



MALDITOS CUERPOS. FILOSOFÍA, ESCRITURA Y RACIALIZACIÓN

DAMNED BODIES. PHILOSOPHY, WRITING, AND RACIALIZATION

Alejandro De Oto

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
y Universidad Nacional de San Juan

adeoto@gmail.com

Cristina Pósleman

Universidad Nacional de San Juan

cristinaposleman@yahoo.com.ar

Resumen

El artículo se concentra en el cruce conceptual y político de dos escrituras, las de Frantz Fanon y Gilles Deleuze y Félix Guattari, en el momento en que trabajan una crítica a la representación como categoría filosófica y política. Aprovechamos las inducciones que están en él para trazar nuestra propia intervención en dicha crítica. Hemos puesto en contacto estas dos escrituras porque apostamos a comprenderlas dentro de un movimiento crítico de la modernidad, pero también de la colonialidad. Esta última categoría, con frecuencia escamoteada, permite conectar textos, conceptos y escrituras para entender la dimensión organizacional de los cuerpos en la diferencia colonial y en la racialización. Los textos de Fanon son anteriores, cronológicamente hablando, a los de Deleuze y Guattari. No obstante, los tres autores participan del proceso crítico que se inició a mediados de siglo XX, en particular a partir del movimiento histórico de la descolonización. Si bien cada una de estas escrituras apunta inicialmente a audiencias distintas, ambas ofrecen intervenciones asimilables entre sí para una heurística en nuestro presente de la relación modernidad/colonialidad.

Abstract

This article focuses on the conceptual and political crossroads of two contemporary writings, Frantz Fanon's and Gilles Deleuze and Felix Guattari's, and it reads them in



the precise moment they develop a critique of representation as a philosophical and political category. We take inductions present in it to draw our own involvement in such criticism. Both writings are committed not only to produce a critical movement of modernity but also of colonialism, especially Fanon. The latter category, often retracted, is crucial to connect texts and concepts to understand the organizational dimension of bodies in the colonial difference and racialization. Fanon's texts predate, chronologically speaking, to Deleuze and Guattari work. However, both are part of the critical process that began in the mid-twentieth century, particularly from the historical movement of decolonization. While each of these writings is initially aimed at different audiences, both offer comparable interventions which make sense for a heuristic, in our present, of modern/colonial relationships.

Palabras clave: Fanon; Deleuze-Guattari; representación; cuerpos.

Key words: Fanon; Deleuze-Guattari; Representation; Bodies.

Conexiones

Con frecuencia, las discusiones sobre la relación entre las categorías de cuerpo, gestión y regulación de la vida remiten a escenarios relativamente contemporáneos de las teorías críticas, sean ellas de carácter sociológico, antropológico o filosófico, por mencionar sólo algunas. Esto tiene sentido porque han sido protagonistas, en las cinco últimas décadas, de un amplio despliegue del conocimiento. Sin embargo, cuando el foco de lectura se desplaza unas pocas décadas en retrospectiva, hacia los años de la descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial y a los procesos de independencia y emancipación nacionales que se dieron entre los años 40 y 50, se revela un universo de debates fuertemente comprometido con esos procesos de descolonización que dieron fundamento a gran parte de las discusiones actuales. El vocabulario, por cierto, era de otra naturaleza, pero en realidad expresaba las limitaciones en juego, las constricciones para una conciencia emancipatoria que se iba gestando de a poco con restos significantes de los discursos disponibles por entonces.

En ese sentido, una de las escrituras prominentes del período, en particular de la década de 1950, es la de Frantz Fanon. Ella puede ser catalogada desde diversos enfoques¹, pero hay una dimensión inevitable y es la de la racialización de las relaciones sociales en el colonialismo, entendida con un lenguaje diferente, como un



proceso de subjetivación persistente y articulado a numerosas formas de gestión, de administración de los cuerpos, que se producen como sus objetivos.

Fanon trabaja lentamente para desmontar las operaciones de la representación y para proveer a los cuerpos racializados del colonialismo y la colonialidad² (un proceso histórico, una condición histórica analítica) de un lenguaje que los deslice más allá de ellas, en exceso, podríamos decir. Este trabajo de Fanon no retoma el vocabulario al que estamos habituados, en el sentido de asignarle la palabra *representación* a los movimientos de una conciencia fundacional, a la imposición de sus categorías a las espacialidades diversas de los cuerpos. Sin embargo, como veremos más adelante, al detectar que cada enunciación de los cuerpos en el colonialismo los afirma más a los procesos de sujeción y exteriorización que están en la misma matriz de la representación, se vuelven evidentes dos fenómenos concomitantes: que la representación no sólo es previa al espacio social e histórico donde se despliega sino que además es exterior a él. Fanon se encontrará con este doble problema político —y podríamos decir filosófico, en un sentido extenso— y con él lidiará toda su imaginación poscolonial al momento de invocar escrituras que convergen en la suya.

De manera clara, quedará establecido provisionalmente con estas escrituras que representación, modernidad y colonialidad son términos de un ensamblaje preciso que el lenguaje performativo anticolonial fanoniano va a tratar de conjurar.

Este problema no es nuevo, lo conocemos por muchas de las investigaciones sobre el propio estatuto de la modernidad y hay numerosas intervenciones al respecto. Pero nos parece crucial evocar una de ellas por la importancia que ha adquirido en los debates actuales sobre biopolítica y construcción de subjetividades. Ella es la propuesta filosófica de Deleuze y Guattari. Vemos la posibilidad, y en algún sentido la conveniencia, de considerarla en cruce con la escritura de Fanon porque ambas tratan la crítica a la conciencia y a la representación interpellando la concepción fenomenológica de los cuerpos³. Ligada a la estela histórico-política de los procesos de independencia y emancipación nacionales de los años 40 y 50, la propuesta de Deleuze y Guattari se suma a las discusiones en clave genealógica sobre la modernidad. En este sentido, contribuirá a poner en tensión toda configuración filosófica basada en mediaciones trascendentales, sobre todo en las filosofías de la conciencia, mostrando sus limitaciones desde una escritura que busca performativamente la abolición de la proscripción, por decirlo de alguna manera, de la que el cuerpo ha sido objeto en la mayoría de las filosofías europeas. Pero lo que



interesa en particular aquí es que, además, esta problematización del cuerpo —que se efectúa en la escritura— se cumple en Deleuze y Guattari en sintonía con una genealogía crítica del logocentrismo asociado al proceso de *europaización*⁴. Quizás uno de los momentos clave de esta efectuación sea, entre otros, la crítica al psicoanálisis, específicamente a la *edipización* de la subjetividad no sólo individual sino colectiva, que se desliza a lo largo de un análisis del modo de operar del capitalismo. En cruce con esta crítica, se efectúa la construcción de la teoría del deseo inmanente, que sitúa a éste por debajo de todo *emplazamiento* en estratos axiomáticos o en una pretendida individualidad. En este sentido, Deleuze y Guattari (1985 [1972]: 176) proponen que, en la medida en que existe edipización, ésta es el hecho mismo de la colonización, es decir el hecho mismo de encerrar el deseo inmanente o investir el cuerpo bajo codificaciones provenientes de la axiomática colonial. O la genealogía del racismo que efectúan en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (1988 [1980]), otro de los momentos en los que ambos autores se suman a las críticas a la modernidad y a la europaización y donde diferencian dos modos axiomáticos de capturar la subjetividad, o lo que es lo mismo, estratificar o rostrificar el cuerpo: uno, la *otrificación*, que implica la adjudicación de un lugar al otro pero sólo al otro blanco; y el otro, 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 [1980]: 183).

En esta saga de problemas, 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.

En este trabajo, intentamos mostrar la manera en que las intervenciones fanonianas funcionan como una genealogía crítica para nuestro presente. Cabe aclarar que discutiremos desde los efectos mismos de su escritura, no desde ninguna estrategia representacional que abone cierta reinscripción trascendente de la conciencia o términos similares.



Racialización

La racialización es un problema crucial en la escritura de Fanon, no sólo porque uno de sus textos principales, *Piel negra, máscaras blancas* (2009 [1952])⁵, aborda los procesos coloniales con respecto a los negros en relación con el colonialismo francés, sino porque además es la clave para entender la estrecha relación entre las modernidades del siglo XX y las colonialidades que se despliegan en un vasto escenario⁶.

La racialización en Fanon fue, entre otras cosas, un problema práctico con el que debía lidiar desde casi todas las formas de la experiencia. Al pensarlo de ese modo, detectó una serie de dimensiones que hacían posible su reproducción, su repetición, podríamos decir, y la administración de los cuerpos en el colonialismo; administración que, por otra parte, configuraba lo que en otros escritos hemos llamado cuerpos coloniales (Bulo-De Oto, 2015; De Oto, 2006). Son un conjunto de relaciones de subordinación y sometimiento, tramadas en arduas prácticas, entre las que se cuentan las discursivas, que colocan los cuerpos de los afectados por ellas en estado de disposición. Es decir, en cuerpos administrables, como sabremos dos décadas más tarde con la biopolítica, pero con el componente crucial de que hacen explícito, por vía de la racialización, el vínculo modernidad y colonialidad.

La pregunta que cabe aquí es cómo ver efectivamente en la escritura fanoniana el problema práctico de la racialización y entender que están en juego en ella tecnologías de administración de los cuerpos. No es una pregunta menor porque es cierto que el lenguaje de una conciencia congestionada, casi en el estilo nietzscheano, puebla mucha de las proposiciones de Fanon. Sin embargo, ese es un efecto de las múltiples posiciones de enunciación que asume en la urgencia política y moral el sujeto de la narración en un texto como el mencionado.

Si logramos avanzar, no más allá de estas dimensiones, sino con ellas, creemos que el modo en que se presentan los esquemas corporales puede permitir entender que el colonialismo, o mejor, una articulación concreta del colonialismo con su especificidad radical, es, entre otras cosas, un ensamblaje de lo que hoy llamaríamos tecnologías sociales para indicar un camino más o menos definido para los cuerpos y hacer de ellos un objeto de la gestión, maximizando su disponibilidad discursiva y económica, volviéndolos un ítem del vocabulario de los recursos. En ese sentido, más allá de la crítica a la conciencia que aparece aquí y allá en el lenguaje



fanoniano, se desenvuelve en su escritura una característica radical, a saber, que ella tiene un carácter performativo extenso. Es decir, produce el mundo a medida que lo enuncia. Se podría decir que ello no tiene nada de específico, y no estaríamos necesariamente en un error, pero la diferencia en juego aquí es la que introduce la racialización y la colonialidad. Un proceso uno, 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 sólo 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.

Que Gilles Deleuze y Félix Guattari (1993 [1991]: 8) replanteen la idea de Husserl del pensamiento como *Telos*, desde el análisis del movimiento relativo de des y reterritorialización del capital tendiente a asegurar el poder de Europa sobre todos los demás pueblos y la reterritorialización en ella misma, indica una manera de ligar la teoría de los devenires a las prácticas descolonizadas y muestra activas performatividades excesivas respecto de la auto-representación eurocentrada de la filosofía. Asimismo, muestra replegadas a las teorías de la conciencia que insisten en ocluir, hipostasiando al sujeto trascendental, el privilegio auto-adjudicado consistente en europeizar.

Fanon detecta tempranamente este problema al poner en tensión las categorías de esquema corporal de Merleau-Ponty en situación colonial:

“El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte. En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona. Alrededor de todo el cuerpo reina una atmósfera de incertidumbre cierta. [...]

“Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los habían proporcionado «los residuos de sensaciones y percepciones de orden sobre todo táctil, vestibular, quinestésico y visual», sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos. 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.

Yo 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 numerosos puntos, se derrumba dejando paso a un esquema epidérmico racial”. (Fanon, 2009 [1952]: 112-113)



Lo hemos dicho parecido en otra oportunidad (De Oto, 2011), pero la ocasión amerita el recuerdo, que el esquema corporal en Merleau-Ponty es sin duda el medio más potente para producir una crítica a la conciencia trascendente y para hacer de la representación, en términos filosóficos, un lugar atestado de dimensiones ideológicas. Y ello es así porque el cuerpo que naturaliza en los esquemas su relación espacio temporal no se mueve escindido entre una conciencia y su representación en la materialidad sino como un conjunto complejo, tramado por múltiples formas de conocimiento práctico, que no necesariamente ocurre en el universo de una conciencia representacional⁷. Lo interesante de la operación fanoniana es que ella trae al primer plano un problema adicional de la propia materialidad, de la propia encrucijada de los cuerpos cuando ellos ya no son el objeto de una ilusión, y ello es que los cuerpos en el colonialismo no pueden naturalizar su relación con el mundo, no pueden ser el espacio de un conocimiento práctico porque antes que cualquier otra cosa son cuerpos racializados, interrumpidos en su acontecer, regulados en sus movimientos y condicionados en sus posibilidades. Pero hacer esto trae una segunda consecuencia, que importa para este análisis, y ella es que a ese primer desplazamiento del cuerpo con respecto a sus naturalizaciones, que en términos de Merleau-Ponty ocurría como crítica a la conciencia representacional, en Fanon le corresponde un segundo desplazamiento que se manifiesta en el hecho de que tal conciencia en el colonialismo no es parte de, ni pertenece a, los cuerpos racializados, es parte de un ensamblaje que regula los cuerpos desde lo que podríamos pensar como una doble diferencia: la racial y la colonial. Vayamos lentamente para luego volver a estos dos términos.

Fanon produce este deslizamiento en el momento en que la categoría de esquema corporal provee de una explicación sobre el modo en que los cuerpos se despliegan en el mundo temporal y espacial, es decir, en el de las coordenadas propias de la vida social e individual. En el colonialismo, para Fanon, en particular el colonialismo francés, que es su objeto reflexivo más importante, los cuerpos racializados no logran establecer ese vínculo naturalizado con el mundo en donde se va produciendo una lenta construcción del yo, porque el esquema corporal se encuentra sometido a un ataque constante que hace tambalear su constitución. Dicho ataque proviene de dos tipos de operaciones sociales concretas a las que Fanon les asigna el mismo nombre: "esquema".

Por un lado, un esquema *histórico racial*, tramado en las múltiples leyendas,



relatos y narrativas sobre los cuerpos de los negros (y la trama genérica del texto fanoniano se vuelve evidente) que hacen más o menos lo que hacen casi todos los discursos coloniales, como lo sabemos desde los trabajos liminares de Edward Said (1990 y 1996) y del propio Homi Bhabha, a saber, en la estructura del estereotipo enuncian iterativamente las “razones” de por qué esos cuerpos están asolados por taras congénitas, posiciones inferiores en la distribución de los seres, incapacidades estructurales para el autogobierno y demás (Bhabha, 2002: 91). La confluencia de ese esquema con el esquema corporal, como resulta casi una evidencia, produce no pocos problemas, pero todavía es posible pensar que hay un nivel de relativa exterioridad con respecto a la experiencia espacial y temporal directa, incluso de los cuerpos individuales, porque parece situarse en una zona no sincrónica con ellos.

Por otro lado, hay un *epidérmico racial*, que en el pasaje fanoniano que evocamos aquí es solidario del primero, que emerge en la misma instancia fenoménica del esquema corporal. Es decir, es sincrónico en todas sus fases, suponiendo que las haya, de la lenta construcción del yo y del mundo en tanto conocimiento práctico que supone la noción de esquema corporal. En esa instancia, el cuerpo sería interrumpido sistemáticamente de su posibilidad de constituir esquemas, de naturalizar sus relaciones con el mundo. Como consecuencia, entonces, 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 tecnología de gestión.

Este procedimiento impregna la articulación de la vida en el colonialismo, al tiempo que afirma un tipo de conocimiento representacional situado por sobre otros, al interrumpir la función práctica del esquema. Así, se ve con más claridad que incluso no hay coincidencia entre representación y cuerpos dado que la primera sostiene, como un acto performativo, su ajenidad con las historias vividas de esos cuerpos. No se trata, por cierto, de un reclamo de originalidad, como podría sospecharse cuando se recorre este tipo de problemas, es decir, de encontrar una representación que se ajuste a esos cuerpos, que le sea “propia”, etc. Por el contrario, lo que está en juego es el carácter performativo de esta capacidad de gestionarlos en el colonialismo y el modo en que los procesos discursivos se encarnan en ellos en posiciones estables, volviéndolos zonas de intervención, objetos disponibles.

En ese punto —tal vez uno de los clímax de la escritura fanoniana—, se puede sospechar con holgura que no hay muchas opciones para los cuerpos coloniales. Sin embargo, es precisamente allí donde poco a poco se delinea un acontecimiento



inusual. En medio de la tensión por la reducción del espacio y del tiempo que el esquema epidérmico racial produce, no sólo se comprime la materialidad, la vida en todas sus posibilidades, sino también el lenguaje representacional que las designa. La novedad, si se puede decir de esta manera, en términos de Fanon, es que el momento sintético de la epidermis no da un fundamento ontológico sino una crítica histórica, o genealógica, podríamos decir, en el lenguaje de la teoría que nos es contemporáneo. Leamos a Fanon directamente:

“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. [...]

“El problema es importante. Pretendemos nada menos que liberar al hombre de color de sí mismo. Iremos muy lentamente, porque hay dos campos: el blanco y el negro. Tenazmente interrogaremos a las *dos* metafísicas y veremos que, con frecuencia, son muy disolventes. [...]

“El negro quiere ser blanco. El blanco se empeña en realizar su condición de hombre. [...]

“A lo largo de esta obra veremos elaborarse un ensayo de comprensión de la relación negro-blanco. [...]

“El blanco está preso en su blancura.

“El negro en su negrura. [...]

“Por penosa que nos resulte esta constatación, estamos obligados a hacerla: para el negro no hay más que un destino. Y es blanco”. (Fanon, 2009 [1952]. 42-44)

Fanon (2009 [1952]: 42) escribe que en esa zona donde toda posibilidad ontológica ha desaparecido, llamada la “zona de no ser”, es por donde puede acontecer un surgimiento, una emergencia. Entonces, si la dimensión política de esta afirmación es ineludible, su trámite filosófico también. Y esto último nos trae de nuevo al problema de la trascendencia, del origen y de la representación. La *zona de no ser* (*zone de non-être*), que es aquella adonde se dirigen los cuerpos racializados, deja al desnudo las operaciones de gestión de esos cuerpos por discursos coloniales, civilizatorios, por su encarnadura en prácticas persistentes e impregnantes. Deja, por el doble rasero racial y colonial, la posibilidad concreta de considerar al colonialismo como una tecnología social y al lenguaje de la crítica como un lenguaje performativo, porque ya no es lo que da cuenta lo que importa sino lo que hace, lo que produce, cuando ha dejado de lado la urdimbre moderno colonial de la representación.

La *zona de no ser* abandona cualquier ilusión ontológica porque en ella deja de acontecer tanto la función representacional que se desplegaba en términos del conocimiento en el colonialismo sobre los cuerpos, como también deja de acontecer el movimiento de esos mismos cuerpos. Al establecer esta doble situación de cesura y



cierre, al suspenderse en ella las metafísicas de lo blanco y de lo negro, se pone en primer plano el problema de la capacidad paroxística del poder colonial de producir cuerpos racializados y sexuados en el límite mismo de su extinción. La condición de “los condenados”⁸ se acerca, sin duda alguna, a una zona donde toda lógica del reconocimiento desaparece. Ninguna de las palabras que pueblan el universo semántico de los textos anticoloniales —alienación, liberación, dependencia, etc.—, se organiza por fuera de la idea del reconocimiento, hegeliano o de cualquier tipo. Cada uno de esos términos se ancla en dialécticas muy precisas que hacen imposible imaginar una dimensión exterior de la diferencia, y por ello la zona de la escritura anticolonial se sitúa con comodidad en la estructura de la tragedia. Los ejemplos en los que parece romperse definitivamente esa sutil integración de los conceptos con los que se piensa la lucha social en la dialéctica, fundamentalmente en la dialéctica del reconocimiento, aparecen tímidamente en distintos momentos de la escritura fanoniana. Por ejemplo, aunque se trate de un texto posterior, en realidad del último texto de Fanon (1994 [1961]), cuando hace referencia a la animalización de los colonizados por parte de los colonizadores, anota dos cosas centrales: una, que el lenguaje del colono es descriptivo, es decir que no funciona como metáfora de la racialización y de la desigualdad sino que la produce en su carácter performativo; y dos, que, por alguna razón, la conciencia del colonizado ocurre como resto no integrado y como tal todavía funge en tanto recuerdo del reconocimiento. No obstante, en la *zona de no ser*, que es anterior en términos cronológicos, se despliega una descripción que excede las dinámicas del reconocimiento moderno colonial porque, como en ningún otro caso, se produce lo que llamaríamos una extenuación representacional. Lo que estaba disponible ya no se encuentra allí y eso es crucial. La *zona de no ser* hace que los cuerpos ya no sean el cuerpo racializado pero, al mismo tiempo, sean todos los cuerpos posibles. Y entonces, como la *máquina colonial* trama las subjetividades y los cuerpos, es por ello que la crítica descolonizadora deviene en un trabajo sobre esa misma materialidad. Los cuerpos son ahora los espacios, las superficies, mejor, de disputa y construcción. Un autor como Aimé Césaire, contemporáneo de Fanon y fundador del movimiento de la *Négritude*, por ejemplo, hacía del neologismo su forma expresiva central y martillaba con él sobre la representación. El neologismo era el modo de expresar un tramado y una forma de significar no disponible en el *stock categorial* colonial, en el mundo de los reconocimientos.

Si pensamos la crítica fanoniana genealógicamente, se llega muy rápido al

pliegue preciso de la tensión entre cuerpo y representación, una tensión que pone al cuerpo en el primer plano de la crítica político-cultural y cuestiona la representación en tanto privilegio epistémico moderno colonial. Las figuras del tipo *zona de no ser* articulan esta nueva situación para los signos, lejos de los significados coloniales y cerca de experiencias innominadas de la vida social. Fanon llamaba a esto sociogénesis⁹, un proceso en el que se medían todas las fuerzas en combate. En esa instancia, la escritura anticolonial hace cosas, produce eventos, se mueve en el espacio de la performatividad.

Axiomática colonial

En aquella instancia, la escritura de Fanon adquiere toda ella un carácter performativo que desmonta el ensamblaje conformado por las categorías de representación, modernidad y colonialidad, y deviene lengua secreta de la crítica, lengua espectral de cuerpos posibles. Lengua de la posibilidad que no remite a los dualismos configurados por abismos ontológicos o regidos por la mediación trascendental de una subjetividad. Más afín, en principio, con la categoría de Deleuze y Guattari de cuerpos sin órganos o cuerpos en fuga de la máquina colonial, o en otros términos, en fuga de la axiomática colonial, cuya lógica de apropiación y disposición de los cuerpos opera gracias a la representación. Axiomática asociada a una dinámica de líneas que segmentarizan, estratifican, pero que también delinean vías de resistencia o creación, devenires, como llaman Deleuze y Guattari a los resultantes de una experimentación al límite del cuerpo organizado u organismo. Experimentación que no puede más que estar directamente ligada a una condición particular de la escritura —maquinica— de Deleuze y Guattari, que antes hemos descrito como la dinámica de distorsión de la lógica de la mediación. Lógica que sustenta la filosofía europea y que está basada en la apelación a una instancia suplementaria que articula las distintas oposiciones conceptuales que la habitan. Por ejemplo, en el caso de la fenomenología, el dualismo cuerpo encarnado y mundo no deja de extrañar una instancia mediadora, que se ubica finalmente en una conciencia ahora intencional. Como han señalado Deleuze y Guattari,

“la fenomenología pretende renovar nuestros conceptos, dándonos percepciones y afecciones que nos hicieran nacer al mundo: no como bebés o como homínidos, sino como seres de derecho cuyas proto-opiniones serían los cimientos de este mundo. Pero no se lucha contra los tópicos perceptivos y afectivos sino que se lucha contra la maquinaria que los produce”. (Deleuze-Guattari, 1993 [1991]: 150)



Lo que la condición maquínica no puede admitir es el hacer de la inmanencia una inmanencia *a/* sujeto, en lo que la fenomenología incide al invocar esta vivencia primordial como horizonte de despliegue de la intencionalidad de la conciencia.

De acuerdo a esta consideración, no se trata de revocar la representación por una instancia mejor aceptada, que responda a las complejidades que suscita el problema práctico, sino de distorsionar toda lógica que necesite de cualquiera de estas mediaciones. Que son, en definitiva, las instancias de regulación —de identificación y distribución— de los cuerpos. Se trata, entonces, de procurar conexiones anómalas, nuevas, no relativas a la lógica del reconocimiento, esto es, prácticas variadas que escapen a toda duplicidad discursiva y que por eso tampoco se dejan interpretar por una conciencia inmanente *a/* mundo. Lo que indica la salida de la lógica de la representación y señala un protocolo de experimentación al límite de los cuerpos.

Con todo, no deja de ser relevante preguntarnos en qué medida estos términos en los que Deleuze y Guattari realizan la crítica a la filosofía trascendental, y en ella la crítica a la modernidad, informan del problema práctico de las formas de regulación, gestión, etc., que la propia maquinaria colonial aplica sobre los cuerpos. Presentando sumariamente algunos capítulos de su escritura, buscamos más atrás dar cuenta del interés de Deleuze y Guattari por desafiar la visión auto-centrada de la modernidad o de la europeización. Además, aludimos a la operación de distorsión de la lógica de la representación que tiene a su cargo la teoría de la condición maquínica que elaboran juntos. No obstante, por la proliferación en los últimos años de lecturas que inscriben su propuesta filosófica en la continuidad del discurso eurocéntrico, cabe estar alerta respecto de lo que ocurre en la distancia que media entre lo que su escritura hace y lo que enuncia¹⁰.

Porque, aunque las escrituras de Fanon y de Deleuze y Guattari señalan vías de salida de las lógicas de la representación, y a la vez proponen la construcción de cuerpos que desafían el organismo o cierta organización apoyada en jerarquías, encontramos que estas operaciones no se efectúan al unísono sino en continua tensión y cruce. Entre los muchos ejemplos de estas tensiones e inflexiones que ocurren en el abordaje de esta conexión compleja, es legítimo sospechar que una categoría como la de cuerpo sin órganos, si es abordada en resonancia con la genealogía de Fanon, puede dar cuenta de su potencial de desterritorialización respecto de la gestión colonial sobre los cuerpos, más que si cotejamos en qué medida una lectura de Fanon, contemporánea o cercana en el tiempo de su aparición,



posee relevancia explícita en el programa filosófico de Deleuze y Guattari.

Esta articulación amerita un análisis detenido. Nosotros decimos que la escritura de Fanon es genealógica porque se actualiza en el presente como crítica. En esta línea, lo mismo le cabe enfáticamente a Deleuze y Guattari porque devenir es siempre conexión que se actualiza en la performatividad del lenguaje crítico, sobre todo en la crítica a la representación.

En este sentido, podemos pensar que la escritura de Deleuze y Guattari es solidaria de las escrituras anticoloniales en tanto una como las otras revelan un límite no negociable en la crítica fenomenológica de la conciencia. Todas ellas ponen en tela de juicio la efectividad de la crítica. Como hemos escrito, Fanon encuentra que la conciencia representacional no existe en los cuerpos racializados. Recordando la descripción de Merleau-Ponty sobre lo que ocurre entre la naturaleza y el cuerpo, encontramos que, 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 otras palabras, se 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. Aunque 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.

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, hace extensiva esa crítica a la perspectiva fenomenológica que apunta a, como sostiene Zourabichvili (2011), la experiencia ordinaria, a la experiencia cualquiera y de un “todos” que no se cuestiona. Ligándose con el discurso fanoniano, ambos autores muestran, 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, una



movilización radical de las fuerzas que componen las vidas. Como resume Zourabichvili (2011: 241), haciéndose cargo de esta tesis, “nuestra salud, nuestra morbosidad no están ya más en donde antes estaban”. Alcanzando la dimensión material, esta escritura 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 podemos parangonar con *la zona de no ser* 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.

¿Finales?

Impedidos de crearse un esquema, los cuerpos coloniales se debaten en la ausencia absoluta de cualquier discurso ontológico y es desde ella de donde emerge esta fuerza performativa de la que se hace cargo la escritura anticolonial fanoniana y con la que resuena la de Deleuze y de Guattari.

Ambas escrituras operan deslizamientos hacia un lenguaje que excede la configuración corporal montada en el escenario dualista, antropomórfico y colonial del cual la fenomenología tiene dificultades para salir. En este sentido, la concepción maquina de los cuerpos se liga al programa escriturario de Fanon en la puesta en riesgo de la efectividad misma de la categoría de enunciación en cuanto lugar discursivo de una subjetividad racializada o bifurcada. De manera tal que ambos programas informan de una crítica a la subjetividad, pero no cualquiera, sino una que se despliega performativamente y que destraba zonas discursivas articuladas con las tecnologías de control y gestión de los cuerpos.

La intervención de Fanon permite, en este sentido, el desplazamiento de una escritura colonial a una escritura de resistencia, de una escritura interpretativa a una de fuga que alcanza la dimensión epidérmica y que, en lugar de la irradiación significativa, produce un efecto de doble desviación. Alcanza la materialidad de los cuerpos abyectos y, por eso, se desvía de la lógica de la representación y deja sin efectividad las tecnologías de gestión y administración de los cuerpos. Produce un cuerpo en resistencia respecto de la producción maquina de subjetividad colonial, informando de una articulación que la propia axiomática colonial impide ver: que toda producción de subjetividad implica racialización.

De dicho momento, del momento de la salida del escenario dominado por la



fenomenología, se plantearán dos líneas escriturales en continua tensión, contagio y reverberación que señalarán un nuevo límite al horizonte discursivo. Allí ya no se dirime la crítica a la conciencia sino que se patentiza una suerte de lengua menor, en términos de Deleuze y Guattari, que traza líneas de resistencia en la experiencia vivida al límite de los cuerpos organizados. Lengua que bien puede parangonarse con el lenguaje espectral de cuerpos posibles al que aludíamos más atrás. Momento en el cual ambas escrituras se precisan.

Referencias bibliográficas

- BHABHA, Homi. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- BONNET, Alberto R. (2009). "Antagonism and Différence: Negative Dialectics and Poststructuralism in View of the Critique of Modern Capitalism". En John Holloway, Fernando Matamoros y Sergio Tischler (eds.), *Negativity and Revolution. Adorno and Political Activism*, pp. 41-78. London: Pluto Press.
- BULO, Valentina y DE OTO, Alejandro. (2015). "Piel inmunda: la construcción racial de los cuerpos". En *Mutatis Mutandis. Revista Internacional de Filosofía*, 5, pp. 7-20.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2007). "Michel Foucault y la colonialidad del poder". En *Tabula Rasa*, 6, pp. 153-172.
- DE OTO, Alejandro. (2006). "Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales. Algunas razones para seguir leyendo a Fanon". En *Worlds & Knowledges Otherwise*, 1 (3), pp. 1-11.
- DE OTO, Alejandro. (2011). "Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial". En *Tábula Rasa*, 15, pp. 149-169.
- DE OTO, Alejandro y QUINTANA, María Marta. (2010). "Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de *Homo sacer*". En *Tabula Rasa*, 12, pp. 47-72.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. (1985 [1972]). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. (1988 [1980]). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. (1993 [1991]). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- FANON, Frantz. (1955). "Antillais et Africains". En *Esprit. Nouvelle série*, 223 (2), pp. 261-269.
- FANON, Frantz. (1994 [1961]). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- FANON, Frantz. (2009 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

- FANON, Frantz. (1956). "Racisme et culture". En *Présence Africaine*, VIII-IX-X, pp. 122-131.
- FANON, Frantz. (1968 [1959]). *Sociología de una revolución*. México: Era.
- GORDON, Lewis. (1995). *Fanon and the Critic of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. New York-Londres: Routledge.
- GORDON, Lewis. (2015). *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. New York: Fordham University.
- GORDON, Lewis. (2005). "Through the Zone of Nonbeing. A Reading of *Black Skin, White Masks* in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday's". En *C.L.R. James Journal*, 11 (1), pp. 1-43.
- LANDER, Edgardo. (2000). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, pp. 11-40. Buenos Aires: CLACSO.
- MALDONADO-TORRES, Nelson (2007). "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*, pp. 127-167. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1993 [1945]). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- MIGNOLO, Walter. (2000). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MIGNOLO, Walter. (2002). "Geopolitics of knowledge and colonial difference". En *The South Atlantic Quarterly*, 101, pp. 57-96.
- MIGNOLO, Walter. (2003). *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- MIGNOLO, Walter. (2008). "La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso". En *Tábula Rasa*, 8, pp. 243-281.
- QUIJANO, Aníbal. (2000.a). "Colonialidad del poder y clasificación social". En *Journal of World-System Research*, 2, pp. 342-386.
- QUIJANO, Aníbal. (2000.b). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, pp. 201-245. Buenos Aires: CLACSO.
- RESTREPO, Eduardo y ROJAS, Axel. (2010). *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.



- SAID, Edward. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- SAID, Edward. (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. (1994). "Can the Subaltern Speak?". En Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and postcolonial Theory*, pp. 66-111. New York: Columbia University Press.
- WUTHNOW, Julie. (2002). *Deleuze in the postcolonial: On nomads and indigenous politics*. London: SAGE.
- WYNTER, Sylvia. (2009). "Tras el «Hombre», su última palabra: sobre el posmodernismo, les *damnés* y el principio sociogénico". En Walter D. Mignolo (comp.), *La teoría política en la encrucijada descolonial*, pp. 51-124). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- ZOURABICHVILI, François. (2011). *La littéralité et autres essais sur l'art*. Paris: PUF.

Notas

¹ La escritura de Fanon ha sido objeto de sucesivas lecturas en distintos contextos de enunciación y de prácticas lectoras. Lewis Gordon (2015), uno de los estudiosos más prolíficos de Fanon, ha identificado al menos seis contextos o desarrollos definidos. Todos los casos involucran a intelectuales y académicas/os de varios continentes.

² La "colonialidad" es un concepto con una larga historia y que ha tenido numerosas derivas. Los trabajos fundacionales de Emmanuel Wallerstein y Aníbal Quijano dieron forma al primer nivel de emergencia del concepto con la noción de colonialidad del poder. De manera muy sintética, lo que se ponía en juego con él era un intento por explicar los modos de producción y reproducción social después de los procesos de independencia política. La intervención de Quijano (2000.a y 2000.b) remite a una consideración del poder desde una perspectiva histórico-estructural. El concepto fue objeto de una ampliación en sus alcances y se extendió a los universos de la epistemología y de la filosofía. Así apareció la noción de *colonialidad del saber*; se puede ver este desarrollo en Edgardo Lander (2000) y una discusión sobre la dimensión filosófica del problema en Nelson Maldonado-Torres (2007). Para un concepto asociado pero que no ha sido desarrollado en extenso, el de *colonialidad del tiempo*, Walter D. Mignolo (2008); sobre este último, hay algunas consideraciones adicionales en Alejandro De Oto y María Marta Quintana (2010).

³ Aunque el nombre de Fanon aparece sólo un par de veces en *El antiedipo* (Deleuze-Guattari, 1985 [1972]: 102-103), un *zoom* analítico nos lo muestra en medio de una discusión articulada fundamentalmente con los discursos filosóficos no arraigados en líneas ontologocentristas, o al límite, discusión que se teje en torno al problema del cuerpo. La clave está en mostrar que no se trata de refutar ni reafirmar, si fuera el caso, las metodologías ensayísticas deductivistas o aplicativas, ni deconstruir o desplazar sus límites o su alcance. Proponemos considerar que ambas escrituras efectúan una operación que llamamos de precisión en sus dos sentidos, de necesidad y de exigencia. De necesidad de hacernos de un cuerpo y de la inexorabilidad, al mismo nivel performativo, de hacerlo ligadamente con un propósito explícito. Un propósito anudado en el cruce entre lo que Deleuze y Guattari llaman *cuanto de desterritorialización* y lo que Fanon llama la *zona de no ser*. En este sentido, la escritura de Fanon puede ser



considerada como un contundente caso de las escrituras que habían permanecido relegadas a un pequeño volumen de investigaciones históricas o genealógicas y que emergen ahora en otros contextos, gracias a que en las últimas décadas han proliferado perspectivas críticas de la modernidad como sistema montado en la oclusión del colonialismo, críticas que los filósofos europeos no pueden eludir.

⁴ Al momento de distinguir el enfoque histórico sobre el capitalismo y el que apunta a las líneas de resistencia, Deleuze y Guattari (1993 [1991]) ligan el *proceso de europeización* con el primero, aduciendo que la “Historia” es básicamente el impedimento de los devenires de los pueblos sometidos.

⁵ Hay una lista muy importante de intervenciones de Fanon sobre el problema caracterizado aquí como racialización y que en él se denomina racismo: “Antillais et Africains” (1955), “Racisme et culture” (1956), *Los condenados de la tierra* (1962), y *Sociología de una revolución* (1959), además de *Piel negra, máscaras blancas* (1952). Sin embargo, es en particular en éste último donde el análisis traza las dimensiones de las que luego serán proyecciones del problema en los textos siguientes. Al mismo tiempo, desde una perspectiva vinculada a los conceptos, es donde con más atención Fanon desarrolla su analítica preguntando por los modos en que los sujetos son interpelados por las demandas de los discursos y las prácticas raciales.

⁶ Usamos el plural con toda intencionalidad. La discusión sobre la relación modernidad y colonialidad lejos está de encontrarse clausurada. Si prestamos atención, por ejemplo, al concepto de *diferencia colonial*, en el contexto reflexivo que comienza con la colonialidad y se desliza a la descolonialidad, antes que volverse una enunciación en singular ocurre todo lo contrario. Los trabajos más significativos al respecto son los de Walter Dignolo (2000, 2002 y 2003). Una intervención de Santiago Castro-Gómez (2007) sobre el problema de la heterogeneidad y la colonialidad apunta a un problema de este tipo, ya que en su trabajo aparece la articulación del concepto de *heterarquías* y de *pluralidad de procesos*. Para una dimensión ampliada de los debates y alcances de la inflexión decolonial, ver Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2010).

⁷ El libro del que Fanon toma estos conceptos y los despliega en su crítica no aparece citado pero resulta obvio de todas formas. Se trata de *Fenomenología de la percepción*, de Merleau-Ponty, cuya primera edición en francés fue en 1945.

⁸ La evocación de la palabra del título del último texto de Fanon trae un problema interesante. La traducción de *damnés* soporta varias acepciones: “condenados” es una de ellas, y una más incisiva aún, más “destinal” podríamos decir, es “malditos”. Nosotros hemos jugado con ese deslizamiento entre una y otra para el título del trabajo con el objeto de enfatizar, si fuera posible, el proceso de racialización que pone en juego el colonialismo sobre los cuerpos.

⁹ Es crucial en Fanon el abandono o pasaje de la ontogénesis a la sociogénesis. Para una exploración de sus implicaciones, ver Sylvia Wynter (2009) y Lewis Gordon (1995 y 2005).

¹⁰ Como ejemplo, compartimos algunas de ellas. Julie Wuthnow (2002) sostiene que, con conceptos como multiplicidad o desplazamiento, Deleuze es reacto a “captar” críticas. Apoyándose en el enfoque de Caren Kaplan, dice que las configuraciones posmodernas/postestructuralistas no pueden estar tan alejadas de sus antepasados modernos. Asimismo, apelando a Radhika Mohanram, apunta a criticar la encarnación (*embody*) racializada de los indígenas y la desencarnación del modelo caucásico, arguyendo que de esta manera se imposibilita cualquier articulación epistemológica. “Como móvil y sin cuerpo, el sujeto nomádico no es localizable; como no localizable, el sujeto nomádico no puede ser considerado responsable de su ubicación social, se trate de una de privilegio o marginal” (Wuthnow, 2002: 187; traducción nuestra). Por su parte, Alberto Bonnet (2009: 70) se suma a la posición de Žižek, con quien coincide en que: “Una filosofía que reivindica la diferencia en forma inmediata, i. e. una diferencia que evita la negatividad, sería condenada en ese contexto, en el mejor de los casos, a una versión radical del discurso de la armoniosa cohabitación de las diferencias en el horizonte delimitado por el mercado capitalista y la democracia característica del liberalismo dominante en este contexto. Y quizás en este gesto radical se implicaría una dimensión utópica; pero, al mismo tiempo, se estaría traicionando la propia utopía de la emancipación de la diferencia”. Spivak (1994: 67) denuncia a Deleuze y Foucault por



considerar el maoísmo chino insuflándole “un aura de especificidad narrativa, que podría ser una trivialidad retóricamente anodina si no fuera porque, dada la excentricidad del maoísmo intelectual francés y de la subsecuente *nouvelle philosophie*, la apropiación inocente del nombre propio «maoísmo» da visibilidad internacional al nombre de «Asia». Asimismo, acusa a los autores de abordar mediante una “genuflexión” el enfoque en torno a la lucha obrera. Denuncia que esta visible trivialidad oculta un repudio: “La invocación a la lucha obrera es funesta de puro inocente, dado que es incapaz de enfrentar al capitalismo global, que implica: la producción de un sujeto de los obreros y los que se hallan sin empleo dentro de las ideologías de Estado-nación en los países centrales; la creciente sustracción de la clase obrera en la periferia de la producción de la plusvalía y, por ello, del entrenamiento “humanista” en el consumismo; y la presencia a gran escala de un trabajo para-capitalista, como también el estatuto estructural heterogéneo de la agricultura en los países periféricos” (Spivak, 1994: 67).

Fecha de recepción: 31 de marzo de 2016. Fecha de aceptación: 10 de noviembre de 2016.