

DE FANON A LA INTERSECCIONALIDAD: NEUROSIS, SEXO Y DESCOLONIZACIÓN

Larisa Pérez Flores
Universidad de La Laguna
lperezfl@ull.edu.es

RESUMEN

Este artículo es una propuesta en torno a cómo generar un análisis más preciso de las opresiones desde una perspectiva descolonial. Para ello analizo dos vectores de opresión en su interacción particular con el colonialismo: la raza y el sexo. Como punto de partida para pensar la cuestión tomo la obra de Frantz Fanon, que aborda esta interacción a partir de un marco muy concreto desde el que pensar la identidad: el psicoanálisis. A través de este enfoque «profundo» de la descolonización intentaré descifrar los límites y posibilidades de un abordaje interseccional de la opresión, aludiendo a la tradición feminista y la tradición poscolonial.

PALABRAS CLAVE: raza, sexo, colonialismo, interseccionalidad, Fanon.

FROM FANON TO INTERSECCIONALITY:
NEUROSIS, SEX AND DECOLONIZATION

ABSTRACT

This article is a proposal about how to generate a more accurate analysis of oppression from a decolonial perspective. For this, I analyze two vectors of oppression in their particular interaction with colonialism: race and sex. As a starting point to think about the question, I take the work of Frantz Fanon, who approaches this interaction from a very concrete framework from which to think about identity: that of the subconscious. Through this “deep” approach to decolonization I will try to decipher the limits and possibilities of an intersectional approach to oppression, alluding to the feminist tradition and the postcolonial tradition.

KEYWORDS: race, sex, colonialism, intersectionality, Fanon.



INTRODUCCIÓN

Desde hace al menos cuatro décadas los marcadores identitarios «sexo» y «raza» se han revelado como claves para un análisis de la opresión que trascienda el paradigma economicista. Aquí me referiré en concreto a las teorías posdescoloniales¹, por un lado, y a los feminismos de la tercera ola, por otro, como intentos más o menos eficaces de elaborar una visión de la opresión donde la clase interacciona con variables de opresión identitarias. Intentaré señalar las limitaciones fundamentales de uno y otro ámbito para ayudar, al menos en parte, a delimitar una propuesta de descolonización más efectiva.

Para ello, en la primera parte llevo a cabo una introducción al citado «giro fanoniano» y su relación con el psicoanálisis. En la segunda parte, hablo de la conexión entre este giro y la cuestión sexual. En este punto el ámbito descolonial aparecerá como marcado por una tradición limitante que denomino «anticolonialismo viril». En la tercera parte hablo de la conexión entre colonialismo, raza y sexo. Los nuevos feminismos aparecerán aquí como marcados por una limitante tradición de «engenerización» (Lugones, 2008). A modo de conclusión reivindicaré como alternativa una versión de la interseccionalidad descentrada, dinámica y plástica, que se desligue de la colonialidad tanto de la tradición poscolonial como de la feminista.

BREVE Y ATÍPICA NOTA BIOGRÁFICA SOBRE FANON

Frantz Fanon nace en Martinica en 1925 y cuando tiene la mayoría de edad se alista para combatir del lado de Francia en la Segunda Guerra Mundial. Obtiene condecoraciones, pero se decepciona notablemente. Su entusiasmo por el legado del humanismo ilustrado hace agua cuando su negritud le impide seguir el rumbo de sus supuestos compatriotas. Luego estudia psiquiatría, pero al tribunal no le gusta su tesis, titulada *Ensayo para la desalienación del negro*. Es el borrador de *Peau Noire, Masques Blanques*, su gran obra de juventud.

Fanon acaba como jefe de un hospital psiquiátrico en Argelia y allí revoluciona el tratamiento médico y también se compromete con la revolución. Sus viajes de investigación por el país a menudo son misiones clandestinas del FLN, hasta que acaba siendo expulsado en 1957. Se instala en Túnez, donde forma parte del

¹ Entiendo «lo poscolonial» como discurso periférico desde el que se cuestiona el patrón eurocéntrico. Cuando digo «anticolonial», en cambio, pretendo aludir más bien a una lucha política encaminada a subvertir la situación de dependencia de una colonia. Lo anticolonial es poscolonial (supone un cuestionamiento), pero lo poscolonial no es necesariamente anticolonial (no se traduce siempre en una lucha por un determinado estatus político). Con el término «descolonial», pretendo aludir a una lucha contra el colonialismo en sus múltiples facetas (económica, cultural, política), y al tiempo a un cuestionamiento de los fundamentales relatos anticoloniales. Lo «descolonial» supone un «giro epistemológico» que cuestiona de forma radical el legado de la modernidad europea y edifica alternativas a él.

colectivo editorial el Moudyahid (cuyos escritos serían publicados luego como *Por la revolución africana*) y viaja por multitud de capitales africanas. Cuando le diagnostican leucemia pone todo su empeño en publicar un último texto, su gran obra de madurez, que titula *Los condenados de la tierra* y que verá la luz tras su muerte en 1961. Será enterrado en Argelia.

RAZA Y COLONIALISMO

A menudo se considera que la vida y la obra de Frantz Fanon se dividen en dos momentos bastante irreconciliables, relativos a sus dos grandes obras. Considero sin embargo que existe una continuidad sólida y que ambas etapas son indispensables para sintetizar en qué consistió su contribución. El giro fanoniano se basó en el análisis primario de una dicotomía, blanco-negro, para conectarla con otra menos específica (aunque no menos racializada): colono-colonizado. Fanon parte del negro antillano porque parte de él mismo y porque se trata de una circunstancia identitaria muy particular: refiere a un negro que no es africano, e incluso un negro que no sabe que es negro. Parte más tarde del argelino, un sujeto con quien convivió y luchó, para desarrollar una teoría acerca de la colonización y la descolonización. Descifrar su vida es descifrar su propuesta, y viceversa.

Como punto de partida de este desciframiento propongo fijar la atención en un momento clave de la vida del autor martiniqueño: la emigración. Cuando llega a París se entera de que, a pesar de lo que le dijeron en la escuela, no es ante todo un francés: ante todo, es un negro. Este fue el inicio de una profunda reflexión acerca de la construcción del otro e incluso de la otra. Una reflexión sobre un caso particular que se convirtió en interpelación universal. A continuación, la increíble historia de cómo un análisis sobre lo negro siembra la semilla para una teoría de la descolonización del conocimiento.

EL GIRO FANONIANO

En su ópera prima el joven antillano parte de una afirmación que sabe que provocará el odio de sus congéneres: «El negro no es un hombre». Con esto Fanon quiere sugerir que existe una dimensión en la que se «es» más allá del mero reconocimiento formal. Cuando alguien «es» implica que se trata de un sujeto capaz de predicar, un sujeto de discurso, y el negro no «es» en el sentido de que no participa de tal dimensión:

Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una cuesta esencialmente despoblada a cuyo término puede nacer un auténtico surgimiento. En la mayoría de los casos, el negro no posee el beneficio de realizar este descenso a los verdaderos Infiernos (Fanon, 1952: 29).

El negro no puede contar el drama existencialista, básicamente porque no puede contar. El negro no puede descender porque ya está en los Infiernos desde el



principio. Y no se trata sólo de que sus frases nunca están presentes en las librerías del Ser. Esto es sólo la parte más superficial de la cuestión. El problema es que las frases que dice no son suyas: ha aprendido a concebir el mundo, y por tanto a sí mismo, según un legado que no le coloca como sujeto. Esto le provoca una neurosis que Fanon intenta descifrar a partir del diván. Una neurosis consistente en verse, básicamente, a través de una máscara que le impide conocer su verdadera piel. Pero ¿cuál es esta verdadera piel? ¿Qué es lo que el legado colonial aliena?

Fanon no piensa que haya una «esencia negra». Reconoce que por un momento se ve tentado a reivindicar un acceso privilegiado a cierto tipo de espiritualidad, cierto tipo de conocimiento, a partir de la raza:

El tam-tam farfulla el mensaje cósmico. Solo el negro es capaz de transmitirlo, de descifrar el sentido, el alcance. [...]. Yo me convertía en el poeta del mundo. El blanco había descubierto una poesía que nada tenía de poética. El alma del blanco estaba corrupta y, como me decía un amigo que enseña en los Estados Unidos: «Los negros frente a los blancos constituyen de algún modo un seguro sobre la humanidad. Cuando los blancos se notan demasiado mecanizados recurren a los hombres de color y les piden un poco de alimento humano» (Fanon, 2009: 120-121).

El desencanto viene cuando el blanco informa al negro de que esta espiritualidad radiante representa un estadio en la historia, un estadio de hecho superado por el blanco pero que añora. Reconocer esta espiritualidad intrínseca significa condenarse. En este sentido, hay una crítica clara a la negritud² por parte de Fanon.

Al mismo tiempo, el autor martiniqueño señala una relación de oposición absoluta entre lo negro y lo blanco, claro que como resultado de una construcción. Esta visión tan estructural y dicotómica obviamente le ha sido criticada, sobre todo porque la extrapola también a otro par: el del colono y el colonizado. Yo creo que ha sido criticada sobre todo por cómo piensa Fanon que hay que comportarse ante tal relación estructural. Y es que estos sujetos se encuentran no sólo en total oposición, sino que la poesía no bastará para subvertir la asimetría que los vincula. El arma cargada de futuro capaz de diluirla es literalmente un arma de fuego.

Los condenados de la tierra, publicada en 1961, acabará proponiendo la violencia como medio para superar la relación racial de opresión que se da en los entornos coloniales. Se trata, eso sí, de un medio y nunca de un fin. El objetivo final sería, como ya dijera Sartre (1960) hablando de la negritud, la abolición de la sociedad colonial y la sociedad de razas. La violencia es necesaria únicamente en el sentido de que tiene que destruirse un sistema, una estructura política. Incluso las élites nacionalistas que usan la vía partidista no cuestionan este sistema y siguen

² La *Nègritude*, como movimiento que reclamaba forjar la identidad traspasando las fronteras geográficas, partió del elemento racial como definitorio de la identidad. Los autores posteriores a sus representantes, Aimé Césaire y Léopold Sédar Senghor, la denunciarán como una concepción limitada de la identidad (la concepción racial), aunque reconociendo el papel central que tuvo para las sociedades de las Antillas y del África negra en lo que refiere a adquirir conciencia de sí mismas.

perpetuando la explotación. Al buscar la continuidad del régimen burgués, no pueden cuestionar una estructura (antes esclavista, ahora asalariada) que nunca dejó de ser racializada.

Como Fanon (2016) señaló en su conferencia «Racismo y cultura»³, es necesario abandonar «el hábito de considerar al racismo como una disposición del espíritu, como una tara psicológica» (2016: 110). El racismo es estructural, y además no está oculto: «Salta a la vista porque está, precisamente, en un conjunto característico: el de la explotación desvergonzada de un grupo de hombres por otro que ha llegado a un estadio de desarrollo técnico superior» (Fanon: 2016: 110). ¿Hay otro medio de invertir esta dicotomía que no sea la toma por la fuerza?

Fanon piensa que no, de modo que la revolución es, antes que un deseo, una consecuencia natural de la historia. El colonizado, una vez que toma conciencia de su condición de opresión, odia al colono. Lo homogeneiza en el mismo modo en que el colono lo homogeneizó a él. Desprecia sus valores con toda su fuerza. El colonizado homogeneiza incluso su propia identidad sobre la base de la nación e incluso de la raza, contraponiéndola a la del colono. «A la mentira de la situación colonial, el colonizado responde con una mentira semejante» (Fanon, 2009: 167). Esta mentira tiene que ver no sólo con la reivindicación de esta visión unificadora, sino con la recuperación de mitos, magia y monstruos de la tradición precolonial. Los mismos que, según Fanon, a la sociedad colonial le interesa mantener, porque distraen la atención sobre quién es el verdadero enemigo.

Pero la violencia, incluida la violencia del discurso dicotómico, es sólo un medio. Al final del camino no está Europa ni África, ni lo blanco ni lo negro, ni ninguna otra oposición. Ninguna de estas construcciones espaciales e identitarias tiene la salvación:

Quando un antillano licenciado en filosofía declara que no se presentará a las oposiciones alegando su color, yo digo que la filosofía nunca ha salvado a nadie. Cuando otro se empeña en probarme que los negros son tan inteligentes como los blancos me digo: la inteligencia tampoco ha salvado nunca a nadie (Fanon, 2009: 56).

No se trata de emular lo colonial ni de rechazarlo. De una parte, Europa ha conducido a la más inimaginable de las barbaries históricas y no hay manera de salvar su legado. No hay manera de lavar con lejía la cara oculta de las constituciones. «Una sociedad es racista, o no lo es. No existen grados de racismo», dice Fanon (2016: 113). Y la sociedad colonial, desde sus inicios, distingue clases de hombres.

El giro fanoniano tiene que ver pues con dos cosas (y no tanto con dos obras). Primero, con detectar una división racial del trabajo o, si se quiere, una intersección de dos opresiones teorizadas históricamente de forma separada (económica e

³ «Racismo y cultura» es el nombre que tuvo la intervención de Fanon en el primer Congreso de Escritores y Artistas Negros en París, 1956. Esta cita y otras de la misma conferencia están tomadas de la antología de Félix Valdés (2016: 110) que recoge la traducción mexicana que se llevó a cabo en los años sesenta de este y otros textos con el título *Por la revolución africana* (1965).



identitaria). Segundo, analizar la construcción de la identidad como mistificación. El mundo que cabe soñar a partir de este giro es bien distinto de los anteriores, no es proletario ni ilustrado ni negro ni tiene ningún contenido fijo; es un mundo sin división del trabajo y sin división racial donde la identidad tendría que reinventarse. Pues sin patrón asimilador, sin mistificación, ¿qué es lo que nos queda?

NEUROSIS COLONIAL I

Fanon es un autor difícil de clasificar. De una parte representa una visión plenamente moderna, en el sentido de estructuralista, partidario de una estricta dialéctica de la historia. De otro lado, parece abrir la puerta a un mundo más flexible, más posmoderno, donde la cultura es construcción interesada y, por tanto, insospechadamente transformable. Ha predominado, no obstante, la primera interpretación, reforzándose la idea de una visión profundamente dicotómica del mundo.

Quienes critican que Fanon adolece de una visión maniquea quizá no tengan en cuenta que precisamente se dedicó a observar la patología tanto en el opresor como en el oprimido. En su diván hubo torturadores y torturadas, cuerpos blancos y cuerpos negros, cuerpos de hombre y cuerpos de mujer. Quería hacer terapia a una sociedad enteramente mistificada: «Hablo aquí, por una parte, de negros alienados (mistificados), por otra parte, de blancos no menos alienados (mistificadores y mistificados)» (Fanon, 2009: 59).

De hecho, la contribución de Fanon a la liberación de Argelia no fue tanto desde el fusil como desde la institución médica. Para él la construcción cultural asimétrica de los cuerpos generaba una dicotomía inasumible sin neurosis, sin dolor, sin violencia. Así, antes que ser maniqueo, este psiquiatra desvela a una sociedad maniquea, una teoría política maniquea y una ontología maniquea. Su trabajo, como dice Félix Valdés, es una «interrogación en todos los registros del dominador y del oprimido para liberar a unos y otros de la “afectación del ser” provocada por el colonialismo y el capitalismo moderno» (Valdés, 2016: 22). Ambos sujetos, colonizador y colonizado, se comportan neuróticamente. Hay una protesta estallando en sus pechos infinitos forzados a un sistema binario finito. Fanon lo dice claramente: «El contexto colonial [...] se caracteriza por la dicotomía que inflige al mundo» (2007: 33).

«Neurosis» es ya un término en relativo desuso, salvo por el filón neopsicoanalista. Se trata de lo que hoy con preferencia se denomina un «trastorno adaptativo» ligado a la ansiedad. Este trastorno, o conjunto de trastornos, se distinguiría de afectaciones más graves, caracterizadas por una desconexión sustancial con la realidad: las psicosis⁴. Según Fanon, la mistificación de nuestras identidades está tan

⁴ Según Freud, todas y todos padecemos neurosis, y esta neurosis tiene que ver con «el malestar en la cultura». Estas neurosis en algunos casos se hacen tan insoportables que se acercan a las psicosis, y por eso el papel de la terapia es fundamental. El sujeto neurótico, a diferencia del psicótico, facilita el tratamiento porque es consciente de su «locura», la teme e incluso le obsesiona.



ligada a la asimetría de poder que si desaparece la jerarquía desaparece la neurosis. Allí es donde entra la revolución: en un mundo sin asimetrías de poder la terapia por neurosis tendría muchos menos pacientes. El sujeto colonizado es quien tiene que suplantar al colonizador en el poder para controlar la producción y reproducción de los significados en una suerte de revancha descolonial.

Claro que la terapia es indispensable para la revolución. La visión moderno-colonial del mundo es un nido de neurosis, pues es altísimo el malestar que ha producido en la cultura. Los tratamientos que propone Fanon implican indagar en arquetipos, como lo negro, que se han internalizado por asimilación produciendo una enajenación total del individuo. La terapia no pasa por penalizar su conducta neurótica, sino por llevar a nivel consciente el origen remoto de sus negaciones.

En este sentido, Fanon cuestiona a la institución psiquiátrica como generadora de malestar y perpetuadora de negaciones. De hecho conocía la crítica a los hospitales como prisiones, gracias entre otras cosas a un psiquiatra catalán exiliado, François Tousquelles. En Argelia reacciona ante un sistema psiquiátrico que acentúa la enfermedad colonial (exclusión, represión, explotación, tortura, etc.) con su trato deshumanizador. Decide suprimir el uso de camisas de fuerza, amarres, separaciones entre nativos y franceses, simbología cristiana, simbología francesa, etc., e introduce la música, el deporte, el trabajo, la escritura, etc., ayudando a víctimas y verdugos (Valdés, 2016).

Pero la postura idealizante de la locura, de ecos foucaultianos o incluso sádicos, le parece una visión cómoda, de intelectual de salón, de anarquista de ciudad, al lado del inconmensurable sufrimiento de la patología mental como resultado de la violencia estructural. Sólo recuperando el equilibrio que nos ha sido negado con la enajenación y la deshumanización podremos ser libres, piensa Fanon. No se trata de cuerpos locos que necesitan una sociedad que los tolere, sino de una sociedad que les devuelva las llaves de ellos mismos. Pero, repito, ¿quiénes son ellos mismos? ¿qué hay detrás de la máscara?

SEXO Y COLONIALISMO

De un tiempo a esta parte la sexualidad y el género se han convertido en claves fundamentales para estudiar un conjunto de violencias que estaban ausentes de los modelos de análisis de opresión tradicionales. Como en el caso de la raza, el vínculo del sexo (en sentido polisémico) con el colonialismo es hondo. El «giro fanoniano» nos sirve de trampolín a un análisis los límites y posibilidades de una descolonización que tenga en cuenta esta «profundidad», por decirlo en términos más psicoanalíticos. A pesar de que Fanon es a menudo descrito como un autor deudor de un análisis moderno-estructuralista, y a pesar de que es reconocible (aunque esto, obviamente, no es tan conocido) como un autor con un enfoque sexista, rescataré de él elementos para una visión dinámica y compleja del fenómeno colonial, elementos de una inesperada vigencia para la discusión actual en torno a la opresión.



Existe un inconsciente colectivo, y este inconsciente, tanto en las metrópolis como en las regiones coloniales, sigue un mismo patrón. No es universal, pero sí afecta a la mayor parte del planeta, debido al expansionismo europeo y sus continuaciones. En este sentido, no es un conjunto de binarismos y tabús universales, como diría Levi-Strauss, sino el resultado de un asimilacionismo cultural:

El inconsciente colectivo no es, sin embargo, una herencia cerebral: es la consecuencia de lo que llamaré la imposición cultural irreflexiva. Nada sorprendente, pues, que un antillano, sometido al método del sueño despierto reviva los mismos fantasmas que un europeo. Es que el antillano tiene el mismo inconsciente colectivo que el europeo.

Este inconsciente colectivo origina diferentes «complejos», o conjuntos de emociones y pensamientos asociados que datan de la infancia. El complejo de Próspero⁵, por ejemplo, es un complejo que afecta a todo colono, y está conformado por un conjunto de disposiciones neuróticas inconscientes que nos permiten comprender «la figura del paternalismo colonial» o «el retrato del racista cuya hija ha sido objeto de un intento de violación (imaginario) por parte de un ser inferior»⁶ (Fanon, 2009: 33).

Ahora bien, este complejo colonial se combina con otro inherente a la división sexual de las prácticas culturales: el complejo de Edipo. Aquí es donde empieza a complicarse el enfoque de Fanon, pues es culturalista pero parece naturalizar algunas relaciones. Levi-Strauss había no en vano llegado a la conclusión de que el tabú del incesto era transcultural, o lo que es lo mismo, natural a la vida social (Rubin, 1986; Butler, 2004). El antropólogo francés pensaba que, a pesar de variar el modo en que se concibe lo incestuoso, no hay una sola cultura donde no se haya encontrado algún tipo de prohibición respecto de las relaciones entre algunos miembros de la comunidad.

Fanon, en principio, no está de acuerdo con esto, pues afirma que el complejo de Edipo remite exclusivamente al entorno que estudió Freud (europeo). Este complejo nos habla de una prohibición concreta y bastante extendida, por lo demás muy

⁵ Este complejo se llama así porque Próspero, el personaje principal de *La tempestad* shakespeareana, teme a Calibán, su esclavo salvaje. No en vano Calibán ha sido fetiche literario de la teoría poscolonial por condensar los elementos fundamentales en la construcción del colonizado. Este esclavo representa la bestialidad, el instinto, la ausencia de espiritualidad.

⁶ Es un complejo que marca toda situación colonial, y que permite entender la construcción racial. En el binomio blanco-negro, por ejemplo, el blanco muestra temor a la usurpación de «sus blancas» por parte del negro. El negro es simultáneamente construido como negación, o sea, como fuerza sexual desmedida e indomable, ejemplificada literalmente en la figura de un falo desproporcionado. Pero también la mujer blanca, aunque no es víctima propiamente del complejo de Próspero, teme ser violada y recela de la negra. Son dos actitudes que encajan en un mismo modelo de construcción del otro colonizado. Ambos, blanco y blanca, temen y desean al mismo tiempo esa bestialidad primitiva que representa lo negro.

representativa de la moral europea. Consiste a grandes rasgos en la prohibición de tener sexo con tu progenitora, con la que, sin embargo, desde la infancia se establece una estrecha relación física que la cultura se encargará de desexualizar. El hombre que supera este complejo acepta que no puede tener relaciones con su madre, lo cual no es especialmente duro si se tiene en cuenta que podrá tener sexo con el resto de mujeres con las que se cruce mientras no sean de su familia. La mujer, sin embargo, debe asumir algo más duro: que no puede tener relaciones ni con su madre ni con ninguna otra mujer. Si consigue adaptarse a esto se concentrará en el hombre, y deseará a su padre, pero aprenderá que está prohibido también (complejo de Electra). Además, según las formulaciones originales de Freud, deberá aprender que es pasiva y que no puede mostrar agresividad como parte de este deseo hacia lo masculino. Para construir su feminidad deberá aceptar la actitud dominante del hombre.

Lo curioso es que Fanon considera que este complejo afecta a todas las mujeres del mundo, pero no a todos los hombres. Para ver esto basta con examinar la relación que establece entre neurosis, fobia y deseo. Fanon toma como punto de partida el hecho de que las antillanas (o yuxtablancas) sueñan, como las blancas, con un agresor lo más negro posible (Fanon, 2009: 156). La mistificación se revela así como un patrimonio compartido entre cuerpos colonos y colonizados, y el rechazo revela deseo.

En cuanto al hombre blanco, su negrofobia responde a un impulso homosexual reprimido. El hombre blanco teme y desea al mismo tiempo ese falo oscuro y poderoso, un mito tan antiguo⁷ como extendido⁸. Con la mujer blanca se repite la misma dialéctica, su negrofobia tiene que ver con un temor y deseo frustrado de ese agresivo falo, que además se expresa en la forma de autocastigo. Según Fanon, la afición a la violencia sexual que refleja el deseo del superfalo, como versión extrema de ese dominio masculino, es una actitud neurótica resultado de la no adaptación al destino pasivo-vaginal⁹. En el caso de la mujer negra este deseo de hacerse daño

⁷ El mito del superfalo negro es una historia que viene de muy antiguo. Los descendientes del pecador Cham (nieto de Noé) serán, según muchos intérpretes, los «africanos», condenados a portar un pene extremadamente largo (Bilé, 2005: 19). Herodoto afirma en el siglo V antes de Cristo que el africano «copula en público, como las bestias» (Bilé, 2005: 21) y sólo los bárbaros y los esclavos serán representados en las pinturas helénicas con un gran pene (Bilé, 2005: 23). ¡Incluso castrados fornican! O al menos así se cuenta en *Las Mil y Una Noches* (Bilé, 2005: 75). En las sociedades impregnadas de las religiones del libro las mujeres que fornicquen con negros a menudo tendrán penas especiales. El mismo Bonaparte decreta que las prostitutas blancas que hayan tenido relaciones con negros serán repatriadas (Bilé, 2005: 41).

⁸ No en vano en una encuesta reciente en que se preguntaba si las necesidades sexuales eran mayores en los países calientes, la mayoría lo negaba, y cuando se preguntaba si el placer sexual de las mujeres heterosexuales dependía de la talla, la mayoría lo negaba, pero si se preguntaba si el pene de los negros era generalmente más grande, la mayoría lo confirmaba (Bilé, 2005, pp. 165-180). La paradoja es que, a fuerza de repetición, los cuerpos negros han acabado por pensar que realmente tienen un pene mayor que el de los cuerpos blancos.

⁹ Es sabido que en el caso de las mujeres estancarse en el complejo de Edipo, es decir, en el deseo por la madre, implica estancarse en la fase clitoridiana. Una mujer que se masturba ese «pequeño pene» es una mujer que no ha asumido su destino pasivo-vaginal. La aversión al dominio del hombre

se intensifica, pues su autodesprecio alcanza cotas inimaginables. Fanon piensa, de hecho, que la mujer negra muestra un gusto particular por la violencia sexual, y no plantea esto como una mistificación del hombre blanco.

Obviamente, esta visión tiene muchos problemas. Si a las negras les gusta especialmente ser dañadas, ¿no ocurre así también con los negros, que han crecido autodespreciándose? Según su propia teoría no sería descabellado afirmar que Fanon, como hombre y como negro, mostraría un impulso bisexual y sado al mismo tiempo. Quiero decir que si los negrófobos padecen de neurosis es de suponer que un homófobo como Fanon también. Además es un BDSMfóbico, pues muestra como patológicas la fantasía tanto de ser dominada como ser dómina de la mujer (en el caso de los hombres el impulso de violación, sin embargo, es un signo de salud). Si la fobia es indicio de fascinación, pareciera que Fanon teme y desea ser dominado por un agresivo falo gay.

Sin embargo, no voy a reconocer este deseo oculto como conclusión, precisamente porque no comparto los heterocentros axiomas fanonianos desde los que he partido para llegar a ella. Como psiquiatra Fanon trata a la homosexualidad como una patología resultante de la no aceptación del destino natural heterosexual. Este ya es un punto de partida sesgado, encuadrado en una versión concreta del psicoanálisis. Según Freud, neurosis implica simplemente la no adaptación a un modelo cultural, con lo cual la homosexualidad no sería una conducta patológica (al contrario, es natural), sino que llevaría a la neurosis. Pero Fanon considera que es una práctica específica, condición para el complejo de Edipo. Y este complejo, dice, no es universal, pues en las Antillas prácticamente no hay neurosis edípica (Fanon, 2009: 140).

La realidad es que el joven Fanon parece rendirse ante una regla natural como la del complejo de Edipo sólo en lo que respecta a la mujer. Según Freud, todos los cuerpos son en origen bisexuales, y la cultura heterosexual obliga a una reconfiguración. Quien no se adapta a esta reconfiguración con la madurez se queda atrapado, o atrapada, en un cuadro neurótico. Pues bien, según Fanon los negros antillanos no participan de esta estructura, es decir, no son en origen bisexuales y, por tanto, no desarrollan conductas neuróticas como la homosexualidad. Sin embargo, las negras reproducen el cuadro edípico de querer castigarse a sí mismas. Este autocastigo es una expresión de la frustración de la mujer por no tener un falo, esto es, por tener menos poder que el hombre (Rubin, 1986), incluido el poder de acceso a los cuerpos de otras mujeres.

La masculinidad aparece aquí como relativa a cada cultura, y por tanto como contingente, mientras que la feminidad parece seguir un patrón transcultural, si no natural. El Fanon de *Piel negra, máscaras blancas* restituye así a un colonizado ultraviril, y abandona a la colonizada a un destino universal ultrapasivo, recreando

en sentido sexual es un indicio de bisexualidad, de no aceptación de ese destino heterosexual. Pero también la afición a la violencia sexual evidencia el autodesprecio que conlleva no tener falo (con todo lo que esto implica).

mistificaciones coloniales. Neurótico a su vez, cae víctima de la propia dialéctica identitaria que denuncia.

EL TEXTO OLVIDADO DE FANON

A pesar de mostrar cómo intersectan la opresión económica y la identitaria, Fanon en este punto parece incapaz de ver más allá de la opresión racial. Al mismo tiempo, existe un texto de Fanon posterior menos conocido (y dudo que ello sea casualidad) en el que da centralidad a la cuestión sexual: *Argelia se quita el velo*. Su propuesta en este texto abre la puerta a una lectura más feminista de su figura, o al menos a un feminismo de inspiración fanoniana.

El autor martiniqueño parte del siguiente postulado para iniciar la reflexión de su texto olvidado: «La mujer argelina es, a los ojos del observador, la que se esconde detrás del velo» (2016: 137). Con ello está anticipando una discusión muy presente hoy en las conversaciones de distintos feminismos y en los debates en torno al multiculturalismo, una conversación con más vigencia en la Francia de hoy que en la de su tiempo. Tiene claro que el interés colonial en desvelar a la mujer argelina no tiene que ver con un deseo de emancipación femenina, sino con reforzar el yugo colonial. Por una parte piensa que es una estrategia para conquistar a la mitad de la población siguiendo la máxima «conquistemos a las mujeres y el resto se nos dará por añadidura» (Fanon, 2016: 138). Por otra parte, piensa, esta estrategia responde al deseo colonial masculino de tener a su disposición a la mujer argelina, de exhibirla para sí y hacerla accesible.

La postura de Fanon es aguda en el sentido de denunciar la ecuación que aún hoy opera por doquier pasando desapercibida: colonialismo-humanismo. El pensamiento descolonial revela que estos elementos son incompatibles o, más exactamente, que son tan compatibles que uno implica siempre al otro y de ahí la trágica histórica de la humanidad. Ahora bien, su planteamiento es cuestionable en varios sentidos. Si bien tiene razón en que el poder colonial busca aliados, también es cierto que las mujeres tradicionalmente son abordadas desde el punto de vista de garantes de la tradición, y aprovechadas por fuerzas revolucionarias que a la vez abogan por la conservación. Que el objetivo del francés sea ganar al argelino a través de la emancipación de la argelina es un plan con muchos riesgos de fracaso. Como podemos observar por todo el planeta, la emancipación de la mujer en contextos androcéntricos lleva a una respuesta violenta por parte del opresor y en muchas ocasiones a recrudecer el régimen¹⁰. Otra cosa es que, tal y como es práctica habitual

¹⁰ Ver el estudio de la barbadiense Violette Eudine Barriteau (2003) sobre esta reacción de violencia en el contexto caribeño.



en contextos neocoloniales, la emancipación de la mujer aparezca como *leitmotiv* de la intervención de una gran potencia para legitimarla¹¹.

Pienso que es más acertado su análisis, de ecos psicoanalíticos, del colonialismo como intento de poseer a la mujer argelina. A pesar de ser violada de todas las formas posibles durante el proceso colonial, estas mujeres musulmanas son de difícil acceso sin el uso de la fuerza más explícita, y esto no sólo por su escaso tránsito de los espacios públicos, sino por la escasa exhibición de su cuerpo, una doble privación para el colonizador. Acostumbrado a disponer impunemente de los cuerpos, especialmente los de las mujeres, no es de extrañar que reclame un derecho universal que para la mujer signifique, al mismo tiempo, un recrudescimiento de su opresión, de su vulnerabilidad.

Fanon apoya la reivindicación del velo por parte de las mujeres argelinas. Pero esta oposición antinómica que las lleva a depositar una gran carga identitaria en un atuendo es para Fanon sólo una fase necesaria. De hecho, en el texto señala cómo la mujer argelina, en su progresiva participación del proceso revolucionario, precisa de quitarse el velo (para camuflarse con el enemigo) y más tarde opta libremente por quitárselo. No se trata de una propuesta utópica que Fanon está haciendo, sino de un desarrollo histórico que está aconteciendo. Como resultado de este desarrollo, la mujer se «desvela» en respuesta a la opresión colonial. «Con la guerra de liberación nacional, se asiste una inversión de la situación, de tal forma que la percepción del velo cambia radicalmente, y se produce no sólo una suerte de desacralización del velo, sino del cuerpo de la argelina, que se ha vuelto necesaria en la acción revolucionaria armada» (Sebaoun, 2007).

La clave no reside pues en quitarse el velo, sino en hacerlo con una intención anticolonial. Fanon reconoce igualmente elementos de resistencia en las argelinas emigradas sin velo (limpiadoras, cuidadoras, putas) que, al ser despojadas simbólicamente de sus velos en un acto oficial, decidieron cubrirse otra vez, «afirmando que no es verdad que la mujer se libera por una simple invitación de Francia y del general de Gaulle» (Fanon, 2016: 153). Fanon reconoce lo angustioso de «exhibirse» para las argelinas que viven en Francia, pero encuentra en esta alteración de su esquema un resultado liberador: «La argelina que entra “desnuda” en la ciudad europea remodela su cuerpo, lo reinstala de manera totalmente revolucionaria. Esta nueva dialéctica del cuerpo y del mundo es fundamental en el caso de la mujer» (Fanon, 2016: 152).

En otro sentido, Fanon parece supeditar la liberación femenina a la colonial, pues ¿quién opone el culto al velo, el colonizado o la colonizada? En varios pasajes habla de la heroica incorporación de las argelinas a la revolución empleándose concienzudamente en las tareas que «se le han asignado». Es por ese camino por el que se encuentran con su propia liberación, un camino que ellas no han marcado.

¹¹ Eso no lo inauguró el presidente Bush en Afganistán, como se puede ver. Y ese sí es un plan que funciona bien y por cierto de efectos devastadores. Desde los tiempos de Fanon no han cesado las campañas destinadas a petrificar la imagen de la mujer musulmana, en particular, como la pobre mujer sin agencia que se esconde detrás del velo (cuando no el burka).

Aunque quizá sea el feminismo tradicional el que nos conmina a pensar que es una supeditación y no que, como colonizada, la mujer argelina no puede ver al argelino como su enemigo, sino que tiene que pelear con él. Como denunció el feminismo negro, es un privilegio blanco y burgués poder considerar a los hombres tus enemigos.

Esta discusión es fundamental para entender los dilemas del feminismo poscolonial¹² y las discusiones en torno a la interseccionalidad de las opresiones hoy. Obviamente, para juzgar la participación de las mujeres en el proceso anticolonial argelino habría que preguntar a las argelinas y no a Fanon, cosa que excede el alcance de esta investigación. Me contento con resaltar que, pese a beber de una tradición de anticolonialismo altamente invisibilizadora, Fanon plantea un conflicto entre la emancipación individual y la colectiva que está en el origen de un feminismo descolonizado. Al mismo tiempo, mi intención en lo que sigue es señalar que no resuelve satisfactoriamente este conflicto, y que los lastres de su resolución serán los lastres del «giro descolonial».

ANTICOLONIALISMO VIRIL

Independientemente de la evaluación que podamos hacer del diagnóstico de Fanon, lo que está claro es que está llevando a cabo un análisis complejo de la opresión. «Argelia se quita el velo» está tratando de desentrañar la interacción entre la opresión sexual y la racial. En este sentido, nos dota de elementos para una visión interseccional que, sin embargo, sus herederos no han parecido ver. La propuesta de Fanon tiene que ver con una revolución integral, donde no cabe independencia sin socialismo o gobierno del pueblo sin liberación sexual.

Al mismo tiempo, hay que reconocer que a pesar de su análisis complejo, el joven Fanon aplica criterios coloniales como el psicoanálisis a su análisis de la raza. Lo interesante de señalar esto no es tanto denunciar a Fanon como el hecho de que estos criterios, llamativamente homofóbicos en su interpretación particular, gozan de una gran popularidad en el entorno poscolonial. Así sucede que en muchos espacios afrodescendientes se tiende a considerar que la homosexualidad es una desviación colonial, y recientemente en los espacios blancos, que la homofobia es una desviación de los colonizados. Nos encontramos entonces, de una parte, con lo que denomino un «anticolonialismo viril» y, de otra, con lo que Jasbir Puar (2007) ha dado en lla-

¹² Utilizo el término «poscolonial» para referir a cualquier tipo de producción que emana de las excolonias o sus diásporas y no reproduce el modelo hegemónico, sino que incorpora puntos de vista y estrategias nuevas. En este sentido, «poscolonial» no remite estrictamente ni al ámbito de los *cultural studies*, ni de los *subaltern studies*, ni otras corrientes académicas, sino a una amplia producción cultural crítica con el colonialismo europeo, especialmente relevante tras los procesos de independencia. Asimismo, al hablar de «feminismos poscoloniales», reúno bajo esa rúbrica a una serie de feminismos (negros, indígenas, chicanos, islámicos, comunitarios, descoloniales) que no necesariamente se reconocen como tales, pero que tienen en común las características atribuidas a lo poscolonial.



mar «homonacionalismo», esto es, un racismo por parte de las comunidades LGTB euroblancas fundado en la identificación del inmigrante con un sujeto homofóbico.

Fanon llega a declarar que en Martinica no se han constatado las prácticas homosexuales, y que cuando algunos antillanos la practican en la metrópoli no lo hacen de manera patológica (Fanon, 2009: 156). En este sentido, parece por momentos considerar que existe una naturaleza heterosexual que lo colonial viene a corromper. Jaques André (1984) llega a hablar incluso de un «rousseauinismo» de Fanon, según el cual el antillano nacería puro y sería el colonialismo europeo el que lo corrompería con sus neurosis y complejos. Este discurso de la corrupción es importante porque ha calado en el líquido pero notorio pregón juvenil anticolonial en las Antillas francesas, que se dedica a combatir la homosexualidad o el feminismo como «infecciones coloniales»¹³.

Desde luego Fanon no tiene la responsabilidad de esto, no fue el primero en producir este tipo de discurso. Pero es importante apuntar que el autor anticolonial se nos aparece en este punto como homófobo y machista. Lo que por ahora podemos decir es que autoconfirma su teoría. El inconsciente colonial es colectivo, y ese inconsciente incluye siglos de velada misoginia. Fanon está enajenado, como colonizado y como hombre. Claro que ese velo no lo vio Fanon, sólo el de la mujer argelina, porque siempre es más sencillo ver el ajeno. No se dio cuenta de que la masculinidad también es una máscara. Y de que él, en este caso, era el opresor.

Lo interesante en este punto es remarcar que las respuestas anticoloniales están embebidas en sed de poder. En este sentido, todas tienen mucho que ver con la construcción de la masculinidad, puesto que están hechas fundamentalmente a base de palabras y machetazos y disparos de hombres. Incluso las respuestas descoloniales están impregnadas de esta «mística de la masculinidad», por jugar con los términos de Betty Friedan (2009). El esclavo, el colonizado, demuestra su hombría a través de la resistencia anticolonial. Lo dijo José Martí en el siglo XIX: «Sólo una respuesta unánime y viril, para lo que todavía hay tiempo sin riesgo, puede liberar de una vez a los pueblos españoles de América» (Franco, 1980: 75). Césaire repetiría la misma idea en la primera mitad del siglo XX, llamándola literalmente su «oración viril» (1983: 17): «Et je cherche pour mon pays non de coeurs de datte, mais de coeurs d'homme qui c'est pour entrer aux villes d'argent par la grand'porte trapézoïdale, qu'ils battent le sang viril»¹⁴. René Ménéil, por la misma época, formula

¹³ La cultura *dance hall*, por ejemplo, es una cultura musical que impregna a las Antillas anglófonas y francófonas y que ha hecho muy explícita y violenta la cultura homofóbica que el *raggae* arrastraba, en buena medida por influencia de la filosofía rastafari. La rica cultura *dance hall* es una forma de resistencia a la colonialidad que reproduce, paradójicamente, diversos elementos de colonialidad heredados de una religión construida en gran medida como respuesta antinómica, por expresarlo en términos fanonianos. «Esa religión mesiánica colocó a las mujeres en una posición subordinada, en cuanto guardadoras culturales al servicio de la lucha del hombre negro por su masculinidad» (la traducción es mía) (Chapkis, 1986: 66). La llegada del rastafarianismo trajo una mudanza de estatus para la mujer negra y una construcción ultraviril, si se quiere, de la masculinidad.

¹⁴ «Y yo busco para mi país no corazones de dátil, sino corazones de hombre que, para entrar en las ciudades de plata por la gran puerta trapezoidal, golpeen la sangre viril» (la traducción es mía).

así la crítica al colonizado: «Te falta el peso del hombre»¹⁵ (2005: 150). Fanon lo reconoce más tarde, pero explícitamente, al sugerir que el deseo de blanquearse del negro no es otro que el deseo de ser viril (Fanon, 2009: 179). Esto quiere decir que ser hombre y ser viril son procesos indisociables, y que por tanto salir de la zona del no-ser implica virilidad.

Muchos cuerpos quedaron fuera de esta redefinición «ultraviril» del oprimido, perfilada si cabe más estrechamente para poder abrirse paso histórico en una dialéctica identitaria inevitablemente violenta. Los cuerpos asignados como hombres al menos tuvieron la posibilidad de performar al «auténtico colonizado». Las mujeres, sin embargo, tenían que performar a la «auténtica colonizada», que envidiaba, por expresarlo en términos psicoanalíticos, la piel pero también el falo¹⁶. En este sentido, no basta con ser viril para ser un hombre, como ilustra muy bien el caso del negro. Sexo y raza son indisociables, no hay otra forma de llegar a ser un verdadero hombre que teniendo, como mínimo, un pene reconocible como tal y una fisonomía blanca reconocible como tal. Siguiendo a Fanon, el hombre blanco odia al negro porque su superfalo representa la virilidad, y el negro odia al blanco porque su piel representa la humanidad. Pero no se trata de que la raza sea la condición de posibilidad y la masculinidad un añadido. La humanidad se puede comprar, esto es, el papel de la clase sigue siendo fundamental en el acceso a la zona del ser. La masculinidad, sin embargo, no es tan fácil de comprar. En cierto sentido, es más fácil ser hombre sin ser blanco que ser hombre sin tener pene.

RAZA, SEXO Y DESCOLONIZACIÓN

Mi objetivo, llegadas a este punto, es llevar a cabo una crítica al «giro descolonial» como corriente intelectual que recoge lo que he dado en llamar «giro fanoniano». El enfoque de referencia para esta crítica será precisamente el feminista, o más bien un cierto enfoque feminista crítico con el propio feminismo. Para llevar a cabo este cuestionamiento de la propuesta descolonial será fundamental la noción de interseccionalidad, acuñada en el seno del feminismo afroestadounidense. Este trabajo opta por una redefinición muy elástica del término, rescatando su contribución fundamental: complejizar la opresión sin diluir, al mismo tiempo, los ejes de opresión en una mezcla indiscernible. Mi intención es mostrar que lo descolonial, si no incorpora este enfoque feminista «interseccional», no es descolonial.

¹⁵ «Sombra que siempre se ofrece en rebaja...» / «No está mal para un martiniqué». / Te falta el peso del hombre. / Te falta la insolencia tranquila de la vida indiferente. / Te falta la fuerza de la negación absoluta y de la negación total. René Ménil, «*Deja pasar la poesía*», p. 150.

¹⁶ Ver la interpretación de Gayle Rubin (1986) sobre «el complejo de castración freudiano» no como determinación natural, sino como reacción social a una cultura heterosexual opresiva (donde el tabú del incesto la perjudica doblemente, porque no puede acceder ni a su padre ni a ninguna mujer, convirtiéndola en objeto de intercambio).



Fanon pretende desencializar la identidad, pero no parece conseguirlo en sentido absoluto. La noción de «colonizado» le permitirá paliar el vacío que deja la crítica a la noción de raza y, más tarde, a la noción de francés, pues se trata de un concepto sin ningún contenido previo, no naturalizable. «Colonizado» es una noción que sólo implica «identidad construida por defecto». Esta operatividad que Fanon percibió en tal concepto es la que está al origen de la propuesta descolonial. Al mismo tiempo, los problemas originales de su formulación los arrastra, como espero mostrar, la teoría descolonial. Estos problemas se podrían resumir en una cuestión fundamental: existe una colonialidad implícita a la teoría descolonial.

Intentaré justificar tal afirmación refiriendo a dos claros representantes del llamado «giro descolonial»: el peruano Aníbal Quijano y el portorriqueño Ramón Grosfoguel. Quijano es quien propone la noción de «colonialidad» como algo más allá y al tiempo más reciente que el colonialismo. Se trata de un término que no nos ata necesariamente al estatus político de colonia, tal y como «eurocentrismo» no nos ata a los límites geográficos de Europa. La colonialidad y el eurocentrismo se pueden encontrar por todo el planeta. De hecho, fue el colonialismo el que permitió extender la colonialidad del poder moderno eurocéntrico.

Quijano niega una imagen simplista, estática y naturalizada de la realidad. Una de las claves de su propuesta es que la división racial no puede pesar menos en un análisis que la división por clases. Es más: la división racial define al orden mundial, ontologiza una relación de poder, y ello a pesar de estar basada en una mitología. Una mistificación que no remite en absoluto a nada biológico tiene el mismo peso que la división del trabajo, porque de hecho la división del trabajo está racializada.

Ahora bien, la colonialidad no refiere solamente a la clasificación racial. Es un fenómeno abarcador, ya que se trata de uno de los ejes del sistema de poder y, como tal, permea según Quijano (2007) todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad, y la producción del conocimiento desde el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas. Quijano propone pues una noción complejizada de opresión donde el capitalismo es un fenómeno multidimensional, que ejerce una opresión identitaria.

El caso es que en esta lógica de los ejes la raza aparece como mistificación y el sexo, en cambio, como una realidad sobre la que se crea una mistificación: el género, categoría de referencia para pensar la opresión sexual. La clasificación racial aparece como una división de los cuerpos creada al servicio de determinados intereses, de un pensamiento ya jerárquico. Es una división basada en marcadores corporales concretos y, sobra decir, arbitrarios. Los intereses que la guían, según señala el propio Quijano, están en conexión con el desarrollo del capitalismo y en particular con el colonialismo. Pero ¿y el género?, ¿responde a alguna división de los cuerpos natural o arbitraria? Según la lectura tradicional (del marxismo al feminismo de Beauvoir), que recrea Quijano, responde a una división natural (sexo), reelaborada posteriormente en términos de desigualdad (género).

Claro que, tal y como sugiere la argentina María Lugones (2008) en su ineludible artículo «Género y colonialidad», «la organización social en términos

de género no tiene por qué ser heterosexual o patriarcal» (2008: 4). Se trata de un artefacto colonial que, en primer lugar, presupone un binarismo, el sexual, que no existía necesariamente en las sociedades precoloniales. Basta con echar un vistazo a lo largo del espacio y el tiempo para comprobarlo. Existen sociedades donde se reconoce a un «tercer sexo», o donde existe una orientación «ginecrática», o donde no tiene sentido una noción como la de «homosexualidad»¹⁷. Los supuestos atributos biológicos sexuales no son tales, sino que pasan a ser tales a través de un proceso de «engenerización». Pero la palabra «género» ya presupone una organización concreta que impide una comprensión adecuada de la diversidad, «engenerizando» todo lo que toca.

Desde esta perspectiva, el sexo es indisociable del género, y la división sexual es, como la raza, una mistificación interesada. El hecho de que existe una clasificación sexual colonial es, sin embargo, un aspecto que en buena medida ha permanecido invisible. Una de las claves de esta invisibilidad es que si bien la interacción entre «razas» en las colonias se consideró un fenómeno inaudito, para el que se precisaron nuevas jerarquías específicas, se asumió en cambio que la interacción sexual era un fenómeno preexistente. Como muestra Lugones, las clasificaciones raciales se teorizaron como impuestas, mientras que las sexuales se tomaron como naturales o, al menos, como transculturales. Por eso Fanon no tiene problema en universalizar el complejo de Edipo en el caso de las mujeres.

Si atendemos a la propuesta de Ramón Grosfoguel sucede algo, si no similar, al menos relacionado. El sociólogo boricua también parte de una crítica al marxismo por su visión predominantemente económica del sistema-mundo. Propone una alternativa interseccional-decolonial-fanoniana (Grosfoguel, 2013), o al menos eso pretende. ¿Qué quiere decir esta ecuación? Hay muchos tipos de opresión en intersección y por tanto de cuerpos oprimidos, ese es el primer reconocimiento. Pero algunos de estos cuerpos están por encima de la línea de lo humano y otros por debajo. La línea del ser y el No-Ser que describiría Fanon no es otra cosa que la división racializada como eje fundamental. En la zona del ser, un conflicto Yo-Otro no es racial. En la zona del ser, la violencia se vive como excepción. Puede haber guerras, crisis, explotación, pero también se puede vivir al margen de todo eso. En la del no-ser, la violencia se vive como norma. Simbólica o sangrienta, no hay forma de escapar de ella, desde que se nace hasta que se muere.

Pero ¿por qué la línea divisoria es racial, y no sexual? Aquí la raza actúa como la clase en el marxismo, un nuevo eje fundamental al que sumar opresiones secundarias. Pero el Ser y el No-Ser se articulan de forma compleja, e intervienen tanto la genitalidad como el color de la piel. Los elementos que constituyen el capi-

¹⁷ Adjunto aquí una lista de documentales sobre sociedades con otra forma de entender la feminidad, la identidad sexual y el deseo, no libres por cierto de la problemática de un filtro engenerizante. Sobre el archipiélago de Bijagos, Guinea Bissau (Boye, 2012); sobre las mujeres de Juchitlan, México (Butta, 2013); sobre el amor a orillas del lago Lugu, China (Boyé, 2013); y sobre el «tercer género» de las Muxhes, en México (Chevalier, Brealey, & Barrio-Sarmiento, 2014) y las Hijras, en India (Raghuvanshi, 2017).



talismo del que nos hablan Quijano y Grosfoguel no están separados el uno del otro, y ninguno de ellos preexiste a los procesos que constituyen el patrón de poder. Sin embargo, el sexo ha sido teorizado por ambos con un valor secundario con respecto a la raza a la hora de entender la colonialidad. El colonialismo se define primordialmente en términos de opresión racial por una clara cuestión de privilegios por parte de quienes teorizan. Esto conecta con una vieja tradición de anticolonialismo viril donde se trata de recuperar la masculinidad perdida, y donde la zona del Ser queda vedada para la feminidad.

MÁS ALLÁ DE LA INTERSECCIONALIDAD

La interseccionalidad de las opresiones permite hablar no sólo de la colonialidad de la raza, sino de la colonialidad del género, además como indisociables. No en vano es un concepto alumbrado en el seno de un feminismo crítico con la noción de género. Fueron la diversidad de cuerpos que se sintieron excluidos del propio movimiento quienes fragmentaron el universalismo del sujeto «mujer»: lesbianas, racializadas, queers. Pero aún dentro de esta ola existía (y existe, estemos o no en una cuarta ola) una historia de exclusión. Muchas de estas identidades están lejos aún hoy de un feminismo descolonial, porque a pesar de que cuestionaron y cuestionan el género o la categoría mujer, no cuestionan sus privilegios en el marco de la colonialidad.

El propio término «interseccionalidad», acuñado por Kimberly Crenshaw (1991), propone una noción de opresión como compuesta por distintos ejes (clase, género, raza, orientación sexual, edad, nacionalidad, etc.) que interaccionan a diferentes niveles. Pero dotar a esta noción de un contenido previo, esto es, de unas categorías universales que en todo contexto estarán en cruce, sería perpetuar viejos errores. Quizá el concepto de clase social tenga sentido en el contexto europeo, pero para el indio tuviera más sentido hablar de casta, o de ambas. Lo mismo ocurre con el de género, que da una idea de universalidad de lo que Gayle Rubin (1986) llamó el sistema «sexo-género», propio sin embargo de cada cultura.

No se trata sólo de que el patriarcado y el colonialismo sean indisociables, se trata de que nuestras categorías de análisis derivan de esa alianza y regulan nuestras posibilidades de discurso/acción. Ocurre incluso con una categoría anticategórica como «*queer*», donde se deconstruye el género (Butler, 2004). No sólo es criticada como lectura individualista del sujeto que contrasta con la propuesta de los feminismos comunitarios de una liberación desde el cuerpo-territorio¹⁸. El problema

¹⁸ «Nosotras» es el sujeto donde las individualidades son reconocidas (Gargallo, 2009). La destrucción de la tierra, a partir de la cosmovisión indígena latinoamericana, aparece como la destrucción del cuerpo de todas. Forma ya parte del desafío el tomar como intercambiables los términos «filosofía» y «cosmovisión» (Paredes, 2014). Parece que la filosofía es algo que se eleva por encima de la cultura. También que es un ejercicio crítico, mientras que la cosmovisión funciona por transmisión cultural. Pareciera que sólo en Occidente, y no en todas las culturas, hubiera transformación

es que, como dice la venezolana Yos (Erchxs) Piña Narváz (2007), activista en la lucha afro-no binaria-migranx:

Si lo queer es una categoría apropiada desde la blanquitud académica derivada a una moda, pues tampoco lo soy. No quiero ser parte de esta categoría neocolonial de construcción de nuestrxs cuerpos. Soy intensamente negrx» (38).

Esta «moda» no es sino un ejemplo más de la colonialidad del género, colonialidad que lo *queer* no es capaz de deconstruir. Como propuesta posestructural, lo *queer* se presenta en parte como descubriendo la pólvora de identidades más allá de lo binario, cosa que ya habían hecho una enorme cantidad de culturas a lo largo y ancho del planeta. Somete además a los cuerpos a lo que podríamos llamar un proceso de «enqueerización» que oculta el resto de ejes de poder de la colonialidad. Quiero decir que lo *queer* acaba consolidándose como categoría desde la que leer toda disidencia con el binarismo, bañándose en una neutralidad y asepsia casi a-identitaria, más allá del ser y el no ser. Pero nada está al margen de estas fuerzas ontológicas:

La supremacía blanca y lo *queer* promueven un sujeto secular no musulmán, no creyente en ancestros ni espiritualidades, ni orishas, no negrx, no originarix, no migrante, no refugiadx. Sólo Queer. El nuevo sujeto universal» (Piña Narváz, 2017: 43).

Esta crítica central, no obstante, pudiera llevar a una interpretación según la cual la raza vuelve a ser el eje del Ser y el No-Ser. Yos habla de sí mismx así: «Este cuerpx negrx, que twerkea en fronteras genéricas». Un cuerpo «intensamente negrx», donde pareciera que lo racial fuera naturaleza y lo sexual constructo, al contrario de lo ocurría en el ámbito descolonial.

Yos pone el acento en su negritud, pero pienso que esto no tiene nada que ver con la naturalización. Creo que aquí es donde debe situarse la discusión en torno a los límites y posibilidades de la interseccionalidad. Lo interesante es observar, no tanto qué categorías nos definen (y por tanto definen nuestra opresión, ejercida y recibida), sino qué identidad es estratégicamente más interesante en cada contexto. Se trata de construcciones que se pueden volver útiles tanto como inútiles, resistentes tanto como perversas, dependiendo del lugar y el contexto de enunciación.

No se trata de elegir un disfraz de Carnaval, sino de una mistificación, por expresarlo en términos fanonianos, a la que la violencia estructural nos conmina. En el contexto feminista LGTBQ del reino de España, la negritud y la condición migrante no se eligen, se vuelven inevitablemente intensas. No se trata, pues, de jerarquizar una vez más desde una crítica descolonial. Le cuesta al marxismo quitarle protagonismo a la clase, le cuesta al poscolonialismo quitarle protagonismo a la raza, le cuesta al feminismo quitarle protagonismo al sexo.

y cuestionamientos internos. Como si estuvieran detenidas en el tiempo. Las distintas filosofías las estudian los filósofos, las distintas cosmovisiones los antropólogos.



Tampoco se trata de desechar para siempre una noción como la de género, sino más bien de desesencializar y rearticular nociones desde las realidades propias. Muchos cuerpos han optado de hecho por nombrarse en terminología residual de contextos precoloniales donde no se responde a una lógica binaria eurocentrada. Se trata de buscar otras palabras para nombrar lo que en las tradicionales categorías de conocimiento no cabe. A veces estas palabras vienen del pasado, nuevas máscaras para responder a viejas violencias.

La descolonización es una búsqueda en un mundo de mistificaciones inconscientes, un mundo cuya dialéctica no tiene fin. Nuestra principal herramienta es llevar estas mistificaciones a nivel consciente, haciéndonos cargo de la complejidad de sus intersecciones. En este esfuerzo por «desvelar», no obstante, no se va al encuentro de una «identidad real». La intensidad define la máscara y no se da jamás con el rostro final.

Ir más allá de la interseccionalidad implica reivindicar particulares formas de nombrarnos que nos permitan transitar la zona del ser. Más allá de deconstruir, se trata de reconstruir desde la contingencia y la impureza. ¿Qué es la descolonización sino una excavación en las profundidades a la búsqueda de genealogías nuevas? ¿Qué es sino una llamada a discursos, prácticas, inscripciones, que alivien nuestra dolorosa neurosis identitaria? «Si queremos que la humanidad avance con audacia, si queremos elevarla a un nivel distinto del que le ha impuesto Europa, entonces hay que inventar, hay que descubrir» (Fanon, 2007: 257).

Recibido: 11-4-2018; aceptado: 21-6-18

BIBLIOGRAFÍA

- BARRITEAU, V.E. (2003). «Theorizing Ruptures in Gender Systems and the Project of Modernity in the Twentieth-Century Caribbean», en L. Lewis, *The culture of gender and sexuality in the Caribbean*. University Press of Florida.
- BILE, S. (2005). *La légende du sexe surdimensionné des noirs*. Monaco: Éditions du Rocher / La serpent à plumes.
- BOYÉ, A. (18 de noviembre de 2012). *Matriarchies (Matriarcados)*. Anna Boyé. Resumen documental *Bijagos. Guinea Bissau*. Recuperado el 6 de mayo de 2017, de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=HKYNGRmoldw><https://www.youtube.com/watch?v=HKYNGRmoldw>.
- BOYÉ, A. (20 de febrero de 2013). *Matriarchies (Matriarcados)*. Anna Boyé. Resumen documental *Lago Lugu. China*. Recuperado el 2 de mayo de 2017, de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=rxGij38eyMw>.
- BUTLER, J. (2004). *Undoing gender*. London: Routledge / Taylor and Francis Group.
- BUTTA, C. (29 de noviembre de 2013). *Las Poderosas Mujeres de Juchitán (1999)*. Recuperado el 2 de mayo de 2017, de Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=cV9A_ndqx3c.
- CESAIRE, A. (1983). *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris/Dakar: Présence Africaine.
- CHAPKIS, W. (1986). *Beauty Secrets, women and the politics of appearance*. New York: South End Press.
- CRENSHAW, K. (1991). «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity, Politics, and Violence against Women of color». *Stanford Law Review*, 43 (6), pp. 1241-1299.
- GARGALLO, F. (2009). «El feminismo filosófico», en E.M. Enrique Dussel, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)*. Ciudad de México: Siglo XXI, pp. 418-433.
- GROSFUGUEL, R. (01 de 04 de 2013). ¿Cómo luchar decolonialmente? (M.R. Trejo, Entrevistador) Madrid: El Diagonal.
- FANON, F. (1965). *Por la revolución africana. Escritos políticos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- FANON, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. Rosario: Kolectivo Editorial «Último Recurso».
- FANON, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal: Madrid.
- FANON, F. (2016a). «Argelia se quita el velo», en F. Valdés, *Leer a Fanon, medio siglo después*. Ciudad de México: Rosa Luxemburg Stiftung, pp. 136-155.
- FANON, F. (2016b). «Racismo y cultura», en F. Valdés, *Leer a Fanon, medio siglo después*. Ciudad de México: Rosa Luxemburg Stiftung, pp. 103-118.
- FRIEDAN, B. (2009). *La mística de la feminidad*. Madrid: Cátedra.
- FRANCO, J.L. (1980). *Ensayos sobre el Caribe*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- LUGONES, M. (2008). «Colonialidad y género». *Tabula Rasa*, 9 Julio/Diciembre.
- MÉNIL, R. (2005). *Las Antillas. Ayer y hoy. Senderos*. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- MIRANDA, L.R., GODOY VEGA, F., EGAÑA ROJAS, L., BENZIDÁN, K. y PIÑA NARVÁEZ, Y. (2017). *No existe sexo sin racialización*. Madrid: Autoedición.
- QUIJANO, A. (2007). «Colonialidad del poder y clasificación social», en R.G. Castro, S. y R. Grosfuguel (ed.). (2007), *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 93-126.

- PAREDES, J. (2014). Hablando de feminismo comunitario en la casa de las mujeres del Ngulumapu. Temuco, Chile. Recuperado el 26 de enero de 2017, de <https://www.youtube.com/watch?v=kR1E-dbPLYI>.
- PUAR, J. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press.
- RAGHUVANSHI, M. (12 de Enero de 2017). *Hijras: seeped in myths, seeking reconciliation*. Recuperado el 6 de mayo de 2017, de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=gV2IvMkoPLk>.
- RUBIN, G. (1986). «El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo». (UNAM, Ed.) *Revista Nueva Antropología*, VIII (030).
- SARTRE, J.P. (abril de 1960). «Orfeo Negro». *Revista de la Universidad de México*, XIV (8), pp. 4-15.
- SEBAOUN, R. (2007). «Frantz Fanon et les mutations de la société algérienne pendant la revolution». *Sud/Nord*, 1(22), pp. 97-104.
- VALDÉS, F. (2016). *Leer a Fanon, medio siglo después*. Ciudad de México: Rosa Luxemburg Stiftung.

