

Constitución y exclusión. Performatividad y espacio público en Hannah Arendt y Frantz Fanon

Constitution and Exclusion. Performativity and Public Space in Hannah Arendt and Frantz Fanon

Miriam Jerade*

Recibido: 11 de noviembre de 2019

Aceptado: 7 de agosto de 2020

On an agential account, discursive practices are not human-based activities but rather specific material (re)configurings of the world through which local determinations of boundaries, properties, and meanings are differentially enacted.

Karen Barad

RESUMEN

El objetivo de este artículo es mostrar, a partir de una cierta noción de performatividad, que el lenguaje es constitutivo del espacio público, inclusive en su materialidad, pero no como un espacio homogéneo sino como uno que se modela a partir de exclusiones y resistencias que también son efectos del propio lenguaje. Me centraré, para ello, en cómo Hannah Arendt plantea la constitución del espacio público a partir del discurso en *La condición humana*, para después confrontarla con algunos textos de Frantz Fanon en los cuales plantea que el espacio público no es homogéneo sino uno compartimentado que genera performativamente exclusiones.

Palabras clave: espacio público; performatividad; Arendt; Fanon.

ABSTRACT

The aim of this article is to show that language, even in its materiality, is constitutive of public space, understood not as a homogeneous space but as one modelled by exclusions and resistances that are also effects of speech. In order to do so, I will be using a certain notion of performativity as analyzed by Hannah Arendt in *The Human Condition* in connection to language and public space. I will then show how Frantz Fanon views public space as not homogeneous but one that performatively enacts exclusions through its compartmentalization.

Keywords: public space; performativity; Arendt; Fanon.

* Universidad Adolfo Ibáñez, Chile. Correo electrónico: <miriam.jerade@uai.cl>.

Introducción¹

En el presente artículo intentaré mostrar, a partir de la noción de performatividad (*performativity*), de qué manera el lenguaje constituye al espacio público, no como un espacio homogéneo sino como aquel que se modela a partir de exclusiones y resistencias que también son efectos del lenguaje. La noción de performatividad expande el presupuesto central de la teoría de los actos de habla sobre el hecho de que no todos los enunciados describen hechos en el mundo sino que, en algunos, la enunciación es la realización de una acción y, a su vez, incluye la idea de generación y de constitución por el lenguaje, así como la noción de teatralidad a la cual remite el verbo en inglés *to perform* (Austin, 1975, 2016; Searle, 2017a, 2017b; Butler, 1997; Loxley, 2007). Analizaré esta premisa sobre el lenguaje en torno a la manera en que Hannah Arendt plantea la constitución del espacio público a partir del discurso en *La condición humana*, para después confrontar con algunos textos de Frantz Fanon, desde los cuales se puede concluir que el espacio público no es homogéneo sino uno compartimentado que genera performativamente exclusiones.

La posibilidad de leer performativamente la constitución del espacio público puede residir en la estrategia de Arendt —en *La condición humana*— de leer juntas dos célebres premisas del Libro I de la *Política* de Aristóteles: el hombre como animal político [*politikónzôion*] (Aristóteles 1988) (1253a) y el hombre como un viviente dotado de *logos* [*zôionlógonéchon*] (1253a). Si bien la condición de estar dotado de *logos* se ha entendido comúnmente como “ser racional”, Arendt la interpreta a partir del lenguaje como discurso [*lexis, speech*]. Esta cualidad que distingue al hombre de los demás animales, según Aristóteles se refiere también a la capacidad de juzgar, necesaria para la participación comunitaria y la vida en la *polis*. No obstante, a la vez que este filósofo griego da esta definición de una naturaleza humana ligada a una comunidad natural, excluye a quienes no se consideran ciudadanos y establece una jerarquía de lo humano tanto frente al animal como hacia aquellos que la categoría excluye (como las mujeres, los esclavos y los niños). Esta jerarquía se basa en una concepción de lenguaje que emite juicios, por encima de uno puramente expresivo:

Pues la voz es signo de dolor y de placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente, lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal,

¹ Una primera versión de este trabajo se presentó en el V Congreso Iberoamericano de Filosofía. Agradezco a Antonio Campillo, Mayte Muñoz, Paula Hunziker, Julia Smola y Laura Quintana Porras por sus atinados comentarios. Este artículo se realizó con el apoyo del Proyecto PAPIIT IA401118 “Performativos políticos” de la DEGAPA. Un sincero agradecimiento a los dictaminadores y en especial a María del Rosario Acosta y Alejandro de Oto que leyeron y comentaron versiones anteriores de este artículo.

de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad. (Aristóteles, 1988 [1253a])

Estas premisas ciertamente han determinado la manera en que la tradición de la filosofía occidental explica la constitución de lo social y de lo público, de la casa y de la ciudad con relación al lenguaje. Como bien señala Arendt, en Aristóteles aquellos que están excluidos de la *polis* también lo están del *logos*:

En sus dos definiciones más famosas, Aristóteles únicamente formuló la opinión corriente de la *polis* sobre el hombre y la forma de vida política y, según esta opinión, todo el que estaba fuera de la polis —esclavos y bárbaros— era *aneulogou*, desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos (Arendt 1998a:40-41).

Arendt hace aquí una distinción entre las vidas cuyo fundamento es el discurso y otras para las cuales no lo es, introduciendo una diferencia con respecto a la facultad de hablar. Habría que preguntarse —con Arendt, pero quizás distanciándose también de ella— si esto plantea la existencia de otras discursividades como formas distintas de hacer política. Pues de otro modo, se estaría excluyendo a estos grupos no sólo del espacio público y de la vida en común, sino también de una vida sin violencia. Arendt señala que en el paradigma griego la esfera de los asuntos humanos, que se realiza a través de la palabra y la persuasión, es contraria a la violencia que califica tanto de muda como de prepolítica. A mi juicio, en la filosofía actual tenemos otro paradigma del lenguaje y de la ontología de lo social: no que el lenguaje excluya cualquier posibilidad de violencia, sino que, por efectos de éste, se genera la exclusión de aquellos cuya expresión resulta, para un cierto discurso político, ininteligible, y para ciertos marcos de inteligibilidad, incomprendible: pura expresividad sin juicio.

Sin embargo, me parece de suma importancia cuestionar la significación política de ese “fuera del logos” que Aristóteles le adjudica a la voz. ¿Podríamos explicar esta exclusión del hablar unos con otros en términos de silenciamiento o de una denegación de inteligibilidad? Si bien la obra de Arendt no es ajena a la idea de una violencia del lenguaje en la ideología y en los clichés, la autora de *La condición humana* no explica qué consecuencias tiene estar desprovisto de discurso en una comunidad entendida como un hablar unos con otros. Quizás se puede rastrear esta premisa en su retrato de Eichmann, a quien recrimina por hablar en un lenguaje oficialista y con clichés, lo que evidencia una pérdida de la capacidad de juzgar y de pensar por uno mismo, pero también una incapacidad de comunicar: “No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado de la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende, contra la realidad como tal” (Arendt, 1999: 34), ¿Acaso esto último implica para

Arendt un limitante de la acción y de la responsabilidad?² En este caso, se trata de una autoexclusión del *logos*. Lo que me interesa en particular es reflexionar sobre otros tipos de exclusión del discurso público y sobre modos de resistencia a esa marginación en el lenguaje, cuestión que intentaré explicar con Fanon.

Con el fin de entender la performatividad del lenguaje y el espacio público en su constitución y como exclusión, haré en un primer momento una presentación sucinta de la noción de performatividad. En un segundo momento analizaré la manera en que Hannah Arendt plantea el espacio público como espacio de aparición a partir de la acción y del discurso y por qué es posible leerla desde la teoría de la performatividad. Finalmente, buscaré mostrar que el espacio público no es homogéneo sino uno que genera performativamente exclusiones y construye espacios dicotómicos, cuestión que analizaré a partir de algunos textos de Franz Fanon.

Lo performativo y la constitución de lo social y de lo público

Decir que el lenguaje es constitutivo de lo social y de lo público implica sostener, por un lado, una idea de agencia del lenguaje y, por el otro, pensarlo como fundamento de la ontología de lo social, así como de la materialidad que sostiene a la acción. Esto último apunta a ciertas lecturas de la teoría de los actos de habla de John L. Austin, quien establecía una relación entre la enunciación y una teoría de la acción, al definir el enunciado performativo como “el acto de expresar la oración es realizar una acción o parte de ella, acción que a su vez no sería *normalmente* descrita como consistente en decir algo.” (Austin 2016:49) Los enunciados performativos no describen hechos, no son verdaderos³ ni falsos, sino afortunados o desafortunados según actos convencionales. No obstante, Austin no resolvió las cuestiones sobre cómo se instituyen las convenciones y las instituciones, y si éstas se originan también por actos de habla. Tal ha sido la pregunta clave de la ontología de lo social de John R. Searle (Searle 2017b), y en sentido contrario, de las lecturas de Jacques Derrida quien hizo de lo performativo el origen de la ley y las instituciones (Derrida 2002, 2009).

Si bien el proyecto de Austin es el de elucidar *el acto de habla total en la situación total de habla*,⁴ que comprometía una teoría de la acción mas no hacía una reflexión sobre la relación entre el lenguaje y el mundo social, es a partir de su propia definición de *acto per-*

² El argumento sobre la relación entre la incapacidad de comunicar en la propia lengua y la pérdida de conciencia sobre los actos en el retrato que hace Arendt de Eichmann se puede encontrar en Gaffney (2015).

³ Austin cambia la noción de *verdad* de un enunciado cuando escribe: “La verdad o falsedad de un enunciado no depende únicamente del significado de las palabras, sino también el tipo de actos que, al emitirlos, estamos realizando y de las circunstancias en que lo realizamos.” (Austin, 2016: 192).

⁴ Lo que se conoce como el principio holista de Austin, ver Blanco Salgueiro (2015).

*locucionario*⁵ que se han hecho lecturas sobre lo performativo y lo social. Dicha cuestión permite pensar los actos de habla no sólo a partir de contextos y convenciones, sino también a partir de los efectos que tienen los enunciados en los auditores. En la Conferencia VIII, Austin lo plantea de la siguiente manera: “decir algo producirá ciertas consecuencias o efectos sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio” (Austin, 2016: 148) y resume con la frase “hacer algo al decir algo”. Algunos ejemplos de actos perlocucionarios son: convencer, disuadir, persuadir o aconsejar. La noción de *perlocución* da lugar a pensar en efectos extralingüísticos, por ejemplo, que alguien obedezca una orden. Inclusive, algunas teóricas feministas como Langton y Hornsby, siguiendo a MacKinnon, sostienen que la pornografía tiene como efecto perlocucionario: la subordinación, el silenciamiento y la objetivación de las mujeres (Langton y Hornsby 1998).

Searle, alumno y continuador de Austin, construyó una ontología de lo social a partir de los efectos que producen los enunciados. Sostiene que todos los hechos sociales son efectos de enunciados declarativos y de una función de estatus, lo que comprende tanto a un billete de cincuenta pesos como a la figura del presidente de la nación. En *Creando un mundo social*, sostiene: “[...] el objetivo de los actos de habla no es coincidir con una realidad que existe de manera independiente. Más bien, el objetivo es producir un cambio en la realidad para que esta coincida con el contenido del acto de habla” (Searle, 2017b: 28). Aquí hay ya una dimensión generativa de la teoría de los actos de habla que asume que hay una relación mundo-a-palabra, lo que no quiere decir que el mundo sea pura creación de la palabra, sino que los enunciados buscan tener efectos en el mundo. Más allá de algún efecto que pueda tener una orden o una promesa en el mundo, Searle reconoce que la esfera de lo social y de lo institucional dependen de los actos de habla: “Con importante excepción del lenguaje mismo, toda la realidad institucional, y por tanto toda la civilización humana, es creada por actos de habla que tienen la misma forma lógica que las declaraciones” (Searle, 2017b: 29). Derrida también analizó el origen de las instituciones, principalmente de la ley y de la nación, a partir de enunciados performativos que no responden a una convención ni pueden ser analizados según un contexto porque crean una realidad que no puede ser comprendida por las convenciones anteriores. Tanto Searle como Derrida, aunque desde posturas contrarias respecto a la función del contexto, reconocen que la dimensión performativa del lenguaje es instituyente, es decir, que es el único fundamento de lo social y de las instituciones.⁶

Una razón por la cual se hizo la lectura de lo performativo como fundamento de lo político en la filosofía francesa proviene de la recepción que hizo Émile Benveniste de la filosofía de Austin, en el capítulo sobre la filosofía analítica en su *Curso de lingüística general*, el cual

⁵ Algunos pragmatistas argumentan que el perlocucionario debe desaparecer por economía de la teoría, para un resumen de esta discusión, ver Blanco Salgueiro (2014).

⁶ Sobre la diferencia en las conclusiones políticas de las teorías de Searle y Derrida en este punto, me permito remitir al lector a mi artículo (Jerade, 2020).

escribió después de que Austin expusiera su tesis en un coloquio realizado en Royauumont (cuya fecha exacta se desconoce). Benveniste escribe que el performativo es *sui-referencial* al “referirse a una realidad que él mismo constituye, por el hecho de ser efectivamente enunciado en condiciones que lo hacen acto”. (Benveniste, 1997: 195) Rodolphe Gasché, en *Setzen und Übersetzen* de 1981, retoma la idea de la sui-referencialidad y la relaciona con la noción fichteana de *posición* [*Setzen*] que se presenta como un principio activo de autoconstitución de la subjetividad, como un acto sobre sí mismo, pero también como la condición del objeto como objeto para un sujeto (Gasché, 1981: 52-54).⁷ Esto puede explicar por qué la noción de performatividad rompe con la del acto de habla, ya que tiene una dimensión de constitución mientras que las lecturas más apegadas a Austin realizan más bien una comprensión semántica de las prácticas del lenguaje. Es muy probable que la noción de performatividad que encontramos en *Sobre la revolución*, en la que —como bien lo ha señalado Bonnie Honig (Honig, 1991)—, Arendt sostiene que el texto de la *Declaración de independencia* no es un argumento como soporte de la acción, sino la manera más perfecta en la que la acción aparece con palabras (“*as its being the perfect way for an action to appear in words*”) (Arendt, 1963: 130). Se puede entender esta afirmación sobre la declaración de independencia norteamericana desde la influencia de la tradición de la filosofía alemana en Arendt, por la idea de lenguaje e inclusive de un texto como constitución o autoposición.

En cuanto a debates más recientes, Judith Butler analizó la construcción del género desde la performatividad, mostrando la dimensión política de la subversión de la norma de género y de sus reglas de aparición en su *opera prima*: *El género en disputa* (1990). Butler hace alusión a las dos acepciones del verbo *to perform*, actuar, pero también representar, por ejemplo, un rol teatral (Butler, 2007). En *Lenguaje, poder e identidad* (1997) cuestionó la manera en que el discurso de odio es performativo porque es iterable⁸ y funciona como la cita de una historia de exclusión que incide en la vulnerabilidad de ciertas vidas. En esta obra, Butler combina la teoría austiniana con la noción foucaultiana de discurso e, igualmente como propuso en su estudio sobre género, da una noción de subjetividad que es también constituida de manera performativa (Butler, 2004), algo imposible de leer en Austin. En su análisis sobre el discurso de odio, Butler sostiene que el discurso sobrepasa la situación total del habla. De modo que, para juzgar las consecuencias de la xenofobia, el racismo, la homofobia o el antisemitismo por poner algunos ejemplos y, la manera en que ellos pueden tener consecuencias tanto en la subjetividad de las víctimas como en los lugares que ocupan socialmente, produciendo marginación, no basta con estudiar el contexto puntual de

⁷ Ver la introducción (Senatore, 2013)

⁸ La *iteración* es un concepto fundamental en la noción derridiana de lo performativo. El performativo, aunque parezca contradictorio, es para el filósofo francés un acontecimiento que depende de la repetición. Ver “Firma, Evento, Contexto” en Derrida (1998).

la enunciación sino la historicidad de un discurso que, de acuerdo con Butler, funciona a la manera de una cita que se itera. Estas dos lecturas que hace Butler del performativo son eminentemente políticas, inclusive con consecuencias concretas: en una se busca romper con la idea de un género históricamente construido y un sexo estable, y en la otra se busca contrarrestar la noción de libertad de expresión mostrando los efectos del discurso de odio.

Uno de los momentos clave de la obra de Butler que nos permite entender mejor la relación entre performatividad y espacio público, surge de la discusión en torno a la idea de la performatividad del género que la obligó a reflexionar sobre la relación entre materialidad y performatividad. *Cuerpos que importan* (1993) inicia con la pregunta:

¿Hay algún modo de vincular la cuestión de la materialidad del cuerpo con la performatividad del género? [...] Consideremos primero que la diferencia sexual se invoca frecuentemente como una cuestión de diferencias materiales. Sin embargo, la diferencia sexual nunca es sencillamente una función de diferencias materiales que no estén de algún modo marcadas y formadas por las prácticas discursivas. Además, afirmar que las diferencias sexuales son indisolubles de las demarcaciones discursivas no es lo mismo que decir que el discurso causa la diferencia sexual. (Butler, 2002:17)

Butler ha intentado salir de los excesos del giro lingüístico al mostrar que hay una relación entre el discurso y la materialidad de los cuerpos, sin reducir esto último a una cuestión de lenguaje. En *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2015) dicha relación entre performatividad y materialidad, junto con su reflexión política de lo performativo, la llevaron a preguntarse por la performatividad de actos colectivos —inclusive aquellos que no son verbales—, así como el lugar que juega la corporeidad en las manifestaciones y las asambleas. La cuestión de género que implicaba también romper la norma en cuanto al aparecer,⁹ se fue derivando en la cuestión de los actos públicos: “Entonces, si la performatividad es algo lingüístico, ¿cómo se convierten los actos corporales en performativos?” (Butler, 2017: 36) En esta última obra, Butler reflexiona sobre la relación entre la materialidad del espacio público y la performatividad de la asamblea, pensando no desde la primera persona del singular como lo hizo Austin¹⁰ sino desde una voz plural, desde un *nosotros*.

Sin embargo, no sólo Butler ha pensado el riesgo de una noción de performativo como constitución o posición que, al concentrarse demasiado en el lenguaje, deje de lado la materialidad. Karen Barad sostiene que la performatividad permite incluir la materialidad, pero pensando la materia no como algo inmutable y ahistórico. Cambiar la noción de re-

⁹ Esto se puede ver en la figura del *drag* que Butler analiza en sus primeras obras y que lee como un acto subversivo a partir de una parodia de género que irrumpe en el espacio público. Sobre una lectura del performativo en Butler y su relación con Arendt, ver Straehle (2017).

¹⁰ “Todos nuestros ejemplos tendrán, como se verá, verbos en la primera persona del singular del presente del indicativo en la voz activa” (Austin, 2016: 49).

presentación lingüística por la de prácticas discursivas contraponen la performatividad a una idea ingenua de representación separada de entidades ontológicas, por lo cual Barad propone una metafísica performativa. Barad retoma los análisis tanto de Foucault como de Butler de la constitución de la subjetividad y de la corporeidad a partir de prácticas discursivas que relacionan lo biológico y las prácticas históricas, es decir, la relación entre el poder y la materialidad del cuerpo (Barad 2003). Esto último lo podemos ver en los análisis de Foucault sobre una “puesta en discurso del sexo” y la manera en que relaciona los campos de saber, los discursos normativos y la producción de la subjetividad y de la materialidad de los cuerpos (Foucault 2013:188). Barad insiste en que poco se ha ahondado en la dimensión propiamente material y en cómo el discurso se relaciona con ella. Es por ello que en este artículo abordamos algunos postulados de Fanon donde podemos encontrar la relación entre corporeidad y materialidad ligada a prácticas discursivas, la causalidad entre las jerarquías de poder y una fenomenología del cuerpo en la esfera pública, cuestiones que están ausentes del planteamiento de Arendt a pesar de que, como señala Honig, ella sostiene que la acción produce performativamente a los actores (Honig, 1993: 120) En la siguiente sección analizaré la relación que se puede hacer en *La condición humana* entre el discurso y el espacio público.

Espacio público y performatividad en Arendt

En *La condición humana*, Arendt desarrolla la noción de espacio público con la cual se pueden leer dos nociones de performatividad: la primera sostiene que el espacio público se constituye por la acción y el discurso, y la segunda, que el espacio público es donde aparecemos ante los otros. En el segundo capítulo de la obra antes citada, Arendt especifica que la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*) son los dos elementos principales de la *bios politikós*, que no se basa en lazos sociales ni de parentesco. Arendt hace una relación entre discurso y acción, en el sentido del performativo, ya que además de señalar que el pensamiento es secundario al discurso, es decir, que no es equiparable al juicio, subraya que “la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras” (Arendt, 1998a: 39).

Arendt entiende por *espacio público* aquello que se crea en el *entre*, es el *inter-est* que se encuentra entre las personas y que las relaciona por acción y discurso, y que a su vez revelan al agente en su singularidad. Justamente en las sociedades de masas, según la autora, se borra este *entre* que relaciona y separa, que posibilita la pluralidad que describe: “vivir como ser distinto y único entre iguales” (Arendt, 1998a: 202).

La esfera pública se constituye a partir del lenguaje entendido como agencia, “donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades” (Arendt, 1998a:

223) y subraya que se trata de un lenguaje que no tiene como finalidad la comunicación.¹¹ Es a partir de esta noción de lenguaje —que se inserta en los análisis de la acción— como se puede leer en Arendt una performatividad de lo político, inclusive de la constitución de la *polis*: “La polis, propiamente hablando, no es la ciudad-Estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge del actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén” (Arendt, 1998a: 221). Arendt reconoce que la *polis* no se reduce a condiciones geográficas o urbanas sino a la acción consensuada que implica al discurso (*speech*). Asimismo, la idea que tiene Arendt de performatividad es importante ya que ella entiende que el espacio público no siempre existe, que algunos como el esclavo o el bárbaro en la antigüedad y el hombre de negocios en la actualidad no viven en él —señalando que ellos no están comprometidos con la acción política—. Ella explica que “ningún hombre puede vivir en él todo el tiempo” (Arendt, 1998a: 221). Así, podríamos pensar el espacio público en términos de acontecimiento, no es una sustancia sino algo que sucede a partir de actos y palabras.

Palabra y acción constituyen al espacio público, ya que permiten que cada uno se revele como agente y se inserte en el mundo humano. Arendt hace una diferencia entre el mundo común, que es un mundo de cosas fabricadas por el hombre y que es sobre todo un horizonte de sentido que constituye lo común, y el espacio público que está conformado por la pluralidad humana y es condición de la acción.

Habría que resaltar de Arendt la idea de que *la polis* está construida a partir de la discursividad. No podemos pensar que por un lado exista el poder o lo político y que, por el otro, haya discursos que lo atraviesan, sino que los discursos construyen el ámbito de lo público y —como la misma acción—, tienen la capacidad de iniciar algo nuevo. Encontramos una herencia de Arendt en la noción de espacio público de Jürgen Habermas, que no será objeto del presente artículo, pero que valdría la pena incorporar por la relación que crea entre espacio público (*Öffentlichkeit*) y opinión pública (*öffentliche Meinung*) al sostener que la constitución del primero se hace por las conversaciones entre los individuos que se interesan por los asuntos públicos. Si bien la noción de Habermas de espacio público es más normativa que la de Arendt, hay una dimensión de performatividad tanto en la constitución del espacio público como en los efectos que la opinión pública tiene sobre el poder estatal (Habermas, 1987, 1996).¹²

Volviendo a Arendt, para ella tanto la capacidad discursiva como la acción corresponden a la condición humana de la pluralidad. Sin embargo, la pluralidad en Arendt parece

¹¹ En *La condición humana* escribe: “Cierto es que el discurso es útil en extremo como medio de comunicación e información, pero como tal podría reemplazarse por un lenguaje de signos, que tal vez demostrara ser más útil y conveniente para transmitir ciertos significados, como en el caso de las matemáticas y otras disciplinas científicas en ciertas formas de trabajo en equipo” (Arendt, 1998a: 203).

¹² Véase la entrada que el propio Habermas hizo sobre *espacio público* para el diccionario *Staat und Politik* en 1964 y que se puede leer en traducción al español en Habermas (1996).

ignorar la desigualdad provocada también por el discurso, como intentaré argumentar más adelante con Fanon. Encontramos en Arendt una política de la singularidad que está efectivamente ligada a la natalidad y a la necesidad de aparecer en el espacio público como quien habla por sí mismo. La igualdad en política requiere de una pluralidad de seres singulares —y es necesario recordar que para ella el totalitarismo se caracterizó por hacer vidas superfluas y reemplazables, por haber estado completamente vedadas de la esfera de lo público.¹³

Autoras feministas como Honig y Butler han retomado a Arendt para pensar el espacio público y las políticas de identidad, sin embargo ambas le critican la distinción entre las esferas pública y privada, pues aquello que Arendt remite a lo privado como el sexo o el género implican políticas públicas y marcos de reconocimiento que son históricos y eminentemente políticos. No obstante, para Arendt, mantener esta diferencia implicaba una crítica al totalitarismo por haber aniquilado la esfera de lo privado.

La segunda dimensión de performatividad en *La condición humana* se resume en la siguiente cita: “el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí [...]” (Arendt, 1998a: 221) Encontramos aquí una noción de performatividad como “performance”,¹⁴ como un aparecer ante los otros y ser reconocido por ellos, pero también como aquello que origina al actor político. Como explica Honig, los actores de Arendt no revelan una identidad previa y estable, sino que su identidad y su autorrealización se presentan de manera episódica en la acción.¹⁵ Y esta identidad, como señala Nora Rabotnikof, se caracteriza “por su extrema fragilidad, ya que en principio el reconocimiento mutuo y la actuación o presentación del sí mismo ante los otros no supone continuidad, institucionalización ni perdurabilidad” (Rabotnikof 2011:116).

De hecho, Arendt subraya que estar privado de la aparición es estar privado de realidad y, agrega: “humana y políticamente hablando” (Arendt, 1998a: 222). Hay en Arendt una ontología de lo social, así como una teoría de la subjetividad como fundamento de lo político. Sin embargo, una de las críticas recurrentes al concepto arendtiano de acción es que pareciera revestir una pureza vacía, ya que al estar divorciado de la necesidad de la vida biológica y de

¹³ “Sólo en la última fase de un proceso más bien largo queda amenazado su derecho a la vida; sólo si permanecen siendo perfectamente ‘superfluos’, si no hay nadie que los ‘reclame’, pueden hallarse sus vidas en peligro. Incluso los nazis comenzaron su exterminio de los judíos privándoles de todo *status* legal (el *status* de ciudadanía de segunda clase) y aislándoles del mundo de los vivos mediante su hacinamiento en *ghettos* y en campos de concentración; y antes de enviarles a las cámaras de gas habían tanteado cuidadosamente el terreno descubierto a su satisfacción que ningún país reclamaría a esas personas” (Arendt, 1998b: 374).

¹⁴ Arendt hace una relación de la aparición del agente con la representación teatral, que es uno de los sentidos en inglés de *performance*: “Este es también el motivo de que el teatro sea el arte político por excelencia; sólo en él se transpone en arte la esfera política de la vida humana. Por el mismo motivo, es el único arte cuyo solo tema es el hombre en su relación con los demás” (Arendt, 1998a: 211).

¹⁵ “Likewise, Arendt’s actors do not act because of what they already are, their actions do not express a prior, stable identity; they presuppose an unstable, multiple self that seeks its, at best, episodic self-realization in action and in the identity that is its reward” (Honig, 1992: 220).

la utilidad del trabajo,¹⁶ que Arendt considera apolíticas, excluye la corporeidad y la materialidad. Inclusive, como señala Butler, no se puede pensar la mortalidad del cuerpo “como una condición meramente prepolítica de la vida” (Butler, 2017: 54) y divorciar la vulnerabilidad de los cuerpos de la esfera pública y de la acción. Podríamos decir que la identidad no es sólo discursiva, sino que también depende de la corporeidad que Arendt condena a la esfera de la necesidad y, además, aquella no es meramente materialidad o biología, sino discurso. Nuestra única manera de aparecer ante los otros es en tanto seres encarnados y mortales. Butler ha retomado la crítica que pensadoras feministas, como Linda Zerilli,¹⁷ han hecho de esta expulsión del cuerpo sexuado de la acción consensuada, pues pareciera que el cuerpo femenino y el cuerpo materno habitan la esfera de lo privado, mientras la acción se concentra en el ciudadano varón (en este sentido, Arendt estaría excluyendo, al igual que Aristóteles, a las mujeres de la esfera pública). Sin embargo, en *La condición humana*, leemos que el sentido común conecta la percepción con nuestros cuerpos.¹⁸ Por lo tanto, el cuerpo no está totalmente excluido de la esfera de lo común, ya que aparecemos ante los otros y los llamamos; la voz es signo de nuestra corporeidad y el espacio público también es el lugar de la interpelación.

Un aspecto importante de la teoría de Butler es su señalamiento de que las asambleas y las manifestaciones públicas “estructuran y desestructuran el espacio de aparición” (Butler 2017:54), lo que exige pensar los distintos marcos de reconocimiento ante la precariedad desigual de la población. Butler pone como ejemplo una manifestación de un grupo de trabajadores ilegales mexicanos en el 2006 que, para reclamar sus derechos como ciudadanos estadounidenses, salieron a las calles de la ciudad de Los Ángeles a entonar el himno nacional norteamericano en español. Ellos no poseían el “derecho” de estar ahí, en ese territorio, por lo cual Butler señala que la célebre fórmula de Arendt el “‘derecho a tener derechos’ es una suerte de ejercicio performativo de los derechos” (Butler, 2017: 54), es decir, los derechos no son naturales ni inalienables, sino que se exigen y se producen en esta toma del espacio público. Otro ejemplo es Rosa Park y el acto de autorizarse a sí misma a sentarse en la parte delantera del autobús, mostrando que la autoridad también se instituye de manera performativa. Arendt también habla de momentos históricos en los que sectores, como los laborantes durante la Revolución francesa, entran en la esfera pública, sin que ello implique que desempeñen un papel social o que tengan cargos políticos (Arendt, 1998a: 239).

De acuerdo con Arendt, “el espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la

¹⁶ Me parece que puede ser muy productivo entender, como lo ha señalado Patchen Markell, las relaciones entre labor, trabajo y acción como una arquitectura porosa y no como territorios delimitados. Esto último permite mantener las distinciones analíticas de Arendt y, a su vez, mostrar la manera en que ellas están imbricadas. (Markell 2011).

¹⁷ Ver el capítulo “The Arendtian Body” en Honig (1995).

¹⁸ “Por virtud del sentido común, las percepciones de los demás sentidos revelan la realidad y no se sienten simplemente como irritaciones de nuestros nervios o sensaciones de resistencia de nuestros cuerpos” (Arendt, 1998a: 231)

esfera pública y de las varias formas de gobierno”. (Arendt, 1998a: 222) Para decirlo en términos de Rancière, lo político —como acción consensuada— es anterior a la política, es decir, a las instituciones y a las funciones de la autoridad. A este respecto, Emma Ingala hace una observación interesante: ni Arendt ni Butler tienen una conceptualización clara de lo político, sino que lo utilizan la mayoría de las veces como adjetivo, ello se debe a que para ambas autoras lo político es un fenómeno relacional; nada que se parezca a una sustancia. Esto hace que lo político no se pueda definir, sino que tiene que ser estudiado, de manera particular, en cada acción consensuada. (Ingala 2017:46) Para Arendt, el poder ocurre entre las personas, no obstante, no debemos ignorar en un análisis del espacio público, que las arquitecturas no son menos políticas; que hay espacios como las plazas públicas, las universidades, las calles que se prestan para la vida democrática, para el debate, la discusión, la manifestación. Podemos imaginar que en urbanismos centrados en el uso del automóvil y distanciados de la escala humana, con pocos espacios de reunión y calles para peatones, es más difícil organizar un acto de demostración política. Sin embargo, esto último no es totalmente condicionante de la acción política, que puede estructurarse en cualquier sitio, inclusive en los hogares y aquello que se considera espacio privado. El espacio político se constituye en la acción y la materialidad tiene igualmente una dimensión performativa o plástica que le permite hacer surgir al espacio público.

El capítulo sobre la acción en *La condición humana* concluye con una reflexión sobre el perdón y la promesa, dos actos de habla que requieren siempre de la interpelación de una segunda persona, y se realizan desde la singularidad tanto de la palabra como del acto, de otra manera, el perdón sería una excusa y la promesa un contrato. Para Arendt, perdón y promesa, que ella entiende como facultades, dependen de la pluralidad. La facultad de perdonar la presenta como un acto performativo frente a la irreversibilidad de la acción, mientras que la facultad de hacer y mantener las promesas es lo que garantiza una cierta estabilidad ante la “caótica inseguridad del futuro”, sin que por ello se trate de calcular el futuro y negar la libertad. Según Arendt, la promesa nos permite mantener nuestras identidades (256-7). Honig apunta que, más que mantener identidades estables, se trata de una política performativa que agónicamente genera identidades que se producen de manera episódica. (Honig, 1992: 226) Esto permite entender la relación que hace Arendt entre la promesa y el milagro, pues no se trata de una acción predecible ni de identidades estables, sino de la posibilidad de crearlas. A su vez, la mutua promesa es lo que mantiene reunidas a las personas que actúan de común acuerdo.

El perdón y la promesa podrían entenderse igualmente como el resultado de una tensión trágica entre los distintos actores en el espacio público.¹⁹ Sabemos que el poder en Arendt

¹⁹ Seyla Benhabib contrapuso el agonismo al asociacionismo, como dos modelos dicotómicos de espacio público. Benhabib se inclina por el segundo, por ser el más moderno, mientras que Honig defiende la posibilidad de un feminismo agónico, en donde *agón* no signifique competencia, sino también resistencia y posibilidad de individuación. Ver Honig (1992).

como acción consensuada es contrario a la violencia muda. Pero aquí se abre una interrogante en cuanto al agonismo y al lenguaje, puesto que, como se pretende mostrar en la siguiente sección, hay una violencia que se ejerce *con* el lenguaje, ya sea en la enunciación, como silenciamiento²⁰ o por fallas en los recursos hermenéuticos²¹ que generan exclusiones a la vez que mantienen privilegios.

Fanon y el espacio compartimentado

Si bien Arendt entiende que la igualdad política no es natural y que se necesita un factor igualador externo (Arendt, 1998a: 236), no percibe que la desigualdad puede ser causada por falta de recursos hermenéuticos o que, performativamente, el discurso produzca la exclusión o marginación del espacio público y deniegue a algunos la posibilidad de actuar. Esto implica, por supuesto, no sólo una noción de pluralidad, sino una teoría que asuma que los diferendos en los recursos hermenéuticos pueden provocar la exclusión y marginación de ciertas personas o grupos.

Se analizarán tres aspectos de la performatividad y la exclusión en la obra de Fanon: en un primer momento se expondrá la construcción de una noción de performatividad tanto en la constitución y exclusión del espacio público como en la construcción de la subjetividad y de sus distintas posibilidades de aparición. En un segundo momento, se ahondará en la descripción de Fanon del mundo colonial como un espacio compartimentado y atravesado por el lenguaje de la opresión, en donde se puede mostrar de qué manera la performatividad está imbricada con la materialidad y el espacio público. En un tercer momento, se analizará la resistencia que plantea Fanon a ese mundo compartimentado y por qué ella es también performativa en los distintos sentidos que hemos dado, tanto de constitución del espacio público como un desplazamiento de la subjetividad.

La performatividad no es una noción que utilice Fanon, no obstante, él le da una gran importancia al fenómeno del lenguaje: el primer capítulo de *Piel negra máscaras blancas* se intitula “El negro y el lenguaje” donde el autor antillano se refiere a una concepción hermenéutica del lenguaje —como constitutiva de mundo— y a una noción fenomenológica de éste basada en Maurice Merleau-Ponty. Fanon relaciona los modos de significar con el esquema corporal y que, sin embargo, se ve subvertido por “el mundo de la representación en el colonialismo [como] proyección de una ‘conciencia blanca’ sobre ‘cuerpos negros’” (De Oto 2011:164-65). En ese mismo capítulo, hace hincapié en las políticas de la lengua de la *Metrópoli* en relación con las colonias y la experiencia del colono de un estar enfren-

²⁰ Sobre el silenciamiento, ver Dotson (2011).

²¹ Se trata de la noción de injusticia hermenéutica en Fricker (2017).

tado con el lenguaje, con una lengua que, a pesar de sus esfuerzos por dominarla, no le es propia, es la lengua del otro. El hombre colonizado no posee un lenguaje que lo vincule con el mundo, sino que se enfrenta con el lenguaje en una lengua que está supeditada a la de la metrópoli. Fanon hace énfasis en la experiencia del antillano que llega a Francia e intenta “hablar como un blanco” (Fanon, 2009: 51), mas su acento lo delata y lo coloca en ese lugar del *petit-nègre*, a quien arremedan: “¿Qué tener tú?” Es preciso subrayar que el peyorativo *petit-nègre*, se definía como el francés elemental o incorrecto, aunque también incomprendible, de los negros de las colonias que era, sobretodo, utilizado para estigmatizar, aunque también operaba como un marco de inteligibilidad. *Petit-nègre* —que refiere a una manera de hablar mal (y para Maurice Delafosse, administrador colonial y lingüista, un reflejo de simplicidad lógica e intelectual)—,²² evoca en español al “negrito”, a quien se infantiliza y minimiza en su eufemismo. Empero, pocos antillanos emigrados a la metrópoli reconocen en esto una injusticia, según el relato fanoniano, más bien pretenden *hablar bien*, hablar como blancos, no comerse las *r*, no dar indicios de tener el creole como lengua materna, es decir, hay un intento de borrar el acento como habría un intento de blanquearse, misión imposible que condena a aparecer de cierto modo ante los prejuicios de los otros.

Podemos repensar la afirmación arendtiana de estar privado de aparición y por ende de realidad, por ejemplo, cuando en *Piel negra, máscaras blancas* (1952), se presenta una experiencia distinta del aparecer ante una mirada que lo confina a un esquema epidérmico racial: “El mundo blanco, el único honrado, me negaba toda participación. De un hombre se exigía una conducta de hombre. De mí, una conducta de hombre negro, o, al menos, una conducta de negro” (Fanon, 2009: 114). Esta exclusión del espacio público que experimenta Fanon es operada tanto en el lenguaje como en elementos extralingüísticos como pueden ser la mirada o la distancia corporal. No obstante, podemos decir que en Fanon se puede entender la performatividad en la construcción de la subjetividad que incluye la constitución de la experiencia vivida del cuerpo. En Fanon esta corporeidad está construida a partir de un discurso que históricamente se ha establecido como negador: “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 meramente negadora” (Fanon 2009:112). Quizá ni siquiera debemos hablar de una falta de reconocimiento y mucho menos de alteridad, sino de una zona de *no-ser*,²³ pues el negro sólo es para el blanco, la negritud sólo existe en relación con la blanquitud, el negro construye su subjetividad y la relación con su cuerpo como abyección en un esquema epidérmico-racial históricamente heredado.

²² El *Larousse* en línea ya no da la definición mientras que el *Petit-Robert* define “(Péjoratif) *Langage approximatif du fait de la méconnaissance de la langue. Note : Ce mot composé ne semble pas politiquement correct du fait de sa connotation coloniale voire esclavagiste*”. Sobre el término, ver Robert (2018).

²³ Sobre la zona de “no-ser” y el lenguaje, véase De Oto (2013).

La performatividad en la construcción de la negritud radica en la manera en que el ideal de blanquitud se introyecta y construye a la subjetividad desde la abyección, como lo muestra una serie de metonimias implícitas en el discurso colonial: “El negro es una bestia, el negro es malo, el negro tiene malas intenciones, el negro es feo” (Fanon, 2009: 114). Como telón de fondo, aparece la ideología de raza, a la cual Arendt dedicó varias páginas en la sección sobre el imperialismo en *Los orígenes del totalitarismo*. Sin embargo, como lo señala Sarah Ahmed, podemos hablar no sólo un filtro ideológico sino una economía de los afectos, ya que el negro se produce performativamente como un objeto que causa miedo “que depende de historias pasadas de asociación: negro, animal, malo, cruel, feo. El movimiento de miedo entre los signos es lo que permite al objeto de dicho miedo generarse en el presente: el negro es un animal, malo, cruel, feo. El movimiento entre signos permite que a los otros se les atribuya valor emocional, como ‘temibles’” (Ahmed, 2017: 112). Esta economía de los afectos construye también la espacialidad en términos de distancia y de posibilidades de aparición, o como escribe Fanon para criticar cínicamente al discurso del universalismo: “¿Dónde situarme? O, si lo prefieren: ¿dónde meterme? [...] ¿Dónde esconderme?” (Fanon, 2009: 113-114).

Fanon muestra una violencia que se ejerce a partir de un discurso que genera exclusiones y mantiene privilegios sociales y epistémicos. En este sentido, agrega un matiz a la noción arendtiana de discurso como hablar unos con otros, la dota de una dimensión histórica que confiesa haber aprendido de Jaspers, autor cercano a Arendt. Esta historicidad del discurso hace que ningún significante sea neutro, lo que ilustra con la reacción de temor de una niña que apela, a modo de una cita, a esa construcción histórica de la negritud:

“¡Mamá, mira ese negro, ¡tengo miedo!” ¡Miedo! ¡Miedo! Resulta que me temen. Quise divertirme hasta la asfixia, pero aquello se había hecho imposible. Yo no podía más, porque ya sabía que existían leyendas, historias, la historia y, sobre todo, la *historicidad*, que me había enseñado Jaspers. (Fanon, 2009: 113)

Como bien lo señala C. R. Nielsen, estos pasajes acercan a Fanon más a las teorías de Foucault que al existencialismo y a la fenomenología que remite a Jaspers y antes de Merleau-Ponty, en que la relación de su cuerpo con el mundo está mediada por una epidermis que tiene una construcción histórica. Son las leyendas, las historias, la historia y podríamos decir, la genealogía de una jerarquía racial que se introyecta y funciona como un panóptico innecesario porque la vigilancia opera internamente (Nielsen, 2011: 370).

No obstante, como apuntan Kipfer y Ascari, los estudios sobre Fanon se han centrado mayormente en la dimensión psicológica del sujeto colonial y le han dado poca importancia a la reflexión sobre la arquitectura de la ciudad colonial (Ascari, 2018; Kipfer, 2007). Podríamos llegar a decir que tampoco se ha analizado la dimensión performativa de la constitución

del espacio público en los textos de Fanon, es decir, la relación entre arquitecturas y discursos coloniales, principalmente en la estructura de la ciudad colonial, que describe como un mundo en compartimentos delimitados por el lenguaje de la opresión. Este mundo en compartimentos es también de dicotomías, entre blancos y negros, ricos y pobres. Arendt también pensó un mundo compartimentado pero no operando en el espacio público sino en el análisis que hace en *Los orígenes del totalitarismo* sobre el imperialismo europeo en África durante los siglos XIX y XX, cuando en Europa se podían tener derechos de los que se carecían en las colonias donde la maquinaria capitalista que amalgamaba ideología de raza y prácticas burocráticas habría sido el laboratorio del totalitarismo, que después se instaló en el corazón de las naciones europeas (Arendt, 1998b).

Fanon analiza las relaciones cotidianas de la ciudad colonial y la manera en que se organizan espacialmente, entrelazando el discurso con la materialidad. De ahí que él sostenga que: “El mundo colonial es un mundo en compartimentos. Sin duda resulta superfluo, en el plano de la descripción, recordar la existencia de ciudades indígenas y ciudades europeas, de escuelas para indígenas y escuelas para europeos, así como es superfluo recordar el *apartheid* en Sudáfrica. No obstante, si penetramos en la intimidad de esa separación en compartimientos, podremos al menos poner en evidencia algunas de las líneas de fuerza que presupone” (Fanon, 2014: 34). Podemos decir que el *apartheid* en Sudáfrica fue la versión más expresa y extrema del mundo en compartimentos. Sin embargo, estos los podemos ver hoy en día en casi todas las ciudades en las que conviven la opulencia con la extrema pobreza y donde funcionan como opuestos aristotélicos que obedecen al principio de exclusión: “La ciudad del colono es una ciudad dura, toda de piedra y hierro. Es una ciudad iluminada, asfaltada, donde los cubos de basura están siempre llenos de restos desconocidos, nunca vistos, ni siquiera soñados” (Fanon, 2014: 33).

No obstante, la ciudad racializada por compartimentos no está exenta de discurso. Fanon nos dice en un lenguaje marxista que estas infraestructuras funcionan como una superestructura de modo que “se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico” (Fanon, 2014: 34). La blanquitud como símbolo de privilegio no se limita al color de piel, sino a una percepción de la membresía; la materialidad está trabajada por el discurso y viceversa.

No es que solamente el lenguaje constituya los límites entre los compartimentos que están caracterizados por ciertas políticas urbanas como la falta de iluminación y de asfalto, que tienen como consecuencia una pérdida de valor de la vida y de la gravedad de la muerte: “allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte, de cualquier cosa” (Fanon, 2014: 34), sino que el lenguaje permite que estas diferencias se naturalicen y la jerarquía de valores se introyecte. Por lo tanto, el proceso de descolonización implica para Fanon romper con ese lenguaje opresivo que organiza la subjetividad del colonizado; un lenguaje atravesado por ideales. Cuando Arendt presenta la figura marginal del paria, lo describe como un advenedizo o, en el mejor de los casos, como un paria

consciente: nunca como un sujeto que ha construido su subjetividad a partir de discursos opresivos. Por su parte, Fanon tiene un sentido claro de la subalternidad y de la manera en que la negritud, como discurso, construye la relación del colonizado con el mundo, con su cuerpo y con los otros. De ahí que afirme: “pretendemos nada menos que liberar al hombre de color de sí mismo” (Fanon, 2009: 42).

Fanon formula una teoría de la resistencia al lenguaje opresivo, que desarrolla a partir de su interés por el psicoanálisis, por ende pide realizar un trabajo con la propia subjetividad. Sin embargo, para este psiquiatra martiniqués, la neurosis no es secundaria al lenguaje de la experiencia política (Marriott, 2018: 8). En *Los condenados de la tierra*, propone organizar una resistencia colectiva a partir de hacer conciencia de la introyección del discurso colonial. En este texto escribe:

La violencia que ha presidido la constitución del mundo colonial, que ha ritmado incansablemente la destrucción de las formas sociales autóctonas, que ha demolido sin restricciones los sistemas de referencias de la economía, los modos de apariencia, la ropa, será reivindicada y asumida por el colonizado desde el momento en que decida convertirse en la historia en acción, la masa colonizada penetre violentamente en las ciudades prohibidas. Provocar un estallido del mundo colonial será, en lo sucesivo, una imagen de acción muy clara, muy comprensible y capaz de ser asumida por cada uno de los individuos que constituyen el pueblo colonizado. (Fanon, 2014: 35)

La resistencia implica, como vemos aquí, una reapropiación del espacio como espacio de acción. Fanon plantea la resistencia a la ciudad colonial en *Algeria Unveiled*, un texto sobre el velo en Argelia de 1957, en el que, por un lado, explica lo colonial en términos espaciales en relación con los discursos que lo atraviesan y, por otro, expone una resistencia que va transformando ese espacio. Muestra la manera en que los franceses hicieron un discurso de emancipación en torno al velo, un proyecto de quitarle el velo a Argelia, queriendo poner a las mujeres “liberadas” del lado de los colonos. Fanon cuenta que una típica pregunta de un francés a su colega de trabajo argelino era si su esposa portaba el velo y por qué no la llevaba a lugares públicos, al cine, a los cafés (Fanon, 1965: 39), lo que denostaba la hipocresía del proyecto colonial y su retórica emancipadora. Fanon ofrece una interpretación original del *velo*, no como una censura sino como un espacio que no se presenta al observador; de ahí el deseo de los colonos de quitarle el velo a Argelia. En el texto antes citado, Fanon describe cómo las mujeres entraron en el movimiento independentista al introducirse en el espacio público a donde no se les veía comúnmente. Entraban en la Kasbah a llevar mensajes o dinero bajo el velo como técnica de camuflaje. Fanon habla de la presencia de estas mujeres en el espacio público como algo revolucionario, aun si su movilidad se mostraba reducida pues estaban acostumbradas al confinamiento y a salir poco por las calles de la ciudad árabe y casi nunca por las de donde vivían los franceses que, como su-

braya Fanon, no existía continuidad entre la una y la otra, se trata de espacios enfrentados. (Fanon, 1965: 49) De modo que durante esos años las mujeres tomaron el espacio público y lo transformaron con sus cuerpos.

En este texto sobre el velo en Argelia podemos entrever la visión que tiene Arendt de Fanon como un apologeta de la violencia (Arendt, 2005), ya que hace un apoyo abierto a los actos terroristas. Sin embargo, es importante entender el modo en que esta violencia o contraviolencia se posiciona frente a la violencia colonial, o como señala Ascari, no es indiferencia a la muerte sino la subjetivación de un cuerpo situado históricamente que expresa una nueva relación con el mundo y con los otros (Ascari, 2018). Fanon habla de una contraviolencia como respuesta a la violencia colonial. Quizás podemos pensar la acción política en Fanon como resistencia a la injusticia, no sólo política sino también hermenéutica, tal como la describió Miranda Fricker:

Un vacío existente de los recursos hermenéuticos colectivos (es decir, de un vacío en las herramientas de interpretación social que compartimos), donde no es casual que la desventaja cognitiva producida por ese vacío afecte de manera desigual a diferentes grupos sociales. [...] La desigual desventaja se deriva del hecho de que los miembros del grupo más desfavorecido por este vacío quedan en cierta medida marginados hermenéuticamente; es decir, participan de forma desigual de las prácticas a través de las cuales se generan los significados sociales. (Fricker, 2017: 25)

Podríamos leer la obra de Fanon a partir de la injusticia hermenéutica de Fricker, tanto por las maneras en que la institución colonial, su discurso y sus representaciones oscurecen las experiencias de injusticia en el mundo colonial, como por la desventaja en los recursos hermenéuticos que margina a ciertas poblaciones por la participación desigual en la generación de los significados sociales. Es ante esta injusticia que Fanon se rebela y revela a sus compañeros de lucha el hecho de que la blanquitud, que se presenta como un ideal, modele sus deseos, marque la experiencia que tienen con su propio cuerpo y los encierre en una estructura epidérmico-racial. De alguna manera, la resistencia en Fanon impulsa a sus compañeros de lucha a romper con los discursos que de manera performativa los excluyen o los marginan de un espacio público que se quiere homogéneo. La resistencia radica en buscar las herramientas para nombrar el racismo y que esto tenga una agencia tanto para la subjetividad como para los actores en el espacio de aparición. Así, entender de qué manera el discurso produce exclusiones, abre la posibilidad de que grupos marginados resistan a la injusticia hermenéutica.²⁴ Esto nos conduce a hacer una interpretación discordante con el pluralismo de Arendt, pues los silencios sociales y la falta de recursos hermenéuticos no se

²⁴ Sobre la resistencia a la injusticia hermenéutica, me permito remitir al lector al trabajo de José Medina (2013, 2019).

pueden predicar de manera universal ni uniforme, sino que se tienen que estudiar en cada contexto y en las dinámicas comunicacionales.

Conclusión

En Fanon, el lenguaje colonial llega al grado de “animalizar” al colonizado a partir de una gramática maniquea: “A veces ese maniqueísmo llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando, lo animaliza. Y, en realidad, el lenguaje del colono cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico” (Fanon, 2014: 37). Este lenguaje zoológico excluye, desde Aristóteles, a ciertos seres humanos de la definición de lo común y del espacio público. Pero podríamos decir que este lenguaje también ha construido ciertamente el espacio público como excluyente y, según Fanon, produce performativamente al sujeto colonizado. Una pregunta que Arendt no se hizo fue ¿qué transformaciones sufre el espacio público cuando las mujeres y los negros —excluidos por Aristóteles— entran en él? ¿De qué manera sus cuerpos lo transforman? Esto recuerda el ruego que concluye *Piel negra, máscaras blancas* “¡Oh, cuerpo mío haz siempre de mí un hombre que interroga!” (Fanon 2009:190). En Fanon el cuerpo es discurso, desde ahí interroga el mundo colonial y lo subvierte. ¿Cómo entender el hablar unos con otros no sólo en términos de apertura del espacio público y de aparición sino también en términos de injusticia hermenéutica, de la incapacidad de ciertas poblaciones para comprender la experiencia de marginación y situarse en el espacio público? ¿De qué manera el hablar unos con otros se ve limitado por los marcos de inteligibilidad que también estructuran el espacio público como un espacio de aparición ante los otros?

Parte del argumento que intento presentar en este artículo, es que el espacio público se construye de manera performativa, mas no es homogéneo. He intentado, por un lado, mostrar la importancia de la teoría de la acción arendtiana y la manera en que el espacio público se constituye performativamente, incluso en su materialidad. Por otro lado, he querido mostrar los peligros de pensar el espacio público de manera pura, sin tomar en cuenta la realidad compartimentada y jerarquizada que Fanon analiza. A su vez, Fanon nos lleva a pensar la resistencia y la subversión ante discursos que históricamente han marginado a ciertas poblaciones, esto último implicaría un cambio tanto en la experiencia vivida del sujeto construido desde la negritud como del espacio que hace al mundo colonial, no es una indiferencia a la violencia y a la muerte como pensó Arendt de Fanon, sino una contraviolencia como una nueva manera de situarse en el mundo e irrumpir en el espacio público para transformarlo.

Sobre la autora

MIRIAM JERADE es doctora en Filosofía por la Sorbona de París. Es Profesora-Investigadora en la Universidad Adolfo Ibáñez, Chile. Su línea de investigación es: filosofía de lenguaje continental con un enfoque político y la filosofía judía del siglo xx. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran *Violencia. Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida* (2018) Santiago de Chile: Metales pesados; “Repolitizando las diferencias. Jacques Derrida y la teoría de los actos de habla” (2020) *Isegoría*, 69; “La pena de muerte: el teatro de la crueldad y la imaginación soberana” (2020) *Revista Signos*, 43; “Una decisión pasiva. Derrida y Rosenzweig sobre la soberanía de la razón.” (2019) *Revista Síntesis*, 2(2); “Mors certa, hora incerta. Derrida on Finitude and Death Penalty” (2017) *The New Centennial Review*, 17(3).

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara (2017) *La política cultural de las emociones*. 2da ed. Ciudad de México: UNAM/CIEG.
- Arendt, Hannah (1963) *On Revolution*. Nueva York: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1998a) *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah (1998b) *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, Hannah (1999) *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, Hannah (2005) *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles (1988) *Política*. Madrid: Gredos.
- Ascari, Pierpaulo (2018) “Bodies, Spaces and Citizenship: the Theoretical Contribution of Frantz Fanon” *European Journal of Creative Practices in Cities and Landscapes*, 1(1).
- Austin, John (1975) *Ensayos filosóficos*. Madrid: Editorial Revista de Occidente.
- Austin, John (2016) *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Barad, Karen (2003) “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of how Matter Comes to Matter” *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(3): 802-831.
- Benveniste, Émile (1997) *Problemas de lingüística general*. 19a ed. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Blanco Salgueiro, Antonio (2014) “Perlocuciones: ¿reconstrucción o eliminación?” *Revista de Filosofía*, 39(2): 57-80.
- Blanco Salgueiro, Antonio (2015) “John L. Austin: El estudio del acto de habla total en la situación de habla total” en Pérez Chico, David (ed.) *Perspectivas en la filosofía del lenguaje*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Butler, Judith (1997) *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.

- Butler, Judith (2004) *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, Judith (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2017) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- De Oto, Alejandro (2011) "Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial" *Tabula Rasa*, 15: 149-169.
- De Oto, Alejandro (2013) "Lugares fanonianos de la política: de la lengua al cuerpo y del cuerpo a la cultura nacional" en Zapata, Claudia; Stecher, Lucía y Elena Oliva (eds.) *Frantz Fanon desde américa Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo xx*. Buenos Aires: El Corregidor.
- Derrida, Jacques (1998) *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, Jacques (2002) *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Madrid: Tecnos.
- Derrida, Jacques (2009) *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Dotson, Kristie (2011) "Tracking Epistemic Violence. Tracking Practices of Silencing" *Hypatia*, 6(2): 236-257.
- Fanon, Frantz (1965) "Algeria Unveiled" en *A Dying Colonialism*. Nueva York: Grove Press.
- Fanon, Frantz (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fanon, Frantz (2014) *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: FCE.
- Foucault, Michel (2013) *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Fricker, Miranda (2017) *Injusticia epistémica*. Barcelona: Herder.
- Gaffney, Jennifer (2015) "Can a Language go Mad? Arendt, Derrida and the Political Significance of the Mother Tongue" *Philosophy Today*, 59(3): 523-539.
- Gasché, Rodolphe (1981) "'Setzung' and 'Übersetzung': Notes on Paul de Man Allegories of Reading" *Diacritics*, 11(4): 36-57.
- Habermas, Jürgen (1987) *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1996) "El espacio público" *Nexos* [en línea]. 1 de agosto. Disponible en: <https://www.nexos.com.mx/?p=7938> [Consultado el 9 de julio de 2020].
- Honig, Bonnie (1991) "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic" *The American Political Science Review*, 8(1): 97-113.
- Honig, Bonnie (1992) "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity" en Butler, Judith y Joan Wallach Scott (eds.) *Feminist Theorize the Political*. Londres: Routledge, pp. 215-235.
- Honig, Bonnie (1993) *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press.

- Honig, Bonnie (1995) *Feminist interpretations of Hannah Arendt*. Pensilvania: Pennsylvania State University Press.
- Ingala, Emma (2017) "From Hannah Arendt to Judith Butler. The conditions of the political" en Ingala, Emma y Gavin Rae (eds.) *Subjectivity and the Political. Contemporary Perspectives*. Nueva York: Routledge.
- Jerade, Miriam (2020) "Repolitizando las diferencias. Derrida y la teoría de los actos de habla" *Isegoría*, 62: 111-168.
- Kipfer, Stefan (2007) "Fanon and space: colonization, urbanization, and liberation from the colonial to the global city" *Environment and Planning D: Society and Space*, 25: 701-726.
- Langton, Rae y Jennifer Hornsby (1998) "Speech acts and unspeakable acts" *Philosophy and Public Affairs*, 22: 571-596.
- Loxley, James (2007) *Performativity*. Nueva York: Routledge.
- Markell, Patchen (2011) "Arendt's Work: On the Architecture of The Human Condition" *College Literature*, 38(1): 15-44.
- Marriott, David (2018) *Wither Fanon? Studies in the Blackness of Being*. California: Stanford University Press.
- Medina, José (2013) *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford: Oxford University Press.
- Medina, José (2019) "Racial violence, emotional friction and epistemic activism" *Angelaki* 24(4): 22-37.
- Nielsen, Cynthia (2011) "Resistance through re-narration: Fanon on de-constructing racialized subjectivities" *African Identities*, 9(4): 363-385.
- Rabotnikof, Nora (2011) *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. Ciudad de México: IIF, UNAM.
- Roport, Pierre (2018) "Le français 'petit-nègre', une construction de l'armée coloniale française" *France Culture* [en línea]. 21 de febrero. Disponible en: <<https://www.franceculture.fr/sciences-du-langage/le-francais-petit-negre-une-construction-de-larmee-coloniale>> [Consultado el 30 de julio de 2020].
- Searle, John (2017a) *Actos de habla*. 9a ed. Madrid: Cátedra.
- Searle, John (2017b) *Creando el mundo social. La estructura de la civilización humana*. 1ra ed. Barcelona: Paidós.
- Senatore, Mauro (2013) *Performatives after Deconstruction*. Londres: Bloomsbury Academics.
- Straehle, Edgar (2017) "Acción, performatividad y autoridad: reflexiones desde Arendt y Butler" *Isegoría*, 56: 224-240.