía de la democracia imperial que ambos efectúan en *Mil Mesetas* (1980) y en *¿Qué es la Filosofía?* (1993), motivada por la sospecha de que solo a “aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica...” corresponde asumir la responsabilidad de crear el futuro de “nuestras democracias” (Deleuze y Guattari, 2003, p. 11). Habría que considerar también la riqueza de tratamientos de problemas coyunturales a lo largo de todos los artículos, cuya compilación a cargo de Lapoujade nos facilita las cosas, en los que se ve a las claras el interés de Deleuze por los problemas de Palestina y de Argelia, entre los más relevantes para este trabajo. Un capítulo aparte merecería el tratamiento sobre el cine latinoamericano. Los elocuentes párrafos de *La Imagen Tiempo* (1985), dedicados al cine del “Tercer Mundo”, como allí aparece nombrado, nos enfrentan nuevamente con un Deleuze que por momentos apunta toda su artillería de sospecha a la Europa y sus proyectos coloniales

actuales. Allí se refiere al cine latinoamericano como el único capaz de extraer la potencia creativa de la “herida colonial”, para utilizar otro término de Mignolo (2010, p. 45), incluso sobre el cine con pretensiones anti-europeístas realizado por directores europeos (Deleuze, 1987, p. 288).

En el caso de Guattari no es necesario si quiera buscar entre la maleza textual, algún brote diferencial. Toda la obra trama un suelo fértil para la acción militante en favor de las luchas de liberación anticolonial. Célebres son sus avatares con el partido comunista francés, del que se aleja cuando éste se expresa a favor de la guerra contra Argelia (Dosse, 2007, p. 47). También su cercanía con Brasil, su encuentro con Lula (Dosse, 2007, p. 575). Y por supuesto esta alianza, bendita alianza con Deleuze, quien reconocerá, vehemente, que gracias a Guattari pudo efectuar el giro a lo político (Deleuze, 1995, p. 265–266). Quizás, después de recorrer estas líneas, podamos presumir que éste, además de ser su giro a lo político, haya sido su giro anticolonial.

El Anti Edipo en cuestión

Mucho hay para desarchivar, esta vez seguramente desde otro enfoque. Me interesa por ahora y especialmente, insistir en el abordaje de *El Anti Edipo*. Porque es allí donde, creemos, se sella un cierto compromiso con la escritura anticolonial. Palpita en sus páginas cierta furia contra Europa, que en las lecturas más en boga de esta monumental obra, no es considerada. Cierta furia cuyo contexto ya no es la posguerra, ni las guerras de liberación,

sino la inenarrable persistencia e incluso agudización del necroísmo de lo que voy a llamar –evocando a Guattari– el Colonialismo Mundial Integrado. Necroísmo, y no ya thanatismo, ya que este término se refiere a una muerte tranquila, mientras que el primero indicaría la restricción de lo político a la provocación de una muerte siniestra.

Pero también me interesa *El Anti Edipo*, porque es allí donde se produce el encuentro con Fanon, quien es justamente uno de los emblemas centrales del movimiento teórico y militante anticolonial, y cuya obra y participación activa en el movimiento por la liberación argelina de los años '50, son perturbadoramente conocidas, aunque permanentemente puestas en segundo plano por la *intelligentsia* francesa de mediados del siglo veinte. Aunque la salvedad sería nada menos que Sartre, cuyo compromiso con los movimientos independentistas es altamente conocido, y es quien escribe el célebre prólogo a *Los condenados de la tierra* (1961). No obstante, y justamente por esto, insisto en la sorpresa que causa la distancia notoria con que los intelectuales de la época asumen las cuestiones relativas.

Mi interés por estos cruces tiene ya algún tiempo. En artículos anteriores, proponía poner en tensión el alcance de las nociones de desterritorialización del pensamiento de Deleuze y Guattari y el de desprendimiento descolonial, de Aníbal Quijano (Pósleman, 2013). Propuse en esa oportunidad indagar las paradójicas implicaciones epistemológicas que ambas conllevan. Lo que hice entonces fue analizar algunos efectos que se desprenden de ambas categorías y que eventualmente no son advertidos de otra manera que a través de la puesta en tensión entre ellas.

Puse el foco en la objeción de contradicción pragmática, que efectuaría el pensamiento pos y descolonial hacia la concepción de Deleuze y Guattari, de sujeto nómada o devenir sujeto. Como Julie Wuthnow, quien denuncia las consecuencias desfavorables que la descorporización y nomadización del sujeto implican respecto de las luchas indigenistas concretas (2002, p. 187). En la dirección contraria, puse el foco en la objeción de la micropolítica del deseo al pensamiento pos y descolonial, de no evaluar en todo su alcance la diferencia entre historia y devenir, ni la concepción de agenciamiento de Deleuze y Guattari, que dista ampliamente de referirse a una instancia operativa contractual de la axiomática colonial. Esta última expresión también replica la denominación de axiomática capitalista que Deleuze y Guattari utilizan a menudo. Podría pensarse como la condición operativa de este Colonialismo Mundial Integrado.

En un artículo escrito en coautoría con Alejandro De Oto, abordamos el cruce conceptual y político de las escrituras de Frantz Fanon, Gilles Deleuze y Félix Guattari en el momento en que todos ellos trabajan una crítica a la representación como categoría filosófica y política (De Oto y Pósleman, 2017). (Ya empezábamos a vislumbrar la posibilidad de un cierto efecto Fanon/Deleuze/Guattari) (Alliez, 2019). Lo que hicimos en esa oportunidad fue articular cada propuesta en el movimiento crítico de la modernidad, pero también de la colonialidad. Categoría, esta última, que nos permitía conectar textos, conceptos y escrituras para entender la dimensión organizacional de los cuerpos en la diferencia colonial y en la racialización.

En este cruce, y parafraseando el artículo referido, pudimos pensar que la escritura de Deleuze y Guattari es solidaria de las escrituras anticolonialistas en tanto ambas muestran un límite no negociable en la crítica fenomenológica de la conciencia. Advertimos que Fanon, por su parte, considera que la conciencia representacional no existe en los cuerpos racializados. Que en la descripción de Merleau-Ponty sobre lo que ocurre entre la naturaleza y el cuerpo, aunque propone superar en clave de la experiencia fenomenológica las limitaciones de las explicaciones empiristas e intelectualistas, por ejemplo a través de la categoría de arco intencional, ocurre que el cuerpo sigue estando allí perfectamente organizado y dotado para la constitución. O, en otros términos, que este enfoque merleau-pontyano, parte del supuesto de la situacionalidad de un organismo adecuadamente discriminado que suscita una respuesta práctica. Es decir, no deja ningún margen para un segundo desplazamiento; por ejemplo, el desplazamiento fanoniano que informa de la imposibilidad de cualquier vínculo naturalizado cuando de lo que se trata es de los cuerpos en situación colonial. Hallábamos que, aunque esta mirada fenomenológica pretende la superación de los dualismos, el acto de hipostasiar una conciencia intencional, aun teniendo en cuenta el momento de la confusión con el mundo y el desafío del organismo en tratativas de lograr el equilibrio, supone una dialéctica naturalizada que no deja lugar para cuestionar las vías de gestión y regulación de los cuerpos. Y advertimos que, en la misma línea, cuando Deleuze y Guattari insisten en refutar la clásica asociación de la filosofía trascendental, entre los esquemas

conceptuales y la experiencia posible, se hacía extensiva esa crítica a la perspectiva fenomenológica que apunta a, evocando a Zourabichvili (2011), la experiencia ordinaria, a la experiencia cualquiera y de un todos que no se cuestiona. Ligándose con el discurso fanoniano, ambos autores nos mostraban, a través de sus conexiones escriturales variadas, en su lectura de Artaud, Kafka, Beckett, entre otros, que la experiencia vivida del cuerpo sin órganos tiene que ver con una cuestión de derecho; de un derecho de ninguna manera ya ahí inscripto en alguna instancia natural que haya que develar y separado del hecho, sino con el derecho a una redistribución de puntos sensibles, los que nosotrxs, acá, interpretamos como una movilización radical de las fuerzas que componen las vidas. Pretendiendo alcanzar la dimensión material, esta condición anticolonial muestra que no es un mundo fenoménico con lo que el cuerpo se debate, ni es su ausencia. En ellas, el cuerpo se debate en una zona de indiscernibilidad que bien pudimos parangonar con la zona de no ser⁴ de la que informa Fanon, en la que emerge la inexorable necesidad de crearse un cuerpo, de dinamizar fuerzas inusitadas que exceden la configuración subjetiva de un yo en busca de equilibrio.

Después de este trabajo nos detuvimos en el problema del deseo en la escritura fanoniana y sus proyecciones al espacio de la filosofía de Deleuze y Guattari (De Oto

4 Con esta expresión Fanon se refiere al lugar más abyecto de la experiencia colonial, donde los cuerpos son imposibilitados de cualquier ontología y donde no hay política de reconocimiento en juego. Con ella se enfrenta a las ontologías de la identidad cuando estas son el producto de procesos coloniales de racialización (Fanon, 2009, p. 49).

y Pósleman, 2018). Sostuvimos en esa oportunidad, que la figura del deseo en los escritos fanonianos se transformaba poco a poco desde una idea de deseo como falta hacia un deseo como positividad, el cual se adecuaba a las condiciones poscoloniales de la imaginación política y coincidía, desde otras marcas analíticas, con las formas en que Deleuze–Guattari pensaron el problema del plano de inmanencia. Vimos que en ese pasaje ocurrían dos procesos cruciales, el primero era la crítica de las lógicas compensatorias de las categorías frente al colonialismo, por ejemplo, la función de la categoría de Edipo –entre otras; y el segundo, la crítica de la representación. Al final sugerimos que, por todo ello, ambas escrituras se precisaban, logrando conjurar estos procesos a partir de producir espacios no normados por la relación modernidad/colonialidad.

Los últimos ensayos han estado destinados a contener una pregunta insistente. Macri, Bolsonaro, Piñera, Lenín Moreno, Martín Vizcarra, todos estos nombres han estado rondando constantemente, este año, como anti motivos para el pensamiento. Constantemente atacados por la sensación de ira e impotencia, la pregunta acerca de la servidumbre voluntaria irrumpió en nuestros contextos de investigación, pero ahora desplazada. Algo del orden del masoquismo, fue lo que surgió como paleta categorial a mano. Por mi parte, me dediqué a analizar lo que llamé zona masoquista que, supuse, constituía, en términos de la teoría de la subjetividad, la táctica colonial por excelencia. Resumidamente, pude constatar que la lógica imperante en esta zona, operaba diferencialmente de la siguiente manera. Con el halo fanoniano, pude redibujar ese escenario en el

que el colonizador desea ser masoquista para sostener la soberanía de esta zona donde vive, produce y consume; donde el colonizado es masoquista desde su querer ser blanco, para poder invadir la zona, en un pretender estar, siempre diferido en un tiempo imposible. Donde el colonizado es masoquista porque no pertenece. De ahí que, describir cómo funciona el masoquismo en cada uno de los enfoques demandó, no tender un puente, sino desarticular genealógicamente operaciones de postergación que sostienen la soberanía de dicha zona y cuyas estrategias es necesario clínica y teóricamente destrabar.

Otras lecturas

Recién en este momento me pareció adecuado compartir cierto estado de cosas sobre la articulación de Fanon en el pensamiento de Deleuze y Guattari. Como he hecho constar en otra oportunidad, debemos reconocer que ya varios ensayistas ponen énfasis en que es el aporte de Fanon lo que justifica la urgencia de una lectura postcolonial de Deleuze y Guattari. Pero también debemos reconocer que no hay entre ellos latinoamericanxs. Detalle que aporta condimentos que refuerzan la necesidad inminente de revisar las metodologías estandarizadas en nuestro medio académico. En la mayoría, sino en todos los ensayos, lo que se pondera es principalmente la influencia fanoniana en el tratamiento de categorías psi. El asunto es detectar en qué medida las diversas lecturas logran alcanzar ese efecto modulado o persisten en interpretaciones al estilo de la hermenéutica o auto referenciales. Es el caso de algunas

lecturas que ponen el foco en resguardar al pensamiento deleuziano/guattariniano de las críticas poscoloniales, que lo consideran en la línea de los textos modernos europeos, por ejemplo los ensayos compilados por Bignall, Simone and Patton Paul (2010)⁵. Otras consideran que, si bien se admite que coinciden en descubrir la operación de codificación de la subjetividad por parte del triángulo edípico, no obstante ponen el énfasis en dos maneras distintas en que uno y otros efectúan dicho descubrimiento. Para Musser, por ejemplo, los flujos afectivos que se abren por interpelación tienen sus raíces, en el caso de Fanon, en lo social e histórico, no en lo sensacional, como para ella ocurre en Deleuze y Guattari. Más a fin con Young (2003), Herzog (2016) y Sibertine-Blanc (2015), planteo la condición de poscolonial del texto deleuziano/guattariniano, considerándolo alineado con Fanon, en cuanto en ambos casos se opera –en ciertos sentidos que he venido explicitando–, una articulación entre las esferas de lo psi, lo social y lo político, que performa una crítica al esquema de la representación blanca, patriarcal y racista.

Partamos de Amber Jamilla Musser, quien ha atendido el cruce Fanon y Deleuze/Guattari en relación al deseo en clave de la dinámica de Edipo. Como anticipamos, ella se propone como objetivo distinguir críticamente las dos maneras en las que uno y otros descubren la operación de codificación de la subjetividad por parte del triángulo

5 Al tiempo de escribir estos ensayos, encuentro que coincido con Alexander G. Weheliye, quien considera similarmente este tono defensivo en algunos artículos compilados por Bignall y Patton (Weheliye, Alexandre G., 2014).

edípico. Para Musser, en el caso de Deleuze y Guattari, la intrincada fuga de los flujos afectivos respecto de la captura social e histórica se lleva a cabo a propósito de lo sensacional, mientras que en el caso de Fanon son los mismos acontecimientos sociales e históricos los que llevan la experiencia al límite de la representación. En la línea de los autores citados, refuto esta lectura ya que considero que es posible mostrar que todo el tratamiento que llevan a cabo Deleuze y Guattari sobre el deseo como flujo inmanente es una manera de traspasar el alcance subjetivo de lo sensacional y otorgarle a la sensación un estatus trans subjetivo. En efecto, si interpretamos al deseo inmanente como un flujo sensacional individual no podemos sostener la lectura de Deleuze y Guattari que considera que estos desencubren la codificación de la subjetividad por el triángulo edípico, y menos aún localizar en el deseo masoquista un operador colonial.

Robert Young, por su parte, percibe una serie de analogías entre Fanon y Deleuze/Guattari, relativas a las relaciones entre las dimensiones de la psiquis individual y lo social. Argumenta Young que cuando Deleuze y Guattari vinculan la dimensión geográfica con la psíquica por medio de lo que llaman “el imperialismo analítico del complejo de Edipo” (2003, p, 163) ya no hay posibilidades de entender a este factor como una forma aberrante de la civilización europea, sino como un proceso de recodificación del flujo de deseo en varios órdenes, una territorialización interior e ideológica de la psique, una colonización “perseguida por otros medios” (Young, 2003, p. 162) En la misma línea argumental, no se trata entonces de una estructura normal,

sino una codificación del flujo de deseo que se inscribe en reterritorializaciones artificiales de una estructura social represiva. Así, gracias a las lecturas de Fanon, lo que el espacio colonial revela es que Edipo no es universal, que no hay forma de entenderlo por fuera de la axiomática capitalista, es decir, por fuera de las tramas de la sociedad colonial.

Dagmar Herzog, por su parte, sosteniendo la tesis acerca de *El Anti Edipo* como un texto psicoanalítico y no solo influenciado por el psicoanálisis, lo liga con las teorizaciones inscriptas en el contexto que ella nombra como “post-nazismo”, que buscan entender y articular cómo las condiciones económicas y políticas configuran las subjetividades, y viceversa (2016, p. 14). Partiendo de la adjudicación a Deleuze y Guattari de la necesidad de elaboración de un marco teórico apto para asumir la pregunta por la servidumbre voluntaria, Herzog advierte que en *El Anti Edipo*, la crítica de Reich es sobrepasada, ya que según los autores, el psiquiatra marxista alemán que pretende explicar a Hitler, persiste en identificar los componentes irracionales con el deseo individual (2016, p. 36). La autora destaca que el desafío es encontrar, cuestionando con Klein y Lacan, la estabilidad, el límite y la coherencia del individuo, las formas efectivas de expresar no solo la multiplicidad interna, la fragmentación, la dispersión de las psiques individuales (en los términos de Guattari: “todos somos pequeños grupos”) sino también sus muchas interconexiones con el mundo social más amplio (Herzog, 2016, p. 22)⁶. Traducción realizada por la autora de este

⁶ Traducción realizada por la autora de este artículo.

artículo). Asimismo, resalta que es afirmándose en Fanon que Deleuze y Guattari sostienen que los fenómenos de interconexión e intersección entre lo intra y lo extra psíquico son omnipresentes y no solo resultados de situaciones límites.

Por otra parte, Guillaume Sibertine–Blanc articula la contra psiquiatría que Fanon efectúa desde lxs colonizadxs en el contexto de la contra metapsicología elaborada desde el esquizo que trabajan Deleuze y Guattari. Considera resonante entre Fanon y Deleuze y Guattari, la sugestiva tesis consistente en que la imposibilidad de desplazar el goce al síntoma, desemboca en la imposibilidad de distinguir clínica de política. Poniendo el punto de inflexión en el límite experiencial del colonizado, Sibertine–Blanc resalta la efectividad de tal para el despliegue de la subjetivación de la resistencia a la opresión, que tendrá como consecuencia inevitable la reapertura de una productividad del síntoma psicótico. Todo pasa, escribe, “como si los mecanismos de defensa, en el proceso patológico que los exagera, testimoniaran simultáneamente de la reconstrucción de una capacidad política, o de una potencialidad “metapolítica” de adversidad, en las estructuras del sujeto en sufrimiento” (2015). Sibertine–Blanc se detiene en el problema acerca del límite de la resistencia, fundamentalmente el momento en el que esta exhibe la necesidad de decidir sobre ella. Y es allí, donde Fanon y Deleuze y Guattari coinciden, siguiendo este argumento, en cuanto a que no se trata de idealizar los tormentos del cuerpo y del espíritu en resistencia política, sino de transitar los límites paradójales donde “la clínica diferencial de una politización de la subjetividad y de un impolitizable del

síntoma es absolutamente decisiva, pero irreductiblemente incierta, y ambas al mismo tiempo” (2015). En este marco podemos interpretar el deseo masoquista como la tendencia reaccionaria a frente a las puertas de tales límites.

¿En qué consiste leer fanonianamente *El Anti Edipo*?

¿Qué sería entonces una lectura fanoniana de *El Anti Edipo*? ¿Creemos realmente que Deleuze y Guattari solo están citando a Fanon? ¿Es que Fanon vendría solo a ayornar cierta sensación de estar reproduciendo soliloquios academicistas?

Me parece que no se trata de una ni de la otra cosa. Es sugerente rescatar para nuestros contextos de investigación, ciertos efectos que van haciendo posible construir un lenguaje categorial efectivo para la situación que describía al comienzo. Desde distintos ámbitos de investigación se advierte sobre la necesidad de un lenguaje apto para teorizar los signos de advertencia de las marcas de colonialismo en nuestras prácticas académicas.

Al final, la sensación que queda, es que, si en Fanon la batalla contra el colonialismo y la racialización está en la dimensión performativa de la escritura que tramita la zona de no ser, en Deleuze y Guattari está en este tono de auto advertencia al que aludíamos al principio, en un compromiso que se palpita a la manera de brotes de deseuropeización, si se me permite el término. Ello, como advertencia de cierta trama configurada con categorías búmeran, que, porque no aciertan al objetivo, vuelven en contra de los propios intereses epistemológicos.

He considerado a la de inconsciente como una de ellas. Hago constar mi deseo de seguir indagando cómo es que ambas escrituras modulan una cierta reivindicación, no de un contenido representacional adecuado, sino de un derecho al inconsciente. Me he centrado en dos ejes complementarios para explicar este derecho. El primero considera que Fanon es a quien Deleuze y Guattari recurren para la rearticulación entre lo psi y lo político, ya que el pensamiento fanoniano muestra los límites de una clínica endogámica que bifurca y racializa el inconsciente. El segundo eje es que este efecto Fanon que allana a Deleuze y Guattari el camino para una reescritura del Edipo como Edipo colonial, despeja asimismo una vía para la reconfiguración de los límites de lo político y lo social. O, en otros términos, abona una teoría en torno al contrato social como una crítica/clínica de la condición colonial de la axiomática capitalista, y, en términos del plano narcisista, como una crítica/clínica de lo que nombré como condición masoquista. Mientras que este doble rasero con el que se lleva a cabo la reescritura del inconsciente en el texto fanoniano se asume performativamente como una ruptura de las construcciones pantallas que gestionan el narcisismo racista, en el de Deleuze y Guattari hay un corrimiento desde las teorías del inconsciente neurótico al esquizo, o de la función compensadora del inconsciente a la de productora, la que funciona efectuando los cortes extrafamiliares, subfamiliares y removiendo la sedimentación de las identificaciones sociales bifurcadas. Ambos textos se cruzan, en este sentido, al momento de replantear la célebre pregunta, que yo propuse localizar en esa zona masoquista

a la que me referí anteriormente, sobre el porqué del deseo de las masas de su propia dominación. Pregunta que hoy está en brazas y que desde un enfoque poscolonial no cabe otra posibilidad que formularla en términos del porqué permitimos la reemergencia coyuntural de gobiernos basados en la bifurcación psico-socio-política.

Específicamente, no se trataría de una suerte de militancia teórica por el derecho a derribar el yo cartesiano o el Sujeto (con mayúsculas), que sería el objetivo del psicoanálisis más a mano. Se trataría en este caso de una expansión deseante, que, si no genera colectivos políticos estratificados, sí contribuye intensamente a contagios, como dicen Deleuze y Guattari, que por no tener que ver con la representación, lo que aportan a las coyunturas es justamente materia deseante.

En este sentido una lectura fanoniana de *El Anti Edipo*, es aquella que se lleva a cabo desde una zona habitada por preguntas finales: ¿qué categorías cabe rescatar de las ruinas del anti-humanismo colonialista?, ¿qué armas tomar?

Es una que anticipa el final de dicho antihumanismo, pero desde las trincheras del derecho tendidas en medio del contrato epistemológico colonial que se apropia de todas las categorías, considerándolas como variables psico socio políticas de ajuste.

Una lectura fanoniana sería aquella para la cual necesitamos indefectiblemente conceder una constancia de contagio, una cierta sensación de estar co habitando una zona de intensidad –nuevamente alerta frente al empalagamiento con la jerga–, zona, digo, plagada de esas categorías búmeran, que de estar capturadas en el discurso academicista

producido por el colonialismo mismo, y para mostrar el riesgo que implica que su uso resulte una mera aplicación insípida, inútil e incluso perjudicial, muchas veces podría ser conveniente modularla entre estas tres escrituras. Y ensayar con lo que llamo efecto Fanon/Deleuze/Guattari, que nos permite crear un lenguaje apto para abordar estas proyecciones. Y entonces maquinar tensiones, corrimientos, intensificaciones, y todas las combinaciones posibles.

Bibliografía

- Alliez, Eric and Goffey, Andrew (eds,) (2019). *The Guattari Effect*. London: Continuum.
- Bignall, Simone and Patton, Paul (2010). *Deleuze and the Postcolonial*. Edinburg: Edinburg University Press. Deleuze, Gilles (1987). *La imagen-tiempo: estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles (1995). *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2003). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- De Oto, Alejandro y Pósleman, Cristina. "Malditos cuerpos. Filosofía, escritura y racialización", *Revista Astrolabio Nueva Época*, N°17, 2016.
- De Oto, Alejandro y Pósleman, Cristina. "Variaciones sobre el deseo. Colonialismo, zona de no ser y plano de inmanencia", *Revista Ideas Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea* N° 7, 2018.
- Dosse, François (2009). *Gilles Deleuze. Félix Guattari. Biographie croissée*. Paris, Francia: La Découverte/Poche Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Akal.
- Herzog, Dagmar. "Desire's politics: Felix Guattari and the renewal of the psychoanalytic left. *Psychoanalysis and History*", *Edinburgh*, n 18(1),

- pp. 7–37, 2016. Disponible en: www.euppublishing.com/journal/pah.
- Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la Modernidad. Lógica de la colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Musser, Amber Jamilla, “Anti–Oedipus, Kinship, and the Subject of Affect”, *Social Text* 112, Edinburgh, n 3, pp. 77–95, 2012.
- Pósleman, Cristina. “Descolonización y micropolítica”, en: Díaz, Santiago (comp.), Piña, Cristina (dir.) (2013). *Segundas Jornadas Gilles Deleuze: resonancias del pensamiento: arte, ciencia y filosofía*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata. Facultad de Humanidades. Grupo de Investigación Escritura y Productividad.
- Sibertine–Blanc, Guillaume. “A virada descolonial da psicose: Frantz Fanon, inventor da esquizoanálise”, *Revista Cult*, n° 208, 2015. Disponible en: <https://revistacult.uol.com.br/home/virada-descolonial-da-psicose-frantz-fanon-inventor-da-esquizoanalise/>
- Weheliye, Alexandre G. (2014). *Habeas viscus: racializing assemblages, biopolitics, and black feminist theories of the human*. Duke: Duke University Press.
- Wuthnow, Julie (2002). *Deleuze in the postcolonial: On nomads and indigenous politics*. London: SAGE. Disponible en : <http://fty.sagepub.com/content/3/2/183>.
- Young, Robert (2003). *Postcolonialism, a very short introduction*, Nueva York: Oxford University Press.
- Zourabichvili, François (2011). *La littéralité et autres essais sur l'art*. Paris: PUF.

DE LA RISA DE DJAMILA BOUHIRED Y LA PROHIBICIÓN DEL INCONSCIENTE¹

Djamila

Antes de entrar en tema, deseo contar que este artículo se origina en la lectura de unas páginas de la obra de Frantz Fanon, *Por la revolución africana*, publicada en 1964. Este libro reúne varios artículos aparecidos en *El Moudjahid*, periódico orgánico del movimiento del Frente de Liberación Nacional argelino, en el que Fanon escribe regularmente, a partir del año 1956. En el número 12, de noviembre de 1957, dedica un artículo al caso de la argelina Djamila Bouhired, el “ícono absoluto de la lucha por la resistencia anticolonial del pueblo argelino”, como la describe la politóloga Ferial Lalami².

1 Una primera versión de este artículo, ha sido publicada como capítulo del libro: Silveira Lemos, Flavia (et al) (2021). *FOUCAULT, DELEUZE, GUATTARI E LOURAU: encontros com a arqueogenealogia, esquizoanálise e análise institucional*. Curitiba: Editora CRV; y en Landaeta, Patricio y Ezcurdia José (eds.) (2023). *Luchas minoritarias y líneas de fuga en América Latina*. Santiago: Metales Pesados.

2 Remito a lxs lectorxs al video del canal de France Culture: *Djamila Bouhired, icône des révoltes algériennes*, en el que la politóloga Lalami oficia de presentadora. <https://www.youtube.com/watch?v=-COEi1-OMI>

Acusada por la justicia francesa en el año 1953 de cometer atentados terroristas, es condenada a muerte. Hay una célebre anécdota que circula solo en archivos considerados secundarios y de manera informal. A juzgar por la referencia casi nula en el ámbito de los estudios poscoloniales, parece que la historia pertenece más al anecdotario del movimiento que a resultados de un estudio sistemático. La anécdota cuenta que, al escuchar la condena, Djamila se ríe, y que esa risa se expande por el mundo como una explosión en cadena, como interrogación fundamental a veces, indiferente otras. Y que, justamente por la repercusión internacional que alcanza el caso, es eximida de la pena y enviada a prisión unos años. Habiendo eventualmente expresado escepticismo respecto de toda esta lucha, no obstante, todavía en el año 2019, se la ve aparecer en las manifestaciones en contra de la candidatura de Abdelaziz Bouteflika³.

En el artículo referido, Fanon enfatiza la estrategia de continuidad del discurso colonial en el hecho de heroinizar al personaje. Escribe:

“... la risa de Djamila no es una bravuconada estéril, ni una inconsciencia [...] el pueblo argelino no ha expresado

³ Abdelaziz Bouteflika se propuso en 2019, para un quinto mandato, frente a lo cual el pueblo argelino se manifestó “harto del gobierno autoritario y décadas de estancamiento económico y político”. En esta oportunidad, Djamila Bouhired dijo que “los gobiernos posteriores a la independencia de Argelia continuaron sujetos a lo que ella llamó la tutela de Francia, algo que dijo fue ilustrado por el apoyo del presidente francés Emmanuel Macron a la iniciativa de Bouteflika”. <https://www.reuters.com/article/us-algeria-protests/algeria-leaders-ready-to-discuss-system-based-on-will-of-the-people-idUSKBN1QU24R>

ninguna sorpresa frente al hecho [...] porque no hay familia argelina que no sea herida, golpeada, diezmada en nombre del pueblo francés” (Fanon, 1965, p. 79).

A lo largo de esas páginas, además de dirigirse continuamente a los demócratas franceses y a la izquierda francesa, también lo hace expresamente a, cito, “los intelectuales reunidos bajo el término *intelligentsia*” (Fanon, 1965, p. 82). Parfraseo el reclamo que les realiza: es fácil apoyar a los pueblos colonizados en los tiempos pre insurreccionales –en el texto de Fanon se señala entre paréntesis los años 1925–1953–, pero todo se juega al momento del levantamiento armado. Ahí es cuando, prosigue Fanon, los intelectuales de izquierda se repliegan y el colonialismo vuelve a su condición de detalle costumbrista, o, a lo sumo, es cuando asumen una pose de consejeros del pueblo argelino, erigidos en ello no como consecuencia de una solidaridad interna, sino como proyección de, replico las palabras de Fanon, el “deseo reprimido de guiar” (1965, p. 86).

En este sentido, sacudir el rótulo de heroína a Djami-la, es, entonces, para un joven de Martinica forjado en la academia metropolitana en el ámbito de la psiquiatría y comprometido militante de la causa de liberación anticolonial, desentrañar directamente la función de esa represión del pueblo francés, a la que se refiere a lo largo de sus escritos. Intramuros, la clínica, de la metrópolis al contexto colonial, repite el enfoque que desgarró la singularidad de las experiencias de su contexto político y social. Por eso, para Fanon urge interpelar las categorías que por excelencia

gestionan este contrato clínico epistemológico. Un contrato que clausura toda posibilidad de hacer a lxs analizadxs con el síntoma, en el caso de lxs colonizadxs, y bumeraniza la carga neurótica, provocando un efecto de retroalimentación en el burgués o la burguesa de la metrópolis.

He considerado pertinente enfocarme en la categoría de inconsciente en vistas de desmontar las lógicas de excepción conceptual que permanecen bajo el apriete teórico metodológico de la academia burguesa. Van unas notas introductorias a esta enorme tarea de ensayar modulaciones entre la filosofía colonial y la poscolonial.

El efecto búmeran del inconsciente colonial

La de inconsciente es una de esas categorías que arrinconan a las teorías para hacerlas comparecer frente a la época. Una categoría litigada, cuyo riesgo es convertirse en una carta en contra cuando no impacta en el objetivo previsto y debe retornar al punto de origen, por supuesto ya no la misma. En el caso del inconsciente, en particular, puede leerse que su objetivo es, primeramente y en clave del psicoanálisis freudiano, apuntar al límite en el que la teoría del Sujeto (con mayúsculas), muestra toda su paranoia epistemológica y donde se despeja el terreno para la construcción de una teoría de la subjetivación, que abandona este sujeto auto-percibido como subsidiario de una ontología única, universalizante, plena y jerarquizante. Pero luego, y atisbando ya el efecto fanoniano, podría ser que la de inconsciente, además de desafiar ese límite con Freud, que podemos nombrar como el momento post

cartesiano, sea una de las categorías rescatadas de la filosofía de la metrópolis⁴, que ya no implica cualquier límite, uno más entre los que podrían presentarse en el ejercicio endogámico de la filosofía occidental. Se trataría en este caso de un límite discontinuo que no significa un salto, ni un desplazamiento, sino un azote dirigido a las lógicas dicotómicas de colono/colonizado, incluso enfocadas interseccionalmente⁵. De estas categorías deseo ocuparme. Vamos a ver en qué consiste esta operación particular en el caso del inconsciente en contexto colonial.

Como ya ha sido presentado en líneas anteriores, el inconsciente articula el desplazamiento de una teoría de la subjetividad auto referencial, a la teoría freudiana de quiebre de esta condición. Particularmente el psicoanálisis se auto percibe, a través de este desplazamiento, como renunciando a cualquier sustrato ontológico que luego deba ser aplicado en el contexto de la clínica. Pero, aunque el inconsciente pretende desarticular la sustancialidad siniestra adjudicada a ese sujeto pleno, una vez que indagamos los efectos clínicos de las tesis freudianas (y en algún sentido

4 Considero este término como lo comprende Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra* (1961). Fanon considera a lo metropolitano como lugar y proyecto que instituye una determinada forma de comprender los efectos de los discursos civilizatorios y del ejercicio imperial del colonialismo moderno. En esto, no solo se explica la dominación metropolitana en términos políticos y económicos, sino también en los órdenes subjetivos, existenciales y micropolíticos que dinamizan severas formas de racialización en los cuerpos y las poblaciones.

5 Me comprometo a ensayar el caso Fanon/Deleuze/Guattari, desde la interseccionalidad de la raza y el sexo. Sobre Fanon, remito a lxs lectorxs al texto siguiente de Larisa Pérez Flores (2018).

también lacanianas) en tensión con las tesis de Fanon, advertimos que, al extraer la condición colonial del contrato psicoanalítico, queda sin tramitar la operativa de, al menos, un inconsciente situado. Este estado de cosas es asumido por Deleuze y Guattari, cuando su escritura experimenta una inflexión producida por la condición de un Edipo imposible, en la estela de la perspectiva fanoniana. Como considera Sibertin-Blanc, es en este sentido, que Fanon puede ser considerado como “inventor del esquizoanálisis” (2015). Vamos a ver en qué sentido es fecundo efectuar esta modulación.

La categoría de inconsciente atraviesa *El Anti Edipo* (1972/1973) y también *Los condenados de la tierra* (1952), así como *Piel Negra. Máscaras Blancas* (1962). En la fecha en la que sale a la luz el texto de Deleuze y Guattari, ha pasado más de una década de la lucha del pueblo argelino por su independencia y algunos de la aparición de la última publicación –póstuma– de Fanon. El caso Argelia, como eventualmente se lo nombra, ha sido rimbombante no solo en el contexto restringido a la acción bélica colonial, sino que se ha mediatizado y ha trascendido incluso fuera de los límites de Francia. Algunas características particulares son ponderadas por sobre otras, como la contundente e ineludible respuesta del pueblo argelino que protagoniza la acción armada valiéndose de una sagaz organización clandestina, como así también los métodos extremos de desarticulación de la resistencia utilizados por el ejército colonial, como la sistemática aplicación de torturas y tormentos. Todo ello, llevado al cine, a la novelística, a la música, sumará como potente adyuvante de la puesta a

prueba de muchos de los límites teóricos de la *intelligentia* francesa.

Guattari ha sido militante e intelectualmente activo en los tiempos de la insurrección armada argelina frente al colonialismo. Por oponerse a la guerra contra Argelia y por el apoyo que le otorgan al pueblo argelino, él y muchos miembros del Partido Comunista Francés, son denostados y por ello se apartan del partido. Muchos serán los avatares de estxs integrantes del grupo que se monta en torno a la *Voi Communiste*, cada cual en funciones particulares, incluso algunas clandestinas (Dosse, 2009, p. 43–50). Deleuze, en cambio, permanecerá enfrascado en los años '50 en su trabajo de retratar filósofos del canon occidental blanco. Luego, ya en los sesenta, se enfocará en el psicoanálisis, latigando algunas de sus bases fundamentales, incluso siendo eventualmente ponderado por el propio Lacan (Dosse, 2009, 226). Su encuentro con Guattari habrá sido seguramente el motor fundamental para desafiar aún más los límites de la teoría psi. Escribirán juntos: “todavía somos piadosos, el psicoanálisis permanece en la edad pre crítica” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 349).

Por su parte, Fanon ha egresado de la academia francesa como psiquiatra, ha integrado la clínica Saint Alban, que tiene al psiquiatra catalán Tosquelles de director y de la cual formará luego parte el propio Guattari. Es posible presumir por unas cartas de homenaje *post mórtem* a Fanon, del propio Tosquelles, que el psiquiatra martinico interpelará desde el principio e insistentemente, no solo las metodologías clínicas basadas en el control y el disciplinamiento sino también la minimización del fac-

tor de racialización del inconsciente (Tosquelles, 2017, p. 232). Fanon acepta una invitación de Blida, una clínica psiquiátrica en Argelia. Después de un período de trabajo allí, finalmente se dedicará al periodismo militante y a la acción orgánica de la lucha anticolonial. Produce una obra que excederá la mera función de complementación teórica de su trabajo clínico: elaborará una teoría que será una de las bases fundamentales de lo que luego se llamará estudios poscoloniales. Y también se enfocará en el inconsciente, al que, evidentemente, no pretende sacarlo de circulación. Al contrario, insistentemente volverá sobre éste como categoría que cabe resguardar de las lógicas de aplicación venidas de la metrópolis.

Dejemos a los autores, vamos ahora a los textos. Empecemos por esa monumental y estruendosa obra que es *El Anti Edipo*, en donde palpita –quizás por primera vez– el eco de los problemas suscitados en el ejercicio de la clínica psi en contextos coloniales. *El Anti Edipo* parece contarnos una historia, que más o menos sonaría así. Congelados en una yoicidad vociferante, los auto percibidos descubridores de Edipo permanecen aparentemente calmos: han construido una máquina de inmovilizar y categorizar la psiquis de acuerdo a sus intereses. Durante el período de credibilidad del mecanismo clínico sustentado en la identificación edípica, las cargas sociales y políticas se supeditan especularmente a los axiomas familiaristas. Mientras tanto una amenaza a la funcionalidad del contrato clínico epistemológico golpea insistentemente a la puerta. Indefectiblemente, las paredes que parecen separar un Edipo individual de su ámbito social y político relegado, son

abatidas por los hechos acaecidos a la clínica misma intra y transmuros y, sobre todo, por el propio derecho de un inconsciente micro que desenmascara la amenaza.

Mientras que la historia contada en la obra de Fanon, podría resonar de esta otra manera. Estando en la tierra ocupada y crédulos de su ser alguien francesa o francés, la persona negra o árabe rechaza su negritud o su condición de árabe considerándola un descenso hacia el deber no ser. Cuando estas personas viajan a la metrópolis, una vez en la tierra ansiada, la mirada de quien se aspira ser, les muestra que no son. Entonces sus cuerpos se espejan en un espejo que no les pertenece, que les devuelve una imagen o representación elaborada por un presunto verdadero francés que justamente no es esa persona que se mira. O podría ser así: confiado en su aparato teórico clínico proveniente de la metrópolis, el psiquiatra argelino se empeña en analizar la psiquis del soldado en crisis. Encuentra que todas las categorías psicoanalíticas le están prohibidas. Que a la sintomatología de un cuerpo racializado, el único mecanismo de defensa que le resta es el desplazamiento de esa prohibición a una politización del síntoma y, finalmente, al levantamiento insurreccional.

Entonces, ¿en qué medida la escritura de Deleuze y Guattari y la de Fanon se precisan para hacer posible lanzar a una temporalidad que también es necesario elaborar, sus efectos anticolonialistas y contra la racialización de la subjetividad?

Repitamos el “descubrimiento” (con comillas) de Deleuze y Guattari, sorprendentemente poco referenciado a lo largo de la ensayística destinada a *El Anti Edipo*:

Es curioso que haya sido preciso esperar los sueños de colonizados para darse cuenta de que, en los vértices del seudo triángulo, la mamá bailaba con el misionero, el papá se hacía encular por los cobradores de impuestos, el yo se hacía pegar por un blanco (1085, p. 102).

Como una mísera pincelada, en medio del paisaje oceánico conceptual que es *El Anti Edipo*, Deleuze y Guattari advierten, en expresa conversación con Fanon, que es necesario atender a los testimonios de los militantes de los movimientos de liberación anticolonial para una triple tarea: localizar el límite donde se muestra la condición colonial constitutiva del esquema psico familiarista, mostrar que es ese límite el que mantiene bifurcadas las dimensiones de lo familiar y social y, por último, despejar el camino para la producción de un deseo emancipado de tal yugo.

Pero dejemos a Fanon ejercer el derecho a visibilizar este momento en el que se diagnostica la condición colonial de Edipo. Es decir, donde se desmonta el esquema de naturalización del abismo clínico y teórico que el psicoanálisis y las teorías críticas sociales y políticas sostienen durante todo el siglo veinte. Pero también dejemos ejercer a Fanon el derecho a visibilizar este momento en el que se propone una teoría que nos habilita a pensar al inconsciente, que, tras destrabar sus articulaciones con lo político, se muestra como uno de los operadores fundamentales del colonialismo.

Como hemos esbozado unas líneas antes, la escritura de Fanon performa una crítica a la dicotomización violenta entre colono y colonizado (además de entre hombre y mujer, heterosexual y homosexual). Y visto algo más

rancieramente, apunta a la edipización de la categoría de inconsciente, a la que no rechaza. La respuesta a la pregunta de por qué no la rechaza, puede ser porque admite una repetición en su propia performance, en su propio pensamiento, de todo este universo de teorías psi, pero esto, agregando un factor que destraba la clausura segregativa del inconsciente blanco. El cuerpo entra en escena, el cuerpo de una experiencia que es analizada según un esquema que excede lo que Fanon nombra como histórico-racial, que alcanza el esquema epidérmico racial, y que es una experiencia improcedente en el escenario de una colonización exitosa, para la cual no hay categoría a mano. Fanon conceptualiza esta experiencia con la célebre zona de no ser⁶. Se sumerge en una esfera que está más allá de las representaciones, lo que no quiere decir que añora otra. No necesita categorizar a lo burgués, no busca otras alternativas, lo que hace es micro politizar al inconsciente a través de urgir, militante y performativamente en su escritura, latigazos al narcisismo racista. Responde a la operativa de la prohibición escribiendo desde lo que llama “la experiencia vivida del negro” (Fanon, 2009, p. 46).

Teniendo en cuenta la diferenciación que hace Sibe-
 rtin-Blanc, podríamos remarcar que tanto como cuando es contemporánea de la colonización exitosa como cuando está en la etapa de la liberación o en el frente, cuyo efecto

6 Con esta expresión Fanon se refiere al lugar más abyecto de la experiencia colonial, donde los cuerpos son imposibilitados de cualquier ontología y donde no hay política de reconocimiento en juego. Con ella se enfrenta a las ontologías de la identidad cuando estas son el producto de procesos coloniales de racialización (Fanon, 2009, p. 49).

no alcanza solo al revolucionario armado sino a los que no participan de ella (2015), la edipización del inconsciente funciona, según Fanon, como prohibición teórica, clínica y militante. Yendo directamente a los textos, leemos:

El drama racial se desarrolla al aire libre y el negro no tiene tiempo de “inconscienciarse”. El blanco lo consigue en una cierta medida; ahí hace su aparición un nuevo elemento: la culpabilidad. El complejo de superioridad de los negros, su complejo de inferioridad o su sentimiento igualitario son conscientes. En todo momento lo transitan. Encarnan su drama. No hay, en ellos, esta amnesia afectiva que caracteriza la neurosis típica (Fanon, 2009, p. 139).

Como se puede advertir en esta cita, Fanon no pretende abolir el inconsciente. No es su meta apuntar a muerte a las bases teóricas de las teorías psicoanalíticas. El acontecimiento de la clínica se lleva a cabo de todas maneras, aún en el escenario de la violencia contractual psicoanalítica montado en el terreno del colonizado. Justamente la escritura fanoniana se encarga de interpelar cómo es que estas prohibiciones son articuladas en la aplicación de marcos teóricos psicoanalíticos que categorizan patologías o desviaciones del deseo, sustraídos de los sistemas de deshumanización bajo los que se configura el mundo colonial, tanto en épocas de colonización tranquila como en las de lucha por la liberación. Escribe:

Si la psiquiatría es la técnica médica que se propone permitir al hombre no ser un extraño en su medio, debo

afirmar que el árabe, enajenado permanente en su país, vive en un estado de despersonalización absoluta [...] De donde era una apuesta absurda querer desalienar individuos en un país donde el autóctono, enajenado permanente en su país, vive en un estado de despersonalización, de querer volver al individuo menos extraño a su mundo en un mundo que organiza una deshumanización sistemática [...] La estructura social existente en Argelia se oponía a toda tentativa de volver a colocar al individuo en su lugar (Fanon, 1965, p. 59).

Y concluye que el hecho de la prohibición del inconsciente es propio del contexto colonial, que jamás se daría en la metrópolis. O que en todo caso esa imposibilidad patógena se ve compensada con la posibilidad de la salida neurótica que trae consigo el refuerzo del superyó como mecanismo de defensa de la conciencia yoica-. Por lo que dicha prohibición, no aparece en Fanon como un vano juego proporcional de las categorías psicoanalíticas venidas de la metrópolis. Como ya vimos, la pretensión clínica y epistemológica de la aplicación de matrices teóricas y de praxis, con el fin de restablecer a los individuos de la alienación subjetiva, resulta vana en la medida en que se trata de individuos que ya viven bajo una alienación traumática tramitada por la maquinaria colonial. Un inconsciente implantado fracasa en la clínica en contexto colonial toda vez que el sustrato de la violencia permanente –o tanto en épocas de tranquilidad como en las de lucha-, es sustraído de las condiciones de producción del síntoma como del posicionamiento enunciativo del análisis. No hay posibilidad

de la clínica toda vez que no hay posibilidad de producción del síntoma. La psiquiatría se revela vana. El último reducido de la libertad, como se muestra la locura para Fanon, en la medida en que significa un restablecimiento de la configuración narcisística, ha sido negado. El colonizado ha sido exceptuado del derecho a la locura. Dicho de otro modo, las patologías que Fanon relata, (¡los sueños de los colonizados de Deleuze y Guattari!), no son consecuencia de la exacerbación de los mecanismos de defensa o de la salida neurótica, en términos de la nosología europea, sino al contrario, de la imposibilidad de toda reconstrucción narcisística que venga a sostener el desmoronamiento de las estructuras superyoicas.

Blanco, demasiado blanco

Después de todo esto, volvamos a las preguntas que Deleuze y Guattari se formulan:

¿Cómo comprender, pues, a los que dicen que encuentran un Edipo indio o africano? Ellos son los primeros en reconocer que no encuentran ninguno de los mecanismos ni de las actitudes que constituyen nuestro Edipo (nuestro supuesto Edipo). Ello no tiene importancia, dicen que la estructura está ahí, aunque no posea ninguna existencia “accesible a la clínica”; o dicen que el problema, el punto de partida, es edípico, aunque los desarrollos y las soluciones sean por completo diferentes de las nuestras (Parin, Ortigues). Dicen que es un Edipo “que no acaba de existir”, cuando ni siquiera posee (fuera de la colonización) las

condiciones necesarias para empezar a existir (Deleuze y Guattari, 1985, p. 176).

Cuando Deleuze y Guattari sostienen que es el inconsciente colonial el que explica las preferencias paranoicas de los “pequeños yoes charlatanes y arrogantes” (1985, p. 116), las que no constituyen meros mecanismos de represión sino resultados de la producción deseante, que el inconsciente no se distingue de la producción social, que es anterior incluso a ésta y que no está mediado por ninguna instancia, ¿cómo no advertir que esta condición de productividad se articula gracias a las consecuencias de la tesis fanoniana de la prohibición de inconscienciarse del colonizado y que entonces Deleuze y Guattari deben auto advertir las marcas de la condición de burgués colonial que ha sostenido la institución del pensamiento filosófico en su propio pensamiento y girar su teoría psicoanalítica del inconsciente hacia una teoría psicoanalítica del inconsciente racializado? Ni que hablar de girar hacia la condición de androcentrismo.

Allí donde ninguna ontología es posible para el cuerpo colonial, tanto menos la inscripción en proceso de subjetivación alguno, es donde la figura del colono y el esquizo se cruzan para mostrar, uno la operativa de prohibición de inconscienciarse, el otro, marcas de auto advertencia de la condición colonial del inconsciente. Para un europeo blanco es “curioso” (resalto las comillas) que haya tenido que escucharse los sueños de los militantes argelinos. Para el enfoque *psi* postcolonial, significa la larga agonía con la que debe lidiar.

Por eso, la risa de Djamilia a la hora de recibir su condena a muerte a cargo del ejército colonial francés, nos hace pensar en otra risa más, en una que, excediendo la nietzscheana risa del transfigurado, toca una fibra vital de la filosofía occidental⁷. La operación de la risa de Djamilia deja en el aire la motivación de repensar la filosofía del inconsciente, porque esta risa, es la risa que percibe a la carga nietzscheana empaquetada en el célebre slogan “humano demasiado humano”, volcarse hacia el frente y mostrarse en su verdadera condición de “blanco demasiado blanco”. Porque la proscripción de la prohibición de la categoría de inconsciente no espera ser la restitución del derecho freudiano a la no ontologización, ni a una ontología otra. Proscribir la prohibición del derecho al inconsciente, es proscribir la prohibición de una corporeidad postergada en el reducto de un inconsciente racializado.

Bibliografía

- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona, España: Paidós.
- Dosse, François (2009). *Gilles Deleuze. Félix Guattari. Biographie croisée*. Paris, Francia: La Découverte/Poche.
- France Culture, *Djamila Bouhired, icône des révoltes algériennes*. En: <https://www.youtube.com/watch?v=-C-OEi1-OMI>

⁷ Las minúsculas del término occidental dan cuenta de la distancia que elijo asumir respecto de las catalogaciones eurocentradas. Pero, como he hecho constar repetidas veces, insisto en el término porque me parece la mejor manera de enmarcar la propuesta editorial que nos viene de las metrópolis europeas y norteamericanas.

- Fanon, Frantz (1965). *Por la revolución africana*. DF, México: FCE.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel Negra. Máscaras Blancas*. Madrid, España: Akal.
- Pérez Flores, Larisa. “De Fanon a la interseccionalidad: neurosis, sexo y descolonización”, *Revista Atlántida*, N°9,107–128, 2018. Disponible en: <https://www.ull.es/revistas/index.php/atlantida/article/download/1081/626/>.
- Sibertin–Blanc, Guillaume. “A virada descolonial da psicose: Frantz Fanon, inventor da esquizoanálise”, *Revista Cult*, n° 208, 2015. Disponible en: <https://revistacult.uol.com.br/home/virada-descolonial-da-psicose-frantz-fanon-inventor-da-esquizoanalise/>
- Tosquelles, Francesc, “Fanon y la Psicoterapia institucional”, *Revista Teoría y Crítica de la Psicología*, N° 9, 230–237, 2017. Disponible en: <http://www.teocripsi.com/ojs/>

EL ANTI EDIPO EN CLAVE FANONIANA¹

Asimetrías contextuales

Corría 1973 y una parte del ambiente psi argentino se encontraba con una publicación de Gregorio Baremlitt donde se citaba a *El Anti Edipo*, por primera vez en el país. El psicoanalista hacía expresa su adhesión a las críticas de Deleuze y Guattari de lo que llama en ese texto “freudomarxismo”. Estaba de acuerdo en que este enfoque teórico y militante en particular, culminaba o bien en un movimiento a contracorriente de la cultura, pero incorporado por el sistema, o en una revuelta “sexopolítica” donde no se discriminaba bien con precisión cuánto y qué podía esperarse de esa lucha (Baremlitt, 1974). Es decir, alertaba con el texto de Deleuze y Guattari, frente a las posibles derivas de una revolución planteada en los términos del momento: podía ocurrir que el sistema absorbiera las potencias deseantes y las modulara según su interés, o que el delirio incontrolable se volviera en contra, a modo de lo que los autores llamarían, luego, en *Mil Mesetas* (1980), microfascismo (2002, p. 15, 209).

1 Este artículo es una nueva versión del que ha sido publicado en el volumen 13 de la Revista *Hybris*, en el 2022.

Pero estas ráfagas del Mayo del '68, esos fantasmas que movilizaban las especulaciones y las prácticas militantes, y que durante lo que Foucault llama los “gloriosos cinco años” (1994, pp. 88–89) se inclinaron hacia el lado de una renovación del esplendor del deseo, en nuestros sures fueron detenidas mediante la aplicación de metodologías del horror. Especificar fecha y características propias de las dictaduras cívico militares nacionales que se desplegaron en el tablero suramericano resultaría una tarea vana según los objetivos de este artículo. No obstante, vayan estos ejemplos como botón de muestra de la atmósfera histórico política de estas latitudes. En septiembre del '73 Chile lamentaba el establecimiento de una dictadura cívico–militar y se convertía en el primer experimento neoliberal latinoamericano. Tres años después, se instalaría en Argentina el terrorismo de estado que torturó, violó, desapareció y asesinó a treinta mil personas, y que se apropió de las hijas e hijos de las víctimas que aún buscan recuperar su identidad.

Aquí no había tiempo para pensar un nuevo contrato. Sí cundía la necesidad urgente de resistencia por parte de algunos sectores militantes, así como de una parte de la intelectualidad y del campo del arte, frente al arrasamiento que se efectuaba en esos años de las memorias populares. Y por supuesto, la gran causa de los familiares de las víctimas del terrorismo de Estado, especialmente de las madres y abuelas, que no tardaron en poner el cuerpo y que fueron forjando un fuerte discurso en torno a los derechos humanos que marcaría profundamente la cultura política nacional e internacional. Pero, aunque en las tierras

trasatlánticas el fervor de las ansias instituyentes llenaba la agenda teórica y militante de los círculos considerados más revolucionarios, las voces anticolonialistas que lograban emerger y ser tenidas en cuenta en los debates en torno al contrato seguían –y siguen– siendo escasísimos.

Por eso la apropiación que se hizo del libro en nuestros países infunde una potencia singular que no muestra la ensayística dominante, inclusive hoy. Por ejemplo, el prólogo que escribe Oscar Masotta a la edición en español de *Empirismo y Subjetividad*, que se publica en el año 1977, plena dictadura. A esta edición se le agrega un subtítulo, que aparece de la siguiente manera: *Las bases filosóficas del anti-edipo*². Masotta está empeñado en hacer emerger, sobre los otros, el registro “de una práctica y una militancia” que expresa hallar en “un eclecticismo sutil, en cuyo seno un cierto efecto de reordenamiento introduce convicciones allí donde en el punto de partida se declaraba únicamente un interés neo–académico sui–generis” (Deleuze, 1977, p. II). Otro ejemplo de estos enfoques obstinados en nutrir de urgencia el compromiso entre teoría y militancia es, ya en los ochenta, la tesis doctoral de Néstor Perlongher, *La Prostitución Masculina*, que será publicada en el '93. Los “prostitutos o michés” perlongheanos evocan los esquizos de *El Anti Edipo*. De ellos Perlongher escribe: “En la práctica de la deriva, uno y otro (deseo e interés, azar y cálculo) se vuelven –como aparece en la experiencia de un prostituto primerizo– frecuentemente indiscernibles” (1993, p. 112). Esta tesis doctoral se convertirá en el texto

² He respetado las cursivas y las minúsculas.

de cabecera de la militancia gay de países como Brasil, Argentina y Chile desde entonces.

Las escenas se van multiplicando con el tiempo a medida que desenredamos la urdimbre deleuze–guattariniana en su versión suramericana. Lo sintomático es que en este contexto teórico las categorías psi, sobre todo la de deseo y la de inconsciente, se convirtieron en las herramientas rescatadas en una clínica que debió vérselas con cierto déficit teórico que amenazaba con perpetrar en muchos casos, problemas cruciales enredados en falsos cuestionamiento.

A partir de Baremlitt, Masotta, Perlongher y todxs aquellxs a quienes cabría referir y con los que, por razones obvias, quedamos en deuda, cabe leer a *El Anti Edipo* yendo en busca de los límites en los que ya no se puede seguir leyendo de la misma manera. Para nosotrxs este libro toca las fibras de la condición relacional misma. No se trataba –y no se trata–, meramente, de replantear el horizonte teórico práctico de una revolución proletaria o incluso minoritaria que aún se puede salvar. Tampoco –menos aún– aplicaría como manual para el establecimiento del capitalismo libertario. Se trata, básicamente, de salir de las fronteras epistemológicas que dejan fuera a casi todo el planeta.

Estado de la conversación

Por un lado, y en pleno fervor del marxismo en Francia, este libro apuntaba a la dialéctica materialista con el empeñamiento de replantear el alcance de unas de sus categorías fundamentales: la de asimetría originaria. Se

enfrentaba a la consideración de la asimetría como propia de un momento cero, lo que suponía que sería disipada una vez superadas las contradicciones relativas a la lucha de clases. Al mismo tiempo apuntaba al mundo psi, que, aunque movido por la pretensión de desmontar el edificio teórico construido en torno a la conciencia cartesiana, insistía no obstante en la dicotomización de las esferas de lo individual y lo político. Seguía desvinculando, para decirlo en términos de la antipsiquiatría, la alienación mental de la social, pero no había logrado remover el familiarismo –burgués, blanco, patriarcal– del centro de las especulaciones y del análisis clínico. Al detectar estas marcas de crítica a la europeización³ del pensamiento, lo primero que aparece es que la filosofía de Deleuze y Guattari posee un potencial de expansión que no puede desplegarse con las herramientas teóricas con las que normalmente se lee. Estas no alcanzan, presumo, para producir ese encuentro que posibilitaría una apropiación desplazada respecto de las lecturas endogámicas eurocentradas.

Una de las fuentes que se precisan al momento de alcanzar estos límites teóricos, es Frantz Fanon, médico psiquiatra intelectual, una de las cabezas del movimiento anticolonialista, amigo de Sartre, ferviente crítico de las instituciones de encierro. En este caso, no es irrelevante tener en cuenta algunos datos biográficos cruzados. Por ejemplo, podemos suponer que durante su estancia en la Clínica La Borde, Guattari se haya encontrado con la estela de las que seguramente hayan sido varias conversaciones

3 Deleuze y Guattari utilizan este término en *¿Qué es la filosofía?* (1993).

entre el martiniqués y Tosquelles. Ambos han sido contemporáneos de la fundación de la Clínica Saint Alban, antecesora de La Borde. Frantz Fanon es el autor de *Piel Negra. Máscaras Blancas*, una publicación del año 1952. Escribe esa bomba anticolonialista al mismo tiempo que atiende a sus responsabilidades como médico de la institución. Exactamente veinte años más tarde es convocado en *El Anti Edipo* al momento en que Deleuze y Guattari se enfocan en los límites de la clínica.

Un archivo inédito venía construyéndose y desafiando el estado de cosas relativo a las categorías psicoanalíticas y filosóficas. Los privilegios epistemológicos auto asignados tanto por la psiquiatría como por la filosofía metropolitanas (como las nombran lxs autorxs anticolonialistas) comenzaban a quedar expuestos y a mostrar una vulnerabilidad ética, política, como epistemológica frente al potente avance de las voces anticolonialistas que irrumpían en el panorama académico y militante blanco. Es al menos llamativo que estas escrituras que implicaban una potencia crítica que alcanzaba las fibras más sutiles del edificio teórico habilitado durante siglos, no fueran consideradas, o lo hicieran eventual y hasta anecdóticamente, hasta hace poco. Pero en medio de *El Anti Edipo*, aparece Fanon. Deleuze y Guattari trabajan una hipótesis sobre el inconsciente que se propone desafiar no solo cierto capítulo de la historia de la psiquiatría y de la filosofía europeas, sino que pone en jaque la autopercepción misma de esa gran ficción que cohesionaba la mayor parte del escenario intelectual: la abstracción fundacional europeísta. Apuntan contra el sistema de representaciones que ha dominado la

esfera de las especulaciones, de la clínica y de las prácticas militantes por siglos. Permítanme adelantarme: proclaman la condición colonial de Edipo. Pero esto no se realiza sin que el registro vivencial propio de la obra fanoniana, sea explícitamente referido. Una suerte de micro colonialidad es detectada y puesta a consideración como material fundamental en la contienda frente a las asimetrías pasadas por alto en la clínica.

Hago un interregno para explicitar en el marco de qué espectro teórico considero la colonialidad y la micro colonialidad. Comencemos con el primero. Primero hay que reconocer la constante revisión y expansión del alcance semántico de este concepto. Una ráfaga por sus movimientos puede resumirse así. Aníbal Quijano (2007) es quien lo introduce, fundamentalmente articulado en la noción de colonialidad del poder. Con este término Quijano refiere un patrón específico e histórico de poder, que se compone a partir de la asociación estructural de dos ejes fundamentales que fueron constituyéndose entre fines del siglo XV y principios del siglo XVI: una clasificación racial/étnica de la población del mundo y un sistema de relaciones materiales acorde con esta clasificación. Walter Mignolo (2015) desplaza el concepto hacia el universo filosófico y propone las nociones de colonialidad del saber, del sentir y del creer⁴. La noción de micro colonialidad, no ha sido

⁴ Para una discusión sobre la dimensión filosófica del problema, remito a Nelson Maldonado-Torres (2007). Para un concepto asociado pero que no ha sido desarrollado en extenso, el de colonialidad del tiempo, Walter Mignolo (2008); sobre este último, hay algunas consideraciones adicionales en Alejandro De Oto y María Marta Quintana (2010).

teorizada particularmente. Justamente estos cruces que propongo aventurar muestran las operaciones de producción de violencia colonial veladas bajo la ficción del acto fundacional, encargadas de cancelar segregativamente potencias de los cuerpos. La teorización de la micro colonialidad ya implica la insistencia en atravesar la compleja situación de la prohibición y a la vez la urgencia de una agencia enunciativa. Por un lado, la prohibición de hacerse de una voz, ya que las marcas de pertenencia a una historia y a una geografía se habilitan, por el colonialismo, solo y en la medida en que se sellan frente a un espejo falso. Y, por otro, la imperiosa necesidad de hacerlo para romper ese espejo, en vistas de hacer frente a esa desaparición antropológica forzada. Lo que conlleva la necesidad táctica de atender a los cuantos de posibilidad de coresonancia de los cuerpos en situación de desigualdad frente a la violencia colonial. La insistencia performativa en esa paradoja de la prohibición/necesidad imperiosa de un lugar desde dónde escribir, es nuestro territorio micro, en el cual nuestros cuerpos replican la violencia colonial dando cuenta de la diferencia respecto del cuerpo otro en nuestro propio cuerpo.

Cabe aclarar que vengo leyendo el primer tomo de *Capitalismo y esquizofrenia* a partir de las pocas, pero fundamentales referencias al psiquiatra, escritor y militante anticolonialista, que aparecen allí. Pero también me permito algunas licencias interpretativas. Por qué no pensar que la influencia fanoniana se extiende más allá de lo que pueden indicarnos las citas y en función de este anecdotario de Saint Alban y La Borde aventurar una complicidad mayor, quizás un compromiso que se hereda de una generación

a otra. En este sentido, me interesa intersectar el pensamiento de Fanon con el de Deleuze y Guattari, cuando el primero es convocado para modular cierta reivindicación, pero no de un contenido representacional que reemplace el que había quedado vacante. La puesta en crisis del viejo contrato social interpelado por los movimientos de la historia acontecidos en los sesenta trajo aparejada una apuesta fuerte que tenía que ver con hacerse cargo de la deuda antropológica y ecológica que Europa arrastra por el proyecto colonial y las violencias que lo constituyen. (“Pues Edipo no es tan solo un proceso ideológico, sino el resultado de una destrucción del medio ambiente, del habitat, etc.” [Deleuze y Guattari, 1985, p. 176]).

Para abordar cómo es que la complicidad entre el autor poscolonial y los autores de *El Anti Edipo*, enfrenta las bases de la europeidad, pero también la colonialidad y la micro colonialidad, nos hemos centrado en los siguientes ejes complementarios. El primero considera que Fanon es quien está en el horizonte de Deleuze y Guattari cuando trabajan en la rearticulación de lo psico y lo político, ya que el pensamiento fanoniano muestra los límites de una clínica endogámica que bifurca y racializa el inconsciente. Aspecto que despierta un doble interés para Deleuze y Guattari: allana el camino para la remoción que realizan del contractualismo sustentado en la ficción doble del mito de la fundación y del logos, e informan el accionar de la esfera de producción de subjetividades.

Las ficciones de base y la impronta fanoniana

El Anti Edipo habilita herramientas para replantear los problemas que han enmarcado el debate en torno a las ficciones de base del contrato social. El libro pone en debate una operación que sustenta el contractualismo moderno: el dominio de la representación fundacional asimétrica, que incluye la acumulación materialista de origen y el familiarismo. En la genealogía de la condición maquínica del deseo y del socius que se despliega allí, se muestra un desarrollo que es discontinuado con la disociación entre la reproducción familiar y la reproducción social. Esto señalaría una emergencia y explicaría al capitalismo, pero también y conjuntamente a la colonialidad. Puede ser interesante atender a la manera en la que las ficciones de base son readaptadas según estas formas específicas de realización social.

Dejo a continuación un espacio para referirme a los abordajes de Deleuze, anteriores a su trabajo con Guattari, sobre la representación fundacional. Porque las teorías contractualistas, en su versión de mayor circulación, están directamente ligadas con dicho problema. Cabe reconocer que es la problemática filosófica que está detrás de una de las ficciones principales, sino la primera, sobre las que se edifican las metafísicas de la trascendencia de claro corte eurocentrista, que es la del fundamento, y que el filósofo ha abordado largamente. En sus trabajos sobre Hume, sobre Rousseau, sobre Spinoza, así como en sus artículos y libro destinados a Sacher Masoch, Deleuze produce una crítica de las teorías contractualistas de corte hobbesiano, donde

intenta responder al cuestionamiento sobre cómo funciona en estas, la idea de la “ficción del punto cero” entendida como fundamento negativo del pacto social⁵. Pero hay un texto, de los primeros textos deleuzianos, que en realidad es una transcripción de una clase del curso del 56 al 59 que ha sido titulado justamente “¿Qué significa fundar?”. De todo él, nos quedamos con una frase: “a diferencia de crear, fundar es reclamar un fundamento, algo que está ya ahí” (2020). Pero sin dudas será la argumentación que lleva a cabo en la conclusión de *Diferencia y repetición*, en el 68, la que interpele directamente a estas ficciones de base. Allí escribe: “fundar es siempre, fundar la representación” (2002, p. 406). Entonces, insistimos que en el contrato social queda tácitamente establecida la razón legisladora (*logos*), referida a qué instancia se auto asigna la autoridad de subsumir lo individual al leviatán y de cómo hacerlo. Mientras que, desde un enfoque en clave poscolonial (o desde la crítica a la colonialidad), cabe desplazar esta lógica al contrato colonial y suponer que acá queda asimismo abstraída la instancia que se arroga el poder de, no solo aplicar dicha razón legisladora, sino de establecer los límites antropológicos y ecológicos de su aplicación.

5 Estos escritos son los siguientes: Deleuze, Gilles. “De Sacher Masoch au Masochisme”, en: Lapoujade, David (ed.) (2015). *Lettres et autres textes*. Paris, Edition de Minuit, pp. 169–181; Deleuze, Gilles (1967). *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*. Paris, Edition de Minuit; Deleuze, Gilles (2005). “Mística y masoquismo”, en Lapoujade, David (ed.) (2005). *La isla desierta y otros textos*. Valencia, Pre-textos, pp. 171–176; Deleuze, Gilles (1996). “Re-Presentación de Sacher-Masoch”, en: *Crítica y Clínica*. Barcelona, Anagrama, pp. 78–81.

De ejercer la violencia de segregación, explotación y hasta extinción de la vida y del planeta.

Decía que en medio de *El Anti Edipo* se produce el encuentro con Fanon y que Deleuze y Guattari apelan al archivo clínico y vivencial aportado por su obra. Al momento de teorizar sobre la relación entre lo vivo y el mundo, de proclamar la necesidad de una posición de apertura entre ellos y de pensar una temporalidad irreductible y no cerrada, enuncian la célebre frase:

... es curioso que haya sido preciso esperar los sueños de colonizados para darse cuenta de que, en los vértices del pseudo triángulo, la mamá bailaba con el misionero, el papá se hacía encular por los cobradores de impuestos, el yo se hacía pegar por un blanco. Es precisamente este acoplamiento de las figuras parentales con agentes de otra naturaleza, su abrazo como luchadores, el que impide que el triángulo vuelva a cerrarse, valer por sí mismo y pretender expresar o representar esta otra naturaleza de los agentes planteados en el propio inconsciente (Deleuze y Guattari, 1985, p. 102).

Acá se trata de uno de los umbrales críticos que hallamos en *El Anti Edipo*. En este, en particular, emerge la obstinación fanoniana de mostrar que las consecuencias nefastas de la extrapolación de categorías desde las metrópolis a los contextos coloniales, no es un capricho de la voz del vencido. Eventualmente Deleuze y Guattari explican cómo es que la colonización produce y tramita el inconsciente a través de la disociación entre la esfera

de la reproducción y la de la producción. Y presentan una explicación magnífica. Escriben:

... el análisis se vuelve así en parte bajo el efecto de la colonización. El colonizador dice: tu padre es tu padre y nada más que esto, o el abuelo materno, no vayas a tomarlos por jefes [...] puedes hacerte triangular en tu rincón y colocar tu casa entre las de los paternos y las de los maternos [...] tu familia es tu familia y nada más, la reproducción social ya no pasa por ella, aunque se tenga necesidad de tu familia para proporcionar un material que será sometido al nuevo régimen de la producción [...] Entonces sí, un marco edípico se esboza para los salvajes desposeídos (Deleuze y Guattari, 1985, p. 175).

Deleuze y Guattari convocan a la escritura poscolonial fanoniana para describir la implantación de categorías. Y la describen como una tendencia a igualar, pero que discrimina para el lado del blanco, o infunde valores blanquificadores. Se están refiriendo a la expresión que Fanon utiliza en *Piel negra. Máscaras blancas*, “oblatividad cargada de sadismo” (2009, p. 137). Los autores advierten que la violencia de esa oblatividad sádica funciona aparentando la donación de condiciones de igualdad pero que en realidad lo que hace es operar la distribución segregativa de los privilegios contractuales fundacionales. Y, por lo tanto, que esta violencia constituye el verdadero contenido del inconsciente. Constituye la propia europeicidad a la que me refería. Desde el momento en que entre el ámbito familiar y el social se establecen relaciones biunívocas, se

concede a una especie de complejo familiar cualquiera un valor expresivo y una forma autónoma aparente. En este sentido, escriben: “Edipo siempre es la colonización realizada por otros medios, es la colonia interior y veremos que, incluso entre nosotros, europeos, es nuestra formación colonial íntima” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 177). Hay en ese momento en *El Anti Edipo*, una necesidad de expandir los límites teóricos para advertir la verdadera operación que vehiculiza la cláusula fundacional: la producción de un inconsciente racializado. Lo que importa allí de esta operación de oblatividad sádica es cómo reconfigura la relación entre colonizado y colonizador enfrentándose a las perspectivas binaristas. Deleuze y Guattari dejan al desnudo que los supuestos antropológicos del contrato social sustentan asimetrías que de ninguna manera pueden considerarse transparentes. Hay allí una crítica dirigida al contrato social del capitalismo que reduce lo real polívoco en provecho de una relación simbólica consistente en aplicar el esquema familiarista a toda relación social. Pero lo que importa según esta lectura, es que esta biunivocidad de lo real es puesta en jaque no a través de admitir la separación entre las dos esferas, como puede apuntar la antipsiquiatría (que, según Deleuze y Guattari insistiría en hipostasear la familia [1985, p. 330]), sino a partir de la detección de la colonialidad como condición. Porque la perspectiva de la colonialidad orienta a Deleuze y Guattari a enfrentarse a la hipótesis del origen y de la superación dialéctica de las asimetrías y agrega al planteo del problema un factor fundamental: la condición de racialización constitutiva del programa capitalista.

Veamos ahora cómo los autores, en cruce con el pensamiento fanoniano, desplazan los enfoques basados en la representación que ha dominado los escenarios de debate en torno a la construcción de subjetividades.

¡Mira, un negro!

En *Piel Negra, Máscaras Blancas*, Fanon desafía a las críticas realizadas a las filosofías de la trascendencia que involucran a la corporalidad. Al momento de esta operación, su escritura está llena de relatos vivenciales. Por ejemplo, el que reproducimos a continuación:

Yo creía tener que construir un yo psicológico, equilibrar el espacio, localizar sensaciones, y he aquí que se me pide un suplemento.

— “¡Mira, un negro!”

Era un estímulo exterior al que no prestaba demasiada atención. Yo esbozaba una sonrisa.

— “¡Mira, un negro!” Era cierto. Me divertía.

— “¡Mira, un negro!” El círculo se cerraba poco a poco. Yo me divertía abiertamente.

— “¡Mamá, mira ese negro!, ¡tengo miedo!”. ¡Miedo! ¡Miedo! Resulta que me temen. Quise divertirme hasta la asfixia, pero aquello se había hecho imposible (Fanon, 1978, p. 113).

Fanon expone la experiencia de la negación del propio cuerpo. Una negación que se sustenta en la preeminencia, en lo que respecta a configuración relacional en la que se

ubica al negro, de un esquema epidérmico más allá del histórico, que impide toda representación. En esta secuencia, la configuración ontológica o comprensión de lo real alcanza hasta cuando aparece en un lugar, aunque invisible, en la Historia (resaltamos las mayúsculas). El negro quiere ser blanco, no hay otro destino para el negro, que ser blanco. Por eso, se dirige a las críticas efectuadas a los dualismos tradicionales de la filosofía europea blanca, incluyendo a Merleau-Ponty (1993), que pretende, con el concepto de cuerpo carneado, refutar la concepción metafísica del cuerpo abstracto. Estas críticas quedan atrás, según la experiencia fanoniana, cuando se trata del esquema epidérmico. Aquí no hay chance para cuerpo alguno, no existe el cuerpo del negro, no hay ontología que aloje corporalidad alguna⁶.

Fanon va a desmontar las operaciones de la representación y proveer a los cuerpos racializados del colonialismo y la colonialidad (un proceso histórico, una condición histórica analítica) de un lenguaje que los deslice más allá de ellas, en exceso, podríamos decir. Aunque no recurre a la terminología a mano, en el sentido de asignarle la palabra representación a los movimientos de una conciencia fundacional, a la imposición de sus categorías a la materialidad de los cuerpos. No obstante, al detectar que cada teorización sobre los cuerpos en el colonialismo reafirma los procesos de sujeción y exteriorización que están en la misma matriz de la representación, vuelve evidente que esta no solo es previa al espacio social e histórico donde se despliega, sino que además es exterior a él. Deja al des-

6 Para un abordaje detenido de esta problemática recomiendo a: De Oto y Pósleman, 2017.

nudo que representación, modernidad y colonialidad son términos de un ensamblaje preciso que, con el lenguaje performativo anticolonial, trata de conjurar.

Lo que *El Anti Edipo* comparte con el tratamiento de la crítica a la representación que lleva a cabo Fanon es la puesta en claro de las limitaciones de una filosofía de la conciencia y del cuerpo, desde una escritura que busca performativamente⁷ la abolición de la proscripción, por decirlo de alguna manera, de la que este ha sido objeto en la mayoría de las filosofías europeas. Pero lo que interesa en particular aquí es que, además, como en la escritura fanoniana, esta problematización del cuerpo se cumple en Deleuze y Guattari en sintonía con una genealogía crítica del logocentrismo asociado al proceso de europeización. Quizás uno de los momentos clave de esta efectuación sea la crítica al psicoanálisis, específicamente a la edipización, que se efectúa conjuntamente con la construcción de la teoría del deseo inmanente, al que los autores proponen pensar antes de toda representación edipizante. La edipización es el encierro del deseo inmanente y la investidura del cuerpo bajo los efectos de presencia–ausencia de las

⁷ Utilizo este término para indicar la competencia del lenguaje de producir el mundo a medida que se lo enuncia. Pero esto no tiene nada de específico si no se tiene en cuenta que la diferencia en juego aquí es la que introduce la racialización y la colonialidad. Un proceso, una categoría analítica y una condición otra, que son cruciales para entender los bloqueos epistemológicos y políticos que implica pensar los cuerpos sin ellas y que son la señal de que a las teorías críticas del siglo XX, especialmente, no solo les hacía falta una revisión hacia el interior de sus propias premisas sino una revisión de todo aquello que desplazaban en nombre de la normalidad categorial y conceptual.

relaciones de poder explotador en un campo social y económico que las propias relaciones construyen, pero en el cual se suprimen en virtud del mismo movimiento que condiciona su objetivación⁸. Por eso, Deleuze y Guattari expresan que, en la medida en que existe edipización, ésta es el hecho mismo de la colonización.

En esta saga de problemas, la idea es entender que el lenguaje que se despliega en la escritura anticolonial tiene una capacidad performativa inusual, porque a los términos de las teorías críticas de la modernidad ligadas con los distintos marxismos y con las fenomenologías del cuerpo, se le suma una crítica sobre la materialidad de los cuerpos donde acontecería tal desplazamiento. En ese

8 No podemos dejar pasar otros momentos del pensamiento de Deleuze y Guattari en los que este registro anticolonialista emerge por sobre los otros. Por ejemplo, la genealogía del racismo que efectúan en *Mil mesetas*, otro de los momentos en los que ambos autores se suman a las críticas a la modernidad y a la europeización y donde diferencian dos modos axiomáticos de capturar la subjetividad, o lo que es lo mismo, estratificar o rostrificar el cuerpo: 1- la otrificación, que implica la adjudicación de un lugar al otro pero solo al otro blanco; y 2- la determinación de las variaciones de desviación respecto del Hombre blanco –respetando las mayúsculas del texto–, o propagación de la mismidad hasta la extinción de lo que no se deja identificar (Deleuze–Guattari, 1988, p. 183). Además, en *Mil Mesetas*, se efectúa la articulación entre la cuestión de la forma– Estado y la emergencia histórica de las formaciones nacionales, con la axiomática capitalista, pero sobre todo con lo que llaman en clave marxista la “acumulación capitalista a escala mundial”, y particularmente la teorización sobre la condición bimodal isomórfica y heterogénea, de lo que nombran como la “ofensiva neoliberal a escala mundial”. En este caso referirán a historiadores de la economía–mundo como Braudel, y a los teóricos de las relaciones de desigualdad y poder internas de la acumulación del capital a escala mundial, por ejemplo, Samir Amín.

sentido, la materialidad vuelve insistentemente al primer plano haciendo imposible cualquier consideración sobre la trascendencia de los cuerpos y las imágenes de conciencia que se les adhieren. Si el cuerpo es el límite, los cuerpos racializados son los límites definitivos para los procesos representacionales de los discursos y las apropiaciones contractuales de los cuerpos coloniales.

La edad del cinismo

Como se advierte, accionar desde nuestros trabajos una crítica a las asimetrías racializadas, si es que incorporamos el efecto Fanon en la lectura de *El Anti Edipo*, conlleva investigar lo que es posible considerar como la connivencia entre la ensayística blanca y patriarcal –le vamos a llamar– y el proyecto colonial. La tarea que venimos realizando implica resaltar lo que ocurre en *El Anti Edipo* una vez que se descarta allí, acotar la operatividad de la acumulación a un momento cero. Es detectar cómo se desplaza ese límite teórico que va más allá de la consideración marxista, para lo que los autores han debido remover los roles asignados en la teoría de la expansión capitalista.

En este libro la ficción de la acumulación próspera, fundante de un supuesto mundo futuro igualitario o equitativo se desmorona. Allí el privilegio de sostener edificios sobre ficciones se muestra como la apropiación de los medios de distribución del propio deseo. Específicamente la gestión cínica y necrótica del deseo capitalista –sobre las que me detendré estos últimos párrafos–, que para los autores se ha mantenido en una endogamia filosófica espe-

culativa, que, junto con la clínica psi, no dejan de reafirmar el síntoma de la colonialidad.

Sabemos que la teoría del deseo inmanente plantea a este como el diferencial del capitalismo. En relación a otras formaciones sociales, en el capitalismo la economía política no se diferencia de la economía de flujos libidinales. Por eso, el esquizo señalaría el límite allí donde da cuenta de lo que los autores llaman la condición cínica del capitalismo. Con el capitalismo, expresan, ha llegado “la hora del cinismo más grande”, o también “la edad del cinismo” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 229, 232, 275). Las formaciones sociales previas remiten a una trascendencia, el *Urstaat*, del que Deleuze y Guattari dicen ser la “cabeza”, el “monstruo frío”, el “cerebro”, que condiciona la historia universal siempre estando al lado, no fuera (1985, p. 227). Mientras que el capitalismo instala por primera vez en dicha historia universal un campo de inmanencia pura. Esto quiere decir que, a diferencia de la dinámica de la codificación de flujos que define a las formaciones anteriores, el capitalismo se plantea como una axiomática, en el sentido que debe él mismo construir códigos para flujos desterritorializados del dinero, de la mercancía y de la propiedad privada (1985, p. 227) Por eso el cinismo es la “inmanencia física del campo social” (1985, p. 232). Pero no se instala en el campo del deseo, si no es acompañado “por una extraña piedad” (1985, p. 232), que remite a lo que llaman el *Urstaat* espiritualizado: “Un objeto trascendente cada vez más espiritualizado para un campo de fuerzas cada vez más inmanente, cada vez más interiorizado” (1985, p.

276)⁹. Como escriben los autores: “el cinismo es el capital como medio para arrebatar el excedente de trabajo, pero la piedad es ese mismo capital como capital-Dios del que parece que emanan todas las fuerzas de trabajo” (1985, p. 232). Como expresan a manera de proclama: “Esa edad del cinismo es la de la acumulación primitiva” (1985, p. 232). Pero es también el tiempo de la alucinación del esquizo, de su delirio inscripto en el celeberrimo “cuerpo sin órganos”, como límite del capitalismo. Límite que, como venimos analizando, no es tal sin los sueños de los militantes argelinos, quienes han mostrado “*lo que está realmente investido* en las condiciones confortables de un Edipo supuesto normal y normativo” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 103).

Para dejar abierto

Siempre me ha resonado la frase. Permítanme reformularla. Si es que este siglo será deleuziano, pienso que no lo será de ninguna manera sin este efecto fanoniano.

Lo que el cruce entre el archivo y la escritura de Deleuze y Guattari hace es mostrar la articulación constitutiva de la acumulación y la explotación colonialista y, en este sentido, implica una braza teórica y militante que en cierto sentido significa un desafío en el ambiente filosófico y psi difícil de digerir con las herramientas que tenemos a mano.

⁹ Esta frase, dicho sea, resume la dinámica de lo que llaman “deuda infinita”, marcada por la aparición y circulación del dinero (Deleuze y Guattari, 1985, pp. 203–204). Dejo pendiente para un próximo trabajo la problemática de la deuda infinita en clave poscolonial.

El Anti Edipo es esa irrenunciable influencia que nos permite observar a contra luz el contrato social, y que nos comparte un enfoque imprescindible sobre las operaciones de racialización del inconsciente como condición constitutiva de las ficciones de base de la colonialidad.

No se puede decir que por ese camino se dirija hacia cierto anarco capitalismo o que pretenda liderar una coartada anti contractualista. En las antípodas, el libro se erige en una herramienta poderosa para revertir la mayor obstrucción infligida a las potencias instituyentes: la producción de sociedades y subjetividades racializadas. Evoquemos a lxs lectorxs pionerxs de *El Anti Edipo* que, allá por la década del setenta en nuestros países sureños, lo eligieron para orientarse en la batalla frente a las ofensivas colonialistas que vendrían. Nuestros presentes nos demandan estas lecturas más que nunca.

Bibliografía

- Baremlitt, Gregorio. "Consideraciones en torno al problema de la realidad en psicoanálisis y al psicoanálisis en la realidad". En Baremlitt, Gregorio et. al. *El concepto de realidad en psicoanálisis*. Buenos Aires, Editorial Socioanálisis, 1974.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1988). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1993). *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, Gilles (2002). *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires, Amorrortu.

- Deleuze, Gilles (2020) “¿Qué significa fundar?”. Texto transcrito por Pierre Lefebvre en <http://www.webdeleuze.com/php/accueil.html>
- De Oto, Alejandro y Quintana, María Marta. (2010). “Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo sacer”. *Revista Tábula Rasa*, n° 12 (2010), pp. 47–72.
- De Oto, Alejandro y Póseman, Cristina. “Variaciones sobre el deseo. Colonialismo, zona de no ser y plano de inmanencia”. *Ideas, revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, Buenos Aires, n° 7 (2018).
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Akal.
- Foucault, Michel. “El antedipo: una introducción a la vida no fascista”, *Archipiélago*. n° 17 (1994), pp. 88–91.
- Maldonado-Torres, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana, 2007, pp. 127–167.
- Masotta, Oscar. Prólogo. En: Deleuze, Gilles (1977). *Empirismo y Subjetividad. Las bases filosóficas del anti-Edipo*. Barcelona, Granica Editor S. A.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Planeta-Agostini.
- Mignolo, Walter. “La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”. *Revista Tábula Rasa*, n° 8 (2008), pp. 243–281.
- Mignolo, Walter y Gómez, Pedro Pablo (2015). *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad|decolonialidad del saber, el sentir y el creer*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Perlongher, Néstor (1993). *La Prostitución masculina*. Buenos Aires, Ediciones de la Urraca.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad el Poder y Clasificación Social”. En: En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial*.

Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Bogotá, Siglo del Hombre, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana, 2007, (pp. 93–126).

MIL SURES¹

Conjurar el Centro

Celebramos este año los cuarenta años de *Mil Mesetas*. Celebrar es sinónimo de conmemorar. Traer a la memoria o evocar. Por supuesto siempre es preferible evocar o conmemorar algo o alguien que haya contribuido a aumentar nuestras potencias –como diríamos en términos spinozeanos–, o que haya sido una ayuda en nuestra iniciación a alguna experiencia. Conmemorar la publicación de las obras de Deleuze, de Guattari y las de Deleuze y Guattari se ha vuelto una fiesta recurrente. Esto es prueba cabal de la admiración y agradecimiento que se le sigue rindiendo, y es entonces prueba cabal de la importancia que esta obra tiene en esta época, es prueba cierta de que es un adyuvante indispensable para crear, para arriesgar

1 Este escrito es una transcripción modificada de la presentación realizada en las Jornadas “40 Mil Mesetas: recepciones, usos y derivas en Latinoamérica”, patrocinadas por el proyecto Fondecyt N°12011271, del Gobierno de Chile, el Proyecto UAI 2020: *Derivas para una práctica filosófica: desafíos en torno a una metodología epistémico-política para la creación/intervención del presente*, y por la Red de Estudios latinoamericanos Deleuze & Guattari (REEDL&G), llevadas a cabo en enero de 2021.

sentidos, para lanzar flechas, prueba de que es capaz de ofrecernos algunas reglas de experimentación para no caer en lo que he llamado en textos anteriores, el efecto búmeran del pensamiento occidental metropolitano. Es capaz de ofrecernos herramientas para vérnoslas con todos los riesgos de volvernors en nuestra contra. Miles de ejemplos de esto de volvernors en nuestra contra encontramos por ahí, pero para hacernos una idea: desear nuestra explotación, firmar contratos que nos convierten en damnificadxs, aceptarnos como usuarixs de segunda mano o habitantes de segunda de la infósfera, prestarnos a una analítica y restauración neurótica del inconsciente para calmar ansiedades inenarrables, identificarnos en espejos creados por otros, vivir una vida fascista.

Pero, ¿en dónde reside esta fecundidad? Como venimos escuchando, el rendimiento de esta obra es diversísimo. Se puede decir que uno de sus méritos mayores es justamente esta potencia de generar efectos, de posibilitar expansiones. Y este mérito es además una condición o un factor constitutivo diferencial, muy singular de *Mil mesetas*, el segundo tomo de la saga que Deleuze y Guattari escriben juntos y que se publica en 1980. Cada quien buscará en su memoria algunos de esos libros a los que me refiero. Pero en esto creo que podemos coincidir en que una obra que parte de una grande y firme tesis, o cuya condición de uso sea básicamente su aplicabilidad y no su replicabilidad umbral, o que su despliegue consista en encorsetarse en una metodología rígida que opera independientemente del rendimiento categorial, una obra que se atenga a una o a todas estas condiciones, corre el riesgo de ir desvane-

ciéndose en las cenizas de una historia que está contada en un lenguaje solo para entendidos. No es el caso de *Mil Mesetas*.

Entonces, ¿qué importancia tendría la celebración de este libro específicamente? Justamente la de tratarse de una obra –escritura e imagen–, que me voy a aventurar a asumir como un intento, o como la experiencia, o mejor aún como la apuesta performativa de conjurar el Centro con mayúsculas, ese centro que no se agota en la condición disciplinar, o sub disciplinar inclusive, con la que se lo ha definido recurrentemente –para usar un poco la ironía–. Para el caso nuestro, no se trata de desplazar el Ser, ni el Sujeto, ni el *Dasein*, ni Lo bello, ni Lo sublime, etc. Ese centro es algo más que una indicación o una especificación ontológica o epistemológica. Es mejor un punto, poseedor de una fuerza de apropiación gigantesca, tal como los autores definen la axiomática capitalista, o la axiomática colonial como le hemos llamado en un artículo con mi colega De Oto. El centro que pretenderíamos que *Mil Mesetas* enfocara, y ya introduciendo cierta precisión en relación a mi propia propuesta, el centro, decía, es puesto como foco de desplazamiento. Se trataría de asumir el centro como objeto de una operación acorde con –según una lógica que se irá esbozando–, los objetivos que expresa el escritor keniano, Thiong’o Ngugi Wa de manera lo suficientemente clara, en su texto que se llama justamente *Desplazar el centro*: uno es la necesidad de desarticular este punto y correrlo del lugar que ha sido asumido como tal, por una cultura eurocentrista que declama y se auto arroga un universalismo falso y un cinismo estratégico; el otro, el de desplazar

el centro al interior de las naciones, y correrlo de una élite que funciona aplicando –en este caso, y no replicando– las normativas del Centro (Thiong’o, Ngugi Wa, 2017, p. 27). Pienso en el Ecúmeno, ese personaje que Deleuze y Guattari elaboran en *Mil Mesetas*, que eventualmente describen como organizaciones ecuménicas contemporáneas.

Hay una especie de declamación en *Mil Mesetas*, que nos puede servir de primera indicación de qué significa esto de operar una desarticulación del centro; o de qué centro se trataría en el contexto específico del libro; y en qué va este desplazamiento, o sea, hacia dónde o con qué miras llevar a cabo esta operación.

El pronunciamiento es el siguiente: “No hay acto de creación que no sea transhistórico, y que no “coja” a contrapelo, o no pase por una línea liberada” (1988, p. 147). Se trata de embestir a contrapelo (la traducción que yo he realizado para no decir coger, que en Argentina significa fornicar, dicho en lenguaje coloquial. Lo que, por otra parte, provocaría muchas confusiones). Embestir a contrapelo es una expresión que deberíamos tener muy en cuenta como indicación metodológica, en cuanto es allí donde se advierte con mayor claridad en qué medida un pensamiento modela según su interés, o en qué medida encubre las claves de la reproducción o de repetición de su propia condición de privilegio –y no su potencia replicativa, expansiva, conectiva–, y entonces de su condición de inconmensurabilidad respecto de ciertas experiencias que por eso son puestas a merced de otras temporalidades postergadas, o consideradas prescindibles como motivos del pensamiento.

Pero entonces, deberíamos considerar la necesidad de establecer cierta distancia apropiativa estratégica –imitando el concepto de esencialismo estratégico de Spivak–. Ya que se trata de un texto escrito en el más puro escenario académico burgués. Paso a describir este distanciamiento estratégico. No es el distanciamiento que Swift satiriza, el del filósofo que está en una especie de podio, por arriba de las gentes y que expira palabras que a éstas alcanzan desde arriba. Tampoco es el distanciamiento que se produce paradójicamente de tanta paráfrasis, que trae como consecuencia la cancelación de toda fecundidad conceptual, práctica, militante, lo que se quiera.

Mi distanciamiento, que, insisto, no es una declaración de principios ni una consigna extra muros, es más bien una postura de intransigencia, y además reparativa, en el sentido que me es imposible volver a cualquier otro texto de la misma manera, una vez que nos hemos devorado –como el Quijote las novelas de caballería– literatura africana, textos de filósofas y filósofos amerindios, o andinos, o nuestro-americanos, como se suele enunciar hoy este volcán en erupción. Hay lugares de los que, como dice Deleuze, se vuelve con los ojos rojos. Una vez que caemos realmente en la cuenta de que esa necesidad o potencia deseante de fundirse en esta línea del afuera, respecto del punto de vista eurocentrado está asumida ya en ciertas luchas que se vienen llevando a cabo, como no se cansa de repetir Mignolo, desde los años de las independencias de las colonias francesas inglesas, etc, es imposible obviar esa distancia que se experimenta casi espontáneamente. Bueno, no tanto, si no, no estaría realizando estas aclaraciones. Pero es que,

justamente, me encuentro con un texto adorado muchas veces en gestos de aplicación de categorías de un contexto a otro, la mayoría de las veces sin ningún recaudo previo, y pocas veces en operaciones que replicarían los efectos, la consistencia, las intensidades –si ustedes quieren– que palpitan en esta obra. Como las mesetas deleuze–guattarianas entre ellas, mejor dicho, como las mesetas batesonianas. Y aquí déjenme cometer la peor de las aberraciones, usar prefijos para producir un zoom conceptual: como las mesetas de esas miles que replican toda una fuerza geo bio cósmica, o incluso geo bio cósmico política que emerge en un gran bramido histórico –de la historia con minúscula–. Bramido producido, sin dudas, por las tensiones suscitadas por las fuerzas de resistencia que pasan –vamos a dejar lugar a la profusión de la jerga–, fuerzas de resistencia, decía, que pasan entre los estratos, substratos, epístratos y paraestratos, que producen movimientos sísmicos que muchas veces alcanzan umbrales de desterritorialización, en una pulseada con las fuerzas de reterritorialización de la axiomática, que reterritorializa esta fuerza centralizante en sistemas extractivistas y segregacionistas.

Mis hipótesis sureñas hablan más de este tipo de acciones que de hermenéuticas o extrapolaciones conceptuales. *Mil Mesetas* nos alerta en todo momento, acerca de este Centro que determina las continuidades y discontinuidades, que define por desviación respecto de sí. Valga evocar en este sentido la máquina de rostridad o la máquina de racialización, que procede por detección de variaciones respecto de El Rostro –y al caso viene la desviación del negro respecto del hombre blanco. Sentir el estruendo de

estas fuerzas que braman a contrapelo en nuestros contextos de investigación, es trazar nuestras mil mesetas. Y seguramente estaremos franqueando ya no los límites del discurso eurocéntrico, sino atravesando un umbral. (Según la diferencia entre límite y umbral de Deleuze y Guattari: recordemos que el límite alcanza los bordes de un interior, mientras el umbral es un cambio de plano de consistencia). Estaríamos trazando la línea del afuera, desde esta especie de barca cósmica que es como *Mil Mesetas* nos da a ver a la tierra, la desterritorializada, la que es de todxs y de nadie. Vista que es posible apuntando el foco que ahora es de super amplitud y profundidad, ya que hemos aprendido que el tiempo y el espacio no constituyen coordenadas o sentidos unívocos que organizan la experiencia. Foco que es, además, de un alcance óptico suprahumano, que nos hace ver el funcionamiento maquínico de los aparatos extractivistas, segregacionistas, androcéntricos, especistas, en los distintos ámbitos de operación. Y entonces, divisar otras fechas conjugadas con otras imágenes que se nos presentan acá, desde estos nuestros sures.

Mes(e)tización

Por eso me parece potentísima la resonancia de algunas fuentes directas o incluso de materiales que claman por ser referidos, que no han sido muy tenidos en cuenta hasta el momento. Aunque, como se ha aclarado en otros artículos, hay gente como Sibertine Blanc, Amber Jamille Muser o Svirsky, que sí lo han hecho. Hablo primeramente de escritores africanos, en cuanto se trata de un archivo que

ha sabido forjar con este texto vínculos íntimos y directos, podríamos decir. Como por ejemplo Glissant y su poética de la relación, en donde elige el rizoma para teorizar su Todo-Mundo (así lo escribe), la idea del archipiélago como configuración de un mundo en el que la identidad ya no se halla en la raíz sino en la Relación (Glissant, 2017). O el martiniqués Frantz Fanon, el nombrado padre de la crítica poscolonial y que, según he aventurado, señala un giro casi inexplorado en *El Anti Edipo*². Tanto hemos dicho ya sobre este cruce. Se trata, éste, de un archivo que trama con la obra de Deleuze y Guattari una relación de precisión mutua, en cuanto cada cual posee un potencial de expansión que no puede plegarse y desplegarse con las herramientas teóricas con las que normalmente cada cual se articula. Ni con las categorías propias, ni con las del espectro teórico que trasunta en su entorno. Unas y otras no alcanzan, presumo, para producir ese encuentro que posibilitaría una apropiación del pensamiento deleuziano, corrida respecto de las lecturas endogámicas eurocentradas.

Fórmulas, más que categorías, como las de devenir mujer, devenir animal y devenir negro, por ejemplo, no funcionan como núcleo representacional, sino como indicación de esta especie de protocolo de experimentación que es *Mil Mesetas*. Y entonces funcionan convocando escrituras, imágenes, en fin, materiales, archivos, que

² En *El Anti Edipo*, Deleuze y Guattari desmontan el funcionamiento del psicoanálisis articulado en la axiomática capitalista, cuando alcanzan un límite geo filosófico a la hora de auto percibirse como los detractores de Edipo, esto es, como los teóricos de la postulación de la condición de indiscernibilidad entre producción de subjetividad y colonización.

desafían lo que Deleuze y Guattari llaman “sistemas puntuales (historia–memoria)” y que distinguen y enfrentan a los agenciamientos multilineales o transversales. Pensar en devenires en lugar de Historia, es conjurar, evocar o palpar fuerzas que se precisan para trazar el planómeno. Esa rizósfera con la que sueña *Mil Mesetas* provocar ese bramido entre los estratos, hacer temblar el Ecúmeno. En ese sentido podemos decir que son estos sures que trasuntan en estos umbrales milmesetianos, que emergen en estos entre medios, y que el sur es, esas miles de réplicas que se producen entre medio de las zonas más abigarradas. “¡Antes ser un minúsculo cuanto de flujo que un distribuidor molar!” (Deleuze y Guattari, 1988, p. 230).

Hablando de bramidos, invitemos para continuar al personaje de Challenger, de la Meseta 3, la célebre Geología de la Moral, o Por quién se toma la tierra. Hay contemporáneamente a la profusión de textos como los de Derrida, Rancière, Foucault y también Deleuze y Guattari, una especie de ola de escritorxs que Thiong’o Ngugi Wa enmarca dentro de la lucha para desplazar el centro, textos provenientes de la literatura asiática, africana y sudamericana. Si tenemos en cuenta que *Mil Mesetas* es un texto francés, nos interesa su articulación especialmente en los países africanos y del Caribe, en los que la tradición literaria local escrita en las lenguas de los colonizadores –inglés y francés–, se consolidó y conoció, durante el período de posguerra, una notable difusión. Esta literatura, según la tesis de Ngugi Wa Thiong’o –y acá viene la alerta como lectorxs de Deleuze y Guattari–, celebra el derecho de dar nombre al mundo, de fijarlo en palabras propias y, por lo tanto, de nombrarnos a

nosotrxs mismxs. Esta nueva tradición desafía a la tradición dominante, en la que Asia, África y Sudamérica han sido definidas siempre por los europeos, desde sus capitales y con sus prejuicios. Pero ahora, parafraseando a Ngũgĩ Wa Thiong’o, el buen y el mal africano de la tradición racista europea, los socarrones señores Johnsons de la tradición liberal occidental e incluso la típica ausencia de conciencia del mundo colonizado en la tradición literaria europea, estaban siendo desafiados por la energía de los personajes de la nueva literatura, que preferían morir luchando que vivir arrodillados en un mundo en el que no se les permitiera definirse a sí mismos; personajes que, con cada uno de los gestos con los que interactuaban con la naturaleza y con su entorno social, ofrecían un vívido ejemplo de que África ya no era una tierra en perpetua infancia, ignorada por la historia, una tierra que se había limitado a incorporarse a Occidente (esta vez con mayúsculas) para alcanzar su lugar en el mundo dentro de los imperios occidentales del siglo veinte (2017, p. 31). Wa Thiong’o expresa también que África deja de ser un hegeliano mito europeo (2017, p. 32). La literatura estaba desafiando la base eurocéntrica con la que se miraba al resto del mundo. No se trataba de sustituir un centro por otro. El problema ya estaba absolutamente asumido: se manifestaba cuando alguien pretendía usar la perspectiva de un centro (el suyo propio) y, a partir de ella, establecer la realidad universal. Como resalta e insiste el keniano: “El mundo moderno es producto tanto del imperialismo europeo como de la resistencia contra él de los pueblos africanos, asiáticos y sudamericanos” (2017, p. 32). Siendo así, hacemos nuestra la pregunta de este escritor

que abandona el inglés para escribir definitivamente en su idioma: ¿estábamos constreñidxs a ver el mundo a través de las respuestas al imperialismo de europeos como Rudyard Kipling, Joseph Conrad cuyas obras, en cuanto a temática, ambientación o actitud, asumían la realidad y la experiencia del propio imperialismo? Ciertamente, estos autores afrontan el imperialismo con actitudes muy diferentes y desde diversos compromisos ideológicos. Pero, para Ngugi Wa Thiong’o, estas perspectivas nunca serían capaces de desplazar el centro de su visión del mundo, porque ellos mismos están ligados al eurocentrismo por su educación y sus experiencias personales. Incluso cuando son conscientes de los devastadores efectos del imperialismo entre los pueblos sometidos. Como cuando Conrad describe las víctimas mortales de las aventuras coloniales en *El corazón de las tinieblas*, o cuando Conan Doyle escribe en *El mundo perdido*: “Esos grandes espacios en blanco que llenaban los mapas están siendo ocupados rápidamente y ya no queda lugar en ninguna parte para las aventuras románticas” (Conan Doyle, 1912, p. 13. La traducción es mía).

Pero, ¿se le pasó este punto a Deleuze y a Guattari?, ¿este aspecto de esta literatura vacilante? Yo creo que no, que de ninguna manera. Aunque dejo abierta esta pregunta. Me consta asimismo que estoy sugiriendo revisar los límites de este concepto de literatura menor que Deleuze y Guattari teorizan y que de alguna manera resuena en estas *Mil Mesetas*. Pero mis sospechas apuntan a mostrar que es justamente esta asunción indirecta del personaje, esta doble intervención a este genio científico con look monstruoso: una vez al ser reapropiado en un texto filosófico –ya

sabemos que Deleuze insiste en que *Mil Mesetas* es un texto filosófico–, y otra vez al hacerle decir cosas que en las novelas de Conan Doyle éste no dice, es en este acto performativo cuando los autores están estableciendo ellos mismos esta distancia apropiativa estratégica de la que les hablaba.

Mil Mesetas está escrito de manera tal que la motivación a replicar esta mesetización del pensamiento, de la experiencia, es irresistible. Sólo la sustracción de la *e* de mesetización hace falta para conseguir traerla a nuestros sures.

Bibliografía

- Conan Doyle, Arthur (1912). *The Lost World*. New York: Hodder & Stoughton.
 Disponible en: <https://ia600200.us.archive.org/1/items/lostworldoodooyluoft/lostworldoodooyluoft.pdf>
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1988). *Capitalismo y esquizofrenia. Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- Glissant, Edouard (2017). *Poética de la Relación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Thiong'o Ngugi Wa (2017). *Desplazar el centro: la lucha por las libertades culturales*. Barcelona: Rayo Verde.

OTRO KANT DESPUÉS DE FANON¹

*No es el mundo negro el que me dicta la conducta.
Mi piel negra no es depositaria de valores específicos.
Desde hace tiempo el cielo estrellado que dejaba palpitante a Kant
nos ha revelado sus secretos. Y la misma ley moral duda.*

FRANTZ FANON

*Carecemos de resistencia al presente.
La creación de conceptos apela en si misma a una forma
futura, pide una tierra nueva y un pueblo que no existe todavía. La
europeización no constituye un devenir,
constituye únicamente la historia del capitalismo
que impide el devenir de los pueblos sometidos.*

GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI

Desbalancear el aspa de la marioneta eurocéntrica

¿Podía Kant asumir el racismo de su moral universalista? ¿Podía medir la implicancia histórica de la exclusión de los “rudos hombres de Tierra del fuego o de Nueva Holanda” de toda esfera moral, histórica y política?

1 Este texto ha sido publicado en *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, Vol 6, N°12, 2017. La presente versión incluye algunas modificaciones.

¿Podía enfrentarse a los dictámenes de la ciencia empírica de su época para así evitar el carácter racista de su concepción antropológica y de su geografía física? Motivada por estas preguntas, me pliego a las investigaciones sobre filósofos europeos (y resalto el masculino), que parten sospechando de su configuración lógica racista. Lecturas que se proponen atender a lo que Mills considera como el sistema político innombrado que conforma el mundo moderno (Mills, 2006, 2007). Así, pretendo tomar distancia respecto de los abordajes consistentes en aplicar estándares teóricos categoriales, cuyo propósito es homologar las distintas versiones de la negación onto antropológica como efectos secundarios o deslices tolerados de las filosofías en cuestión. En lugar de estas perspectivas, me propongo describir en qué consiste la denominada supremacía epistemológica blanca². Según mi enfoque, no es lo innombrado en cuanto reservorio de sentidos esperando ser comprendidos, sino que indica directamente el protocolo de operaciones del sistema político moderno. Operaciones que constituyen el aspa de la marioneta eurocéntrica que maniquea las condiciones materiales, nuestros cuerpos, nuestro género, nuestra autopercepción étnico racial, proclamándose como fundacional, como universal y como inescrutable. Ir tras los filósofos responsables del discurso racista entre medio de las cuerdas de la marioneta eurocéntrica, es cambiar primeramente de punto de suspensión, de ritmo, de dinámica de investigación. Pienso que un autor como Frantz Fanon,

2 Expresión recurrente en todos los textos que he consultado. Sobre todo en los textos de Mills ya referidos y en Eze, Emmanuel Chukwudi (1997).

puede ser considerado uno de los protagonistas de esta saga de desestabilización de esos hilos, en una escritura movida por la experiencia al límite del cuerpo, que, por eso escapa a toda regla de representación³. A partir de Fanon, el desenmascaramiento de la idea del verdadero Kant⁴, construida mayormente por los sucesores de los filósofos inmediatamente posteriores a él y afianzada durante la suerte corrida a la academia de los siglos siguientes⁵, es

3 Como expresamos en un artículo en coautoría: “La idea entonces es entender que el lenguaje que se despliega en la escritura anticolonial tiene una capacidad performativa inusual, porque a los términos emancipatorios de los escritos modernos se le suma una crítica sobre la materialidad de los cuerpos donde acontecería tal emancipación. En ese sentido, la materialidad, casi en un registro fenoménico, vuelve insistentemente al primer plano haciendo imposible cualquier consideración sobre la trascendencia de los cuerpos y las imágenes de conciencia que se les adhieren. Si el cuerpo es el límite, los cuerpos racializados son los límites definitivos para los procesos representacionales de los discursos y las tecnologías coloniales” (*De Oto y Pösleman, 2016, p. 177*).

4 Robert Bernasconi identifica y describe a ensayistas como Thomas Hill y Bernard Boxill, que, aunque reconocen cierta relación entre Kant y el racismo, no obstante sus tesis apuntan a distinguir un Kant real desconectado de lo que llaman “partes separables” de su verdadera filosofía, e incluso consideradas como falsamente derivables de ella (*Bernasconi, 2003*).

5 Bernasconi considera que el Kant que se lee –incluso nosotras– es el protegido por sus contemporáneos (*Schelling, Hegel o Hölderling*) y por sus sucesores inmediatos. Escribe: “la versión del Kant que se enseña en los cursos de historia de la filosofía en la actualidad, ha sido desarrollada para proteger a Kant contra las críticas sostenidas por sus sucesores inmediatos, haciendo aparecer la escritura de estos últimos como arbitraria e idiosincrásica. El Kant real es la versión de Kant que se aproxima más a la que los filósofos que proponen esa reconstrucción reconocen como verdadera. El Kant real es el verdadero Kant por sentido común, libre de contradicciones y, en lo posible, libre de

el objetivo fundamental al que debe apuntar el escrutinio del poscolonialismo.

Entre los responsables de la construcción del discurso racista, hemos seleccionado a Kant, por tratarse de uno de los representantes fundamentales del contexto del siglo dieciocho. Siglo que la obra kantiana caracterizará como el de la alianza colonialista⁶ entre una moral universalista, una ciencia empírica liminal, una teleología de los acontecimientos y una estética de lo sublime⁷. Alianza

racismo. Estas indicaciones son introducidas como principios hermenéuticos aun cuando contradicen la evidencia histórica. Lo que se encuentra con recurrencia no es otra cosa que una pretendida necesidad analítica. [...] El mismo Kant es maldito: sus actitudes racistas son consideradas como incompatibles con sus principios de respecto a la humanidad de cada persona. Pero la “teoría profunda” es salvada para sobrevivir y luchar contra el racismo en otro tiempo” (2003, p. 17).

6 En el artículo mencionado en la nota 2, usamos la expresión axiomática colonial, para referirnos a las operaciones de estratificación del deseo, reglas de subjetivación, de objetivación, criterios de alcance y límites de lo universal, individual y particular, entre otras constelaciones categoriales que componen la dinámica social De Oto y Pósleman, 2016, p. 184).

7 He resumido en estas cuatro expresiones los propósitos kantianos. Para reforzar esta presentación, expando el significado contextual de cada una de ellas. La primera indica el objetivo de formular principios morales irrefutables, esto es, que a diferencia de los contenidos del entendimiento, puedan ser alcanzados en su condición de en sí, y de esta manera diferenciarse de los empiristas ingleses y franceses que bogan por una ética empírica; la segunda expresión tiene que ver con la pretensión de resaltar la inexorabilidad y fecundidad de la ciencia experimental de su época, que lleva a Kant a equiparar el tono mecanicista a la epistemología; la tercera se relaciona con el propósito de formular una filosofía de la historia basada en criterios normativos que regulen el impulso transformador y emancipador del sujeto moral –por supuesto, del sujeto europeo–; y la cuarta, se asocia al propósito de

que cerrará el cuadro operativo de corte mecanicista del racionalismo moderno, base del contrato social colonial, o materialización política de la racialización como institución moderna por excelencia. Hoy la mayoría de los trabajos consisten en *zooms* teóricos analíticos que apuntan a las consecuencias histórico políticas de algunas de estas dimensiones sobre las otras. Entre otros ensayos, he considerado el de Patricio Lepe Carrión, quien resalta una de las líneas críticas de la operativa de racialización, particularmente lo que llama instrumentalización científica por parte de las políticas imperiales de la época, acotando su enfoque a la antropología y a la geografía física de Kant (Lepe-Carrión, 2014, p. 67, 79). Acuerdo en este punto con esta propuesta. Ahora bien, en donde intento hacer un desplazamiento, es en relación al recorte del corpus de la filosofía kantiana efectuado por Lepe Carrión. Considero que restringir el enfoque al capítulo antropológico y geofísico, relega el intrincado concepto de trascendentalidad de Kant, que es, en definitiva, el que sostiene la supremacía ontológica y epistemológica blanca. Como pretendo mostrar, es a través del sistema metafísico que todo el complejo ardid kantiano puede sustentar una moral que se arroga la propiedad exclusiva de una lógica universalista irrefutable, puesta estratégicamente al servicio de las operaciones de racialización. La metafísica trascendental es el propio aparato de justificación filosófica del sistema político innombrado, al que se refiere Mills,

reconciliar la razón y lo irracional a través de hacer de la experiencia de lo sublime, el modo de representación del célebre fin final de la humanidad.

y por metonimia, a la supremacía onto y epistemológica blanca⁸. Si nos detenemos en los enunciados antropológicos y geográfico-físicos, que por su propia dinámica escritural abundan en caracterizaciones, jerarquizaciones, selecciones y exclusiones, corremos el riesgo de obviar que la apelación a una condición trascendental es una de las operaciones de manipulación más disimulada de la filosofía europea. Operación siniestra en cuanto significa la instauración de un régimen de negación onto antropológica basado en imperativos lógico formales y aplicado cínica y violentamente.

En efecto, esta operación no contempla desvíos respecto del sistema facultativo o imperativo categórico moral contractual blanco y deja innombradas las consecuencias a nivel de la materialidad de los cuerpos. Considero que la condición trascendental, horizonte que enmarca el programa de fundamentación de la supremacía blanca, es el aspa de la marioneta eurocéntrica y va más allá de las condiciones racistas naturales, para declarar la rectitud moral como propiedad exclusiva del blanco y, desde luego, horizonte referencial histórico cultural de una y solo una historia (la Historia con mayúsculas). Incurrir en la seducción de quedarnos detenidxs en los enunciados antropológicos, distrae la atención de ciertos cruces epistemológicos que se disimulan en medio de un parafraseo de clasificaciones y jerarquizaciones. Sobre todo, el que se produce

8 Cabe aclarar que los términos ontológica y epistemológica me sirven para especificar las problemáticas relativas a la supremacía blanca del sistema político moderno en las que me enfoco.

entre el propósito de equiparar, desde la filosofía, el estatus epistemológico que ha alcanzado la ciencia en la época. Como otros nudos que es preciso desatar en cuanto esa fecundidad pretendidamente irrefutable de la categoría de trascendencia, reside en que la instrumentalización de la racialización necesita allí auto justificarse, allí las justificaciones racistas se vuelven necesarias, como no lo son en la antropología, donde la naturaleza es la que tiene la voz cantante. Ir tras esas justificaciones necesarias es desbarajustar las diversas líneas que conforman el sistema kantiano y dejar sin centro de balance al discurso racista.

Como expresan con acuerdo los ensayistas a los que he consultado, los movimientos feministas han motivado ya desde hace algunas décadas a considerar incorrecto rastrear las contradicciones internas de un pensamiento, y se inclinan por otras metodologías. Especialmente Mills, que propone radicalizar la tesis de Smith, que considera que no se trata de la existencia de una sola tradición liberal, que sería el igualitarismo con el racismo como anomalía. Smith aboga por la perspectiva de múltiples tradiciones, que reconoce el racismo y la supremacía blanca como una entre las tantas alternativas dentro de la cultura política. Mills acuerda en la inconveniencia de la consideración del racismo como efecto colateral, pero se inclina preferentemente por considerar lo que llama simbiosis entre los distintos costados del pensamiento de un filósofo como constitutiva. De acuerdo a esta consideración, obviar la simbiosis, sería, casi irónicamente, ser infieles a los mismos Kant, Hegel, etc. Escribe: “Tres décadas de estudios feministas han contribuido ampliamente para demostrar

las exclusiones políticas de género implícitas en el ostensiblemente neutral ‘hombre’. Pero la contra narrativa de la subordinación racial no está, al menos dentro de la filosofía, tan desarrollada, ni la blancura de los ‘hombres’ está inscrita en la apariencia del concepto de la misma manera que su masculinidad. Entonces, incluso cuando se concede y discute el racismo, tiende a serlo dentro del marco oficial del igualitarismo, generando un lenguaje de ‘desviaciones’, ‘anomalías’, ‘contradicciones’ e ‘ironías’. Se admite (a regañadientes) que estos teóricos pueden haber sido racistas, pero esta concesión no implica desafiar la lógica del enfoque en sí mismo. Como la igualdad es la norma globalmente dominante, el modo predeterminado normativo, el racismo tiene que ser una desviación” (Mills, 2016, p. 213. La traducción es mía).

Por su parte, la propuesta de Robert Bernasconi de cómo abordar esta especie de braza en mano en que consiste el tratamiento del racismo en los textos de la tradición monopólica de la filosofía europea, nos ofrece otro tópico fundamental a tener en cuenta para la fecundidad de nuestras investigaciones situadas. Bernasconi propone localizar el foco no en el racismo de los célebres textos sino en lo que él llama “racismo institucional” en la filosofía contemporánea, que emerge cada vez que relegamos la gramaticalidad racista mientras celebramos sus grandes principios (Bernasconi, 2003, p. 13)⁹. De esta manera, seguramente

9 Uno de los autores que estarían dentro de lo que tanto Mills y Bernasconi consideran que persisten en la perspectiva racista es Kleingeld, quien propone considerar que durante la década de 1790 Kant deja de lado su explicación jerárquica de las razas a favor de una visión

emergerá en la tarea de desbalancear el mecanismo de producción de racismo, una condición presuposicional epistemológica que nos alcanza. O, en todo caso, que evidenciará nuestra episteme como una tal, prendida de la rueda de un tiempo aún no cancelado.

Según mi consideración, este sistema que maniquea las afecciones de manera tal de guardarse de asumir la supremacía blanca como sistema político real, como es en lo que consiste propiamente la funcionalidad del sistema kantiano, es la operación discursiva fundamental que hay que detectar. Aceptemos que, por las características del discurso mismo, no hay posibilidad alguna de tomar posición sin que queden consecuencias enunciativas sin asumir. El discurso no es un mecanismo cuya maniobrabilidad sería dominable al cien por cien. De ahí que preguntas acerca de la factibilidad de ciertas decisiones, o acerca de si Kant –como es el caso aquí– podía inclinarse por otras adherencias ideológicas, son cuestionamientos justificados.

En efecto, preguntas como las que hemos presentado en las primeras líneas del ensayo, son legítimas siempre y cuando se las evalúe en relación con los contextos de enunciación que por lo demás implican indefectiblemente las diferentes expansiones o recepciones del texto kantiano, además de alcanzarnos consecuentemente en nuestras propias investigaciones. Nos implican en la medida en que somos usuarixs sistemáticas de la escritura kantiana desde nuestra más temprana formación. No podemos eludir el

más igualitaria y cosmopolita, en un intento liso y llano de proteger sus ideas centrales (Kleingeld, 2007).

hecho de estar insertxs en una maquinaria de producción ideológica colmada de estos textos que están constitutivamente sustentados en operaciones racializantes. Propongo detectar las categorías-escoba, como llamo al recurso de evitar seguir ciertos itinerarios teóricos que podrían haber sido propuestos y así justificar el nuevo contrato colonial del que somos contemporáneas, o la reinscripción del contrato en una siempre y segura maquinaria de explotación y racismo, o guardarse esa punta o fuga emancipatoria bajo la alfombra por los temores de siempre.

Un desconocido, aunque sospechado Kant

He encontrado a Kant, por un lado, en medio de la lectura de Frantz Fanon y de una lectura en particular. Aquélla que pondera la escritura fanoniana en su dimensión performativa. Es decir, aquella que advierte en el escritor martiniqués la potencia disruptiva y creadora al mismo tiempo. Disruptiva, al momento de describir una experiencia al límite del cuerpo, de una experiencia que carece, al momento, de escenario categorial en el que insertarse. Y constructiva, en cuanto es una escritura que provee de un horizonte de posibles y, por ello, plantea una filosofía de la historia que desplaza efectivamente a la teleología fundada en el universalismo racista. Como anotamos en otro artículo escrito en coautoría, en relación al momento de lo que llamamos emergencia de una positividad en la escritura de Fanon:

...ella será capaz de poner en primer plano dos fenómenos concurrentes. Por un lado, el agotamiento repre-

sentacional de las teorías y filosofías de la historia puestas en tensión con el mundo colonial, por otro, la posibilidad de la emergencia de opciones, entendida como lugar no afirmado de la experiencia social, en muchos sentidos in-nominado, para la cual no hay disponibilidad en términos de un lenguaje (no lo constituye aún) (De Oto y Pósleman, 2017, p. 119–120).

Una vez asumida la potencia disruptiva y creadora de la escritura fanoniana, nos encontramos frente a un Kant desconocido aunque sospechado. Nos vemos frente a un Kant desconocido, en cuanto lo conocemos especialmente por los académicos devotos que, por razones diversas, se encargan de proteger la obra de asignaciones ideológicas que ellos consideran extemporáneas. Razones que pueden ser: el temor a poner en duda los significados construidos durante toda una vida de trabajo; o la forma de hacer filosofía que distingue la obra de la vida; o la expresa o subrepticia adherencia a las declamaciones kantianas en pro de las diferencias raciales y el consecuente planteamiento de estrategias precisas para eludirla o no. En este caso, el gravamen de racista sería una forma arbitraria y descontextualizada de calificar al filósofo de la más alta aspiración filosófica: la de una moral universal e irrefutable, como conocemos a Kant. Y nos vemos asimismo frente a un Kant sospechado, ya que pertenecemos a ese grupo de lectorxs de filosofía europea, contemporáneas de programas filosóficos de desmontaje del onto logo andro blanco centrismo. Acá el prefijo onto presupone la posesión de un criterio de demarcación de lo real y sus correspondientes derivados,

la identidad, la mismidad y, por ende, lo otro, lo distinto; logo, indica el monopolio de una racionalidad auto referencial; andro, se refiere a la exclusividad y superioridad del Hombre (con mayúsculas) respecto a la posesión del logos y, finalmente, blanco, ya que no es cualquier hombre, es el blanco o el único que responde a las condiciones de un sujeto moral que sabe plantearse sus propias leyes. A partir de Fanon no podemos más que coincidir con Mills cuando expresa acerca de la supremacía epistemológica blanca ser la base del innombrado sistema político que ha hecho del mundo moderno lo que actualmente es.

Es Fanon quien vamos a considerar como el responsable de haber hecho posible hallar marcas operativas de dicha supremacía onto y epistemológica. Extrañaríamos una rueda de este carro de la resistencia antiracista, si no diéramos cuenta de la tendencia metodológica actual consistente en procurar encuentros entre filósofos, que según la tradición de la academia entendida como institucionalización del racismo, han sido hasta el momento innecesariamente cotejables o incluso inconmensurables. Por mi parte he efectuado en ensayos recientes la puesta en tensión de la obra de dos autores hasta el momento alejados: Fanon y Deleuze (eventualmente con Guattari). Mi propuesta metodológica justifica dicha puesta en tensión. Considero que hay ciertas escrituras que permanecen relegadas, porque su reactivación necesita de otras escrituras. Habría un momento en el que ciertas categorías de cualquier filósofo, quedan sin efectuación porque las condiciones contextuales así lo imponen. Por ejemplo, la política de afianzamiento del discurso racista fue, durante

los noventa, propiciada por la proliferación sin precedentes de la propuesta editorial europea blanca. En este escenario, una filosofía como la de Deleuze, que en medio de esta reactivación del programa racista proclama la necesidad de dismantelar y pervertir el programa de europeización, permitió potenciar la intensidad de otra filosofía –en este caso la de Fanon– cuyas posibilidades de conexión eran escasas. Es poniendo a andar el alerta compartida entre ambos, respecto de las presuposiciones y consecuencias del llamado programa moderno, que damos cuenta desde nuestros contextos de investigación, de la filiación de nuestro enfoque con esta tendencia actual.

Gilles Deleuze se compromete con la tarea de abordar las escrituras dedicadas a efectuar el desbalanceo del aspa de la marioneta eurocéntrica. Al respecto, se suma a la línea instaurada por Fanon, que previene frente a toda lectura restrictiva y defensora del filósofo prusiano. Además, y como he escrito unas líneas antes, adhiere a la idea de modernidad como sinónimo de proceso de europeización como explotación, con todas las connotaciones que este proceso implica¹⁰. Una de las categorías de la filosofía kantiana que le hace merecer el rótulo de estrella fundamental en el firmamento de la ilustración moderna, es la de deseo. Como heredero inmediato del siglo de la puesta a prueba de la legitimidad de las pasiones en asuntos epistemológicos, llama la atención cómo el deseo funciona

10 Reproducimos parte de la cita del epílogo. “La europeización no constituye un devenir, constituye únicamente la historia del capitalismo que impide el devenir de los pueblos sometidos” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 109).

en un principio rebeldemente en la filosofía kantiana, como vehículo mismo que le permite dar un paso al costado de lo que llama superstición, alineada ésta con pensamientos correspondientes a –traigo la expresión del mismo filósofo– la inmadurez de la humanidad¹¹. No me he saltado la sospecha lógica sobre si esta consideración de la positividad del deseo en Kant rebatiría los enfoques epistemológicos y metodológicos de Fanon y Deleuze, en cuanto significaría barrer la ambivalencia de la potencia recuperada en el concepto de deseo. Vamos a ver que de ninguna manera. Las escrituras de Fanon y Deleuze insisten en adjudicar a la categoría de deseo en Kant una ambivalencia maniquea entre, por un lado, el hecho de ser postulado como motor del desarrollo de la humanidad autónoma y libre y, por otro, ser considerado la función reveladora del infinito imponderable y aterrador que la imaginación permite advertir y por el que se ve abatida la razón, cuando se la expone al riesgo absoluto de disolución del sistema facultativo. En otros términos, en medio de la crítica a la modernidad como acción de desmontaje de las marcas del colonialismo, los dos coincidirían en asignar a Kant el mérito de haber elaborado una concepción del deseo como producción, como el motor de la vida y, por el otro, coinciden en que

11 Kant escribe: “La liberación de la superstición llámase ilustración, porque aunque esa denominación se da también a la ‘liberación de los prejuicios en general, la superstición puede, más que los otros (in sensu eminenti), ser llamada prejuicio, porque la ceguera en que la superstición sume, y que impone incluso como obligada, da a conocer la necesidad de ser conducido por otros, y, por tanto, más que nada, el estado de una razón pasiva” (Kant, 1984, pp. 199–200).

Kant reajustará esta condición productiva y vital a los estándares morales requeridos por el contrato social colonial. Por lo que el mérito desnuda su verdadero propósito. De ahí que, tanto Fanon como Deleuze, advierten marcas del racismo de base que jaquea toda posible lectura optimista respecto a este deseo productivo –en caso de confiar en el universalismo de Kant– y que sustenta la alianza colonialista a la que me refería anteriormente. Advierten dichas marcas en el trazo fino que señala los itinerarios –que por lo demás evidencian el arraigo dieciochesco del pensamiento kantiano– que finalmente logra cerrar el circuito trascendental. Circuito que parte del entendimiento como vidriera de evidencias empíricas y consignas de manipulación de la naturaleza, en un primer momento. Que pasa por el estado de zozobra de una imaginación que se enfrenta al universo infinito amenazante y a la vez vulnerable frente al impoluto poder de la razón común. Y que culmina en el fuego imponderable de lo sublime –permítanme usar términos de resonancia kantiana– cuyo efecto de desvarío de la razón motiva al sentido común a aplicar el filo que, como motor de una teleología histórico política dirigida hacia la paz perpetua, androcéntrica y blanca, emparejará y distinguirá entre la maleza, los merecedores del ser y los que no llegan a serlo. Repongo la cita del epígrafe para preparar el escenario del encuentro. Al final de *Piel Negra, Máscaras Blancas* Fanon escribe: “no es el mundo negro el que me dicta la conducta. Mi piel negra no es depositaria de valores específicos. Desde hace tiempo el cielo estrellado que dejaba palpitante a Kant nos ha revelado sus secretos. Y la misma ley moral duda” (209, p. 188). Por su parte Deleuze

escribe en *Nietzsche y la filosofía*: “Así, la crítica total se convierte en la política del compromiso: incluso antes de la batalla, las esferas de influencia ya se han compartido. Se distinguen tres ideales: ¿qué puedo saber?, ¿qué debería hacer? ¿Qué puedo esperar? Se señalan límites a cada uno, se denuncian abusos y transgresiones, pero el carácter no crítico de cada ideal permanece en el corazón del kantismo como la lombriz en el fruto: verdadero conocimiento, verdadera moralidad y verdadera religión. Lo que Kant todavía llama –en sus propios términos– hecho:

... el hecho de la moralidad, el hecho del conocimiento
 [...] El gusto kantiano por la demarcación de dominios finalmente se liberó, se le permitió jugar su propio juego, en la *Crítica del Juicio*. [...] Aquí aprendemos lo que sabíamos desde el principio, que el único objeto de la crítica de Kant es la justificación, comienza por creer en lo que critica”
 (1983, p. 89–90).

Con respecto a Fanon, cabe aclarar que no ignoro el enfoque nietzscheano y la resonancia directa de las críticas del movimiento de la negritud adoptado por la escritura fanoniana en diferentes momentos. De hecho, no es vano recordar que en el mismo libro referido, Nietzsche es el primer y último filósofo que Fanon menciona, y en ambos casos, así como en otros ubicados a lo largo del texto, la ocasión los encuentra tanto al filósofo martiniqués como a Nietzsche, enfrentando fundamentalmente el carácter

reaccionario de la cultura europea¹². Por esto, las alusiones a Kant pueden ser consideradas como referencias directas a un enemigo compartido entre Nietzsche y Fanon. Enfatizo e insisto en la justificación del rescate de la cita en cuanto se refiere al cielo estrellado y la ley moral de Kant, de ninguna manera con el intento de introducir a Fanon en una historia de la filosofía que explique sus filiaciones precisas. Hago un poco de historia a la manera académica, para poder advertir luego la operación que Fanon y Deleuze efectúan sobre ella. Recordemos que el deseo se aborda en la segunda de las Críticas, la *Crítica de la Razón Práctica*, cuyo objetivo, algunos consideran que es la reversión de lo que quedó trunco en la primera. Esto es, la imposibilidad demostrada y asumida por Kant de alcanzar la cosa en sí, el nómeno, en el ámbito de conocimiento, o en el ámbito en el que el entendimiento hará de juez. Ámbito correspondiente a fenómenos cuya causa es exterior a la dinámica subjetiva. Mientras en este sentido esta facultad de conocer, objeto de la primera Crítica, se refiere a la relación de conformidad que se puede establecer entre un sujeto y un objeto, la facultad de desear, que Kant aborda en la última de las Críticas, se refiere a la relación de causalidad que se da entre una representación y el objeto de dicha representación. Salvar lo inaccesible de la cosa en sí en el dominio del interés práctico de la razón implica, entonces, asegurar la autonomía trascendental de la voluntad y la libertad como su categoría melliza, así como facultades que se disputan el orden de lo práctico. Principal idea de

12 Consta la resonancia nietzscheana del término reaccionario.

la razón en términos de la filosofía de la historia, ya que su aplicación significa nada menos que la garantía del logro de la paz en la tierra. La garantía del cumplimiento de lo que Kant considera como la salida del mundo sensible y la entrada al suprasensible¹³.

Lo llamativo, y aquello por lo que cabe insistir en el tono sugestivo de la cita de Fanon, es que esta voluntad como sinónimo de libertad, se ordena en la experiencia fanoniana gracias a una vivencia al límite del cuerpo, que lanzará por la borda todo intento de insistir en el argumento trascendental encargado de justificar el cinismo y la violencia ejercida en procura de la detención de la potencia productiva del deseo. Esa vivencia puede comprenderse en que frente a la inabarcabilidad del cielo estrellado que alborota la imaginación, que pone en riesgo el orden de las facultades, Kant pide ayuda y hace aparecer en escena la célebre facultad encargada de la distribución justa. En la experiencia kantiana al borde del abismo esta apelación a una instancia rectora es la insistencia o el reajuste del

13 Transcribo la cita para su mejor comprensión: "El concepto de libertad es lo único que nos permite no salir fuera de nosotros para encontrar lo incondicionado e inteligible para lo condicionado y sensible. Pues es nuestra propia | razón quien, gracias a la suprema e incondicionada ley, se reconoce como el ser que cobra consciencia de dicha ley (nuestra propia persona) en cuanto pertenece al mundo del entendimiento puro y, ciertamente, hasta con la determinación | del modo como puede ser activo en cuanto tal. Se comprende así por qué entre todas las facultades de la razón solo la capacidad práctica puede sacarnos del mundo sensible, al proporcionarnos conocimientos acerca de un orden y una conexión suprasensibles que, por eso mismo, solo pueden ser extendidos hasta donde sea necesario para el punto de vista práctico puro" (Kant, 2013, p. 245).

centro de suspensión de la marioneta. En la cita a que mencionaba, se advierte cómo Gilles Deleuze apunta al conservadurismo de Kant, enfocando específicamente el sistema de las facultades. Deleuze ha abordado la funcionalidad en el sistema kantiano de esta instancia de demanda de salvataje, denunciando la inconsistencia de la noción misma de crítica. Sobre todo, en lo que respecta al amparo de la crítica kantiana en la presunción de una concordancia de las facultades entre sí y de estas con respecto a un objeto siempre el mismo para todas ellas, lo que en la *Crítica del Juicio* Kant llama *sensus communis* o “... la menor de las cosas que se pueden esperar de cualquiera que reivindica el nombre de hombre” (2023, p. 269). Una estrategia de distribución de jurisdicciones y de asignación de jerarquías, que, cuando se trata del terreno de lo práctico, está a cargo del sentido común que Deleuze llama moral. Sentido que supone a priori la posibilidad de alcanzar, gracias a la procura de este orden, el objeto en sí, es decir, la aplicación universal y necesaria de la ley. Todo debe estar garantizado, es necesario resguardar sus derechos a pleno, porque la razón, utilizando la conocida expresión kantiana, es capaz de engendrar monstruos. La compensación que demanda el deseo ligado a lo sublime, sobreviene a la hora de apelar al sentido común, esta instancia arbitraria, porque se le adjudica ser posesión de aquel y solo de aquel sujeto poseedor de las dotes racionales o definitivas de una humanidad moral y autoconsciente, que Kant adjudica exclusivamente al europeo.

Deleuze coincide con Fanon, en la apelación a Kant en medio de una escritura que, frente a una filosofía de la

historia marcada por ese fin final, propone otra que, me permito evocar una expresión de Fanon, desde hace tiempo viene ganando la pulseada con la metafísica dualista que distingue estratégicamente las esferas de lo natural y de lo moral. Metafísica dualista que en la empresa kantiana de escudriñar la razón en y con la razón logra solo echar más combustible al motor de la explotación. Y con ello, a la reafirmación del programa de manipulación de la naturaleza, a la impunidad de la reificación de una cultura blanca a costa de los cuerpos y la instauración de una teleología o destino de la humanidad como proceso de racialización. Esta persistencia en la razón común, selectiva –ya que no alcanza al hombre de Nueva Holanda o Tierra de Fuego, carente de autonomía de la voluntad¹⁴–, y opresora –en

14 Reproduzco la cita in extenso, porque considero que ilustra con su manera explícita de presentarla, la advertencia sobre que decir racista a Kant no es de ninguna manera una crítica sino una confirmación de su propósito: “Juzgar una cosa, por causa de su forma interna, como fin de la naturaleza, es algo totalmente distinto de considerar la existencia de esa cosa como fin de la naturaleza. Para la última afirmación necesitamos no solo el concepto de un fin posible, sino el conocimiento del “fin final” (*scopus*) de la naturaleza, lo cual requiere una relación de ésta con algo suprasensible, relación que sobrepuja, con mucho, todo nuestro conocimiento teleológico de la naturaleza, pues el fin de la naturaleza misma debe ser buscado por encima de la naturaleza. La forma interna de una simple hierba puede demostrar suficientemente, para nuestro juicio humano, que su origen es posible solo según la regla de los fines. Pero si se sale de aquí y se considera solo el uso que de ella hacen otros seres naturales, si se abandona la contemplación de la organización interna y se considera solo las relaciones exteriores finales, v. gr., la necesidad de la hierba para el ganado, de éste para el hombre como medio de existencia, y si no se ve por qué sea necesario que existan hombres (pregunta a la cual, si se tiene en el pensamiento, v. gr., los habitantes de Nueva

cuanto se supone autorizada a excluir de la historia de la humanidad a estos hombres rudos¹⁵-, es lo que hace que la condición trascendental no deje de abordarse como un espejo necesario para el auto-reconocimiento del sujeto eurocentrado e impide entonces la apertura al mundo de posibles que propone Fanon.

Si toda ontología es absolución de posibles, por eso, según este acuerdo entre Fanon y Deleuze, se trata de subvertir (de acuerdo al significado literal del término subvertir: trastornar algo o hacer que deje de tener el orden normal o característico) esta lógica universalista. Una subversión que desestabilizaría el componente trascendental en clave kantiana que según esta línea de abordaje justifica la sustitución metonímica de los dualismos en las filosofías posteriores, especialmente en las fenomenologías. De esta manera la concepción de deseo que resulta de esta articulación entre Fanon y Deleuze, no implica la reivindicación del derecho a alcanzar el estatus de sujeto moral, que, por ende, significaría la batalla por obtener la ciudadanía en ese terreno racional recobrado luego de la experiencia del salvataje del sentido común y el buen sentido, sino que opera una fuga radical respecto de la perspectiva trascendental al pronunciarse desde y a favor de una zona de enunciación

Holanda o los de la Tierra del Fuego, no sería tan fácil contestar), así no se llega a fin categórico alguno, sino que toda esa relación final descansa en una condición que hay siempre que poner más allá, y que, como incondicionada (la existencia de una cosa como fin final), yace totalmente fuera de la consideración físico-teleológica del mundo" (Kant, 1991, p. 269).

15 Como llama Kant a los excluidos de la experiencia de lo sublime y por lo tanto de la ley moral (1991, p. 251).

que mina el terreno innostrado al que se refiere Mills. Una vez revelada por Fanon y Deleuze esta necesidad de compensar, por parte de Kant, el temor respecto de los desbordes de la subjetividad, aunque igualmente ellos localizan en el pensamiento kantiano el engranaje que moviliza uno de los giros epistemológicos fundamentales de la filosofía europea, que es la concepción de deseo como producción, inmediatamente desbaratan toda posible efectividad de la condición trascendental. De todas maneras, es preciso tener en cuenta que Fanon llega a esta zona de emergencia de posibles, o zona de no ser, por la fuerza de la reflexión sobre el colonialismo y los cuerpos, es decir, invocado por una urgencia política y vital ya que está en juego su propio cuerpo, el vaivén entre cuerpo negro y representación que el colonialismo desata con furia necrótica. No imagina un pacto con la representación para trascender el mundo que lo extermina, solo puede describir la operación y señalar los riesgos de repetirla. Tampoco, debo decirlo, porque piensa históricamente imagina una inmanencia de los cuerpos o del deseo, porque todo lo que acontezca con ellos afecta, desborda el plano de trascendencia.

No obstante, hay la zona de no ser. Y ese punto es crucial para entender que hay una conversación posible en juego. Y si la zona de no ser puede llamarse de alguna forma distinta del poderoso sintagma que constituye, sin duda alguna, ese nombre podría ser, el de la célebre expresión de Deleuze y Guattari, o plano de inmanencia. Fanon describe con esta expresión el lugar más abyecto de la experiencia colonial. Es el lugar donde los cuerpos son empujados más allá de cualquier ontología y donde no hay

política de reconocimiento en juego. La expresión tiene un recorrido filosófico implícito en su escritura pero el aspecto crucial es que Fanon hace de ella la consecuencia de la crítica a las ontologías de la identidad cuando estas son el producto de procesos coloniales de racialización. En ese momento, funciona también licuando los fundamentos que sostienen tales procesos tornándose en una sugerente crítica representacional por otros medios que anticipa en medio siglo los vínculos entre modernidad y colonialidad (2009, p. 42). Por su parte, con la expresión plano de inmanencia Deleuze y Guattari se enfrentan a la idea del pensamiento como representación. En tanto pensar no se trata de reproducir en el pensamiento el universo de la *doxa* sino de la compaginación de un espacio topográfico. En este sentido, con la concepción del pensamiento como configuración de elementos en un plano, se distancian de la operación representacional de la filosofía europea. Este deslizamiento sincroniza sus efectos críticos con la zona de no ser de Fanon. Ambos deslizamientos, el de Deleuze y Guattari y el de Fanon ponen en primer lugar una potencia creativa no naturalizada, que es la imagen misma del pensamiento.

Presentí la fecundidad del encuentro toda vez que ambas escrituras apuntan a la lógica universalista formal kantiana como el nombre mismo de la operación colonial. También encontré acuerdos a nivel performativo, en la medida en que ninguno pretende corregir los términos en los que efectivamente se efectúa esta detención del deseo. Pero me detiene una sospecha que se ha hecho patente al momento de evaluar los derroteros que dibujan o cartografían

este arribo a la concepción de deseo como productividad/positividad. En ambos casos se presenta, como creo haber argumentado, la necesidad inexorable de crear, una vez que la función de compensación del riesgo de delirio se muestra como ineficaz y que lo que resta son cuerpos distribuidos en un espacio libre de determinaciones apriorísticas (o de su afiliación subjetiva axiomatizada). Por ello, lo que es posible detectar a la hora de diagnosticar cómo es que estas diferencias se componen, es el cuerpo y sus diversas performances como indicador de la condición materialista del deseo que ambos comparten. Fanon se hará cargo de la descripción de la experiencia vivida de la apropiación de la razón, de la bifurcación de la subjetividad, de la proscripción de la experiencia o vivencia del cuerpo. Deleuze replica el ímpetu fanoniano. Ambos se debaten frente a aquellas filosofías que barren las marcas de racismo considerándolo como efecto colateral del sistema político moderno. La zona de no ser y el plano de inmanencia, vendrán a desafiar la apropiación epistemológica del régimen funcional de las facultades cuyas resonancias con lo innombrado son innegables. O al menos, creo, que esta descripción de la vivencia de las consecuencias del cinismo y de la violencia en el cuerpo, deja ver o sentir sus efectos, una vez que desafía y jaquea la lógica represiva y correctiva del sistema moral kantiano que disfraza con un discurso oscuro la sinonimia de la condición trascendental –nada menos que aquello que determina el derecho a la vida, a la ciudadanía y a la libertad –y la auto–pretensión de supremacía ontológica y epistemológica de la razón blanca.

Para dejar abierto

Partimos de la presunción que el relegamiento de la metafísica kantiana a la hora de mostrar el Kant racista suponía obviar un punto fundamental en la crítica a la crítica de la razón racista. Implicaba obviar esa parte de la filosofía kantiana conformada +por enunciados metafísicos apodícticos e imperativos, formalmente irrefutables o auto-demostrados, de la que parten todas las justificaciones racistas. Fanon y Deleuze nos muestran el cinismo kantiano, el racismo como condición trascendental, como apropiación de esa zona de posibles, de esa especie de límite sublime, extremadamente amenazante para la coraza de la moral universalista, como en este contexto es considerado todo aquello que desborde el sistema de funcionamiento de las facultades, sus objetos y lógicas de inter-funcionalidad. Todo aquello que rebata el sistema facultativo basado primeramente en la negación ontológica y antropológica. El racismo, la racialización de la subjetividad, caen, son rebatidas, en cuanto el sistema de las facultades deja de funcionar. El sentido común, lo que salva a la razón de sus desvaríos hacia el fondo oscuro del delirio y las pasiones, es puesto en jaque. Fanon y Deleuze son los encargados de efectuar la ablación del órgano social facultativo de instauración del sentido común racista.

Bibliografía

- Bernasconi, Robert, "Will the real Kant please stand up?: The Challenge of Enlightenment Racism to the Study of Philosophy", *Radical Philosophy Journal*, n° 17, 2003.
- Deleuze, Gilles (1983). *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama.
- De Oto, Alejandro y Pósleman, Cristina, "Malditos cuerpos. Filosofía, escritura y racialización", *Revista Astrolabio. Nueva Época*, n° 17, 2016.
- De Oto Alejandro y Pósleman, Cristina, "Variaciones sobre el deseo: Colonialismo, zona de no ser y plano de inmanencia", *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 2017.
- Eze, Emmanuel Chukwudi (1997). *Race and the Enlightenment: A Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell; Bernasconi, Robert (2001), *Race*. Oxford: Blackwell.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Akal, p. 188.
- Kant, Immanuel (1984). *Crítica del Juicio*. Madrid, Espasa Calpe.
- Kant, Immanuel (1991). *Crítica del Juicio*. México, Editorial Porrúa.
- Kant, Immanuel (2013). *Crítica de la Razón Práctica*. Madrid, Alianza Editorial.
- Kleingeld, Pauline, "Kant's second thoughts on race", *The Philosophically Quarterly*, Vol. 57, n° 229, 2007.
- Mills, Charles. "Kant's Untermenschen", en Young, Robert, and Braziel, Jana Evans. (eds.) (2006), *Race and the foundations of knowledge*, University of Illinois, Illinois.
- Lepe-Carrión, Patricio, "Racismo filosófico: el concepto de "raza" en Immanuel Kant", *Filosofía Unisinos*, Vol. 15, n°1, 2014.
- Mills, Charles (2017). *Black rights, White wrongs. The Critique of Racial Liberalism*. New York: Oxford University Press.

DELEUZE, GUATTARI Y EL PUEBLO DE PALESTINA

Leer a Deleuze de otra manera

Desde hace unos años trabajo en la exploración y expansión de ciertos límites que pueden hallarse en el pensamiento de Deleuze, y en el de Deleuze y Guattari, en los que esta obra abre un territorio teórico analítico apto para genealogías críticas de la modernidad. Particularmente cuando Deleuze, y en este caso junto a Guattari, la entienden como “proceso de europeización” (1993, p, 119). He abordado en qué consiste esta operación de detectar y expandir estos límites en artículos anteriores. Básicamente lo que hago es hallar marcas en la escritura deleuziana que indican la necesidad de otros textos que no corresponden al canon de la filosofía occidental europea¹, para poder funcionar o expandirse. Y he hallado algunos de estos límites no solo en algunas tesis repartidas a lo largo de sus libros sino en –ya no diría– tesis sino lo que a primeras aparece como posicionamientos que la coyuntura demanda en relación a hechos puntuales, en particular a los hechos en torno a las luchas anticolonialistas de mediados

1 Como he aclarado en otros artículos, uso minúsculas en occidental para hacer constar la distancia que prefiero asumir en relación a las catalogaciones eurocentradas.

y finales del siglo pasado. Cosa que se encuentra en los llamados textos menores. Por supuesto que esta clasificación entre tesis y posicionamientos frente a condiciones circunstanciales queda borrada inmediatamente luego de ser pronunciada.

Como expresé al principio, estoy haciendo este trabajo de exploración y sistematización siempre en contacto con ensayistas que vienen cuestionando cierto discurso que se expresa en eslóganes o adjudicaciones que se le ha hecho a la obra deleuziana, como la de no poseer el alcance de una filosofía política, la de último filósofo posmoderno, o la de guardián del sujeto europeo colonial. Trabajo que se lleva a cabo seleccionando ciertas fuentes no tan en la superficie para un ojo formateado por el aparato teórico supremacista, que personalmente comparto, y manejándose a partir de ciertas corazonadas a las que también suscribo. Entonces, en esta línea que se va trazando, propongo una recuperación de algunas hipótesis que están siendo tramas en este escenario reciente, resaltando ciertos costados y ciertos temas sobre otros. Veamos concretamente a qué me refiero.

Entre lxs ensayistas a lxs que me puedo referir, que inscribo en este ámbito, está, por ejemplo, el trabajo de Marcelo Svirsky junto a Ronni Ben-Ari, el de Guillaume Sibertin-Blanc, y el de Kathryn Medien. Otrxs autorxs como Amber Yamila Musser o Robert Young, como ya indiqué en artículos anteriores, se ocupan sobre todo y particularmente del lugar del pensamiento de Frantz Fanon en la obra de Deleuze. Vamos a notar que los textos en los que Deleuze trama con el filósofo palestino Elías Sanbar, son

el frente que elige para dar su paso a la política, como él mismo expresa en la célebre entrevista –a la que también me referí–, además de sus cruces con Guattari y Foucault (1995, p. 265–266). Es la dimensión política como operación de reivindicación, o la función adyuvante de las prácticas militantes por la independencia de las colonias francesas, y por el fin de la ocupación palestina por parte de Israel, que informa la diferencia ahora con sus contemporáneos. Mientras que a través del encuentro con Fanon lo que Deleuze y Guattari han hecho es teorizar el antiedipo colonial, que tiene que ver más con el ámbito de las articulaciones entre política y psicoanálisis.

Entonces, para desplegar cuáles son esas presunciones compartidas, primero voy a hacer un rápido pasaje por los ensayos que sí tienen en cuenta ese posicionamiento cuasi militante frente a los movimientos por la liberación anti-colonialista a los que me he referido. Como escribo hace unas líneas, he trabajado en ensayos anteriores algunas articulaciones entre Deleuze y Fanon. Acá me restrinjo a citarlos eventualmente según precise en función de las exigencias de este trabajo de sistematización que lo incluye.

Estado de la conversación

El primer criterio que salta a la hora de describir este ámbito del Deleuze en sus límites, es el que considera la condición performativa de la escritura deleuziana. Condición que no será una que informe la de un intelectual metropolitano frente –y resalto este adverbio de lugar– al mundo árabe sino el del intelectual, que, como propone

Sibertin-Blanc, asume públicamente el problema de Palestina desde un saber que es al mismo tiempo testimonio de la emergencia de una conciencia nueva (2008). Este posicionamiento, o mejor, el alcance performativo de esta adjudicación de testigo de una nueva conciencia, será muy importante para lo que voy a considerar un compromiso arriesgado del pensamiento deleuziano. Y repito la propuesta de Sibertin-Blanc –a la que adhiero totalmente–, de interpretar la asunción pública del tema en los textos menores, y ahora parafraseo al autor, como un posicionamiento del que Deleuze se hace cargo solo cuando no tiene que asumir el lugar de intelectual como sujeto de conocimiento o poseedor de valores, *frente al* mundo árabe... sino como testigo de una nueva conciencia que está surgiendo a propósito de la toma de poder de la palabra por parte de los palestinos (Sibertine-Blanc, 2008, p, 253). Hipótesis de lectura que no debe llevarnos a suponer en esta autopercepción como testigos de una conciencia nueva en el pueblo palestino, a algo así como un despertar del alma bella, sino que conviene que resulte, de vuelta a la escritura deleuziana, en la reconsideración del lugar que ocupan fuentes como Fanon y –vamos agregando– Sanbar. Y que resulte también en la necesidad de reconsiderar la relación entre dichas escrituras como una tal que las reúne, como anticipaba, como escrituras que se precisan, es decir, que se necesitan porque cada cual aporta recíprocamente lo que voy a considerar como: los límites en los que se juegan las alianzas, los linajes –vamos a decir en tono deleuziano.

El acto de testimoniar la nueva conciencia del pueblo palestino, que Deleuze acredita a la elaboración de una

suerte de corpus nacional (2017, p. 179), removería el estado de cosas tanto en el ámbito de la intelectualidad palestina como en el de la intelectualidad metropolitana. En esta línea, hay un interesante artículo de Marcelo Svirsky y Ronnie Ben-Ari (2020), donde trabajan la hipótesis de que la cuestión de Palestina sigue siendo la prueba definitiva de coherencia intelectual y política y donde proponen analizar las discrepancias entre dos tradiciones intelectuales francesas opuestas en relación con el tema, interrogándolas en relación a cómo asume cada una el manejo por parte de Israel de la política del lenguaje.

A propósito, hay testimonios sobre dos reuniones, que se llevan a cabo a finales de los setenta en París. Uno, en el CERFI (*Centre d'études, de recherches et de formation institutionnelles*), donde se encuentran reunidos israelíes y palestinos, y donde Guattari ha organizado con su amigo Halévi un coloquio sobre el conflicto sionista-palestino. El otro, en la casa de Foucault, donde están Sartre, como editor de *Les temps modernes*, invitado por Sartre está Edward Said, quien será nuestro relator y quien está, para sus adentros, sorprendido de las posiciones adoptadas. En la casa de Foucault, quien extrañamente no participa del debate, se está pergeñando una defensa al estado de Israel. Sorprendentes anécdotas (Svirsky and Ben-Ari, 2020, p. 284–285).

Volvamos a la presentación de algunos de los ensayistas que están trabajando esta línea. Sibertin-Blanc ha abordado las articulaciones entre Deleuze y Fanon, y es uno de los ensayistas que resaltan todo el tiempo este *locus enunciativo* que aludíamos hace unos minutos, del

intelectual francés que no se erige frente al mundo árabe, como conocedor o poseedor de valores, sino que se involucra como un testigo particular. Sibertin Blanc, refuta a aquellxs que sostienen discontinuidades varias entre las obras mayores y menores. Considera que, por ejemplo, en todos los artículos que Deleuze escribe sobre la política militar del Estado de Israel y sobre la urgencia de un reconocimiento internacional de la legitimidad de la autoridad palestina –que dicho sea de paso esta escritura viene motivada por el encuentro con Sanbar en 1978–, persiste la oposición entre representación y creación institucional que ocupa a Deleuze desde sus primeras obras. Y nos dice que no solo no deja de animar la investigación sino que insiste en la misma ponderación de la creatividad interna de los movimientos de lucha en la escena pública nacional o internacional y anticolonialista y en la misma desconfianza hacia los dispositivos de “representación” que, al imponerse al discurso de protesta y demanda de códigos de autenticación preformados evitan que se formen las condiciones para una recuperación crítica y para la reformulación de problemas por parte de los propios agentes colectivos que se sienten inmediatamente interesados (Sibertine–Blanc, 2008, 253). En este sentido Sibertin–Blanc resalta y celebra la agudeza de Deleuze en estos escritos, al desplazar el rótulo “árabes de Palestina”, y utilizar la expresión “pueblo palestino”.

Voy a saltarme el despliegue de la propuesta del tercer ensayista al que aludí. Sólo porque me parece que está en la misma línea que los que he desarrollado.

Dos alertas

Con lo que me quedo de todos estos ensayos, es con un muy fecundo protocolo de lectura que consiste en al menos dos alertas epistemológico–metodológicas para volver a los textos deleuzianos atendiendo esos límites de riesgo. Una, respecto al alcance de esto que el mismo Deleuze llama su giro político, que de acuerdo a este enfoque que sustento, será sinónimo de giro anticolonialista y, entonces, que puede llegar a modificar en mucho las lecturas y articulaciones de los conceptos. La otra alerta, se refiere a la necesidad de efectuar una articulación interseccional entre los problemas de la nación y/o del Estado (las lógicas contractuales nacionales) y los problemas que incumben a la operativa de la axiomática colonial (las lógicas contractuales coloniales). Y estas son unas, entre las varias implicancias desde las que me ubico para remover o expandir el estado de cosas.

Entonces, lecturas en los límites de riesgo, porque, como espero se advierta, no es el enfoque cancelatorio, ni es una interpelación desde afuera, ni mucho menos la pretensión de superación. No es el tratamiento spivakeano. Cabe referir al respecto la aguda y reducida en palabras, refutación que hacen Svirsky y Ben–Arie de la crítica a Deleuze y a Foucault, especialmente a Deleuze, de Gayatri Spivak. Citando a Robinson y Tormey, Svirsky y Ben–Arie consideran que Deleuze y Guattari no se centran en la autenticidad de la voz, que es la preocupación de Spivak, sino en “si el subalterno está ‘hablando’ para ser agregado como axioma, o está ‘hablando’ de una manera disruptiva

de los procesos de captura y control” (Svirsky and Ben-Arie, 2020, p. 292). Es decir, para Svirsky y Ben-Arie en Deleuze y Guattari, las cuestiones de representación quedan relegadas en favor de cuestiones estratégicas de descolonización.

Decía, lecturas en los límites de riesgo porque tampoco es interpelar, como Julie Wuthnow, quien denuncia las consecuencias desfavorables de la operación de descorporización, que infiere de cómo Deleuze interpreta la nomadización del sujeto. Recuerdo acá que Wuthnow denuncia las consecuencias que esta descorporización implica respecto de las luchas indigenistas concretas (2002, p. 187). Tampoco es lo que hace Alberto Bonnet, quien no tiene empero en concebir al pensamiento deleuziano como la última ideología del neoliberalismo, en la medida en que, con la abolición de la negación contribuye a alimentar la distancia entre el pensamiento y la realidad (2009, p. 70). Ni cancelación ni interpelación, ni mucho menos la archinombrada pretensión de superación del pensamiento deleuziano, como algunos realistas especulativos.

Lecturas al límite del riesgo porque las fuentes en torno a las cuales o a propósito de las cuales es posible producir otras modulaciones del pensamiento deleuziano, son escasas en número, como los ya nombrados Fanon y Sanbar. Pero, sobre todo, porque las expansiones son muy arriesgadas en la medida en que implican una tensión profunda con tramas filosóficas contemporáneas que han incluido poco y nada los efectos de las luchas de los movimientos independentistas anticolonialistas.

Elijo situarme en el cruce entre lo nacional y lo colonial, entre la teoría y la testificación comprometida -le

agregaría— de una militancia. Entonces en esos entres pienso con efectuar estas lecturas al límite del riesgo del pensamiento deleuziano, a operaciones que nos demandan, en una primera instancia, dirigirnos por el lado de la crítica a la europeización, o crítica de la crítica de la razón europeizante, que para nosotrxs adquiere la fuerza de disidencia, solo si significa diferenciadamente lo siguiente: por el lado de la fanonización, atender el momento en el que Deleuze y Guattari, sobre todo en *El Anti Edipo*, desmontan el funcionamiento del psicoanálisis articulado en la axiomática capitalista y donde alcanzan un límite geo filosófico a la hora de auto percibirse como los detractores de Edipo, esto es, como los teóricos de la postulación de la condición de indiscernibilidad entre producción de subjetividad y colonización. Y digo límite geo filosófico, porque lo hacen en alusión directa a su condición de europeos, blancos, burgueses. Después del pronunciamiento de Deleuze y Guattari en *El Anti Edipo*: “Edipo siempre es la colonización realizada por otros medios, es la colonia interior y veremos que, incluso entre nosotros, europeos, es nuestra formación colonial íntima” (1985, p. 177), no nos queda más que revisar en qué lugar debemos situarnos ahora ya no solo como adaptadorxs de las categorías a otros contextos, sino como lectorxs que tendremos que asir la flecha que estos autores lanzan y que significa una apelación a la propia y diferencial situacionalidad en espacios coloniales.

Retomando, así como Fanon palpita en *El Anti Edipo*, Sanbar lo hace en *Mil Mesetas*. Si Fanon informa el giro anticolonialista en el ámbito del desmontaje de Edipo,

Sanbar lo hace en el ámbito de la teoría de la *re* y *des* territorialización, y de la creación del pueblo.

Permítanme ahora entrar en conversación con Ian Buchanan. En el artículo publicado en libro de la Red de Estudios latinoamericanos Deleuze & Guattari (REEDL&G), editado por Metales Pesados, Buchanan se dedica a explicar la teoría de los estratos leyendo a *Mil Mesetas*. Allí concede podríamos decir, un lugar al problema del racismo. Se refiere a este problema en medio del tratamiento de la teoría de los estratos. De paso, felicito la rigurosidad explicativa acerca de lo que significa estrato, estratificación, etc., rigurosidad que él mismo expresa como necesaria frente a casi todos los intentos de explicación fallidos, o pobres, de las fuentes secundarias sobre Deleuze y Guattari. Ahora bien, mi deseo de entablar esta conversación viene a propósito de, justamente, cierta sospecha. Venimos palpitando la hipótesis acerca de cierta pulsión segregativa en la tendencia a excluir las fuentes menores a la hora de leer a Deleuze y Guattari. Entonces, interpelando a esta descripción analítica de Buchanan de la composición y dinámica de los estratos y de los agenciamientos, propongo que, aparte de la estratología, la biología molecular y la tecno semiología, que, como releva Buchanan, son los ámbitos disciplinares a través de los que Deleuze y Guattari construyen la noción de estrato y de agenciamiento, *Mil Mesetas* se teje además con esta potencia anticolonialista que venimos indicando. Pensemos que toda la teoría sobre los estratos, los segmentos, los planos, los agenciamientos, las máquinas, replica el aporte que Deleuze hace a la tarea de ese desplazamiento de la representación de la relación colonial configurada como

los árabes de Palestina, a la expresión pueblo palestino que supone toda una teoría de la creación institucional. (No olvidemos que Deleuze y Sanbar comparten la responsabilidad de la edición de la primera revista palestina en francés por esos años). Ian Buchanan recuerda que hay estratificaciones malas y buenas, y recuerda también que queramos o no, nuestras vidas necesitan de los estratos –entonces de los buenos y los malos– sino no nos sería posible vivirlas. Y pone como ejemplo del lado malo de la estratificación al racismo, al sexismo. Nosotrxs le decimos: el racismo no es solo una cosa tóxica, o el lado malo de la estratificación, como lo describe, aún si elige la ironía para expresarlo. La racialización, según esta lectura de Deleuze y Guattari es el propio proyecto moderno. Palestina se declara la línea de diferenciación que deja a las claras la indiscernibilidad entre lo nacional y lo colonial, gracias y solo gracias a que, por la particularidad de cómo se concreta la colonización en el territorio palestino –que Deleuze encuentra semejante a las formas de colonización en América–, permite desmontar la constitutividad de la pulsión necrótica del programa de europeización. Como expresaba recién, esta lectura de los límites de riesgo, nos indica una línea que nos sugiere o nos aporta material o un archivo apropiado para el desarrollo de la tesis que apuesta por la indiscernibilidad entre el giro político y el anticolonialista en la obra deleuziana. Y de ninguna manera giro posmoderno, porque no se trata de pensar la reterritorialización del capitalismo en una reposición axiomática (o en la agregación o sustracción de axiomas), enfoque que restringiría el problema a la dimensión internacional/nacional en el estricto contexto teleológico o

global de la modernidad según su lectura eurocentrada. Lo que sugiere esta tesis de la indiscernibilidad entre el giro político y el anticolonialista en Deleuze, es su insistencia en el desmontaje de estas lógicas fundacionales entendiéndolo a esto, como el desmontaje de la ficción colonial (fundo, luego civilizo), es decir, no solo la ficción contractualista (delego mi libertad individual a la bestia marina). Única manera de torcer la inercia necrótica de la axiomática que esta sustenta.

Por eso, y, para terminar, me queda agregar que esta lectura de los límites de riesgo del pensamiento deleuziano, es una de las muchas maneras de responder a la pregunta sobre qué hacer ahora con Deleuze, frente a la sospecha de agotamiento de sus lecturas, y frente a la espantosa apropiación por parte de la derecha. Leer bajo riesgo, en particular, el pensamiento deleuziano, es evitar, hoy más que nunca, separar los procesos de emancipación nacional de los de independencia anticolonialista. Los procesos que atraviesa cada uno de los Estados en nuestro contexto latinoamericano no son homogéneos, pero tampoco ahistóricos. Nos debemos esta conversación. Y en esto Deleuze será imprescindible.

Bibliografía

Bonnet, Alberto. "Antagonism and Différence: Negative Dialectics and Poststructuralism in View of the Critique of Modern Capitalism", en Holloway, John; Matamoros, Fernando and Tischler, Sergio (eds.) (2009). *Negativity and Revolution. Adorno and Political Activism*. London: Pluto Press

- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona, España: Paidós.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1993) *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauff. Barcelona: Ed. Anagrama.
- Deleuze, Gilles (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, p. 265–266.
- Deleuze, Gilles (2017). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975–1995)*. Valencia: Pre-Textos.
- De Oto, Alejandro y Póslaman, Cristina, “Malditos cuerpos. Filosofía, escritura y racialización”, *Revista Astrolabio Nueva Época*, nº17, 2016.
- De Oto, Alejandro y Póslaman, Cristina, “Variaciones sobre el deseo. Colonialismo, zona de no ser y plano de immanencia”, *Revista Ideas Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea* nº 7, 2018.
- Sibertin-Blanc, Guillaume. “Peuple et territoire: Deleuze lecteur de la Revue d’Études Palestiniennes”, en: Catherine Mayaux (2008). *Écrivains et intellectuels français face au monde arabe*. Paris: Presses de l’Université de Cergy-Pontoise.
- Svirsky, Marcelo and Ben-Arie, Ronnen, “A terrifying manipulators of signs”, *Deleuze Studies*, 2020.
- Wuthnow, Julie (2002). *Deleuze in the postcolonial : On nomads and indigenous politics*. London: SAGE. Disponible en: <http://fty.sagepub.com/content/3/2/183>.

HACIA UNA TEORÍA DEL ARTE EN ENTORNOS REMOTOS¹

¡Qué me importa Baumgarten!

A través de este artículo, los primeros meses de una pandemia que adquiriría un dramatismo sin igual. Siendo el mes de mayo de 2021, los daños persistían.

Tras las medidas sanitarias mundiales de confinamiento contra la diseminación del virus, las tecnologías informáticas cubrieron, de emergencia, las discontinuidades acontecidas en las comunicaciones interpersonales presenciales. Aunque una filosofía de la digitalidad ya estaba en construcción avanzada, categorías como la de virtualidad, de condición remota, y toda la gama que hasta el momento había sido abordada preferentemente por la cibernética, la informática y las ciencias de la comunicación, palpitaron en la paleta amplia de enfoques filosóficos. Y la tarea de teorizar en cruce se volvió un movimiento a contrarreloj.

Tampoco el arte estuvo exento de los efectos irruptivos de la pandemia y se convirtió en unos de los ámbitos de

1 Este trabajo es una versión de la presentación que realicé en el III Colóquio *Variações Deleuzianas, Corpo entre Filosofia e arte e Educação* (UFPA), en noviembre de 2020.

producción de conocimiento de más densidad testimonial y crítica. Por lo que, a la par, surgió en el ámbito de la filosofía, la necesidad de teorizar a propósito de las nuevas –o no tan nuevas– prácticas artísticas, ligadas fundamentalmente con la incidencia de las tecnologías de la información. Aunque la estética, la teoría del arte, así como la curaduría venían investigando estas articulaciones, nunca como hoy se ha vuelto más relevante la tarea de seguir los desplazamientos conceptuales que están produciéndose.

Voy a intentar contribuir, en estos tiempos amenazados de intemperie epistemológica, con algunas claves críticas perceptuales para el arte en entornos remotos. Para ello, permítanme recurrir a una serie de notas que registré en los encuentros que tuve la oportunidad de compartir con un amigo artista, Enzo Luciano, quien, además, contribuyó en un artículo publicado en dos revistas, en 2020 (Pósleman, 2020a, 2020b). Me gustaría mostrar algunas obras suyas. Lo hago, porque es justamente luego de estos encuentros, que quedé en estado de curiosidad compulsiva sobre estos temas que voy a rozar. Va una muestra.



Figura 1 / Fuente: Compilación del autor²



Figura 2 / Fuente: Compilación del autor³

2 Imagen extraída de la página personal del autor: Disponible en: <https://cargocollective.com/enzoluciano>

3 Imagen extraída de la página personal del autor: Disponible en: <https://cargocollective.com/enzoluciano>

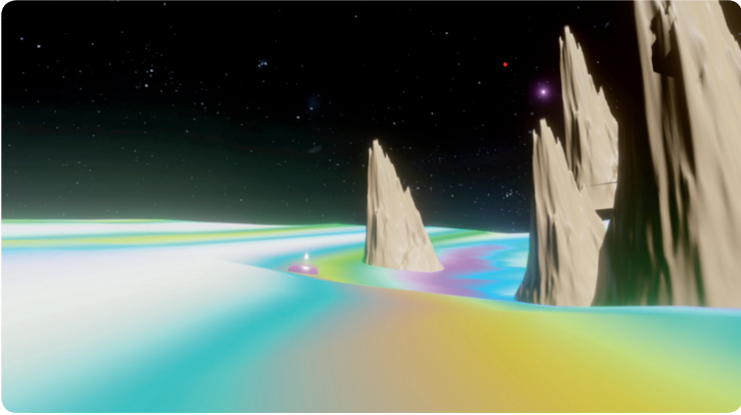


Figura 3: *EXTERIOR* | Fuente: Compilación del autor⁴

A lo largo de estas conversaciones a las que aludía, abordamos los pasos que el artista realiza en cada obra, y resaltamos algunas resonancias que resultaban en la intersección con la filosofía. Y fue sobre todo a partir de una impresión que expresó el artista, que me quedó resonando un interrogante. Les reproduzco la impresión: “al final, queda una sensación de fracaso”. Entonces: ¿De qué logro o fracaso se trata, específicamente, en el arte en entornos remotos?

Como adelanté, mi intención es pensar una estética de lo remoto. Para evitar la aplicación esloganística de estos términos, es preciso que aclare el alcance que pretendo asignarle. Vamos con el primero de ellos. Sabemos que a partir del siglo XVIII Baumgarten decreta bajo el rótulo de

⁴ Video extraído de la página personal del autor. Disponible en: www.youtube.com/watch?v=R3uYED-ufU

Estética (con mayúsculas), la legitimidad de una especie de matriz categorial que en adelante dispondrá y referenciará los criterios de lo que será considerado bello y sublime. Es lo que Walter Dignolo expresa como “operación cognitiva de colonización de la *aiesthesis* por la estética” (2010, p. 14). Dignolo propone pensar a contramano estos criterios rescatando la experiencia *aiesthética*, es decir, de la sensación, de lo sensible, de lo bello, advirtiendo la condición segregativa y racializadora del mecanismo que responde al nombre de canon que aplica la axiomática colonial (De Oto y Pósléman, 2016). Por otra parte, es preciso no pasar por alto que la mira de una filosofía del arte en entornos remotos no puede agotarse en la *aiesthesis*. Creo que es imprescindible tener en cuenta que, tratándose de un hacer cuya existencia se juega en el universo de la digitalidad, se supone que para obtener un resultado se necesita, por lo pronto, usuarios familiarizados con las interfaces de las tecnologías a fin. Hace falta conocedores de, al menos, las propiedades materiales básicas de la computadora y las principales aplicaciones del *software*. Por eso, algunos autores proponen sumar a una teoría sobre la creación artística en el universo de la digitalidad, la dimensión *poiética*. Por ejemplo, Flusser plantea una interesante genealogía que liga el trabajo de los artistas digitales con el de los geómetras que diseñan modelos de trabajos de canalización en la Edad de Bronce, ya que ni unos ni los otros representan mundos exteriores sino que proyectan mundos alternativos (2004, p. 354). En esta línea, Cramer considera que cuando el arte se las ve con la lógica algorítmica, renuncia al pacto con la contemplación, como premisa dominante respecto

de su función. (2002). Agregaría que también renuncia a la premisa del arte acción, que implica al cuerpo físico como agente primordial.

Coincido en parte con estos autores, cuando piensan que, en el caso del arte digital, a diferencia de, por ejemplo, la pintura de caballete, la *poiesis* o el saber hacer pone en juego la consistencia del contenido mismo. Y si es cierto que en los sesenta la performance puso en jaque la autonomía del contenido respecto del hacer, en el saber digital se trata particularmente de evitar despojar a la computadora, de una filosofía de la técnica, o del análisis de las ideologías que pueden permear dichos dispositivos⁵.

Una sugerente apreciación de Flusser, nos presenta en unas pocas palabras el panorama exacto de lo que implica este desafío. Este autor propone pensar que: “Nosotros ya

5 Cabe mencionar la teoría sobre la “tecnostética” simondoneana, con la cual, esta excepcionalidad del arte digital se cae, y es posible considerar que todo proceso de creación artística, en incluso, toda acción con objetos –ya sea técnicos como artísticos–, es merecedora de un abordaje que incluya el hacer técnico y la estética. Como escribe: “La tecnostética no tiene como categoría principal la contemplación. Es en el uso, en la acción, cuando (una herramienta) se convierte en orgásmica, de algún modo, medio táctil y motor de estimulación. Cuando una tuerca se ajusta y afloja, sentimos un placer motor, una cierta alegría instrumentalizada, una comunicación mediatizada por la herramienta con la cosa sobre la cual ella opera” (Simondon, 2017, p. 370). En esta línea, considero que las particularidades del objeto artístico digital precisan un capítulo aparte, ya que las acciones -orgásmicas según Simondon- que es capaz de realizar la computadora alcanzan inclusive la síntesis de mundos alternativos que ellas proyectan a partir de algoritmos, que pueden ser tan concretos como el mundo que nos rodea. Estamos frente a una relación hombre-herramienta, que exige un giro perspectivo. Y en esto Simondon constituye un antecedente fundamental.

no somos más sujetos de un mundo objetivo dado, sino proyectos de mundos alternativos” (2004, p. 362). De ahí que, como distinguen Deleuze y Guattari, es preciso a la hora de establecer una relación crítica con la informática, alcanzar la abstracción necesaria para distinguir la condición de usuarios de la de esclavos informáticos. Tratándose la primera, de poseer el rol de operadores, y la segunda, cuando alcanzamos solo el nivel de engranajes (1988, p. 13, 463).

La etimología del término remoto nos acerca a un terreno apto para abordar críticamente la consistencia de esta forma de creación artística que supone un pacto distinto entre artista, público y las interfaces que entran en el juego. Del latín *remotus-a-um* (alejado, retirado, fuera de nuestras vistas y nuestro alcance), este es el término que mejor responde a una teoría sobre toda creación artística que suponga la mediación de una pantalla que a diferencia del cine, precisa de interfaces interactivas no solo al momento de su elaboración por parte del/a artista, sino asimismo al momento del encuentro con lo que voy a llamar el público coautor. Se trata de la creación artística en cruce con sistemas computacionales, es decir, con las tecnologías que se encargan de modular números, fórmulas, cálculos, y generar figuras multidimensionales (Flusser, 2004, p. 359).

Por todo ello, una estética de lo remoto se propone como tarea, la crítica de las manifestaciones artísticas que, en discontinuidad con los cánones de la representación predigital, precisan ser abordados en la zona de indiscernibilidad entre la *aisthética* y la *poiética*. Pero tomamos distancia frente al supuesto que, en la medida en que ya

no esperamos alcanzar lo objetivo con la ciencia, sino programar modelos de cómputo cada vez más perfeccionados y que nuestros mundos resultan de esta programación, el arte y la ciencia se igualan en metas. El siguiente punto se dedica a poner a prueba esta tesis.

Frente al *softwarismo* en el arte digital

Ahora, una vez que hemos considerado como premisa fundamental para una teorización del arte en entornos remotos, particularmente de una estética de lo remoto, la conveniencia de hacerlo en la intersección entre *aísthesis* y *poíesis*, es decir, entre la experiencia de la sensación y del hacer, vamos a tener en cuenta dos posibles extravíos a los que nos arriesgamos. Volvamos a las obras propuestas.

Aunque estas obras no suponen el diseño de un programa, tampoco se justifica enmarcarlas dentro del arte predigital. Considerar que la experticia de un/a artista digital debe alcanzar el hacer relativo al código generativo⁶, es abonar un *softwarismo* reduccionista. Si damos cabida a la objeción que estas obras persisten en el uso aplicativo, o que, en todo caso, deben ser catalogadas como subsumidas a un programa, nos sumamos a un absolutismo del diseño informático. Hay una manera de distinguir estos huevos coronados del artista Enzo Luciano de los de la pintura de Velázquez, *Vieja friendo huevos* (1618), o de los infinitos

6 Santiago Martín Laguna transcribe la expresión de Lars Hesellgren con la que define qué es un diseño generativo: “no es diseñar un edificio, es diseñar el sistema que diseñe un edificio” (2011).

huevos de Dalí. Y no es solo distinguiendo entre el blanco luminoso del huevo de Velázquez emergiendo del fondo oscuro, ni la osadía y la obsesión explícita de los huevos de la pintura de Dalí, y el naturalismo kitsch de la obra de Enzo Luciano. Vamos a ver que, en el caso que nos incumbe, las operaciones que llevan al resultado eventual, no pueden considerarse como una traducción de las técnicas de la pintura barroca o surrealista, sea el caso, al mundo de las opciones técnicas digitales. Y vamos a notar además que estas diferencias se traducen en el contenido.

Nos detengamos en algunas. Hago constar que voy a parafrasear las anotaciones al respecto, que fueron vertidas en el artículo escrito en común. Empecemos por la figura 1. Allí el artista modula el huevo en la función “esculpir”, con distintas herramientas: hundido, rayado, suavizado, hinchado, desinflado. Luego, añade lo que él llama una pollera, extrapolando algunas aristas seleccionadas del huevo. Crea el diamante y le asigna distintos materiales. En la figura 2, construye el paisaje desértico a partir de una malla con forma de cubo –o forma básica–, a la que le aplica el material de “arena”. Se agrega otro cubo y se le aplica el modificador de océano, en el que se modula la forma del oleaje, la velocidad del viento, la altura de las crestas y la duración del *loop*. Luego aplica a ese océano un material mágico que genera el colorido radioactivo. A continuación, importa las palmeras y esculpe los juncos. El telecomunicador es descargado de internet e importado a una habitación. Al material de la pantalla agrega un video en *loop* del Obelisco (monumento localizado en una zona neurálgica de la ciudad de Buenos Aires), también mol-

deado partir de otras formas básicas. En el video crea los fluidos a partir de una forma básica (cubo, esfera, etc.), a la cual aplica una operación física llamada “fluido”. Cada fluido necesita dos elementos para funcionar. Un objeto origen (*inflow*), configurado a través de modificar variables como la dirección (x, y, z), velocidad, densidad, aleatoriedad, tamaño de la malla. El fluido necesita también el objeto dominio (*domain*), que contiene a ese fluido. Éste se configura numéricamente según variables como: cantidad de partículas, viscosidad, velocidad. Luego se hornea (*bake*) para obtener el resultado. El objeto de origen debe colocarse dentro del dominio para que funcione. Para que la pócima flote sobre el océano, crea un plano cuadrado debajo del objeto y usa el modificador *shrink wrap* (envoltura retráctil, también película retráctil, que es un material compuesto de película plástica polimérica). Lo que hace este modificador es adherir ese plano cuadrado a la superficie del océano, de manera que el objeto-pócima se une al plano cuadrado copiando su locación y rotación, manteniéndose siempre en la superficie del océano. Configura la cámara, su distancia focal, enfoque, tipo de cámara, ubicación. La iluminación también define el *render* final, hay distintos tipos: iluminación tipo sol, puntual, de área o spot. Asimismo, pueden tener distintos colores e intensidades y moverse por todo el espacio.

A esta descripción –no exenta de ironía– de las operaciones que lleva a cabo el artista en el proceso de creación de sus obras, le correspondería otra descripción relacionada con las operaciones que debe realizar el público coautor que las visualiza. A parte de la disposición orgánica –entenda-

mos esto como estar sentados, disponiendo la mirada hacia un lugar determinado, etc.–, es necesario saber operar con las interfaces que entran en juego. Por un lado, conocer cómo ejecutar las funciones del teclado en relación con la configuración de la pantalla, y luego, tener conocimiento de ciertas condiciones propias de las imágenes digitales. Por ejemplo, saber que las imágenes son virtualidades concretizadas y hechas visibles (Flusser, 2017, p. 67). Todo ello, para no insistir en la mirada contemplativa, o para no situarnos como meros usuarios consumidores sino como coautores, siempre que algunas obras se componen no solo con el aprovechamiento ingenuo de las potencialidades técnico miméticas ofrecidas por los programas, sino que performan filosas inquisiciones sobre el enfoque desde el que se generan programáticamente las funciones ofrecidas. Como expresa el artista sobre su propia obra: “Es gag bítnico”.

Entonces, las claves para no incurrir en un *softwarismo*, ni en el riesgo de convertirnos en usuarios desnudos de posibilidades críticas, pueden resumirse en lo siguiente. Volvamos a la obra. Cliquemos sobre la flecha de inicio del video. O abramos la imagen en otra ventana para ampliarla y apreciar la superficie pixelada con más serenidad.

Vamos desembarazándonos del prejuicio del naturalismo mimético y advirtiendo que la obra consiste en una serie de, vamos a llamarle conglomerados bítnicos acontecimentales. Aunque el artista no ha intervenido en el código de instrucción algorítmica, que para una posición radicalizada sería el nivel que permite hablar propiamente de un proceso creativo, el artista es consciente de que se trata de figuras diagramadas según fórmulas matemáticas.

Quizás el hecho de no alcanzar el nivel de diagramación algorítmica, no cierra la posibilidad de producir arte. Acontece acá que una factura artística insidiosa, crítica del pacto que ella misma sella con la sapiencia computacional, convierte a estas obras en dispositivos que interrogan sobre estas nuevas maneras de habitar las superficies. ¿De qué interrogación se trata?

Algunas categorías desplazadas

Lo primero que deberíamos advertir es que lo remoto no puede pensarse apelando al uso de las teorías y categorías que estamos acostumbrados a usar. En esto me sumo a ciertas lecturas que se apoyan en textos como *Postscriptum para la sociedad de control*, que aparece en 1990, de Gilles Deleuze, o el clásico final de *Las palabras y las cosas*, publicado en 1966, de Foucault, que hoy son leídos con todo el énfasis puesto en su proyección hacia una filosofía de la digitalidad. La fecundidad de estos textos nos orienta en la transición del escenario de la predigitalidad a los entornos remotos. Aunque admito la propuesta de Flusser de considerar que hemos sido transportados a la superficie de las imágenes técnicas donde no solo ha desaparecido nuestro viejo cuaderno de anotaciones sino también la facultad que nos hacía desearlo, pensarlo, llenarlo con razonamientos (Flusser, 2027, p. 83), insisto en que la tarea de transducción de las categorías ligadas con teorías pertenecientes al universo de la predigitalidad, es inexorable ya que jamás podríamos concebir una construcción desde la más absoluta vacuidad epistemológica.

Lo que me parece más rico es cotejar dos listas de categorías. Una de las columnas incluye categorías provenientes de las teorías del sujeto, de las pragmáticas del discurso, de las genealogías críticas variadas, etc. La otra, contiene categorías del ámbito de las filosofías de la digitalidad, de las ontologías digitales, de las teorías sociológicas de la información, de las lógicas algorítmicas, y de la llamada economía digital. De una a otra columna, lo que se pretende es divisar continuidades y discontinuidades, que nos ofrecen sustento epistemológico para teorizar esta transición de la representación a la programación.

Por ejemplo, empecemos por las categorías más celebradas de la Estética (con mayúsculas) como disciplina: el gusto y la belleza. A parte de ser estas categorías las que pretendemos desprender de la impronta canonizante europea moderna, podríamos pensar que ahora se trata de sacudirles también la ilusión de arrastre del aura romántica a los entornos remotos. Desde una posición radicalizada, debemos admitir que el destino final de un objeto digital (Yuk, 2017, p. 81–96), es ser tendencia. Por eso, en el caso del objeto digital artístico, ya no importa si responde a los cánones europeos –o a cualquier otro–, si es o no bello. Lo que importa es que logre ser replicado exponencialmente. Un contenido digital que pretendiera circular como artístico, ya no necesita ser reconocido por una matriz analítico descriptiva legitimadora, sino proliferar según las respuestas de los usuarios. Por eso el gusto se manifiesta en la tendencia viral, en la potencia de virabilidad de un contenido. En casos extremos, por ejemplo, en contratos millonarios de las grandes multinacionales pertenecientes

a lo que se llama industrias culturales, el/a artista que no cuenta con un dispositivo de análisis estadístico, pierde de antemano. Ya que no poseerá la herramienta actual de la ganancia mínimamente asegurada, que es la posibilidad de asegurarse un *target*, dato que resulta de la aplicación de una herramienta de cálculo estadístico y de análisis semiótico de los perfiles de los usuarios potenciales.

En este sentido, la mala noticia es que aquello que para el/a artista tanto como para el público destinatario de la obra es el efecto patente de un trabajo y una necesidad de creación estética, que se pretende producción de conocimiento, es decir, que se auto percibe como forma de emancipación, constituye básicamente, contenido que se entrega a las grandes empresas informáticas. Como escribe Berardi:

La proliferación del virus simulatorio se ha tragado el acontecimiento. La originalidad del acontecimiento es anulada por la infinita capacidad replicativa del dispositivo de simulación recombinante. El suicidio es lo único que queda (2007, p. 78).

Por mi parte diría, evocando la apreciación final de nuestro artista, “el fracaso es lo que queda”. La buena noticia es que el arte resiste y se sumerge, aún precarizado, a estas nuevas experiencias de plataformas, que son nuestros espacios tiempos experienciales.

Vamos a otra de las categorías rescatadas. Por ejemplo, la célebre realidad, que tanto gusta. Al respecto, retomo a Bifo, ahora en relación a su maravilloso término de infós-

fera, que no referencio porque está distribuido por toda su obra. No dejemos para después que lo que queremos es latigar la gran ilusión, o ficción en la que se asienta el contrato digital, de la democratización de la información y las comunicaciones, bajo la que corremos riesgos de caer, si no advertimos estas condiciones pragmáticas básicas del universo de la digitalidad. Para lo cual es preciso que, antes que nada, atendamos lo que Bifo nombra como “efecto de inflación semiótica” (2017, p. 76), que funciona colonizando progresivamente cada vez más espacios de lo real. Lo real, desde este enfoque, va desapareciendo, como un territorio comido por un desierto de cenizas, hasta que todo el tejido que garantizaba la continuidad vital de la comunidad acaba siendo succionado por este efecto de desrealización. Ya no es solo la impresión somera, sino una vivencia, y más aún en estas circunstancias que estamos atravesando en estos momentos, que a medida que esta desertificación de cenizas avanza, que esta infósfera alcanza más ámbito de nuestras vidas, los organismos implosionan, los cuerpos van desagregándose. Nos vamos avatarizando.

En el mundo de las narrativas representacionales, las que se articulan según lógicas y tiempos espacios de la preconnectividad, siempre existe la pretensión de una realidad en la que un sujeto, un yo, va al cruce de otros sujetos y objetos. Es decir, de un mundo que trama sus ontologías según una lógica del objeto dado al sujeto. Por otro lado, para los nuevos realismos, como por ejemplo para Meillassoux, la herencia científica de una experiencia ancestral, anterior a la pretensión de ser sujeto de donación, de una humanidad para la que la pieza de mármol es

la pieza de mármol en sí y para sí misma, de una especie que no ha desarrollado la compulsión manufacturera, ni extractivista, que convive con los objetos como otro más de ellos, corresponde a la experiencia de la temporalidad de un mundo “sin mí”. De una realidad donde se ha dejado sin efectividad la cronología propia de la representación humana (Meillassoux, 2017, p. 14).

La inmersión en el mundo de la virtualidad nos pone frente a la necesidad de repensar estas teorías. ¿Podría ser que la experiencia artística virtual arrincona a cualquier teoría de la realidad, porque el giro está completo? Como escribe Manovich: “Las imágenes sintéticas creadas por el ordenador, no son una representación inferior de nuestra realidad, sino una representación realista de una realidad diferente” (Manovich, 2005, p. 15). Enzo Luciano acierta en un punto. Sus obras estimulan la profusión de la imaginación virtual recordándonos que, en estos viajes podemos re diseñarnos a cada instante, podemos re combinarnos y sustraernos de las categorizaciones deterministas, a nuestro gusto. Que una nueva aplicación puede cambiar el significado de todo un universo. Incluso, que podemos crear una nueva aplicación. Pero también que este sueño no se cumple sin una profunda decepción, o un completo fracaso. Toda la imaginación al servicio de lo posible diseñado. Todo el vuelo ancestral al servicio del mundo de lo real virtual. Y lo que aprendimos es que la axiomática bit no alcanza para ser quienes deseamos, estar donde queramos y hacer lo que deseemos con estos, nuestros cuerpos sangrantes. Pero que eso tampoco es lo que nos importa. Lo que lxs artistas en entornos remotos desde el

sur global desean, es saberse por fin emancipados de las centrales que se disputan el mando.

Permítanme concluir este trabajo parafraseando las preguntas que nos formulamos en el artículo antes aludido. Estas fueron:

“¿Llegará el momento de la privatización total del éter, cuando todas y cada una de nuestras expresiones constituyan contenidos de un manojito de colosos financieros? ¿Llegará el momento de la homologación rasante de la imaginación mundial? ¿O inventaremos la Sublime, máquina de máquinas, irresistible hasta para la más convencida pieza respirante capitalista? La Sublime, que prescindiera de la pulsión centralizadora, de la ansiedad oral consumista, de la ambición competitiva, etc., etc. [...] Habrá que inventarla” (Pósleman, 2020).

Por ahora, prodiguemos golpes de efectos cómicos en la infósfera...

Bibliografía

- Berardi, Bifo, “Deseo y simulación”, Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura, n. 79, 2007.
- Cramer, Florian, “Concepts, notations, software, art”, en: Seminar for Allegmeine und Vergleichende Literaturwissenschaft, 2002. Disponible en: http://cramer.pleintekst.nl/all/concept_notations_software_art/concepts_notations_software_art.html. Consultado el: 10 de junio de 2021.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1988). *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

- De Oto, Alejandro y Pósleman, Cristina, "Malditos cuerpos. Filosofía, escritura y racialización", Revista Astrolabio Nueva Época, n. 17, dic. 2016.
- Flusser, Vilam. "La apariencia digital". En: Yoel, Gerardo (2004). *Pensar el cine 2. Cuerpo(s), Temporalidad y Nuevas Tecnologías*. Buenos Aires: Manantial.
- Flusser, Vilam (2017). *El universo de las imágenes técnicas. Elogio de la superficialidad*. Buenos Aires: Caja negra.
- Manovich, Lev (2005). *El lenguaje de los nuevos medios de comunicación. La imagen en la era digital*. Barcelona: Paidós.
- Martín Laguna, Santiago, "El diseño generativo", 2011. Disponible en: <https://vortica.wordpress.com/2011/08/09/el-diseno-generativo/>.
- Meillassoux, Quentin (2017). *Después de la finitud. Ensayos sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Mignolo, Walter, "Aisthesis decolonial", Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte, n. 10, p. 10–25, 2010.
- Pósleman, Cristina, "Hacia una estética de lo remoto", Revista Sociedad Futura, Julio, 2020. Disponible en: <http://sociedadfutura.com.ar/2020/07/15/hacia-una-estetica-de-lo-remoto/>.
- Pósleman, Cristina, "Hacia una estética de lo remoto", Revista Jennifer. Revista de arte y actualidad, Julio, 2020. Disponible en: <https://www.jennifer.net.ar/single-post/2020/07/08/Hacia-una-est%C3%A9tica-de-lo-remoto>.
- Simondon, Gilbert, "Reflexiones sobre la tecnoestética". En: *Sobre la técnica (1953–1983)* (2017). Buenos Aires: Cactus, p. 370).
- Yuk, Hui, "¿Qué es un objeto digital?", Virtualis, vol. 8, n. 15, enero–jun. 2017, p. 81–96.

RESCATE EN LA CINEÓSFERA¹

Por una justicia distributiva de lo sentividente

Permítanme apropiarme y transformar una categoría del sociólogo colombiano Fals Borda (2009), pujante en estos días: la de lo sentipensante. La modifico para introducirme en el mundo del cine. Se trataría ahora, atrevámonos, del acto de la sentividencia. Como sabemos, este acto no es nada espontáneo. Hay siempre comprometido un hábito. De ahí que quizás sea preciso, pienso, revisar cómo es que éste se conforma. Para empezar, evoquemos el famoso camello nietzscheano, el que lleva la carga de las tradiciones sobre sus espaldas (Nietzsche, 2003, p. 54). Ahora, permítanme esbozar una imagen algo bizarra. Hace un tiempo estamos experimentando cómo esa carga se vuelca hacia adelante, y cómo su contenido real se deja ver

1 Este texto es una transcripción alterada de la presentación realizada en el Ciclo de encuentros "Pensar con el cine. Intersecciones filosóficas", organizado por Hambre-Cine y Otros Presentes, en el mes de diciembre de 2020. Para esta ocasión he procurado pulir pero no alterar el tono de oralidad original. He incorporado, en notas al pie, explicaciones in extenso de algunas categorías. Espero que estas modificaciones sumen a una lectura evocativa de los momentos que estábamos atravesando.

a las claras: la ignominia o la pulsión necrofilica propia de la renombrada cultura occidental, o, dicho a lo Said (1996), la directa vinculación entre cultura y proceso imperial.

Las teorías más a mano sobre y desde el cine, son algunas de las que emanan desnudas, en muchos sentidos, de la famosa carga. Primeramente, cabe que admitamos, que estamos habituadxs a pensar el cine con teóricos *vedettes* (el masculino de teóricos es adrede). Una digresión antes de continuar con esto. Fíjense que me refiero a pensar el cine, y dejo algo difusa esta expresión. Por lo pronto, es para hacer constar el lugar que estoy eligiendo para expresarme. Más que como analista de películas, comentarista o teórica del cine, me asumo cerca y, de hecho, en deuda con, el trabajo de intersección que hace el filósofo francés Gilles Deleuze entre imagen cinematográfica y pensamiento filosófico, en sus estudios sobre cine. Pero en mi caso, propongo situarme en dicha intersección algo indisciplinadamente. Mi intención es producir una paleta de categorías que voy a llamar mestizas².

² Utilizo el término "mestizas" siguiendo a Fernández Retamar, quien propone la categoría de "transculturación" para referirse a la interpenetración de las matrices culturales originarias de unos y otros de los componentes involucrados en un encuentro. En esta línea, el mestizaje cultural no tiene porqué implicar mestizaje racial, y tampoco el mestizaje racial estar ligado con un mestizaje cultural. De todas maneras, cuando se trata de rastros de memorias coloniales, tanto cuando se trata de mestizaje cultural como racial, en ambos interviene un ingrediente fundamental que hace a la diferencia, que es la marca de la violencia desigual. La batalla epistemológica en este sentido, según considero, debe apuntar a que la transculturación no ocuya el sentido violento y trágico de la impronta colonialista. Mestiza, de esta manera y según mi aporte, es una categoría que implica una alerta respecto

Como expresaba anteriormente, estamos acostumbrados a trabajar con los materiales que tienen mayor circulación en el circuito intelectual colonial. Rivera Cusicanqui llama a esto “condición colonizada de las élites políticas/intelectuales” (2018, p. 51). Lo que nos pone frente a la necesidad de ocuparnos de hacer traducciones, construir filtros interpretativos, adaptar protocolos de experimentación, etc. Por ejemplo, si nos queremos ocupar de construir un archivo que articule imagen y memoria colonial, que es mi propósito en esta presentación, inmediatamente experimentamos la sensación y la efectiva situación de estar frente a ausencia de sentidos a mano. Entonces, desde esta presunta indisciplina les traigo al recuerdo que la manera en la que hemos estado articulando los textos deleuzianos, por ejemplo, (donde menos inmigrante me siento entre toda la paleta filosófica europea), ha sido una manera aplicada. Que, aunque ha venido muy bien y ha sido efectiva a la hora de diferenciar por ejemplo el cine clásico y el moderno, a lo Bazin, a lo Aristarco, sin embargo presiento que nos ha proveído de categorías que en definitiva no alcanzan a la hora de atesorar memorias locales, nuestras. Hay un componente fundamental que extrañamos en este tipo de textos metropolitanos –como les vamos a llamar, evocando a Frantz Fanon. Un componente faltante que deberemos proporcionar desde estos sures epistemológicos, y que es el de la asunción performativa de lo que, a falta

de esta violencia desigual. Desigualdad no ontológica, sino referida a la materialidad de los cuerpos. Para ampliar esta teorización de este término, remito a Fernández Retamar, Roberto, 2016.

de un término resonante, llamaré microcolonialismo³ como condición búmeran de estos textos⁴.

Por eso, la necesidad de tomar distancia a la hora de establecer modos de apropiación. Cuando se trata de obras que involucran los archivos relacionados con los acontecimientos que han tejido nuestros propios procesos de emancipación, o de establecer intersecciones varias (entre las dimensiones epistemológicas, sociales, cuerpo políticas) que han tramado nuestras historias locales, nuestras teorías y militancias de resistencia frente al monstruo colonial, estos modos de apropiación ameritan un cuidado muy sutil. Cuidado que a veces no cabe en categorías que son nativas en contextos donde la propia modernidad, o la gran

3 Con microcolonialismo ensayo abarcar la dimensión que atañe a los cuerpos en situación de extrema y disfrazada violencia colonial. Me refiero a la funcionalidad de la axiomática colonial sobre las fuerzas deseantes y, subsidiariamente, a la situación paradójica de, por un lado, la dificultad extrema de definir un lugar de enunciación, incluso eventual o de manera estratégica, y, por otro, la extrema necesidad de hacerlo para hacer frente a la violencia desigual. Guardaría cierto parentesco con el colonialismo interno, siempre y cuando este atiende la forma en que los estados especulan sus políticas coloniales respecto de los imperios, y en este sentido abarca las efectuaciones biopolíticas sobre las corporalidades. Mi postura se acerca más al punto de vista de Rivera Cusicanqui, cuando hace una analítica de la dimensión micropolítica (Rivera Cusicanqui, 2018).

4 La modalidad de búmeran plantea la funcionalidad de las categorías, en el sentido de seguir una trayectoria que tiene como fin alimentar un cierto narcisismo epistemológico. El término búmeran explicita un enfoque discontinuo respecto de la pretensión de auto inmunidad de las categorías coloniales. Para una expansión de estas consideraciones remito a: Derrida, Jaques (1987). La torsión de dicha inercia deja al desnudo la distribución racial de la culpa colonial. Para desarrollar con más amplitud esta tesis, remito a: Fanon, Frantz (2009).

categoría madre, la que distingue las dos grandes tipologías del cine por ejemplo, como es el caso de Deleuze, es algo que acá en nuestros contextos difiere totalmente. Y que no solo difiere totalmente sino que significa una amenaza postergada. Por ejemplo, la mayor cantidad de películas que son referidas en las producciones enmarcadas en los estudios culturales, ni qué hablar de los textos de filosofía y cine, son películas europeas y norteamericanas, y cuando interviene el cine del llamado Tercer Mundo, lo hace para marcar una diferencia siempre desde el lugar de los centros hegemónicos de producción cultural.

No obstante, toda esta presentación tiene como fin resaltar una exigencia metodológica, la de no victimización de los actores involucrados: ya sea los relacionados directamente con la producción cinematográfica, como aquellos ligados con la investigación y crítica. Me cuento entre estos últimos. En cambio, lo que pretendo resaltar es la necesidad de ir elaborando una metodología de intersección para efectuar lecturas que replanteen la lógica distributiva de lo sentividente, que evite la endogamia epistemológica, la apropiación de nuestra imaginación y la monopolización de nuestros afectos.

Operativa de la imagen ahogo y de la imagen respiro

Con la intención de remover ciertos territorios híper disciplinarizados, como creo que es el de la intersección entre imagen y memoria, les propongo partir de algunas presunciones básicas, que quizás no tengan que ver directamente con premisas fuertes o contenidos delimitados, sino

más bien con formas de lidiar con materiales y herramientas con las que hemos estado trabajando.

Quisiera evocar algunas escenas de la película *La noir de...*, del director Ousame Sembene, de 1966. Les sugiero explorar las películas de Sembene, sobre todo *Xala*, de 1975, donde asume una crítica feroz a la actitud de los dirigentes africanos después de la Independencia, mostrando su codicia y su incapacidad para romper con las influencias extranjeras. Pero acá nos restringiremos a esta única película, porque es emblemática en muchos sentidos. Además, no quisiera efectuar intratextualidades, o articulaciones al interior de la obra del director, ni intertextualidades en la órbita de algo así como el cine africano o algo por el estilo, que nos puedan confundir. Amén que haya otros filmes anteriores en Egipto y Túnez, para muchxs comentadorxs ésta es la primera película del oeste continental, lo que se llama “África subsahariana”⁵. Más allá de si es la primera o si es la última, el asunto es que esta película catapulta a su director como el cineasta africano por excelencia.

5 Sugiero explorar: Pallister, Janis L. (1992); Niang, Sada (ed.) (1996).



Fotograma extraído de: Sembène, Ousmane. *Le noir de...*, 1962.
<https://www.youtube.com/watch?v=YMDg2UAyXSs&t=405s>

La trama resumidamente es la siguiente. La protagonista es una senegalesa que sueña con la *France*. Para ir a Francia decide buscar trabajo. Obtiene uno, de cuidadora de niños para una familia burguesa de la metrópolis. La película altera la cronología, entre la primera salida de Senegal a la Costa Azul, París y Dakar. Plena de tensiones paisajísticas: entre los escenarios extremos de un Dakar post-independencia –entre entornos modernizados y otros que conservan la impronta cultural propiamente senegalesa–, y una ciudad de la Costa Azul cuya impronta veraniega casi se pierde entre una atmósfera enrarecida. Además de un París agobiante, claustrofóbico. La voz de Douiana, nos acompaña la mayor parte de la película. La voz de Douiana se alza en cuanto comienza a percibirse de otra manera distinta a la imaginada. Al final, se acicala, empaca y cuidadosamente ubica una máscara, su máscara, sobre la maleta. Se suicida, en el baño del departamento parisino.

Uno de los objetos isotópicos es la máscara. Nos la encontramos apenas la protagonista emprende el viaje, como regalo ilusionado a sus patrones, hasta que se cuelga en la pared blanca del departamento parisino. Otras veces, muchas y variadas máscaras aparecen expuestas como objetos de adorno en un estante de la casa de verano. Nos la encontraremos marcando los momentos en el proceso de abatimiento del personaje de Douiana, atesorada sobre las valijas, cuando está por emprender su último viaje. Y, al final, la vemos siendo arrebatada por un niño senegalés, de los brazos del patrón, que ha ido a Dakar a devolver las pertenencias de la muchacha.

Las imágenes son conglomerados mnésicos, modulaciones que atesoran memorias. Critiquemos el célebre oculacentrismo. Consideremos como una metonimia recurrente a lo largo de la película, el rostro de Douiana y el objeto máscara y retengamos nuestras amarras en ese punto por unos momentos. Tengamos en cuenta nuestra hipótesis de lectura: la que vamos a llamar imagen respiro opera rescatando el potencial mnésico de la imagen ahogo. Lo hace para hacer patente la gestión de la axiomática colonial y para re direccionar su rumbo hacia otra relacionalidad. Vamos a ver cómo ocurre esto.

La memoria modulada por la imagen ahogo y la imagen respiro, no es una memoria que organiza nuestra percepción o la variedad de nuestras percepciones, sino que abraza los instantes, atesora las sensaciones, es, justamente, acto sentividente. Hace un tiempo que indago desde distintos lugares teóricos, sobre en dónde reside lo mnésico de una imagen, o cuándo estamos frente a una imagen

memoria. O, en todo caso, cuándo podemos decir: esto es una imagen. Y me arriesgo a pensar que una imagen es tal cuando es mnésica. Hoy estoy en condiciones de presumir que es tal cuando los materiales con los que se modula, cuando las secuenciaciones que admite, son seleccionadas tras un fino trabajo de distinción entre las imágenes ahogo y las respiro. Veamos qué quiero decir con esto. Voy a describir tres momentos por los que, según especulo, atraviesa la dupla imagen ahogo e imagen respiro.

Volvamos al filme. Aquí, la dinámica entre los dos componentes de la dupla, se produce a través de una pulseada –no es un contraste específicamente– entre el fondo y la superficie, entre el fuera e interior de campo, entre los negros y blancos. El primer momento en la operación de la pareja imagen ahogo e imagen respiro es el de la búsqueda de algún elemento en el que descansar identificatoriamente. Me identifico con lo que puedo, como Douiana mirando por la ventana del auto en su primera visita a la Cosa Azul: busco lo que me complazca, lo que no me altera, busco identificarme con lo que no me irrita, con lo que no me saca del pacto que yo misma tengo con “el” cine. Exotiquizo, orientalizo (Said, 1978)⁶, los personajes, los escenarios, todo. Pero esta orientalización solo perdura hasta que advierto que es, en realidad, un búmeran semiótico de todo tipo. Nos metemos en el segundo

⁶ Evoco la operación descripta por Edward Said, quien escribe: “Oriente fue orientalizado, no solo porque se descubrió que era «oriental», según los estereotipos de un europeo medio del siglo XIX, sino también porque se podía conseguir que lo fuera, es decir, se le podía obligar a serlo” (Said, 2008, p. 15).

momento, el de advertir que esta postura identificatoria es un simulacro espantoso que pronto muestra su condición brutal⁷. El ahogo se va presentando como insoportable. El propio pacto que he establecido con “el” cine se pone en tela de juicio. Para qué rodar, qué rodar. Pero pronto, desde las profundidades de este pacto, como la sangre que corre desde las entrañas de Douiana, y que va pintando la atmósfera burguesa hiper congelada, comprendo que este final es en realidad un grito de futuro. Como una venus de carne y hueso, que ha atravesado el túnel inmundo de la denigración por parte de la hermana, del hermano, allí, presumo, está el germen del pueblo, de la comunidad, y entonces nos es posible respirar.

Respiro cuando me construyo un filtro para salvar algo. Respiro cuando lo que emerge es la memoria de lo que Césaire llama “la mentira principal”, de la que emergen todas las demás. Y la consecuente “maldición” de ser una víctima de buena fe de una hipocresía colectiva (Césaire, 2006). Experiencia trágica que no viene de un proceso de decepción o de vértigo ético, estético, o político, a lo *flaneur*. Sino del vértigo de, apropiándome indisciplinadamente a Deleuze, sentirnos humanxs en cinco siglos de genocidios. Este acontecimiento, que vendría a ser la

7 Pienso en el “brutalismo”, que Mbembe teoriza para referirse a la “universalización de la condición negra” o al “devenir negro del mundo”, como código común que, hoy que la humanidad se ha convertido en una fuerza geológica de auto destrucción, trasunta en cualquier situación más allá de las diferencias y de las identidades particulares de los involucrados. Lo que no obsta para, insisto, sustraer la distribución desigual del daño. Para ampliar estas tesis, remito a: Mbembe, Achille (2020).

inauguración de un archivo, es el respiro que experimentamos en esta película.

La imagen ahogo y la imagen respiro se imbrican mutuamente. No hay ahogo sin respiro latente, no hay respiro sin ahogo que aceche. Pero a cada momento estas dos imágenes tejen sus articulaciones de manera singular, se diría que tejen ellas mismas los momentos del filme. Resumidamente, en el primero, la imagen ahogo inclina la tensión para el lado de la ilusión de identificación sin más. No hay necesidad de nada más que de mi ojo corazón pretendidamente puro, cuyo parecido al ego paranoico es inquietante. La imagen respiro se oculta, acuciada por la impotencia de saberse necesaria pero imposible, de saberse necesaria pero imposible de ser sentividenciada. En el segundo momento la imagen ahogo se patentiza en un insoportable estado de trepidación absoluta, asumimos la imposibilidad de la identificación a partir del fracaso absoluto de todas las perspectivas que tenemos a mano. En ese momento, de las entrañas de estos restos de la cultura necrótica, emergen conglomerados mnésicos, emergen imágenes memoria. La imagen respiro acude para continuar. En el tercer momento la imagen respiro atraviesa el filtro, y la imagen ahogo transmuta en germen de comunidad, de pueblo.

La sangre presente

No puedo dejar de pensar en esa máscara como la marca indeleble de la memoria colonial. Aunque toda la película es la puesta en escenas, planos, cuadros, etc. de una memoria insoportable, es también la expiación de la

complacencia especular asfixiante, de la miseria especular. Evoquemos la imagen de la valija y la máscara, preparadas y esperando en un rincón de la habitación de Douiana, mientras esta yace en la bañera sangrando. ¿Es un suicidio de entrega o derrota? ¿Es resistencia? Douiana no puede volver la misma. No puede volver de esa experiencia, pero tampoco se lleva la humanidad, la naturaleza, no se lleva la potencia de resistencia de su pueblo. Porque, evidentemente, esta potencia transmuta en memoria activa, que hace que al final la servidumbre se comprenda como lo que es en el cuerpo, ese que ha sido sistemáticamente denigrado, violentado, prohibido⁸. Esa memoria activa, que además de ser la última voluntad de Douiana, la excede, es el exceso de toda máscara. Es la memoria la que hace que la sangre embotada corra, y que ahora ya no desentone nunca más en ese escenario burgués. Que hace que corra y ocupe toda nuestra atención. La sangre de las mujeres africanas, ya no corre más impune, en soledad. Douiana le ha ganado la pulseada a la soledad.

Las clasificaciones de cualquier cosa suelen oscilar entre la irritación y el esclarecimiento. Irritan, aquellas clasificaciones que jerarquizan centralizadamente, por lo tanto, obviamente de manera arbitraria. Otras clasificaciones de imágenes, por ejemplo, las que parten de rechazar todo principismo, rigor, etc., son divertidas, además de

8 Aunque ahora compartimos el calvario de la destrucción geológica y de nuestros cuerpos con muchxs otrxs, como aclara Mbembe, esta experiencia de límites, algunxs la han vivido antes que otrxs. Para muchos sures, recrear lo vivo de lo vivo es una condición que viene de siglos (2020).

útiles para ser aplicadas y replicadas. Pero hay otras clasificaciones que no son ni irritantes, ni simplemente entretenidas, sino que son necesarias. Hay un capítulo de la historia de las clasificaciones de imágenes, que he tenido la necesidad de revisar. Particularmente, el que abarca el cine de una u otra manera ligado con lo que Benjamin, o el mismo Deleuze nombran como lo inenarrable. La división que Deleuze establece entre el cine de pre guerra y el cine de posguerra⁹, es muy fecunda. Nos ha permitido establecer conexiones muy interesantes entre cines diversísimos, como el de Fellini, pero también el de Rocha, o el del mismo Sembene –que de hecho aparece referido– e incluso, críticas mediante, con el cine comunitario del colectivo Cine Bruto.

Ahora, vuelvo una vez a esta operación de detectar materiales postergados, o a esas fuentes que taponan la sangre que corre bajo sus brillos. Lo hago en el ámbito del cine. Me pregunto, ¿cómo aparece solo en unas pocas páginas de esos exitosos tomos de estudios sobre cine, el cine de Ousmane Sembene, o el de Rocha, etc. solo unas poquísimas veces? Será que deberíamos tomarnos el tiempo de volver a leerlos, pero ahora en vistas de remover la consistencia de estas tesis potentes de Deleuze, habiendo considerado el momento en el que éste se encuentra con el cine de lo que allí mismo aparece como Tercer Mundo, ya no como un capítulo aparte, sino como una impronta constitutiva del cine que no puede procesarse bajo los modos que hasta ahora lo ha hecho, y que está precisando

9 Para expandir esta diferenciación, remito a: Deleuze, Gilles (1987); (2003).

otros archivos para su expansión. Porque lo que trasunta allí, diríamos desde los sures, son las marcas ya no de la modernidad sin más, sino de la modernidad/colonialidad, para evocar a Quijano (1992). Y eso que especulo respecto de la obra de Deleuze, de Badiou, etc, incluso de teóricxs latinoamericanxs, deberíamos hacerlo con cadx unx de nosotrxs.

Nos debemos este trabajo de revertir esa desagregación del cine de las colonias, del corpus del medio intelectual metropolitano, o de la *intelligentzia* francesa, para comprenderlo a la luz no de una sospecha sino de una certidumbre. He sugerido eventualmente que ya no sospechamos de la colonialidad del poder, del sentir, del pensar, aunque por supuesto tenemos pendiente este trabajo de remoción de los diversos corpus ligados con el cine de los sures.

Por eso, vamos a extender a la imagen cristal, que Deleuze asocia con la posguerra, desde el momento en que opera la cristalización justamente de las capas del tiempo. Empecemos por considerar que esta imagen vehiculiza la condición de inenarrable de un acontecimiento, haciéndose cargo de la dupla imagen ahogo e imagen respiro. Vamos a remover esta condición de inenarrabilidad y vamos a decir que, en ciertos contextos, ésta no cuenta. Vamos a decir que cuenta otra, que cuenta la condición de ahogo, porque hay algo que se narra en falso. Que cuenta la necesidad de respiro de esta continuada y sistemática aliteración de la historia. Que cuenta la potencia de irrupción de una resistencia que alcanza las entrañas del programa moderno, que insiste en inspirar y expirar. Y no es casual que

respirar, que es inspirar y expirar, tenga una familiaridad etimológica griega con iluminar el espíritu, que es el rol que cumplen las musas en la escritura griega. Y que en un gesto irónico parangono con el analfabetismo de Douiana y, entonces, con la imposibilidad cierta de escribir la historia con la letra con la que la escribe el patrón, el jefe, pero con la potencia de realización de un acto que tuerce hasta el último giro posible este cinismo necrótico.

Distingo las imágenes de acuerdo a la reverberación de la memoria de una conversión fatal. Si el paso del montaje acción al plano secuencia es para Deleuze el punto que diferencia el cine clásico del moderno, ya que plano secuencia sería la operación certera para un acontecimiento que no puede narrarse, o que no puede hacerlo con las categorías anteriores, que no halla puntos para cortar a cronos porque no hay ya criterio para hacerlo, si es el absoluto desencanto el aliado del plano secuencia, en esta película, que puede considerarse como un largo plano secuencia, éste no es la solución a la falta de punto de corte del tiempo. En cambio, se trata de una operación consistente en seguir el recorrido de esa huella precaria que va dejando la máscara todo a lo largo del ir y venir de la metrópolis a la colonia. No viene a resolver el ahogo con gesto estético, sino que no puede dejar de seguir una certeza. No hay certeza más grande después de la imagen respiro, de que lo cierto es la necesidad de vivir, o sea, la de resistir a la deshumanización de las relaciones, de lo común. En este sentido, el suicidio es el acto más contundente de libertad. El cine africano señala su punto de partida ahí. Celebramos que Douiana haya ejercido ese

derecho. Y festejamos también que el cine africano tensione el búmeran del capitalismo y del colonialismo hacia el lado de la insistencia del nuevo humanismo a lo Fanon. ¿Se imaginan si la primera película africana hubiera terminado en la aceptación lisa y llana de la sumisión colonial, o en la romantización de la servidumbre?

Algo para el fin

El pueblo ruge en el suicidio, no como una capitulación sino como el acto de resistencia por excelencia. De esta manera toda la película puede ser vista o revista como una preparación cuidadosa y progresiva de esta conversión, que es en todo caso, un acto de suicidio. Acto de suicidio del cine que hasta el momento ha retratado la burguesía, el suicidio del cine que ha sucumbido al riesgo de encapsularse, un suicidio estético político.

A mí me gustaría en esta oportunidad que resultara de esta presentación, aunque más no fuera, algunas notas para la elaboración de un dispositivo que nos permita un trabajo de clasificación de imágenes cuyo criterio sea la manera en la que las imágenes patentizan o performan memorias postergadas o consideradas prescindentes. Me interesó esta película porque, como aclaraba, inaugura un archivo necesario, un archivo de experiencia de lo sentividente: el de la memoria de la resistencia del pueblo africano, y a manera de réplica, el de la memoria de nuestros sures.

Bibliografía

- Deleuze, Gilles (1987). *La imagen-tiempo: estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles (2003). *La imagen-movimiento: estudios sobre cine 1*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, Jaques (1987). *Psyché. Invention de l'Autre*. París: Éditions Galilée.
- Fals Borda, Orlando (2009). *Una sociología de lo sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fernández Retamar, Roberto (2016). *Pensamiento anticolonial de nuestra América*. Buenos Aires: CLACSO.
- Mbembe, Achille (2020). *Brutalisme*. Paris: La Découverte.
- Niang, Sada (ed.) (1996). *Littérature et cinéma en Afrique francophone: Ousmane Sembène et Assia Djebar*. Paris: L'Harmattan.
- Nietzsche, Frederich (2003). "De las tres transformaciones", en: *Así habló Zaratustra*. Madrid: Editorial Alianza.
- Pallister, Janis L. "From 'La Noire De. . .' to 'Milk and Honey': Portraits of the Alienated African Woman", *Modern Language Studies*, vol. 22, no. 4, 1992, pp. 76-87. Disponible en: www.jstor.org/stable/3194941
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo chi'ixi es posible. Ensayo desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Said, Edward W. (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Said, Edward (2008). *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori.

NOTAS PARA UNA CRÍTICA DE ARTE ENSAMBLADA¹

Introducción

Estas notas de lo que llamo crítica de arte ensamblada, nacen de mi participación en diversos proyectos de investigación y creación en arte, como responsable del área teórico filosófica. A través de actividades conjuntas con artistas, he ido creando una suerte de protocolo de experimentación, que ha resultado con el tiempo en algunas indicaciones teóricas y metodológicas suficientemente acotadas, según estimo, como para ser contempladas y compartidas en otros contextos. Me propongo presentarlas en esta oportunidad.

Antes, es preciso que informe resumidamente el contexto teórico general en el que se inscribe la elaboración de esta serie de indicaciones. En efecto, fue un episodio de los avatares de las prácticas artísticas durante el siglo pasado que me pareció pertinente para referenciar mis presunciones: el llamado arte conceptual. No es

¹ Transcripción levemente modificada del artículo publicado en: Ortiz, Patricia Paula y D'aubeterre Alvarado Luis Alberto (2022). *Pedagogías de las Artes y Humanidades: Praxis, Investigación e Interculturalidad*. Ecuador: Editorial UNAE, Colección Memorias.

casualidad que un recorrido por la ensayística a fin, muestre coincidencias sobre el efecto de discontinuidad de este episodio en relación al estado de cosas en el que emerge². Me interesó preferentemente porque es entonces cuando las categorías de la Estética con mayúsculas se muestran insuficientes e incluso inconvenientes para asumir los retos que las nuevas obras artísticas le ofrecen. Me interesa pensar en lo que nos liga con los años sesenta, cómo estas articulaciones trasuntan en nuestras actuales relaciones disciplinares ensambladas, como archivos testigos de una remoción profunda de los términos del pacto entre el arte y la crítica. Y me interesa, además, cómo es que ni las obras, ni las teorías, admiten un mundo entrampado en los disfraces de la vieja representación, la que necesita poner aguas divisorias entre el mundo y lo que se dice de él. Otros materiales y otros archivos, atraerán la atención. Y de esta manera el antiguo canon baumgartiano pasará a ser solo una de las herrumbres a mano.

2 Cito especialmente a dos autorxs para la ocasión, constándome que las fuentes son voluminosas. Estxs son Lucy Lippard y Boris Groys. La primera dedica un libro al período que va entre 1966 y 1972, protagonizado, según la autora, por el arte conceptual (Lippard, 2004). Semejante al corte de Lippard, Groys también considera lo que llama arte postconceptual como punto de discontinuidad de los devenires del arte en el siglo veinte.

Por ejemplo, la obra del uruguayo Luis Camnitzer, consistente en una carta enviada a nombre de Orders & Ca. a Pacheco Areco, presidente de Uruguay en 1971, encargándole hacer cosas que no podía evitar hacer, exponiendo así al dictador a la propia dictadura: «El 5 de noviembre simulará que camina con normalidad, pero será consciente de que ese día Orders & Ca. tomará posesión de uno de cada tres pasos de los que usted dé» (Lippard, 2004).

La intriga que me despertó este momento de intemperie categorial fue doble. Por un lado, pensé que hoy la crítica es deudora de estos conglomerados epistemológicos que revolucionaron la configuración entre decires y haceres. Planteados como forma de desmontar las articulaciones entre palabras e imágenes, cuerpos y sonidos, estos dispositivos que integraban filosofía, literatura, teoría del arte, matemáticas, informática, y por supuesto los propios lenguajes artísticos específicos, no solo persiguieron el afán de rebelarse frente al mandato estético burgués, que ahora mostraba su más cruda meta: la fetichización y mercantilización del objeto artístico. Además, sentaron precedentes de lo que hoy podemos llamar arte de plataformas, de manera tal que hoy es posible trazar, coincidiendo con Groys (2015), una línea de devenir entre las obras conceptuales y lo que el autor llama considera como la compulsión por el diseño de sí.

Otra intriga que me suscitó la irrupción del arte conceptual, surge a propósito de las llamativas y a veces descabelladas formas de dejar al desnudo la complicidad constitutiva del arte con el colonialismo³. Por la época, los museos comienzan a ser vistos como palacetes construidos sobre archivos del horror, ocultos por siglos o saqueados a culturas explotadas y devastadas. Lo bello y sublime

3 Por ejemplo, la obra del uruguayo Luis Camnitzer, consistente en una carta enviada a nombre de Orders & Ca. a Pacheco Areco, presidente de Uruguay en 1971, encargándole hacer cosas que no podía evitar hacer, exponiendo así al dictador a la propia dictadura: «El 5 de noviembre simulará que camina con normalidad, pero será consciente de que ese día Orders & Ca. tomará posesión de uno de cada tres pasos de los que usted dé» (Lippard, 2004).

comienza a ser visto con sospecha con los ojos del sufrimiento de lxs oprimidxs. Incluso para lxs que siguen apostando por el modernismo, como Bourriaud (2009), éste se vuelve indiscernible del colonialismo eurocentrista.

Teniendo en cuenta esta atmósfera contextual, presento en lo que sigue tres notas, explicitando los materiales teóricos que he ido involucrando, así como los archivos artísticos y filosóficos que pretendo interpelar.

Ensamblaje versus edificio de aplicación categorial

La primera de las notas tiene que ver con la diferencia entre ensamblaje y edificio de aplicación categorial. Como adelanté, estas indicaciones que ahora detallo se han consolidado gracias a los desafíos frente a los que me veo expuesta en el trabajo conjunto con grupos de artistas, por mi inscripción en el ámbito de la filosofía. Durante estas experiencias el reto que se me presenta recurrentemente pone en la mira, entre otras dimensiones que estoy indagando, al pacto epistemológico estético entre la práctica artística y la filosófica.

Como mencioné en la introducción, desde su función diferencial y atravesando el túnel que las trae de vuelta de su ilusión de trascendencia, algunas categorías estéticas hace tiempo que vienen combatiendo sus impotencias.

Con la expresión aplicación categorial me refiero a la modalidad de uso de categorías, arrastrada en la herencia metodológica colonial. Esta herencia incluye varias tradiciones. Los estudios poscoloniales y decoloniales se encargan hace tiempo de desmontar estos edificios construidos de

entelequias sobre ruinas y cadáveres. Me interesa especialmente referirme a dos tradiciones, sin la pretensión de explayarme en el tema. Estas son, por una parte, las teorías sustancialistas de raigambre platónica, que consideran que una categoría refleja la realidad a la que se aplica. Por otra parte, dentro de las tradiciones venidas en los barcos, incluyo la hermenéutica. A diferencia de la anterior, esta pone el foco en el sujeto de la interpretación. Por ejemplo, parafraseando a Gadamer (1998), la interpretación implica pre-conceptos que configuran el modo por el cual las cosas se nos hacen explícitas e inteligibles, un conjunto de hábitos lingüísticos compartidos por nuestro mundo.

Los usos categoriales en la crítica de arte se han valido de estos modelos. Permítanme el último estertor histórico filosófico. Sabemos que, en el siglo XVIII, el de Baumgarten y Kant, se erigirá el dominio de una matriz categorial que dispondrá los criterios de lo que será considerado bello y sublime, es decir, de la vara que servirá para distinguir una obra de arte de aquello que no lo es.

Walter Mignolo describe este hecho como “operación cognitiva de colonización de la *aesthesis* por la estética” (2010, p. 14). Este autor propone leer a contramano estos criterios y rescatar la *aesthesis*, es decir, la experiencia misma de la sensación, de su asunción segregativa y racializadora tramitada a través del mecanismo que responde, justamente, al nombre de “canon” (2010, p. 10–25).

El canon constituye de esta manera un archivo estático y externo que contiene las categorías permitidas y sus reglas de uso. Un uso aplicativo a la usanza occidental de las categorías estéticas informa de una asimetría

epistemológica entre el texto y la obra, según la cual, la crítica asume el rol de dispositivo consignativo y evaluador⁴. Mientras que una política categorial en red indica que obra y texto constituyen un ensamblaje o compuesto que integra varios elementos, y que produce las propias condiciones necesarias para su expansión múltiple y rizomática. La dinámica de este ensamblaje se basa fundamentalmente en la condición de articulación inmanente y eventual de los componentes que lo constituyen. Reconozco que en estos aspectos me he valido de algunos aspectos de la teoría de Deleuze y Guattari (1988) y de la teoría del actor en red de Bruno Latour (2005)⁵. Pero afirmo una condición fundamental de la crítica como ensamblaje y expreso una alerta epistemológica al momento de advertir que esta

4 No obstante, tampoco pretendo erigirme en asesina del juicio. En este sentido sigo la advertencia de Lippard, quien cita a Sol LeWitt, “hay épocas en que el juicio es necesario. Un juicio es admisible en el horizonte de un contrato de reciprocidad, no de asimetría. Los artistas conceptuales son más místicos que lógicos. Sacan conclusiones donde la lógica no llega. Los juicios ilógicos generan experiencias nuevas” (Lippard, 2004).

5 De Deleuze y Guattari me interesa, sobre todo, la teoría del rizoma como imagen del pensamiento. Esta describe un pensamiento creación según el cual la organización y dinámica de los componentes no sigue líneas de subordinación jerárquica –como en el célebre árbol de Porfirio–, sino que cualquier elemento puede afectar o incidir en cualquier otro (Deleuze y Guattari, 1988). De la teoría del actor en red de Bruno Latour (2005) he considerado, sobre todo, el tratamiento de la dimensión institucional. Me atrajo la preferencia por dejar definir y ordenar lo social a los actores mismos, y no hacerlo a partir de criterios normativos apriorísticos. Además, he tomado la idea de que lo mejor para la organización institucional es rastrear cómo se van dando las relaciones entre lo que Latour llama controversias mismas, y no tratar de resolverlas con soluciones principistas. Lo mismo cuenta para las relaciones entre las disciplinas.

alienación categorial en nuestros contextos de investigación y creación es doble. Nuestra doble alienación se explica en que no solo trabajamos con categorías que de suyo se ligan con un esquema dualista, sino que no responden en su momento liminal a nuestros propios problemas políticos y epistemológicos. Por lo que este ensamblaje que remueve la modalidad aplicativa de uso de categorías tiene siempre en cuenta que se trata de una red siempre que se trata asimismo de una dinámica de tensiones disputando las asimetrías coloniales.

Performatividad versus dualismo teoría-práctica

La segunda de las notas se refiere a la condición de performatividad que pactan la obra y el texto crítico o curatorial. Con performatividad me refiero a una condición que enlaza a ambos componentes en un pacto que los involucra como coadyuvantes en combates propios de corporalidades que quedan fuera de la epistemología colonialista. Esta condición se diferencia del supuesto de que es la práctica la que porta con la potencia transformadora de la realidad y, por eso, el momento definitivo de la producción de la obra. No así le tocaría a la teoría que, de acuerdo a este enfoque, se reduciría a un contenido adosado, prescindible por abstraído de la materialidad.

Poner el cuerpo, es una expresión que resume la provocación que las prácticas artísticas efectúan desde mediados del siglo veinte frente a uno de los prejuicios dualistas más potentes de lo que venimos considerando como la herencia categorial colonial.

Pero poner el cuerpo en nuestros sures es una operación singularísima. Nada más oportuno que traer a la ocasión la escritura del martiniqués Franz Fanon (2009), que interpela directamente al cuerpo colonial. Una potencia disruptiva y creadora al mismo tiempo se nos ofrece en su propuesta. Disruptiva, cuando describe una experiencia al límite del cuerpo, una experiencia que carece, al momento, de escenario categorial en el que insertarse. Y constructiva, en cuanto es una opción que provee de un horizonte de posibles y, por ello, plantea una filosofía de la historia que desplaza efectivamente a la teleología fundada en el universalismo racista.

En la línea de las escrituras anticoloniales, este pacto corpo estético supone que el arte tiene una capacidad performativa inusual, porque a los términos emancipatorios del arte conceptual, tal como este ha funcionado en los centros de producción de conocimiento coloniales, se le suma una crítica sobre la materialidad de los cuerpos donde acontecería tal emancipación. El cuerpo de la crítica de arte ensamblada, es, en este sentido, un cuerpo que vibra y resuena con el cuerpo de la obra. Gracias al carácter de performativo de la funcionalidad de este pacto corpo estético, la materialidad vuelve insistentemente al primer plano haciendo imposible cualquier consideración sobre la trascendencia de los cuerpos y las imágenes de conciencia que se les adhieren.

Insistencia versus persecución de objetivos finales

La tercera de las notas propone hacer una panorámica de cómo funciona una cierta diferencia ética militante, que experimentamos en el trabajo de ensamblar prácticas artísticas y filosóficas: la diferencia entre adjudicar a la obra un objetivo a priori, con resultados esperados, por un lado, y por otro, detectar las líneas de discursividad, de fuerza, en las que la obra se inserta e insiste. Cuando una crítica apunta a asignar una meta a la obra, lo que se hace es interpellarla a partir de una axiomática que contiene consignas y criterios de evaluación respectivos. Mientras que detectar las líneas de discursividad en las que la obra se inserta adjudica al texto crítico o curatorial el mismo compromiso respecto de la procura de intervenciones en la contextura ética por los que ambos bregan.

He preferido el término insistencia en lugar de resistencia, ya que considero que este último está cargado de connotaciones ligadas con una imagen que, en cierto sentido que habrá que indagar, llega el momento en que se subestima la potencia irruptiva de la obra, o se la sostiene en una contraofensiva mimética. Resistir es sostener los estertores, en cambio insistir es bramar.

Una especie de ética de militante sustenta este pacto entre las prácticas artísticas y filosóficas. Concebir que un proceso creativo culmina en algún objetivo concreto, supone la idea de obra como objeto acabado, delineado según criterios predeterminados. Supone un mundo previo, que acoge toda práctica artística como la producción de estos objetos con carácter de anexos. Vacía al proceso de

posibilidades de efectuar y mucho menos de expandirse o de generar nuevas modulaciones, de crear con otro –si nos expresamos en la línea de Donna Haraway (2019). Porque a través de este tipo de conexiones sumatorias, se perpetúan cláusulas que hacen a matrices de semiotización que muestran toda su potencia de conservación de las valoraciones asimétricas.

Conclusiones

Estas notas, como adelantaba en la Introducción, pretenden ofrecer un protocolo de experimentación. Una crítica de arte ensamblada, que hemos pergeñado en el camino de ir construyendo una epistemología, una corpo estética y una ética de la creación conjunta entre arte y filosofía. La primera se planteó como una inmersión en el archivo de los ensamblajes post–conceptuales, y en una indagación de cómo estos trasuntaban en nuestros propios pactos. Por ejemplo, advertimos cómo hay aspectos de nuestras prácticas que se ligan con y toman ciertos recaudos frente a, los fantasmas sesentistas, específicamente, cómo coincidimos en la sospecha del uso aplicativo de categorías. Pero por cierto y desde nuestros sures, lo que nos importa es como asumimos esta sospecha en nuestros contextos de investigación y creación no ya solo como el motor del combate frente a los males del mundo de la fetichización y de la mercantilización, sino frente a la invisibilización sufrida sistemáticamente al dejarnos fuera de juego como críticos y artistxs subalternizados. La segunda indicación intentó detenerse en lo que consideramos como un posicionamiento de

nuestras corporalidades del sur, una puesta en valor de la materialidad en el escenario de las disputas por la legitimidad artística y filosófica, frente a la pulsión jerarquizante de los enfoques universalista coloniales. La tercera, como una especie de epílogo, selló esta experiencia interseccional entre la crítica y la obra, proponiendo una ética militante, con la que desafiamos a la pulsión exitista como enemigo de la creación.

Bibliografía

- Bourriaud, N. (2009). *Radicante*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1988). *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Groys, B. (2014). *Volverse Público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Donna Haraway (2019) *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthulceno*. Bilbao, Consonni.
- Latour, B. (2005). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor – red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lippard, L. (2004). *Seis años. La desmaterialización del objeto de arte de 1966 a 1972*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2010). Aisthesis decolonial. Calle 14: *Revista de investigación en el campo del arte*, (n. 10), 10–25.

SPINOZA DESPUÉS DE ARTEMISIA GENTILESCHI¹

Nuestra propuesta

Puede ser que este trabajo se presente tejido con hilos quebradizos, para lxs lectorxs de Spinoza que buscan enfoques avalados por la academia. Aunque sí deseamos hacer constar nuestra adherencia a una línea de la crítica feminista que se territorializa cada vez más en el ámbito académico y que iremos explicitando a lo largo del trabajo². Hacemos expresa nuestra deuda con la ensayística que ha trabajado la hipótesis de la fecundidad de la tesis de la efectividad del monismo spinozista para enfrentar los binarismos³, así como la perspectiva que considera al androcentrismo como elemento de una contradicción interna al sistema, de la que se salvaría gracias

1 Este artículo –en coautoría con Lucía Gambetta Seguí– aquí modificado levemente, está publicado en: Gonzalo Ricci Cernadas [et al.] (2018). *Spinoza Maledictus: Spinoza Treceavo Coloquio*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Libro digital, PDF.

2 Sobre todo en: Gatens, Moira (2000).

3 El feminismo materialista de Elizabeth Grosz, Susan James, Rosi Braidotti, Genevieve Lloyd, Beth Lord, Hasana Sharp, defiende el monismo ontológico y una comprensión de un cuerpo etológico, frente a un cuerpo bilógico-esencialista

al recurrente argumento de la inadecuación del contexto⁴. Asimismo, estamos de acuerdo con la tarea de llevar a cabo lo que Isabel Balza llama “alianza entre el feminismo como teoría crítica, la ontología spinozeana y la mejor tradición republicana” (Balza, 2014, p. 15), que considera dispuesta a enfrentar los distintos ataques que sufren los derechos y los cuerpos de las mujeres. Pero nos sumamos a estas tendencias proponiendo un desplazamiento metodológico. Nuestro método propone replantear el enfoque que admite el androcentrismo, según lo que nos aborda en nuestro caso, solo como impronta. Nos sentimos más a fin con la propuesta que Robert Bernasconi ofrece respecto al racismo. Bernasconi se nos indica una vía interesante. Escribe: “Mi pregunta es si no hay un racismo institucional en la filosofía contemporánea que emerge en nuestra tendencia a ignorar o a restarle importancia, mientras celebramos sus principios” (2003, p. 13. Traducción realizada por las autoras de este artículo).

4 En esta interpretación, Spinoza entiende que la inferioridad de las mujeres no es esencial por su naturaleza, sino el resultado de condiciones históricas y sociales que unen (y ciegan) a los seres humanos a las relaciones de poder, que son imaginarias, pero profundamente arraigadas. Para Moira Gatens la exclusión de las mujeres de la participación política en Spinoza es una “cicatriz” que deforma su propia filosofía. Esta cicatriz implica una contradicción, consistente en que por un lado Spinoza adjudica a la propia naturaleza de las mujeres su falta de independencia y la limitación de su autonomía frente a la autoridad de los hombres y, por otro lado, se enfrenta en el Tratado teológico-político a los estereotipos raciales o nacionales, al afirmar que la naturaleza forma individuos, no pueblos, y que las disposiciones y prejuicios que distinguen tipos de pueblos son el resultado de las leyes y costumbres específicas, no de la naturaleza (Gatens, 1996, p. 134 y ss).

En esta línea, nos inclinamos por una lectura que remueva la gramaticalidad que articula el androcentrismo, yendo tras las marcas de las operaciones de conservación de una filiación sustentada en una confianza tácita, como lo vemos nosotras, en los grandes sistemas filosóficos instalados en nuestras universidades. Bernasconi lo expresa en función de la academia europea, por lo que para nosotras se vuelve –debería volverse– discutible en el contexto de lo que acontece en nuestros contextos de investigación.

Spinoza y Rembrandt

Uno de los hilos de este trabajo, trama la tan ambicionada relación entre Spinoza y Rembrandt. Partamos teniendo en cuenta que categorías como las de infinito⁵, o dinamismo⁶, por ejemplo, son normalmente adjudicadas

5 Por ejemplo, Gebbart escribe: “No es posible expresar con mayor profundidad la esencia del barroco, para el cual el infinito representa el valor más alto y toda forma solo una negación del infinito, que debe ser superada. Así como Alberti encierra el renacimiento dentro del concepto de la forma, Spinoza graba en esa definición la fórmula del barroco” (Gebbart, 2008, p. 120). Y con respecto a la pintura de Rembrandt en particular: “El otro ensayo para unir el alma con la infinitud de Dios tuvo lugar en Holanda, en el arte de Rembrandt y en la filosofía de Spinoza. La solución que hallaron no reside en el mundo de la trascendencia sino en el de la inmanencia: su solución no es estática sino mística. Rembrandt es, junto con el Greco, el pintor del barroco. Su estilo está determinado por la voluntad del infinito, su técnica es dinámica, porque la forma es la estática y la luz la dinámica del cuadro. Pero mientras que el Greco busca la infinitud divina en la trascendencia, Rembrandt la encuentra en la inmanencia” (2008, p. 121).

6 Al respecto Gebbart escribe: “El que considera que la esencia de cada cosa es un impulso,

a la filosofía y a la pintura, en un intento de acercarlas y dar al ambiente cultural que las reúne, e incluso al siglo, un matiz compartido. Más allá de esta asociación teórico analítica entre los dos personajes, todo es especulación y ansia. Sí hay biografías cruzadas que certifican su eventual condición de vecinos de la Bresstat, en Ámsterdam, así también que ambos concurren al taller de Van den Enden, donde se enseña latín y varias cosas más (Tatián, 2009, p. 35; Nadler, 2001, p. 75). Aunque ninguna evidencia certifica un encuentro, una conversación. A nosotras nos interesa otro tipo de vecindad, la relativa a las condiciones de una episteme en torno al cuerpo, que los atraviesa y los vincula. En un sentido que iremos construyendo, nos interesa una cierta condición de reciprocidad sin la cual, tanto los contenidos filosóficos como los pictóricos, se expondrían al riesgo de la endogamia disciplinar y metodológica, y con éste, al de la devaluación de la potencia de resistencia frente a las embestidas sobre los derechos y los cuerpos de las mujeres. En este sentido, nada relativo a la relación entre el pintor y el filósofo habría sido de nuestro interés, si no fuera que la pintura de Rembrandt es un caso especial de un barroco pictórico que constituye un desplazamiento del cuerpo femenino. En las pinturas que evocamos, los

ve el mundo no estáticamente, sino dinámicamente. Lo que está también de acuerdo con el hecho de que Spinoza encuentre la esencia de la corporalidad, no en la simple extensión de la materia sino en su actividad propia; la esencia de la idea no consiste en una simple presencia a la manera de las imágenes sobre el lienzo, sino en su propia eficacia y espontaneidad. Dios no es el espacio metafísico de todas las cosas, sino esencia activa, dinamismo" (2008, p. 120).

cuerpos femeninos se muestran dinámica y dramáticamente desafiando la concepción moderna centrada en el deseo masculino –si no falocéntrico–, que había tomado el lugar de la anterior iconografía tradicional ligada a la pureza original y a la verdad trascendentes.

Rembrandt y Gentileschi

Ligado con ese, otro hilo reúne a Rembrandt con la pintora Artemisia Gentileschi. Artemisa aparece en la Historia del arte (con mayúsculas) –cuando aparece– como hija de Orazio Gentileschi y como víctima de la violación perpetrada por su maestro Tassi⁷. Tampoco hay testimonios

⁷ Está ampliamente documentado el acontecimiento de la violación que sufre Artemisia por parte de su maestro Agostino Tassi, otro reconocido pintor caravaggista y amigo íntimo de su padre. Los testimonios de la víctima en el juicio originado por la denuncia de Orazio Gentileschi, se pueden hallar en: Menzio, Eva (ed.) (2004). Al respecto, el relato de la violación aparece en la historia del arte, como una anécdota curiosa, pero sin mediar crítica alguna. Como ejemplo, reproducimos el fragmento de una de ellas: “Artemisia se especializó en escenas en las que la mujer desempeña un papel preponderante. Pero aunque tenía buenas razones para no confiar en los hombres –fue violada por su profesor de perspectiva y, cuando su padre la llevó ante los tribunales, ella fue torturada con las empulgueras para determinar la verdad de sus pruebas–, su elección de motivos probablemente estaba determinada tanto por sus expectativas de los patrones como por sus sentimientos. En sus cartas muestra un carácter frío y seco” (Honour, Hugh y Fleming, 2004, p. 592). (Resaltamos con cursiva la expresión del historiador, en la que la violación se asocia a una “buena razón”, pasando por alto la fuerza constatativa de la experiencia de las mujeres inscripta en la pintura de Artemisia, y en la que, además, se nombra con un universal a su agresor: “los hombres”). Frente a estas posturas androcéntricas, Mary Garrard responde: “En esta vulnerabilidad

de encuentros personales, aunque la reconocida ensayista Mary Garrard, especialista en el trabajo de la artista, no descarta la posibilidad de que Rembrandt y la pintora italiana hubieran tenido una relación artística. Sí son recurrentes los análisis comparativos que muestran la profunda influencia de la pintura de Artemisia en la obra de Rembrandt⁸. Éstos se enfocan sobre todo en dos obras del pintor: *Judith en el banquete de Holofernes* (1634), y *Sansón cegado por los filisteos* (1636). Si bien acorde a su época, Artemisia pinta muchas heroínas femeninas, como en *Susana y los ancianos* (1610), *Lucrecia* (1621), *Cleopatra* (1621–1622), es una en particular que nos interesa sobre las otras: su *Judith decapitando a Holofernes* (1620). La conexión entre dicha obra y el Sansón, de *Sansón cegado por los filisteos* (1636) de Rembrandt, es patente. Hubo varios otros artistas del siglo XVII que retrataron los llamados temas femeninos en

específicamente delimitada reside el simbolismo de sus pinturas y la relevancia universal para la experiencia de las mujeres. A diferencia del héroe masculino, cuyo poder, orgullo de poder, y la ceguera frente a la vulnerabilidad, son ambas cualidades de su grandeza y la causa de su caída, el héroe femenino es por decreto social perpetuamente consciente de su vulnerabilidad esencial. Es su obligación adaptarse imaginativamente a su ajeno y represivo entorno, y su capacidad no para controlar, sino para transformar tales entornos, es en lo que constituye su heroísmo. El espectador masculino, percibiendo el tema de Judith y Holofernes desde el punto de vista del mundo de Holofernes, ve solo lo subversivo del poder de Judith; para el espectador femenino, la historia es una metáfora de la vida real de las mujeres” (Garrard, 1989, p. 336).

8 En la tesis que indicamos a continuación se presenta un registro de algunos trabajos de análisis, a parte del de Garrard, en los que se demuestra la influencia de Artemisia Gentileschi en Rembrandt: Ray (2018).

una manera natural, pero los de Artemisia y Rembrandt se identifican en lo que respecta a la figura de la mujer, según Garrard, de una manera más íntima, explorando su psicología interna y sustrayéndola de su papel de servir al hombre espectador⁹. El motivo de Judith decapitando a Holofernes, es recurrente. Basta cotejar la factura de Artemisia con la de su influencia mayor, la *Judith y Holofernes* (1602) de Caravaggio, para dar evidencias de esta distinción que alcanza a Rembrandt y que lo aleja de su maestro italiano. Judith es una bella viuda judía de la que está enamorado el general asirio Holofernes, quien está a punto de destruir la ciudad de Betulia. Oportunamente, aprovechándose de que ha quedado inconsciente por haber bebido en exceso, Judith lo decapita con su propia espada y huye llevándose la cabeza en una alforja.

En la versión de Caravaggio, la mirada de Judith es débil, y pareciera que su cuerpo no tiene ningún poder. Es Holofernes allí el que domina la acción. La autonomía de su corporalidad está garantizada en la dinámica ondulante de sus músculos y en un torso retorcido siempre sobre su eje. Está en estado de tensión, aumentada por la intensidad del contraste de luz y sombra. En cambio, en la versión de Artemisia, el cuerpo y la sexualidad del decapitado son pasivos. A diferencia de la sangre eyaculada por el Holofernes de Caravaggio, en la de Artemisia no corre más que en débiles salpicaduras, en algunas gotas que manchan la

⁹ Mary Garrard escribe: "Seguramente es el caravaggismo de Judith decapitando a Holofernes de Artemisia, que interpeló a Rembrandt e influyó tanto en la violencia explícita como en la composición dramática de su Sansón cegado por los filisteos de 1636" (Ibídem).

cama debajo de él, en un débil gesto de impotencia sexual. Judith es la activa. Judith y la mujer que la acompaña, atraen la primera atención por su interconexión y atribución del poder de la acción.

La Judith de Artemisia tiene un poderoso cuerpo musculoso, aparente en su flexión y contorsión. Su cuello, bruscamente delineado por los tendones protuberantes y fundido en un intenso contraste de luz y sombra como el cuerpo, indica esfuerzo y concentración. Además, la mano izquierda de Judith se ubica en un plano lleno de sombra, haciendo hincapié en la rigidez de su puño y la agresión de su agarre. Debido a la representación de un cuerpo energético, es posible imaginar más vivamente la decapitación inmediata y violenta de Holofernes. En el centro de la composición de la versión de Artemisia, está la cabeza de Holofernes agarrada entre dos piernas, ¿invocando un pene?

Gentileschi y Spinoza

El último hilo trama conexiones locas entre Spinoza y Gentileschi, e intenta constituirse en algo así como el pasaporte metodológico que habilite la pregunta acerca de si el filósofo pudo o no haber percibido esa potencia disruptiva que la pintura de Artemisia materializa a contra mano de una tradición pictórica y filosófica. Nos interesa fluir en el sentido de los avatares de esa diferencia que de a poco ha ido ganando terreno y que extraña un método que la legitime. Uno tal que se haga cargo de esa suerte de estrategia de postergación que nosotras proponemos consi-

derar como constitutiva del propio pensamiento moderno. No se trata de usar el pensamiento filosófico de Spinoza para engordar las críticas frente a los diversos dualismos, ni de aprovechar su matiz igualitario saltando el sexista. Se trata de remover genealógicamente esas oscuridades de la historia del pensamiento filosófico –o de la Historia–, y dejar libres luces que hace rato ya se atisban en el horizonte de otras prácticas y otros pensamientos distintos al mito de la aplicación o de la absolución de contradicciones por conveniencia.

Por qué no considerar la posibilidad de que Spinoza hubiera compartido cierto aire de asomo a otras actitudes pictóricas. Sobre si Spinoza estuvo frente a pinturas de Artemisia Gentileschi, si tuvo la oportunidad de cotejar las versiones, aunque fuera a través de relatos de otros pintores, no hay ninguna prueba documental. Los documentos en este caso, son las propias imágenes. Y de lo que dan evidencias es de una diferencia que presumiblemente influencia a Spinoza, y que abre a una serie de interrogantes: ¿qué experiencia visual se condice con la tesis acerca del cuerpo como potencia?, ¿qué sentidos es posible expandir de la filosofía de Spinoza si es puesta en reciprocidad con la fuerza disruptiva de la pintura de Artemisia?

La pregunta spinozeana, tan insistentemente celebrada por Gilles Deleuze acerca de lo que puede un cuerpo, puede ser considerada como fundamental en el contexto de las discusiones sobre el estatus ontológico de “la mujer” (entre comillas el singular). Una vez que en los textos de Spinoza aparece eventualmente “la mujer” como categoría secundaria, ya que solo funciona subsumida a la categoría

de “hombre” (la “reflexión” spinozeana apunta fundamentalmente a justificar la contundente muestra estadístico-histórica de inferioridad de la mujer respecto del hombre¹⁰, desde entonces –y tratándose de un sistema inmanente

10 Reproducimos el pasaje donde se plasma la reflexión a la que nos referimos: “Más quizá pregunte alguno si acaso las mujeres están bajo la potestad de los hombres por naturaleza o por ley. Ya que, si ese hecho solo se fundara en una ley, ninguna razón nos forzaría a excluirlas del gobierno. Ahora bien, basta consultar a la misma experiencia para comprobar que ello se deriva de su debilidad. Pues no ha sucedido en parte alguna que reinaran a la vez los hombres y las mujeres, sino que en cualquier punto de la tierra donde se hallan hombres y mujeres, vemos que los hombres gobiernan y las mujeres son gobernadas, y que, de esta forma, ambos sexos viven en concordia. Por el contrario, las Amazonas que, según una conocida tradición, reinaron en otro tiempo, no soportaban que los varones moraran en el suelo patrio, sino que únicamente alimentaban a las hembras, mientras que daban muerte a los machos que habían parido. Ahora bien, si las mujeres fueran iguales por naturaleza a los varones y poseyeran igual fortaleza de ánimo e igual talento (*ingenium*) (tal es el mejor índice del poder y, por tanto, del derecho humano), sin duda que, entre tantas y tan diversas naciones, se encontrarían alguna en que ambos sexos gobernarán por igual, y otras en que los varones fueran gobernados por las mujeres y fueran educados de forma que su poder intelectual fuera menor. Pero, como esto no sucedió en parte alguna, podemos afirmar rotundamente que las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres, sino que, por necesidad, son inferiores a ellos. No puede, por tanto, suceder que ambos sexos gobiernen a la par y, mucho menos, que los varones sean gobernados por las mujeres. Y, si consideramos, además, los afectos humanos, a saber, que los hombres casi siempre aman a las mujeres por el solo afecto sexual y que aprecian su talento y sabiduría en la misma medida en que ellas son hermosas; y que, además, los hombres soportan a duras penas que las mujeres que ellos aman favorezcan de algún modo a otros, y hechos por el estilo, veremos sin mayor dificultad que no puede acontecer, sin gran perjuicio para la paz, que los hombres y las mujeres gobiernen por igual” (Spinoza, 2014, XI, 4).

como el de Spinoza– , el tono de las preguntas deberá ser uno tal como el siguiente: ¿qué puede –o no– un cuerpo en situación de sumisión?, siendo que el cuerpo define al ente por lo que aquél puede, entonces, ¿habría mayor similitud entre una mujer y un artefacto casero que entre una mujer y un hombre?

Preguntas acerca de si Spinoza habría o no podido advertir el androcentrismo en su discurso aparecen como aberrantes o en el aire, una vez que se considera que el contexto de la filosofía spinozeana extraña aún el giro postpatriarcal que acontece desde hace unas décadas. Pero una vez que nos animamos a tender estos hilos quebradizos y desafiamos la auto referencialidad disciplinar, esta suerte de zona oscura del sistema spinozeano permite alumbrar, paradójicamente –o en clave de claroscuro–, otras zonas de sentidos que sin estas lecturas malditas permanecerían demoradas.

Bibliografía

- Gatens, Moira, “Feminism as Password: Re–thinking the Possible with Spinoza and Deleuze”, *Hypatia*, vol. 15, n° 2, 2000.
- Gatens, Moira (1996). *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Balza, Isabel, “Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización”, *Revista Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 63, 2014.
- Bernasconi, Robert, “Will the real Kant please stand up?: The Challenge of Enlightenment Racism to the Study of Philosophy”, *Radical Philosophy Journal*, n° 117, 2003.
- Gebbart, Carl (2008). *Spinoza*, Buenos Aires, Losada.

- Tatián, Diego (2009). *Una Introducción a Spinoza*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- Nadler, Steven (2001). *Spinoza, a life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Menzio, Eva (ed.) (2004). *Artemisia Gentileschi, Lettere precedute da Atti di un processo di stupro*. Milán: Abscondida.
- Honour, Hugh y Fleming, John (2004). *Historia mundial del arte*. Madrid: Akal.
- Garrard, Mary (1989). *Artemisia Gentileschi: the Image of the Female Hero in Italian Baroque Art*. Princeton: Princeton University Press.
- Ray, Stacey, "Rembrandt and Artemisia Gentileschi. A Comparison of Exceptional Portrayals of the Female Nude". Consultado el 17 de diciembre de 2018: <https://staceyrayroth.files.wordpress.com>
- Spinoza, Baruch (2014). *Tratado Político*. Buenos Aires: Quadrata, XI, 4.

NOTICIA DE LA AUTORA

Cristina Pósleman es Doctora en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte (UCH–Chile), Máster en Filosofía con mención en Axiología y Teoría Política (UCH–Chile). Dirige el Instituto de Expresión Visual de la FFHA–UNSJ (Argentina), donde se desempeña como Investigadora. Titular de la Cátedra de Filosofía en la Carrera de Derecho, en la FACS–UNSJ (Argentina). Integra el Comité Académico del Doctorado en Filosofía de la UNSJ (Argentina). Forma parte de la Red de Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari para el desarrollo interdisciplinario de conocimientos en filosofía, estética y política (Chile). Sus estudios se enfocan en el cruce entre la filosofía francesa contemporánea y los estudios filosóficos caribeños y latinoamericanos. Sus últimos trabajos abordan el problema de las asimetrías constitutivas del contrato social, político, estético y sexual como base del proyecto de la modernidad/colonialidad.

cristinaposleman@yahoo.com.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9986-6183>

Evaluación abierta de compilaciones en Qellqasqa

Como parte del proceso editorial de las compilaciones a publicar, Qellqasqa realiza una evaluación externa, abierta (la identidad de evaluadores y evaluados es conocida por ambos). Esto es una instancia adicional de validación que se suma a las realizadas, con anterioridad a la postulación para publicar, por los proyectos de investigación.

En este caso, los diez criterios que dos evaluadores externos tuvieron en cuenta para su dictamen fueron:

1) En la introducción ¿Son explícitos los objetivos del proyecto a publicar?

2) El conjunto de los trabajos contenidos en la compilación ¿contiene ideas originales derivadas de la investigación científica y aportan en su conjunto un avance en el conocimiento de la temática tratada?

3) ¿Se muestra una calidad adecuada en cuanto a redacción, claridad de las ideas, así como coherencia tanto a nivel de estructura formal como de contenidos?

4) En su opinión, ¿el tratamiento de la temática y el desarrollo de las ideas es original?

5) ¿Los textos establecen marcos teóricos pertinentes?

6) ¿Encontró un manejo e interpretación correcta de las fuentes y/o datos documentales?

7) ¿Las referencias bibliográficas son suficientes y apropiadas?

8) ¿La obra está estructurada u ordenada adecuadamente según los contenidos que ofrece?

9) ¿La información de las y los compiladores es suficiente y comprobable, incluyendo grados académicos, filiación institucional y producciones recientes?

10) ¿La información de las y los autores es suficiente y comprobable, incluyendo grados académicos, filiación institucional y producciones recientes?

Ambos evaluadores dictaminaron que los diez criterios se encontraban cumplidos y opinaron que la obra es publicable.

Al finalizar, realizaron comentarios sobre la obra. Los mismos se encuentran a continuación.

Comentario de la Dra María Rita Moreno

(Universidad Nacional de Cuyo – CONICET, Argentina)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-0858-4077>

Mil sures parte de un problema epistemológico no siempre evidente ni articulado para quienes se disponen a pensar “críticamente” en las coordenadas geopolíticas enunciadas en el título; sin embargo, alude al núcleo de ese problema en la medida en que lo expone como una experiencia atravesada –precisamente– por la imposibilidad de un sentido unívoco y un ejercicio palpable de la crítica: la transmisión empaquetada de la filosofía occidental empalidece las carnes teóricas que otrora se propusieron transformar el mundo. La fuerza del latigazo desprendida de este punto inicial le permite a Cristina Pósleman abordar ese problema epistemológico en su densidad política por medio de una triangulación –una que permite desandar y

repensar los bordes del triángulo atlántico–: a la potencia de Deleuze y Guattari se la horada con la flecha fanoniana en pos de trenzar unas reflexiones que tensionen tanto la violencia epistemológica colonialista como la consistencia etnocéntrica de la psicología y la antropología. Mil sures, fórmula que calibra estos cruces, se esmera en organizar la dificultad para detectar la alienación epistemológica frente al hechizo de los textos europeos y, sin detenerse en ello, busca transitar la necesidad de traspasar los límites disciplinares etnocéntricos para nutrir los procesos emancipatorios. Se trata, entonces, de un libro que no toma la crítica por dada ni segura, sino que se arroja contra la inmanencia teórica en que han devenido algunas etiquetas del pensar y, de tal modo, ensayar la actualización de una práctica crítica que territorializa sus archivos, los nombres propios, los conceptos y los senderos reflexivos.

Comentario del Dr. Carlos Aguirre Aguirre

(Universidad Nacional de San Juan–CONICET, Argentina)

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

Mil sures: Deleuze, Fanon y otros hilos de Cristina Pósleman es un libro que se enmarca dentro de los estudios de la filosofía contemporánea sin por ello dejar de dialogar con otros resortes teóricos y estético-políticos, tales como: la crítica poscolonial, la filosofía moderna, el pensamiento anticolonial, la filosofía latinoamericana, las estéticas del Sur Global. Uno de los principales logros del trabajo de Pósleman es un riesgo intertextual que se cristaliza en diferentes capítulos dedicados a poner en tensión y diálogo

el posestructuralismo de Gilles Deleuze y Félix Guattari mediante una interpelación epistemológica (y fundamentalmente filosófica) germinada a partir de nudos teóricos provenientes de la analítica de la alienación colonial de Frantz Fanon, el feminismo decolonial y la teoría poscolonial de Homi Bhabha, por solo nombrar algunos. En efecto, *Mil sures*, como su título reza, teje una desautorización fecunda de los resortes filosóficos occidentales al punto tal de “parodiar” y reversionar las mesetas deleuzianas y guattarinianas: los “miles” ya no son mesetas desterritorializadas, sino lugares situados, engarzados política y culturalmente en “sures” cuyos decursos están cruzados por la modernidad/colonialidad. Así, en los distintos textos que habitan en el libro, se puede leer un ejercicio de resignificación con un tono particular, propio de la autora, bajo un ademán semiótico-crítico donde los campos de la estética y la política se gesticulan con el fin de problematizar experiencias-otras de sentido que fracturan las arquitecturas monolingües de entender la cultura, el arte y la filosofía. Para esto, Pósleman hace un minucioso trabajo de ensamblaje en los que la teoría fanoniana se oxigena a partir de los aportes de Deleuze y Guattari, junto con experiencia artísticas locales que también son globales. En síntesis, *Mil sures* resulta un aporte significativo para los debates actuales sobre la teoría poscolonial y sus devenires en nuestra área geocultural.



Se terminó de
componer en
agosto de 2023 en
Editorial Qellqasqa.
San José de Guaymallén
Mendoza, República Argentina.

qellqasqa@gmail.com
qellqasqa.com.ar
qellqasqa.com