

NOTAS DESCOLONIALES SOBRE LA ESCRITURA DE FRANTZ FANON

Alejandro de Oto
CONICET, Argentina
adeoto@gmail.com

RESUMEN

El trabajo se enfoca en el análisis de las contribuciones que realizó Frantz Fanon para entender la complejidad política y cultural del colonialismo y los procesos de alienación que supone en la dimensión productiva de subjetividad. Desde nuestra perspectiva, la escritura de Fanon constituye una fuente clave para explicar la genealogía de los movimientos teóricos y políticos que constituyen el giro descolonial. Al mismo tiempo, sugerimos, se ofrece como una referencia insoslayable a la hora de problematizar articulaciones conceptuales que guían casos de estudio donde está comprometida la noción misma de colonialidad, en sus distintas constituciones. El desarrollo de una analítica de la subjetividad colonial subalterna en Fanon permite discutir críticamente las relaciones entre conceptos como los de independencia, liberación y desalienación que circulan con notable frecuencia en ese amplio espectro que constituye el pensamiento latinoamericano

Palabras clave

Fanon, alienación, descolonial, pensamiento latinoamericano.

ABSTRACT

This essay focuses on main Frantz Fanon's contributions to an understanding of colonialism political and cultural complexities, and the alienation process involved in the productive dimension of subjectivity. From our point of view, Frantz Fanon's writing is a clue to explain the genealogy of the theoretical movements implied in the so called descolonial turn. At the same time, we suggest this writing works as an unavoidable reference to think

1 Investigador del CONICET. Doctor en Historia.

about the very concept of coloniality, and its constitutions. The development of an analytic of colonial and subaltern subjectivity in Fanon allows discussing the relationship between non equivalent concepts such as independence, liberation, desalienation, and so on, which have currency in latinamerican thought

Key words

Fanon, alienation, decolonial turn, latinamerican thought.

I. INTRODUCCIÓN

Si hacemos referencia al pensamiento latinoamericano y caribeño es justo señalar —al modo de una rememoración que nos interpele— que pocas figuras caben bajo esa etiqueta con un perfil tan claro como el de Frantz Fanon. Este último fue el heredero de las tradiciones críticas que su Martinica natal había expresado en intelectuales como el poeta Aimé Césaire y su obra. Aunque medie entre ellos una distancia generacional, y más tarde también política, los textos de Césaire explican gran parte del desarrollo conceptual que Fanon llevó adelante con respecto al colonialismo y a sus formas de subjetivación. Podríamos decir que moldearon su sensibilidad poética y teórica. En tal sentido, los fundamentos expresados por Césaire en *Discurso sobre el colonialismo* (2006), entre otros textos, ofrecieron a la crítica colonial del período un fundamento ideológico, aunque, ante todo, cultural².

Piel negra, máscaras blancas (1974) atestigua, como casi ningún otro texto, la influencia de Césaire, dirimiéndose entre la admiración y la discusión política. Este libro, concebido como un ensayo de interpretación cultural, fue escrito en el tono de un polemista que debate con académicos y combate las asunciones más banales, pero también más acendradas, de los discursos y prácticas coloniales y civilizatorios. En él se despliega una analítica de la

2 La obra de Aimé Césaire ha sido el objeto de numerosos estudios. Hay, sin embargo, una escasa producción que la vincule al pensamiento latinoamericano. Sus trabajos son poco conocidos fuera de ámbitos especializados en los países de la región. De todos modos están apareciendo artículos que analizan su obra en el cruce de la especificidad cultural del Caribe con el pensamiento latinoamericano. En esa saga, y entre los más recientes en español, se cuentan la reedición de *Discurso sobre el colonialismo*, de Akal, con los estudios de Immanuel Wallerstein, Samir Amin, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado Torres y Walter Mignolo, el trabajo de Ramón Grosfoguel, “De Aimé Césaire a los zapatistas” (2008), y el trabajo de Alejandro De Oto. “Aimé Césaire. Poética y política de la descolonización” (En prensa).

alienación en el momento clave en que gran parte de la humanidad no-europea está por dar la mayor discusión de la historia sobre la naturaleza del imperialismo y del colonialismo. Y resulta interesante el hecho de que esa discusión sobre la alienación, a pesar de que conserva el nombre de la categoría europea, se instala cómodamente en lo que más tarde Walter Mignolo llamará la “herida colonial”. Un proceso disruptivo que no cesa de producir colonialidad en todas sus formas.

Sin embargo, lo importante no es el sentido de oportunidad del trabajo de Fanon en su crítica al colonialismo, sino, por el contrario, el hecho preciso que manifiesta que para comprender la historia moderna no se puede soslayar una dimensión constituyente de la modernidad, esto es el régimen colonial³. En este ensayo entonces proponemos revisar las razones que hacen de Fanon una marca crucial para una genealogía que busca ampliar sus alcances desde los años de producción de sus textos, en especial en la clave de la alienación, y que hoy la encontramos presente en el entramado teórico político de lo que se denomina “pensamiento descolonial”.

3 En la discusión que interseca el pensamiento descolonial, la palabra para designar los efectos penetrantes del poder en el colonialismo, más allá de que su existencia fáctica como régimen político haya cesado, es colonialidad. El concepto de colonialidad no es ni de Fanon ni de Césaire; se trata de un desarrollo conceptual del sociólogo peruano Aníbal Quijano (2001). La distinción analítica propuesta por Aníbal Quijano —asumiendo los riesgos de operar una reducción de la heterogeneidad— marca que el término “colonialismo” hace referencia a los procesos históricos que producen la subordinación política, cultural y económica de una sociedad con respecto a una metrópolis, “colonialidad” refiere al patrón de poder que emerge en relación con el colonialismo moderno y que perdura, incluso, una vez que la relación de sometimiento (explícito) desaparece. Por consiguiente, la colonialidad es aquello que aún hoy sobrevive como *efecto* de inscripción del poder colonial sobre los cuerpos y narrativas. Asumimos aquí y tratamos de demostrar que el proceso caracterizado por Quijano como tal estaba en ciernes en las preguntas nucleares del proyecto crítico de los años de Fanon y Césaire bajo la forma de una profunda reflexión sobre los modos en que las tramas del poder colonial habían constituido la subjetividad colonial y cómo, los actos críticos frente a ello siempre se representaban como actos históricos, fundantes de la historia, de la historicidad de los sujetos. Usando el lenguaje descolonial de nuestro tiempo se trataba de desprendimientos y aperturas que conllevaron un intento por re-mapear los cuerpos coloniales más allá de las tramas de la colonialidad, que la alienación y los supuestos epistemológicos habían organizado como cuerpos silentes, subalternos.

II.

La crítica fanoniana al colonialismo se organiza en un núcleo complejo, al que llamaremos el de la subjetividad colonial, y se expande en el horizonte de eventos que esa subjetividad atraviesa, los cuales, al mismo tiempo, forman parte de su trama, de su constitución histórica y social. De ahí que la discusión de *Piel negra, máscaras blancas* (1974) se oriente contra la alienación producida en los sujetos-víctimas del colonialismo. En ese contexto, Fanon avanza en la descripción de los límites que rodean la corporalidad colonial para descubrir prontamente que la alienación colonial se enlaza con la alienación moderna pero —en consonancia con lo dicho a propósito de Césaire—, reconociendo la trama y prácticas culturales del colonialismo, la diferencia de lenguas, de color, de historia, etc.

De este modo, las dimensiones señaladas amplían los márgenes del concepto de alienación al empujarlo a considerar el problema de la cultura en su conjunto. Porque si bien el fenómeno de la alienación estudiado por Fanon presenta muchos puntos de contacto con los análisis de Marx en el siglo XIX, en referencia al extrañamiento del individuo frente y en el proceso de la producción social de la existencia, no obstante, agrega una variante definitoria que sacude todo el terreno de discusión. Pues entiende que la alienación colonial es una suerte de comprobación empírica de que el sujeto *racializado* es un ser humillado, enclavado, en lo que se explica como un rasgo naturalizado de la condena: su piel negra. En este sentido, no está alienado respecto a sus orígenes culturales e históricos, a su procedencia, o a una supuesta naturaleza humana; sino que se halla enajenado o “alterizado” en relación a los cuerpos imaginados para ejercer la soberanía cultural, política y económica. Se encuentra alienado en el interior de una distribución internacional y racial del trabajo que le asigna el estatuto de condenado —cuestión que Gayatri Spivak desarrolla más tarde a propósito de las relaciones de género.

Ahora bien, lo gravoso de esta situación es que tal condena aparece como irreversible, en tanto se muestra naturalizada en un nivel ulterior de las relaciones sociales, es decir, de la corporalidad. En las páginas iniciales de *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon sostiene que el racismo colonial tiene la capacidad de disponer sus enunciados en el nivel mismo del cuerpo colonial, organizándolo en su monstruosidad y, en consecuencia, volviéndolo refractario de la ética, de la ontología (siempre enunciada como falta) y de la historia. En este marco, no resulta desatinada la intención fanoniana de desorganizar la sociedad colonial porque hacerlo

significa discutir los modos en que se organizan los cuerpos racializados. La secuencia que Fanon piensa en *Los condenados de la tierra* es la del martillo que va aumentando el ritmo de los golpes retóricos contra el colonialismo. Al respecto, escribe:

No se *desorganiza una sociedad*, por primitiva que sea, con semejante programa si no se está decidido desde un principio, es decir, desde la formulación misma de ese programa, a vencer todos los obstáculos con que se tropiece en el camino. El colonizado que decide realizar ese programa, convertirse en su motor, está dispuesto en todo momento a la violencia. Desde su nacimiento, le resulta claro que ese mundo estrecho, sembrado de contradicciones, no puede ser impugnado sino por la violencia absoluta.

[...]

Provocar un estallido del mundo colonial será, en lo sucesivo, una imagen de acción muy clara, muy comprensible y capaz de ser asumida por cada uno de los individuos que constituyen el pueblo colonizado. *Dislocar al mundo colonial* no significa que después de la abolición de las fronteras se arreglará la comunicación entre las dos zonas. *Destruir el mundo colonial* es, ni más ni menos, abolir una zona, enterrarla en lo más profundo de la tierra o expulsarla del territorio.

La impugnación del mundo colonial por el colonizado no es una confrontación racional de los puntos de vista (Cursivas nuestras) (1994: 32).

Luego de la desorganización, el *estallido*, la dislocación, la *destrucción* hasta la *impugnación*, ¿queda algo? Sí, un conflicto evidente con algo más que con una descripción desincorporada del régimen colonial. Un conflicto con todas las formas de tramar la subjetividad colonial. En la urgencia moral, política y vital, entendida en los términos de una experiencia concreta en el cuerpo, hay, precisamente, un conflicto por los cuerpos. Porque si algo le pasa a Fanon en su “descubrimiento” de la alienación colonial es que ella (le) duele en el cuerpo propio. Sobre esto volveremos.

Repitamos, entonces, en un ejercicio casi tautológico, la pregunta por lo moderno: ¿en qué es moderna esa alienación que Fanon percibe, describe y trata de derrotar? Quizás, podríamos arriesgar, en lo que ella saca a la intemperie y de forma desnuda, esto es: que los regímenes coloniales no son funciones excedentes de una historia metropolitana, sino la parte inextricable del proceso de construcción del mundo moderno en el cual el colo-

nialismo ha sido crucial para su despliegue y extensión. De esta manera, es posible afirmar que producir una ruptura con el orden colonial es hacerlo con el orden moderno, con el orden de la representación y sus funciones en la economía simbólica –que dispone los cuerpos, las tradiciones, la historias (sean de la naturaleza que sean) en la trayectoria histórica marcada por el *telos* de los discursos civilizatorios europeos que, a su vez, informan “lo colonial” como naturaleza. Desde esta perspectiva, Fanon es tremendamente efectivo en las escenas que re–construye en *Piel negra, máscaras blancas* para dar cuenta de los esquemas corporales que sitian al negro en las Antillas y en la experiencia colonial. Usando nociones cercanas a las de Merleau–Ponty⁴, en lo que respecta a los esquemas corporales, Fanon indica que el cuerpo traba su relación con el mundo en términos espaciales y temporales (1974: 102), estableciendo, desde su punto de vista, una dialéctica efectiva en el sentido que logra sus objetivos. Sin embargo, el colonialismo proyecta sobre esos cuerpos una sombra histórico racial, en la que sucesivas formas de representación, venidas desde el mundo del *blanco*, sustituyen el esquema inicial. Allí, Fanon expresa que siempre está frente al reclamo por un suplemento porque nunca es suficiente con el propio cuerpo negro para equilibrar la relación con el mundo. La asfixia producida por esta demanda de parecido, respecto de la representación que hace de él el mundo histórico social del blanco, produce el derrumbe del esquema histórico racial y hace sobrevenir el epidérmico racial. En ese lugar ya no hay contacto con el mundo sino en la forma en que Fanon lo marca: con la náusea, con la triple persona, con ninguna historicidad a los Jaspers (1974: 103). Para ese cuerpo, entonces, queda sólo la dolencia, en tanto, el esquema epidérmico racial se conforma en primera instancia como dolor concreto sin que medie ninguna consideración moral. Es un cuerpo trabado, alejado de la dialéctica efectiva con el mundo. En otras palabras, se trata de un cuerpo obstruido, des–compuesto, en definitiva, depotenciado.

En ese escenario, Fanon imagina que al cuerpo perdido, alienado, del negro sólo le cabe emerger frente a las representaciones del blanco, del mundo colonial, del colonialismo para ser más precisos. Sin embargo, también hace evidente que esa emer-

4 Ver Mahendran, Dilan, “The Facticity of Blackness. Non–conceptual approach to the Study of Race and Racism in Fanon’s and Merleau–Ponty’s Phenomenology” (2007).

gencia solo puede ocurrir en la historia, en la larga historia del colonialismo. En este sentido, al poner en juego el terreno mismo de la corporalidad, de sus esquemas, para hablar con el vocabulario que le era afín, lo que discute es el problema crucial que se abre cuando salta a la vista que el mundo moderno de la razón tiene sus *otros*. Así, ¿cómo habitar y estar en el lugar donde el cuerpo acontece? ¿Cómo conocer en el lugar donde acontece mi cuerpo y del modo en que acontece? ¿Cómo conocer alejado del mundo de la representación? La respuesta fanoniana es sumamente compleja y sagaz. Ésta irá desde la afirmación intencional, estratégica, casi en el tono con que años más tarde Spivak se referirá a los esencialismos estratégicos⁵, hasta la discusión del correlato entre independencia y liberación.

Fanon discute todos estos problemas en lenguas conocidas. Discute con el vocabulario del materialismo histórico, de la filosofía hegeliana, de la fenomenología francesa, del psicoanálisis, no obstante, esa es sólo una de las facetas del problema. En su lenguaje, tanto la expectativa por re–trazar el mapa cerebral de la humanidad, como la de fundar un nuevo humanismo, dos de sus investidas más poderosas dirigidas a la acción de liberar el cuerpo colonial, se ubican de modo tal que obligan al sujeto a interrogarse, a constituirse en la interrogación por fuera de todo solipsismo. Ese cuerpo habita en tándem con los modos diferentes de expresar la falta de sincronía entre independencia y liberación. Es por ello que en las lenguas anticoloniales que se están forjando en la época, la liberación expresa el intento sistemático por desandar lo que las palabras designan y, a la par, el intento por tramar un cuerpo y una subjetividad no dolientes. No dolientes en un sentido estricto, sin ninguna consideración trascendental. Así, la discusión se amplía y pone en estado de crítica las tramas culturales, políticas, económicas y epistemológicas.

En resumen, Fanon, sin proponerse de manera explícita el programa de mostrar que lo moderno y lo colonial forman parte del mismo entramado, pone la mira en el lugar preciso al discutir el

5 El famoso capítulo V, “La Experiencia vivida del negro”, de *Piel negra, máscaras blancas* asume con astucia una decisión que es la de proyectar, vía la negritud, la imagen del negro mediada por la relaciones coloniales (aunque la negritud se afirme como conocimiento no mediado en sus cultores) para pensar un lugar de afirmación política frente a las demandas sartreanas de integración a la lógica del desenvolvimiento histórico con la dialéctica y la teleología en marcha. Fanon presenta irónicamente la negritud, pero la convierte en un enclave de lucha frente a esa demanda. En un punto esencializa, pero en otro, más fundamental, historiza.

hecho evidente de la falta de sincronía entre independencia y liberación. Su razón analítica se despliega en función de encontrar ese camino que lleve a la desalienación y a la descolonización. El resultado, a cada momento de su escritura, es que no había y quizás aún no haya, tal como sugiere la comunidad de argumentación descolonial, posibilidad alguna de discutir el colonialismo sin discutir al mismo tiempo y como parte del mismo problema la naturaleza misma de lo moderno.

No obstante, hay una dimensión adicional que todavía vuelve más inquietante el proyecto fanoniano. Ella consiste en desarrollar bajo el signo heteróclito de la alienación colonial una analítica de esa máquina de producir subjetividad que es el colonialismo, a la par de pensar las formas de derrotarla histórica y políticamente. Fanon construye lo que podríamos llamar una “teoría moderno-colonial de la subjetividad” que ha tenido una extensión crítica capaz de convertirse en fuente y parte de la genealogía de los estudios poscoloniales (crítica poscolonial) y del pensamiento descolonial (giro descolonial)⁶. Es decir, tiene como mérito el que se ha constituido en un locus reflexivo inevitable desde el cual hacer preguntas sobre la emancipación, la liberación, la descolonización y, sobre todo, la producción de subjetividad.

Esto último es, tal vez, el aspecto crucial que le dará pie a Walter Dignolo para designar el tipo de posición desde la que escribiría Fanon como *diferencia colonial* (2000–2001). La saga inaugurada por Fanon y otros pensadores críticos del colonialismo, se distingue fuerte —aunque amigablemente—, *ex post facto*, de reflexiones, como las de Michel Foucault por ejemplo, que sin duda pensaron las institucionalizaciones y disciplinamientos pero en el

6 Señalamos estos dos grandes campos intelectuales en relación con una “teoría moderno colonial de la subjetividad” porque ha sido en ellos donde fundamentalmente ha impactado la escritura de Fanon pensada en esa clave. Por cierto, las lecturas sobre Fanon en el medio siglo que va desde su muerte hasta el presente exceden de lejos esos dos espacios. Sin embargo, esas otras lecturas no han abordado centralmente la relación moderno colonial. De hecho, para ser totalmente justos, esta es una visión que se ajusta con más precisión al pensamiento descolonial que a otras formulaciones. No obstante, pensamos que los desarrollos de la crítica poscolonial han estado vinculados directamente a la problemática de la subjetividad y la cultura global contemporánea. Para una discusión sobre las lecturas acerca de la obra de Fanon hasta principios del siglo XXI ver De Oto, *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (2003).

interior del espacio europeo⁷. En referencia a ese locus para Fanon la alienación tiene una doble faceta: por un lado, la que la muestra tramada por las lógicas político-culturales del colonialismo; y, por el otro, la que la hace aparecer como el lugar desde donde iniciar una tarea descolonizadora que afecte radicalmente la subjetividad. En tal escenario, se vuelve comprensible que aunque haya una manifestación de independencia política (en un sentido acotado a la dimensión institucional del término), sobrevivan las matrices coloniales de la política y del poder, aún cuando hayan cesado las relaciones coloniales explícitas.

En ese orden, una cuestión relevante que emerge de las críticas de Fanon en la clave analítica de la alienación, es el impacto epistemológico sobre la forma en que lo universal y lo particular se organizan. En primer lugar, debemos apuntar que para Fanon el colonialismo es un proceso que propone la universalización de las nociones culturales y epistemológicas europeas, desplazando las dimensiones de lo nativo a instancias que, en el mejor de los casos, se expresan como particularismos. En segundo lugar, hay que señalar que ese intento de universalización, que afecta y condiciona la producción de la subjetividad colonial, es el que recibe el ataque directo cuando aparecen las primeras respuestas a su accionar en la forma de discursos políticos que reivindican autonomía. Sin embargo, la crítica del colonialismo que inaugura el pensamiento caribeño de mediados de siglo XX pone sobre la mesa algunas cuestiones complejas que anotaremos aquí a modo de hipótesis de lectura.

Una de las más importantes es que a partir del carácter instituyente y subversivo de la alienación —instituyente, porque sobre ella descansa la articulación de un sujeto subalterno, y subversivo porque al reflexionar sobre ella se articula la historicidad resistent-

7 Santiago Castro Gómez en un artículo reciente señala un aspecto que merece discutirse (2007). Para él hay una diferencia entre los contenidos de los estudios de Foucault, fuertemente centrados en el espacio europeo, más precisamente francés, y su metodología, genealógica, que podría ser tomada como modelo de una lectura descolonial en el sentido que desagrega y diferencia. Resulta interesante y polémica la disección entre temas y metodología pero su futuro parece depender de la crítica a las condiciones iniciales que generaron el vínculo. En otro sentido, la posibilidad misma de la separación no haría sino confirmar que cada enunciado teórico se dispone tanto en la modernidad como en la colonialidad, lo cual permite que dependiendo del interés crítico la diferencia colonial funcione como un tamiz de la matriz colonial del saber. El tema, sin duda, merece una discusión amplia que no podemos dar aquí pero reconocemos lo estimulante del planteo.

te en Fanon y otros—, las respuestas al colonialismo revierten el carácter de lo universal frente a lo particular al alterar la jerarquía del conocimiento y su organización, y al alterar y desorganizar la política que explica la subjetividad colonial desde la perspectiva del discurso colonial. Veamos esto con más precisión.

La presentación del binomio colonialismo/civilización en términos de portador de valores universales no sólo describe muchas de las operaciones político-culturales en juego en la historia moderna sino que también, en el orden del conocimiento, manifiesta la reducción metodológica del análisis histórico y cultural. Por lo general, las críticas al colonialismo asumen con demasiada rapidez que el lugar del colonizador es estable y firme en términos epistemológicos. En cierto sentido es un efecto de las posiciones de Fanon cuando decía que es el colonizador el que propone la historia. Y la crítica desempeña en ese terreno un papel paradójico porque puede enfatizar en términos casi sustancialistas la posición hegemónica al no tamizarla, con lo cual, ulteriormente la función “universal” se ve reforzada y disimulada en el bosque de las diferencias de intención política que se despliegan en las respuestas al colonialismo. No obstante, Fanon hace circular una perspectiva de lo universal que camina en otra dirección, una que arma su posición lentamente porque va minando los lugares del discurso colonial al mismo tiempo que postula un sujeto escindido, doble en más de un sentido, pero capaz de describir un trayecto histórico, si no propio, al menos en tensión con el orden colonial. Ese sujeto sólo puede encontrarse en el horizonte de sus posibilidades prácticas que son, en gran parte, políticas, y en términos del conocimiento, epistemológicas y metodológicas. A la condición “universal” de los regímenes coloniales y sus discursos, se le opone su desagregación en distintos niveles que van desde el territorio, pasando por la política, hasta alcanzar el cuerpo. Esa tarea, en un sentido lato, libera porque lo que la empuja es la demanda política por la desalienación de los sujetos y las posibilidades de inscribir sus propios cuerpos en la acción. Por lo tanto, sobreviene a la universalidad de los discursos coloniales, o a la universalidad de sus afirmaciones sobre conceptos y categorías específicas, la crítica que los sitúa como particularismos en primer lugar, y luego los re-orienta a la acción histórico/diferencial de la desalienación. Como consecuencia se observa que es en el movimiento mismo donde se manifiesta la relación jerárquica de los particularismos —en tanto, la jerarquía significa la subsunción de todos los registros a uno hegemónico. Así se organiza entonces una actividad crítica que muestra el pasaje de los particu-

larismos por el espacio moderno colonial de su emergencia, para terminar circulando como categorías universales, una vez que la crítica desoculta las tramas jerárquicas que hicieron posible una sola forma de concebirlas, entenderlos y reproducirlos. Es muy importante señalar que en esa dirección crítica de lo “universal”, la democracia, la cultura nacional, la liberación y otros marcadores en los relatos fanonianos se convierten en significantes que dan cuenta de su carácter histórico y contingente, que no sólo hace a la historicidad sino también a la *politicidad* de los términos articulados de maneras diferenciales en los distintos contextos. Su condición universal actualizada reposa en este carácter de significantes objeto de disputa en las luchas por el sentido.

Retengamos estas dos nociones, “histórico” y “contingente”, para luego pensar qué función tienen en relación con lo que dentro de la saga del pensamiento descolonial se denomina “desprendimiento” y “apertura”; y aquello que, en el marco del pensamiento poscolonial, principalmente en la figura de Edward Said, se concibe como un desajuste o falta de sincronía entre independencia y liberación (1993).

III.

Las visiones fanonianas sobre la alienación proveyeron una base desde donde expresar que el mundo del colonialismo afectaba tanto a las sociedades colonizadas como a las metrópolis. Asimismo, implicaron, en el contexto de la experiencia global de mediados del siglo XX, la proyección de encrucijadas donde convergían las tradiciones críticas metropolitanas y los discursos de la resistencia colonial. Ellas resultaron, en una expresión más clara, una convergencia de lenguajes críticos signados por el colonialismo. Sin embargo, había algunas diferencias importantes en juego. La pluma de Sartre, por ejemplo, se alzó como un factor potente y ejemplar. Su papel como prologuista de *Los condenados de la tierra* (1994), marcó la paradoja en la que se situaban muchos intelectuales frente al régimen colonial, los cuales a la par que discutían febrilmente la liberación política y social rumiaban la geopolítica⁸ del colonialismo. Esto no era un proceso sólo europeo, o para el caso de la voz fanoniana de *Los condenados de la tierra* y otros escritos, africano. En Argentina, por su parte, la *Revista de la Liberación* (1963) publica el prólogo de Sartre, introducido por José Sazbón, para enfatizar las luchas del colonialismo pero,

⁸ Nos referimos al uso del concepto de geopolítica del conocimiento desarrollado por Walter Mignolo (2001).

llamativamente, la voz de Fanon es subsumida en la de Sartre y nunca se da un paso efectivo hacia ella. El gesto anuncia más de lo esperado. La figura de Fanon permanece, es de sospechar, latente y en un segundo plano. Como él mismo diría con respecto al colonizado en el oprobioso régimen colonial, “tensando su músculo”. Estas circulaciones alrededor de la escritura fanoniana, particularmente de *Los condenados de la tierra*, muestran los alcances de una geopolítica del conocimiento colonial que asola el territorio interior de los mismos discursos críticos. Es la colonialidad en una de sus manifestaciones más complejas. Tal uso del prólogo hace circular, entablando una posición simpática con las tesis y perspectivas que allí y en el texto principal se sostienen, un texto constreñido a las políticas textuales de una comunidad intelectual; las cuales parecen organizarse por lo que Dipesh Chakrabarty denomina “categoría hiperreal” (1999) —que aquí no tiene el nombre de Europa pero sí los rasgos de una episteme provista por esa geografía cultural y política. Una lectura por fuera de esa clave revelará el carácter complejo de la relación entre prologuista y prologado y, por sobre todo, el carácter no jerárquico de esa estructura textual y política.

De todos modos, resulta claro para la época en que se publicó el libro de Fanon y sus comentarios, incluso éste del que se hacía eco la revista, que liberación e independencia eran y son dos circuitos no necesariamente complementarios. Las tradiciones de izquierda enfatizaron el lenguaje de la liberación social, pero en muy escasas oportunidades ese lenguaje rozó con el problema de la racialización y de la colonialidad. Y es esta última una de las razones que da lugar, y al mismo tiempo explica, la potencia analítica tanto de la crítica poscolonial primero como del pensamiento descolonial después.

En el primer caso, se puede decir que la crítica poscolonial (genéricamente concebida como “estudios poscoloniales”) comporta una diferencia con las tradiciones de la izquierda que discuten el colonialismo y la liberación —teniendo en cuenta que ella se organiza dentro de la colonialidad y en medio del movimiento que propuso una crítica extensa de las principales formaciones de la teoría social europea. Si bien la crítica poscolonial reconoce como parte de su genealogía el relato anticolonial de Aimé Césaire, Frantz Fanon, C. L. R. James, así como también los textos de W.E.B. Dubois, y numerosas fuentes africanas y asiáticas, etc.; no renuncia a las lecturas gramscianas sobre la hegemonía, al método genealógico de Foucault y su teoría del discurso, a las tramas del psicoanálisis lacaniano y a las lecturas que se desplegaron a

partir de la deconstrucción derrideana. En esa combinación, con diferentes matices y énfasis, nunca dejó de hacerse la pregunta por la política y por la articulación de un sujeto resistente, actualizando las discusiones acerca de la modernidad, su estatuto, en tanto gran marcador teórico cultural, y las alternativas y los proyectos que impregnan el debate colonial, en particular de la historia del colonialismo francés y británico que afectó directamente a África y Asia e, indirectamente, a América Latina, con la excepción del Caribe.

En ese contexto emergió a un primer plano el problema de la subjetividad como espacio singular de cruce entre los registros teóricos y conceptuales de la teoría social y política y el colonialismo. No es casual, entonces, que en tal tensión los escritos de Fanon sirvieran desde la partida para configurar un campo conceptual y político. Funcionaron, no sin pocos avatares, como un refugio relativamente claro para pensar que ya no era suficiente una crítica del colonialismo y de la modernidad como dos procesos separados sino que, dado que se jugaba la partida de la subjetividad y la posibilidad concreta de devenir accionales (Gordon, 2005) para un gran número de grupos subalternos, cualquier crítica de un sujeto hegeliano debería mostrar el lado de la colonialidad en toda su potencia. Así, se produjo entonces, sin retomar el concepto pero moviéndose por territorios similares, el análisis del vínculo entre cultura e imperio, por ejemplo, por Edward Said, o el estudio de las derivas de la subjetividad colonial en los procesos de mimesis e hibridación de Homi Bhabha (1994), o las investigaciones acerca de la suerte corrida por la agencia femenina en el contexto del colonialismo por Gayatri Spivak (por mencionar los nombres más destacados del movimiento).

En esa trayectoria la lectura de Said acerca de las peripecias del viaje de la resistencia, en especial con las respuestas nacionalistas a la colonización, encuentra su eco y empatía con las tesis sobre la alienación de Fanon en sentido estricto. Said señaló al reflexionar sobre las condiciones de la resistencia y los problemas de la articulación nacional poscolonial, que uno de los mayores problemas, si no el mayor de todos, era que no había correspondencia entre independencia y liberación. Esa falta advertida en *Cultura e imperialismo*⁹ puso de manifiesto que la diferencia entre ambos

⁹ Este gran libro de Said en parte es un proyecto destinado a ajustar cuentas con todas las críticas que había recibido su primer texto sobre la materia,

conceptos permitiría la existencia de la práctica intelectual y política de la crítica poscolonial dando cuenta de un mundo contemporáneo donde las tramas del imperio no podrían ser evitadas si el objetivo era entender la subjetividad o analizar las identidades culturales y políticas. En este punto, la influencia de Fanon en la escritura de Said es menos un eco y más una proyección en ciernes, al haberse planteado de entrada que no hay subjetividad colonial de la que salir, por la vía de la desalienación, sin pagar el precio de convertirse en algo diferente. Y esa diferencia no radicaba sino en el mundo coexistente a su experiencia. Las páginas finales de *Cultura e Imperialismo* ponen toda su fuerza expresiva en la condición imperial colonial de la cultura contemporánea y su vínculo con la subjetividad. Es decir, aparece tanto la continuidad de la matriz colonial del poder¹⁰, la colonialidad¹¹, como la articulación crítica que acecha en la forma de un espectro fanoniano.

De lo anterior se sigue que la crítica poscolonial constituye uno de los momentos importantes de la crítica al colonialismo, pensada también en su matriz epistemológica, a la que dio lugar la escritura de Fanon principalmente, entre otros pensadores del período, como Aimé Césaire, en especial, en su famoso *Discurso sobre el colonialismo*. No obstante, debemos señalar que los pen-

Orientalismo (1990) y con un alcance mayor en cuanto a tradiciones e itinerarios culturales. *Orientalismo* había sido a la vez que inaugural de una perspectiva, el objeto de ataques que provenían de todos los flancos, desde las disciplinas orientalistas, hasta de varios académicos ortodoxos de los países musulmanes, pasando por las críticas de ciertas lecturas de izquierda que reclamaban la aparición de las voces orientales en su texto. En suma, y a la postre, ninguna de esas observaciones parecieron suficientes y justas con la perspectiva de Said.

¹⁰ Es interesante este fenómeno al que arriba el pensamiento poscolonial. Lejos de haber leído los trabajos de Aníbal Quijano, Said se vincula con una crítica a esa matriz del poder colonial por la vía del análisis del discurso de Foucault. Este aspecto es interesante para ver como se producen asimilaciones entre la idea de colonialidad del poder en Quijano y la microfísica del poder de Foucault. Lo que habría que señalar es que la reflexión de Quijano no contempla la misma dinámica de Foucault y viceversa. En el lenguaje totalmente mezclado de nuestro tiempo a veces, y nosotros lo hacemos, acercamos los dos conceptos pero en el caso de Quijano creemos que la matriz de poder colonial proviene de una reflexión sobre el poder en el colonialismo en términos de sistema y en el caso de Foucault en términos de prácticas. En parte, esta diferencia puede explicar que haya perspectivas molares y microscópicas, o microfísicas mejor dicho, en los debates sobre la des-colonialidad. Al respecto, ver el texto de Castro Gómez (2007) citado con anterioridad donde discute el uso del método genealógico para pensar, investigar y producir des-colonialidad.

¹¹ El texto de Said no utiliza ni explora este concepto.

sadores caribeños de habla francesa e inglesa fueron leídos por la crítica poscolonial (en términos generales) como parte de una genealogía crítica que los vinculaba más con el colonialismo de la segunda modernidad, si se nos permite el término para describir el colonialismo británico y francés, que con la primera, la que tuvo como actores centrales a España y Portugal. Por ello, este uso de Fanon produjo una suerte de escisión de su figura y escritura de la encrucijada cultural que representa el Caribe, particularmente en su relación con el continente latinoamericano. También es cierto que la escisión tuvo también que ver con el hecho de que, en el caso de Fanon, la mayor parte de su vida intelectual y política se concentró en los procesos de Argelia y la lucha de liberación nacional emprendida allí. En ese sentido, es muy interesante notar que su retorno al espacio latinoamericano, pero particularmente al espacio argentino, se produce casi en exclusiva conexión con las críticas metropolitanas al colonialismo francés en Argelia —como queda condensado en la figura de Sartre por ejemplo, tal como lo mencionábamos cuando nos referimos al prólogo—, aunque hubo lecturas desde perspectivas diferentes a la de una izquierda metropolitana¹².

¹² Hay una extensa circulación del pensamiento fanoniano por América Latina escasamente documentada, además de las referencias conocidas de Leopoldo Zea (1974), en ciertas organizaciones de izquierda revolucionaria, y también, entre la militancia de algunos intelectuales vinculados al peronismo, como John William Cooke, por ejemplo. De hecho, las similitudes entre los planteos de Cooke sobre la cuestión nacional y la cultura nacional con las posiciones de Fanon son notables. No es causal dado que Cooke expresaba una sensibilidad política destacada en lo que respecta a procesos como los del peronismo que conmocionaron la estructura social del país en todos los órdenes. Sin embargo, un mapa de estas circulaciones es todavía una deuda sobre la que estamos trabajando. En la década del sesenta y setenta, los textos de Fanon fueron leídos, en Argentina por ejemplo, bajo el influjo antes mencionado de Sartre por militantes del peronismo de izquierda y otros intelectuales vinculados a la crítica del colonialismo. Sin embargo, en prácticamente nulas ocasiones se retomó la encrucijada cultural desde la cual su crítica se desarrollaba. La mayoría de las lecturas se vinculaban con un Fanon que debía ajustarse a las demandas de la izquierda revolucionaria. Llamamos a estas lecturas la construcción de una ética *post mortem* en Fanon (De Oto, 2003). La misma es un intento por exorcizar todas las dimensiones que en sus textos evocaban otras instancias de la imaginación social, cultural y política. La peculiaridad de la lectura poscolonial de Said entonces, más allá de la escisión que comentamos en el texto principal, está dada en reconocer en Fanon una de las voces en las que la subjetividad colonial se manifiesta, antes que pensar cuál dimensión doctrinaria podría deducirse de su escritura. Una parte importante de estos usos de Fanon en el espacio intelectual y político argentino estuvo signado por el abandono del problema de la racialización.

En ese plus de diferencias posibles con lecturas que organizan el pensamiento de Fanon de manera más ortodoxa, o si se quiere apegadas a geopolíticas del conocimiento entramadas en la colonialidad de la segunda modernidad, se organiza un campo reflexivo concomitante con la crítica poscolonial y que adquiere en los últimos años el nombre genérico de giro descolonial o pensamiento descolonial, con la peculiaridad que tuvo su origen en el trabajo de varios académicos y pensadores latinoamericanos. Como tal, este campo reflexivo presenta una visión crítica de la modernidad en donde el papel desempeñado por la colonialidad es central y constituyente. Es central porque ella anuncia que no hay una suspensión de la matriz del poder colonial luego de las independencias nacionales de América Latina y el Caribe y, por lo tanto, esa matriz lo que continúa gestando, en un movimiento que se instala en la larga duración, es el patrón de reproducción de subjetividades subalternas.

Ahora bien, es preciso destacar que hubo muchas formas de respuesta, resistencias, oposiciones y alternativas que no alcanzaron el estatuto merecido pero que vistas desde la perspectiva descolonial representan momentos significativos en la propia diferencia colonial por producir reorganizaciones de la política, la cultura y el conocimiento otras (aunque en su tiempo no fueran enunciadas en estos términos). En esa dirección, el pensamiento descolonial privilegia su vínculo con prácticas resistentes a la modernidad/colonialidad como parte de su genealogía antes que ingresar, o definirse como heredero, de las tradiciones vinculadas a la teoría crítica, al posestructuralismo, el poscolonialismo, etc.

Walter Dignolo, referente de este movimiento, propone al pensamiento descolonial como la contrapartida de la modernidad/colonialidad, en un mapa histórico espacial que comienza su constitución en el pensamiento indígena y afrocaribeño americano. Que luego se expresa pero de manera no vinculada con América en África y Asia, donde jugó el rol de ser la contraparte de la modernidad colonial británica y francesa. A partir de allí, hubo entonces un tercer momento vinculado a los movimientos descolonizadores en Asia y África en la mitad del siglo XX. Con

Esto es particularmente visible en el hecho que nunca se sopesó adecuadamente qué estaba en juego en la trama racializada del colonialismo. Fueron años donde abundaron en esos discursos nociones que postergaban el papel del racismo y la racialización a un plano subsidiario del económico.

el fin de la guerra fría, la política de los bloques, y la descolonización el pensamiento inicia el trazado de su genealogía vinculada a las respuestas históricas y espaciales al colonialismo (Mignolo, 2008: 250). Los escritos de Fanon se ubican en esa tercera etapa pero además, ciertamente, parecen postular la misma genealogía.

De ese modo, el pensamiento descolonial se ubica entre las alternativas a la modernidad/colonialidad que históricamente se fueron manifestando. El proceso ciertamente es interesante porque no propone el exorcismo de las tradiciones críticas europeas sino lo que podría denominarse la subsunción de las mismas en un pensamiento acuñado en la *diferencia colonial*. El proyecto emergente es pensar la diferencia colonial desde el doble vínculo, reproductor y crítico, que Fanon analizó cuando discutió la alienación colonial y que en el vocabulario descolonial, asume la forma de la herida colonial. Dicho de diferente manera, se trata de pensar una historicidad emergente otra con la consecuencia directa de un saber otro; y de articular el estatuto de los condenados en la génesis de esa historicidad.

En esta tarea la expectativa es trazar un mapa de las prácticas y sus modos de corporizarse en espacios concretos e historias específicas desde los conceptos de “desprendimiento epistémico” o “momento de apertura”. En cada una de estos dos conceptos lo que se pone en juego es el abandono, el dejar de lado la episteme moderno/colonial y que los cuerpos implicados sean el hogar y territorio de historias y organizaciones del saber otras, diferentes, aún usando los términos que provienen de la trama colonial. En pocas palabras, se trata de profundizar la operación que Fanon analiza en relación con la alienación colonial, a saber, que de esa trama tensa, ambivalente, racializada, contingente y compleja emerge un sujeto que no es dependiente de las formas de subjetivación coloniales pero que se encuentra, al mismo tiempo, acuñado en la tensión de esa historia.

El desprendimiento y el momento de apertura, sin que necesariamente signifiquen una secuencia temporal sino una geopolítica del saber, se alinean, a nuestro juicio, con los momentos fundacionales de la escritura de Fanon porque en cada uno de ellos la lucha contra la alienación se moldea en la experiencia doble de la constricción y de la contingencia. Allí, es preciso señalar que la constricción sobre los cuerpos que lleva adelante el colonialismo, su matriz de poder, y las respuestas de esos cuerpos a las constricciones no son manifestaciones de sujetos transparentes, “angélicos”, sino, por el contrario, de sujetos constituidos en la escisión colonial que dejan abierta la historicidad o, mejor dicho, la dispo-

nen en un modo práctico y contingente. En ese plano las respuestas al colonialismo producen una huella en el discurso colonial y en los regímenes de sentido que constituyen a las subjetividades.

En cierto sentido las dos evidencias en juego, la falta de sincronía entre liberación e independencia y la colonialidad, con la trama del desprendimiento y la apertura, que nos gustaría definir como contingente, conforman dos de las claves de lectura más vitales del legado de las escrituras de Fanon. Podríamos decir que los sujetos que resultan de la operación están en la línea de articulación entre una noción potente de liberación, histórica y efectiva pero también se encuentran en situaciones auto-contradictorias.

Lo que intentamos señalar, en el contexto de la subjetividad colonial y el impacto de la misma en la saga de términos/conceptos que le son correlativos, tales como liberación, cultura nacional, emancipación, etc., es que las intervenciones de Fanon sobre estos asuntos abrieron el espacio político y epistemológico en tanto pactaron con las dimensiones concretas de la experiencia colonial, es decir, la experimentaron como algo que articula el día a día de los sujetos y no se somete a regulaciones disciplinantes de la teoría social o de la teoría política. Al ser pensamientos tallados en la diferencia colonial y conjugar en sí profundos cruces históricos y culturales (por eso señalábamos el carácter de encrucijada que representa el Caribe para el mundo moderno, un lugar literalmente cruzado por todas las líneas históricas que todavía convocan nuestros debates en el presente), llevan adelante una operación definida por la inestabilidad de las asunciones teóricas, en tanto no hay en ellos una opción sino una tensión epistemológica y la contingencia de las afirmaciones políticas. Y ello se debe al hecho de que el sujeto colonial deviene accional, como dice Gordon (2005), pero enfrentando una historia abierta, un proceso abierto en lo que respecta a los resultados.

En esa dirección, el cuerpo para Frantz Fanon pasa de ser un lugar definitivo de la subjetividad colonial a ser un lugar de interrogación cuando la pregunta por la descolonización se vuelve activa. Si la piel negra es la forma práctica y sustancializada a la vez en la que se constituye el sujeto, el cuerpo que pregunta es aquél que se abre a la posibilidad de distintos clivajes, de nuevas escisiones, que, lejos de estar suturadas, no hacen sino una reasunción de la tarea crítica. Por esa razón, para decirlo nuevamente, la falta de sincronía entre independencia y liberación responde a esa inestabilidad que habita en la tarea descolonial, y el desprendimiento y la apertura lo son, en la medida que lo continúen siendo.

Así, lo que nos interesa destacar en estas relaciones es fundamentalmente lo que conecta textos y experiencias teórico-políticas, esto es, la historicidad de los sujetos. Fanon tuvo una comprensión del proceso colonial que se acerca, para hablar de familiaridades teóricas, a la idea de sobredeterminación althusseriana pero de una manera más sofisticada porque piensa la trama de la colonialidad en los cuerpos y en las relaciones sociales. El punto fuerte de su intervención se concentró en los cuerpos, en cómo ellos constituyen el espacio en el cual se encarnan clivajes, nudos, tejidos y encrucijadas para las subjetividades que asoman a su configuración en la relación colonial moderna. Al aparecer de ese modo, convergen en ellos tanto las historias de la dominación, los esfuerzos por superarlas y las dinámicas no conscientes que reconfiguran el acontecer, la performatividad de tales cuerpos y el plano más concreto de lo sensorial.

En todas estas dimensiones se abren varios interrogantes posibles, que están en el orden de nuestras encuestas de investigación actuales. Entre ellas aparece cómo pensar a partir de los procesos de independencia/liberación, y del desprendimiento/apertura en la trama de la reflexión fanoniana, sobre la continuidad en fenómenos caracterizados bajo la rúbrica común de la colonialidad en espacios estriados por prácticas estatales en sentido estricto que han producido la subalternización tanto de comunidades enteras como de enemigos ideológicos. Es interesante observar que se podría establecer casi una paleta actual de la colonialidad en la que se manifiesten tanto los grados más visibles de su operación, aquellos concebidos por Mignolo como “la herida colonial”, como aquellos que se articulan en el orden del más profundo sentido común. Por ejemplo, el hecho de que comunidades enteras permanezcan en una zona compleja y subalterna con respecto a la estatalidad y a los relatos nacionales hegemónicos hace evidente que la colonialidad como tal, su matriz, continúa operando. Pero ciertamente hay momentos de su operación que significan deslizamientos importantes de sus articulaciones originarias. En otras palabras, en las tramas del sujeto colonial, como ellos las imaginaron, aparece una cuestión central, a saber: que la máquina de subalternizar funciona aún en las mejores condiciones para pensar prácticas liberadas. Por otra parte, todavía, desde nuestro punto de vista, entre las preguntas pendientes a ser respondidas con la clave de la descolonialidad se encuentran aquellas que motivaron a pensar a Fanon que la política y toda práctica descolonizadora ocurre en territorios concretos, que Fanon describió como la cultural nacional.

Lo que en definitiva parece alentar el retorno a los textos fanonianos situados en la encrucijada de varios mundos e historias, pero que pertenecen al acervo caribeño y latinoamericano del pensamiento, es que cuando hacemos preguntas por las tramas del pensamiento latinoamericano lo hacemos desde lo que se intuye como una demanda del presente, desde un lugar que se propone pensar las políticas de la teoría y la revisión de escrituras como una invitación a politizar, a “inventar almas”, como decía Aimé Césaire, donde viejos significantes como cultura nacional, alienación, descolonización, democracia, cuerpo, e incluso pensamiento latinoamericano, son el objeto de una configuración otra: descolonial.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bhabha, Homi. (1994). *The Location of Culture*. Londres–Nueva York: Routledge.

Castro Gómez, Santiago (2007) “Michel Foucault y la colonialidad del poder”. *Tabula Rasa*, N° 6, Bogotá: 153–172.

Césaire, Aimé. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, Akal. [Primera edición en francés: (1955). *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.]

Chakrabarty, Dipesh (1999). “El poscolonialismo y el artilugio de la historia. Quién habla en nombre de los pasados indios”. En Saurabh Sube, *Pasados poscoloniales*. México, El Colegio de México.

De Oto, Alejandro (en prensa). *Aimé Césaire. Poética y política de la descolonización*. En Adriana Arpini y Clara Jalif. (Coord.) *Diversidad e integración en nuestra América, Volumen II: De la modernización a la liberación (1880 – 1960)*, Buenos Aires, Biblos.

De Oto, Alejandro. (2003). *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*. México, El Colegio de México.

Fanon, Frantz. (1974). *Piel negra, máscara blanca*. G. Charquero y Anita Larrea (trad). Buenos Aires: Schapire editor. [Primera edición en francés y la edición comentada. Las dos ediciones son relevantes: a) (1952), París: Seuil; b) (1965) *Peau noire, masques blancs*. Prefacio y postfacio de Francis Jeanson. París: Editions du Seuil].

Fanon, Frantz. (1994). *Los condenados de la tierra*. Prefacio de Jean Paul Sartre. México: FCE. [Primera edición en francés: (1961). *Les damnés de la terre*, París: Francois Maspero]

Gordon, Lewis (2005). Gordon, Lewis. “Through the Zone of Nonbeing. A Reading of *Black Skin, White Masks* in Celebration of Fanon’s Eightieth Birthday’s.” *C.L.R. James Journal*, vol 11, no. 1, 1–43.

Grosfoguel, Ramón. (2008) “De Aimé Césaire a los zapatistas,” en Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez. (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, de Caribe y “latino”*. (1300–2000). *Historia, corrientes, temas y filósofos*. México, Stony Brook, Maracaibo: Siglo XXI.

Mahendran, Dilan. (2007). “The Facticity of Blackness. Non-conceptual approach to the Study of Race and Racism in Fanon’s and Merleau–Ponty’s Phenomenology” *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, V, Summer: 191–204.

Mignolo, Walter (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo.

Mignolo, Walter. (2008). La opción descolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*. Bogotá, No.8, enero–junio: 243–281.

Mignolo, Walter. (2000). *Local Histories, Global Designs*. Princeton, Princeton University Press.

Quijano, Aníbal. (2001). “Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina”, en Mignolo, Walter (ed.): *Geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires.

Said, Edward W. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias/Prodhufi, S.A.

Said, Edward. (1993). *Culture and Imperialism*. Nueva York: Knopf.

Sartre, Jean Paul. (1963). “Prólogo” [Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*]. Introducción por José Sazbón. *Revista de la liberación*. Buenos Aires, Año 1, N.º 2, enero 17: 18–23.

Zea, Leopoldo. (1974). “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”. Augusto Salazar Bondy et alia, *América latina: filosofía y liberación. Simposio de filosofía latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum.

Recibido: Setiembre 2011

Aceptado: Diciembre 2011

ARTURO ANDRÉS ROIG Y SU FILOSOFÍA DEL SIGLO XIX. ROMANTICISMO CULTURAL, POLÍTICAS DEL DISCURSO Y ENSAYISMO SOCIAL.

Gerardo Oviedo¹

Universidad de Buenos Aires
gerovied@yahoo.com.ar

RESUMEN

Se propone un recorrido por los escritos del filósofo Arturo Andrés Roig donde se hace visible cómo el autor despliega los núcleos temáticos fundamentales de su “lectura filosófica” del siglo XIX. Nuestra aproximación aborda dos ejes concomitantes de la visión romántica liberal como ideario de las élites letradas que participan de la formación de la nacionalidad cultural: las políticas lingüísticas de intención emancipadora y el surgimiento del ensayismo social. Por su valor paradigmático, se hace especial hincapié en la construcción semiótica–discursiva del *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento.

Palabras clave

Políticas lingüísticas, ensayo, semiótica, pragmática.

ABSTRACT

The article sets out like a route by writings of Arthur Andres Roig where it unfolds the fundamental thematic nuclei of his “philosophical reading” of century XIX. Our approach approaches two concomitant axes of the liberal romantic vision: the linguistic policies of emancipatory intention and the sprouting of the social essay. Special emphasis in the semiotics speaking construction of the *Facundo* of Domingo Faustino Sarmiento.

Key words

Linguistic policies, essay, semiotics, pragmatic.

1 Profesor de la Universidad de Buenos Aires y Doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).