

Hermenéutica intercultural: de la crítica clásica al vínculo colonialidad/universalidad

Intercultural Hermeneutics: from classical criticism to the colonial/universal link

Hermenêutica intercultural: da crítica clássica ao vínculo colonialidade/universalidade

Dra. Lucía A. Aguerre*

RESUMEN

La crítica clásica al colonialismo incorpora la “perspectiva vivida” del sujeto colonizado al estudio del concepto de “universalidad” y proporciona un instrumental teórico específico para la propuesta filosófica intercultural. En este artículo se considera el vínculo colonialidad/universalidad en la obra crítica de Aimé Césaire y de Frantz Fanon, quienes elaboran un planteo crítico respecto del “universalismo abstracto” del pensamiento euro-occidental y aportan elementos clave para una hermenéutica de la fractura colonial como “diferencia ontológica”. Asimismo, se ensaya una lectura intercultural del “Prólogo” de Jean Paul Sartre a *Los condenados de la tierra*, quien, desde un lugar de enunciación que asume la perspectiva del colonizado y del oprimido como clave de interpretación de la realidad mundial, elabora una crítica profunda a los límites del universalismo humanista occidental.

Palabras clave:
universalidad,
interculturalidad,
colonialidad

SUMMARY

The classical criticism of colonialism incorporates the “lived perspective” of the colonized subject to the study of “universal-

Keywords:
universality,

* Argentina. Licenciada y Doctora en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigación sobre Conocimiento y Políticas Públicas, Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires. Contacto: luaguerre@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7657-4970>

ity.” The latter provides a specific theoretical instrument for the intercultural philosophical proposal. This article considers the link between coloniality/universality in the critical work of Aimé Césaire and Frantz Fanon. Both elaborate a critical approach to Euro-Western thought’s “abstract universalism” and provide critical elements for a hermeneutic of the colonial fracture as “ontological difference.” Likewise, an intercultural reading of Jean-Paul Sartre’s “Prologue” to *The Damned of the Earth* is rehearsed, who, from a place of enunciation assumes the perspective of the colonized and oppressed as key to the interpretation of world reality, elaborates a profound critique of the limits of Western humanist universalism.

interculturality,
coloniality

RESUMO

A crítica clássica ao colonialismo incorpora a “perspectiva vivida” do sujeito colonizado no estudo do conceito de “universalidade” e fornece um instrumento teórico específico para a proposta filosófica intercultural. Este artigo considera o vínculo entre colonialidade/universalidade na obra crítica de Aimé Césaire e de Frantz Fanon, que elaboram um enfoque crítico do “universalismo abstrato” do pensamento euro-ocidental e fornecem elementos-chave para uma hermenêutica da fratura colonial como “diferença ontológica”. Da mesma forma, experimenta-se uma leitura intercultural do prefácio de Jean Paul Sartre para *Os condenados da terra*, quem, a partir de um lugar de enunciação que assume a perspectiva do colonizado e do oprimido como chave para a interpretação da realidade mundial, elabora uma crítica profunda aos limites do universalismo humanista ocidental.

Palavras-chave:
universalidade,
interculturalidade,
colonialidade

1. Introducción

La universalidad ha sido un tema recurrente y controvertido a lo largo de la historia de la filosofía. Fue objeto de variados debates tanto en la filosofía teórica como en la filosofía práctica, que se desarrollaron en distintos planos: lógico, ontológico, gnoseológico, antropológico, entre otros. Abordada desde una perspectiva ético-política, la noción de “universalidad” posee paradojas intrínsecas ligadas a la tensión entre el alcance de la pretensión de universalidad y la especificidad contextual de los “lugares de enunciación”. Esta tensión se manifiesta en disputas concretas ligadas al reconocimiento de la diversidad y contrae lazos con otros pares conceptuales como pluralidad-singularidad, heterogeneidad-homogeneidad, que se aplican a disputas en torno a la “exclusión” y la “inclusión” (del cuerpo social y político, del diálogo intercultural y epistemológico, de la ciudadanía, entre otros espacios).

La filosofía intercultural latinoamericana concede al concepto de “universalidad” un lugar privilegiado en su *corpus* teórico. Como modo paradigmático de “filosofar contextual”, esta filosofía muestra un especial reconocimiento y valoración de la diversidad, concebida como pluralidad de culturas, lenguas, religiones, epistemologías y tradiciones teóricas y prácticas que representan los múltiples modos en los que el género humano se ha vinculado y se vincula con el mundo circundante y el plano de lo trascendente. Dicho posicionamiento es tanto el resultado de una “constatación fenomenológica” de la diversidad de perspectivas humanas como el “punto de partida” o supuesto ético-político de la actividad reflexiva intercultural, que no renuncia a la pretensión de universalidad comprendida como “pluralidad de razones en diálogo” (Fornet-Betancourt, 2013).

Si bien la filosofía intercultural considera la universalidad como una noción concreta y dinámica que surge y da cuenta de contextos y racionalidades específicas que intervienen en su elaboración, el carácter histórico y contingente de la universalidad ha sido solapado por discursos formulados desde lugares de enunciación monoculturales, pero con pretensión de universalidad. Postulando la superioridad cultural del propio *locus enuntiationis* o adjudicando al propio discurso un carácter abstracto e incondicionado, y en consecuencia válido para todos los casos, se prescribieron modelos de humanidad, paradigmas epistemológicos, definiciones dicotómicas como “civilización/barba-

rie”, sujetos políticos arquetípicos, que llegaron a involucrar procesos de racialización como estrategia de dominación y expansión de los discursos hegemónicos. En consecuencia, es importante señalar que, complementariamente a lo dicho, la preeminencia de la noción de “universalidad” en el marco reflexivo de una filosofía intercultural surge de la preocupación por las implicancias ético-políticas excluyentes de una universalidad pretendidamente “abstracta”, frente a sujetos, sociedades y culturas “concretas” y las asimetrías de poder entre ellas.

La filosofía intercultural se pliega a la mirada crítica de pensadores clásicos anticolonialistas, como Frantz Fanon, Aimé Césaire y Jean-Paul Sartre, quienes denunciaron el vínculo entre un universalismo abstracto eurocentrado, que reconduce la noción de “universalidad” a las dimensiones, categorías y postulados propios, y la deshumanización sistemática del sujeto racializado en los contextos de colonización y colonialidad. Para dar cuenta de esta problemática, este artículo propone abordar el vínculo entre universalidad y colonialidad a partir del tratamiento por parte de estos autores clásicos de la crítica al colonialismo que asumen la “perspectiva vivida” del sujeto colonizado, excluido de los procesos de construcción de universalidad. La noción de “colonialidad” ingresa en el *corpus* teórico de la filosofía y las ciencias sociales latinoamericanas en la segunda mitad del siglo XX, por influencia de autores críticos del colonialismo, de la filosofía de la liberación, de los estudios postcoloniales, de la filosofía intercultural y de los denominados estudios decoloniales, entre otros. De manera general, en este artículo el concepto de “colonialidad” designa la *persistencia* de estructuras de subordinación que son herencia de los procesos de colonización y que continúan en vigencia tras la independencia formal de las colonias, manteniendo de manera eficaz formas de sujeción que afectan diversos planos: epistemológico, cultural, racial, económico, de género, lingüístico, ambiental, entre otros.

En el título de este trabajo las nociones de “colonialidad” y de “universalidad” se han contrapuesto mediante una barra oblicua (“/”) para enfatizar una doble significación del vínculo. Este recurso tipográfico, en efecto, permite relacionar dos conceptos que pueden ser tanto afines como excluyentes. En un primer sentido, el vínculo es constitutivo, pues la “colonialidad” integra un tipo de “universalidad” construida de manera verticalista e impuesta mediante mecanismos orientados

a dominar la diversidad en los contextos de colonización. En un segundo sentido, el vínculo se funda sobre una oposición, ya que, si se considera que la “universalidad” debe suponer procesos interculturales en su construcción, entonces el colonialismo y los sedimentos de este sistema condensados en la noción de “colonialidad” constituyen elementos antitéticos respecto del horizonte a la vez contingente, colectivo e igualador de lo universal.

Para comenzar el análisis se trabajará la inclusión de tales voces y experiencias en la obra crítica de Aimé Césaire, quien ofrece elementos significativos para quebrar la correspondencia entre las nociones de “colonización” y “civilización”, asiduamente emparentadas en el marco de los discursos legitimantes de la empresa colonial, y de Frantz Fanon, que aporta las claves para una hermenéutica de la fractura colonial como “diferencia ontológica”. Asimismo, se ensayará una lectura intercultural del “Prólogo” de Jean Paul Sartre a *Los condenados de la tierra*, en el que el filósofo francés, desde un lugar de enunciación que asume la perspectiva del colonizado y del oprimido como clave de interpretación de la realidad mundial, elabora una crítica profunda a los límites del universalismo humanista occidental. El análisis de la obra de estos autores se ciñe a aquellos aspectos que ilustran, precisamente, la contraposición entre las estructuras de sujeción y exclusión colonial y la noción de universalidad intercultural.

En la hermenéutica intercultural que se desarrolla en este artículo se asume, asimismo, una perspectiva *nuestroamericana*, indicando con este término la concordancia con una perspectiva filosófica consciente de su lugar de enunciación, de los contextos que determinan sus discursos y de la interpelación que procede de las desigualdades históricas y persistentes que afectan el entramado social desde el cual surge la reflexión filosófica¹. Cuando Martí titula su ensayo *Nuestra América*, expresa su opción por un pensar arraigado y responsivo a una trama

1 El término “nuestroamericano” deriva del título del ensayo que Martí publicara en 1891. Con el adjetivo pretende indicarse la peculiaridad de un tipo de pensar filosófico actual que, si bien fue inaugurado por Martí, puede elucidarse a partir de contribuciones de Roberto Fernández Retamar (1995), Horacio Cerutti Guldberg (2016) y Yamandú Acosta (2012). Según este último, este término encierra un “desde dónde” se articula el pensamiento y el discurso; el “nosotros” es, a la vez, referente empírico (la heterogeneidad de un nosotros asimétrico) y referente utópico (la utopía de un nosotros articulador de las diferencias, no homogeneizador e integrador de la diversidad).

histórica insoslayable: la experiencia colonial como rasgo compartido o punto de convergencia de la diversidad de memorias, ideologías y culturas que caracterizan a los pueblos que conforman esta extensa y diversa región. El recurso a la expresión martiana, que ya se ha constituido en una “vocación programática” de un enfoque filosófico latinoamericano contemporáneo, no indica, sin embargo, una voluntad particularista o fragmentaria del pensar filosófico. Justamente, no renuncia al horizonte de la universalidad que define todo pensar filosófico, sino que afirma la inviabilidad, a la vez epistemológica y ético-política, de pretender definiciones unilaterales y absolutas de “lo universal”. Pues el plano de la universalidad se concibe, desde esta perspectiva, ligado a la interculturalidad, ya que se constituye a partir de las diversas perspectivas humanas en continuo diálogo y e intercambio.

2. La distinción entre “colonización” y “civilización” en A. Césaire

“Jamás estuvo Occidente, en el momento mismo en que se engolosina más que nunca con la palabra, más alejado de poder asumir las exigencias de un verdadero humanismo”.

A. CÉSAIRE, “DISCURSO SOBRE EL COLONIALISMO”.

El objetivo en este apartado es hacer foco en dos aspectos centrales de la obra de Aimé Césaire que constituyen un antecedente sustantivo para el pensamiento intercultural latinoamericano: por un lado, su intento por quebrar la correspondencia entre las nociones de “colonización” y “civilización”, asiduamente emparentadas por los discursos legitimantes de la empresa colonial; por otro, su perspectiva crítica respecto del universalismo abstracto del pensamiento euro-occidental.

En *Discurso sobre el colonialismo*², publicado en 1950, Césaire desarrolla una serie de argumentos histórico-filosóficos dirigidos a quebrar

2 Se emplea la versión incluida en la edición de Akal de 2006, *Discurso sobre el colonialismo*, traducida por Mara Viveros Vigoya. Este volumen contiene, además del discurso referido, los textos “Cultura y colonización” y “Carta a Maurice Thorez” (también traducidos por Mara Viveros Vigoya), y “Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas” (trad. Beñat Baltza Álvarez), y cuenta con una introducción a cargo de I. Wallerstein y con un apéndice compuesto por cuatro estudios sobre el pensamiento de Césaire a cargo de S. Amin, R. Grosfoguel, N. Maldonado-Torres y W. Mignolo.

la analogía entre la empresa colonial y una “iniciativa filantrópica”. Su objetivo es desligar la representación del sistema colonialista europeo-occidental con un proceso “civilizador”, enfocado en brindar mejoras a las sociedades colonizadas como resultado de la intervención altruista de una nación a la que se le adjudica superioridad en términos de desarrollo y progreso. Para el pensador martiniqués es tanta la distancia entre “civilización” y “colonización” (“infinita”, apuntará), que ambos conceptos podrían considerarse sencillamente opuestos. Los efectos de la acción colonial sobre los sujetos colonizados —violencia, desprecio, supresión de las referencias culturales— se alejan de los ideales abstractos promovidos por la “civilización europea occidental”, emparentada con valores universales como el respeto por la dignidad humana y la no violencia. La lógica de violencia colonial afecta no solo a las colonias, sino que modifica de manera inevitable al colonizador “descivilizándolo”, trasponiéndolo a un estado de “ensalvajamiento” (*l’ensauvagement*), condición invariablemente atribuida al colonizado. Así, el colonizador resulta del mismo modo “deshumanizado” y “moralmente herido”, ya que “al habituarse a ver en el otro a la bestia, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse el mismo en bestia” (2006a 19). Esto es, dirá ilustrativamente Césaire, el “golpe devuelto” por la colonización, formulando así una suerte de dialéctica colonial que afecta de manera simultánea a ambos miembros del par colonizador/colonizado.

Césaire privilegia una analítica de lo cultural³ para exponer tanto los mecanismos de quebrantamiento que los regímenes coloniales ejercen sobre las culturas colonizadas como el potencial emancipador de las mismas. En “Cultura y colonización”, discurso que pronunció en el “Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros” de la Universidad de la Sorbona, en 1956 (luego publicado en *Présence Africaine*), se refiere a las secuelas de las relaciones de dominación sobre aquellas culturas que se desarrollan en el marco de una situación colonial, semicolonial, o parcolonial: “Un régimen político y social que suprime la autodeterminación de un pueblo, mata al mismo tiempo su potencia

3 Como señala N. Maldonado Torres, desde un enfoque discursivo, si bien el “Discurso sobre el colonialismo” está escrito en forma de prosa, no deja de mostrar un tono poético, aunque alejado de la estrategia discursiva empleada en sus propios poemas surrealistas, para dar lugar a tonos más sobrios, argumentativos y racionales (2006 183).

creadora” (Césaire, 2006b 49). Los efectos de las relaciones políticas asimétricas repercuten en el plano de lo cultural que, como conjunto de valores materiales y espirituales constitutivos de la condición humana, suponen implicancias que se revierten en el plano “existencial” del colonizado. Y es que, para Césaire, la cultura abarca elementos tan fundamentales y diversos como:

el conjunto de valores materiales y espirituales creados por una sociedad en el curso de su historia, entendiendo por valores, por supuesto, elementos tan diversos como la técnica o las instituciones políticas, una cosa tan fundamental como la lengua y algo tan fugaz como la moda, sin olvidar además ni las artes ni la ciencia o la relación (Césaire 2006b 47).

Así, los elementos que estructuraban la vida cultural de las naciones colonizadas son reemplazados por los de la cultura del colonizador, en un mecanismo de “asfixia cultural” ejecutada de manera sistemática. En este diagnóstico, Césaire procura no obstante distanciarse de los discursos “preservacionistas” que, en el afán por mostrar la riqueza cultural de las civilizaciones negras ancestrales afectadas por la colonización, transforman una actitud de valoración y rescate de las tradiciones en un retorno fundamentalista a un estadio cultural “originario”. Césaire propone en cambio un giro cultural superador y descolonizador: “No queremos hacer revivir una sociedad muerta”, sostiene. “Dejamos esto para los amantes del exotismo”, añade. “Precisamos crear una sociedad nueva, con la ayuda de todos nuestros hermanos esclavos, enriquecida por toda la potencia productiva moderna, cálida por toda la fraternidad antigua” (2006b 25). Los “amantes del exotismo” son tan enemigos de la descolonización como los “gobernadores sádicos” o los “colonos flageladores”⁴.

Asumiendo el lugar de enunciación de la *négritude*, Césaire desarrolla una crítica a la tendencia reduccionista del sistema de pensamiento moderno-occidental que reconduce la noción de universal-

4 Respecto de esta cuestión, a Césaire le interesa exhibir las implicancias prácticas del preservacionismo, que se traducen en desagregación, incompatibilización e incommensurabilidad cultural, más allá de las intenciones originarias que las impulsan: “lo esencial es que su aleatoriedad buena fe subjetiva no tiene nada que ver con el alcance objetivo y social del trabajo sucio que hacen como perros guardianes del colonialismo” (Césaire 2006b 27).

dad a las dimensiones, categorías y postulados del propio sistema. En su “Discurso sobre la negritud”, pronunciado en la “Primera Conferencia Hemisférica de los Pueblos Negros de la Diáspora”, en 1987, define la *négritude* como un espacio de identificación y resistencia contra el reduccionismo de ese tipo de pensamiento. La mancomunidad entre sus miembros no responde a una pertenencia ahistórica definida en términos esencialistas, sino a la “suma de experiencias vividas” que permite establecer entre ellos “una comunidad de opresión experimentada, una comunidad de exclusión impuesta, una comunidad de profunda discriminación. Por supuesto, y ello va en su honor, comunidad también de resistencia continua, de lucha obstinada por la libertad y de indomable esperanza” (Césaire 2006c 86).

Césaire manifiesta, en clave política, su ofensiva contra el eurocentrismo del universalismo abstracto en la carta de renuncia al Partido Comunista francés⁵, escrita a mediados de la década del 50⁶. En esa carta se expresa contra el reduccionismo de clase que no considera como aspecto fundamental y complementario los procesos de racialización en la división internacional del trabajo. Frente a esta ceguera eurocentrista, declara la toma de conciencia de la especificidad de los procesos de sujeción y de lucha que determinan la “situación en el mundo” del colonizado:

Nosotros, hombres de color, en este preciso momento de la evolución histórica, hemos tomado posesión, en nuestra conciencia, de todo el campo de nuestra singularidad y estamos listos para asumir en todos los planos y en todos los dominios las responsabilidades que se derivan de esta toma de conciencia. (Césaire, 2006d 79)

Césaire expresa así que las luchas de los pueblos colonizados contra el colonialismo y las luchas de los “pueblos de color” contra el racismo poseen una complejidad específica que las diferencia de manera sustancial de las luchas del movimiento obrero francés contra el capitalismo francés, a los que considera los actores principales de las consideraciones del Partido. En ese sentido, las luchas anticolonialis-

5 Se trata del texto “Carta a Maurice Thorez” (2006), Secretario General del Partido Comunista Francés.

6 Para analizar el contexto histórico que determina la redacción de la carta, ver Grínor Rojo, “A cincuenta años de la renuncia de Aimé Césaire al Partido Comunista Francés”, 2010, citado en la bibliografía.

tas no pueden simplemente subsumirse como meros fragmentos de una situación global compartida. Tal es la pretensión que Césaire descubre aun en movimientos igualitarios y emancipatorios como el del comunismo francés, que no es capaz de escaparse de las trampas de un universalismo eurocentrado⁷:

Su asimilacionismo inveterado; su chovinismo inconsciente; su convicción apenas primaria —que comparten con los burgueses europeos— de la superioridad omnilateral de occidente; su creencia en que la evolución tal como se ha desarrollado en Europa es la única posible; la única deseable; aquella por la cual el mundo entero deberá pasar; para decirlo todo, su creencia, raramente confesada pero real, en la Civilización con mayúscula; en el Progreso con mayúscula (Césaire 2006d 81).

La carta de renuncia de Césaire al Partido Comunista francés pone de manifiesto las implicancias políticas concretas del universalismo hegemónico, en tanto conlleva a la delegación de la fuerza activa emancipadora en una retórica que, aun en el marco de movimientos igualitaristas, se funde confusa y problemáticamente con el sentido “paternalista” del colonialismo, al desatender la condición colonial de la periferia global. La intención de Césaire en estos discursos y cartas públicas es evidenciar las consecuencias de la “disolución” de lo “particular” en un “universalismo descarnado”, definido de manera unilateral. Así, anticipa una objeción ante quienes puedan ver en este gesto una suerte de repliegue preservacionista de la particularidad sobre sí misma.

¿Provincianismo? En absoluto. No me entiendo en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amu-

7 Hay que subrayar que Césaire no está renunciando ni al marxismo ni al comunismo, sino al uso que de ellos hacen las élites marxistas o comunistas eurocéntricas: “Creo haber dicho lo bastante para que se comprenda que no es ni del marxismo ni del comunismo de lo que reniego, que lo que repruebo es el uso que algunos han hecho del marxismo y del comunismo. Que quiero que marxismo y comunismo estén puestos al servicio de los pueblos negros y no los pueblos negros al servicio del marxismo y del comunismo. Que la doctrina y el movimiento estén hechos para los seres humanos, y no los seres humanos para la doctrina o para el movimiento. Y por supuesto, esto no es únicamente válido para los comunistas. Y si yo fuera cristiano o musulmán, diría la misma cosa” (Césaire 2006 82).

rallada en lo particular o por disolución en lo “universal”. Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares (Césaire 2006d 84).

Su propuesta de un universal “depositario de todos los particulares” concibe al humanismo en sentido universalista. En este punto vale retornar a las expresiones de su “Discurso sobre el colonialismo”, en el que manifestó que la cultura occidental, en el momento mismo en que más se vanagloria de ese concepto, jamás estuvo “más alejado de poder asumir las exigencias de un verdadero humanismo, de poder vivir el humanismo verdadero, el humanismo a la medida del mundo” (Césaire 2006a 40).

3. La fractura colonial como diferencia ontológica en F. Fanon

“Expresar la realidad es arduo. Pero cuando a uno se le mete en la cabeza el querer expresar la existencia, se arriesga a encontrar únicamente lo inexistente”.

FRANTZ FANON, *PIEL NEGRA, MÁSCARAS BLANCAS*.

Frantz Fanon fue, sin duda, uno de los intelectuales que con mayor agudeza logró exponer las implicancias subjetivas, corporales y filosóficas del racismo colonial, y su controvertida relación con la noción de “universalidad”. Fanon interpreta la irrupción del racismo en el contexto de las relaciones coloniales como una partición o distinción ontológica entre una “zona del ser” y una “zona del no-ser”. Así lo expresa en la Introducción de *Piel negra, máscaras blancas*⁸ (1952), obra que sintetiza las conclusiones de su análisis psicoanalítico a pacientes que experimentaron situaciones de opresión racial⁹: “El negro no es un hombre. Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente esté-

8 Se utiliza la versión en español editada por Akal en 2009, traducida por Ana Uscorros Martín, que incluye una introducción a cargo de S. Amin, un prefacio a cargo de I. Wallerstein y un apéndice conformado por trabajos de J. Butler, L. Gordon, R. Grosfoguel, N. Maldonado-Torres, W. Mignolo y S. Wynter.

9 Fue médico psiquiatra especializado en la psicopatología de la colonización y la opresión racial. Como director de Psiquiatría del Hospital de Blida, Argelia, en 1953, estuvo en contacto directo con las historias de tortura relatadas por sus pacientes argelinos, hecho que determinó su decisión de emprender viaje a Túnez para trabajar jun-

ril y árida, una rampa esencialmente despojada, de la que puede nacer un auténtico surgimiento” (Fanon 2009 42). En la crudeza de esta sentencia, Fanon expresa en términos ontológicos la “deshumanización” que conlleva el racismo, en tanto arroja a sus víctimas a un estado de negación y despojo. Y a la vez manifiesta, en clave emancipadora, la posibilidad de revertir esta situación en términos de un resurgimiento ontológico. En tanto la desontologización de los sujetos racializados, es decir, el racismo, es una construcción social e histórica, su carácter es contingente. En ese sentido, lo ontológico no refiere al ámbito de lo absoluto, sino que es, por el contrario, una expresión de las relaciones de poder que buscan fundar diferencias esenciales en el género humano. Fanon procura, en definitiva, evidenciar el carácter histórico y a la vez potente de una “división ontológica naturalizada”.

La desontologización, en los contextos de colonización que Fanon describe (las Antillas, pero con réplicas en las regiones colonizadas por las potencias europeas en América, Asia y África), opera tanto en relación con la “carencia” de los atributos culturales del colonizador por parte del colonizado (la lengua, la vestimenta, las costumbres alimenticias, los comportamientos sociales) como por la portación de particularidades que suponen una “excedencia” respecto del colonizador, elevado a rango arquetípico de lo humano. “El negro es un hombre negro” (2009 42), remarca Fanon. Es decir, que le ha sido “arrebataada” su condición de ser humano sin más, abstracto y universal, condición que se reserva únicamente para el hombre blanco europeo occidental.

Los mecanismos de diferenciación en este mundo compartimentado son múltiples. Mediante un proceso de “deshumanización sistemática” (N. Maldonado Torres 2009 2007), el sujeto colonial resulta anclado en una imagen que lo hace “víctima eterna de una esencia, de un *aparecer* del que no es responsable” (Fanon 2009 60). Este “mundo maniqueo” produce y reproduce un círculo vicioso, que conmueve y trastorna las relaciones humanas dando lugar a una psicología específica del colonialismo, compuesta tanto por el sentimiento de superioridad del colonizador como por la urgencia del colonizado por demostrar sus capacidades humanas puestas en cuestión, en un con-

to con el gobierno provisional de la Revolución Argelina (Wallerstein 2009 30; Quelled 1970).

tinuo ejercicio probatorio de su humanidad: “Es un hecho: los blancos se consideran superiores a los negros. Es también un hecho: los negros quieren demostrar a los blancos, cueste lo que cueste, la riqueza de sus pensamientos, la potencia igual de su mente” (Fanon 2009 44).

La “experiencia vivida” del colonizado está constituida por una sumatoria de vínculos conflictivos que afectan su subjetividad de manera determinante. Estos vínculos se manifiestan, por ejemplo, en la relación con el lenguaje del colonizador como modo de adquirir una forma cultural civilizada¹⁰, en las relaciones afectivas que se ven frustradas por las contrariedades y dificultades que origina el “sentimiento de inferioridad”¹¹, o en la relación con la metrópoli como espacio en el que se materializan los valores de la civilización: el habitante de la colonia que la visita retorna en un estado de enaltecimiento, tras haber vivido un proceso de “mimetización cultural”. A cada uno de estos vínculos sociales afectados, Fanon dedica un apartado específico en *Piel negra, máscaras blancas*.

Desde el punto de vista ontológico que asume Fanon, estas experiencias evidencian una constante puesta a prueba del “ser” del colonizado. Fanon sostiene, por ello, que toda ontología se vuelve en definitiva irrealizable en una sociedad colonizada: “Su metafísica o, por decirlo de manera menos pretenciosa, sus costumbres y las instancias a las que éstas remitían fueron abolidas porque se contradecían con una civilización que ellos ignoraban y que se les imponía” (Fanon 2009 112).

El sujeto colonizado se encuentra entonces ante el dilema de “blanquearse o desaparecer”. Pero, frente a esta invitación a la “asimilación”, Fanon propone una vía alternativa, una propuesta de emancipación que consiste en dislocarse del lugar que la fractura colonial le reserva

10 Fanon analiza la propensión por el uso del francés antes que el criollo como marca de civilización y acercamiento al mundo blanco: “Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” (Fanon 2009 49). En ese sentido, el negro antillano y todo hombre colonizado “se aproximará más al verdadero hombre, cuanto más suya haga la lengua francesa”. Adicionalmente, las estructuras institucionales conminan al uso del francés como idioma oficial, ejerciendo una vigilancia idiomática cuyo ejemplo más representativo se da en el ámbito escolar (Fanon 2009 56).

11 Relaciones, indica Fanon, que “seguirán siendo imposibles en tanto no sean expulsados ese sentimiento de inferioridad o esa exaltación adleriana, esa compensación que parece ser el indicativo de la Weltanschauung negra” (Fanon 2009 65).

al colonizado, para asumir un curso de acción que quiebre las estructuras que lo sujetan. De esta manera, frente a los mecanismos de dominación que operan en el plano de las representaciones sociales, el colonizado tiene la posibilidad de reasumir su capacidad de agencia, traspasando los límites de la “zona del no-ser” que lo sentenciaban a un modo de existencia secundario:

[el colonizado] debe poder tomar conciencia de una posibilidad de existir; dicho aún de otra manera, si la sociedad le plantea dificultades a causa de su color, si yo constato en sus sueños la expresión de un deseo inconsciente de cambiar de color, mi objetivo no será disuadirlo aconsejándole “guardar las distancias”; mi objetivo, por el contrario, será, una vez aclarados los móviles, ponerle en disposición de *elegir* la acción (o la pasividad) frente a la verdadera fuente de conflictos, es decir, frente a las estructuras sociales (Fanon 2009 104).

El método fanoniano que se exhibe en *Piel negra, máscaras blancas* agrega claridad a su propuesta emancipatoria. Para Fanon, la alienación que consiste en un “querer ser blanco” no puede ser descrita recurriendo a la “filogenia”, como el estudio del desarrollo de la “especie”, o a la “ontogenia” como el estudio de factores individuales, sino a la “sociogenia”, que consiste en un modo social de abordar al individuo, es decir, de enmarcar social o colectivamente las investigaciones en torno a las vivencias de los sujetos individuales. De esta manera es posible alcanzar un “sociodiagnóstico” adecuado, en tanto no se trata de una “alienación individual”, sino que responde al plano intersubjetivo de la cultura, la historia, el lenguaje o la economía (Gordon 2009). En este enfoque metodológico se revelan, también, las premisas de la tesis fanoniana: 1. la fractura colonial es resultado de relaciones sociales históricas (como se mencionó) y, en ese sentido, contingente y no esencial; 2. vinculado a lo anterior, existen perspectivas de transformación, y ese es el objetivo del trabajo clínico que desarrolla Fanon, que se expresa en su invitación al lector “a sacudir lo más enérgicamente posible el lamentable hábito creado por siglos de incompreensión”¹² (Fanon 2009 46).

12 Fanon hace referencia a los trabajos de Octave Mannoni como un antecedente a su investigación sobre la psicología de la colonización, estableciendo sin embargo una dife-

Por último, ¿cuál es la naturaleza y el alcance ético-político de esta “zona de no-ser” que postula y describe Fanon? Sin duda, se trata de la forma conceptual que Fanon encuentra para representar el antagonismo social de las relaciones coloniales. Pero el sentido profundo de esta distinción queda abierto a hermenéuticas diversas y constituye un punto de discusión para los estudiosos de la obra fanoniana. Entre ellos L. Gordon, quien ofrece una lectura doble: o bien la “zona del no-ser” refiere a una suerte de “limbo” en el que el mundo negro queda socialmente situado por debajo del mundo blanco, pero por sobre el resto de otras criaturas que corren peor suerte; o bien significa “un punto de ausencia total, el lugar más lejano de la luz”, en una metáfora de corte teísta en la cual la cercanía a lo divino, “al ser”, irradia realidad (Gordon 2009 220-221).

Si bien la interpretación de Gordon logra expresar la negación de humanidad que supone esta estructura de dicotomización ontológica, resulta revelador el sentido que propone N. Maldonado-Torres quien, mediante el concepto de “colonialidad del ser” reúne los planos epistémico y ontológico/existencial poniendo en evidencia la descalificación epistemológica que conlleva el racismo, puesto que “el privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica” (2007 145). La descalificación epistémica en el marco de la sublimación moderno occidental del conocimiento, expresada en la fórmula *cogito, ergo sum*, se convierte en el instrumento por excelencia para la negación ontológica, que se traduce en una correlación entre ausencia de racionalidad-ausencia del ser-racialización del sujeto. Asimismo, Maldonado Torres señala que, en el contexto del racismo colonial y sus repercusiones en el plano ontológico, hay nuevas categorías que se hacen indispensables: a la diferencia trans-ontológica entre el ser y lo que está más allá del ser, y a la diferencia ontológica entre el ser y los entes, resulta preciso añadir la diferencia subontológica o “diferencia ontológica colonial” entre el ser y lo que está más abajo del ser (2007 146-147). La carencia ontológica de “lo que está más abajo del ser” se manifiesta en expresiones existenciales cotidianas de la colonialidad

rencia fundamental. Según Fanon, Manonni no ha comprendido los verdaderos componentes de la situación colonial en tanto hace del complejo de inferioridad una condición preexistente a la colonización (Fanon 2009 92-99).

relacionadas con la vivencia del racismo (“realidades y amenazas diarias”). Empleando la terminología heideggeriana, Maldonado-Torres señala: “mientras el Dasein está perdido en “el uno” y alcanza la autenticidad cuando anticipa su propia muerte, el condenado (*damné*) confronta la realidad de su finitud y el deseo por su desaparición como una aventura diaria (2007 148).

La vía por la que los “condenados de la tierra” pueden franquear el límite colonial que establece ontológicas “zonas de ser” y “zonas de no-ser” no consiste, siguiendo el planteo de Fanon, en “arrojarse” hacia las formas de vida dominantes. Un movimiento tal solo deriva en la alienación, entendida por Fanon como una “desviación existencial” del sujeto colonizado. El trayecto es el de la descolonización como movimiento ontológico:

La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia. Introduce en el ser un ritmo propio (Fanon 2013 31).

En ese sentido, A. De Oto, en su interpretación sobre la naturaleza de la “zona del no-ser”, añade el fundamental elemento emancipador y pone el foco en la articulación política que sobreviene desde el interior mismo de esta dimensión, un espacio que, como mencionamos, se convierte en un lugar desde el cual se articulan políticas afirmativas; el “auténtico surgimiento” que vaticina e impulsa Fanon (De Oto 2016). Su lectura en clave del humanismo de la crítica anticolonial vislumbra en la “zona del no-ser” un espacio en el que acontece una transformación desde la reproducción hacia la responsabilidad de la acción subjetivante de la desalienación (De Oto 2016 156).

A partir de la “hermenéutica de la universalidad” que se despliega en este artículo, es posible plantear una lectura que complementa las posiciones mencionadas y definir a la “zona del ser” por su lugar de privilegio en el vínculo con la “universalidad”; o, por la negativa, a la “zona del no-ser” como exclusión ontológica de la definición y participación de “lo universal”. En el esquema de poder denunciado por Fanon, el “no-ser” se define en términos de exclusión en la construcción de lo universal, como sujetos y como objeto. En la reversión de esta

situación, en la potencia transformadora de la conciencia negra del estar habitando esta dimensión está en juego la universalidad misma en el sentido integrador de la interculturalidad. Con esto queremos decir: el camino hacia una universalidad intercultural e inclusiva depende de manera fundamental de esta conciencia, de su desenvolvimiento y de la acción transformadora y desalienante que solo compete a quienes la habitan.

4. La crítica a los límites del universalismo humanista occidental en J. P. Sartre

“Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio. Basta que nos muestren lo que hemos hecho de ellas para que conozcamos lo que hemos hecho de nosotros mismos”.

J.P. SARTRE, “PRÓLOGO” A LOS *CONDENADOS DE LA TIERRA*.

La inclusión del célebre texto sartreano deriva del compromiso anticolonialista asumido por el filósofo, el cual combina una praxis crítico-discursiva de condena al accionar colonialista con una intervención activa en la realidad política de su tiempo. Su discurso filosófico-político reconoce la perspectiva del colonizado y del oprimido y asume la trama del conflicto Norte-Sur, específicamente del conflicto universalidad-colonialidad, como clave de interpretación de la realidad mundial de su tiempo. En virtud de ello, su pensamiento puede afiliarse a la tradición del humanismo ético-revolucionario y ser considerado como un fecundo interlocutor de la filosofía de la liberación e intercultural latinoamericana¹³.

En el “Prólogo” a *Los condenados de la tierra* de Fanon, publicado en Francia en 1961, Sartre se propone evidenciar, ante la mirada del

13 Fonet-Betancourt desarrolla en “Sartre o la ética como proyecto de vida con subjetividad” (2002) las principales líneas de la filosofía sartreana que permiten considerarla en interlocución con la filosofía de la liberación latinoamericana. Emplea la expresión “proyecto ético” en lugar de “ética o moral sartreana” para subrayar el carácter dinámico de este pensamiento: “Para Sartre la ética es constitutivamente un proyecto de razón práctico-histórica que debe conservar su carácter de proyecto perfectible incluso cuando se intente fundar reflexivamente la consistencia racional de su opción de vida, porque la reflexión ética fundante deberá siempre dar cuenta de la dialéctica entre libertad y situación en el plan de vida de sujetos vivientes contingentes” (Fonet-Betancourt 2002 181).

mundo europeo, las estructuras de violencia, marginación y deshumanización que coexisten de manera antinómica con los ideales del humanismo occidental con pretensión de universalidad: “La violencia colonial no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos. Nada será ahorrado para liquidar sus tradiciones, para sustituir sus lenguas por las nuestras, para destruir su cultura sin darles la nuestra” (Sartre 2013 14). Su objetivo es poner de manifiesto el funcionamiento subrepticio de un “humanismo racista”, encubierto bajo la sombra de una abstracta formulación de la “universalidad” (Sartre, 2013:24). Tal como había denunciado en “Retrato del colonizado. Precedido del retrato del colonizador de Albert Memmi” (1957) el colonialismo constituye un sistema que niega los derechos inalienables de aquellos seres humanos a los que mantiene en un “estado de subhumanidad” tras haberlos sometido a su imperio mediante el uso de la fuerza y de la violencia. Así, los Derechos Humanos declarados “universales” son retaceados a los sujetos *deshumanizados* por la colonización, lo cual pone de manifiesto la contradicción interna de un orden pretendidamente universalista y colonialista a la vez:

el colonialismo niega *los derechos del hombre* a los hombres que ha sometido por la violencia, que mantiene por la fuerza en la miseria y en la ignorancia; por lo tanto, como diría Marx, en “estado de subhumanidad”. En los hechos mismos, en las instituciones, en la naturaleza de los cambios y de la producción, está inscrito el racismo; los estatutos político y social se refuerzan mutuamente: ya que el indígena es un sub-hombre, la Declaración de los Derechos del Hombre no le concierne.” (Sartre, 1965 39)

La “deshumanización sistemática” del colonizado es el resultado de la conjunción del sistema de explotación colonial con las bases teóricas del “humanismo universalista”, vínculo que da lugar a un paradójico argumento que suspende de toda responsabilidad ético-política al colonizador y que podría formularse de la siguiente manera: todos los hombres son poseedores de derechos; los colonizados no son hombres; entonces los colonizados no poseen derechos. De este modo, sostiene Sartre, la opresión se justifica por sí sola. Los opresores producen y mantienen por la fuerza los actos que hacen al oprimido “cada vez más parecido a lo que debería ser para merecer su suerte”, convirtién-

dolo en un no-ser humano para el parámetro de civilizador-colonialista: “El colono no se puede absolver más que prosiguiendo sistemáticamente la ‘deshumanización’ del colonizado” (Sartre 1965 40).

Volviendo al “Prólogo” a *Los condenados de la Tierra*, Sartre se expresa allí en primera persona, desde un lugar de enunciación que reconoce su pertenencia a un lado de la “línea abismal”; el espacio privilegiado que significa la “zona del ser”, pero se ubica en un espacio intersticial al asumir la perspectiva del colonizado. Desde este lugar, Sartre y Fanon parecen estar librando, espalda contra espalda, una batalla complementaria: mientras el francés se dirige a sus connacionales y al mundo europeo en general (dentro del cual nadie está exento de culpas en tanto “tienen colonias en las que se asesina en su nombre”), Fanon ofrece un diagnóstico dirigido ya no a la Europa colonizadora, que pasa a ser objeto de razonamiento, sino que sus interlocutores, como señala Sartre, son los mismos colonizados, a quienes busca enseñar a derrotar el sistema que los oprime de múltiples formas.

La advertencia de Sartre a su lector europeo sobre el papel de “oyente furtivo” que le cabe en tanto se encuentra frente a una obra que no le está (directamente) dirigida constituye al mismo tiempo una exhortación a sobrellevar la herida narcisista infligida, en última instancia, al modelo de racionalidad europeo, cuya pretensión de universalidad está siendo fuertemente cuestionada por dicho texto. La “indiferencia” que deliberadamente manifiesta esta obra de Fanon hacia quienes hasta el momento fueron “sujetos de la historia” les “hirió en lo más hondo” -expresa Sartre- pues su contenido emancipador, aun cuando emerge desde los espacios mismos de la colonización, es ajeno a las teorías con sello europeo: “Los ilumina y los calienta un fuego que no es el de ustedes” (2013 12), afirma Sartre metafóricamente. La trama emancipadora se teje por fuera de las estructuras teóricas eurocéntricas, que resultan incapaces de aportar herramientas para un sujeto colonial que se ha reconocido como tal y expresa su voluntad de liberarse de todas las redes de dominación que lo circundan, incluso las epistemológicas. Las voces colonizadas “según hablando de nuestro humanismo, pero fue para reprocharnos nuestra inhumanidad” (Sartre 2013 7). Sartre ve en esto una inversión de fuerzas, que no es más ni menos que la descolonización, un proceso también epistemológico en el que quienes se concebían a sí mismos como “sujetos de la historia”,

con agencia y poder, son ahora convertidos en objetos por las voces históricamente “subalternizadas”¹⁴.

Esta trama de inclusión/exclusión del diálogo encierra, además, implicancias ontológicas, como señala la filósofa norteamericana J. Butler en su lectura de este célebre prólogo. Mientras que, en el planteamiento de Fanon, la “Europa colonizadora” es desplazada del espacio de interlocución con el fin de quebrar las cadenas simbólicas de un modelo de interpelación que se concebía ineludible, en el caso del colonizado, la histórica negación de su subjetividad y de su rol como interlocutor válido implicaría más bien un no-reconocimiento ontológico:

los colonizadores no dispensaban un “vosotros” a los colonizados, (...) ni se dirigían ni podían llegar a dirigirse directamente a ellos, y (...) en consecuencia, les escatimaban una cierta determinación ontológica, una determinación que es consecuencia exclusiva del reconocimiento en tanto que intercambio recíproco, en tanto que una serie de actos mutuamente constitutivos.” (Butler 2009 197)

Pero más allá de la fractura –ontológica, epistémica, política- que establece la colonización, hay una relación de reciprocidad (señalada también por Césaire) entre colonizador/colonizado. Los procesos de colonización y descolonización implican una transformación ético-política que atañe y modifica a la humanidad en su conjunto, y no sólo al colonizado. Como señala Sartre, se trata de llevar la dialéctica hasta sus últimas consecuencias, puesto que la “deshumanización” del oprimido se vuelve y se convierte en la alienación del opresor: “también a nosotros, los europeos, nos están descolonizando; es decir, están extirpando en una sangrienta operación al colono que vive en cada uno de nosotros” (Sartre 2013 23).

14 En este punto es preciso matizar la uniformidad de la postura anticolonial compartida por Fanon y Sartre, y mostrar las divergencias que se hacen explícitas de manera paradigmática en “La experiencia vivida del negro” de Piel negra, máscaras blancas, donde Fanon de manera definida disputa la dimensión de la dialéctica sartreana como filosofía de la historia. El autor martiniqués percibe una relativización de la conciencia negra en la concepción sartreana de la negritud como momento de antítesis y negatividad en una dialéctica cuya síntesis es, para Sartre, la realización de lo humano en una sociedad sin razas. En Orfeo Negro, Sartre había sostenido que “la Negritud es para destruirse, es paso y no término, medio y no fin último” (Fanon, 2009:126). De esta manera, ubica la conciencia negra como carencia en una lógica preexistente que, para Fanon, desestima el carácter absoluto y posición plena de la experiencia vivida del negro.

Es por ello que, como expresa Fanon en *Los condenados de la tierra*, la descolonización constituye la exigencia de un “replanteamiento sistémico” de la situación colonial, que sacuda de manera violenta a un mundo colonizado, fracturado, compartimentado, en el que la racialización abona y justifica las distinciones (Fanon 2013).

5. A modo de cierre

La noción de “universalidad”, al ser estudiada en el plano de la filosofía práctica, no puede ser desvinculada de la historicidad y de las relaciones de poder que la atraviesan, y es por ello que este trabajo transita una vía analítica receptiva de las problemáticas específicas derivadas de la “herencia colonial”, huella indeleble que invade diversos ámbitos de la vida social, política, económica, cultural e ideológica.

De la perspectiva crítica de Césaire se extrajeron elementos significativos para quebrar la correspondencia entre “colonización” y “civilización”. Según señala este autor, los efectos deshumanizantes de la empresa colonial sobre los sujetos, comunidades y culturas colonizadas resultan incompatibles con los ideales que propone el “proyecto civilizatorio” fundado en el universalismo abstracto del pensamiento euro-occidental. A partir del estudio de los textos de Sartre, se puso de manifiesto el funcionamiento subrepticio de un “humanismo racista”, encubierto bajo la sombra de una abstracta formulación de la “universalidad”. En tanto el colonizado resulta “deshumanizado”, la dignidad humana y los derechos del hombre “no le conciernen”, quedando oscuramente justificada la dominación colonial en el marco de un supuesto “humanismo”. A partir de esta exposición se ha inferido en este artículo la existencia de un mecanismo que consiste en la suspensión de toda responsabilidad ético-política por parte del colonizador. En su desarrollo de la hermenéutica del racismo colonial como “diferencia ontológica”, F. Fanon expuso el procedimiento básico de esta “deshumanización” sistemática operada por el sistema colonial. Ello consiste en despojar al colonizado de su “estatuto humano”, adjudicándole la *carencia* de los atributos culturales y corporales del colonizador y la *portación* de particularidades que suponen una “excedencia” respecto del “arquetipo” universalizado del modelo blanco europeo occidental. El resultado de relaciones de poder históricas que buscan acentuar y “naturalizar” las diferencias concebidas de manera jerárquica para es-

tablecer y justificar la dominación, se manifiesta como una distinción ontológica entre una “zona del ser” y una “zona del no-ser”. La “hermenéutica de la universalidad”, desarrollada en este artículo, permitió equiparar la “zona del ser” descrita por Fanon con un espacio antropológico-epistémico privilegiado en el vínculo con la universalidad, y la “zona del no-ser” con un ámbito históricamente constituido como exclusión ontológico-antropológica de la construcción de universalidad, en tanto el “no-ser” no participa en lo universal.

El pensamiento de estos tres autores es representativo de una crítica más expandida a la tendencia reduccionista del pensamiento moderno-occidental, en tanto reconduce la universalidad a sus propias categorías, con matices y divergencias en sus alcances. Asimismo, se descubre en sus tratamientos una dialéctica de “afectación recíproca” entre colonizador y colonizado —especialmente señalada por Césaire y por Sartre— que, como una trama especular, no afecta solo al colonizado, sino que modifica al colonizador y lo involucra en la deshumanización mutua de la dominación colonial: la alienación del colonizado es también reflejo de la del colonizador, cuya conciencia no sale indemne.

El concepto de “universalidad intercultural” se opone a la violencia que instauro y reproduce la “universalidad colonialista”, en tanto se concibe como el resultado efectivo de ejercicios de puesta en común de diversos saberes con pretensión de racionalidad y generalidad. En el marco de este paradigma alternativo, la diversidad contextual o la pluralidad cultural de los diversos lugares de enunciación no resulta paradójica en la construcción de la universalidad, sino que constituye, por el contrario, el presupuesto o la condición de posibilidad de discursos universales. De este modo, la tensión entre el alcance de la pretensión de universalidad y la especificidad de los “lugares de enunciación” a partir de los cuales se emiten discursos con pretensión de universalidad, no implica el abandono de la noción de “universalidad”, sino la necesidad de distinguir los problemas a los que se enfrenta todo proceso de construcción universalista, especialmente los referidos a las relaciones de poder que la atraviesan. En este sentido, se trata siempre de una universalidad inacabada y su construcción se asemeja más a una progresión indeterminada que a una totalidad determinante. En resumidas cuentas, es una universalidad dinámica, en constante

redimensionamiento, que se construye a partir de la inquietud por lo común, por aquello que excede la propia comunidad de sentido, es decir, por lo realmente universalizable.

Bibliografía

- Acosta, Y. *Reflexiones desde "Nuestra América": Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Montevideo: Nordan-Comunidad, 2012.
- Butler, J. "Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon". *Piel negra, máscaras blancas*, F. Fanon. Madrid: Akal, 2009. 193-216.
- Césaire, A. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006a.
- Césaire, A. "Cultura y colonización", *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006b. 45-76.
- Césaire, A. "Discurso sobre la negritud", *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006c. 85-91.
- Césaire, A. "Carta a Maurice Thorez", *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006d. 77-84.
- De Oto, A. "A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación". *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* (2018).
- De Oto, A. "Notas metodológicas sobre el humanismo en Frantz Fanon", *La crítica en el margen: hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad*, J. Gandarilla Salgado (Coord.). México: Akal, 2016. 127-156.
- Fanon, F. *Los condenados de la tierra. Prefacio de J. P. Sartre*. Buenos Aires: FCE, 2013.
- Fanon, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Akal.
- Fanon, F. "Racismo y cultura", *Por la revolución africana*, F. Fanon. México D.F: FCE, 1965. 38-52.
- Fornet-Betancourt, R. "Sartre o la ética como proyecto de vida con subjetividad", *Educacao e Filosofia* 16/32 (2002): 179-191.
- Fornet-Betancourt, R., Schelkshorn H. & Gmainer-Pranzl, F. (Hrsg.) *Hacia una universalidad justa. Fundamentaciones filosóficas y perspectivas políticas. Dokumentation des X Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2013.

- Gordon, L. "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", *Piel negra, máscaras blancas*, F. Fanon. Madrid: Akal, 2009. 217-260.
- Grosfoguel, R. "Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial", *Discurso sobre el colonialismo*, A Césaire. Madrid: Akal, 2006. 147-172.
- Maldonado Torres, N. (2009) "El pensamiento filosófico del giro descolonizador", en *El pensamiento filosófico y latinoamericano, del Caribe, y "Latino" (1300-2000)*, E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (Comps.). México DF: Siglo XXI, 2009. 683-697.
- Maldonado-Torres, N. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007. 127-167.
- Martí, J. "Nuestra América", *Páginas escogidas I, José Martí*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991. 157-168.
- Quellel, Ch. "Frantz Fanon and colonized man", *Africa Today* 17/1, Indiana University Press (1970): 8-11.
- Rojo, G. "A cincuenta años de la renuncia de Aimé Césaire al Partido Comunista Francés", *Aimé Césaire desde América Latina: Diálogos con el poeta de la negritud*, E. Oliva, L. Stecher y C. Zapata Silva, 2010. 22-33. Disponible en <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/122973>
- Sartre, J. P. "Prefacio", en *Los condenados de la tierra*, F. Fanon. Buenos Aires: FCE, 2013. 7-29.
- Sartre, J. P. "Colonialismo y neocolonialismo", *Situations V*. Buenos Aires: Losada, 1965.
- Wallerstein, I. "Prefacio. Leer a Fanon en el siglo XXI", en *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon, F. Madrid: Akal, 2009. 29-37.