

Variaciones sobre el deseo

Colonialismo, zona de no ser y plano de inmanencia

ALEJANDRO DE OTO

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS)

CRISTINA PÓSLEMAN

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN)

Recibido el 22 de marzo de 2017 – Aceptado el 16 de junio de 2017



RESUMEN: El trabajo se concentra en el problema del deseo en la escritura fanoniana y sus proyecciones al espacio de la filosofía de Deleuze y Guattari. Sostenemos que la figura del deseo en los escritos fanonianos se transforma poco a poco desde una idea del deseo articulado a partir de la idea de falta hacia un deseo como positividad, el cual se adecua a las condiciones poscoloniales de la imaginación política y coincide, desde otras marcas analíticas, con las formas en que Deleuze-Guattari pensaron el problema del plano de inmanencia. Esto hace que ambos itinerarios intelectuales y sus escrituras se precisen. En ese pasaje ocurren dos procesos cruciales, el primero es la crítica de las lógicas compensatorias de las categorías frente al colonialismo y el segundo es la crítica de la representación. Al final sugerimos que ambas escrituras logran conjurar estos procesos a partir de producir espacios no normados por la relación modernidad-colonialidad.

PALABRAS CLAVE: Fanon – Deleuze – Guattari – Colonialidad – Deseo

ABSTRACT: We focus here on the problem of desire in Fanonian writing and its projections to the space of Deleuze-Guattari's philosophy. We hold that the figure of desire in Fanon's texts is gradually transformed from an idea of desire articulated as lack, to an idea of desire as positivity, which is adapted to the postcolonial conditions of the political imagination and it agrees with -from different analytical marks-, the ways in which Deleuze-Guattari discuss the plane of immanence. This makes Fanon and Deleuze-Guattari's intellectual itineraries and their writings precise each other. In this passage two crucial processes occur, the first is the critique of the compensatory logics of categories facing colonialism, and the second is the critique of representation. Last but not least we suggest and emphasize that both writings overcome these processes and produce spaces not regulated by the modernity-coloniality relationship.

KEY WORDS: Fanon – Deleuze – Guattari – Coloniality – Desire

Alejandro De Oto: Investigador Independiente de CONICET en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan. Fue docente de historia de la historiografía e historia de Asia y África, con énfasis en los procesos teóricos y políticos de la poscolonialidad, en la Universidad Nacional de la Patagonia S. J. B., Argentina y dirigió la Maestría en Letras de la misma universidad. Es profesor de Metodología de la Investigación Filosófica en la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan. Se doctoró en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, ha sido *Research Fellow* en Brown University y participó del *African Series Seminar* de University of Cape Town como conferencista, entre otras actividades. Es miembro de distintas asociaciones académicas y ha publicado más de sesenta artículos y capítulos de libro sobre crítica poscolonial, literatura de viaje y sobre teoría crítica en perspectiva fanoniana. Es autor de varios libros. El más destacado es *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (México) que recibió en 2005 el premio "Frantz Fanon Prize for Outstanding Book in Caribbean Thought" de la Caribbean Philosophical Association.

Cristina Pósleman: Doctora en Filosofía por la Universidad de Chile. Becaria de CONICYT (Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología-Gobierno de Chile), entre 2009 y 2012. Durante el primer semestre del año académico francés 2011-2012, realiza una pasantía de investigación, en Université Paris X-Nanterre-La Défense, París, invitada por Anne Sauvagnargues. Participa activamente en el medio cultural argentino en la elaboración de comentarios de obras artísticas. Publica regularmente en revistas nacionales e internacionales. Actualmente se desempeña en el Instituto de Expresión Visual de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan. En la misma casa es profesora titular e investigadora.

"Nos rebelamos simplemente porque, por muchas razones, ya no podemos respirar". Protesta en la sede departamental de la Policía de Minneapolis, involucrada en el asesinato de Jamar Clark en 2015 (Foto: Tony Webster)

«¡Oh, si! Depestre el poema no es un molino para pasar caña de azúcar, eso no y si las rimas son moscas sobre las charcas sin rimas toda una temporada lejos de las charcas te persuadiré de que riamos bebamos y cimarroneemos»

Le verbe marroner. Réponse à Depestre, poète haïtien (éléments d'un art poétique)

AIMÉ CÉSAIRE¹

De la falta a la inmanencia

El problema del deseo ha estado siempre rondando las críticas al colonialismo y sus performances en la forma de una regulación de lo sensible, en el contexto de los análisis llevados a cabo por quienes se opusieron a los mundos históricos y sociales que aquel constituyó. La literatura que recorre el problema del deseo en las configuraciones coloniales es desigual con respecto a los objetivos, pero, para nuestro propósito aquí, nos interesa el tipo de aproximación que se produce en las escrituras en disputa y en tensión con los mundos de los colonialismos históricos, centralmente la de Frantz Fanon y las de Deleuze/Guattari, que hicieron del término un personaje conceptual clave de su iniciativa filosófica. Hay algunas lecturas que se acercan a nuestro problema aquí y por ello las relevaremos sucintamente, como es el caso de la discusión desde la crítica poscolonial que desarrolla Robert Young.² Su trabajo nos parece un antecedente concreto de los problemas

¹ La traducción es nuestra.

² Sobre la discusión desde la crítica poscolonial acerca de la problemática del deseo hemos relevado los siguientes textos: Young, Robert J. C., *Colonial Desire. Hybridity in theory, culture and race*, Londres-Nueva York, Routledge, 1995; Young, Robert J. C., *Postcolonialism, a very short introduction*, Nueva York, Oxford University Press, 2003. Recomendamos visitar además: Bignall, Simone and Patton, Paul, *Deleuze and the Postcolonial*, Londres, Edinburgh University Press, 2010. De esta compilación, que incluye distintas aproximaciones a la relación entre la genealogía poscolonial y las escrituras deleuzianas, sugerimos especialmente los artículos siguientes: Noyes, John, "Postcolonial Theory and the Geographical Materialism of Desire"; Bignall, Simone, "Affective Assemblages: Ethics beyond Enjoyment".

que analizamos recientemente³ en relación con las escrituras de Fanon y Deleuze/Guattari.⁴

Queremos poner a prueba la hipótesis de que la figura del deseo en la escritura fanoniana lentamente muta desde una idea del deseo articulado a partir de la falta hacia un deseo que se transforma en el espacio de una reflexión política productiva sobre la sociedad poscolonial y sobre las epistemologías que la informan y conforman, en suma, que se constituye en una nueva positividad. En ese derrotero, creemos que la problematización del deseo es parte de la crítica de la representación en la que coinciden las escrituras de Fanon y Deleuze/Guattari. No obstante, nuestro texto pivotará desde Fanon, no tanto por el hecho de que su obra sea menos conocida, la más de las veces por razones que se vinculan con la colonialidad del saber,⁵ sino porque ella se produce en la encrucijada de colonialismo y mo-

³ De Oto, Alejandro y Pósleman, Cristina, "Malditos cuerpos. Filosofía. Escritura y racialización" en *Astrolabio. Nueva época*, N° 17, 2016, pp. 174-192.

⁴ Amber Jamilla Musser trabaja el cruce Fanon y Deleuze/Guattari en relación al deseo en clave de la dinámica de Edipo. Aunque admite la posibilidad de una conversación entre ellos, en cuanto coinciden en descubrir la operación de codificación de la subjetividad por parte del triángulo edípico, luego distinguirá las dos maneras en que uno y otros efectúan dicho descubrimiento. Para Musser, los flujos afectivos que se abren por interpelación tienen sus raíces, en el caso de Fanon, en lo social e histórico, no en lo sensacional, como en Deleuze y Guattari. Lo que refutamos desde un principio, ya que consideramos que todo el tratamiento que llevan a cabo Deleuze/Guattari sobre el deseo como "flujo inmanente" es una manera de traspasar el alcance subjetivo de lo sensacional y otorgarle a la sensación un estatus presubjetivo. Sugerimos la lectura de: Musser, Amber Jamilla, "Anti-Oedipus, Kinship, and the Subject of Affect", en *Social Text* 112, No. 3, 2012, pp. 77-95.

⁵ Colonialidad es una categoría que tiene a estas alturas un amplio desarrollo y alude centralmente a los procesos que hacen interdependientes la historia moderna y el colonialismo. La categoría describe lo que llama el patrón de poder de la modernidad que se conforma con la conquista de América y la hegemonía europea a escala global que le continúa. Las características centrales de la misma son una organización jerárquica de la población de acuerdo a un dispositivo de clasificación social racial y un sistema de explotación que se articula en todas las formas de expropiación del trabajo por el capitalismo. Los trabajos seminales surgieron del contacto intelectual entre Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein. Una de las primeras definiciones de la "colonialidad del poder" se puede ver en Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-System Research*, n° 2, 2000, pp. 342-386; Quijano, Aníbal "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, Edgardo (Ed.), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, CLACSO, 2000, pp. 201-246. Para la categoría aludida en el texto principal, la de "colonialidad del saber", entendida como un proceso de subsunción de otras formas de conocimiento frente a las perspectivas eurocéntricas, ver Lander, Edgardo, "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos" en Lander, Edgardo (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, CLACSO, 2000; Maldonado Torres, Nelson, "La descolonización y el giro descolonial" en *Tábula Rasa*, n° 9, 2008, pp. 61-72.

dernidad; y como casi ninguna otra durante el siglo XX, interpela, al mismo tiempo que revela, los sutiles pero potentes lazos entre una razón filosófica, una moderna y una colonial.

En tal dirección, entonces, nuestra idea es proponer que en la mutación del deseo desde la imagen de falta al deseo en tanto espacio inmanente a la acción política, para la cual no hay garantías por cierto, Fanon pone en primer plano que la mayor parte de la imaginación filosófica y conceptual de su tiempo en contacto con el colonialismo tiende a producir efectos de compensación o compensaciones que se dan por la vía de afirmar ontologías que, quiérase o no, actúan performativamente el proceso de la falta, del suplemento, de la falla.⁶

Entre los antecedentes para pensar el problema del deseo en el colonialismo el más destacado es el trabajo de Robert Young, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*.⁷ Young analiza el colonialismo a partir de la noción de “máquina deseante” de Deleuze/Guattari. Desde la reflexión de ambos sobre el complejo de Edipo argumenta que el “flujo de deseo” o la “máquina deseante” recibió en la sociedad moderna su representación a través del mecanismo del complejo de Edipo, el cual es considerado como el primer medio de la represión ideológica en la sociedad capitalista. En Deleuze/Guattari esta represión del deseo, señala Young, lejos de naturalizarse, describe una forma de relación entre lo individual y lo social que ellos tramitan en el concepto de “cuerpo sin órganos” para resolver la conexión íntima entre la producción del deseo y la producción social en el sentido más extenso.⁸

A ese cuerpo más extenso (*socius*) se vincula el deseo en un movimiento de acoplamiento y disyunción, y allí se despliega el cuerpo

⁶ El filósofo Lewis Gordon discute la cuestión de la “falla” en ocasión de leer a W. E. B. Du Bois. Según Gordon, Du Bois nota que cuando las personas de color son estudiadas por distintas disciplinas (él era sociólogo) estas disciplinas convierten a las personas en el problema. No son los problemas que enfrentan lo que importa sino el hecho de que ellas no se adecuan a los métodos de análisis, a las categorías y racionalidades disciplinarias. La conclusión es que esos métodos funcionan como una teodicea en la que la jerarquía autoral no puede ser contestada por la vida concreta. Gordon destaca “la falacia de los métodos del trabajo divino que suponen que el método en sí ya abarca toda la realidad” (Gordon, Lewis, “Manifiesto de transdisciplinabilidad. Para no volvernos esclavos del conocimiento de otros”, en *Trans-pasando fronteras*, no. 1, 2011, pp. 9-10).

⁷ Young, Robert, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, op. cit.

⁸ *Ibid.*, p. 159.

del capital, cuerpo proliferante que hace de la superficie planetaria una superficie para la producción del deseo. En ese movimiento la figura del sujeto se descentra, se vuelve una suerte de residuo de los procesos que llevan a cabo las “máquinas deseantes”.⁹

El efecto de tal operación es profundo e implica que el colonialismo puede ser considerado una “máquina de guerra, de burocracia y administración y, sobre todo, de poder”, al mismo tiempo que una “máquina de fantasía, de deseo –deseo que fue socialmente constituido, colectivamente, como muchos análisis de las representaciones culturales occidentales nos lo han demostrado”.¹⁰ Lo que está en juego es la idea de que la máquina colonial es una “máquina deseante” con un apetito insaciable por territorios, cuerpos, produciendo un crecimiento sin fin que conecta espacios y personas muy diferentes entre sí. Lo central de la intervención de Deleuze/Guattari para Young reside en el hecho de que el capitalismo, como ningún otro sistema histórico, se enfrenta a la codificación del deseo, a su regulación, y ella no ocurre de una vez y para siempre sino que la condición en el capitalismo es que esos flujos se descodifiquen y desterritorialicen permanentemente. Es un doble movimiento que implica ante todo un encuentro entre el valor del capital desterritorializado y la capacidad de trabajo de un trabajador desterritorializado donde la reducción de todo al valor abstracto del dinero produce la desterritorialización del *socius*, que luego, bajo una forma universal de intercambio vuelve a reterritorializar todo tipo de “territorialidades residuales y artificiales, imaginarias y simbólicas, tales como los estados, las naciones o las familias”.¹¹ Entonces, lo que produce es una redefinición de la espacialidad, al codificarla y re-inscribirla en la axiomática, la misma que nosotros llamamos “axiomática colonial” en un trabajo reciente.¹² En tal movimiento no sólo se define el capitalismo sino también el colonialismo y la espacialidad porque la acumulación capitalista, señala Young leyendo a Harvey, “está perpetuamente deconstruyendo el poder social al reformar su base geográfica”,¹³ lo que permite entender mejor cuál es la razón por la que el capitalismo

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibid.*, pp. 92-93.

¹¹ *Ibid.*, p. 160.

¹² Cf. De Oto, Alejandro y Pósleman, Cristina, “Malditos Cuerpos...”, op. cit.

¹³ Young, Robert, *Colonial Desire*, op. cit., p. 160.

está reterritorializando por un lado y desterritorializando por otro. Según Young, Fanon aporta un complemento a esta perspectiva porque analiza cómo la tierra y los cuerpos son traídos a escena en el proceso colonial bajo formas violentas de inscripción por medio de las cuales las relaciones de poder se establecen. Young entiende que el proceso descrito por Fanon de arrasamiento de las sociedades nativas, de desculturación, informa al *Antiedipo* de Deleuze/Guattari. Es un proceso complejo porque articula lo que Fanon describe como la destrucción de la zona del colonizador que se asegura por el modo en que la violencia colonial (punto crucial del argumento fanoniano) se ha erigido sobre la subjetividad de los nativos.¹⁴ Young percibe en la articulación entre lo social con lo individual una segunda analogía entre Fanon y Deleuze/Guattari que se conecta con nuestro argumento de las compensaciones y es el hecho de que los segundos vinculan la dimensión geográfica con la psíquica por medio de lo que llaman “el imperialismo analítico del complejo de Edipo”.¹⁵ Al hacer ese movimiento no hay exculpación posible para el colonialismo, es decir, no hay posibilidades de entenderlo como una forma aberrante de la civilización europea. Si el complejo de Edipo es ante todo un proceso de recodificación del “flujo de deseo” en varios órdenes, una territorialización interior e ideológica de la psique, es correcto pensar que cuando se habla del complejo de Edipo se está hablando de una colonización “perseguida por otros medios”.¹⁶ No se trata entonces de una estructura normal, casi del mismo modo en que, como veremos más adelante, se piensan los esquemas corporales, sino una codificación del flujo de deseo que se inscribe en reterritorializaciones artificiales de una estructura social represiva. Así, gracias a las lecturas de Fanon, lo que el espacio colonial revela es que no hay tal carácter universal del complejo de Edipo, que no hay forma de entenderlo por fuera de las operaciones del capitalismo en un sentido histórico, es decir, situado y por fuera de las tramas de la sociedad colonial.

¹⁴ En la casi totalidad de sus textos Fanon describe y analiza la violencia colonial para comprender los procesos de la alienación, del racismo y del cierre sobre la subjetividad y los cuerpos coloniales que ella produce. Así, el problema de la violencia colonial se convierte en objeto de una profusa y específica analítica que abarca varios capítulos de su escritura (cf. Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009; Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, trad. Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1994; Fanon, Frantz, *Sociología de una revolución*, trad. Víctor Flores Olea, México, Era, 1968).

¹⁵ Young, Robert, *Colonial Desire*, op. cit., p. 163.

¹⁶ *Ibid.*, p. 162.

Fanon moldea la problemática del complejo de Edipo de manera que produce su desnaturalización y des-universalización. Leamos a Fanon:

[s]e quiera o no, el complejo de Edipo no está cerca de ver la luz entre los *negros*. [...] nos sería relativamente sencillo mostrar que en las Antillas francesas, el 97 por 100 de las familias son incapaces de dar a luz una neurosis edípica. Incapacidad de la que nos felicitamos en grado sumo.

Independientemente de algunos fracasos que han aparecido en ambientes cerrados, podemos decir que toda neurosis, todo comportamiento anormal, todo eretismo afectivo en un antillano es resultado de la situación cultural.¹⁷

No hay tal universalidad del complejo de Edipo porque la sociedad colonial antillana no ofrece algo así como un padre negro para reflejarse y por consiguiente no hay lucha alguna por la madre. Por el contrario, la única figura con la que establecer el conflicto es la del padre blanco o colonizador, pero es estructural y, por lo tanto, muy extraño que se haga evidente en el nivel personal.¹⁸ El punto es que Fanon destaca la ausencia de una figura paternal en la que reflejarse y al hacerlo desata el carácter compensatorio dirigido hacia ese padre blanco colonial. Asociado a ello expone el carácter situado de la operación psicoanalítica, la provincializa, para usar el término de Dipesh Chakrabarty, y deja el plano abierto para lo que podría pensarse como operaciones de deslizamiento a otra espacialidad, alejada de las lógicas de la compensación. Operaciones para cuyo abordaje Deleuze/Guattari proponen una nomadología, que a diferencia de la historia, capta justamente aquellas “fugas” o aires de desterritorialización que emergen y desafían las potencias estabilizadas. Factor por el cual Young considera justificada la utilidad de esta propuesta en el campo de los estudios postcoloniales.¹⁹

¹⁷ Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, op. cit., p. 139.

¹⁸ Cf. Gordon, Lewis, “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”, en Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, op. cit., p. 252.

¹⁹ Para una ampliación del alcance de la Nomadología, sugerimos el capítulo 12 de Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Pre-textos, Valencia, 2002. Para una profundización de la discusión sobre la operativa del deseo colonial articulada en clave nomadológica, sugerimos: de Robert J.C. Young, el texto de 2003, *Postcolonialism, a very short introduction*. El enfoque de Young es retomado por Noyes en el artículo aludido en la nota 2.

En tal sentido, dos anotaciones preliminares nos permiten continuar. La primera es que la crítica del hecho colonial des-universaliza aquello que pasa por universal y normal, como se da en el caso del complejo de Edipo entendido en estos términos. La segunda es que el colonialismo, y en particular críticos como Fanon, permiten pensar que las sucesivas reterritorializaciones en el capitalismo del siglo XX no dejan espacio intocado de las experiencias sociales. Frente a esto, la figura del deseo, o el concepto de deseo, no necesariamente debería ser pensado ahora dentro de la “axiomática colonial”, como parte inextricable de esa condición deseante que describía a la “máquina colonial” en la evocación de Young, sino como parte de una dimensión inmanente de la resistencia, la cual nosotras situamos, poco a poco, en el “plano de inmanencia”²⁰ de Deleuze/ Guattari y en la “zona de no ser”²¹ del propio Fanon.

En escritos anteriores hemos ido en busca de las resonancias de la escritura de Frantz Fanon con otras escrituras filosóficas que se acuñan en la segunda mitad del siglo XX, cuyas formas históricas

²⁰ Con esta expresión Deleuze/ Guattari se enfrentan a la idea del pensamiento como representación. En tanto pensar no se trata de reproducir en el pensamiento el universo de la *doxa* sino de la compaginación de un espacio topográfico. En este sentido, con la concepción del pensamiento como configuración de elementos en un plano, se distancian de la operación representacional de la filosofía europea. Este deslizamiento sincroniza sus efectos críticos con la “zona de no ser” de Fanon, que explicamos en la Nota 21. Ambos deslizamientos, el de Deleuze/Guattari y el de Fanon ponen en primer lugar una potencia creativa no naturalizada, que es la imagen misma del pensamiento.

²¹ Fanon describe con esta expresión el lugar más abyecto de la experiencia colonial. Es el lugar donde los cuerpos son empujados más allá de cualquier ontología y donde no hay política de reconocimiento en juego. La expresión tiene un recorrido filosófico implícito en su escritura pero el aspecto crucial es que Fanon hace de ella la consecuencia de la crítica a las ontologías de la identidad cuando estas son el producto de procesos coloniales de racialización. En ese momento, funciona también licuando los fundamentos que sostienen tales procesos tornándose en una sugerente crítica representacional “por otros medios”, que anticipa en medio siglo los vínculos entre modernidad y colonialidad (cf. Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, op. cit., p. 42). Nelson Maldonado Torres ha producido una de las intervenciones más lúcidas a propósito del concepto de colonialidad del ser en un extenso viaje que toma la ontología de Heidegger y la somete a dos pruebas cruciales: la lectura levinasiana y la propia colonialidad. El resultado en lo referido a esta zona es que permite imaginarla como un espacio que impide el cierre de la subjetividad en esencialismos. La diferencia con la lectura de Maldonado Torres con la que conversamos es que la zona de no ser en Fanon, a nuestro juicio, es el espacio donde no sólo se revela la imposibilidad de toda ontología sino de toda representación. En tal sentido, creemos que importa una mayor inestabilidad para cualquier edificio crítico, incluso aquellos contruidos contra los esencialismos (cf. Maldonado Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 127-169).

y culturales de la temporalidad están asociadas a los procesos de descolonización. Así, los ecos de problemas centrales de la filosofía contemporánea, como la crítica de la representación, encuentran terrenos comunes entre Fanon y Derrida,²² entre Fanon y Deleuze/ Guattari,²³ por ejemplo. Nos interesa esta última relación porque los vínculos que se producen en la crítica de la representación en la “zona de no ser” y en el “plano de inmanencia” ocurren también en lo que llamamos “deseo colonial”. Por ello intentamos mostrar cómo ambas escrituras se precisan y entran en relaciones de conexión cuando se enfocan en las filosofías normalizadoras de la dinámica deseante y en las lógicas compensatorias que las constituyen.

En este sentido, vamos a atender articuladamente al tratamiento que Fanon y Deleuze efectúan sobre las explicaciones que localizan dicha dinámica en medio de negociaciones arbitrarias entre sujeto y objeto, que se traduce en operaciones de identificación, regulación y administración de los cuerpos. Todo el tiempo nos encontraremos con la figura más persistente del deseo, la que lo describe como falta. Frente a ello y con ello trataremos de mostrar, varias veces de manera indirecta, la forma en que ese deseo se transforma en un conector de heterogéneos que estas escrituras performan, trazando a tono, una línea que trastoca toda lógica de compensación ontológica.

De la subversión de la representación.

Fanon es quien, creemos, ha sostenido con más decisión y arraigo el despliegue de una figura del deseo en sus textos anticoloniales.²⁴

²² Cf. Katzer, Leticia y De Oto, Alejandro, “Intervenciones espectrales (O variaciones sobre el asedio)”, en *Tábula Rasa*, N° 18, 2013, pp. 127-143.

²³ Cf. De Oto, Alejandro y Pósleman, Cristina, “Malditos cuerpos...”, op. cit.

²⁴ Esta es una afirmación compleja pero no carente de fundamentos. Fanon de hecho tiene páginas explícitas en sus textos principales dedicadas al problema del deseo en el contexto colonial, cuando se pregunta, por ejemplo, emulando la pregunta freudiana sobre la mujer, “qué quiere el hombre negro” en *Piel negra, máscaras blancas*, o qué es lo que quiere el colonizado cuando mira la ciudad del colono en *Los condenados de la tierra*. Cuando dichas páginas no son explícitas, el despliegue performativo de su escritura podría caracterizarse, entre otros posibles, como un despliegue del deseo en la acción política emancipado de las restricciones coloniales. Si uno arriesga las comparaciones encuentra ecos de esta actitud en las escrituras de Aimé Césaire (en particular en zonas como las que describe el epígrafe de este trabajo) o, por ejemplo, en W. E. B. Du Bois, cuando intenta pensar el problema de la inadecuación entre un cuerpo negro y una moral civil blanca en la sociedad norteamericana de fines del siglo XIX y

Los describimos de ese modo porque son textos que entablan una batalla contra las formas de gestión y administración de los cuerpos que el colonialismo ha llevado a cabo. Desde esa clave se entiende mejor el modo en que se da la relación entre conocimiento, cuerpo y política en sus escritos, y cómo el problema del deseo se pliega entre dichas categorías. La escritura de Fanon se ubica en la encrucijada que revela el estatus complejo de una configuración colonial de los cuerpos, en tanto procesos subjetivos y políticos. Así, tramas completas de conocimientos y de prácticas producidas originariamente para otros cuerpos lidian aquí con los límites del mundo colonial. Los saberes de la antropología, de la filosofía, de la ciencia, de la política, aprehendidos en el proceso colonial, son objeto de uso y de crítica. A su vez, muchas veces no serán impugnados los conjuntos de conocimientos o el cuerpo completo de los saberes que organizan las visiones del mundo sistematizadas por distintas disciplinas. Por el contrario, ocurrirán pequeños corrimientos de esos mismos saberes al exponerlos a la condición colonial de la política y del cuerpo. Son problemas conocidos y la lectura de Fanon se apoya en textos de igual cualidad. Sin embargo, la circulación del deseo que intentamos presentar aquí se despliega en los deslizamientos desde los lugares comunes que esas escrituras, problemas y textos producen. En tal sentido, las evocaciones de momentos cruciales del pensamiento filosófico europeo desempeñan en su escritura diversos roles, pero el principal es dar cuenta del legado a partir de lidiar con él al enfrentarlo con el colonialismo, para lo cual los conocimientos normalizados por el método y la moral tienen poco que decir. Tal operación de deslizamiento se trata de la configuración de una escritura que asume la situacionalidad histórica de manera tal que “se desarrolla como contingencia en tanto debe reconfigurar a cada instante las redes que hacen posible la supervivencia del sujeto de la crítica”.²⁵

No podría ocurrir de otro modo porque el mundo colonial del cual se trata es uno que ha sucumbido a las prácticas que se organizan en una representación que es blanca y que blanquifica la trama completa de las relaciones sociales y que afecta directamente a los

principios del XX (cf. Du Bois, W. E. B., *The souls of Black Folks*, The Project Gutenberg Ebook, [En línea] Consultado el 19 de marzo de 2017, URL: <http://www.gutenberg.org/files/408/408-h/408-h.htm>).

²⁵ De Oto, Alejandro, “Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales. Algunas razones para seguir leyendo a Fanon”, en *Worlds & Knowledges Otherwise*, Vol 1, Dossier 3, 2006, p. 1.

cuerpos, no distinguiéndolos sino en la distancia que los separa de lo blanco. En esa encrucijada la primera forma del deseo en el colonialismo, nos cuenta Fanon, está alineada con las figuras clásicas de la falta y por consiguiente de la apropiación, de lo propio.²⁶ Lo ausente en términos de falta es para el colonizado precisamente el mundo blanco. Ahora bien, ese mundo no aparece allí como un elemento de una polarización efectiva de la vida en la sociedad colonial, sino que funciona como el contenedor de lo que podríamos denominar pliegues de la representación, lo cual pone en primer plano el hecho de que la crítica al colonialismo lidia con al menos dos niveles. El primero, vinculado a las operaciones clásicas analizadas por una amplia literatura poscolonial que refiere a la construcción discursiva sobre los otros (asumiendo la noción foucaultiana de discurso, como lo ha trabajado E. Said por ejemplo).²⁷ En ese pliegue la representación alude directamente a las formas de sustitución, de re-ingeniería del espacio social llevada a cabo por el colonialismo y a la constitución de espejos diferentes en los cuales la población colonial pueda identificarse. Ese es el escenario que habilitaron centralmente las lecturas de Said,²⁸ las de V. Y. Mudimbe,²⁹ y las del propio Homi Bhabha,³⁰ entre otros. El segundo pliegue es una suerte de consecuencia de este primero. Esto es así porque en la peculiaridad de esta situación se encuentra lo que podríamos caracterizar como un derrotero no dialéctico de la representación caracterizado por una asignación de atributos a un grupo por parte de otro con el cual no conforma, ni pretende hacerlo, una unidad histórica de sentido. No nos referimos, es preciso aclararlo, a las mezclas y transformaciones sufridas en los procesos coloniales, sino a la estructura de ese

²⁶ Cf. Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, op. cit., p. 19.

²⁷ Edward Said es quien, en perspectiva, ha producido una de las intervenciones más importantes fundadas en la noción de discurso de Foucault, por fuera del material empírico que manejaba el filósofo francés. Said leyó la producción de un otro cultural llamado Oriente a partir de esa clave. El texto fundante de la perspectiva y del campo más extenso de lo que genéricamente se llama “crítica poscolonial” es: Said, Edward, *Orientalismo*, Madrid, Libertarias, 1990 (Primera edición en inglés 1978).

²⁸ Además de *Orientalismo*, cf. Said, Edward, *Culture and Imperialism*, Nueva York, Knopf, 1993; Said, Edward, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983; y Said, Edward, “Travelling Theory Reconsidered” en Gibson, Nigel C.(ed.), *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*, Nueva York, Humanities Books, 1999.

²⁹ Cf. Mudimbe, V. Y., *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1998, p. 1.

³⁰ Cf. Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Londres-Nueva York, Routledge, 1994.

proceso de la representación que persiste más allá de los cambios e informa sobre los modos de conocer y de distribuir los cuerpos, su humanidad, sus capacidades políticas, etc. Donde mejor se observa esta operación es en los registros de disciplinas que crecieron al abrigo de la experiencia colonial en el siglo XIX y gran parte del XX, como las etnografías. Este pliegue, a la par que produce una separación radical con respecto a los cuerpos y a las relaciones afectadas por el proceso representacional, se yergue como una figura externa del proceso, como una vara de medida para referir la mayor o menor proximidad a los atributos de lo civilizatorio. La representación en tanto procedimiento y epistemología, en este punto, no es sólo captura y, quizás, reducción de la experiencia, sino modelo de la misma. El deseo allí es descrito como falta en los cuerpos coloniales y se encuentra canalizado, regulado en un flujo que no se disemina, sino que se conduce en la dirección de una jerarquía cultural, racial e histórica. Pero el problema es más complejo aún, porque empuja los cuerpos coloniales a la pregunta, fundamental en ese contexto, por lo propio, o mejor, por la correspondencia adecuada tanto simbólica como materialmente para estos cuerpos. Lo que se revela allí es que al mismo tiempo que se conduce el deseo se escamotea el lugar del colono, el cual está investido de todo aquello a lo que se puede aspirar en la sociedad colonial. En ese mundo el deseo no es sino una manifestación de las jerarquías coloniales, de la disposición de los cuerpos y de la repartición de lo sensible. Al mismo tiempo, esa falta, que también podría caracterizarse como burguesa, depositada en los cuerpos coloniales racializados, restringe aún más sus movimientos haciendo imposible, por medio de artilugios diversos, leyes, urbanizaciones, textualidades, lenguas, etc., la pulsión hacia el imposible objeto deseado, a saber, el poder del colono, el poder del amo, sus formas de experimentar lo propio. Para decirlo en un lenguaje familiar a la filosofía, el colonialismo no permite ningún despliegue de un campo trascendental. Por el contrario, la representación amarra fuertemente cada diferencia y, por ende, cada indicio de singularidad. El horizonte del deseo entonces se ancla sistemáticamente en referencias estables, en figuras estereotipadas pero que tienen un despliegue pragmático. Por ello Fanon señala que lo primero que quiere el colonizado es precisamente el mundo del colonizador. El colonizado desea el lugar del colonizador, su cama, su mujer, porque la representación no sólo es blanca

sino también masculina.³¹ El colonizado desea aquello que no tiene de blanco porque el deseo que se experimenta como falta en el contexto colonial de Fanon es blanco y masculino. Esta dimensión está presente en muchas zonas de la experiencia colonial, desde el lenguaje hasta los cuerpos. El lenguaje es crucial para entender tal disposición del deseo. Fanon dirá, con notable perspicacia, que del mismo modo en que en la metrópoli se dice “hablar como un libro” para evocar la idea de un correcto uso del lenguaje, en la colonia la expresión es sustituida por “hablar como un blanco”.³² Hablar como un blanco es acordar, acomodar el cuerpo a la demanda identificatoria que el régimen blanco postula para los negros. Las “diferencias” entre los cuerpos que hablan se medirán ahora en relación con la mayor o menor proximidad a ese marcador ulterior que representa el habla del blanco. Fanon lo muestra al tratar de desmontar lo que llama metafísicas disolventes de lo blanco y lo negro.³³ La novedad de su lectura es que precisamente sitúa en el contexto colonial cada registro disciplinario, cada conocimiento en juego, cada filosofía y, al hacer esto, quedan expuestas ya no las zonas ocultas o el lado negado por el colonialismo, como dijimos, sino las reglas representacionales que organizan la experiencia colonial.

La idea es esta: el colonialismo no es el que tapa la verdad, sino que es una máquina de producirla. Este giro no es uno menor, porque la tarea descolonizadora que Fanon inicia y que se trama alrededor del problema de la alienación no se resuelve de la manera clásica, vinculada al conocimiento ocultado tras las imágenes distorsionadas que supuestamente el mundo colonial ofrece a los cuerpos implicados en sus historias, sino que se resuelve, poco a poco, en la emergencia de una positividad que, por todos los medios, será performativa. Ella será capaz de poner en primer plano dos fenómenos concurrentes. Por un lado, el agotamiento representacional

³¹ Cf. Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, op. cit., p. 19.

³² Fanon asigna al lenguaje un papel enorme en la tarea de constituir el mundo que expresa, en especial cuando se trata de la lengua metropolitana devenida en lengua matriz que no sólo mide las diferentes apropiaciones de sí misma y las jerarquiza, sino que también expresa el complejo proceso de racialización de toda lengua colonial. Leamos a Fanon: “[e]n un grupo de jóvenes antillanos, el que se expresa bien, el que posee el dominio de la lengua, es excesivamente temido; hay que tener cuidado con él, es un casi blanco. En Francia se dice: hablar como un libro. En la Martinica: hablar como un blanco” (Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, op. cit., p. 51).

³³ Cf. *ibid.*, p. 42.

de las teorías y filosofías de la historia puestas en tensión con el mundo colonial,³⁴ por otro, la posibilidad de la emergencia de opciones, entendida como lugar no afirmado de la experiencia social, en muchos sentidos innominado, para la cual no hay disponibilidad en términos de un lenguaje (no lo constituye aún). Así, una figura del deseo acompañará los momentos en que las profundas jerarquías coloniales sean puestas en cuestión. En esos momentos no sólo se revela el hecho concreto de la imposibilidad para los cuerpos coloniales de seguir la dirección del deseo regulado por la idea de falta hacia el objeto deseado, al conjunto de experiencias deseadas, sino que también la representación que lo sostiene se vuelve imposible. Fanon, pacientemente, desplaza el deseo del lugar articulado en la jerarquía desmontando poco a poco el sustrato de subjetivación del deseo. Al mismo tiempo que se presenta paradójicamente como la marca pragmática de la resistencia. Miremos en detalle y con algunos ejemplos cómo se desenvuelve esa positividad que preliminarmente llamaremos deseante.

La operación fanoniana

El primer efecto sobre las narrativas culturales de la teoría y de la filosofía es de desbordamiento. El golpe que asesta esa positividad a dichas narrativas se concentra justamente en la distribución de seres, cuerpos y conocimientos que ellas producen. Las desborda porque indica liminarmente que el régimen colonial no hace sino desvincularlas de las tramas conceptuales y culturales que fundaron su emergencia. Hay algunos ejemplos en Fanon para dar cuenta de este movimiento. Uno de ellos, tal vez el más conocido de todos y sobre el que más hemos escrito, es aquel referido a los esquemas corporales en contexto colonial. Fanon desborda la narrativa de los esquemas corporales de la fenomenología de Merleau-Ponty al re-

³⁴ Fanon enfrentó con claridad las filosofías de la historia explícitas en algunos casos, implícitas en otros, de los discursos filosóficos y teóricos metropolitanos. Destacan así en esta tarea el Capítulo V de *Piel negra, máscaras blancas*, destinado a detener el efecto teleológico de la dialéctica sartreana en ocasión de pensar el racismo colonial y, en especial, destaca el texto escrito en ocasión del Primer congreso de escritores y artistas negros de París de 1956, texto cuyo título es "Racismo y cultura". La versión original fue publicada por la revista *Présence Africaine* en el mismo año y luego como capítulo del libro *Por la revolución africana. Escritos políticos*, trad. de Demetrio Aguilera México, Malta, FCE, 1965.

cordarle a esa narrativa, y a sí mismo, que no hay esquema corporal en el colonialismo (al menos en el colonialismo del cual habla) que no esté afectado por procesos de racialización. Si el esquema corporal se naturaliza tal como lo piensa Merleau-Ponty, hay pocas posibilidades de que tal naturalización ocurra cuando el cuerpo que performa el esquema es uno racializado. Este deslizamiento, además de mostrar los límites de una filosofía en el espacio colonial, sugiere la posibilidad de una emergencia sobre la cual poco sabemos.³⁵ Pero el movimiento es claro. Cuando las dimensiones histórico-espaciales afectan los procesos internos de los conceptos en determinada teoría, algo más está pasando en ella. La novedad, si es que hay alguna, de ese "algo más" en el colonialismo que permite entrever la escritura fanoniana, es que pone en primer plano la representatividad, dicho esto en términos estadísticos, es decir en términos de muestra, que los conceptos clásicos tienen de la experiencia humana. En muchos sentidos esta es una operación que excede los marcos intencionales y las certezas epistémicas que el propio Fanon manifiesta cuando hace uso de conceptos y disciplinas para entender el proceso de la alienación colonial. En esa dirección, es preciso decirlo, expresa cierta confianza sobre los conceptos y no vuelve sobre ellos para efectuar una crítica hacia el interior de los discursos que los sostienen. Ello es así porque el objeto de su crítica está por afuera de tal performance. Lo que importa del procedimiento de pensar la relación colonial con las categorías filosóficas, históricas y psicoanalíticas que lleva adelante, es que ellas se ven afectadas directamente por dicho uso. No necesariamente impugnadas, sino afectadas, del mismo modo que Edward Said lo propuso para entender los modos en que Fanon se había apropiado de la discusión de Georg Lukács sobre la reificación en el contexto colonial.³⁶

³⁵ Lo central del planteo es que para Fanon no hay posibilidades de pensar en la noción de esquema corporal cuando está de por medio el proceso de racialización de los cuerpos en el colonialismo, porque eso interrumpe cualquier naturalización del esquema. Al proponer esta lectura Fanon tensa la cuerda con la noción que Merleau-Ponty despliega en *Fenomenología de la percepción*, porque al no situar la problemática del cuerpo y sus esquemas en el doble cierre colonial y racial, no hay posibilidad de suturar el dualismo que pretendía suturar Merleau-Ponty. Para ver ese proceso en concreto cf. Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, op. cit., pp. 112-114.

³⁶ La hipótesis de Said es que las teorías viajan y en ese proceso se reencienden. Para demostrar tal cosa muestra cómo el proceso de reificación que Lukács había estudiado en relación con la clase obrera, en manos de Fanon revierte sobre el espacio colonial y sus categorías al tiempo que modifica radicalmente el planteo inicial. Esa historia se compone en dos textos: Said, Edward, *El mundo el texto y el crítico*, op. cit.; y Said,

En esta lectura, centrada en el modo en que creemos se despliega el problema del deseo en las escrituras anticoloniales de mediados de siglo, queremos describir los modos de operar con esos conceptos en el contexto colonial y así entender las dimensiones performativas que desempeñan hacia la escritura de Fanon y desde ella. Asumimos que hay un deslizamiento progresivo desde una configuración del deseo como falta, la cual adopta diversas manifestaciones, a una configuración del deseo como campo, como espacio de ocurrencia de la política.

Recordemos una vez más el prólogo a *Los condenados de la tierra*, en donde esta agonía, esta instancia o momento de la situacionalidad enunciativa de Fanon, es significada como la ocasión del pensamiento europeo de tener su momento negativo o especular. Frente a esta perspectiva, el propio Fanon se encarga de ligar esta agonía a un “deseo” que se debate al límite de la desalienación y la emergencia de posibles. Y en este sentido, sobre la efectuación de esta operación puede decirse, como dijimos en otra parte, que “[...] no ocurre sino en el acto crítico de definir y enfrentar la alienación”.³⁷

Con ello no nos movemos por la zona de una interpretación de la escritura de Fanon sino por la zona de las configuraciones que ella produce. Dicho esto, avancemos con otro ejemplo para volver más clara esta discusión. El otro caso podría ser precisamente el problema de las compensaciones imaginado por Alfred Adler. Adler, lector de Hegel y colega cercano a Freud, sostenía su sistema psicoanalítico sobre la base de las compensaciones. La compensación aparece cuando hay algo que no nos satisface. De ese modo, los complejos se resuelven por dicha vía. El caso más famoso, incluso en charlas no profesionales, es el complejo de inferioridad, el cual, para resumirlo rápidamente, plantea que se compensa en el individuo con un complejo de superioridad. Fanon, formado en psiquiatría, despliega largamente la lectura de Adler para hablar de las compensaciones que los negros producen en su experiencia social. Sin embargo, nota algo crucial en el contexto antillano, en especial en la Martinica, sobre la forma en que dicha compensación ocurre allí, y la liga tanto al régimen colonial como a un problema instalado en la dimensión

Edward, “Travelling Theory Reconsidered”, en Gibson, Nigel C. (ed.), *Rethinking Fanon. The continuing dialogue*, op. cit.

³⁷ De Oto, Alejandro, “Apuntes sobre historia y...”, op. cit., p. 1.

accional de la existencia de los colonizados. Fanon señala que una comparación adleriana se resume allí de este modo:

el martinicano no se compara con el blanco, considerado como el padre, el jefe, Dios, sino que se compara con su semejante bajo el patrocinio del blanco. Una comparación adleriana se esquematiza de la forma siguiente:

Yo más grande que el Otro.

La comparación antillana, por el contrario, se presenta de esta forma:

Blanco / Yo diferente del Otro.³⁸

Ya hay un trasvasamiento al mundo social de lo que Adler imaginaba individual. Pero la segunda consecuencia o afectación es que dicho trasvasamiento se encuentra nuevamente con la racialización. El punto entonces es que aquí el proceso compensatorio se hace ante la validación blanca y en relación con los iguales. El complejo de inferioridad produce un complejo de superioridad frente a una jerarquía que nunca se cuestiona. Ello permite afirmar que en este contexto defender una ontología es defender una jerarquía.

El reclamo fanoniano es que el negro tiene que vivir su momento accional, su propia negatividad en términos hegelianos, afirmarse radicalmente en ella porque de otro modo nunca experimenta su ser para otro ni tampoco despliega el deseo implícito en esta operación. Un deseo que es de sustitución en muchos sentidos y ya mucho menos de falta. El deseo como falta se articula en el respeto de la jerarquía, en el respeto de la explotación. El deseo accional no disierne con claridad sus blancos, tiene dificultades para designar su territorio, pero claramente irrumpe y corrompe la validación de las jerarquías coloniales. Los cuerpos hacen otras cosas allí.

Los cuerpos, cuando cae la secuencia representación, deseo como falta, sobrecompensación, se dirigen a la “zona de no ser”. Dice Fanon: “[h]ay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento”.³⁹ El conocimiento producido en ese tránsito es nuevo, no reconoce, a pesar del vocabulario, muchas

³⁸ Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, op. cit., p. 179.

³⁹ *Ibid.*, p. 42.

marcas. Una vez puestas en evidencia las reglas de la experiencia colonial, gracias a la subversión del esquema que les compete, ya en su versión fenomenológica como psicoanalítica, lo que se patentiza es que el colonialismo produce, al mismo tiempo que profundas sujeciones, una oportunidad crítica inigualable desde el punto de vista de que cualquier enunciado, categoría o concepto puesto a circular en términos coloniales es afectado radicalmente.

Para el caso, cuando a esa máquina de producir verdad (o axiomática colonial) se le ajustan algunas piezas, por ejemplo, cuando se le demanda la diferencia, lo que aparece en primer plano es que esta es un efecto inmanente de la máquina. Por ejemplo, en la comparación de Adler, “[y]o más grande que el Otro”, puesta en contexto colonial, puesta a circular allí, se racializa. Al racializarse, se desplaza de un proceso de afirmación individual a uno racial. El efecto compensatorio muestra un viaje del individuo a la raza y de la raza al discurso colonial y sus performances.

En este sentido, se hace evidente que lo que Fanon llama alienación, que indica las formas de organización del cuerpo en función de la falta, no ocurre con respecto a un núcleo de sentido a la espera de ser asumido, llámese por caso, la negritud, la raza negra o cualquier otra imagen totalizante de la experiencia. Se efectúa, en cambio, con respecto a la posibilidad de estar de otro modo que racializado, de arremolinar –podríamos decir– alrededor de ciertas marcas mínimas, de subjetivarse en la contingencia de los remolinos. Y en ese momento hay otra posibilidad para el deseo en los términos de la discusión colonial.

Después del vaivén

En su crítica al colonialismo Fanon se convierte en un gran proveedor de imágenes inquietantes para las trayectorias modernas que se piensan bifurcadas o, para decirlo con más precisión, para las trayectorias de lo moderno que entienden el deseo como falta, incluso para aquellas que se describen como pulsiones de vida y de muerte. Las imágenes del fresco fanoniano van y vienen, son un vaivén del cuerpo a la representación hasta que de pronto, en el momento menos pensado, la representación está en ruinas y con ello arrastra tras de sí toda parcela de sentido, toda metonimia. Y queda el cuer-

po, nada menos. Quedan los cuerpos. Queda la superficie que los recubre como piel, como hendidura, como urdimbre. La pregunta que vale la pena hacerse allí es si sobrevive algo, digamos un deseo de otro modo que la falta o la pulsión. La respuesta apresurada que podemos dar a esta altura es que no hay supervivencia alguna sino emergencia del deseo, pero un deseo que subjetiva no como lo hace el deseo colonial que distribuye objetos en función de esa subjetivación. Incluso se podría periodizar esta emergencia porque ocurre después de la ruina, después del vaivén. El momento más abyecto, precisamente aquel donde cesa toda ontología, donde cesa toda concepción del mundo, el más desapropiado, tiene por anuncio que el deseo puede ser, a partir de allí, un conector de heterogéneos. No hay posibilidad de ningún retorno fenomenológico salvo y solamente en la posibilidad de intencionar el mundo en el arremolinar. No más, ni menos.

Fanon participa tempranamente de la caracterización del deseo que hace Deleuze porque no es en él ni falta ni dimensión natural distinta y complementaria de la cultura. Y si es fecundo trazar una línea de conexión entre ambos sobre las conceptualizaciones del deseo, lo es al menos por dos razones. Primeramente, es patente cierto vínculo sugerente –incluso ambiguo– con Kant, a quien reconocen, por una parte, el mérito de haber movilizad el giro de una idea sustractiva del deseo a una concepción de este como producción, como motor mismo de la vida;⁴⁰ por otra, coinciden en atisbar en ciertos capítulos de la filosofía kantiana marcas de conservadurismo del mandato pietista de la sumisión del deseo respecto a una moral ultra formalizada. En el cuadro fanoniano la ley moral duda, ya no lleva enfundada el arma protectora de los derroteros de la historia y del destino de la humanidad. En las páginas de Deleuze, Kant es el personaje conceptual del temor al desborde de una subjetividad amarrada, es quien teme el cierre de las puertas a la representación. Segundo, el vínculo entre Fanon y Deleuze se trama además en la concepción de la productividad como emergencia de un espacio inmanente de acción política, en el que pululan cuerpos que han burlado la representación orgánica, racializada, cuerpos desterritorializados, y que por eso se constituyen en marcas de la discursividad anticolonial.

⁴⁰ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, trad. y estudio preliminar Roberto A. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 75.

Al final de *Piel Negra, Máscaras Blancas* Fanon escribe: “[n]o es el mundo negro el que me dicta la conducta. Mi piel negra no es depositaria de valores específicos. Desde hace tiempo el cielo estrellado que dejaba palpitante a Kant nos ha revelado sus secretos. Y la misma ley moral duda”.⁴¹ La cita liga el abordaje performativo del deseo con la crítica al tratamiento moderno de este concepto, delimitado por la filosofía trascendental en clave kantiana. No desconocemos el registro nietzscheano y la resonancia directa de las críticas al movimiento de la *Negritude* que adopta la escritura fanoniana en distintos espacios. En efecto, no es vano recordar que en *Piel Negra, máscaras blancas*, Nietzsche es el primero y el último filósofo que Fanon menciona, y en ambos casos, así como en otros localizados a lo largo del texto, la ocasión los encuentra enfrentándose fundamentalmente al carácter reactivo de la cultura europea. En este sentido, las alusiones a Kant pueden ser consideradas como referencias directas a un enemigo compartido. Aunque el rescate de la cita en la que se refiere al cielo estrellado y a la ley moral de Kant, viene a cuento, para nosotras, en términos performativos y no con el intento de introducir a Fanon en una historia de la filosofía que dé cuenta de sus filiaciones precisas. En este sentido coincidimos con Lewis Gordon, quien escribe:

En efecto, con *Piel negra, máscaras blancas*, nació un nuevo tipo de texto. Se trata de una manera de escribir que, irónicamente, y a pesar de las ocurrencias y mofas de Fanon sobre el Caribe, es particularmente caribeña. Se trata de un estilo *creolizado* de escribir, en el que el escritor aborda los problemas sin lealtades disciplinarias, lingüísticas o estilísticas.⁴²

Recordemos que el sujeto de Kant es concebido como una instancia en la que un conjunto de facultades se debaten y celan su objeto propio. El deseo es abordado en la segunda de las *Críticas*, cuyo objetivo, algunos consideran que es la reversión de lo que quedó trunco en la primera. El alcance de la cosa en sí, del nómeno, resulta imposible cuando se trata de fenómenos cuya causa es exterior a la dinámica subjetiva. Mientras en este sentido la facultad de conocer, objeto de la primera *Crítica*, se refiere a la relación de conformidad que se puede establecer entre un sujeto y un objeto, la facultad de de-

⁴¹ Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, op. cit., p. 188.

⁴² Gordon, Lewis, “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”, en Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, op. cit., p. 259.

sear se refiere a la relación de causalidad que se da entre una representación y el objeto de dicha representación. Salvar lo inaccesible de la cosa en sí en el dominio del interés práctico de la razón implica, entonces, asegurar la autonomía trascendental de la voluntad como equivalente de la libertad, como facultades que se disputan el orden de lo práctico. Principal idea de la razón, ya que su aplicación significa nada menos que la garantía del logro de la paz en la tierra. La garantía del cumplimiento de lo que Kant considera como la salida del mundo sensible y la entrada al suprasensible.⁴³ Lo llamativo, y aquello por lo que cabe insistir en el tono sugestivo de la cita fanoniana, es que esta voluntad como sinónimo de libertad, se ordena gracias a una vivencia al límite de los cuerpos que lanzará por la borda toda la potencia productiva del deseo. Resumidamente, esta vivencia puede comprenderse en que frente a la inabarcabilidad del cielo estrellado que alborota la imaginación, que pone en riesgo el orden de las facultades, Kant pide ayuda y entonces hace aparecer en escena la célebre facultad encargada de la distribución justa. Gilles Deleuze ha abordado la funcionalidad de esta instancia de demanda de salvataje, denunciando la inconsistencia de la noción kantiana de crítica. Sobre todo, en lo que respecta al amparo de la crítica kantiana en la presunción de una concordancia de las facultades entre sí y de estas con respecto a un objeto siempre el mismo para todas ellas, lo que en la *Crítica del Juicio* Kant llama *sensus communis* o “la menor de las cosas que se pueden esperar de cualquiera que reivindica el nombre de hombre”.⁴⁴ Una estrategia de distribución de jurisdicciones y de asignación de jerarquías, que, cuando se trata del terreno de lo práctico, está a cargo del sentido común que sólo Deleuze llama moral. Sentido que supone a priori la posibilidad de alcanzar, gracias a la procura de este orden, el objeto en sí, es decir, la aplicación universal y necesaria de la ley. Todo debe estar garantizado, es necesario resguardar sus derechos a pleno, porque la razón, utilizando la conocida expresión kantiana, es capaz de engendrar monstruos.

La compensación que demanda el deseo ligado a lo sublime, sobreviene a la hora de apelar al sentido común, esta instancia arbitraria, porque se le adjudica ser posesión de aquel y sólo de aquel

⁴³ Cf. Kant, Immanuel, op. cit., p. 245.

⁴⁴ Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, trad. Manuel García Morente, Editorial Porrúa, México, 1991, p. 269.

sujeto poseedor de las dotes racionales o definitorias de una humanidad moral y autoconsciente, que Kant adjudica exclusivamente al europeo. En este sentido, Deleuze coincide en la apelación a Kant en medio de una escritura que, distinto a la filosofía de la historia marcada por ese “fin final”, propone otra que, permítasenos emular a Fanon, “desde hace tiempo” ha perdido la pulseada con la metafísica dualista que distingue estratégicamente las esferas de lo natural y de lo moral o cultural. Metafísica que en la empresa kantiana de escudriñar la razón en y con la razón logra sólo echar más combustible al motor de la explotación. Y con ello, a la reafirmación del programa de manipulación de la naturaleza, a la impunidad de la reificación de una cultura blanca a costa de los cuerpos y a la justificación de la racialización de la Historia (con mayúsculas).

Si toda ontología es absolución de posibles, por eso, según este acuerdo entre Fanon y Deleuze, se trata de subvertir (en el sentido literal del término “subvertir”: trastornar algo o hacer que deje de tener el orden normal o característico) esta lógica de la compensación con pretensiones de universalidad. Una subversión que desestabilizaría el componente trascendental en clave kantiana que, según esta línea de abordaje, justifica la sustitución metonímica de los dualismos en las fenomenologías posteriores.

Esta persistencia en la razón común, selectiva –ya que no alcanza al hombre de Nueva Holanda o Tierra de Fuego, carente de autonomía de la voluntad–,⁴⁵ y opresora –en cuanto se supone autorizada a excluir de la historia de la humanidad a estos “hombres rudos”–,⁴⁶ es lo que hace que la racialización no deje de abordarse como un espejo necesario para el auto-reconocimiento del sujeto eurocentrado e impide entonces la apertura al mundo de posibles que propone Fanon.

Una vez revelada por Fanon y Deleuze esta necesidad de compensar, por parte de Kant, el temor respecto de los desbordes de la subjetividad, igualmente ellos localizan en el pensamiento kantiano el engranaje que moviliza uno de los giros epistemológicos fundamentales de la filosofía europea, que es la concepción de deseo como producción.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 369.

⁴⁶ Como llama Kant a los excluidos de la experiencia de lo sublime y por lo tanto de la ley moral (cf. *ibid.*, p. 251).

De ahí en adelante la tarea será reformular esta condición de productividad, y entonces ese deseo aparecerá, para Deleuze/Guattari, como la constitución de un “plano de inmanencia” y de un “cuerpo sin órganos” en consonancia con los cuerpos de la “zona de no ser” de Fanon. Ellos serán los protagonistas en la saga de estas escrituras que ahora, en la propia performatividad, desafiarán todo atisbo de representación y por ende de blanquificación de la subjetividad. De todas maneras, es preciso tener en cuenta que Fanon llega allí por la fuerza de la reflexión sobre el colonialismo y los cuerpos, es decir, invocado por una urgencia política y vital ya que está en juego su propio cuerpo, el vaivén entre cuerpo negro y representación que el colonialismo desata con furia necrótica. En este sentido, no imagina un pacto con la representación para trascender el mundo que lo extermina, sólo puede describir la operación y señalar los riesgos de repetirla. Tampoco, debemos decirlo, porque piensa históricamente imagina una inmanencia de los cuerpos o del deseo, porque todo lo que acontezca con ellos afecta, desborda el plano de trascendencia. No obstante, hay la “zona de no ser”. Y ese punto es crucial para entender que hay una conversación posible en juego. Y si “la zona de no ser” puede llamarse de alguna forma distinta del poderoso sintagma que constituye, sin duda alguna, ese nombre podría ser “plano de inmanencia”. Pero vayamos despacio, no abusemos del parecido.

Cabe preguntarnos si es relevante o incluso legítimo cuestionar cómo llegan Deleuze y Guattari a este “plano de inmanencia”. Así como Fanon pone en riesgo el propio cuerpo, es inevitable la pregunta acerca de qué arriesgan Deleuze y Guattari.

Tales preguntas no tendrían solvencia metodológica si no fuera porque dan cuenta de una diferencia crucial a la hora de detectar marcas pragmáticas de cualquier crítica del complejo modernidad/colonialidad. Hemos presentado la fecundidad del encuentro toda vez que ambas escrituras apuntan a la representación como el nombre mismo de la operación colonial. También encontramos acuerdos a nivel performativo, en la medida en que ninguno pretende corregir los términos en los que efectivamente se efectúa la representación. Pero nos detiene una sospecha que se ha hecho patente al momento de evaluar los derroteros que dibujan o cartografían este arribo a la concepción de deseo como productividad/positividad. En ambos casos se presenta, como hemos argumentado, la necesidad inexorable de “crear”, una vez que la función de compensación de

la falta se muestra como ineficaz y que lo que resta son cuerpos distribuidos en un espacio libre de determinaciones apriorísticas (o de su afiliación subjetiva axiomatizada). Por ello, lo que detectamos a la hora de diagnosticar cómo es que estas diferencias se componen, es al cuerpo y sus diversas performances como indicador de la condición materialista del deseo que ambos comparten.

Una vez allí, en este espacio de distribución no centrada de los cuerpos, cabe que nos detengamos en las diferencias relativas a las condiciones de su experimentación. Efectuar un cotejo entre el “cuerpo colonial”⁴⁷ y el “cuerpo sin órganos” resultará también en una redefinición de su alcance y por ende en un rediseño de este espacio que ahora debe exceder ambas escrituras. Partamos teniendo en cuenta que el desmontaje de la representación es al mismo tiempo la construcción de un “cuerpo sin órganos”, en el caso de Deleuze/Guattari, y la experimentación del cuerpo burlando la operación que lo blanquifica, para Fanon. Algo del orden de la lucha frente al aprisionamiento de los órganos a la que se refieren Deleuze/Guattari trasunta en esta encrucijada contra la representación.⁴⁸ Cuando se trata de cuerpos coloniales, como en el caso de Fanon, la experiencia vivida informa de un límite que desafía en una batalla la configuración orgánica de su unidad.⁴⁹ Raza, superioridad/inferioridad cultural, disponibilidad o estatus de recurso, sexo, son los órganos de este cuerpo subsumido en un relato que deshumaniza, que impone jerarquías. Una crítica del cuerpo colonial advierte que sus órganos están podridos. La “zona de no ser” es cabalmente un “cuerpo sin órganos” porque allí no funciona ninguna de esas putrefacciones. Deleuze/Guattari escriben:

[n]ada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para

⁴⁷ Usamos esta categoría justamente para distinguir otros usos más precarios vinculados al problema del cuerpo en el colonialismo que se aferran a las distinciones que Fanon criticó arduamente, a saber, las metafísicas de la identidad racial que congelan los cuerpos en una serie de atributos discernibles para una visión maniquea. Por el contrario, el cuerpo colonial considerado aquí es aquél que pacta con las formas de gestión y organización del mismo al tiempo que señala las posibilidades concretas que emergen de esa constitución para hacer la crítica en términos performativos de la sociedad colonial.

⁴⁸ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*, op. cit., p. 156.

⁴⁹ *Ibidem*.

destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente.⁵⁰

El “cuerpo colonial” sabe de antemano lo que puede, el cuerpo de la “zona de no ser” en cambio es experimentación pura.

Como hemos anticipado en clave del análisis de las operaciones de Fanon sobre Merleau-Ponty y Adler, la “zona de no ser” no es el lamento tardío de una pérdida, o peor, la imposibilidad de ser en algún sentido. Es crucialmente, en todo caso, una espacialidad que no admite la representación, o si lo hace, es a costa de hablar en términos coloniales, a costa de someter y escandir esa espacialidad, y por lo tanto negar, hacer desaparecer cualquier plano donde otra figura del deseo se despliegue, una figura sin sujeto y que no designa objetos. Por qué situar esa zona en la singularidad del deseo, es una buena pregunta que puede ser respondida por el propio Fanon. Porque imagina allí un auténtico surgimiento que no es origen y génesis, es antes que nada una espacialidad de otro modo que la representación.

En ese plano, la figura del deseo ya no está vinculada a faltas y pulsiones sino a conexiones. En la “zona de no ser”, como en este espacio de despliegue del deseo maquínico, lo único que importa es conectar. Se podría decir que no se necesita nada más. El deseo en tanto conexión no necesita de mucho más, del mismo modo que lo imaginan Deleuze/Guattari cuando piensan en el “plano de inmanencia” o en un “cuerpo sin órganos”. Hay que decirlo, en esa espacialidad, la de la “zona de no ser”, la figura del deseo es una singularidad tal que destruye toda representación sobre los cuerpos, que agota el combustible representacional y, por lo tanto –no importa si como gesto teórico consciente o no–, Fanon advierte que para mantener abierto el espacio del deseo, que no es sino el espacio de la política, es preciso que ese flujo no se detenga, no se objetive ni se canalice en formas precisas y mensurables. Tal vez la figura más apropiada sea la del deseo haciendo de las suyas en su inmanencia, que es conectiva y desplazada de lo propio, la propiedad, el lenguaje del haber y del tener, lo propio de la raza y lo propio del cuerpo, lo propio de la civilización, o lo propio cultura. Lo único que admitiría

⁵⁰ *Ibid.*, p. 261.

una política del deseo tal, que es después de todo una política poscolonial,⁵¹ es la posibilidad de arremolinarse allí donde se intuye una protuberancia, allí podría funcionar un despliegue contingente de la subjetividad pero no como escansión, no como contabilidad biopolítica o estética.

La detección de marcas de resonancias entre Fanon y Deleuze/Guattari es sólo una de las posibles líneas que emergen de enfocar las estructuras epistemológicas del capitalismo tardío, por sus intersticios, como propone Young.⁵² Esto es lo que Deleuze/Guattari hacen a través de una reapropiación de la separación de la dialéctica marxista entre naturaleza e historia, proponiendo una descripción de la subjetividad a través del movimiento de desterritorialización. En esta dirección, el deseo colonial puede ser definido como, primeramente, la localización de los cuerpos en un espacio de distribución que es otro respecto al espacio correspondiente a la perspectiva dialéctica articulada a través del dualismo naturaleza e historia. En cambio, encontramos el proyecto de una escritura de la historia, que de ninguna manera es sólo retrospectiva sino “contingente,

⁵¹ La escritura de Fanon quizás sea una de las más recorridas por las genealogías poscolonial y decolonial. Ambas han hecho un uso intensivo de la misma. Vale la pena destacar aquí el esfuerzo de distinción entre ellas ha provenido de discusiones presentadas desde el giro decolonial. En parte hay razones conceptuales para tal distinción, otras veces, cronológicas, el giro es posterior a la crítica poscolonial y, en muchos sentidos, hay razones del orden de las geopolíticas del conocimiento vinculadas al hecho de que una y otra genealogía se despliegan sobre una concepción diferente de los procesos modernos, incluso cronológicamente hablando. Más allá de esta situación específica y hablando en los términos en que lo permite una nota, las lecturas poscoloniales de Fanon, podríamos decir desde Edward Said, pasando por Homi Bhabha hasta las de Alejandro De Oto, son lecturas enfocadas en lo que podríamos llamar procesos de subjetivación coloniales y en el orden de los discursos coloniales. Esta es una clave de la crítica poscolonial que nunca disimuló su implicación teórica con el postestructuralismo. Hay también usos de la noción de poscolonial con respecto a Fanon desde la fenomenología, como la de Lewis Gordon, ya citado en este trabajo. Con respecto al pensamiento sobre Fanon en el giro decolonial son claros dos focos. El principal, el del proceso descolonizador histórico que Fanon aborda en su propio tiempo y que el giro decolonial retoma para argumentar lo que Walter Mignolo llama el desprendimiento epistémico y, el segundo, a partir del trabajo de Maldonado Torres, sobre la colonialidad del ser. Para ver algunos de estos derroteros ordenados en función de la distinción y del parecido entre ambas genealogías y en relación con Fanon sugerimos visitar de De Oto, Alejandro, “Decolonialidad. Exploraciones fanonianas” en Biagini, Hugo y Oviedo, Gerardo, *El pensamiento en la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, Dédalo, 2015, pp. 153-164; De Oto, Alejandro. “Two colonial theories in relation. A Fanonian genealogy”, en *Journal of Latin American Communication Research*, Vol 3 N° 2, 2013, pp. 30-52 (<http://alaic.org/journal/index.php/jlacr/article/view/82/57>, ultimo acceso 18/06/2017).

⁵² Cf. Young Robert J.C., *Postcolonialism, a very short introduction*, op. cit., p. 17.

singular, irónica, y crítica”.⁵³ Es decir, una escritura ligada a lo que ellos nombran como “la tierra aún no devenida territorio”.⁵⁴ Fanon y Deleuze/Guattari se reencuentran, ya que si los procesos de construcción de la subjetividad colonial pueden ser descriptos como la estratificación del deseo, o sea, su territorialización, todo intento de crítica del complejo modernidad/colonialidad debe abordar los lugares en los que emergen posibilidades de visibilizar las estrategias de “regulación” de cuerpos dóciles a la tierra.⁵⁵ Situar la escritura en líneas de desterritorialización demanda un enfoque epistemológico materialista que aborde el deseo como “máquina de guerra”, es decir, como producción en el límite externo de la axiomática colonial. Lo que implica detectar las marcas de toda captura colonial de los cuerpos que hallamos ligada con una ontología de la proscripción de todo posible, y con una epistemología de la compensación que inyecta su influjo allí donde el deseo se señala como una huida. Fanon y Deleuze/Guattari han conjurado este influjo en escrituras que, como en el poema de Aimé Césaire, parecen decirse a sí mismas: “riamos, bebamos y cimarronemos”.

⁵³ John Noyes cita literalmente este pasaje del *Antiedipo*. Cf. Noyes, John, “Postcolonial Materialism of Desire”, en Bignall, Simone and Patton, Paul, op. cit., p. 48.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 49

Bibliografía

- Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Londres-Nueva York, Routledge, 1994.
- Bignall, Simone and Patton, Paul, *Deleuze and the Postcolonial*, Londres, Edinburgh University Press, 2010.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 2002.
- Du Bois, W. E. B., *The souls of Black Folks*, The Project Gutenberg Ebook, (Consultado el 19 de marzo de 2017. URL: <http://www.gutenberg.org/files/408/408-h/408-h.htm>)
- De Oto, Alejandro, “Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales. Algunas razones para seguir leyendo a Fanon”, en *Worlds & Knowledges Otherwise*, Vol 1, Dossier 3, 2006, p. 1. (Consultado el 4 de junio de 2017. URL: https://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/themes/cgsh/materials/WKO/v1d3_ADeOto.pdf).
- , “Decolonialidad. Exploraciones fanonianas” en Biagini, Hugo y Oviedo, Gerardo, *El pensamiento en la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, Dédalo, 2015, pp. 153-164.
- , “Two colonial theories in relation. A Fanonian genealogy”, en *Journal of Latin American Communication Research*, Vol 3 N° 2, 2013, pp. 30-52 (Consultado el 18 de junio de 2017 URL: <http://alaic.org/journal/index.php/jlacr/article/view/82/57>).
- De Oto, Alejandro y Póslleman, Cristina, “Malditos cuerpos. Filosofía. Escritura y racialización” en *Astrolabio. Nueva época*, N° 17, 2016, pp. 174-192.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, trad. Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- , *Piel negra, máscaras blancas*, trad. Ana Useros Martin, Madrid, Akal, 2009.
- , *Por la revolución africana. Escritos políticos*, trad. de Demetrio Aguilera Malta, México, FCE, 1965.
- , *Sociología de una revolución*, trad. Víctor Flores Olea, México, Era, 1968.
- Gordon, Lewis, “A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon” en Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, 2009, pp. 217-259.
- , “Manifiesto de transdisciplinarietà. Para no volvernos esclavos del conocimiento de otros” en *Trans-pasando fronteras*, no. 1, 2011, pp. 11-15.
- Katzer, Leticia y De Oto, Alejandro, “Intervenciones espectrales (O variaciones sobre el asedio)”, en *Tábula Rasa*, N° 18, 2013, pp. 127-143.
- Lander, Edgardo, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en Lander, Edgardo (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, CLACSO, 2000.
- Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, trad. Manuel Gracia Morente, México, Editorial Porrúa, 1991.
- , *Crítica de la Razón Práctica*, trad. y estudio preliminar Roberto A. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 75.
- Maldonado Torres, Nelson, “La descolonización y el giro descolonial” en *Tábula Rasa*, n° 9, 2008, pp. 61-72.
- , “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 127-169.
- Mudimbe, V. Y., *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1998.
- Musser, Amber Jamilla, “Anti-Oedipus, Kinship, and the Subject of Affect”, en *Social Text* 112, No. 3, 2012.
- Quijano, Aníbal “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo (ed.), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, CLACSO, 2000.
- , “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World-System Research*, n° 2, 2000, pp. 342-386.
- Said, Edward, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.
- , “Travelling Theory Reconsidered” en Gibson, Nigel C.(ed.), *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*, Nueva York, Humanities Books, 1999.
- , *Culture and Imperialism*, Nueva York, Knopf, 1993.

---, *Orientalismo*, Madrid, Libertarias, trad. María Luisa Fuentes, 1990.

Sasso, Robert y Villani, Arnaud (dir.), “Le Vocabulaire de Gilles Deleuze”, en *Revue Noesis*, nº 3, 2002.

Young, Robert, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres-Nueva York, Routledge, 1995.

---, *Postcolonialism, a very short introduction*, Nueva York, Oxford University Press, 2003.