



I. FANON Y ALGUNOS AMBIENTES DE LA HISTORICIDAD. LOS PRIMEROS DESPLAZAMIENTOS

Pienso: Quise vivir fuera de la historia. Quise vivir fuera de la historia que un Imperio impone a sus súbditos perdidos. Pero nunca quise que los bárbaros soportaran el peso de la historia de un Imperio. ¿Cómo puedo creer que eso sea motivo de vergüenza?

J. M. COETZEE, *Esperando a los bárbaros*

Una de las preguntas que recorren este estudio es acerca de las formas posibles en que el existencialismo sartreano se articula con la escritura de Fanon. Aunque no he prestado atención particular al problema acotándolo a un capítulo concreto, la presencia de preguntas y posiciones que provienen del extenso diálogo que Fanon mantiene con Sartre es ineludible. Por otra parte, la ausencia de Sartre en muchos de los trabajos contemporáneos sobre Fanon responde más a una distancia con respecto a Sartre que con respecto a la escritura de Fanon. Por ejemplo, las lecturas de Homi Bhabha y de otros cercanos a ciertos contextos postestructuralistas, pero también aquellas lecturas a las que dedico una parte considerable de mi análisis englobadas en lo que llamaré una “ética post mórtem”. La mayoría de ellas vinculadas en su modo reflexivo al marxismo. La razón de esta ausencia es en el segundo caso la dificultad de vincular las dimensiones individuales de la experiencia existencial con las dimensiones colectivas de la experiencia, por lo demás, una acusación a la escritura de Sar-

tre que no vale la pena rediscutir en tanto se fundamentó más en una serie de lecturas parciales que en una revisión completa de su obra. Ligado a esto, cierta crítica de ahistoricidad en los argumentos existencialistas. Con respecto a las lecturas postestructuralistas la razón de la ausencia del existencialismo como problema en los textos de Fanon se vincula con una crítica a la escritura sartreana por su confianza extrema en el sujeto. Ambas perspectivas, que han sido en términos cuantitativos mayoritarias en la lectura de Fanon, adolecen en este punto en particular del mismo problema. La pregunta que tal vez parezca contener cierta ingenuidad es si aun sosteniendo las dimensiones existencialistas que indefectiblemente habitan los textos de Fanon no se puede establecer un diálogo con las lecturas que omiten su presencia o la critican en términos de un supuesto desvío de su escritura (todas nuestras lecturas componen, después de todo, nuevos textos de Fanon). A riesgo de que el resultado general de este estudio sufra del mal contrario, es decir, una excesiva indefinición teórica, quisiera pensar en la posibilidad de diálogo entre posiciones y lecturas que, aparentemente, se excluyen unas a otras.

ESPACIOS DE HISTORICIDAD

El otro interés es discutir a Fanon como pensador de lo temporal, aquel que conoce las tramas de la historicidad y sabe que los sujetos se desenvuelven en ellas. Una de las formas en que se manifiesta ese vínculo con lo temporal proviene de la cercanía con el existencialismo sartreano¹ o con la fenomenología existencialista.

¹ Es interesante, como dije antes, ver que Jean Paul Sartre en el desarrollo de los estudios poscoloniales actuales tiene un lugar menor. Para decirlo directamente, no está en el “panteón” poscolonial. Llamativa ausencia cuando se trata de pensar las proximidades de la política con relación a la construcción de la diferencia y con relación a la existencia o no de un sujeto histórico.

Lewis Gordon señala que Fanon privilegia una perspectiva existencialista en tanto rechaza las dimensiones ontológicas de los seres humanos (p. 10). Gordon, en su libro *Fanon and the Critic of European Man* aborda el problema de si el proyecto crítico de Fanon puede ser leído desde una matriz existencialista, la cual, destaca las proximidades de Fanon con Sartre y Merleu-Ponty. El argumento central de Gordon pasa por el hecho de que Fanon, al rechazar una matriz ontológica del Ser, cuestiona y abre, a su vez, las posibilidades de imaginar el universo de representaciones para lo que él definirá como un nuevo humanismo. El rechazo a la matriz ontológica, que implica una separación con respecto al Ser de los textos de Husserl y Heidegger, se articula en Fanon con un existencialismo que debe reconocer la dimensión histórica en la que los sujetos actúan. Pero con un existencialismo fenomenológico, en tanto no rechaza lo que él “ve” (p. 10).

Gordon invoca a Sartre para plantear que en la filosofía sartreana el Ser humano no es nunca lo que la tradición ontológica dice que es. No es Ser en términos ontológicos sino que es Ser humano en el momento en que la dimensión crítica que implica su existencia propone su negación (p. 17). En este punto, la tradición ontológica es básicamente teodicea que busca la primacía del Ser, de la Presencia, y considera a todos los restos en el Ser como problemas a ser clausurados en virtud de haber sido mostrado como no existente en primer lugar (p. 17). Leamos a Fanon.

Llegaba al mundo, inquieto por encontrarle un sentido a las cosas, llena mi alma del deseo de ser el origen del mundo, y entonces me descubría como un objeto inmenso en medio de otros objetos.

Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba al otro su mirada liberadora, recorriendo mi cuerpo de repente libre de asperezas, me devolvía una ligereza que creía perdida y, ausentándome del mundo, me brindaba a él. Pero allí justo a contramano, tropiezo y el otro por gestos, actitudes, miradas, me inmoviliza de la misma manera en que un colorante sirve para fijar una preparación (*Piel negra...*, p. 101).

Aquí me interesa, en particular, al argumento de Gordon que defiende la implicación con lo concreto en Fanon. Lo que Fanon “ve” como forma de resistencia existencialista frente a la dimensión jerárquica de una ontología son los efectos de la sociedad colonial. Esos efectos constituyen el material con el que *Piel negra...* y *Los condenados...* están contruidos. En el primero, por medio del análisis de la alienación en la sociedad colonial y en el segundo por el análisis de la sociedad colonial como un “mundo maniqueo”. Veamos esto en más detalle. La alienación que reseña Fanon en *Piel negra...* es con respecto a la experiencia vivida del negro.² Dicha experiencia, en los personajes de Mayotte Capécia y de Jean Ve-neuse,³ señala una separación. Lo particular de esta separación es que no se produce con respecto a un núcleo originario a partir del cual toda experiencia es parte de una desviación, como se puede leer en algunos argumentos recrudescidos de la negritud o en los fundamentos de una cultura nacional en emergencia. La separación es con respecto a la imposibilidad de establecer una representación en la que los sujetos no tengan que renunciar a los, como diría Marc Bloch, “rasgos sensibles del paisaje”. Dichos rasgos sensibles son en estos textos mucho más que el objeto de una geografía esquiva, se trata de los rasgos de un paisaje histórico y de la experiencia definidos por el hecho de la subordinación, del extrañamiento histórico y del desplazamiento.

No podía más pues sabía que existían leyendas, historias, la historia, y sobre todo la *historicidad* que me había enseñado Jaspers. Entonces el esquema corporal atacado en varios puntos, se derrumbó, dando paso

² La mayoría de las traducciones al inglés para este capítulo anotan “*the fact of blackness*”, excepto la de Sekyi-Otu (1996). El problema con esta traducción es que, de alguna manera, esencializa la situación que Fanon intenta representar. En el original se llama “*L’expérience vécue du Noir*”. Si prestamos atención veremos que hay un intento por representar una experiencia histórica y existencial que queda, desde mi perspectiva, afuera en la versión en inglés. En otras palabras, “blackness” no es “noir”. “Noir” apela a un sujeto, y “blackness” a un estado de cosas.

³ Véase en particular los capítulos II y III de *Piel negra, máscaras blancas*.

a un esquema epidérmico racial. A esa altura no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona sino en triple persona (*Piel negra...*, p. 103).

En el contexto de dicho paisaje hay una separación del cuerpo de sus rasgos sensibles también porque no hay posibilidad de restaurar órdenes perdidos o imaginados ni representaciones que disuelvan la opacidad del sujeto colonizado (casi objetificado) recurriendo a lo visible, no a lo que Fanon “ve”, como diría Gordon, sino a lo visible en términos de sobreentendidos: “[p]asé sobre mí una mirada objetiva, descubrí mi negrura [...] y de pronto se me aparecieron, la antropofagia, la oligofrenia [...] y sobre todo, sobre todo: “*Y a bon banania*”⁴ (p. 104). Un exterior que se vincula con la lectura de Fanon de *Réflexions sur la question juive* de Sartre, donde éste dice que hay una definición de lo que significa ser judío que proviene del exterior, de la representación o imagen que los otros construyen, pero que se internaliza y se convierte en una especie de control o sobredeterminación desde el interior (citado por Fanon, *Piel negra...*, p. 106).⁵

⁴ En la versión al español de la edición de 1974 de Schapire editor, traducida por G. Charquero y Anita Larrea, que manejo en todas las citas de este trabajo, traducen la expresión como: “muy rico banania”. *Banania* era una marca de chocolate en polvo francesa cuya etiqueta tenía la representación de un soldado senegalés en la que se exageraban sus facciones “negras” (especialmente los labios anchos), y que pronunciaba, en lo que se denomina peyorativamente “*petit nègre*”: *Y a bon banania*, que puede traducirse como “es bueno el Banania” o “hay buen banania”. Agradezco a Bertrand y a Dominique por una conversación en el invierno patagónico de 1996, donde me explicaron (antes de tener en mis manos la traducción al español) de qué se trataba el Banania. Fanon usa esta imagen con gran fuerza en medio de un argumento existencialista revelando que la construcción del Otro de un modo estereotipado en el imaginario colonial se produce hasta en los más mínimos detalles.

⁵ Para ver con más detalle este argumento recomiendo la lectura completa del texto de Sartre. No obstante, los pasajes más significativos para entender la relación con Fanon son los que se refieren a la idea del antisemita construyendo al judío (pp. 83-84) y la respuesta del judío en términos sociales a esa construcción. Más que respuesta, la adecuación a las condiciones en que se produce el antisemitismo, es decir, a la acusación sobre los judíos de una especie de inautenticidad metafísica (p. 164). La idea de Fanon de una ausencia de ontología en el colonizado, que discutiré más adelante, tiene mucha relación con la idea de la inautenticidad metafísica.

A pesar de las diferencias que Fanon encuentra entre esta situación y la “experiencia vivida del negro”, lo que queda afuera de su estrategia es la posibilidad de una ontología, ya que lo que está fuera de su territorio, en la medida en que ni siquiera ha empezado el reconocimiento (un problema complejo en *Los condenados...* que permite vincular en Fanon las dimensiones de una crítica existencialista con la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo) es la idea de un Ser omnipresente más allá de toda historicidad. Esa podría ser también la razón del alejamiento de Fanon de la historicidad de Jaspers (*Geschichtlichkeit*). Una historicidad que remite a la unión de uno mismo con el *Dasein*, con lo existente o la Presencia, un *Dasein* representado como apariencia.⁶ De esa unión en términos de Jaspers surge la historicidad.

En ese sentido, no hay posibilidades de imaginar un lugar para el sujeto colonizado en Fanon ya que el esquema corporal se ve atacado al no experimentar el desplazamiento de toda historicidad, pero particularmente de esta historicidad jasperiana. Podríamos decir que *Piel negra, máscaras blancas* comienza a enunciar un doble movimiento crítico por medio de una metáfora de la decepción, tal como aparece en la idea de una representación externa que coloca la corporalidad y cualquier rasgo identitario en triple persona. Es la toma de conciencia de una historia (*Geschichtsbewußtsein*) para advertir que dentro de la misma lo que existe para la figura del negro arrojada al mundo es, precisamente, una ausencia de historia (*Geschichtslosigkeit*). Sin embargo, dicha ausencia es con respecto al modelo de una historia y una historicidad acuñada por varias tradiciones de la modernidad que incluyen a Hegel y, como parte de la herencia existencialista, a Jaspers.

Para Jaspers, las repeticiones o las causalidades regulares, como él las llamaba, no son el material de lo histórico. Por el

⁶ Véase el interesante libro de Charles F. Wallraff, *Karl Jaspers. An Introduction to His Philosophy*.

contrario, en el acontecer lo que deviene histórico es justamente la singularidad. La conciencia histórica actualiza lo que de hecho es “insustituible, peculiar, individual” y, al hacerlo, le otorga un valor que no perece con el tiempo. Lo peculiar debe actualizarse y en el proceso lo que revela es su permanencia. Por ello, en cierto sentido, lo histórico implica una abolición del tiempo porque por medio de la actualización lo que muestra es su carácter perdurable más allá de todo acontecer y repetición. Jaspers dirá que es histórico lo que se frustra, lo que no se revela fácilmente. Y al abolir la temporalidad lo que hace es poner en evidencia su carácter eterno. La idea es que el hombre finito, “inconcluso e inconcluyente” debe darse cuenta de la intemporalidad de lo eterno (*Origen y meta de...*, p. 300). Así entonces, hay una coincidencia entre el carácter inconcluso del hombre y su historicidad (*Geschichtlichkeit*). Como no hay estados finales perfectos, la historia es inconclusión, es cambio y transformación y nos empuja permanentemente a buscar lo eterno que de hecho es imposible de aprehender (p. 301). Pero dicha transformación, a pesar de Jaspers, no es azarosa, está condicionada por la existencia de lo eterno o de lo histórico en sus términos. Se podría decir que hay una especie de relación entre la peculiaridad de la existencia, incluso de la existencia individual, y la conciencia de esa existencia que siempre remite a lo eterno por el ejercicio de búsqueda y por la propia inconclusión. Y lo eterno en Jaspers puede ser el Ser, pero ese Ser se parece mucho a la tradición humanista del hombre y a la idea de la Presencia de la metafísica. El problema siempre vuelve a un lugar que es el de la trascendencia del contexto y de las condiciones en las que nuestras vidas se resuelven.

La apelación de Jaspers al dominio de la historia es la base de una filosofía de la existencia que aunque parece enunciar el respeto por lo cercano lo diluye en el acto trascendente de una profundidad histórica que ofrece, supuestamente, mejores y más amplias razones acerca nuestra existencia: “No

podemos hacer recaer lo que podemos ser sobre nuestra época, sometiéndonos a ella, antes debemos intentar penetrar, a través de un iluminar la época, hasta allí donde podamos vivir del fondo profundo” (*La filosofía desde...*, p. 90). De este modo, cuando Fanon se aleja de la historicidad de Jaspers señala la imposibilidad del colonizado de establecer el vínculo entre la peculiaridad de la existencia, la conciencia de esa existencia y el posible escenario para trascender los límites contextuales más cercanos.

La historicidad que Jaspers le había enseñado a Fanon se convierte en una carga en el momento de imaginar su posición en el mundo como negro y como colonizado. Porque la separación del cuerpo de sus referencias inmediatas, los vacíos dejados tanto en términos físicos como representacionales para el cuerpo del colonizado, la triple persona, son los factores que no permiten sostener la idea jasperiana de una historicidad casi equivalente para todos los sujetos. Una historicidad que puede trascender los contextos inmediatos en razón de la búsqueda de lo eterno histórico, más allá de las causalidades regulares.

En este primer momento de *Piel negra...* no hay espacio para la trascendencia porque lo que propone mostrar es la naturaleza de la alienación. Es el retorno paradójico a un recuerdo. Paradójico, porque es el recuerdo designado por una falta o ausencia, en cierto sentido, de un no-lugar dentro de la historicidad. Y, como tal, puede afectar la estrategia de representación que la idea de la Presencia (*Dasein*) conlleva. Como veremos más adelante, Fanon insinúa aquí una doble imposibilidad, la de recuperar órdenes perdidos y la de restaurar pasados en el presente.

El vacío que genera el esquema epidérmico racial es mucho más que la constatación de una visión racista del mundo. Es el lugar por donde Fanon hace la crítica a la historicidad del humanismo clásico. El abandono de la historicidad de Jaspers por parte de Fanon es una suerte de escisión y de ruptura con los órdenes representacionales de la sociedad moder-

na. Cualquier desplazamiento a ese no-lugar se convierte en crítica y en evidencia de las urgencias políticas y morales. Es la toma de conciencia de una historia, no necesariamente de la historia en general, sino la que escribe la modernidad como proyecto, que arroja la diferencia al exterior, a un espacio indeterminado.

Las urgencias políticas y morales se inscriben en la conciencia de una ausencia de participación en la construcción de la historia si el modelo de historicidad que se impone es el que reclama un vínculo entre la peculiaridad de la existencia y la conciencia de esa existencia. La de Fanon, entonces, es una conciencia negativa, en este punto no necesariamente dialéctica, puesto que habita ya no en los bordes de la representación ni en los bordes del sistema colonial sino en un lugar que no es perceptible por el hecho de preguntar por lo que los discursos y la historicidad moderna reprimen.

No se trata, por supuesto, de pensar que el abandono, la distancia o la imposibilidad que la historicidad jasperiana le impone a la lectura de Fanon debe ser interpretada como una reacción antimodernista de Fanon. Es una negación que se articula con las figuras de la diferencia que, inevitablemente, surgen cuando el modelo de la historicidad se resume (de manera compleja, por supuesto) en un movimiento más o menos determinado, lo que está a allí a pesar de todo, en una especie de perpetua actualidad.

Este tipo de historicidad le resta a la imaginación política y cultural del sujeto (es decir, a nuestras formas de imaginar el sujeto) el suelo histórico positivo en el que su figura se desenvuelve. En este punto, no se trata tampoco de ver qué es lo que la historicidad jasperiana reprime para entender el lugar de la imaginación política de Fanon, en una especie de pregunta similar a las de Michel Foucault con relación a la locura, es decir, a aquella que sugiere que para entender lo que nuestras sociedades llaman cordura es necesario indagar en la locura (p. 229).

Aunque hay que reconocer que este tipo de análisis es atractivo ya que nos ofrece con relativa transparencia las relaciones constituyentes entre lo que es remitido al olvido y lo que aparece como la razón del mismo, se trata del hecho imposible de dicha historicidad cuando la pregunta por el sujeto remite a triples personas. Se trata de un reclamo fanoniano por la imposibilidad de pensar alguna figura posible del sujeto cuando el tipo de representación que se asienta sobre él no lo convierte en tal. El espacio que queda libre en la “triple persona” es un signo de esa imposibilidad.

No hay en ese momento de la narrativa fanoniana casi ninguno de los dos contenidos que Foucault le asigna a la palabra sujeto: “sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo” (p. 231). Con esto no quiero decir que Fanon no advierte la primera condición de la palabra y se vea representado incluso él mismo en ella, en la extensión de sus categorías al escenario de su individualización, sino que, como extremo de su crítica, y como expresión de sus urgencias políticas y morales, lo que aparece frente a lo que “ve” es precisamente una falta o ausencia de subjetivización, cualquiera sea la dirección que asuma la misma. Tampoco, como veremos luego, habrá espacio para ninguna trascendencia en el sentido jasperiano.⁷ No hay trascendencia en

⁷ La posición de Jaspers con respecto al existencialismo y a su impacto en la cultura moderna se puede observar con claridad en el texto “¿Qué es el existencialismo?”. Jaspers tiene simpatía por la forma en que Sartre trata al concepto pero advierte que “el hombre” debe siempre estar en búsqueda de su Otro absoluto con el cual puede compararse. Dirá Jaspers: “[h]acerse existencial quiere decir aceptar y ser la profunda seriedad que es el hombre; y ser hombre es serlo de acuerdo o con relación a ese SER por el cual y en el cual somos nosotros. No hay existencia sin trascendencia” (*Conferencias y ensayos*, p. 437). Como se ve aquí, la posibilidad de trascendencia que reclama Jaspers se torna impracticable en la lógica de Fanon en la medida que lo que caracteriza al mundo colonial no es una actividad cognitiva con relación al supuesto SER sino una relación estrecha con el problema de la alienación. Lo particular de la separación fanoniana es que caracterizará en gran parte su proyecto. Si la alienación es separación también es fuente de tensiones y de impulsos indeterminados. El sujeto que se produce en esa encrucijada es el que organiza, desde mi

función de una situación de la experiencia que no reconoce ningún estado posible para el sujeto.

Si la historicidad se encuentra en un curso determinado o en el enfrentamiento a dicho curso no hay lugar para experimentarla, lo que enfrenta el sujeto de la interrogación en el pasaje de *Piel negra, máscaras blancas* no es ya el desplazamiento de sus propias creencias sobre el lugar que ocupa, sino el vacío representacional. Vacío que precisa y presagia el contenido, recorrido y producto de las urgencias políticas y morales.

lectura finisecular, la escritura de Fanon y su herencia poscolonial. Podría decirse que la trascendencia tiene el límite que le impone la alienación.

