



# REVISTA DE FILOSOFÍA

Universidad del Zulia  
Facultad de Humanidades y Educación  
Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
Maracaibo - Venezuela

Nº 108  
2024 - 2  
Abril - Junio

**Revista de Filosofía**  
Vol. 41, N°108, 2024-2, (Abr-Jun) pp. 31-42  
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela  
ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

## **A. Quijano y F. Fanon. Discusiones críticas acerca de la raza y el racismo**

**Florencia Funes**

CLACSO – Diploma Superior en Pensamiento Latinoamericano y Caribeño: Perspectivas crítico-emancipadoras 2023  
Rosario – Santa Fe - Argentina  
florencia.funes.91@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13183933>

Recibido 22-02-2024 – Aceptado 14-04-2024

*¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!*  
FRANTZ FANON. *Piel negra, máscaras blancas* (1952).

### **Introducción:**

El presente trabajo tiene la intención de analizar y reflexionar críticamente sobre la noción de raza y racismo en Aníbal Quijano y Frantz Fanon. Siguiendo esta línea, a partir de las categorías decoloniales aquí desarrolladas, se establecerá una relación entre ambas propuestas teóricas. En primer lugar, el propósito del apartado **i.a** está destinado a comprender la definición de raza en Aníbal Quijano (1993, 1999). En segundo lugar, el objetivo del apartado **i.b** está dedicado a la reflexión sobre racismo en Frantz Fanon (2009).

#### **i.a**

La categoría de raza es una referencia indisociable a la propuesta de Aníbal Quijano, denominada a inicios de los años '90 como *colonialidad del poder* y ubicada posteriormente en la corriente del giro decolonial<sup>1</sup>. Desde esta perspectiva, Quijano construye una teoría crítica y elabora un conjunto de hipótesis fundamentales sobre las cuales es posible advertir y deducir una especie de fractura epistemológica en lo que concierne a la historia de las ideas en América Latina. En primer lugar, conviene mencionar que la noción de colonialidad del poder ha sido y es susceptible de una multiplicidad de usos, formulaciones e implicaciones críticas, pero su hipótesis principal está sintetizada por un rasgo fundacional: la idea de raza emergió junto a la constitución de América, cuya articulación posibilitó la formación del

---

<sup>1</sup> Para un estudio detallado sobre los aportes y debates del giro decolonial, véase: RESTREPO, E., y ROJAS, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. En segundo lugar, y teniendo en cuenta que este es el presupuesto más radical de todas las enunciaciones decoloniales, y el comienzo de una interpretación que desafía la lógica y los límites de la filosofía de la historia, la episteme decolonial sostiene que a partir de esa invención de América es posible el establecimiento de Europa como una nueva identidad geocultural y la elaboración intelectual de esa experiencia histórica en la idea de modernidad (Cf. Quijano, 1999: 149, 150). Ahora bien, y retomando, ¿qué introduce la noción de raza en esta perspectiva? Según Quijano, América se establece como el primer espacio/tiempo de ese nuevo patrón de poder mundial y, en consecuencia, como la primera id-entidad de la modernidad (Cf. Quijano, 2016: 220). Para que esto fuese posible se requirió de una asociación implícita entre dos procesos históricos: por un lado, el establecimiento de un código de las diferencias entre conquistadores y conquistados y, por otro, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y productos sobre la idea de capitalismo. Este código identitario es la manifestación de una percepción que solo atañe a las diferencias fenotípicas (color de la piel, forma y color del cabello y de los ojos) y culturales (vestimentas, instrumentos, ideas y costumbres) entre colonizados y colonizadores. Aquí se expone, entonces, una primera aproximación a la categoría de raza como el establecimiento de un sistema de diferencia, en el cual se inscribe una distinción o se expresa una separación. Sin embargo, Quijano advierte allí una cuestión más amplia y problemática, ya que la explicación de esa diferencia no se limitó a señalar los aspectos fenotípicos y culturales –lo que tiempo después se conoció como “etnicidades” y “etnicismos” (Cf. Quijano, 1993: 760)–, sino que esa definición incipiente se transformó rápidamente en una referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos.

A partir de este desplazamiento la discusión sobre la raza admite otro carácter y comienza a complejizarse. Es decir, ya no remite al mero reconocimiento de la diferencia sino que al incorporar el elemento biológico se produce en ella una transformación conceptual. Pero, ¿en qué consiste esa modificación tan sustantiva y problemática a la que se apela una y otra vez cuando aparece la idea de raza? Lo que introduce la cuestión biológica como una novedad es el patrón de la jerarquización, o para ser más específicos, la afirmación de una supuesta jerarquía de las diferencias que estaría determinada en el principio de la “estructura biológica”. En consecuencia, esta metamorfosis que atraviesa la noción de raza implica un orden de grado y, también, una variación temática, puesto que su origen como diferencia de rasgos y costumbres entre vencedores y vencidos se convierte para ahora concebir esas mismas diferencias en términos de naturaleza biológica. Así es como emerge un nuevo sentido, que trasciende la perspectiva cultural y condensa su fundamento en la premisa de “desigualdades biológicas”. Esto posibilita, entonces, llevar a cabo su objetivo deliberado de fundar una jerarquía entre europeos y no europeos y de legitimar un régimen de prácticas de dominación de los primeros con respecto a los segundos. En este sentido, Quijano afirma: “Cuando se formaliza esa idea en la categoría de raza y en el racismo resultante, no se refiere ante todo a las diferencias fenotípicas entre las gentes, color de piel, ojos, cabello, etc. Porque eso es real, pero banal. No tiene relación con las “facultades” humanas, inteligencia, etc. La idea de “raza” se refiere a que esas diferencias son parte del desigual nivel de desarrollo biológico entre los humanos, en una escala que va de la bestia al

europeo. Se trata pues de una diferencia de naturaleza entre los miembros de una misma especie” (Quijano, 1993: 759). De alguna manera, es posible afirmar que esta metamorfosis en la idea de raza esté condicionada por una transposición conceptual de la argumentación. Esto es, el desplazamiento de un análisis sobre la raza en términos de una pura exterioridad social y cultural hacia una explicación de la misma en clave de una interioridad determinada biológicamente. O, en un intento más radical, de subsumir esa exterioridad a una interioridad que se articula en función de sus propias leyes.

Con respecto a la noción de racismo, y siguiendo esta línea expositiva que inaugura la conquista de América en 1492, Quijano sostiene otra de sus hipótesis esenciales que derivan de este concepto de raza: “[...] Estas ideas han figurado profunda y duraderamente todo un complejo cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre las gentes, inclusive cuando las relaciones políticas coloniales ya han sido canceladas. Ese complejo es lo que conocemos como “racismo” [...] El racismo no parece, pues, haber existido antes de América y menos, en consecuencia, la peculiar combinación de “racismo” y “etnicismo” que se desarrolló desde entonces hasta convertirse en un componente central del poder en todo el mundo, la colonialidad, sobre todo entre lo europeo y lo no europeo” (Quijano, 1993: 759, 760). La insistencia de Quijano sobre este punto, y de las corrientes críticas latinoamericanas en general, radica en que la experiencia colonial en América despliega una lógica particular que no se homologa a otros tipos de colonialismos. A saber, las experiencias coloniales de Japón e India no producen razas sino ‘etnias’ y ‘nacionalidades’, puesto que el criterio utilizado para establecer jerarquías no está determinado por las distinciones biológicas sino por las valoraciones sociales y culturales de esos grupos (Cf. Quijano, 1993: 760; Restrepo y Rojas, 2010: 117). En consecuencia, no es una cuestión menor reincidir en el presupuesto biológico porque sobre esta representación se esboza y fundamenta la estructura de la colonialidad del poder y su resultado más eficaz como es el racismo, y con él también la producción de subjetividades colonizadas y la deshistorización de sus memorias colectivas, etc. En paralelo a este planteo, Quijano publica un artículo titulado “¡Qué tal raza!” (1999) en donde retoma algunas de las consideraciones ya mencionadas y problematiza otras variables. Allí afirma que la noción de raza no existe más que como un constructo ideológico, que no tiene vínculo con la estructura biológica de la especie humana y que sí tiene referencia con la historia de las relaciones de poder en el orden del capitalismo mundial, colonial, moderno y eurocéntrico (Cf. Quijano, 1999: 144). Desde esta perspectiva, Quijano comprende que la idea de raza es el instrumento más eficaz de dominación desde los últimos quinientos años y el criterio primordial de clasificación social, así como también una forma y un resultado de la dominación colonial moderna (Cf. Quijano, 1999: 141, 142).

Raza y racismo, entonces, no remiten a una configuración existente y determinada de la naturaleza, sino que constituyen una expresión histórica de las relaciones de poder. Con la pretensión de refutar esa matriz biológica, y de poner en discusión la equívoca relación entre raza y color, Quijano invoca al par dicotómico sexo-género y color-raza: “[...] algunos proponen ahora que, análogamente, hay que pensar también “raza” como otro constructo mental, éste fundando en las diferencias de “color”. Así, sexo es a género como “color” sería a “raza”. Entre ambas ecuaciones existe, sin embargo, una insanable diferencia. La primera de ellas tiene lugar en la realidad. La segunda, en absoluto” (Quijano, 1999: 145). Así,

Quijano recupera esta dicotomía para cuestionar el supuesto de que existe algo efectivamente real en el constructo del “color”, que le impondría a la idea de raza, por tanto, un carácter de validez y legitimidad. La operación de introducir las categorías de sexo y género tiene dos objetivos: 1) en primer lugar, para afirmar que tanto el sexo como las diferencias sexuales sí son “realmente existentes”, ya que participan de actividades biológicas diferenciadas en el sistema del organismo humano; 2) en segundo, para refutar el falso supuesto de que sí existe algo “realmente existente” en la naturaleza biológica que explicaría la relación entre “color” y las funciones del organismo humano. En este sentido, es preciso aclarar algunas cuestiones que se presentan al interior de este planteo. El supuesto de que “[...] hay, en realidad, un punto de partida biológico en la construcción intersubjetiva de la idea de género” (Quijano, 1999: 146) es el que articula cierto determinismo en la idea de sexo-género y el que posibilita objetar, a través de este contraste, la idea de que “[...] existe indicio alguno [...], de que algo, en alguno de los subsistemas o aparatos del organismo humano, tenga naturaleza, configuración, estructura, funciones o roles diferentes según el “color”, de la piel, o de la forma de los ojos, del cabello, etc.” (Quijano, 1991: 148). Sin embargo, esta premisa del sexo como una realidad biológica, prediscursiva y ahistórica ha sido cuestionada, ya que exhibe una limitación conceptual con respecto a las hipótesis más radicales de las teorías feministas, etc. (Cf. Restrepo y Rojas, 2010: 119)<sup>2</sup>. Más allá de este planteo sugerente, lo que debe considerarse es la problemática que aquí se reivindica: en el hipotético caso, entonces, de que “color” fuese a raza como sexo es a género, ¿cómo podría explicarse que determinados “colores” fuesen superiores respecto de otros? Recuperando lo que ya se mencionó es posible observar, entonces, que el par color-raza no tiene “ningún lugar en la realidad”, puesto que “color” también constituye un constructo ideológico, que al igual que “raza” reafirma la lógica de las relaciones de dominación. A razón de esto, Quijano concluye: “De hecho, “color” es un modo tardío y eufemístico de decir “raza” y no se impone mundialmente sino desde fines del siglo XIX”.

En el contexto de este análisis, Quijano problematiza la línea histórica que vincula raza y color y sostiene otra de sus hipótesis relevantes: “La primera “raza” son los indios y no hay documentación alguna que indique la asociación de la categoría “indio” con la de “color” (Quijano, 1999: 146). Es decir, Quijano trata de desvincular cierto supuesto que podría estar latente en los orígenes de la idea de raza con respecto a la noción de color, y más precisamente su vínculo con la idea de “negro”. Por este motivo, advierte que la noción de “color” aparece recién en el siglo XVII entre los britanoamericanos con la expansión de la esclavitud de los africanos en América del Norte y en las Antillas Británicas. Allí es donde se configuran las nuevas identidades de dominadores y dominados, y sobre las cuales es posible distinguir una clasificación racial ya establecida y naturalizada: white (“blanco”) y black (“negro” o “nigger”) (Cf. Quijano, 1999: 147). Siguiendo el planteo de Restrepo y Rojas, la insistencia de Quijano se debe al hecho de remarcar que los procesos de racialización no se vinculan inicialmente con la noción de color, sino más bien con el supuesto de la naturalización (Cf. Restrepo y Rojas, 2010: 121). Sobre esta premisa, Quijano ubica la emergencia de la categoría de raza, cuya expresión más acabada puede situarse en el siglo

---

<sup>2</sup> Para un análisis más detallado sobre esta cuestión, véase: BUTLER, J. (2016). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós; BIDAISECA, K. (2019). “Utopía y estética feminista descolonial”. En: *Revista de Sociología*, Núm. 28, pp. 15-25.

XVI, pero más específicamente en lo que refiere a la célebre Junta de Valladolid. En sus palabras: “Al comienzo mismo de América, se establece la idea de que hay diferencias de naturaleza biológica dentro de la población del planeta, asociadas necesariamente a la capacidad de desarrollo cultural, mental en general. Esa es la cuestión central del célebre debate de Valladolid. Su versión extrema, la de Ginés de Sepúlveda, que niega a los “indios” la calidad de plenamente humanos, es corregida por la Bula Papal de 1513. Pero la idea básica nunca fue contestada. Y la prolongada práctica colonial de dominación/explotación fundada sobre tal supuesto, enraizó esa idea y la legitimó perdurablemente. Desde entonces, las viejas ideas de “superioridad” – “inferioridad” implicadas en toda relación de dominación, inclusive meramente burocrática, quedaron asociadas a la “naturaleza”, fueron “naturalizadas” para toda la historia siguiente” (Cf. Quijano, 1999: 148, 149)<sup>3</sup>. De alguna manera, este planteo es el que habilita posteriormente, en el siglo XVII, a la consagración del mito fundacional de la modernidad: la representación de una idea de estado de naturaleza y, a partir de allí, la aparición de una noción de historia que va desde lo más primitivo (indios y negros) hasta lo más civilizado (Europa) (Cf. Quijano, 1999: 149). Sin embargo, Quijano afirma que la expresión más lograda y sistematizada de estas ideas y la cuestión racial aparecen recién a mediados del siglo XIX con la obra de Gobineau.

Quijano construye una interpretación de la experiencia colonial sobre una de las categorías más radicales en la historia del pensamiento latinoamericano. En este sentido, la noción de “raza” es la manifestación del signo de la diferencia, la insignia de un pasado histórico y la huella de la conquista. Y es, también, la expresión acabada de una estructura que tiene la potencialidad de reincidir y recrear diversos imaginarios de alteridad. Lo que es notable, en efecto, es su carácter polisémico y su intencionalidad distintiva. Por esta razón, es preciso remarcar que todas esas formas y contenidos que ha adoptado la idea de raza son congruentes con la formulación de un discurso que se inscribe a sí mismo como “moderno”. Así, raza es uno de los primeros códigos, aunque no el único, que condiciona la emergencia deliberada de una lógica de la afirmación, esto es, la autoconciencia de un proyecto modernizador con bases en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, y una ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias (Cf. Lander, 2016: 20). Según Quijano, la modernidad se presenta como la verdadera manifestación social, material y subjetiva del nuevo poder mundial. Y con ella su efecto más eficaz y simbólico condensado en la idea de racionalidad, esto es, “la expresión de la perspectiva eurocéntrica del conjunto de la experiencia del mundo colonial/moderno del capitalismo” (Quijano, 1999: 150). La descolonización de esta narrativa occidental y eurocéntrica no implica un mero diagnóstico de la experiencia colonial en los términos de un “estado de cosas”. Es decir, no se trata de una descripción de la pretensión eurocéntrica sino de la articulación histórica entre esa autoinscripción de universalidad en la que Europa se afirma a sí misma como productora de derecho legítimo, el principio de disposición entendido aquí como el derecho de propiedad<sup>4</sup>, y la imposición de nuevas formas, esto es, clasificación racial, división del trabajo,

---

<sup>3</sup> En este punto, Restrepo y Rojas exponen algunas disidencias con respecto a las fechas históricas utilizadas por Quijano. Véase: RESTREPO, E. y ROJAS, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, p. 121.

<sup>4</sup> Para un estudio detallado sobre esta cuestión, véase: LANDER, E. (2016). “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En: LANDER, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 15-44). Buenos Aires: Fundación CICCUS.

identidades históricas, modernidad, racionalidad, y etc., que garantizaron y legitimaron la dominación y explotación colonial.

### **i.b**

Desde otra perspectiva, Frantz Fanon reflexiona sobre la articulación entre colonialismo, racismo y cuerpo. La presentación de esta tríada tiene el objetivo de exponer la problemática ontológica respecto del sujeto colonial y las derivas de la representación en su relación con el cuerpo (Cf. De Oto y Quintana, 2012: 270). En este sentido, y como se ha mencionado anteriormente, el colonialismo es una forma histórica de ejercer el poder y de distribuir y ordenar el espacio social sobre la impronta de un código racial: una superioridad blanca y una inferioridad negra. La imposición de esta jerarquía está determinada por la producción de diversos criterios de alterización que condicionan y facilitan la prolongación, reproducción y consolidación de las estructuras coloniales. En este caso, Fanon establece un criterio específico para denominar los espacios sobre el que se construye el mundo colonial: por un lado, la zona del ser y, por otro, la zona del no-ser. El mapa colonial está segmentado por la representación racial entre blancos y negros, esto es, por la posesión del ser y por la no-posesión de este ser. La primera lectura de esta hipótesis está dada por una afirmación que contiene al ser y por una negación de esa afirmación. Sin embargo, una segunda lectura más precisa y próxima al planteo de Fanon es la que advierte la imposibilidad ontológica que expresa la zona del no-ser. Para el caso, no se trata de exhibir una negación en términos ontológicos, ni de confrontar dos esquemas metafísicos distintos, sino de exponer una dimensión existencialista que privilegie la implicación histórica de los sujetos colonizados. De Oto recupera este argumento, ya presente en Lewis Gordon, para señalar que el rechazo a la matriz ontológica implica una distancia con respecto a la comprensión del Ser desarrolladas por Husserl y Heidegger, lo que posibilita entonces un acercamiento a la filosofía de Sartre y a su idea de existencialismo<sup>5</sup>. En una línea paralela a esta cuestión, Aguirre Aguirre sostiene que la relación entre Fanon y la filosofía de la existencia es significativa al momento de mostrar cómo desde una perspectiva extracorporal el cuerpo mirado se halla en una posición de imposibilidad para proyectar una relación intersubjetiva con el Otro (Cf. Aguirre Aguirre, 2021a: 159). Estas consideraciones sobre la influencia de Sartre en la escritura de Fanon son pertinentes, ya que permiten comprender algunas de las posiciones teóricas que se encuentran en *Piel negra, máscaras blancas*, pero es de remarcar que no se delimitan a una mera reproducción filosófica del esquema sartreano. A modo de ejemplo, Aguirre Aguirre señala que Fanon retoma la dinámica relacional de las identidades de Sartre –la lucha entre una conciencia que trasciende y una conciencia trascendida– (Cf. Aguirre Aguirre, 2021a: 159) con la finalidad de enunciar otro problema: “¿cómo la conciencia de una (no)existencia prefigurada puede ser libre en un mundo cubierto por el velo del color?” (Aguirre Aguirre, 2021a: 159). Desde la teoría crítica poscolonial, Bhabha

---

<sup>5</sup> En lo que respecta a este planteo, De Oto recurre a la obra de Lewis Gordon, *Fanon and the Critic of European Man*, y afirma: “Gordon invoca a Sartre para plantear que en la filosofía sartreana el Ser humano no es nunca lo que la tradición ontológica dice que es. No es Ser en términos ontológicos, sino que es Ser humano en el momento en que la dimensión crítica que implica su existencia propone su negación. En este punto, la tradición ontológica es básicamente teodicea que busca la primacía del Ser, de la Presencia, y considera a todos los restos en el Ser como problemas a ser clausurados en virtud de haber sido mostrado como no existente en primer lugar” (Cf. DE OTO, A. (2003). *Frantz Fanon: Política y poética del sujeto poscolonial*. México: El Colegio de México, p. 37).

entiende que la búsqueda de Fanon está en hallar una forma conceptual apropiada que exprese la relación colonial y que sea capaz al mismo tiempo de formular una dialéctica de la liberación. Es por este motivo que invoca a un conjunto de textos y autores, que confluyen desde la filosofía de la historia de Hegel, la fenomenología de Merleau-Ponty y Sartre, hasta la disposición del Inconsciente de Freud. Así, Bhabha expresa una síntesis al respecto de las herencias teóricas y filosóficas que contribuyen a la formación política e intelectual de Fanon : “El cuerpo de su obra se divide entre una dialéctica hegeliano-marxista, una afirmación fenomenológica del Yo [*Self*] y el Otro, y la ambivalencia psicoanalítica del Inconsciente [...] su hegelianismo devuelve la esperanza a la historia; su evocación existencialista del “Yo [*I*” restaura la presencia de lo marginalizado; su enmarcamiento psicoanalítico ilumina la locura del racismo, el placer del dolor, la fantasía agonista del poder político” (Bhabha, 2019: 62).

Teniendo en cuenta lo anterior es posible afirmar que la propuesta de Fanon no se circunscribe a una teoría sociobiologicista del racismo en los términos del darwinismo social o de la antropología médica, ni tampoco refiere a los tópicos de la biología racial. Es una apuesta por comprender las lógicas coloniales que establecen a los sujetos en términos de entidades y en cómo a partir de esto, entonces, se construye una población racializada que es objeto de la administración de la vida<sup>6</sup>. La radicalidad de Fanon está en considerar al racismo ante la pregunta por la vida, es decir, por la experiencia vivida, que se direcciona ante un diagnóstico de aquella: la producción colonial de sujetos desechables, desprovistos de humanidad y condenados a la bestialidad animal: “El *negro* es una bestia, el *negro* es malo, el *negro* tiene malas intenciones, el *negro* es feo, mirá, un *negro*, hace frío, el *negro* tiembla, el *negro* tiembla porque hace frío, el niño tiembla porque tiene miedo del *negro*, el *negro* tiembla de frío, ese frío que os retuerce los huesos, el guapo niño tiembla porque cree que el *negro* tiembla de rabia, el niño blanco se arroja a los brazos de su madre, mamá, el *negro* me va a comer” (Fanon, 2009: 114). En este sentido, la pregunta por el racismo supone una reflexión sobre la dimensión existencial de los sujetos colonizados, que comienza por situar históricamente a los cuerpos en virtud de un reconocimiento concreto de las figuras del dominador y dominado. Ante la inquietud de poder responder qué es el racismo es posible aseverar una primera definición como un modo social, cultural y político de producir corporalidades y articular subjetividades. Sin embargo, frente a esa hipótesis es necesario desarrollar algunos puntos para esclarecer las condiciones que sostienen las formalidades coloniales y sobre las que Fanon apunta a desestabilizar. En primer lugar, la noción de cuerpo, y más específicamente la de cuerpo racializado. En segundo lugar, y en función de esa idea de cuerpo racializado, el análisis discursivo de las modalidades diferenciales y subalternas sobre las que se enuncia al otro colonial.

Fanon analiza al colonialismo como la forma que dispone la articulación entre cuerpo racializado y otredad subalterna. En su facticidad histórica, el colonialismo produce subjetividades en los cuerpos a través de técnicas de clasificación y diferenciación racial. Es, por tanto, una praxis corporal concreta y también un recurso estratégico para desplegar los mecanismos de dominación y subordinación. Por esta razón es posible admitir que en la

---

<sup>6</sup> Para un análisis sobre la relación entre biopolítica y colonialidad, véase: DE OTO, A. y QUINTANA, M. (2010). “Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo Sacer”. En: *Tabula Rasa*, N° 12 (enero-junio), pp. 47-72.

lógica colonial no existen meros cuerpos, sino cuerpos racializados que se distinguen entre unos y otros por una escala cromática. Así, entonces, el color de la piel es el que aloja e imprime una inscripción de la diferencia: negros, marrones y blancos. Para Fanon, además, este es el factor que organiza, condiciona y determina un modo de habitar el mundo: “[...] para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” (Fanon, 2009: 44). Sobre esta sentencia, establece un doble propósito: por un lado, el análisis de las posiciones que adopta el negro frente a la civilización blanca y, por otro, la construcción de un aparato crítico, ético y político que permita una verdadera desalienación (Cf. Fanon, 2009: 44, 45). Lo que se advierte en esta instancia teórica es una pregunta por la estrategia colonizadora y por la práctica descolonizadora, a saber: ¿cómo es posible la alienación negra? Y, más precisamente, ¿cómo emprender este proceso de desalienación? Para Fanon, la alienación consiste en un complejo de inferioridad articulado por un doble proceso: en primer lugar, económico y, en segundo, epidérmico –por interiorización de esta inferioridad–. En efecto, desarticular este complejo de inferioridad es el objetivo de la verdadera desalienación. Para ello, el primer momento de este movimiento es un llamado imperativo frente a la comprensión de una realidad que divide y coarta al negro, pero sobre todo es una incitación colectiva a la toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales. La desalienación es, entonces, un proyecto que se distribuye en dos dimensiones: la conciencia, por un lado, y el cuerpo, por otro. Sin embargo, esto no significa que haya una autonomía de una dimensión con respecto a la otra, más bien se trata de una relación que requiere necesariamente de un acceso mediatizado por la posesión del propio cuerpo para luego poder responsabilizar y descolonizar el espacio de la conciencia.

Siguiendo esta línea, De Oto y Quintana sugieren esta lectura al afirmar: “[...] emprender el camino de la desalienación –en el amplio sentido de desalienar al cuerpo– exige hacerse cargo de que esa “toma de conciencia” no se realiza sino pagando el precio de la historia, ingresando en ella para dismantelar el artificio blanco labrado en la piel del negro” (De Oto y Quintana, 2010: 272). Desde esta perspectiva, se direccionan hacia el dilema fundamental que expone el planteo de Fanon: ¿cuál es la representación del cuerpo negro? O, en un sentido más general, ¿qué representación del cuerpo es la que ofrece el discurso colonial?<sup>7</sup> Fanon recupera “la organización racional de la deshumanización” (Fanon, 2009: 190), procedente del orden colonial, para dislocar las figuras de la fijación y el estereotipo. Es decir, restituye los discursos racistas que configuran los esquemas del cuerpo colonizado, del negro en las colonias, para impugnar la estructura misma de la

---

<sup>7</sup> A nuestro entender, la idea de representación –que organiza los principios de identidad del discurso colonial– refiere al esquema ontológico y binario de lo Mismo y lo Otro. En relación a este punto, Bhabha sostiene que: “La fijeza, como signo de la diferencia cultural/histórica/racial en el discurso del colonialismo, es un modo paradójico de representación: connota rigidez y un orden inmutable, así como desorden, degeneración y repetición demoníaca. Del mismo modo el estereotipo, que es su estrategia discursiva mayor, es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está “en su lugar”, ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente” (Cf. BHABHA, H. (2019). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, p. 91). Retomando el planteo de Bhabha, De Oto y Quintana señalan que: “(...) la demanda por la identificación que la posición del colonizador exige para la del colonizado, el deseo de estratificar la jerarquía que aseguraría la subsunción de uno de los términos por debajo del otro, su subalternización *ad infinitum*, nunca se halla lo suficientemente asegurada –constituyendo la ambivalencia, el momento irreductible que hace a la especificidad del discurso colonial en virtud de que constantemente oscila entre la afirmación de esos rasgos fijos estereotipadores de la diferencia, y el reconocimiento de su inestabilidad y la necesidad de afirmarlos repetitivamente” (Cf. DE OTO, A. y QUINTANA, M. (2012). “Políticas en el cuerpo, políticas de la subjetividad. Aguafuertes fanonianas”. En: *Estudios de Asia y África*, N° XLVII, vol. 2, p. 280).

representación, a saber, “la disposición sincrónica de los cuerpos, su fijación, a través de un “ojo” que se escinde, como órgano, de aquello que representa” (De Oto y Quintana, 2012: 273, 274). De alguna manera, el cuerpo sobre el que reflexiona Fanon siempre oscila en una noción de cuerpo doble. Por un lado, la cuestión referente a un cuerpo sobredeterminado, que está vinculado al imaginario blanco del cuerpo racializado. Por otro, la idea de un cuerpo desalienado, cuyo soporte está articulado por la autoinvención y transformación de las condiciones de existencia. Con respecto al primer punto, Fanon logra vislumbrar el problema de la representación, en donde el reconocimiento está dado por una exterioridad blanca constitutiva del negro, que aparece para nombrarlo y reducirlo a la categoría de objeto: “En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora” (Fanon, 2009: 112). La observación de Fanon está en puntualizar que este conocimiento corporal no es una consecuencia directa de su relación con el mundo de las sensaciones y percepciones, sino que está mediado por la elaboración blanca que se proyecta sobre el cuerpo negro en un conjunto de detalles, anécdotas, relatos y mitos. Desde esa perspectiva, Fanon agrega que por encima de ese esquema corporal se halla, entonces, el esquema epidérmico racial. Este esquema es el que le revela al negro un conocimiento de sí, su condición de no-ser y su cualidad epidérmica de negritud. La lógica colonial y la estructura racial impugnan la posibilidad de un conocimiento propio del esquema corporal, devolviéndole al negro una imagen objetivada, negada y calificada: “Mamá, mira, ese negro, ¡tengo miedo! [...] En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona [...] Existía triple: ocupaba sitio. Iba hacia el otro... y el otro evanescente, hostil, pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía” (Fanon, 2009: 113). En lo que refiere al segundo punto, Fanon logra formular una respuesta eficaz al racismo a través de la práctica de la desalienación. Sin embargo, este procedimiento no es unilateral ni tampoco homogéneo, puesto que requiere de dos instancias. Por un lado, la apelación a una destrucción de la experiencia subjetiva y, por otro, la invención crítica en la existencia de “nuevas formas psicoafectivas de entrelazar los cuerpos” (Aguirre Aguirre, 2021b: 35). La desalienación parecería contener estos dos momentos como las coordenadas fundamentales que diagraman la acción política descolonizadora. Por esta razón, recuperar el cuerpo negro es volver sobre la experiencia subjetiva, pero no con el objetivo de remediar la imposición del esquema histórico racial, sino de alcanzar el abandono de las antinomias con las que se piensa el mundo y el propio yo, de interrumpir la organicidad colonial y de crear otra narrativa que permita la despetrificación del cuerpo colonizado y racializado. Sobre este punto, Aguirre Aguirre sostiene que el impulso político tiene una predominancia en lo que respecta a la reestructuración de los esquemas corporales dentro del espacio colonial y afirma: “La misión embrutecedora y autoritaria del régimen de ocupación colonialista tiene sus fisuras dentro de la Guerra de Liberación en la que el cuerpo se convierte en arma, vaivén y portador de una potencia futura. El cuerpo pareciera que se ve a sí mismo como organizador de la experiencia de lo público y lo privado, en la que la fuerza de su marginalidad, aquella instituida por las semánticas universales del colonialismo racista, no se enturbia en las gramáticas y las suspensiones ocasionadas por el miedo auscultado en la vida cotidiana de la ciudad, sino se engarza en él, lo usa y lo convierte en una energía capaz de librarlo a sí mismo y enfrentar el organigrama político violento en el que se ve inmerso” (Aguirre Aguirre: 2021b, 37).

El procedimiento de Fanon consiste, por un lado, en restablecer las figuras de lo Mismo y lo Otro con el objetivo de exhibir los modos de subjetivación y las formas jerárquicas sobre las que se fundamentan las posiciones coloniales del blanco y del negro, y por otro, en formular una nueva comprensión capaz de transformar el registro de la historia y de la experiencia vivida. Si la tragedia colonial está determinada por asumir el destino blanco, la liberación decolonial está supeditada a crear las condiciones de existencia con el propósito de deshacer el carácter ficticio de aquel destino irreversible: “no soy prisionero de la Historia. No debo buscar allí el sentido de mi destino. Debo recordar en todo momento que el verdadero salto consiste en introducir la invención en la existencia”<sup>8</sup> (Fanon, 2009: 189). La apuesta de Fanon no consiste en refutar el destino blanco del negro porque esa estrategia implicaría admitir la reposición del esquema ontológico y, en virtud de esto, habilitar la demanda de la identificación que sostiene el discurso colonial. Tampoco radica en subvertir los términos representacionales del blanco y el negro, ya que asimismo supondría una operación de reverso ontológico que fundamenta dicho discurso. Es decir, no se trata de remitir a la doble negación del ser (no no-ser) –en la que se posicionaría el negro–, ni de invertir la ubicación de las figuras con respecto a la posesión del ser (negro) y no-ser (blanco). La hipótesis de Fanon es del carácter de la ruptura y la disolución con esa tradición metafísica: “[...] toda ontología se vuelve irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada [...] Hay, en la *Weltanschauung* de un pueblo colonizado, una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica” (Fanon, 2009: 111). La premisa de esa conclusión es que la ontología es inadmisibile desde el momento en que no se considera a la existencia. Admitir la experiencia es, entonces, remitir a la vivencia del negro, pero esta disposición ya se encuentra fallida porque “el negro no tiende ya a ser negro, sino a ser frente al blanco” (Fanon, 2009: 111). Así, Fanon desarrolla este argumento sobre la idea de que el negro carece de resistencia ontológica por la sola razón de que “su metafísica o [...] 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).

### Consideraciones finales

El objetivo de este trabajo ha sido el análisis de las categorías de raza y racismo en A. Quijano y F. Fanon. Sus usos diversos y heterogéneos en las reflexiones decoloniales y teorías críticas latinoamericanas tienen la impronta de exponer la problemática histórica y epistemológica sobre la que estos conceptos aparecen en los discursos de las ciencias sociales.

---

<sup>8</sup> La cuestión de la autoinvención es elaborada en detalle en *Los condenados de la tierra* (1962). Siguiendo el planteo allí presente, Butler sugiere que: “(...) Fanon tiene la certeza de que la tarea de la descolonización consiste en crear o inventar “un hombre nuevo”, un hombre que no represente un mero y fiel reflejo del hombre europeo. ¿Podemos concebir la autoinvención al margen del concepto de violencia en Fanon? Y si ello no es factible, ¿responde esta imposibilidad a que bajo las circunstancias de la colonización, en el contexto que determina lo que él mismo puede llegar a imaginar en 1961, la violencia resulta indispensable? ¿Deja Fanon abierta la posibilidad de una nueva modalidad de hacerse a uno mismo todavía por imaginar? (...) Lo que resulta claro es que ser colonizado supone ser humillado como hombre, y que esta castración resulta insostenible” (Cf. BUTLER, J. (2009). “Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon”. En: FANON, F. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal, p. 211).

En este sentido, la intención de este trayecto es la de haber establecido contrapunteos entre las líneas decoloniales y poscoloniales. Para el caso, los aportes de Quijano y Fanon contribuyen a una comprensión ética y política sobre cómo el colonialismo organizó y ejerció el poder en los cuerpos colonizados y racializados. Lo que subyace en sus planteos es una insistencia por desarticular las estrategias políticas del colonialismo. Así, raza y racismo son los modos que posibilitaron el establecimiento de una lógica de la alterización y, en consecuencia, una deshumanización de la población colonizada. Las metamorfosis de raza y racismo, que van desde las diferencias fenotípicas hasta la escala cromática del color de la piel, expresan los diversos grados en los que el colonialismo como fenómeno histórico direccionó y articuló sobre el derecho de la vida y de los cuerpos. Recuperar las premisas de las críticas decoloniales implica la posibilidad de reiniciar un diálogo con las tramas ocultas de la historia y de rehabilitar otros modos de reflexión filosófica.

Ahora bien, la hipótesis que aquí intentamos sostener es que la aparición y formación del racismo está determinada por la relación unívoca entre la conquista y las estrategias de colonización sobre los cuerpos. En primer lugar, podríamos afirmar que tanto Quijano como Fanon comparten el supuesto de considerar al racismo como un fenómeno moderno, puesto que lo comprenden en tanto matriz fundacional sobre el que se edificó no solo el complejo proceso de colonización, sino también la construcción de la identidad de Europa y del sistema de referencias intelectuales, políticas y culturales en el concepto de Modernidad. En segundo lugar, tanto Quijano como Fanon reparan en las estructuras coloniales y en cómo estas se articulan a través de sistemas de alterización y jerarquización racial. Y aunque ambas propuestas vinculen al racismo a una inscripción sobre el cuerpo, cada una construye un esquema diferente de análisis: por un lado, Quijano entiende a la raza como un constructo ideológico de dominación y colonización mientras que, por otro lado, Fanon advierte una perspectiva más radical y significativa con respecto a la cuestión racial, y es aquella que apela a recuperar al cuerpo en su dimensión crítica existencial. En efecto, la recuperación de las nociones de raza y racismo contribuye a un ejercicio ético y político, que permite establecer un diálogo entre diferentes supuestos y, al mismo tiempo, considera desestabilizar ciertas representaciones y estereotipos. Raza y racismo son ideas abiertas, no clausuradas, que convocan e incitan a una reflexión propositiva con respecto a las perspectivas desde las que nos situamos para construir definiciones y esquemas conceptuales.

## Bibliografía

- AGUIRRE AGUIRRE, C. (2021a). "Contrapunteos coloniales: Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre y el problema existencialista y colonial del Otro". En: *Revista de Filosofía*, Vol. 37, pp. 156-175.
- AGUIRRE AGUIRRE, C. (2021b). "Experiencia vivida, destrucción y autocreación: itinerarios fanonianos sobre el cuerpo". En: *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Vol. 39, pp. 11-45.
- BHABHA, H. K. (2019). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- BIDAISECA, K. (2019). "Utopía y estética feminista descolonial". En: *Revista de Sociología*, Núm. 28, pp. 15-25.
- BUTLER, J. (2009). "Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon". En: FANON, F. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal, pp. 193-216.
- BUTLER, J. (2016). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.

- DE OTO, A. (2003). *Frantz Fanon: Política y poética del sujeto poscolonial*. México: El Colegio de México.
- DE OTO, A. y QUINTANA, M. (2010). "Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo Sacer". En: *Tabula Rasa*, N° 12 (enero-junio), pp. 47-72.
- DE OTO, A. y QUINTANA, M. (2012). "Políticas en el cuerpo, políticas de la subjetividad. Aguafuertes fanonianas". En: *Estudios de Asia y África*, N° XLVII, Vol. 2, pp. 269-291.
- FANON, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- LANDER, E. (2016). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En: LANDER, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Fundación CICCUS, pp. 15-44.
- QUIJANO, A. (1993). "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas". En: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 757-775.
- QUIJANO, A. (1999). "¡Qué tal raza!". En: *Ecuador Debate*, N° 48, pp. 141-152.
- QUIJANO, A. (2016). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: LANDER, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Fundación CICCUS, pp. 219-264.
- RESTREPO, E., y ROJAS, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.



## ***REVISTA DE FILOSOFÍA***

**Nº 108 – 2024 - 2 ABRIL - JUNIO**

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en julio de 2024, por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

**[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve) [www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)  
[www.produccioncientificaluz.org](http://www.produccioncientificaluz.org)**