

**La salida es colectiva: Comentarios a “Territorios homosexuales” de Frantz Fanon”**  
**de Keguro Machari<sup>1</sup>**

***The exit is collective: Comments on “Frantz Fanon’s homosexual territories” by***  
***Keguro Macharia***

**Alberto Canseco<sup>2</sup>**  
Universidad Nacional de Córdoba

**RESUMO**

El texto discute las dificultades que surgen del carácter colectivo de la lucha política. La discusión toma la forma de un comentario a la lectura que el pensador queer keniano Keguro Macharia hace de *Piel negra, máscaras blancas* de Frantz Fanon. Para ello, se reconstruyen los argumentos de Macharia y se completan sus reflexiones a partir de una perspectiva no contemplada por éste: las epistemologías críticas de la discapacidad.

**Palavras-chave:** lucha colectiva. queer. discapacidad. sociogenia.

**ABSTRACT**

The text discusses the difficulties that arise from the collective nature of the political struggle. The discussion takes the form of a commentary on Kenyan queer thinker Keguro Macharia's reading of Frantz Fanon's *Black Skin, White Masks*. To do this, Macharia's arguments are reconstructed and his reflections are completed from a perspective not contemplated by him: the critical epistemologies of disability.

**Keywords:** collective struggle. queer. disability. sociogeny.

pra mim,  
o paraíso cuíer podía ser um lugar muito simples:  
encostar a cabeça no meio da suas teta, ou  
te receber no meio das minhas coxa

<sup>1</sup>Soy una marica, proveniente de clase trabajadora, docente universitaria, blanca, migrante, con diagnóstico de temblor esencial.

<sup>2</sup>E-mail: betocanseco@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4855-4454>.



(tatiana nascimento, “cuíer paradiso”)

“La salida es colectiva”. Es evidente que, si una de las bases de la ideología neoliberal es el aislamiento y la promoción del individualismo, el “sálvese quien pueda”, la destrucción de los lazos comunitarios, la insistencia en soluciones individuales para resolver las cuestiones que amenazan la continuación de la vida, entonces, la salida, la resistencia y combate a esa ideología, tienen que ser necesariamente colectivas. Partiré de esa premisa.

Ahora bien, cualquiera que se arroje a la tarea de disputar políticamente y para ello acepte que es necesario hacerlo colectivamente, con certeza, sabe que es muy difícil, que las colectividades no son fáciles de construir ni de mantener. En efecto, ¿qué pensar de esa colectividad?, ¿cómo construir colectividad a pesar de la ideología neoliberal?, ¿no se entrometen esa ideología y los múltiples sistemas que jerarquizan cuerpos y vidas en los vínculos que conforman las colectividades?, ¿cómo el capitalismo, la colonialidad, el racismo, el cis-heteropatriarcado, el capacitismo influyen en los modos en que nos relacionamos?, ¿cómo ingresan en las relaciones afectivas y sexuales que se encuentran en el tejido más profundo -y frágil- de las colectividades militantes?, ¿estos sistemas traban la posibilidad de vínculos *saludables* para tejer los lazos comunitarios necesarios para combatirlos?, ¿cómo pensar esas trabazones y cómo lidiar con ellas?

La hipótesis de este trabajo es que dichas preguntas pueden ser abordadas a partir de un comentario a la lectura que el escritor keniano queer Keguro Macharia hace de *Piel negra, máscaras blancas* (2009) (desde ahora, PNMB) de Frantz Fanon.

La obra del psiquiatra martinico es una de las piezas fundamentales del siglo XX para pensar y estudiar los efectos subjetivos de la violencia colonial, constituyéndose además un llamado a la lucha contra esa violencia. Originalmente intitulado *Essai sur la désalienation du Noir*, el texto fue escrito por Fanon en 1951 para ser presentado como trabajo de conclusión de curso de psiquiatría, aunque finalmente terminó entregando otro trabajo por orientación de su director (FAUSTINO, 2018). El texto fanoniano forma parte

del archivo africano y afrodiaspórico sobre el cual Macharia trabaja en su libro *Frottage. Frictions of Intimacy across the Black Diaspora* publicado en 2019. Amante del lenguaje, como él mismo se define<sup>3</sup>, el autor aborda desde una perspectiva interdisciplinar (estudios afroamericanos, queer, poscoloniales y literaturas africanas) el problema de la negritud y lo queer. Para ello, Macharia mapea las formas que pensadores, pensadoras y artistas negros han creado posibilidades para el ser y la pertenencia negras, sosteniendo además que lo íntimo y especialmente lo sexual son centrales en esta creación.

“Territorios homosexuales de Frantz Fanon” es el primer capítulo de dicho libro y se trata de una lectura cariñosa, aunque afectivamente compleja, teóricamente aguda de PNMB, trayendo a primer plano las cuestiones que surgen cuando la obra fanoniana es leída desde una epistemología crítica de la sexualidad.

Dicho texto tiene un objetivo diferente al que tengo aquí. A partir de un trabajo que llama a metáforas sexuales para ser comprendido, Macharia se propone rastrear lo homosexual en el libro de Fanon, mientras que yo quiero estudiar los problemas de lo colectivo. En razón de esa divergencia, creo que dicho texto debe ser comentado y completado. Siendo que el escrito de Macharia trae discusiones que beben de la fuente de epistemologías críticas antirracistas, anticoloniales, feministas y queer, entiendo que tal interseccionalidad de propuestas epistemológicas se verá enriquecida por lecturas que provienen de los estudios críticos de la discapacidad/teoría *crip*. Mi comentario partirá principalmente de esa intersección posible. Por otra parte, aun cuando entiendo que podría reportarme a otros textos de cuño fanoniano, estos aparecerán en notas al pie para no entorpecer el seguimiento de la línea argumental del escrito de Macharia; en otras palabras, trabajaré fundamentalmente con PNMB.

Recorreré el texto de Macharia y realizaré mi comentario en cuatro movimientos. 1) Estudiaré la metodología que utiliza el autor queer para abordar el texto fanoniano y las dificultades que se presentan cuando se

<sup>3</sup> Parte de su trabajo está disponible online: <https://thenewinquiry.com/author/keguero-macharia/>; <https://gukira.wordpress.com/>

pretende abordar los cuerpos negros y los cuerpos homosexuales en conjunto, dificultades que se dan en razón de la constitución moderna de ambos cuerpos. A esta reunión invito a un cuerpo no contemplado por Macharia: el cuerpo con discapacidad. En este movimiento aparece además el concepto fanoniano que más colabora en -y complica-la realización de esta reunión: la *sociogenia*. 2) Profundizaré en dicho concepto, el cual aparecía en PNMB para explicar la experiencia vivida negra, y la vincularé con la experiencia del cuerpo con discapacidad. 3) Daré cuenta de los problemas y posibilidades que Macharia encuentra cuando trae el cuerpo homosexual a discusión en el marco fanoniano, haciendo evidente un “callejón sin salida” en dicho marco. 4) Traeré a colación la respuesta que Macharia articula frente a ese problema y la completaré con reflexiones que provienen de los estudios críticos de la discapacidad que contribuyen, de hecho, para volver a mi problema original: la cuestión de lo colectivo en la lucha contra los sistemas de opresión vigentes.

#### **PRIMER MOVIMIENTO: el método de Macharia y presentación de la sociogenia**

¿En qué consiste la lectura queer que Macharia hace de PNMB? En principio, se trata de la búsqueda de una huella: lo homosexual en Fanon. Según el autor, existiría un consenso crítico en la academia de que la homosexualidad está exiliada de la imaginación política negra fanoniana (MERCER, 1996). De ahí que, aun cuando la propuesta teórica de Fanon se muestra fundamental para pensar negritud y raza, no tendría mucho que aportar a los estudios de la sexualidad, principalmente en razón de la homofobia de su autor. En las antípodas de esta posición, Macharia entiende que lo homosexual, de hecho, acecha (*haunts*), persigue con insistencia, a la imaginación política fanoniana y revelar esta actitud nos posibilitaría estudiar de manera más precisa su lugar en la modernidad colonial.

Para una mejor comprensión del trabajo que realiza en su lectura, Macharia usa dos metáforas. La primera de ellas ya apareció: el rastreo de

una huella. En efecto, el autor usa la idea de *frottage*. Dicha figura remite a la técnica artística de *frotar* carboncillo o lápiz sobre una hoja de papel que se encuentra sobre un objeto de manera que se obtiene una impresión de la forma y textura de ese objeto. Técnica ideada por el pintor surrealista Max Ernst, ella devuelve la historia que dicho objeto ha dejado, aunque no sea de hecho un relato completo; no se trata de una reproducción fiel. Por momentos parece tratarse apenas de la forma en que se puede hacer evidente la existencia de algo que de otro modo no aparecería. Llamar la atención de un rastro, de una huella. Macharia aplica esta técnica sobre archivos africanos y afrodiaspóricos con el fin de encontrar lo homosexual, el cual rara vez aparece y a menudo como un fragmento.

Por otro lado, frotar trae consigo también una connotación sexual. Frotar los cuerpos entre sí en búsqueda de placer. La imagen de un movimiento que es sexual, pero que no es ni penetrar, ni coger, ni chupar, acciones sexuales que en los estudios queer aparecen pero que a menudo quedan asociadas a experiencias gays. Al mismo tiempo, también, remite a una experiencia incómoda, la proximidad no elegida entre cuerpos que se tocan en espacios públicos, como en el metro o el tren. El libro de Macharia comienza, además, con la imagen de cuerpos frotándose entre sí y contra el barco que transporta personas esclavizadas desde África en la novela *Raíces: historia de una familia americana*, de Alex Haley (1978), trayendo la idea de un frotamiento que es también doloroso. Todas estas experiencias son invocadas en el *frottage* de Macharia, el cual explica:

No creo que lo negro y lo queer combinen bien. Creo que a menudo habitan los mismos espacios, e incluso los mismos cuerpos, de maneras incómodas, y quiero poner en primer plano su constante roce, que a veces conduce al placer y, otras veces, a la irritación e incluso posiblemente al dolor. (MACHARIA, 2019, p. 16)<sup>4</sup>

<sup>4</sup> En el original: “I do not think black and queer play well together. I think they often inhabit the same spaces, and even the same bodies, in uncomfortable ways, and I want to foreground their ongoing rubbing, leading, at times, to pleasure, and, at other times, to irritation, and even possibly to pain” (la traducción es mía).

Así, el objetivo del autor no busca síntesis, ni una resolución conceptual acabada, apenas quiere traer a primer plano una existencia haciendo del archivo africano y afrodiaspórico también un archivo queer. Fragmentario, ambivalente, afectivamente complejo. No se trata de un parentesco, sino de una proximidad conceptual atravesada por múltiples, y a veces contradictorios, afectos. Esta complejidad afectiva aparecerá en su proximidad con Fanon y nos resultará fundamental en la discusión sobre lo colectivo.

La segunda metáfora que explica el trabajo de Macharia es más explícitamente sexual aún: *tricking*, que remite a la búsqueda de actividad sexual, *salir de levante* (diríamos en español argentino). Dicha experiencia puede ser riesgosa:

Salir de levante es arriesgado: el parque público donde hacés yire<sup>5</sup> puede estar vacío o el baño público sujeto a una operación policial; el chico que levantaste por internet puede llegar a tu puerta, mirarte y luego darse la vuelta y marcharse; el chico atractivo con el que cogiste a pelo podría tener gonorrea resistente a los medicamentos; las drogas que ha tomado para aumentar su placer sexual pueden desaparecer en medio de su encuentro y hacer que se dé cuenta de que está teniendo relaciones sexuales mediocres; es posible que, en medio del sexo, pierdas el interés; podrías enamorarte de la ternura de un extraño; el olor de un perfume, de un cigarrillo o de una especia familiar puede desanimarte; el extraño en línea podría resultar ser tu primo (MACHARIA, 2019, p. 43).<sup>6</sup>

Experiencia de riesgo, *salir para levantar* conceptos huidizos (en este caso, lo homosexual y el deseo), complicados, es una tarea que puede desorientarnos, obligándonos a una proximidad que puede ser frustrante o que

<sup>5</sup> Así sería traducido en español argentino a la actividad denominada *cruising*.

<sup>6</sup>En el original: “Tricking is risky: the public park where you cruise might be empty or the public toilet subject to a police sting; the trick you pick up online might arrive at your doorstep, look at you, and then turn around and leave; the hot guy you fuck raw might be carrying drug-resistant gonorrhea; the drugs you’ve taken to heighten your sexual pleasure might wear off in the middle of your encounter, and leave you realizing that you are having mediocre sex; you might, in the middle of sex, lose interest; you might fall in love with a stranger’s tenderness; you might be undone by the smell of a familiar perfume or cigarette or spice; the online stranger might turn out to be your cousin” (la traducción es mía).

nos devuelva una extrañeza que nos inquiete, que nos marque. Así describe el autor su acercamiento al archivo fanoniano, un encuentro sexual del que se nos invita explícitamente a participar, a ser testigos, invocándonos en la segunda persona: “la lectora, la voyeur” (MACHARIA, 2019, p. 44).<sup>7</sup>

Ahora bien, Macharia hace algunas advertencias. En primer lugar, al autor no le interesa responder si Fanon era o no homofóbico -aunque al final termine enfrentando ese problema, eso no detiene su encuentro con el autor, su frotamiento. La exigencia de no serlo parece, en efecto, más una práctica de vigilancia racial que otra cosa. Tampoco pretende descubrir lo homosexual negro acechando en algún lugar que Fanon se negó a mirar; a Macharia le interesa aproximarse y detenerse un segundo allí donde ya Fanon colocó la figura de lo homosexual: Un intercambio de miradas en la vía pública. En otras palabras, el autor se detiene allí donde otros no se detuvieron, donde otros pasaron rápidamente de largo.

¿Por qué es tan difícil este encuentro? Hay un problema que le va a llevar gran parte del tiempo a Macharia y que tiene que ver con la incompatibilidad entre el proceso descrito por Michel Foucault, a partir del cual la persona homosexual se tornó sujeto en la modernidad europea, y el trabajo de transformación de las personas negras en cosas en la modernidad colonial, descrito por Fanon en PNMB. Dos procesos contrapuestos que hacen difícil la combinación.

Por un lado, cabe recordar que, para Foucault, la modernidad se caracteriza por la puesta en discurso del sexo entendiendo que en él se encuentra en definitiva la verdad del sujeto. Foucault duda si acaso esta proliferación de discursos tiene que ver con hacer aparecer formas de la sexualidad no sometidas a la economía estricta de la reproducción: “una dispersión de las sexualidades, un refuerzo de sus formas disparatadas, una implantación múltiple de las ‘perversiones’” (FOUCAULT, 2007, p. 49).

Hay una explosión discursiva en los siglos XVIII y XIX que ya no se centra apenas en reglar el matrimonio, ya no es un sistema de legislaciones a propósito de la alianza legítima. Esta pareja obtiene mayor discreción, una

---

<sup>7</sup> En el original: “...the reader, the voyeur” (la traducción es mía).

norma más silenciosa. El foco pasa entonces a la interrogación sobre la sexualidad de otros personajes nuevos que están obligados ahora sí a hablar, a confesar: las sexualidades periféricas. La aparición y caza de estas sexualidades produce una nueva especificación de los individuos. Lo que antes era apenas un acto prohibido cuyo autor era su sujeto jurídico, ahora pasa a ser parte fundamental de ese nuevo personaje que gana así un pasado, una historia, una infancia, un carácter, una forma de vida, se torna una nueva especie, un nuevo sujeto: la persona homosexual del siglo XIX.

No hay que olvidar que la categoría psicológica, psiquiátrica, médica, de la homosexualidad se constituyó el día en que se la caracterizó —el famoso artículo de Westphal sobre las "sensaciones sexuales contrarias" (1870) puede valer como fecha de nacimiento— no tanto por un tipo de relaciones sexuales como por cierta cualidad de la sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino. La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie (FOUCAULT, 2007, pp. 56-57).

Por otro lado, el camino de la negritud es, según explica Fanon, el inverso: salido de Martinica para la metrópolis, el hombre negro no se torna sujeto sino que se sorprende siendo “objeto en medio de otros objetos” (FANON, 2009, p. 111). ¿Cómo sucede este fenómeno? Aquí es que aparece entonces el concepto de sociogenia, el cual consigue articular una respuesta a la pregunta sobre qué le sucede a la persona negra cuando se encuentra con la civilización blanca, explicando así su alienación, una cuestión que, en efecto, no es individual. En palabras de Fanon (la única vez que, de hecho, aparece el concepto):

Como reacción contra la tendencia constitucionalista de finales del siglo XIX, Freud, mediante el psicoanálisis, pedía que se tuviera en cuenta el factor individual. Sustituía una tesis filogenética por la perspectiva ontogenética. *Veremos que la alienación del negro no es una cuestión individual.*

Junto a la filogenia y la ontogenia, está la *sociogenia* (la cursiva es mía) (FANON, 2009, p. 45).

Antes de pasar a un análisis más pormenorizado del concepto de sociogenia, deberíamos prestar atención -aunque Macharia no lo haga- al proceso que se da en la modernidad a propósito de la discapacidad. De este modo, el frotamiento incómodo que propone el autor podría completar su perspectiva crítica.

En efecto, en la modernidad, la discapacidad se torna anormalidad *biológica* a la que estarían dirigidos tratamientos rehabilitativos que buscarían normalizar aquello que se reconoce como sus marcas. Dicha anormalidad se concentra en un cuerpo que es, desde ahora, individualizado. En palabras de Marcelo Campagno:

...la Modernidad instala la idea de que el uno es el individuo. A partir de eso, si el individuo es ciego, estamos ante un problema grave porque él es el uno y es ciego. Está entonces totalmente ciego. La totalidad que conforma esa unidad queda sometida a esa discapacidad (CAMPAGNO, 2020, p. 34).

La discapacidad se individualiza, pasa a formar parte de la definición corporal de un sujeto y los esfuerzos deberían estar dirigidos a dejar atrás esa definición que se entiende como patológica -en otras palabras, como parte del discurso científico- para encauzarse nuevamente a la normalidad o acercarse lo más posible a ella. Se trata de una diferencia, por tanto, que es, al mismo tiempo, individualizada e inferiorizada pues se postula como lo otro de lo normal. Éste es el modelo biomédico que hegemoniza el discurso actual. La persona discapacitada asume la promesa de tornarse sujeto en la medida en que se reconoce a sí misma como dueño de una patología cuya curación está ausente en el presente inmediato.

Cabe decir también que, en el caso de la discapacidad, el lenguaje de la anormalidad toma su forma, produciendo una equivalencia entre no ser sujeto y no ser capaz. ¿Capaz de qué? De superar las determinaciones de la naturaleza (del propio cuerpo) y de las mentes de otros superiores (los sujetos

legítimos)<sup>8</sup>. En otras palabras, quienes no consiguen ser sujetos deben ser tutelados (o excluidos) pues son, en principio, *discapacitados* (deficientes, desviados, bárbaros, primitivos, incapaces de aprender, de controlar sus propios impulsos sexuales, improductivos, susceptibles de contagio moral).<sup>9</sup>

En síntesis, tres procesos modernos: tres cuerpos o a veces uno o dos, ¿cómo es esa combinación?, ¿qué nos devuelve la admiración de su frotamiento incómodo/placentero/doloroso?

## **SEGUNDO MOVIMIENTO: la sociogenia y lo anormal**

Volvamos a Fanon para estudiar un poco en qué consiste la idea de sociogenia que promete auxiliar nuestra tarea voyeurística. Al lado de una explicación de la vida a partir del desarrollo de una especie, de la evolución y la organización de grupos de humanos según un modelo incrustado en el racismo científico (filogenia), aparece un modelo centrado en una interioridad constituida a partir de las huellas de la otredad dentro de la configuración familiar (moderna y blanca) (psicoanálisis como ontogenia). Este movimiento del psicoanálisis es celebrado por Fanon quien se encuentra preocupado en dar cuenta de las dimensiones sociales del sufrimiento psíquico. Sin embargo, entiende el autor, no es suficiente.

Filogenia y psicoanálisis-como-ontogenia son teorías dominantes de imaginación y construcción de mundos que darían cuenta de cómo surge y funciona la vida, pero no explican la experiencia de la persona negra; éstas deben ser interrumpidas y complementadas por una explicación acerca de la emergencia del sujeto negro en un mundo de normas blanco que establece ideas del niño, la familia, y el adulto normales como niño, familia y adulto blancos, igualando y ocultando la historia de equivalencia entre “normal” y “blanco”.

---

<sup>8</sup> Tomo aquí la definición de sujeto transparente según la propuesta de Denise Ferreira da Silva (2022).

<sup>9</sup> Realizo una lectura que intenta entrecruzar el marco de Ferreira Da Silva con los estudios críticos de la discapacidad (Imada, 2017; Pino Morán y Tiseyra, 2019; Dirth y Adams, 2019) en un trabajo anterior, cf. Canseco, 2021.

Evidentemente, el archivo del pensamiento psicoanalítico desarrollado para la familia europea no puede dar cuenta del daño infligido a la persona negra. Las categorías psicoanalíticas deben repensarse a partir de su experiencia, pues “[c]ada día se vive un drama en los países colonizados” (Fanon, 2009, p. 135).

En Europa, la estructura familiar y la nacional tienen relaciones estrechas, al punto que “la familia es fragmento de la nación” (FANON, 2009, p. 133). De tal suerte, quien deja el entorno familiar reencuentra fuera de ella los mismos valores, leyes y principios: “un niño normal, crecido en una familia normal, será un hombre normal” (FANON, 2009, p. 133), situación que no acontece con el niño negro que siendo normal y habiendo crecido en una familia normal, se reconoce anormal ante el contacto con el mundo blanco. El “mundo” tal como se revela en la familia del niño negro no le permite que funcione normalmente en el mundo blanco que es la sociedad, la nación, Europa, el mundo conquistado por ella y los sistemas de ser, conocimiento y sentimiento (filogenia, psicoanálisis-como-ontogenia, sociogenia) que subyacen a ese mundo.

Así, Fanon entiende que es necesario comprender los individuos y los sufrimientos psíquicos y existenciales en sus contextos históricos y sociales concretos. De no revisarse las raíces económicas, sociales y culturales de las neurosis psíquicas, el riesgo de realizar diagnósticos equivocados es ineludible (FAUSTINO, 2020). En efecto, la realidad colonial, con su constitutiva desestructuración de sistemas de referencias culturales y simbólicas, aliena la experiencia vivida de las personas negras y sin su análisis (y transformación<sup>10</sup>) es impensable una desalienación, una verdadera libertad.

Como corolario de esta propuesta sociodiagnóstica, encontramos en el proyecto fanoniano, en diálogo con estudios psicológicos más tradicionales,

<sup>10</sup> Una de las conclusiones que pueden leerse en PNMB es que solo la transformación del mundo, la reestructuración de la realidad, el fin de la violencia colonial pueden concretar la desalienación. Según Deivison Mendes Faustino (2020), aunque el libro es un llamado a la acción para tal transformación, los caminos para llevarla a cabo aún no son vislumbrados por el autor en el contexto del libro (“La explosión no ocurrirá hoy. Es demasiado pronto... o demasiado tarde”, Fanon, 2009, p. 41). Ese llamado tendrá matices más concretos en proyectos subsecuentes como en *Los condenados de la tierra*, de 1961 (Fanon, 1983).

estudios sobre cine y literatura, es decir, elementos de los contextos socioculturales<sup>11</sup> de los individuos que colaboran en el análisis de la situación y el sufrimiento psíquico implicado. En este punto también cobra importancia de hecho las narrativas personales y anécdotas. En efecto, el lenguaje es fundamental. En la imposición de la equivalencia entre los términos de normalidad y blanquitud es crucial el sistema de significados, pues, como dice Fanon: “Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” (FANON, 2009, p. 49).

La sociogenia, completando la tríada, permitiría dar cuenta de sufrimientos que, de otro modo, permanecerían invisibles. Vale remarcar aquí que, como señala Sylvia Wynter (2009), la noción de sociogenia, aun cuando abre la posibilidad de una crítica radical a la ontología occidental, se formula, sin embargo, a partir de un modelo de “hombre” definido por la modernidad europea. En otras palabras, se trata de una noción problemática en la medida en que, de no revisarse, puede reproducir los efectos de su propio origen colonial. En ese sentido, Wynter propone una reformulación de la sociogenia que contemple la pluralidad de la especie humana como proyecto biocultural, más allá de las jerarquías raciales y epistémicas de la modernidad. La discusión sobre cuerpos con discapacidad y homosexuales podría contribuir, de esa manera, a la reelaboración crítica que la autora misma insta a emprender.

En efecto, Macharia no reflexiona sobre ello, pero podríamos seguir algunas intuiciones y propuestas de los estudios críticos de la discapacidad que colaboren en hacer perceptible una intersección entre raza y

---

<sup>11</sup> Es importante decir que la sociogenia como explicación de la experiencia vivida negra no solo se trata de la dimensión meramente económica de la dominación: “La originalidad del contexto colonial es que las realidades económicas, las desigualdades, la enorme diferencia de los modos de vida, no llegan nunca a ocultar las realidades humanas. Cuando se percibe en su aspecto inmediato el contexto colonial, es evidente que lo que divide al mundo es primero el hecho de pertenecer o no a tal especie, a tal raza. En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico. Por eso los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborda el sistema colonial” (Fanon, 1983, p. 19).

discapacidad/enfermedad<sup>12</sup>. En efecto, según Anna Mollow, existen dos tipos de respuestas afectivas disponibles culturalmente para las discapacidades. La primera de ellas tiene que ver con la pena, con la simpatía no deseada frente a vidas “que no merecen la pena ser vividas” (en el caso de discapacidades físicas principalmente, de movimiento o sensoriales; la paraplejía es un caso ejemplar), y una segunda respuesta más cercana a la rabia, el descreimiento, la idea de “esa persona se lo buscó”:

...las discapacidades que la cultura contemporánea considera de mala reputación, en el que la simpatía que se puede desear (así como la adaptación) se niega a las personas discapacitadas a quienes se culpa de deficiencias que se supone derivan de disfrutes “no saludables” (por ejemplo, gordura, alcoholismo, adicción, VIH, sida, *discapacidad psiquiátrica o enfermedades crónicas sin una causa médica claramente definida*) (MOLLOW, 2012, p. 303, la cursiva es mía).<sup>13</sup>

A propósito del último ejemplo colocado por Mollow, deberíamos considerar dentro de este conjunto de discapacidades -o por lo menos, más cercana a ellas- los padecimientos subjetivos relacionados con la salud mental que serían efectos de la violencia colonial/colonialidad<sup>14</sup>. Las respuestas

---

<sup>12</sup> Cabe recordar que enfermedad y discapacidad a menudo se solapan, pero no son lo mismo. En efecto, Agustina Palacios y Javier Románach (2006) insisten en que es necesario que distingamos estos dos fenómenos. No siempre coinciden, ya que no toda enfermedad es discapacitante (gripe, faringitis, etc.) y no toda discapacidad deriva de una enfermedad (tetraplejía, sordera, etc.), lo que implicaría la necesidad de un abordaje diferenciado de tales realidades. Lo cierto es que es complicada esa distinción, tanto porque los agentes sociales que actúan en relación a ambos fenómenos suelen ser los mismos (el Estado a través de certificados y prestaciones, el saber médico) como porque el cuestionamiento de los procesos de salud y enfermedad colaboran en el cuestionamiento que se hace en la separación entre cuerpos con y sin discapacidad. En este sentido, prefiero mantener esta distinción como una tensión productiva más que una separación tajante.

<sup>13</sup> En el original: “...disabilities that contemporary culture deems disreputable, in which sympathy that may be desired (as well as accommodation) is withheld from disabled people who are blamed for impairments imagined to derive from “unhealthy” enjoyments (e.g., fatness, alcoholism, addiction, HIV, AIDS, psychiatric disability, or chronic illness with no clearly defined medical cause)” (la traducción es mía).

<sup>14</sup> El concepto de colonialidad es posterior a la propuesta fanoniana y refiere principalmente a la continuación de la lógica colonial aun después de la independencia de los estados nacionales colonizados, principalmente -aunque no tan solo- dentro del territorio denominado América Latina.

afectivas disponibles en la cultura contemporánea a menudo tienen que ver con la idea de que quien las vive “está exagerando”, “no es para tanto”, (“mimimi” en portugués brasileiro)<sup>15</sup>. Su atención solo es posible en la medida en que el sufrimiento se vuelve perceptible a partir de un “sociodiagnóstico”.

Las discusiones sobre literatura y cine caribeños y estadounidenses invitan en ese sentido, según Carolyn Ureña, a mirar más allá de los marcadores tradicionales de patología<sup>16</sup>. Para la autora:

Al prestar atención a la importancia de las historias que contamos, Fanon desafió las narrativas maestras de la normatividad que perpetuaban la patologización de las relaciones humanas y sugirió nuevas formas de relacionarse con la vulnerabilidad y la interdependencia. [...] Este nuevo enfoque requiere pensar en un tipo diferente de dolor y sufrimiento que no es captado por el modelo biomédico, pero al que nosotras, en el siglo XXI, debemos prestar atención. (UREÑA, 2019, p. 1642).<sup>17</sup>

La explicación sociogénica, así, se encuentra con las postulaciones de epistemologías críticas que provienen de los estudios de la discapacidad al poner en cuestión los discursos hegemónicos sobre salud y enfermedad.

Se ha presentado hasta aquí cómo la sociogénesis fanoniana permite un acercamiento entre el cuerpo negro y el cuerpo con discapacidad. Hay algo orgánico en el movimiento teórico y práctico que los une. Se trata de una

---

<sup>15</sup> “Ante este dolor sin lesiones, esta enfermedad repartida en todo el cuerpo, este sufrimiento continuo, la actitud más fácil y a la cual nos acercamos más o menos rápidamente es la negación de todo estado mórbido. Llegando al extremo, el norafricano es un simulador, un mentiroso, un holgazán, un fanfarrón, un ladrón” (Fanon, 1965, p. 15).

<sup>16</sup> En la lectura que hace Sylvia Wynter (2009) de la sociogenia, puede evidenciarse una discusión incluso más profunda entre los vínculos posibles entre discurso (narrativas, cultura) y materialidad (cuerpo en su dimensión biofísica). En efecto, el contexto sociocultural del que da cuenta el principio sociogénico tiene efectos que son eminentemente físicos, lo cual desafiaría un modelo que distinga de manera drástica el cuerpo de su contexto, tal como aparece en algunas versiones del modelo social de la discapacidad (cf. Palacios, 2008).

<sup>17</sup> En el original: “In attending to the importance of the stories we tell, Fanon challenged master narratives of normativity that perpetuated the pathologization of human relationships and suggested new ways to relate to vulnerability and interdependence. This new approach requires thinking about a different kind of pain and suffering not captured by the biomedical model, but to which we, in the twenty-first century, must nevertheless attend” (la traducción es mía).

fricción que no resulta forzada. El problema mayor surge cuando aparece lo homosexual, tarea a la que Macharia dedica grande parte de su artículo y que es tema del próximo apartado.

### **TERCER MOVIMIENTO: la sociogenia y lo homosexual**

Retornemos entonces a la línea argumentativa de Macharia. Éste entiende que, a partir de la tríada filogenia, psicoanálisis-como-ontogenia, sociogenia, el hombre blanco es sobrerrepresentado y el hombre negro figura/representa lo biológico, lo genital. De este modo, en la medida en que la modernidad estipula que lo político es el ámbito de lo racional y el hombre negro solo representa lo genital (corporal, no racional), no hay posibilidad de un encuentro entre el hombre blanco que representa lo racional y el hombre negro en el terreno político. Esto no quiere decir que el hombre blanco no tenga cuerpo, sino que él, en todo caso, consigue ordenarlo; su cuerpo obedece a su racionalidad, mientras el cuerpo negro es meramente sexual y sexualmente violento. Ahora bien, no son dos experiencias posibles del ser humano. El hombre blanco que consigue dominar/ordenar su cuerpo es, en efecto, el hombre genérico. La tríada produce el mundo que es posible de imaginarse y al ser humano que puede habitar ese mundo, el cual será necesariamente blanco.<sup>18</sup>

Es en el marco de esta sobrerrepresentación que la homosexualidad emerge como una aventura entre hombres blancos y hombres negros. En este mundo, el hombre negro es un objeto fóbico, es decir, despierta miedo y repulsión, se encuentra dotado de intenciones malvadas y de todos los atributos de una fuerza maléfica. Es famoso, en ese sentido, el encuentro con el niño blanco que teme la presencia del hombre negro:

---

<sup>18</sup> Macharia hace una advertencia. No se trata apenas de corregir la representación, traer una representación buena de la negritud que ha sido tergiversada. Siendo que la sobrerrepresentación es resultado de la tríada que explica y da la plataforma imaginativa del mundo, es necesario cambiar la concepción misma de lo humano, reinventar y rehacer la estructura de sobrerrepresentación y las estrategias que la generan. En este punto, el argumento del autor coincide con otras propuestas radicales poscoloniales (cf. Spivak, 2010; Silva, 2020).

—¡Mira el *negro*!... ¡Mamá, un *negro*!...  
—¡Chitón! Se va a enfadar... No le haga caso, señor, no sabe que usted es tan civilizado como nosotros...  
Mi cuerpo se me devolvía plano, desconjuntado, hecho polvo, todo enlutado en ese día blanco de invierno. El *negro* es una bestia, el *negro* es malo, el *negro* tiene malas intenciones, el *negro* es feo, mira, 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, p. 114).

Surge así la *negrofobia*. En el capítulo 6 de PNMB, cuando Fanon compara esta última al antisemitismo queda evidente, además, que el temor que despierta el hombre negro en hombres y mujeres blancas es siempre sexual:

Como Jean-Paul Sartre ha estudiado magistralmente el problema del antisemitismo, nosotros vamos a intentar ver cuál es el de la negrofobia. Esta fobia se sitúa en el plano instintivo, biológico. (Fanon, 2009, p. 144-145)  
(...)  
Cuando se trata del judío, el problema está claro: desconfiamos porque quiere poseer la riqueza e instalarse en los puestos de mando. El *negro* está fijado en lo genital; o al menos se le ha fijado ahí. Dos ámbitos: el intelectual y el sexual. El *Pensador* de Rodin en plena erección: he ahí una imagen chocante. Uno no puede, decentemente, “ponerse duro” por todas partes. El *negro* representa el peligro biológico. El judío el peligro intelectual (Fanon, 2009, p. 147, la cursiva es del autor).

En otras palabras, con el concepto de negrofobia (que no es lo mismo que racismo, insiste Macharia<sup>19</sup>), Fanon consigue referirse entonces al temor siempre sexual que genera el hombre negro, en tanto figurado para mujeres y hombres blancos siempre como saturado de su carácter biológico/genital/fálico<sup>20</sup>. De esta manera, si el temor que el hombre blanco

<sup>19</sup> Macharia entiende que Jonathan Dollimore (1991) y Lee Edelman (1994) se equivocan en sus análisis precisamente por confundir dichos conceptos. Macharia, 2019, p. 53.

<sup>20</sup> En este punto tal vez valdría la pena revisar -eludiendo el marco androcéntrico en el que se encuentra Fanon- el estudio sobre sexualidad de mujeres negras

tiene al hombre negro es siempre sexual, entonces inevitablemente la relación entre ambos será mediada por un miedo a lo homosexual. Implícitamente, lo homosexual se asocia a la negrofobia.

Ahora bien, también aparece explícitamente cuando Fanon declara que el hombre negrofóbico es un homosexual reprimido:

Hemos podido ver, cuando estábamos en el ejército, el comportamiento en veladas de bailes de las mujeres blancas ante los negros en tres o cuatro países de Europa. La mayor parte del tiempo, las mujeres esbozaban un movimiento de fuga, de retirada, el rostro tenido de un pánico no fingido. Sin embargo, los *negros* que las invitaban hubieran sido incapaces, aunque lo hubieran querido, de hacer contra ellas cualquier cosa. El comportamiento de las mujeres en cuestión se comprende claramente sobre el plano de lo imaginario. Y es que la negrofobia no es en realidad sino una compañera sexual putativa, así como el negrófobo es un homosexual reprimido (FANON, 2009, p. 142).

Macharia propone ubicar esta expresión en el contexto en que aparece, y enmarcarlo geohistóricamente. Se trata de la Segunda guerra mundial, en donde se contrataban trabajadoras sexuales para soldados franceses diferentes de aquellas que darían servicios sexuales a martinicos. Existía un rechazo a compartir compañeras sexuales, un pánico de contagio: ¿tal vez sea esto lo que Fanon interpreta como pánico de homosexual reprimido?, se pregunta Macharia.

Asimismo, había un desdén del hombre blanco ante la posibilidad de contacto con el hombre negro, ya sea compartir lugares, darse la mano, o hasta caminar en el mismo lado de la vereda. Este desdén se explicaría, en el nivel de lo imaginario, a partir de la concepción de los hombres negros como compañeros sexuales y, más particularmente, como agresores sexuales. ¿Se trata de un argumento similar al hombre homofóbico es un homosexual reprimido que no se anima a vivir su propio deseo? Macharia entiende que no es un argumento interesante, aunque no explica por qué. Entiendo que ese

---

estadounidenses de Hortense Spillers. Según su propuesta, estas mujeres correrían el riesgo de ser o bien compulsivamente asexualizadas, o bien saturadas de sexo, en razón de su no participación en la cultura en tanto personas cuestionadas en su humanidad.

argumento colocaría la culpa otra vez en la experiencia gay, dejando intacto el mundo heterosexual que se vuelve a constituir como sano, pero no tengo certeza si es esa la razón por la que Macharia lo descarta.

Rechazado ese argumento, Macharia concluye: todo parece indicar que Fanon usa homosexual como insulto, y en este punto, no deja de ser un argumento homofóbico: “Existe poca evidencia que demuestre que Fanon no esté usando ‘homosexual’ como insulto. Es un insulto. Es homofóbico” (MACHARIA, 2019, p. 53)<sup>21</sup>. Podemos sentir el corazón de Macharia partiéndose; somos sus testigos.

Sea como fuere, Macharia insiste en la conexión entre homosexualidad y negrofobia. En efecto, la modernidad colonial es figurada por Fanon como una relación entre hombres blancos y hombres negros que no puede ser homosocial pues está mediada siempre por la figuración que el hombre blanco hace del hombre negro como genital y agresor sexual. Lo que Macharia quiere sugerir es que sí, efectivamente, Fanon puede estar usando “homosexual reprimido” como insulto, tal como se usa “maricón” (o “queer” en inglés). Sin embargo, junto a este insulto, frotándose incómodamente con él, hay un ingreso a la economía libidinal que sustenta las relaciones entre hombres blancos y hombres negros, una economía que es acechada (*haunted*) por algo llamado erróneamente “homosexualidad reprimida”: la convivencia entre miedo, repulsión y deseo que el hombre negro como objeto fóbico despierta. En palabras de Macharia: “Traducido a términos psicoanalíticos clásicos, a través de Twitter y el porno: el padre blanco tiene el falo, pero el que te va a coger es el papi negro” (MACHARIA, 2019, p. 54)<sup>22</sup>.

La pregunta que surge aquí entonces es acerca del vínculo entre el homosexual no reprimido (sea él, blanco o negro) y el hombre negro. Para Macharia, es importante pensar lo queer/homosexual no solo en razón de una identidad sexual definida sino también traer el contacto imaginado y deseado,

---

<sup>21</sup> En el original: “Little evidence exists to demonstrate that Fanon is not using ‘homosexual’ as an insult. It is an insult. It is homophobic” (la traducción es mía).

<sup>22</sup> En el original: “Translated into classic psychoanalytic terms, via Twitter and porn: the white father has the phallus, but black daddy will dick you down” (la traducción es mía).

de manera consciente e inconsciente. Haciendo esa advertencia, el autor puede traer lo queer al corazón del esquema fanoniano: el papel del hombre negro como genital y biológico dentro de la modernidad colonial significa que no se puede imaginar o teorizar lo homosexual sin pasar por este hombre negro así figurado. En otras palabras, desear el contacto sexual con otro hombre es siempre confrontar con la figura del hombre negro que encarna el sexo.

Ahora bien, ¿es posible imaginar la experiencia gay negra no reprimida y saludable (más allá de la colonialidad) en la propuesta fanoniana? En este punto cabe recordar que la sociogenia explicaría la constitución tanto de personas negras como blancas, tal como insiste Wynter (2009), de manera que el hombre martinico negro será también inevitablemente negrofóbico. Aquí aparece la recurrentemente estudiada nota al pie de PNMB:

Mencionemos rápidamente que no hemos tenido la ocasión de constatar la presencia manifiesta de homosexualidad en Martinica. Hay que ver ahí la consecuencia de la ausencia del Edipo en las Antillas. Ya se conoce, en efecto, el esquema de la homosexualidad. Recordemos de todas formas la existencia de lo que allí se llaman “hombres vestidos de señora” o “mi comadre”. La mayor parte del tiempo visten una chaqueta y una falda. Pero estamos convencidos de que tienen una vida sexual normal. Encajan un golpe como cualquier mozo y no son insensibles a los encantos femeninos, a las vendedoras de pescado, de legumbres. Por contra, en Europa hemos encontrado a algunos compañeros que se han vuelto homosexuales, siempre pasivos. Pero no se trataba de homosexualidad neurótica, era para ellos una salida como para otros era hacerse chulo (FANON, 2009, pp. 156-157).

Macharia lee entonces este fragmento y lo interpela a través de una serie de preguntas: se pregunta por qué la rapidez de la mención, cuál es el esquema que para Fanon explicaría la homosexualidad neurótica, por qué recurriría a un marco psicoanalítico cuando en otros momentos dice que no es suficiente, cómo sabe Fanon que su homosexualidad es pasiva, qué justifica la comparación con el trabajo sexual, qué entiende por vida sexual normal, qué significa “estar convencidos” y cuánto de esta convicción no se funda en una heterosexualidad incuestionada -la heterosexualidad obligatoria-, entre otras

preguntas. La enumeración de interrogaciones sugiere que se trata, en efecto, de una nota al pie cuestionable y que merece más explicaciones. Tal es el pedido de autoras como Kobena Mercer (1996) o Diana Fuss (1994). Luego de dar vuelta en torno a sus argumentos, Macharia termina lamentándose:

Quizás, más simplemente, Fanon no pueda imaginar la posibilidad del homosexual negro deseante dentro de los marcos proporcionados por la modernidad colonial. Como figura del deseo interracial, el homosexual negro siempre correría el riesgo de ser víctima del imaginario sociogénico y negrofóbico que lo presenta como agresor genital y sexual. Al mismo tiempo, dado que la sociogenia produce imaginarios, deseos, sensaciones y experiencias de blancos y negros, no hay garantía de que una relación intrarracial (un martinico con otro martinico) no duplique el sentido común sociogénico y negrofóbico. Al concluir esta sección, *me entristece no poder decir que Fanon no es homofóbico*. A algo en mí le hubiera gustado. Pero espero haber demostrado que se puede pensar con y en contra de Fanon sobre la sexualidad y lo homosexual sin centrar la discusión en si es homofóbico o no. (MACHARIA, 2019, p. 58, la cursiva es mía)<sup>23</sup>

El punto alto del texto está aquí, en esta tristeza. El encuentro sexual al que habíamos sido invitadas a testimoniar como voyeurs cobra una complejidad afectiva inusitada. Nos frustramos después de *salir de levante* y tener sexo con alguien que al mismo tiempo que nos permitió experimentar placer nos dejó con la sensación de que podría haber sido mejor, más pleno; que hay algo amargo en la vivencia sexual. Ese conocimiento que nos proveen las relaciones sexuales aparece aquí entonces como una oportunidad para entender el vínculo -y la comunidad que podemos construir también- con el autor Fanon.

---

<sup>23</sup> En el original: “Perhaps, more simply, Fanon cannot imagine the possibility of the desiring black homosexual within the frames provided by colonial modernity. As a figure of interracial desire, the black homosexual would always risk falling prey to the sociogenic, negrophobic imaginary that figures him as genital and sexual aggressor. Simultaneously, given that sociogeny produces white and black imaginaries, desires, sensations, and experiences, there is no guarantee that an intra-racial relationship—a Martiniquan with another Martiniquan—would not duplicate sociogenic and negrophobic commonsense. As I conclude this section, I find myself sad that I am not able to say Fanon is not homophobic. Something in me would have liked to. But I hope I have demonstrated that one can think with and against Fanon about sexuality and the homosexual without hinging the discussion on whether or not he is homophobic” (la traducción es mía).

La cuestión está entonces en cómo salir de esto que no es una intersección de caminos - como en la metáfora de la perspectiva interseccional (CRENSHAW, 2012) - sino un callejón sin salida. En el próximo apartado, estudio la salida que encuentra Macharia.

#### **CUARTO MOVIMIENTO: ¿Más allá de la sociogenia? El deseo**

En definitiva, la pregunta que hace Macharia para entender si es posible ir más allá de Fanon a partir del propio Fanon es: ¿podríamos imaginar el deseo (homosexual) por fuera del imaginario colonial? En otras palabras, ¿hasta qué punto la modernidad colonial, resultado de la tríada filogenia/psicoanálisis-como-ontogenia/sociogenia se introduce en la intimidad, en los vínculos?, ¿es posible escapar de ella? Volvemos entonces a nuestro problema original, si la salida es colectiva, ¿cómo pensar la colectividad con sus problemas constitutivos en razón de su participación en el horizonte colonial?

Para Macharia, puede encontrarse una respuesta fanoniana (más allá de sus propios límites) en el *deseo*. En la trayectoria que el hombre negro recorre a lo largo de PNMB, éste pasa de desear lo que la modernidad colonial lo manda a desear (ser blanco, que los hombres blancos lo acepten, tener sexo con una mujer blanca) a desear más allá de ese mandato:

Yo, hombre de color, solo *quiero* una cosa: Que nunca el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y *querer* al hombre, allí donde se encuentre (FANON, 2009, p. 190, la cursiva es mía).

De tal suerte, lo que parece expresar Fanon para Macharia es que, si bien la intimidad y el deseo están atravesados por la tríada imaginativa de la modernidad colonial, también ésta puede actuar más allá de ella, puede superar esa situación.

En este punto, vale recordar la pregunta por el amor sociogénico en la propuesta de Fanon. En efecto, al mismo tiempo en que postula la posibilidad

del amor (“Hoy creemos en la posibilidad del amor. Por eso nos esforzamos en detectar las imperfecciones, las perversiones” (FANON, 2009, p. 65), frase que curiosamente aparece en el segundo capítulo de PNMB, “La mujer de color y el blanco”), Fanon entiende que el amor no puede ser auténtico dentro de la modernidad colonial. Las subjetividades involucradas en las relaciones amorosas inevitablemente están atravesadas por tensiones psicológicas que se explican a partir de la tríada imaginativa de la modernidad colonial. Y sin embargo, el autor clama, pide, reza: “¡Oh, cuerpo mío [cuerpo que toca, cuerpo que coge -pues el deseo siempre es sexualizado en Fanon, insiste Macharia (2019, pp. 59-63)], haz siempre de mí un hombre que interroga!” (FANON, 2009, p. 190).

Macharia destaca dos líneas que se encuentran cercanas a esta última:

“¿Por qué no simplemente intentar tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro?” (FANON, 2009, p. 190).

Y “Debo recordar en todo momento que el verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia.” (FANON, 2009, p. 189, la cursiva es del autor).

Al colocar esas frases juntas, Macharia reformula la pregunta: “¿Qué tipo de invención podría el tacto producir? ¿Qué tipo de salto podría el toque producir?” (MACHARIA, 2019, p. 64)<sup>24</sup>. En este punto de la discusión, el autor busca respuestas en otro lugar que el fanoniano pues éste parece insuficiente. De tal suerte, enfrenta por fin uno de sus grandes problemas, la cuestión de su androcentrismo: “Admitiendo nuestras conclusiones sobre la psicosexualidad de la mujer blanca, podríamos preguntarnos cuáles propondríamos para una mujer de color. No sabemos.” (FANON, 2009, p. 156).

Partiendo entonces de esta declaración de desconocimiento es que Macharia recurre a un texto que reúne también el salto de invención y el deseo/el tacto: “Usos de lo erótico: lo erótico como poder” de la feminista negra Audre Lorde (2003). Para Macharia es importante destacar el hecho de que dicho texto se hace público por primera vez en la Cuarta Conferencia de

---

<sup>24</sup> En el original: “What kind of invention might touch produce? What kind of leap might touch produce?” (la traducción es mía).

Berkshire sobre la Historia de la mujer en 1978. Se trata de una intervención que busca, en principio, llamar a una reflexión historiográfica desde una perspectiva no patriarcal. Debe recordarse que Lorde tiene maestría en biblioteconomía de la Universidad de Columbia siendo esta formación, para Macharia, lo que le permite hacer conexiones entre “recurso”, “fuente”, “información” y “conocimiento”, palabras que aparecen diversas veces en el texto en cuestión. Lo erótico se torna fuente de poder y habilita a las historiadoras la imaginación y creación de historia más allá de los estrechos límites de los registros de archivo, aprovechando así experiencias vividas y sus propios cuerpos para escribir historias que puedan usar. Según el autor, teóricas como Omise’eke Tinsley, Katherine McKittrick, Treva B. Lindsey y Jessica Johnson escucharon esa llamada en sus textos al considerar “los sentimientos y vidas eróticas de mujeres negras como fundamentos para ir más allá de una historia de la negritud como una historia de violación tomando lo erótico como base para teorizar” (MACHARIA, 2019, p. 65)<sup>25</sup>.

¿Qué es lo erótico para Lorde? En principio, un recurso de la interioridad, “profundamente femenino y espiritual, y firmemente enraizado en el poder de nuestros sentimientos inexpressados y aún por reconocer” (LORDE, 2003, p. 37)<sup>26</sup>. Al mismo tiempo lo erótico informa las relaciones, brinda el poder que surge de compartir profundamente búsquedas con otras personas, compartir la alegría (física, emocional, psíquica, intelectual): “lo erótico crea bases para escenificar demandas políticas en las que el sentimiento es central” (MACHARIA, 2019, p. 67)<sup>27</sup>. Hay algo que el conocimiento erótico realiza y que tiene que ver con recordarle la alegría y el bienestar de los que el cuerpo es capaz de experimentar. Así, se torna fuente de conocimiento que se constituye como criterio para examinar los diferentes aspectos de la vida y evaluarlos con honestidad.

<sup>25</sup> En el original: “black women’s feelings and erotic lives as grounds for how to do history and how to produce knowledge” (la traducción es mía).

<sup>26</sup> Macharia llama la atención, en ese sentido, el hecho de que lo que pone en disputa el texto de Lorde es precisamente la interioridad, aquello que es estudiado como dominio psíquico por Freud, Lacan y el psicoanálisis-como-ontogenia.

<sup>27</sup> En el original: “the erotic creates grounds for staging political demands in which feeling is central” (la traducción es mía).

De tal suerte, frente a una interioridad violada, vacía y traumática ligada al trauma, el duelo y la falta de libertad generada por la modernidad colonial y, específicamente, la tríada de filogenia, psicoanálisis-como-ontogenia y sociogenia, la autora feminista podría postular que una interioridad alternativa y “liberadora” es posible. Para Macharia, dentro de esa geografía, en un espacio creado por y como lo erótico, Lorde encuentra al Fanon que desea “descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentre” (FANON, 2009, 190).

Ahora bien, donde Macharia vislumbra un encuentro, también puede encontrarse una tensión que me parece importante poner en evidencia -la cual de hecho iría en sintonía con la idea de frotamiento incómodo. En efecto, por momentos en el texto de Lorde no es del todo evidente cómo esta interioridad alternativa podría estar libre de los efectos de los sistemas de opresión, y si, de hecho, siempre lo está. La distorsión de la fuente de poder, para Lorde, es su supresión, no su contaminación. De tal suerte, se abre la pregunta: ¿habría una intimidad intocada, un aspecto no atravesado por la tríada de la modernidad colonial?

Así, al leer Fanon con Lorde conseguimos ir más allá del marco androcéntrico fanoniano -abriéndonos incluso a otros géneros no contemplados por el autor martinico-, además de reconocer en este aspecto vital un recurso para la construcción política. Al leer Lorde con Fanon atendemos a este recurso sin olvidar su necesidad de reparación, sin eludir el trabajo que precisa pasarlo por un proceso de cura. Debo decir aquí que entiendo que la tarea es persistente porque el efecto de la violencia colonial también lo es, en el sentido en que no debe interpretarse esta violencia como un acto cuyos efectos se dan una vez y para siempre, sino que se trata de una actividad, de una repetición -posee una dinámica performativa (BUTLER, 2007) - y, por tanto, su éxito nunca está garantizado; podemos y debemos actuar sobre ella.

De tal suerte, parece importante mantener esta tensión, pues no se trataría de abandonar la esperanza de una fuente de poder arraigado en lo erótico sino entender, junto con esta esperanza, la importancia que adquiere

la tarea política de reparar esa fuente: mirar con cariño eso que también puede estar rasgado y precisa ser curado. Una vez más, una complejidad afectiva que no se resuelve en la dicotomía, sino en el frotamiento incómodo/placentero/doloroso.

Pasando por Lorde es que podemos volver, entonces, a los estudios de la discapacidad que insisten en una relación crítica con los discursos de salud y enfermedad, rechazando una dicotomía problemática. A este respecto, Ureña introduce el concepto de *curación decolonial*. Con este término la autora busca distanciarse de la idea proveniente del modelo biomédico que entendería la curación o transformación deseada como borrado total de heridas pasadas. Por el contrario, declara la autora:

...sostengo que el concepto de curación decolonial nos insta a subrayar incesantemente la dimensión ética de la práctica necesariamente continua de la curación, un proceso que ni siquiera necesita realizarse para seguir siendo una empresa que valga la pena. Como nos recuerda la oración final de Fanon, el objetivo final es permanecer siempre interrogantes, nunca completamente satisfechos y siempre atentos a las exigencias e inquietudes generadas por el cuerpo (UREÑA, 2019, p. 1644)<sup>28</sup>.

La autora destaca entonces la tarea incesante de curación y la fuerza de la interrogación que solo el tacto puede traer. El deseo (el cuerpo) no es necesariamente respuesta pero sí es posibilidad de formulación de nuevas preguntas y por tanto de apertura. En efecto, el encuentro con la alteridad no necesariamente apunta a que se trata de la respuesta a la pregunta sobre la libertad y la emancipación -aunque, de hecho, pueda considerarse un comienzo de su articulación<sup>29</sup>. Su fuerza (que debe estar en un estado de

<sup>28</sup> En el original: “...I argue that the concept of decolonial healing urges us to relentlessly underscore the ethical dimension of the necessarily ongoing practice of healing, a process which need not even be realized in order to remain a worthwhile venture. As Fanon’s final prayer reminds us, the ultimate goal is to remain ever-questioning, never fully satisfied, and always attentive to the demands and inquiries generated by the body” (la traducción es mía).

<sup>29</sup> “El intelectual colonizado había aprendido de sus maestros que el individuo debe afirmarse. La burguesía colonialista había introducido a martillazos, en el espíritu del colonizado, la idea de una sociedad de individuos donde cada cual se encierra en su subjetividad, donde la riqueza es la del pensamiento. Pero el colonizado qué tenga la

curación persistente) es germen de preguntas que de otra manera no son formuladas, interrogaciones que emergen del corazón de la interdependencia fundamental que el cuerpo vive y es (BUTLER, 2016), cuestiones imprescindibles para la lucha contra la desalienación.

## **CONSIDERACIONES FINALES**

¿La salida es colectiva? Sí. La transformación del mundo, su reestructuración inevitablemente tendrá que ser colectiva. ¿La salida es fácil? No.

Se nos invitó a ser voyeristas de la aventura sexual de Macharia, de su lectura y frotamiento con Fanon, de su intensa búsqueda en la obra fanoniana de huellas que pudieran devolver, por lo menos, un relato incompleto y fragmentario de lo queer. Esta experiencia de conocimiento brindó algunas pistas para pensar lo difícil de la colectividad.

En efecto, las colectividades que construimos para disputar políticamente son difíciles pues participan del horizonte colonial y porque los sistemas de opresión contra los que combatimos también median los vínculos que tejen esas colectividades. El concepto fanoniano de sociogenia resultó fundamental para entender este fenómeno, permitiendo entender específicamente el caso de la negrofobia como mediación. A partir de este concepto fue posible comenzar a pensar la combinación, el frotamiento, entre cuerpos negros y cuerpos con discapacidad. Este concepto, sin embargo, hizo oportunidad de sumergirse en el pueblo durante la lucha de liberación va a descubrir la falsedad de esa teoría. Las formas de organización de la lucha van a proponerle ya un vocabulario inhabitual. El hermano, la hermana, el camarada son palabras proscritas por la burguesía colonialista porque, para ella, mi hermana es mi cartera, mi camarada mi compinche en la maniobra turbia. El intelectual colonizado asiste, en una especie de auto de fe, a la destrucción de todos sus ídolos: el egoísmo, la recriminación orgullosa, la imbecilidad infantil del que siempre quiere decir la última palabra. Ese intelectual colonizado, atonizado por la cultura colonialista, descubrirá igualmente la consistencia de las asambleas de las aldeas, la densidad de las comisiones del pueblo, la extraordinaria fecundidad de las reuniones de barrio y de célula. Los asuntos de cada uno ya no dejarán jamás de ser asuntos de todos porque, concretamente, todos serán descubiertos por los legionarios y asesinados, o todos se salvarán. La indiferencia hacia los demás, esa forma atea de la salvación, está prohibida en este contexto” (Fanon, 1983, p. 23).

complicada la combinación con el cuerpo queer, pues éste se explica a través de otro proceso moderno, y porque la construcción de dicha noción fue mediada por la problemática homofobia de Fanon. Sin embargo, como vyeristas pudimos ver que estas últimas mediaciones viciadas no desalentaron el acercamiento de Macharia a Fanon; lo obligaron, sí, a buscar contra Fanon a partir del mismo Fanon, y más allá de Fanon, pero no le impidieron un frotamiento que, con certeza, se mostró incómodo.

En definitiva, entonces, decir que la salida es colectiva no es hablar ni de encuentros con la alteridad libres de ambivalencia, ni tampoco necesariamente de respuestas que aparecerían como resultado directo de dichos encuentros. Parece tratarse, más bien, de afirmar, en todo caso, la importancia que la tarea de reparar esos encuentros tiene, pues los mismos ofrecen la posibilidad de formulación de preguntas que, de otro modo, no serían posibles.

Las frustraciones de la lucha colectiva, la tristeza de Macharia, no desanima el encuentro con Fanon ni desalienta la construcción de colectividades, sino que nos coloca frente a una obligación ética. La curación decolonial propuesta por Ureña a partir de las epistemologías críticas de la discapacidad parece, en ese sentido, una idea fundamental para comenzar a decir algo sobre esa obligación.

## **REFERENCIAS**

BUTLER, Judith. **El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad**. Barcelona: Paidós Ibérica, 2007.

BUTLER, Judith. Violencia, no violencia. Sartre sobre Fanon. *In: Los sentido del sujeto*. Barcelona: Herder, 2016, pp. 215-248.

CAMPAGNO, Marcelo. Una mirada histórica de la discapacidad. *In: RUSLER, Verónica [et al.] (comp.). La discapacidad desde la perspectiva de las humanidades*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de

Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2019, pp. 27-46.

CANSECO, Alberto (beto). Prazeres de(s)coloniais. Traduzindo ofeminismo pró-sexo. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021.

CRENSHAW, Kimberlé Williams. Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. In: PLATERO, Raquel Lucas (ed.). **Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada**. Temas contemporáneos. Barcelona: Bellaterra, 2012, pp. 87-122.

DIRTH, Thomas y ADAMS, Glenn. Decolonial Theory and Disability Studies: On the Modernity/Coloniality of Ability. **Journal of Social and Political Pshchology**, 7, 1, 2019, p. 260-290. DOI: <https://doi.org/10.5964/jspp.v7i1.762>

DOLLIMORE, Jonathan. **Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

EDELMAN, Lee. **Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Studies**. New York: Routledge, 1994.

FANON, Frantz. El síndrome norafricano. In: **Por la revolución africana**. Escritos políticos. México: Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 11-25.

FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

FANON, Frantz. **Piel negra, máscaras blancas**. Madrid: Akal, 2009.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **A disputa em torno de Frantz Fanon: A teoria e a política dos fanonismos contemporâneos**. São Paulo: Intermeios, 2020.

FOUCAULT, Michel. **Historia de la sexualidad**, tomo I, la voluntad de saber. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2007.

FUSS, Diana. Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification. *Diacritics* 24, 2/3, 1994, pp. 20-42. DOI: <https://doi.org/10.2307/465162>

HALEY, Alex. **Raíces**: historia de una familia americana. Buenos Aires: Emecé, 1978.

IMADA, Adria. A Decolonial Disability Studies. *Disability Studies Quarterly* 32, 3, 2017. DOI: <https://doi.org/10.18061/dsq.v37i3.5984>

MACHARIA, Keguro. **Frottage**. Frictions of Intimacy across the Black Diaspora. New York: New York University Press, 2019.

MERCER, Kobena. Decolonisation and Disappointment: Reading Fanon's Sexual Politics. In: READ, Alan (ed.). **The fact of Blackness**. Frantz Fanon and Visual Representation. London: Bay Press, 1996, pp. 114-131.

PALACIOS, Agustina. **El modelo social de discapacidad**: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con discapacidad. Madrid: Cinca, 2008.

PALACIOS, Agustina y ROMÑACH, Javier. **El modelo de la diversidad**. La bioética y los derechos humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional. Madrid: Ediciones Diversitas-AIES, 2006.

PINO MORÁN, Juan Andrés e Tiseyra, María Victoria. Encuentros entre la perspectiva decolonial y los estudios de la discapacidad. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 10, 2, 2019, pp. p. 497-521. DOI: <https://doi.org/10.21501/22161201.2893>

SILVA, Denise Ferreira da. **Homo modernus** - para uma ideia global de raça. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

SPILLERS, Hortense J. Interstices: A Small Drama of Words. *In*: **VANCE**, Carole (ed.). **Pleasure and Danger**: exploring female sexuality. Boston, Londres, Melbourne y Henley: Routledge y Kegan Paul, 1985. pp. 73-100.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Crítica de la razón poscolonial**. Hacia una historia del presente evanescente. Madrid, Akal, 2010.

UREÑA, Carolyn. Decolonial Embodiment: Fanon, the Clinical Encounter, and the Colonial Wound. **Disability and the Global South**, 6, 1, 2019, pp. 1640-1658. Disponible en:  
[https://dgsjournal.org/wp-content/uploads/2019/04/06\\_01-05.pdf](https://dgsjournal.org/wp-content/uploads/2019/04/06_01-05.pdf) // Acceso en día 30 abr 2024.

WYNTER, Sylvia. En torno al principio sociogenico. Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y como es ser 'negro'. *In*: FANON, Frantz. **Piel negra, máscaras blancas**. Traducción: Iría Álvarez Moreno. Madrid: Akal, 2009, pp. 327-370.