

CON LA ESCRITURA DE FANON AL ALCANCE DE LA MANO: TEORÍAS, VIAJES Y REPRESENTACIONES

Alejandro De Oto

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

De tudo ficaram três coisas.
A certeza de que estamos começando
A certeza de que é preciso continuar
A certeza de que podemos ser
interrompidos antes de terminar
Façamos da interrupção um caminho novo
Da queda, um passo de dança.
Do medo, uma escada.
Do sonho, uma ponte.
Da procura, um encontro!
De tudo ficaram tres coisas (Fernando Pessoa)

Entrada

Bajo el influjo de las lecturas postestructuralistas e incluso en disonancia con ellas¹, se desplegó el género

1 Hay una extensa discusión sobre los alcances de lo poscolonial que toma prácticamente las cuatro décadas que van desde principios de los años ochenta hasta el presente. Quisiera referir aquí a algunas discusiones sustantivas que se dieron en todo ese período. Estas referencias en absoluto dan cuenta del conjunto global de la discusión pero tienen una vinculación directa con la presente propuesta. Así, sugiero los siguientes textos: Patricia Seed “Colonial and poscolonial discourse” (1991); Ella Shohat “Notes on the postcolonial” (1992); Walter

reflexivo conocido como crítica poscolonial. Un rasgo temprano y distintivo que lo caracterizó fue lo que podría designarse como un discurso de la ausencia. Cada nuevo texto en el mapa de las lecturas poscoloniales –que explotaron a principios de los años ochenta y se diseminaron afectando a otros espacios intelectuales– lo que ponía en primer plano era alguna articulación que se había pasado por alto, eludido o postergado, en razón de mantener el carácter sistémico de los análisis.

En ese escenario, al preguntar por el carácter subsidiario de las historias y las experiencias coloniales, se hacía evidente de que ya no sería tan fácil sostener los archivos simbólicos que disponen unas categorías, conceptos y nociones en relación con unos materiales y unas trayectorias culturales como si estuvieran tallados en piedra². Por ejemplo, el intento de sostener la estabilidad de los enunciados en una disciplina, ahora se veía interpelado por el hecho de que las antiguas reglas de filiación entre conceptos y procesos debían ser objeto de un riguroso escrutinio y que, entre otras cosas, ello podía provenir del exterior de esas mismas disciplinas, del exterior de sus reglas de organización y de sus regímenes de sentido naturalizados en las preceptivas metodológicas.

Mignolo “La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales” (1995); Stuart Hall “¿Cuándo fue lo poscolonial?” (2008). Para ver una revisión reciente sobre los significados de lo colonial ver el Dossier coordinado por Laura Catelli, Mario Rufer & Alejandro De Oto “Introducción: pensar lo colonial” (2018).

2 El viejo vínculo que desvelaba a Foucault entre Las palabras y las cosas recibe en este marco el acecho de los mundos coloniales.

Los mundos coloniales, entonces, irrumpen en disciplinas y teorías que habían hecho de una suerte de solipsismo cultural e histórico si no la razón de su existencia al menos sus hábitos persistentes de funcionamiento. Lo interesante del caso es que el conflicto metodológico, epistemológico y político que representó esta irrupción no se resuelve por medio de un reconocimiento tardío de lo ausente o eludido. Tampoco por la fundación de una “alter-disciplina” que recoja los restos abandonados por las filosofías y las ciencias humanas en su despliegue. Muy rápido se hizo evidente que se trataba de un problema representacional porque lo que se disputa o impugna es la capacidad de las disciplinas y de las teorías de poder dar cuenta de situaciones e historias diferentes.

Sobre esa evidencia trabajo aquí, en la hipótesis de que la crítica del colonialismo es un factor de interrupción de las representaciones que hacen circular teorías articuladas en contextos metropolitanos, al mismo tiempo que ellas se presentan con capacidad de homologar diferencias culturales e históricas porque postergan o excluyen las experiencias coloniales. Trataré, recurriendo a ese registro, de mostrar en las dos secciones subsiguientes cómo la escritura fanoniana allana el camino de la crítica poscolonial haciendo evidentes tales postergaciones o exclusiones.

Esta hipótesis describe la línea por donde circulan las intervenciones en clave poscolonial al traer a primer plano un espectro de experiencias y de performances culturales que no forman parte de la negociación que se da usualmente en el mismo proceso de la crítica, en la modulación de sus instrumentos, en los alcances de sus observaciones

y en la capacidad de producir intervenciones que puedan funcionar en contextos diferentes. Además, introduce en el problema de la traducción, (ver el trabajo de Douglas Smith en este mismo libro) no solo la diferencia cultural y lingüística sino también la de recursos y de poder efectivo. Quiero decir que en el contexto poscolonial, para la teoría crítica, la traducción ya no es un problema de ajustar contextos y comunidades de interpretación, es, ante todo, el lugar donde puede o no ocurrir su capacidad performativa.

Al preguntar por las performances de las teorías emerge una serie de observaciones referidas al modo en que ellas viajan de contexto en contexto. La escritura de Frantz Fanon se torna allí una pieza nodal porque es un extenso espacio donde circulan registros teóricos que van desde el psicoanálisis, pasando por el marxismo, hasta la fenomenología, los cuales toman contacto con las experiencias coloniales afectándose mutuamente. Edward Said, en dos escritos: *Teoría ambulante* ([1983] 2008) y *Travelling theory reconsidered* (1999) ha trabajado esos movimientos. En un horizonte similar aparece el texto de James Clifford sobre las culturas viajeras de la modernidad y los procesos de mezcla y tensión de los universos teóricos y estéticos en los pensadores de la negritud³ (2001). Aquí

³ Vale la pena traer a cuento que los poetas de la *Negritud* conformaron un universo reflexivo y estético que lidiaba todo el tiempo con las marcas no reflexionadas del colonialismo. No se trata de repetir los argumentos, pero lo cierto es que ellos trabajaron en un universo complejo donde se debía tratar con los recursos estéticos metropolitanos, con la incidencia de las políticas radicales en sus propias prácticas políticas y con la lengua en la que sus expresiones funcionaban. No es casual, más allá del genio individual de Aimé Césaire (1984), tanta pasión

quiero detenerme, en primer lugar, en el análisis de Said sobre el rol de Fanon en las teorías ambulantes, porque indica el tipo de procesos que se desatan cuando el viaje es hacia el contexto colonial. En la segunda parte del trabajo, recorro el modo en que la escritura fanoniana pone en situación colonial la noción de esquema corporal, tal como la aborda Merleau-Ponty, y la tensiona con la racialización de los cuerpos y la temporalidad. El objetivo allí es mostrar que el viaje de las teorías hacia el contexto colonial ocurre como crítica de la representación.

En el desplazamiento

Said empieza por un relevamiento de la figura de la conciencia crítica en *Historia y conciencia de clase* ([1923] 1970) de Lukács y señala que dicha conciencia se manifiesta allí “como una voluntad absolutamente comprometida con la mundanidad y el cambio” (2008, p. 313). El perfil histórico de esa conciencia para Lukács es el proletariado, el único en ese escenario que en tanto clase pugnaba por la esencia del proceso histórico y desafiaba la reificación. Vale agregar aquí que *Historia y conciencia de clase* intenta saldar el hiato abierto por la discusión acerca del estatus de la ideología en el materialismo histórico y, en ese sentido, ese compromiso con la mundanidad podría ser leído a partir de la posición histórica de ese mismo proletariado con

por el neologismo en su obra poética. En su uso se producía gran parte de la invención cultural y política que un discurso podría ofrecer contra el colonialismo. El argumento de Clifford va en esa dirección (2001, pp. 214–221).

respecto al cambio. Así entonces, cuando Said analiza la figura de Fanon en el segundo ensayo, para comprender los procesos por los cuales las teorías viajan y se re-encienden, entenderá que la lucha contra la reificación encuentra en la lucha anticolonial un nuevo escenario para el cual no había sido pensada. Esa conciencia crítica, en el movimiento de Lukács a Fanon, mutará desde la conciencia proletaria a la violencia revolucionaria en el colonialismo y, en el pasaje, perderá una característica lukacsiana, a saber, que no habrá ninguna síntesis superadora. Fanon propondrá solamente una dialéctica negativa centrada en el conflicto y la “variación” crucial será la introducción del factor nacional que no tiene ninguna presencia efectiva en *Historia y conciencia de clase*. En esa dirección la dialéctica sujeto-objeto de Lukács, al mismo tiempo que es evocada, se convierte en el proceso de traducción en una operación sin sentido en las colonias y se refuerza la idea de que describe una dinámica culturalmente situada en el espacio europeo. Fanon la desplaza al introducir el elemento nacional y la hace funcionar en un terreno que solo reconoce dos lados: el europeo y el no europeo. De ese modo se entiende, según Said, que la sociedad colonial no es una que se explique en la dirección de una antinomia sujeto-objeto al estilo de la concepción de Lukács, porque de hacerlo así funcionaría como un signo parcial importado a las colonias que desfigura, por decirlo de alguna manera, la presencia nativa. Es por demás interesante lo que ocurre entonces en el terreno de la representación y de los privilegios epistémicos, porque el colonialismo no aparece en la modulación fanoniana como una suerte de lugar subsidiario de un complejo de

relaciones determinados por las historias metropolitanas sino como el espacio febril donde las teorías y discursos encuentran su límite, un límite a su capacidad de tramitar la diferencia a su favor. Al decir de Said, Fanon hace un movimiento de piezas crucial en el que la teoría se re-enciende. En *Los condenados de la tierra* ([1961] 1994) identifica que el proceso y las posibilidades de una dialéctica negativa centrada en el conflicto se expresan, en el colonialismo situado del norte de África, en una disputa por la tierra, con lo cual da un paso significativo en esa trama. Lo que para Lukács era clave, la primacía de la conciencia en la historia, Fanon lo trocará por la delimitación del espacio del conflicto, el territorio donde ello ocurre y por lo que se disputa. Said narrará esto en Fanon como un cambio crucial de coordenadas hacia la “geografía en la historia y entonces de la historia sobre la conciencia y la subjetividad” (1999, p. 210). Así, los problemas que enfrenta Fanon al producir ese desplazamiento son los de definir dónde funciona la dialéctica en el nuevo escenario, cuál sería el sentido de seguir pensando en esos términos y cuáles son los contendientes y los fundamentos de su organización. No se trata, claro está, de hacer sobrevivir la dialéctica en el mundo colonial sino de mostrar los límites que ella expone cuando se vuelve función de un sujeto histórico, teórico y soberano que no es pensado contextualmente, es decir, para usar una terminología tomada de Dipesh Chakrabarty, cuando la alusión a la historia se produce por efectos de un término hiperreal (1999, p. 624).

Creo que analizar estas operaciones, que vulgarmente llamamos de traducción, tiene sentido porque de a

poco se revela en ellas la manera en que el colonialismo es representado por la teoría, al mismo tiempo que esta última es afectada por los desplazamientos. Cuando hice referencia más arriba al problema de los privilegios epistémicos estaba pensando en este tipo de cuestiones. Al respecto, hay una discusión relativamente larga sobre el lugar de enunciación, anudada alrededor de los planteos de Walter Mignolo (1995) pero lo que quiero enfatizar aquí es que en estos desplazamientos la teoría se subsume de dos maneras muy concretas, una con respecto a la complejidad de los procesos históricos, es decir, que cualquier homologación simple de contexto a contexto es rechazada; otra, quizás más importante, es que la teoría no se vuelve preeminente en el proceso sino que se convierte en algo que puede acompañar un conjunto de performances en las cuales no hay una primacía de la dimensión conceptual y categorial por sobre otras. Esta segunda instancia se verifica en los textos de Fanon porque ellos no se despliegan con respecto a una preocupación epistemológica sino en relación con lo que definen como una urgencia moral y política, a saber, la derrota del colonialismo⁴. Por esa razón es relativamente fácil detectar la convivencia de distintos registros en su escritura, desde el desmonte de las categorías de la fenomenología de Merleau-Ponty hasta el uso *rampante* de categorías de análisis histórico político como las aludidas en la lectura de Said. No obstante, lo que permanece es el desplazamiento que produce el modo

⁴ Lewis Gordon describe la tarea de Fanon como existencialismo fenomenológico en tanto no rechaza lo que ve (1995, p. 10).

de pensar contextual de Fanon y ello indica otra cosa que la historia maestra inscripta en las narrativas teóricas con las que lidia.

El punto que intento relevar aquí es que Fanon pone a prueba, por medio del tamiz colonial, las jerarquías conceptuales y categoriales, a veces explícitas, otras implícitas, con las que intenta pensar. De ese modo, se puede colegir que cuando el objeto de la pregunta se refiere a procesos históricos de naturaleza tan heterogénea como el colonialismo, las consecuencias son significativas y la más importante quizás es que se vuelve metodológicamente obligatorio analizar el tipo de temporalidad que la teoría despliega. No es igual una teoría, por caso, que se estructura alrededor de una idea de temporalidad que se consuma en el proceso histórico, como la mayor parte de las teleologías que habitaron la teoría social hasta bien entrado el siglo XX, en particular las filosofías de la historia, a una teoría que tiende a desagregar la temporalidad por las prácticas, tal como se puede reconocer en gran parte de la historiografía contemporánea y en muchos de los desarrollos de los enfoques filosóficos actuales. Como tampoco es lo mismo, aun teniendo en cuenta la distinción anterior, una teoría que entienda el contexto como un lugar de afectación de sus matrices temporales a una que no lo haga. Así, en esa secuencia es posible preguntar por las dislocaciones que se producen en el orden de lo temporal.

El ejemplo de Said con Lukács y Fanon permite ver todas estas dimensiones adicionales del viaje de la teoría

interpelada por las coordenadas coloniales⁵. En las mutaciones que la teoría sufre o un conjunto de nociones, conceptos y categorías, se vuelven evidentes las operaciones tácitas que la orientan. Por ejemplo, el desplazamiento del sujeto de la historia, del proletariado a la violencia colonial, no solo afecta al personaje central del proletariado en el materialismo histórico, al menos para los años en los que acontecía la escritura de Lukács y la del propio Fanon⁶,

5 Una nota importante aquí es si vale la pregunta por si hay algo específicamente colonial para que este tipo de análisis no se reproduzca en situaciones no delimitadas por el colonialismo. Said no interpelló los discursos coloniales y civilizatorios desde la prédica de la relación que establece la colonialidad como el otro lado de modernidad. Eso es muy claro porque, primero, tales desarrollos fueron posteriores a este texto, pero sobre todo porque su foco se puso en los procesos de mutación de las teorías en viajes a contextos distintos a los de emergencia. El hecho de que la figura de Fanon sea parte de ese análisis no habilita a pensar que se trate de una especificidad colonial (de hecho el ejemplo de Adorno y la música de Arnold Schönberg desmentiría tal especificidad, el otro ejemplo que circula en Said) pero es cierto también que la escritura fanoniana, atravesada por completo por las demandas representacionales de las disciplinas que convergen en ella y proyectada hacia el universo de las relaciones coloniales otorga un matiz que es difícil de remontar en sentido contrario. Quiero decir que si bien es cierto que no habría una regla de exclusión para casos de las teorías que deambulan por fuera de los contextos coloniales, es cierto también que la escritura de Fanon se tramita en la intensidad misma de entender un proceso político y cultural en el que su cuerpo racializado se inscribe. En este ensayo fuero hacia el presente de los debates esta discusión y recorro a la escritura de Fanon porque funciona casi todo el tiempo como testimonio del proceso de negociar las subjetividades modernas en contextos coloniales y, al hacerlo, proyecta un haz de preguntas sobre ellas que disuelven cualquier idea de legitimidad ulterior, originalidad, etc. En obras posteriores Said fue claramente consciente de esta operación, en particular en *Cultura e Imperialismo* donde directamente afirma que no es pensable ninguna relación en el mundo contemporáneo (llamémoslo, para los efectos narrativos, “moderno”) sin esa forja donde convergen el imperialismo moderno y la colonización (1993).

6 El desplazamiento que hace Fanon es significativo si se tiene presente que la discusión en el materia-

sino que subvierte la idea de quiénes están en el tiempo, quiénes lo habitan de manera coetánea, quienes no y, al hacerlo, interrumpe una filiación tácita entre temporalidad y sujeto histórico que de otro modo hubiera parecido natural. Las teorías pueden ser ambulantes, pareciera no haber dudas al respecto, pero no habría dudas tampoco que en el desplazamiento aunque permanezcan las marcas que designan las posiciones relativas dentro ella en la forma de nociones, conceptos y categorías, estas se afectan al punto de volverse irreconocibles en un contexto diferente.

La idea de coetaneidad aparece formulada en un texto clásico de Johannes Fabian (1983) *The time and its other*, destinado a pensar la relación de la antropología con sus otros. Allí Fabian llamaba al proceso de negar el mismo tiempo histórico a los afectados por el discurso antropológico “negación de la coetaneidad”. Mario Rufer, en el campo extenso de las lecturas poscoloniales actuales, extiende este uso a las relaciones de los Estados nación latinoamericanos con las comunidades indígenas (2016, p. 171). Aquí, y en atención a esas lecturas, quiero hacer valer la pregunta por un nudo frecuentemente no resuelto, o si

lismo histórico sobre el sujeto del cambio es nuclear. Un breve viaje por el concepto de Ideología desde Marx hasta Lukács revela la intensidad del problema. *Historia y conciencia de clase* podría pensarse en sí mismo como un extenso argumento a favor de la superioridad conceptual y cognitiva del proletariado devenido en sujeto histórico central en la pugna por la esencia, como diría el propio Lukács. Así entonces pasar de un sujeto revolucionario a un escenario colonial y mantener, por decirlo de algún modo, la vitalidad de una lectura marxista no es un trámite menor. Los pensadores situados en lo que Mignolo llama la “diferencia colonial” definitivamente articularon su tarea intelectual en esa capacidad de traducción y desplazamiento que es en líneas generales la que abordamos aquí.

se quiere por una zona ciega, que responde al problema de qué ocurre cuando se trata de discursos y prácticas intelectuales que parecen orientarse en simpatía con respecto a las críticas del colonialismo. Quiero decir con ello que el instrumental crítico de origen metropolitano, pensado como emancipatorio por muchos de sus usuarios, puesto frente al colonialismo, revela un conjunto de operaciones que pueden ser homólogas de aquellas que producen los discursos civilizatorios. Lo que ocurre con la temporalidad, sin duda alguna, es una de ellas. María Inés Mudrovcic en dos textos recientes (2018–2019) ha llamado la atención en el campo de la relación historia y filosofía sobre lo que denomina “políticas del tiempo”. Ella señala que se trata de “acciones lingüísticas que cualifican al pasado, al presente y al futuro” y, en ese proceso, producen operaciones destinadas a sancionar con carácter estable las características del tiempo presente por medio de la creación de un “otro” que es excluido, tanto diacrónica como sincrónicamente de esas características, por lo tanto del presente mismo, haciendo de él alguien desajustado y anacrónico. Estas operaciones que son evidentes en los discursos civilizatorios no tienen en las tramas de las teorías, o incluso de disciplinas específicas, una visibilidad tan alta. Pensemos por ejemplo en la sobre valorada idea de cambio histórico en nuestras narrativas teóricas. Para quienes tienen formación historiográfica el asunto es fácilmente visible. En dicha formación siempre se remarca la impronta del cambio a nivel de las prácticas sociales como en el plano de las teorías producidas para estudiarlas. Incluso en los textos, a esta altura canónicos, que analizan la temporalidad y sus ritmos, me

refiero a los clásicos de Fernand Braudel y su saga, a pesar del peso otorgado a la dimensión estructural para explicar la vida de las sociedades en el tiempo siempre el dilema organizador reposa alrededor de cómo medir y pensar el cambio histórico. En la trama de los marxismos contemporáneos es evidente el valor otorgado a la idea de cambio histórico, tanto es así que casi se convierte, como diría Marc Bloch, en la presa preferida de cualquier historia. Hay, podría decirse con insistencia ritual, una asociación tácita entre tiempo histórico y cambio lo cual orienta la tarea y alinea la posición de los sujetos históricos con respecto a ella⁷. Aun tomando el ejemplo más cercano al presente de los estudios subalternos esto es verificable. El trabajo de Dipesh Chakrabarty ilustra el problema al examinar los límites de la historiografía de los estudios subalternos para el caso India y la proyección que producen sobre los pasados indios las sombras de una teoría articulada a partir de las demandas originadas en otros espacios geopolíticos. Lo que

⁷ El pensar en simpatía reforzando la impronta de una temporalidad maestra es fácilmente reconocible en la relación que Jean Paul Sartre establece con los textos de la negritud. Hay una secuencia que se puede seguir con mucha facilidad que enlaza tres textos. Uno, la "Introducción" que escribe Sartre a la compilación de *Poesía negra y malgache* titulada "Orfeo Negro" (1976), la respuesta en modo de conversación irónica que el propio Fanon produce en el capítulo "La experiencia vivida del negro" de *Piel negra, máscaras blancas*, con respecto a ese texto de Sartre, donde le recrimina abiertamente el uso de una temporalidad maestra que lo desaloja de la historia pero sobre todo que desactiva las razones de la lucha política en el presente, y la reinscripción de la escritura de Fanon por parte de Sartre en el prólogo de *Los condenados de la tierra*, como una escritura dispuesta para un examen de conciencia metropolitano, casi en una actitud "extractivista", que refuerza carácter excepcional del texto fanoniano.

él describe como términos hiperreales que funcionan como elementos meta históricos porque ordenan las encuestas particulares sin importar la diferencia cultural, o incluso la trama de los procesos históricos específicos, no son ni más ni menos que categorías que producen homologaciones dentro de la teoría, convirtiéndola en un dominio, antes bien que un campo de disputa, de interrupciones y de irrupciones. Allí, la cuestión de la temporalidad es crucial porque lo que determina el modo de dichas homologaciones es la prevalencia de un tiempo relativamente estable y prescripto del desarrollo histórico. Por caso, si se pregunta a la historia India contemporánea, como lo hace Chakrabarty, por la separación entre esfera pública y esfera privada, la misma pregunta impone un registro temporal porque funciona suponiendo que tal distinción es una meta analítica a alcanzar para responder lo que parece un ítem natural de la encuesta historiográfica (1999, p. 635). Y entonces, preguntar por ese desarrollo comporta la asociación tácita entre la temporalidad de un proceso histórico situado y reconocible, por caso, en la historia contemporánea de la Europa Occidental, como si fuera universal. La sutileza de la lectura de Chakrabarty no convierte este asunto en un ajuste de cuentas nativista, del tipo, “ahora pensemos en nuestra propia historia” sin las exigencias de las categorías hiperreales, sino que señala la necesidad de confrontar el dominio teórico con sus propias zonas negadas o ciegas. Como bien lo denomina Mudrovcic, está en juego una política del tiempo, en la que se delinea quiénes están en condiciones de volverse sincrónicos en una temporalidad determinada y quienes no, y qué esfuerzos deben hacerse

para alcanzar un lugar privilegiado en ella. En tal marco, la teoría ambulante incluye estas consideraciones sobre la diferencia junto con el reconocimiento del carácter nuclear de la relación colonial en el mundo moderno. Entiendo que sería imposible considerar una reflexión epistemológica en estos contextos recurriendo a imágenes estabilizadas y equivalentes de tiempo y espacio, porque la evocación de la variable del colonialismo en cualquier historia de la teoría contemporánea carga de inmediato los ficheros de la diferencia y de la relación. De la diferencia, porque ella se tramita en tres órdenes muy específicos, el del proceso de marcación y tabulación del mundo por parte de las teorías, el de la diferencia de poder material y simbólico de los procesos coloniales y el de las historias de las sociedades afectadas por las prácticas coloniales. Son tres órdenes que interactúan de manera permanente y que afectan cada expresión y práctica, incluidas las de conocimiento. De la relación, porque los órdenes de la diferencia son los lugares por donde se tramita el conocimiento y donde aparecen tanto las afirmaciones revestidas con sólidas ontologías sobre la identidad, como las zonas grises en donde se disponen innumerables figuras, muchas de ellas espectrales⁸, que son en sí mismas los tiempos y los espacios de la negociación, de la traducción y del desplazamiento. En otras palabras, la relación colonial toma el escenario completo y se constituye en el marcador de una política sobre las postergaciones, en el sentido de que no permite la salida

8 Con Leticia Katzer hemos trabajado esta figura de lo espectral en una conversación ampliada entre los textos de Fanon y Derrida (2013).

por arriba del laberinto invocando zonas no afectadas por dicha relación, por caso, un relato sobre las “epistemologías otras” basado en el principio de la preservación al que se puede acudir como alternativa política y gnoseológica o con quien se puede dialogar en la búsqueda prospectiva de un acuerdo.

Tengo presente que gran parte de lo dicho hasta aquí podría compartir el escenario de los trabajos de Boaventura de Sousa Santos, en particular cuando piensa en la ecología de los saberes, en la temporalidad y reflexiona sobre los límites representacionales de los relatos hegemónicos sobre la modernidad (2010). Sin embargo, solo quiero anotar un énfasis distinto dado por el hecho de que el viaje de la teoría es una preocupación que se concentra en la negociación de las posiciones del sujeto que se deducen de los desplazamientos. En este último registro, las teorías antes que convertirse en un dominio o en una narrativa relativamente auto-contenida de conocimiento, son un espacio para observar las formas de relación entre sujetos que tienen un acceso desigual al universo simbólico. La relación colonial expresa allí una articulación histórica y no un abordaje ético de los problemas de la diferencia. En tal contexto, no niego que la dimensión política sea una variable de primer orden pero transita por una zona que, a pesar de estar en permanente riesgo, se constituye menos como programa y más como performance en el plano de la relación colonial. En la siguiente sección veremos cómo funciona dicha performance en otro ejemplo de la escritura fanoniana.

Contra la postergación

Hasta aquí he hecho referencias de la escritura de Fanon en un segundo nivel de análisis aprovechando la incisiva lectura de Edward Said que lo pone como ejemplo privilegiado para entender los modos en que la teoría viaja y se transforma. Quisiera dirigirme ahora a un escenario propiamente de la escritura fanoniana, el de los esquemas corporales, para pensar cómo se dan estos procesos de reconfiguración de las teorías cuando toman contacto con las experiencias del colonialismo haciendo foco en la temporalidad.

Ese escenario remite a cómo Fanon dispone la noción de esquema corporal desarrollada por Merleau-Ponty⁹ frente a la racialización de la que son objeto los cuerpos negros en el espacio histórico del colonialismo francés de mediados de siglo XX. En el rango de no más de dos páginas de *Piel negra, máscaras blancas*, texto clave para esta observación, aparece la referencia a la lectura del esquema corporal en situación colonial. Para entender el viaje que emprende en Fanon veamos antes brevemente las implicaciones de la noción en Merleau-Ponty. Este autor concibe a los esquemas corporales como un juego de relaciones en el que no interviene una conciencia para

⁹ Me detengo lo mínimo necesario en la noción de esquema corporal en Merleau-Ponty para introducir el modo en que Fanon entiende su uso pero para un análisis exhaustivo de la noción ver de Ariela Battán Horenstein, "La centralidad de la noción de esquema corporal como quiasmo de espacio y movimiento" (2013).

establecer sus límites. Los esquemas son modos de significar donde “[l]a conciencia es ser en la cosa por intermedio del cuerpo. Se aprende un movimiento cuando el cuerpo lo ha comprendido, esto es, cuando lo ha incorporado a su “mundo”, y mover su cuerpo es apuntar a través de él hacia las cosas, dejarlo responder a la sollicitación que se ejerce sobre él sin que medie ninguna representación” (1957, pp. 150–151). El cuerpo es el que obra en el mundo y por lo tanto la espacialidad y la temporalidad no forman parte de las estrategias de una conciencia representacional sino que el cuerpo abarca el espacio y el tiempo; dirá allí Merleau-Ponty que “la amplitud de ese abarcar mide la de mi existencia”. Y tal existencia se encuentra correlacionada, limitada, por horizontes indeterminados expresados por otros puntos de vista y por ello, en tal contexto, asistimos cada vez a una síntesis temporal y espacial que se reinicia. Justo allí es preciso pensar que lo que la motricidad expresa es una manera de acercamiento al mundo, una *practognosia* reconocida como original e incluso como originaria. Así, el cuerpo no necesita de una representación anterior para comprender su mundo y, por lo tanto, la conciencia ocurre gracias al cuerpo porque los movimientos se aprenden cuando eso ha ocurrido en él, cuando forman parte de su mundo (1957, p. 153).

Fanon retoma la noción de esquema corporal sin detenerse demasiado en explicarla, lo cual genera un efecto doble en su propio texto. Por un lado, se vuelven evidentes las interlocuciones del mundo intelectual del que formaba parte y, por otro, se manifiesta un fenómeno visible en toda su escritura, ello es, el hecho de que los registros teóricos

no se convocan para dar cuenta de su genealogía y para que se enlacen con un problema de estudio, remitiéndolo al dominio general que construyen, sino como herramientas a las que posiblemente se les dé un uso heterodoxo. Por esa razón usa la noción de esquema corporal sin descalzarla de los límites que Merleau-Ponty había descrito para ella, pero muy pronto, y ahí aparece lo que se relaciona con nuestra preocupación con el viaje, revela que en el colonialismo todo aquello que constituía una posibilidad de ampliación espacial y temporal de los cuerpos, que mide al mismo tiempo cuánto abarca su existencia, es una historia imposible.

Leamos a Fanon en un párrafo que he citado en muchos ensayos y que otros también recuperan para pensar qué es lo que se interrumpe en el esquema corporal y, a partir de allí, retomar el conflicto por la temporalidad que despunta.

En el mundo blanco el hombre de color encuentra dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona [...] Lenta construcción de mi yo, en tanto cuerpo, en medio de un mundo espacial y temporal, parece ser el esquema.

No se me impone, es más bien una estructuración definitiva del yo y del mundo, definitiva pues establece ([1952] 1974, p. 104) entre mi cuerpo y el mundo una dialéctica efectiva. [...] Yo había creado debajo del esquema corporal un esquema histórico racial. Los elementos que había utilizado no habían sido suministrados por “restos de sensaciones y percepciones sobre todo táctil, sinestésica, visual”, sino por el otro, el Blanco, quien había entretejido mil detalles,

anécdotas, relatos. Yo que pensaba construir un yo psicológico, equilibrar el espacio, localizar sensaciones, veo que me reclamaban un suplemento. “¡Mirá, un negro!”. Era el estímulo exterior que me señalaba con un dedo. Yo esbozaba una cierta sonrisa. “¡Mirá, un negro!” Era cierto. Me divertía. “¡Mirá, un negro!” El círculo se estrechaba poco a poco. Yo me divertía abiertamente. “¡Mamá, mirá, un negro, tengo miedo!” ¡Miedo! ¡Miedo! El caso es que me temían. Quise divertirme hasta cansarme pero fue imposible. No podía más porque sabía que existían leyendas, historias, la historia, y sobre todo la historicidad que me había enseñado Jaspers. Entonces el esquema corporal atacado en varios puntos, se derrumbó, dando paso a un esquema epidérmico racial. A esa altura no se trataba del conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren en vez de uno, me dejaban dos, tres lugares. Ya no me divertí. Existía en triple persona: ocupaba lugar, iba hacia el otro... el otro, hostile pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. [...] Existía en triple persona: ocupaba lugar, iba hacia el otro... el otro, hostile pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea. Era responsable a la vez de mi cuerpo, de mi raza ([1952] 1974, p. 103) de mis antepasados. Pasé sobre mí una mirada objetiva, descubrí mi negrura, mis caracteres étnicos— y de pronto se me aparecieron, la antropofagia, la oligofrenia, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y sobre todo, sobre todo: “Hay rico banania” (*Y’a bon banania*) ([1952] 1974, p. 104).

El aviso de interrupción está en la clave “hombre de color”. La racialización colonial interrumpe la idea de que

el cuerpo, como señalé antes con Merleau-Ponty, obra en el mundo y, como consecuencia, lo espacial y lo temporal no forman parte de una conciencia representacional. La amplitud del abarcar del cuerpo que mide a su vez la amplitud de la existencia, es puesta en duda por Fanon porque el colonialismo en sus procesos de subjetivación interpone a la naturalización del espacio y del tiempo –a la síntesis que se reinicia– la desafectación del cuerpo racializado. Lo desafecta del tiempo histórico del que supuestamente participa y, por lo tanto, lo aparta de la idea de lo coetáneo. Es por ello que Fanon duda, no sin cierta marca irónica y trágica, de la temporalidad aprendida de Jaspers¹⁰ y de las posibilidades de la historicidad, y la tarea crítica deviene, además de la analítica de la racialización que expone en *Piel negra, máscaras blancas*, en una que intenta pensar cómo hacer que los cuerpos tramados por el colonialismo construyan una contemporaneidad, cómo hacer que se vuelvan coetáneos en la existencia social, incluso en la tramas de ese mismo colonialismo. Así, en el viaje que

10 Si bien los textos de Jaspers son una referencia marginal, no es menor que aparezcan justo cuando Fanon evoca el problema de la historicidad. En *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (De Oto, 2003) exploro las consecuencias de esta mención precisamente en la encrucijada de la cita de Fanon que está en el cuerpo del texto. El vínculo se despliega sobre el problema de trascender el contexto y cómo se resuelven las vidas. Fanon se da cuenta muy rápido que la condición colonial de los cuerpos los aleja de establecer un vínculo entre la existencia como peculiaridad, la conciencia de esa existencia y trascender los límites contextuales más cercanos que están en el proyecto de Jaspers (2003, pp. 40–43). Hay pocos o casi nulos trabajos, hasta donde mis relevamientos me permiten ver, que exploran en particular la relación Jaspers–Fanon. No resultaría extraño encontrar allí otra secuencia donde las interrupciones y desplazamientos que abordamos aquí, se muestren.

hace el esquema corporal de Merleau-Ponty a Fanon hay anotaciones para hacer. La más importante es que Fanon no renuncia a la noción. Por el contrario, la hace circular en una espacialidad y una temporalidad racializada en la que no prospera, al mismo tiempo que la mantiene como horizonte emancipatorio para los cuerpos coloniales. Mi hipótesis de por qué esto es así se relaciona con ciertos atributos del esquema corporal, expresados en el abarcar del cuerpo y en la síntesis que se reinicia. Hay un elemento traducido en el espacio de la sociedad colonial, a saber, la idea de situación y de contexto, que funciona como límite de un tiempo maestro naturalizado, y que se vuelve operativo para sacudir la inercia ontológica de la propia noción. Al proponer Fanon que los esquemas histórico racial y epidérmico racial, que subyacen o muchas veces se yuxtaponen al esquema corporal, tienen un estatuto de igual potencia que éste último, produce una diferencia que es decisiva. Hace de la noción un resto al mostrar que el lugar donde debe acontecer es un espacio en ruinas. Allí, ella no puede hacer “como sí”. No puede moverse representacionalmente porque justo intenta no serlo. Pero además, al aparecer los otros esquemas queda al descubierto que el “ítem raza” y el “proceso racialización” no forman parte de su contabilidad. Fanon lo expresa como un conflicto con lo espacial. El cuerpo racializado en el colonialismo es uno que no tiene la posibilidad de reconocerse en el mundo, no puede producir su mundanidad porque funciona siempre como un cuerpo fallado, descentrado, fuera de quicio. En ese plano el esquema histórico racial, de los mitos y las leyendas sobre la condición degenerada, lo que describe es

un desajuste que se normaliza en los discursos destinados a explicarlo. Dicho de otro modo, el esquema pre-existe al cuerpo, lo supone. Entonces, usando la expresión de Fanon, no hay dialéctica efectiva de ese cuerpo con el mundo. Su acontecer se despliega en la asignación de atributos fijos por parte del esquema. En ese plano el esquema histórico racial distribuye características a los cuerpos, produce la espacialidad de su ocurrencia e inventa la temporalidad para explicarlo. Las características del cuerpo al que se dirige las describe mediante el estereotipo y el régimen de saber que éste impone (Bhabha, 2002, pp. 91–110), la espacialidad la produce sincrónicamente respecto de estas características, de manera tal que establece los límites por donde los cuerpos afectados pueden experimentarla y la temporalidad la anuda hacia dentro como el tiempo de la repetición. El esquema histórico racial describe así el primer paso de la desafectación de lo contemporáneo y de lo coetáneo de los cuerpos porque los aísla de lo que define como tiempo histórico. Por ello advertir esto con Fanon es un paso crucial de la traducción y del viaje de la noción de esquema en la situación colonial.

En un artículo reciente, Valeria Añón y Mario Rufer (2019) analizan qué es lo colonial en el presente, con eje en la dimensión de lo coetáneo, y señalan una diferencia que se re-inscribe en las disciplinas de la crítica (piensan sobre todo en la historiografía y la crítica literaria) entre una temporalidad racional, expresada regularmente en el historicismo pero no solo allí, y una temporalidad cultural destinada a todos los restos no integrables en la primera. Así, el plano del tiempo aparece como uno vacío sobre el

que se inscriben los acontecimientos, es extensible, ampliable su rango pero no su cualidad, tiene una dirección, y toda novedad es incorporada a la secuencia pero esta nunca es cuestionada, por más radical que sea la incorporación, porque su orden no corresponde a la racionalidad del tiempo, es cultural (pp. 116–117). Agregan, de manera convincente, que “pensar lo colonial es un trabajo de lectura sobre la temporalidad” (p. 117). Ellxs discuten lo colonial en el presente mientras que la lectura de Fanon se produce setenta años atrás cuando la trama de los colonialismos del siglo XX era una realidad experimentada en prácticamente cada esquina de las relaciones sociales. Sin embargo, lo que ilumina en retrospectiva el trabajo de los primeros es precisamente la persistencia y la profundidad del nudo que lo colonial ata cuando consideramos el viaje de las teorías, ilumina la intensidad y fuerza de un nudo genealógico (De Oto, 2016, pp. 157 y ss.) que pensadores como Fanon pusieron en primer plano, en un extenso combate contra las representaciones coloniales que habitaban el pensamiento social, teórico, filosófico del que eran contemporáneos. Sobre todo, informa el modo en que una política del tiempo en contexto poscolonial es siempre una analítica de las persistencias y de las postergaciones. Fanon detecta, desde la disputa con Sartre por la dialéctica, a la que hice referencia en la nota número 7, pasando por los esquemas corporales, que el cuerpo racializado es arrinconado por una temporalidad racional como la que describen Añón y Rufer. No es casual que, en contraste, la experiencia del tiempo del colonizado, –tal es la descripción preferida del sujeto colonial fanoniano– se explique por la

tensión muscular y por la repetición. Para el cuerpo colonial las nociones de flujo, fluidez, circulación y dinámica son objetos extraños de su acontecer. En varios pasajes de la escritura de Fanon, es especial en *Los condenados de la tierra* y en *Piel negra máscaras blancas* los cuerpos se encuentran constreñidos, imposibilitados de cualquier despliegue. La imagen de las palmeras que se bambolean al ritmo de las mercancías que entran y salen de los puertos de la colonia ([1961] 1994, pp. 44–45), la de la tensión muscular de los colonizados encerrados en la repetición y que se vuelve en violencia contra los iguales (pp. 45–46), la de los cuerpos que reconocen que hablar una lengua es soportar el peso de una civilización ([1952] 2009), p. 49), o la imagen de los cuerpos antillanos haciendo el esfuerzo de reproducir la lengua metropolitana ([1952] 2009, pp. 53–54), la proliferación de imágenes del bestiario con las que el colonizador designa al colonizado ([1961] (1994), pp. 37), entre muchas otras, son imágenes que avisan que el tiempo colonial o mejor, el tiempo de los cuerpos coloniales, está destinado a repetirse y a ubicarse por fuera, detrás y, en algún sentido, en un no tiempo, frente al tiempo del capital y de su razón extractiva en el colonialismo. Por fuera, detrás y en un no tiempo en relación con lo civilizatorio, es decir, como rémora.

Sin embargo, el viaje de la teoría, para asumir la imagen de Said con la que pactamos en todo este trabajo, no se detiene en el momento en el que el esquema corporal es interpelado por el histórico racial y por el epidérmico racial sino que continúa sobre la apertura que ha producido, es decir no posterga la evidencia. Si los cuerpos coloniales

ahora quedan por fuera de lo coetáneo, como rémoras, cualquier atisbo emancipatorio no ocurre en el retorno a la idea de un tiempo maestro, racional. No ocurriría tampoco en la adecuación de esos cuerpos a las metáforas piadosas del humanismo en contexto colonial. Al contrario, lo que poco a poco acontece en el texto fanoniano es que la supervivencia de una noción analítica la asegura la brecha abierta por la interrogación, no su dependencia implícita o explícita del sistema de referencias del que parte y que, de algún modo, garantizaba su estabilidad.

Entonces, esta interpelación de la temporalidad de los discursos coloniales y sus rémoras, que funcionan como el otro necesario de la relación, habilita la pregunta por cómo se desconectan los cuerpos de la representación colonial. La respuesta fanoniana se aleja de un protocolo volitivo o moral, del tipo que acostumbramos a leer y escuchar tras la expresión “hay que”, y se acerca a la posibilidad concreta de perderse en el intento. Por ejemplo, en *Piel negra, máscaras blancas* la disposición de los cuerpos racializados con respecto a las caracterizaciones del tiempo maestro y sus rémoras, puede forzar el deslizamiento a una zona de no ser, (zone de non-être) (Fanon, [1952] 2009, p. 42)¹¹ tal como la caracterizó Fanon, la misma que está en el límite de la función del esquema cuando deviene en epidérmico racial, o puede mantener los cuerpos en la zona donde la representación los sigue administrando, como por ejemplo, en el esquema histórico racial. Sin embargo, es preciso

11 Ver de Lewis Gordon “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon” (2009).

decirlo, el pasaje al epidérmico racial implica un derrumbe total del esquema pero también –algo que con frecuencia no se señala– de la política del tiempo inscripta en la representación.

En esa encrucijada colonial queda abierto el esquema corporal y la temporalidad que describe. Se parece al “original” en tanto promesa de una articulación de la temporalidad y de la espacialidad para un cuerpo en tensión emancipatoria, pero tales coordenadas ya no serían las acuñadas en el discurso colonial ni tampoco en el anuncio de un “tiempo nuevo”, que no haría más que reinscribir la operación de una temporalidad maestra. En todo caso, y casi en sordina, sería la señal de una tensión, de un desplazamiento, de un temblor, en el cual, evocando a Stuart Hall, es preciso pensar sin garantías. Sería la evidencia, para seguir usando el lenguaje que busca pistas en las marcas de los cuerpos, de que la racialización y el colonialismo representan para el pensamiento crítico un problema que no puede ser postergado.

Salida

Comencé este escrito proponiendo una hipótesis que señalaba que la crítica del colonialismo es un factor de interrupción de las representaciones que hacen circular teorías articuladas en contextos metropolitanos. El lenguaje que habla de metrópolis y de colonias puede resultar para algunos oídos una referencia que remite a algún pasado clausurado. Este escrito está lejos de sugerir algo parecido. Lejos está también de concebir los presentes que habitamos

como unos que han cancelado sus vínculos con los pasados coloniales e imperiales que describen prácticamente todo el siglo XX. Tampoco se propone aquí que las particiones del mundo como las que describía el propio Fanon para la sociedad colonial, como una sociedad partida en dos, con zonas que se excluyen mutuamente, sean totalmente funcionales hoy. Sin embargo, la condición colonial que se extiende más allá de la finalización formal de los colonialismos históricos y que en nuestro vocabulario llamamos colonialidad, obliga una y otra vez a retomar en el corazón mismo de las teorías una operación fundamental, a saber, el modo en que se validan entre sí historias diversas. Por ello, la noción de lo postergado que recorre todo el ensayo y estructura el libro, funciona como espejo para contrastar y dimensionar el impacto de eludir su espectro, a la vez que los momentos fanonianos evocados, en su urgencia moral y política, son un buen ejemplo de que casi nada permanece igual en una teoría cuando sale a su encuentro la crítica del colonialismo.

Referencias bibliográficas

- Añon, V. & Rufer, M. (2018). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente. *Tabula Rasa* (29), 107–131.
- Battán Horenstein, A (2013). “La centralidad de la noción de esquema corporal como quiasmo de espacio y movimiento”. *Investigaciones Fenomenológicas* (10), 11–28.
- Bhabha, H (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Catelli, L.; Rufer, M. & De Oto, A. (2018). “Introducción: pensar lo colonial”. *Tabula Rasa*, (29), 11–18.

- Césaire, A. (1984). "Le verbe 'marronner' à René Depestre, poète haïtien" (1955-1983). En C. Eshleman y A. Smith (eds.), *The Collected Poetry* (pp. 368-371). Berkeley: University of California Press.
- Chakrabarty, D. (1999). "La poscolonialidad y el artificio de la historia: ¿quién habla en nombre de los pasados 'indios?'". En S. Dube. *Pasados poscoloniales* (pp. 623-658). México: El Colegio de México.
- Clifford, J. (2001). *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO; Prometeo Libros.
- Fabian, J. (1982). *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University.
- Fanon, F. ([1952] 1974). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire Editor.
- Fanon, F. ([1952] 2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Gordon L. (2009). "A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon". En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217-260). Madrid: Akal.
- Gordon, L. (1995). *Fanon and the Critic of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Nueva York-Londres: Routledge.
- Hall, S. (2008). "¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensando en el límite". En S. Mezzadra (comp.), *Estudios postcoloniales Ensayos fundamentales* (pp. 121-144). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Katzer, L. & De Oto, A. (2013). "Intervenciones espectrales (o variaciones sobre el asedio)", *Tabula rasa* (18), 127-143.
- Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del libro.
- Mignolo, W. (1995). "La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales". *Revista Chilena de Literatura* (47), 91-114.

- Mudrovcic, M. I. (2018). "La línea del tiempo y la historia desde las "políticas del tiempo". Ponencia presentada en II Simposio Internacional de Historia de la Universidad Estatal de Goiás y XII Encuentro Regional de ANPUH-GO – Conflictos de Historia: Perspectivas historiográficas y prácticas docentes. Universidad Estatal de Goiás / Campus Pires do Rio-GO. 08/05/2018 al 11/05/2018.
- Mudrovcic, M. I. (2019). "The politics of time, the politics of history: who are my contemporaries?". *Rethinking History*, (23:4), pp. 456-473.
- Said, E. (1999) "Travelling Theory Reconsidered". En Nigel C. Gibson (ed.), *Rethinking Fanon. The continuing dialogue* (pp. 197-214). Nueva York: Humanities Books.
- Said, E. (1993). *Culture and Imperialism*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Said, E. ([1983] 2008). "Teoría ambulante" . En E. Said *El mundo, el texto y el crítico* (pp. 303-330). Buenos Aires: Debate.
- Sartre, J. P. (1976). *Black Orpheus*. París: Présence Africaine.
- Seed, P (1991). "Colonial and Postcolonial Discourse", *Latin American Research Review*, (26/3): pp. 181-200.
- Shohat, E. (1992). "Notes on the Postcolonial", *Social Text*, (31/32), pp 114-140.
- Suleri, Sara (1992) "Woman Skin Deep: Feminismo and the Postcolonial Condition", *Critical Inquiry*, (18), pp. 756-769.