



II. LA ESCRITURA Y LAS URGENCIAS. SOBRE ÉTICAS Y ESCRITURAS. LECTURAS

Las creaciones kafkianas son todas ellas parábolas. Y su miseria y su belleza consisten en que tuvieron que convertirse en algo *más* que parábolas. No se ponen sin más ni más a los pies de la doctrina, como la hagadah se pone a los pies de la halacha. Una vez que se han sometido, levantan contra ella inadvertidamente una pesada garra.

WALTER BENJAMÍN, *Dos iluminaciones sobre Kafka*

Las urgencias políticas y morales de los textos de Fanon fueron el objeto de lecturas diversas pero, aproximadamente, en las dos décadas posteriores a su muerte, dichas urgencias fueron leídas como un proyecto emancipatorio inserto en la lógica de una historicidad ascendente (de la que hablaremos cuando discutamos el entredicho con Sartre) por la mayoría de las voces contemporáneas a Fanon y las que siguieron.

Fanon fue representado como el héroe romántico de una situación que se explicaba en las articulaciones de los modos de producción y en la teoría de la revolución. Pero héroe romántico también en la medida que aquello que su crítica devastaba no era sólo un estado de cosas que contenía un enfrentamiento con el texto histórico del colonialismo y los desarrollos de una idea de emancipación más allá de las independencias nacionales (especialmente en *Los condenados...* y *Pour la révolution africaine*), sino también su propia existencia, su propia vida.

Este fue un eco particular, por ejemplo, en ciertas perspectivas latinoamericanas como la que Ricardo Córdoba traza

en el prólogo al libro dirigido a militantes *Frantz Fanon y la revolución anticolonial*, en el que el poeta Juan Gelman traduce el ensayo de Peter Geismar, autor de un trabajo semibiográfico que Irene Gendzier reconoce como uno de los estudios más extensos sobre Fanon (*Frantz Fanon*, p. 16). Sin embargo, el gesto de Córdoba se sitúa en desacuerdo con el aquel que romantiza a Fanon, ya que por su intermedio lo que ocurriría sería su alejamiento definitivo de las condiciones reales de existencia (p. 8), es decir la construcción de un Fanon ideal pero no aplicable.

La literatura de las dos décadas posteriores a la muerte de Fanon tiene, desde mi perspectiva, un problema con el lenguaje de sus textos. Hay una sospecha, en más de un sentido, negativa sobre la naturaleza del lenguaje ambivalente de los mismos porque lo que hay que explicar, y la palabra no es casual, no son las formas textuales (y sus contenidos) sino lo que parece transparente: el recurso de la acción y la dimensión fraterna de las luchas de liberación (pp. 8-9).

En cierta forma, lo que Fanon “debe” hacer en estos años es construir una ética post mórtem y una delimitación de las urgencias políticas y morales mencionadas. La crítica de Córdoba recorre estos itinerarios.

Más allá de esta dimensión, el prologuista se ve atrapado en la misma gramática que intenta rechazar. La idea de vidas paralelas alimentadas por el mismo “fuego” entre Fanon y el Che Guevara, resulta en una imagen romántica más que en una representación plana de los individuos y de las fuerzas colectivas (p. 7). Una imagen romántica claro, en el momento en que el romanticismo es rechazado por gran parte de la izquierda europea tradicional por sus supuestos contenidos antimodernos. Dentro de esa izquierda se incluía el proyecto socialista (p. 16).

Sin embargo, el artículo de Peter Geismar en el mismo libro, “Frantz Fanon: evolución de un revolucionario. Esbozo biográfico”, se acerca inevitablemente a un Fanon que de-

be, de una u otra forma, honrar cierta tradición romántica con su figura. Él es visto como el intelectual clave del proceso de la revolución argelina (el de *El Moudhajid*) y su ausencia, de alguna manera, apresura “el colapso de las fuerzas progresistas” (p. 29). Pero Geismar restituye rápidamente la exigencia de la literatura de aquellos años sobre Fanon. La que obliga a presentarlo primero, y fundamentalmente, desde el lado de su actitud política, más que desde cualquier otra (p. 30).¹ Entonces, su ausencia deriva en la doble condición de sujeto central de un proceso por un lado, y por otro, como constructor de una ética post mórtem de la que no puede evadirse.

En el mismo libro Enrica Colotti Pischel señala que el romanticismo en Fanon, o en la figura de Fanon deberíamos decir, es una característica compartida por otros líderes revolucionarios del tercer mundo, debido a las condiciones históricas y materiales del mundo colonial que deben enfrentar los movimientos de liberación. Por ejemplo, deben contar con un discurso que destaque el predominio de lo nuevo frente a lo viejo, la exaltación de la libertad humana, etc. (p. 64). Colotti Pischel califica esta actitud en Fanon como “romanticismo moralista” (p. 65).

No obstante, la valoración del romanticismo en la figura de Fanon cumple, en el caso de Colotti Pischel, con las exigencias de su época. Se puede apelar al romanticismo y a los enunciados vinculados a él, tales como “hombre nuevo”, “moralmente íntegro”, al “pueblo”, como se hace en algunas sociedades coloniales, siempre y cuando los mismos cumplan con una “función revolucionaria objetiva” (p. 65). Esta autora restituye la doble condición a la que la figura de Fanon es sometida. Fanon puede ser visto como romántico pero “independientemente de esta problemática humana y existencial” (p. 65) su contribución se ubica en el marxismo (p. 66).

¹ Geismar se refiere a la caracterización que Césaire hace de Fanon de la siguiente manera: “Césaire dibujó agudamente el espíritu y la dedicación de Fanon, pero no tanto su actitud política” (p. 30).

Colotti ve en los textos de Fanon un instrumento para valorar sobre qué bases se produjo la apropiación del marxismo en las colonias (p. 66) y, podríamos agregar, que desde esa perspectiva los textos de Fanon serían también un control crítico para aquellas versiones del marxismo que Eric Hobsbawm en un célebre artículo llamó “marxismo vulgar”.²

La ausencia de Fanon parece operar como una especie de suplemento, en el sentido derridiano del término, en la que su figura cubre las necesidades políticas de un discurso. Los “más allá” de estos textos siempre constituyen la excepción que reordena el discurso y su figura en dirección de una tradición. Como escasamente se pacta con las dimensiones existencialistas y, podríamos decir, con sus antecedentes culturales antillanos a pesar de mencionar la especificidad de su discurso, no hay posibilidades de pensar sus textos y su figura en terrenos más inestables. Por ejemplo, la presentación que hace Césaire de Fanon podría verse más allá de la sospecha implícita que sobre el lenguaje poético contiene la frase de Geismar (véase la nota 7).

James Clifford en *Los dilemas de la cultura* ha dado algunas pistas para pensar el texto político antillano, del que Fanon es parte, con la noción de *marronage* de Césaire, la cual se presenta como transgresión permanente a nociones de orden y jerarquía coloniales. La palabra *marronage*, y el verbo asociado *marroner* fueron acuñados por Aimé Césaire, uno de los creadores de la negritud. Como lo señala Clifford, lo que

² El artículo es un texto sobre el papel desempeñado por los escritos de Marx en la historiografía contemporánea. Hobsbawm distingue allí entre usos del marxismo que estuvieron asociados al desarrollo de las categorías de análisis de la disciplina histórica, de los usos vinculados a las dimensiones de la lucha política. En estos últimos, por lo general, la famosa reducción economicista de la perspectiva de Marx es mucho más pronunciada. De todos modos, la distinción principal pasa por el hecho de utilizar las categorías de análisis marxistas con relación al material empírico, en el primer caso, y con cierta construcción de doctrina política, en el segundo. Esta distinción está emparentada, en el caso de Eric Hobsbawm, con una doble cuestión, con su condición de historiador y con su ruptura con las corrientes estalinistas en la década de los cincuenta. El título del artículo es “La contribución de Karl Marx a la historiografía”.

Césaire evoca con la palabra *marronage* (que puede ser leída en el sentido de cimarronage, derivada de la idea de huida de los esclavos negros en la Antillas y en los pantanos de la Guayana) no es sólo una huida del orden y de las imposiciones de éste, sino una experiencia de la transgresión y de la reconstrucción de la cultura (p. 220).

El punto aquí, entonces, no es una crítica *ex post facto* de los intentos de entender la perspectiva política y la contribución teórica de Fanon, sino pensar cuáles son los desafíos que su escritura permanentemente ha desplegado para algunas de las lecturas más relevantes.

Lo que mencionamos como la imposición de una ética post mórtem tiene varios significados. En primer lugar, implica leer a Fanon desde las obligaciones de las urgencias políticas y morales (ya no las de él sino las de todos nosotros) que lo hacen ingresar en una tradición, ya sea teórica o política, a la que debe responder. En segundo lugar, dicho ingreso tiene el tono de época característico.

Fanon, quien no ha dado pocas señales en sus textos al respecto, es casi obligatoriamente leído desde la especificidad de la lucha anticolonial. Pero en dicha lectura se impone una jerarquía en sus textos ordenados en sucesivas “tomas de conciencia”. Desde la escritura de *Piel negra...* hasta el manifiesto final de *Los condenados...*, lo que se destaca es su inmersión creciente en procesos revolucionarios que expresan una fuerte categorización de su obra y del texto que su vida escribe, así como también, del texto de su vida.

Leamos un breve párrafo del ensayo biográfico de Peter Geismar: “La vida de Fanon, al parecer, se dividió en cuatro etapas: una juventud burguesa convencional; un periodo introspectivo durante el cual midió la extensión de su neurosis, mientras se preparaba para ser psiquiatra; una ruptura revolucionaria, catártica con el pasado; un final africano revolucionario más definido” (pp. 21-22). Cada momento implica una organización de la textualidad de Fanon y, por supuesto,

una jerarquía. Dicha organización, inevitablemente ascendente, encontrará en algún lugar el texto del romanticismo, aunque el tono de época de estos escritos inmediatamente restituya la transparencia del proyecto fanoniano.

Las biografías de Fanon contienen siempre un balance precario entre las dimensiones teórico políticas de su obra y la historia personal implicada en los fenómenos y procesos que su escritura refiere. El *Frantz Fanon* de Irene Gendzier tal vez sea el mejor ejemplo al respecto. Este punto es relevante para lo que discuto aquí porque de las profundidades de una vida que busca explicarse en el mundo se autoriza, de algún modo, el ritmo y la organización de una biografía y, en este caso concreto, de un proyecto teórico, político y cultural. Dicha autorización responde, desde mi perspectiva, a las formas y fundamentos que se expresan en la ética post mórtem de Fanon. Si sus textos tienen alguna utilidad para esa ética, la misma se encuentra en la confirmación y originalidad de un conjunto de textos avalados, podríamos decir, por una vida.

Sin embargo, el acto de explicar las direcciones que asumen los textos de Fanon es el de vincularlos inevitablemente con su historia personal y, por extensión y contenido, con ciertos proyectos ideológicos y políticos como el de la teoría marxista, el existencialismo, la negritud, etcétera.

Gendzier explica a Fanon desde esta clave produciendo una organización y una lectura similar a la de Geismar. El capítulo I de su libro que se titula “En el principio: la búsqueda de las raíces. 1925-1952” señala una marca importante: si hay que buscar la forma en que la tensión dramática entre la fundación de un nuevo humanismo y la violencia colonial fundamenta una vida y un ejercicio de reflexión, ésta debe encontrarse necesariamente en las experiencias de vida del autor. Y si éste es el fundamento, su obra inevitablemente siempre remite a los escenarios que su vida enfrenta. Desde allí el ejercicio biográfico avanza sobre la dirección de una toma de con-

ciencia creciente como resultado de una autorreflexión y de una manera de escribir asociada a la misma:

a comienzos de su vida y sus escritos, Fanon llegó a la conclusión de que necesitaba entenderse a sí mismo, tal como era, como creía ser y como lo vería el mundo. Para esto se decidió a escribir, no como modo de describirse a sí mismo o al mundo, sino de comprenderlo, con sus absurdos y sus posibilidades de racionalización. El escribir era una forma de acción, originalmente reflexiva y centrada en sí misma; sin embargo, por su naturaleza misma, era también un método de comunicación, para hablar con otros y enseñarles algo (Gendzier, p. 24).

Tal vez este proceso fuera como lo describe Gendzier, esa no es la discusión aquí, pero lo que importa es que el mismo está asociado al espacio crítico de una vida leída desde las racionalizaciones. Y, en ese sentido, la tensión y la ambivalencia que inundan los textos de Fanon parecen trasladarse de un modo peculiar a los textos de sus comentaristas, como intento de restitución de la “anomalía” que dichas tensión y ambivalencia representan. Digo anomalía entre comillas porque, como veremos más adelante, ésta sólo existe si aceptamos ciertas restricciones de partida, como por ejemplo, la supresión de las ambivalencias en el discurso fanoniano.

Es cierto también que la biografía de Gendzier destaca en muchas oportunidades los itinerarios intelectuales que Fanon recorre y habita. Por ejemplo, los vínculos con *Les Temps Modernes*, *Présence Africaine*, el Hegel de la lectura francesa de Merleau Ponty y Sartre, Marx, Freud, etc. Sin embargo, para Gendzier la relación entre la situación existencial de Fanon y los discursos políticos y filosóficos es lo que contiene el peso concreto de su figura. En cierto modo, la representación de Fanon que emerge del trabajo de Gendzier sugiere que sus textos son siempre el resultado de esa encrucijada. Pero el peso de una conciencia en construcción no abandona al Fanon de Gendzier hasta las últimas páginas. La consecuencia de esto es que, a pesar de los múltiples itinerarios de sus textos y de su vida, todo se concentra en una especie de proyec-

to ascendente y en una serie de propuestas para el porvenir (pp. 360-361):

[Fanon] comprendía que su propio concepto del neutralismo debería ser, de algún modo, algo más que una simple garantía de pobreza permanente. [...] Por militante e inflexible que fuera en sus creencias, Fanon no dejaba de reconocer que el nuevo amanecer estaba lleno de amenazas que eran capaces de destruir y el matar al hombre como en épocas anteriores. El hecho de que no viviera para ver la época posterior a la independencia argelina, no le impidió llegar a comprender lo expuesto (p. 361).

Es decir, más allá de los obstáculos que una disposición casi romántica de Fanon produce, el ascenso de una conciencia permite ver cada vez mejor y con más precisión el despliegue del futuro. En otras palabras, no es precisamente el espacio abierto por los múltiples textos que se intersectan en su vida (y utilizo aquí una metáfora de texto ampliada) y la confusión que ellos sostienen lo que permite ver las consecuencias de las políticas llevadas a cabo en la Argelia postindependencia sino, justamente, el exorcismo de todos esos textos en razón de una conciencia que recuerda al “espíritu” hegeliano después de haber atravesado la ordalía de la historia.

El retorno de Fanon desde la “anomalía” se completa. Y es un retorno porque el tono prescriptivo de la ética post mórtem debe organizar su saber fuera de los “fallos” que una vida extremadamente mezclada y diversa contiene. O mejor, debe organizar esa vida en un conjunto coherente y direccionado de saberes. Benita Parry, como veremos luego, usa un término para describir el lado de lo particular en Fanon, como por ejemplo, la tensión existente en sus textos entre lo transnacional y lo particular. El lado vinculado a lo particular adquiere el nombre de “impulso”. El impulso, en la literatura relevante sobre Fanon en las dos décadas posteriores a su muerte, queda en algún lugar que no puede ser domesticado. En última instancia, los problemas que dicha literatura enfrenta con relación a las visiones románticas no están tanto en la dimen-

sión que las mismas tienen para un proyecto de liberación o revolucionario sino en la inestabilidad casi radical que provocan en el discurso de la razón moderna y en el texto colonial.

Córdoba en el prólogo citado antes teme a la mutación heroica romántica de Fanon porque ella desarticularía los contenidos más profundamente transformadores de su discurso pero no advierte, sin embargo, que la inestabilidad romántica que representa al sujeto, e incluso en este caso al sujeto individual en el extremo de sus fuerzas morales, vitales e históricas, es el resultado y la causa de una textualidad y una escritura que se apartan insistentemente del canon.

El exorcismo de lo anómalo representa un desplazamiento de la escritura de Fanon en términos de orden. En otras palabras, su escritura descentra enunciados que pretenden ser fieles a ella. Si la faceta romántica de su personalidad abarca, como Colotti dice, un momento necesario y objetivo del proceso revolucionario lo que queda definitivamente afuera con esa idea es la posibilidad de una escritura sumergida en la ambivalencia y en la ironía. Pero, antes que ello, deja afuera la representación de la escritura de Fanon en términos de tragedia y de ironía a la vez. De tragedia porque el supuesto escalonamiento ascendente de su conciencia desde *Piel negra...* hasta *Los condenados...* podría representarse como la imposibilidad de separar del sujeto el problema de la alienación. De ironía, porque es en los pliegues de esa alienación por donde se presentan las aristas más críticas de un sujeto dispuesto en el mundo. La exclusión de estas dos dimensiones en la lectura de sus textos obliga a recorrer itinerarios que deben confirmar a cada paso las certezas de una conciencia que se separa lenta pero inexorablemente de las cargas que la retrotraen a situaciones de subordinación y alienación. El “colonizado” es la figura que ayudaría a trazar este viaje. Sin embargo, la dimensión romántica tiene una consecuencia extra.

El héroe romántico de fines del siglo XVIII y del XIX no gana siempre las batallas y, cuando lo hace, es solamente para

advertir que las fuerzas que enfrenta tienen una dimensión aun más amplia de lo que había sospechado. La figura del Fausto de Goethe o el héroe de Carlyle enfrentan, inexorablemente, al final de sus actos heroicos la tragedia y la ironía de los mismos. No hay restitución de un mundo ideal después de las aventuras que emprenden. No hay regreso a ningún pasado deseado ni a un futuro posible ya que ellos, como textos inestables antes las fuerzas de la historia, sólo pueden lidiar con ellas pero no aspirar a una victoria definitiva, pero allí, sin embargo, radica su originalidad. Fausto descubrirá en sus manos el resultado de la historia, más allá de las ilusiones que derivaban del poder del pacto. Carlyle, por ejemplo, construirá una figura del héroe como alguien que se desprende de época en época, de temporalidad en temporalidad, de las adscripciones divinas:³

En la historia del mundo jamás volverá a presentarse hombre alguno, por grande que sea, quien sus semejantes tornen a venerar y le rindan culto como a una divinidad. No sólo esto, sino que aun puede preguntarse: ¿Existió jamás, en el mundo, hombre alguno, asociación de hombres que real y verdaderamente llegase a creer que el hombre a quien vieron y tratase fuese un dios, y mucho menos el Hacedor del cielo y tierra? (p. 35)

[...]

Error craso y grosero fue el de considerar al hombre extraordinario como una divinidad (p. 35).

Esta imagen de alguien en proceso creciente de secularización representa la concepción de la historia de Carlyle en la que el sujeto, para él individual, se enfrenta a la historia. Pero, como lo señala Hayden White, el sujeto de la historia de Carlyle no es precisamente la historia en general sino quien es capaz de lidiar con ella. Carlyle tenía, dice White, un princi-

³ En este punto, Hayden White señala que la característica de Carlyle, por ejemplo, con respecto a Novalis (otro de los grandes románticos) fue precisamente el creer que la experiencia histórica y el significado de la vida humana sólo se hallaba en el interior de la comunidad humana (p. 146).

pio crítico que individualizaba “al hombre que realiza algo *contra* la historia” (p. 147).

En ese sentido, Fanon, o mejor dicho, el colonizado de Fanon, ese personaje que recorre toda su escritura, se encuentra siempre en la encrucijada de enfrentar a la historia aun a riesgo de sospechar sobre los límites que ella impone. Una encrucijada que recuerda, a pesar del desplazamiento de Fanon de la misma, a la historicidad jasperiana, una encrucijada presente más allá del proyecto de liberación y de la fundación de un nuevo humanismo. Pero también presente dentro de estos dos elementos centrales de su escritura y de su imaginación política y cultural. Desde este punto de vista, entonces, la organización del saber sobre Fanon y sus textos requiere que lo que he llamado la ética post mórtem se fundamenta en una exclusión de aquello que representa riesgo e inestabilidad para el proyecto político que ella encarna.

El orden emergente se asemeja así al de una cronología inflexible y oculta que marca los momentos claves del movimiento ascendente. Los textos de Fanon son a partir de allí el registro de eventos de la conciencia del colonizado en su lucha por desprenderse de las ataduras que lo constituyeron como tal, son devenir, pero en el sentido que vincula esta palabra con el historicismo. Y esta evocación del historicismo no es, como suele ocurrir, una suerte de estrategia para descartar una mirada posible sobre la historicidad, sino para revisar el problema que subyace en las lecturas de Fanon con relación a la imaginación del tiempo histórico. Si la secuencia temporal lisa y llana parece no organizar la ética post mórtem que su escritura debe cumplir, no hay tal ausencia cuando de lo que se habla es de un imaginario temporal. Aquí la representación es más compleja en tanto no sólo confirma un derrotero para la historia sino también para la conciencia y, al hacerlo, diseña una jerarquía que irremediamente cumple etapas y, como gesto autocreador, las consolida. Por esa razón, ninguna lectura podría privilegiar o centrarse en,

por ejemplo, *Piel negra, máscaras blancas* sin experimentar la sensación de desorden y escasez de organización temática que, como sabemos, frecuentemente es vista como metáfora de otras carencias. Porque tras la ruptura del orden temporal de las lecturas de Fanon no sólo se harían evidentes dichas carencias sino que se traicionaría el texto de su conciencia y de su intencionalidad como autor. En ese momento el resultado es el silencio. Un silencio del cual hablaré más adelante, que se parece mucho al silencio colonial.

Así, ante cualquier desafío del imaginario temporal del historicismo o ante cualquier seducción de la retórica la respuesta es la rectificación de dicha anomalía por medio de, precisamente, la enunciación de cuáles son los “verdaderos” elementos que están en juego. Lo que más arriba llamé el exorcismo de la anomalía. La eliminación no textual pero sí de significado de los enunciados y las historias de Fanon que parecen adoptar recorridos divergentes. Si pensáramos con Derrida, podríamos decir que lo que se intenta eliminar es aquello que funciona como suplemento para que emerja la “verdadera naturaleza del proyecto” fanoniano.

Los ejemplos de esto abundan. Gendzier señala que la preocupación de Fanon por las Antillas no parece haber desaparecido a pesar de sus desplazamientos (pp. 30-31). Es decir, más allá de la legítima descripción de este proceso por parte de Gendzier el problema se encuentra en la territorialización de Fanon y de su escritura. El Fanon desplazado es el que no coincide con una ética y una política que es situacional. Su escritura tampoco a menos que opere sobre ella una marca que la obligue permanentemente a referirse a los límites. Una marca como la que Renate Zahar impone:

[c]ualquier investigación sobre los fenómenos coloniales corre el riesgo de quedarse atascado en categorías coloniales, raciales o paternalistas si los procesos de opresión discutidos por Fanon son negados o pasados por alto en silencio. Sus teorías son, sin embargo, limitadas en perspectiva por el hecho de estar basadas en las condiciones histórico

económicas y políticas que él encontró en *su actividad revolucionaria*. Su descripción de los procesos de alienación puede reclamar validez en primera instancia solamente para aquellas áreas que *él conoció en una experiencia de primera mano* (p. xxi). (Cursivas mías.)

A diferencia de lo que plantea Gordon cuando se refiere a lo que Fanon “ve”, esta experiencia localizada tanto dentro de “su actividad revolucionaria” como en la “experiencia de primera mano” son localizaciones de su escritura. Localizaciones que funcionan como marcas en estas lecturas y como presencia indisimulada de un imaginario de la temporalidad que organiza sus textos como proyecto. Si la revolución falla queda el Fanon disponible para las ciencias sociales.

De otro modo, si una localización falla queda la de las disciplinas que, como sabemos desde el Foucault del nacimiento de la clínica, tienen más de una forma de regular los saberes y sus disposiciones. La función de la territorialización es entonces la de explicar contextos sucesivos en los cuales la conciencia del sujeto colonizado emerge. Cada paso confirma que se ha alcanzado un momento diferente. Pero más que explicar la sucesión de contextos, territorializar, es ante todo una forma de otorgar identidad a aquello que parece evasivo e inestable.

La figura romántica evoca un *ethos* esquivo en el que la comunidad y el sujeto se funden pero nunca de una manera final y definida. Por esa razón, los rasgos que remiten al romanticismo como forma de desplazamiento son abolidos o, precisamente, desplazados en función de un proyecto que debe dar cuenta en cada momento de su racionalidad. Y la racionalidad, desde esta perspectiva, es situacional, es localizable tanto cultural como discursivamente.

En ese sentido, habría que señalar también que las experiencias modernas (y estoy pensando aquí en experiencias estéticas y políticas) podrían ser consideradas como viajes y derivas casi permanentes, desde las experiencias estéticas de la literatura de Goethe, particularmente del Fausto, hasta la

disolución de los límites en las representaciones políticas y culturales de los anarquistas donde hay un enorme campo de derivas absolutamente modernas. O en las representaciones del viaje a los territorios del imperio en el siglo XIX, abunda lo que Mary Louise Pratt llamó “los ojos imperiales” pero también los espacios de disolución y disgregación de los enunciados más resistentes a la diferencia, como es el caso de la escritura de viaje de Richard Francis Burton.⁴ O, en la persistente presencia, diferida por cierto, en la literatura poscolonial africana y en particular nigeriana, de la ambigüedad en el *Corazón de las tinieblas* de Conrad, por medio de una metáfora que construye a los otros pero también desestabiliza a los propios. Ésta es la paradoja que habita en la ética post mórtem fanoniana. Toda forma de desplazamiento puede ser exorcizada prescindiendo del otro costado de las tradiciones modernas que, paradójicamente, parece defender.

Los casos que mencioné arriba son apenas escasas marcas en un inmenso territorio cultural en el que las figuras, prácticas y discursos desplazados son constitutivos de las propias tradiciones críticas de la modernidad. Después de todo, exten-

⁴ La escritura de Burton es un buen ejemplo de cómo los enunciados más rígidos con respecto a la diferencia, o mejor dicho, más rígidos en términos de la construcción de la diferencia, pueden contener su propia inestabilidad, su propio espacio de disgregación en el contexto tanto de situaciones aparentemente miméticas o en el de un desplazamiento de nociones de “hogar” restringidas. Richard F. Burton escribió en el espacio multiforme del imperio británico del siglo XIX, aparentemente, conservando los rasgos de una clásica mirada colonial, es decir, aquella que ordena los espacios y los sujetos que los habitan para el ojo del observador. Sin embargo, en no pocos pasajes de sus textos las certidumbres, que parecen indicar un control de la originalidad y jerarquía de su discurso con respecto a lo que describe, son desestabilizadas tanto por las respuestas en forma mimética que recibe como por la misma mimesis que él lleva adelante, como por el desplazamiento del punto de enunciación de la idea de Gran Bretaña a la del Imperio. Un elemento adicional que puede resultar interesante, pensando en las reflexiones de Homi Bhabha sobre la mimesis que discuto en este estudio, es que Burton se mimetiza más que disfrazarse con los llamados “nativos”, lo cual implica, que el discurso de aquéllos también puede sufrir el mismo proceso que el discurso colonial sufre cuando los “nativos” se mimetizan con éste. Es decir, se pierde la originalidad y la centralidad. Para una discusión más extensa sobre Richard F. Burton y su escritura véase *El viaje de la escritura. Richard Francis Burton y el este de África*.

diendo la imagen del viaje y del desplazamiento hasta sus límites culturales, se podría decir que las aventuras intelectuales y culturales de la modernidad estuvieron signadas por ambas ideas. Viajan y se desplazan Marx, Burton, Bakunin, el *flâneur* de Baudelaire, Rimbaud, Miranda, Sarmiento, etc. Las búsquedas en cada viaje son diferentes y tienen resultados divergentes. Por ejemplo, al mismo tiempo que Marx inaugura su viaje físico e intelectual desde la *Neue Rheinische Zeitung*, el cual lo llevará a Francia y más tarde a Inglaterra, Richard Francis Burton iniciará sus viajes (después de una larga derrota por la Europa continental) desde Inglaterra hacia los confines del imperio británico. Ambos visitarán la biblioteca del British Museum⁵ durante el mismo periodo preparando sus mudanzas. Uno viaja hacia el centro del proyecto “civilizador” más extenso del siglo XIX y el otro hacia sus márgenes. Bakunin, desplegará sus fallidas energías revolucionarias por diversas regiones europeas, el *flâneur* de Baudelaire (magníficamente estudiado por Walter Benjamin) se desplazará dentro del París del siglo XIX que alumbró el modelo de la nueva ciudad moderna. Sus recorridos serán errantes por los callejones hasta que las marcas de la modernidad impuestas por los “pasajes” lo recluyan en sus interiores, y luego en los bazares, espacio central de la mercancía. Benjamin pensó como nadie la idea de la mercancía como forma de territorialización, al imaginarla una extensión del espíritu del *flâneur* o como su igual. Como último refugio que, paradójicamente, dispersa el deseo en sus disposiciones laberínticas (*Poesía y capitalismo*, p. 71).

La calle como lugar de experimentación cultural característico de la modernidad, representada en la poesía de Baudelaire por la figura del *flâneur*, y que estudia Benjamin, es

⁵ Parece que Marx, sin embargo, tuvo algunos problemas para entrar a dicha biblioteca porque no poseía el atuendo adecuado, una especie de gabardina de la época. Esta referencia se la debo a Adrián Cangi en una charla amable viajando entre Rosario y Buenos Aires, después de un coloquio sobre el ensayo en la primera ciudad.

un *topo* muy importante en una de las lecturas que hace Homi Bhabha de Fanon. No porque se parezcan el Fanon que teoriza a partir de lo que “ve” y el *flâneur* baudeleriano (tal vez nadie más lejano), sino porque ambos encuentran en la figura de la calle las dimensiones de la historicidad en una especie de día a día, que contingente como puede aparecer es a la vez síntoma de situaciones más profundas y lugar de la crítica a proyectos del sentido homogéneos y unívocos. Bhabha dirá de Fanon:

Para un escritor y un activista político, algunas de cuyas más valorables escenas de compromiso/encuentro político han ocurrido típicamente mientras caminaba por la calle (“¡Mira, un negro!” siendo el momento seminal del reconocimiento racista en *Piel negra, máscaras blancas*), el día a día emergente e insurgente de Fanon se parece al concepto de Michel de Certeau de “autoridad local” como él lo elabora en su ensayo sobre la política del día a día, “Caminando en la ciudad”: un discurso de autoridad que compromete la “univocidad” del historicismo, del universalismo o, en este caso (el caso Fanon), del nacionalismo. Funciona como una “ruptura en el sistema” que perturba los sistemas funcionalistas y totalitarios de significación y los espacios de enunciación al insertar autoridades locales “por encima y abajo” y “en exceso” (p. 189).

La calle como lugar que desafía la constitución de formas de significación homogéneas tiene un largo recorrido en muchas de las escenas modernas. Dostoievski en *Memorias del subsuelo* construirá a la avenida Perspectiva Nevsky de San Petersburgo como el espacio político y cultural del encuentro y del conflicto entre clases sociales, donde estará en juego el problema del reconocimiento entre distintas formas de la historicidad, distintas temporalidades.⁶ La calle será también el lugar

⁶ Marshal Berman traza con detalle los enfrentamientos con (y en muchos momentos las luchas por el reconocimiento) la autoridad social que contiene el libro de Dostoievski, *Memorias del Subsuelo*. La calle articula el momento y el espacio en cada una de las relaciones que se establecen entre los miembros de diferentes clases sociales en la San Petersburgo decimonónica (Berman, pp. 226-236). Lo que hace sumamente interesante al libro de Berman, el cual es imposible comentarlo aquí, es el hecho de pensar a los espacios de la modernidad desde las metáforas políticas y culturales que ha ofrecido la calle.

de la tragedia para una conciencia que intenta traspasar los límites estrechos de significaciones homogéneas sobre la identidad. Fanon reconocerá en ella que su figura está representada no en doble ya sino en triple persona. Marshall Berman, respondiendo a las críticas de Perry Anderson sobre el proyecto desarrollista de la modernidad que delinea en *Todo lo que es sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* recurre a un estilo casi fanoniano para proponer la extensión del espacio representacional de la calle al de nuestras experiencias cotidianas (los dos lugares, podríamos decir, por donde Fanon desarrollará tanto su idea de la historicidad como su percepción teórica) y al de nuestras reflexiones críticas, las cuales deben hacerse cargo de la “sustancia y el flujo de la vida cotidiana” (p. 130). Berman señala con agudeza que antes que aprender a leer los textos críticos de nuestra contemporaneidad, como *El Capital* de Marx por ejemplo, es preciso saber identificar las señales en la calle, porque es en ella donde se pueden advertir las formas diversas y divergentes que adquiere la significación cultural y política de los sujetos (p. 130).⁷

Pero los viajes y desplazamientos continúan. Rimbaud encuentra en el desplazamiento del yo un lugar para enunciar la futilidad de las fijaciones. Sarmiento y el viaje confirmatorio de la sospecha de la “barbarie”, que como alguien que escribe y piensa desde un lugar descentrado obligatoriamente debe encontrar los fundamentos del centro, reinventándolo más allá incluso de su texto original. Éste es el camino que recorre la idea de civilización y barbarie en *Facundo*, extenso icono de las miradas finiseculares de la Latinoamérica decimonónica. Los ejemplos abundan en variedad cultural y temporal pero en su abundancia precisamente informan de algo que pertenece al pensamiento fanoniano: las marcas de la modernidad que habitan sus textos no deben ser solamente

⁷ Véase de Marshall Berman: “Las señales en la calle (Respuesta a Perry Anderson)”. En la compilación de Nicolás Casullo, *El debate modernidad posmodernidad*.

pensadas, leídas o imaginadas como lugares de concentración y estabilización de significados.

El lugar de la ambivalencia, sobre el que hablaré más adelante, es una especie de “no-lugar” que disputa la centralidad y los intentos porque su biografía, su vida y los textos que ambas constituyen hagan el trabajo de estabilizar su imaginación política y cultural. La ambivalencia implica considerar lo que Homi Bhabha, en su crítica a *Orientalismo* de Edward Said, menciona como el hecho por el cual, en el proceso de subjetivización, el discurso colonial destinado a los sujetos dominados contiene el “ser dominante” dentro de él (pp. 24-25). Así, por extensión, puede entenderse que los discursos críticos son habitados por las razones que los convirtieron en tales. Sin embargo, la frase crítica de Bhabha no debería entenderse como la fijación indefectible de un componente de subordinación en cualquier práctica de resistencia, sino como una referencia analítica insoslayable. Un punto clave para desplazar, a su vez, cualquier lectura que evoque a Fanon desde una perspectiva que defienda al maniqueísmo.

El escritor tunecino Albert Memmi, contemporáneo de Fanon, en *El colonizador y el colonizado* (*Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*) describe la enorme variedad de situaciones que indican la posibilidad concreta de existencia de lo que señala Bhabha. Aunque Memmi tiene una preocupación más cercana a los tipos sociológicos/psicológicos que habitan en el mundo colonial, la situación de ambivalencia está presente en cualquiera de las categorías que se elija ver: el colonizador, el colonialista, el colonizado. No obstante, a pesar de que Memmi sitúe la relación colonial en una situación bipolar, la trama de dicha bipolaridad es tan compleja que es imposible pensarla sin las dimensiones de la ambivalencia que habitan en los sujetos de la situación colonial y sin el papel que desempeña la alienación en ellos. Y si bien Memmi elige, casi de la misma manera que lo haría Fanon, soñar con la “cura completa del colonizado” cuando cese toda forma de alienación

(p. 141), es por medio del escrutinio de la misma que puede desplegar la variedad de elementos y factores que están en juego en la relación colonial y en las formas, entre las que se encuentran la ambivalencia, que asumen las identidades. Sin embargo, ya no como medio para denotar un problema a ser solucionado, sino para entender los procesos culturales que están en juego cuando se trata de pensar, incluso, en categorías de carácter omnicomprendidas como las de colonizador y colonizado y en los intersticios en los cuales la alienación se produce históricamente.

En otras palabras, al mismo tiempo que la alienación se produce a sí misma, informa y se articula con las estrategias de resistencia a discursos que territorializan a los sujetos en atributos de identidad (cualesquiera sean ellos) y en trayectorias temporales definidas. En ese punto, la idea de la alienación implica que debemos prestar mayor atención a la forma compleja en que la diferencia es articulada y expresada.

Memmi y Fanon más que diseñar una figura homogénea del colonizado, o de cualquiera de las otras categorías coloniales, construyen hitos para reflexionar sobre la dificultad de sostener un pensamiento que produzca diferencia desde núcleos sólidos e inmodificables de la identidad. Las identidades como forma de territorialización son clave para el debate que inaugura el problema de la alienación. Sin embargo, no es en el festejo de los logros parciales del “colonizado” o de la conciencia de Fanon donde encontramos la forma de olvidar, como una suerte de amnesia crítica, y superar la alienación. Las identidades coloniales que ambos describen son, en gran parte, producto de la tragedia del mismo régimen, pero de allí a considerar que en un ejercicio crítico la transparencia de las representaciones sobre la identidad está asegurada es pensar que Fanon, Memmi e incluso nosotros mismos podemos convertirnos en una especie de aprendices de Fausto a la inversa. Retomaríamos el proyecto en el momento en que a Fausto se le escapa de las manos. Sería devolverle al mundo

la certidumbre acerca de sus proyectos históricos y desplazar el presente como lugar en donde la agencia del sujeto pueda manifestarse. No obstante, el papel que desempeñan las identidades desterritorializadas del escenario colonial (y en eso, como ilusión performativa la imagen misma de Albert Memmi sería el gran ejemplo al pensar su situación paradójica, irónica y trágica de su condición en Túnez)⁸ es paradigmático. Por un lado revelan la condición extrema de subordinación pero, por otro, ofrecen los trazos por los que una suerte de “epifanía”⁹ del sujeto emerge.

La etimología de la palabra epifanía es muy interesante como metáfora de esta manifestación del sujeto. La palabra de origen griego (ἐπιφάνεια), *epiphainen*, significa poner de manifiesto o manifestar. Donde *epi*, *ephi*, quiere decir “sobre, en o hacia” y *phainen*, mostrar, del indoeuropeo *bhanyo* que significa mostrar o colocar en la luz y cuyo sentido implícito es hacer que algo se vuelva visible al ponerlo bajo la luz que brilla. La partícula *bhā* significa “brillar”.¹⁰ Esta larga referencia etimológica refiere al hecho de la desterritorialización co-

⁸ El caso de Memmi es, tal vez, uno de los más interesantes para el análisis sobre el papel que desempeñan las identidades en el régimen colonial. Memmi con frecuencia reflexiona sobre el hecho de que ser judío y, a la par, criticar las relaciones coloniales en el contexto del Túnez colonial le asegura una situación paradójica. Por un lado, percibe que con respecto a la población musulmana tiene un estatuto privilegiado. Por otro, dicho estatuto no asegura la separación completa de su subordinación ni tampoco le permite ser parte completa del grupo de los colonos. La idea de ser “parte completa” es una metáfora con la que intento representar la característica principal de la alienación que Fanon ofrece para el régimen colonial. Los sujetos emergentes de ella, pero, tal vez, de cualquier otra situación histórica y cultural, son siempre sujetos escindidos o parciales. Dicha incompletitud, no vista de manera negativa, implica que las estrategias y los procesos identitarios se constituyen en intersticios en los que aparecen, además de los intentos por exorcizar la alienación, los procedimientos complejos de las identidades al resistir y conformar el mundo contemporáneo: ironía, tragedia, mimesis, fragmentación.

⁹ Epifanía, *Epipháneia*, significa “manifestación”. En la tradición cristiana se utiliza esta idea para conmemorar la aparición y manifestación de Jesús en el mundo. Como tal, el término expresa la aparición de lo nuevo y diferente.

¹⁰ Las referencias a la etimología de Epifanía fueron tomadas de: Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española* y de Lisandro Sandoval, *Diccionario de raíces griegas y latinas y de otros orígenes del idioma español*.

mo forma de emergencia, de manifestación del sujeto aun cuando se supone que la misma afecta las marcas referenciales para que emerja. Más allá del significado que le asigna el cristianismo a la palabra, orientado a un hecho de carácter único y global, es decir, sin ninguna ambigüedad, el sentido implícito que destacamos aquí es una metáfora del proceso del sujeto en las condiciones en que aparece en la escritura de Memmi, Fanon y otros. La “luz que brilla” puede ser la intencionalidad política y cultural de los autores, la cual “ilumina”, no en el sentido del Iluminismo, es decir desbrozando las malezas que rodean y opacan a un núcleo de verdad sostenido por una racionalidad extensa, sino que ilumina en el sentido de la trama de sus discursos. La trama del texto de Memmi que cito aquí y, también, la de *Los condenados de la tierra*, ofrecen una forma de iluminar aunque dicha iluminación no signifique transparencia, porque esta última es el privilegio de un discurso sostenido desde la fe. Iluminan un sujeto que se manifiesta en la situación colonial y en la crítica al colonialismo porque presentan la historicidad que habita en el sujeto como historia construida y vivida aunque no necesariamente poseída. Ellas contienen los elementos que combaten, como el ser dominante habitando en su interior y, a partir de dicha situación, ofrecen un sujeto que no puede pensarse fuera de las marcas históricas que están en su propia constitución.

La realidad extrema de las situaciones subalternas y de las hegemónicas en los textos de Memmi, y también en los de Fanon, es, tal vez, el mejor indicio de la imposibilidad de imaginar a los sujetos fuera de la “incompletitud” o de cierta condición parcial. Pero, a diferencia de las lecturas sobre Fanon que estoy analizando aquí, la epifanía del sujeto no está asegurada ni por los deseos implícitos de la ética post mórtem ni tampoco por la historicidad jasperiana discutida antes. Es la epifanía de un sujeto enlazado por continuidades que, por paradójico que parezca, habitan y condicionan su figura escindida. El término epifanía parece contradictorio con el de

continuidades, ya que recuerda el advenimiento de un suceso único y, a la par, nos recuerda lo que Bhabha dice en la introducción a *The Location of Culture*: “es un tropo de nuestro tiempo ubicar la cuestión de la cultura en el reino del *más allá*. Al filo del siglo estamos menos ejercitados por aniquilación —la muerte del autor o por epifanía— el nacimiento del “sujeto” (p. 1). Sin embargo, la contradicción no existe como tal si la historicidad es puesta en un registro no referido a la salvación. Esta suerte de epifanía de un sujeto escindido y parcial no es más ni menos que el reconocimiento de sus disposiciones en las tramas complejas y muchas veces abiertas del discurso colonial.

Sin repetir aquí el viejo y veraz argumento que establece la multiplicidad del discurso colonial de acuerdo con los escenarios históricos en que se produce y a la vez produce, el punto central no es tanto su poliformidad histórico espacial sino su persistencia en la imaginación de la resistencia. Una persistencia que inevitablemente atraviesa (“con el ser dominante dentro de él”) el discurso político cultural anticolonial y poscolonial. En dicha imaginación, entonces, la manifestación de un sujeto histórico siempre ocurrirá en medio de una fuerte tensión entre pulsiones que ordenan la representación, en el sentido de estabilizarla, en torno a un conjunto de significados y pulsiones que intenten depositar la configuración del sujeto en espacios indeterminados. Zonas de nadie, espacios intermedios, situaciones fronterizas, intersticios. Como diría Homi Bhabha, “un movimiento sin descanso capturado muy bien en la expresión francesa *au-delà* (p. 1), un más allá, que constituye los territorios inestables por donde este sujeto retacea su manifestación total pero que, a la vez, son los lugares por donde aparece. No obstante, tampoco deja de ser una epifanía ya que a pesar de no separarse de la historicidad que lo atraviesa expresa una nueva condición, si no histórica, al menos teórica y política, que no puede disimular a dicha historicidad. Condición teórica entendida como refle-

xión que deriva necesariamente de un “ver”, como dice Gordon, capaz de tratar con la diferencia dentro del discurso colonial y fuera del mismo. Condición política en la medida que presenta un espacio posible de representación para la agencia de los sujetos subalternos (en las distintas versiones del colonizado) sin abandonar la historicidad como proceso y, a su vez, sin abandonar el presente como si fuera solamente un tiempo de transición a otro, por definición el futuro, en el cual se certificarían las realizaciones del proyecto en cuestión y se rectificarian los errores del pasado.

El presente, o lo que imaginamos como tal, puede ser considerado entonces como un tiempo que no requiere de una justificación extemporánea para que las prácticas de los sujetos sean validadas o legitimadas. Por el contrario, en él se pueden establecer las condiciones que desestabilicen un conjunto de representaciones sobre la cultura, la política o la historia y el futuro que ellas proyectan, ya sea en la forma de la utopía o de la continuidad.¹¹

Ahora bien, esta manifestación del sujeto es a la vez auspiciosa porque se produce justamente en los lugares que aparentaban estar cerrados para él mismo (la sociedad dual del colonialismo que Fanon imagina y describe o la intrincada red de lealtades de la sociedad colonial de Memmi), e irónica, porque si hay una promesa emergente de la apertura de esos espacios cerrados es la de un nuevo desplazamiento.

No es solamente Fanon quien, desde mi perspectiva, se puede pensar de esta manera. El escritor indio musulmán Saadat Hasan Manto¹² expresa en dos cuentos, “Toba Tek Singh” y “El perro de Tithwal”, una situación similar en la que el sujeto sólo encuentra un modo posible de representación en lugares indefinidos y espacios inestables que son ofrecidos

¹¹ Aunque, en última instancia, la utopía sea una forma de continuidad no resuelta.

¹² Para un estudio, en español, históricopolítico de la obra de Saadat Hasan Manto véase *Saadat Hasan Manto. Antología de cuentos* de Susana Devalle.

por las tramas de sus magníficos relatos. En el primero, Manto narra con maestría la situación de un manicomio en el cual, después de la separación entre India y Pakistán, se reparten a las personas “enfermas” en un intercambio fronterizo. Un anciano, personaje central, se resiste a que lo devuelvan a algún lugar que no sea Toba Tek Singh, cosa que por lo demás es imposible. Otro interno permanece arriba de un árbol diciendo que él quiere vivir allí, en un lugar, paradójicamente, territorializado¹³ casi al extremo. El anciano que nunca puede alcanzar Tob Tek Singh muere en la zona de nadie fronteriza, en el intermedio entre la línea pakistaní e india. “El perro de Tithwal”, por otra parte, es el relato de las desventuras de un perro que queda atrapado entre las trincheras del frente de batalla. Indios y pakistaníes lo “acusar” permanentemente de ser el “otro” y, en las carreras por salvar su vida entre una y otra trinchera, muere. Ambos relatos remiten a la tragedia de situaciones coloniales y poscoloniales concretas pero, más allá de ello, son ejemplos, trágicos por cierto, de la forma en que las identidades son pensadas frente a discursos que territorializan y fijan los atributos de las mismas. Al mismo tiempo, son ejemplos también de las incertidumbres que acechan a la constitución de sujetos históricos cuando nos desplazamos de concepciones de la cultura sobreinte-

¹³ La imagen del árbol tal vez sea una de las que con más fuerza remite a la idea de arraigo. No es casual que Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* usaran la metáfora del árbol para representar la idea del conocimiento moderno y las pretensiones culturales que están vinculadas a él. El árbol representa orden y jerarquía, identidad, dirección y sentido de la historia, funcionamiento orgánico, matriz. El rizoma representa el espacio abierto e incierto de cualquier desarrollo, la desjerarquización del mundo, territorialidad que sólo puede ser aprehendida en instantes mínimos, en encrucijadas particulares. Estas visiones son muy pertinentes para pensar, y no sólo como una nota marginal, las figuras de la identidad de los textos de Manto y de Fanon. Es obvia la existencia de una dificultad para pensar territorios efímeros cuando lo que aparece con particular insistencia en la superficie de los discursos es una dirección y un sentido, sin embargo, el intento general de este estudio es, precisamente, pensar qué ocurre cuando decidimos ver textos que simulan adoptar la figura del árbol pero que ofrecen, con gran seducción, la posibilidad de ser rizoma. Queda a juicio de los lectores. El capítulo al que hago referencia aquí de *Mil mesetas* es “Rizoma”.

gradas y de proyectos que conllevan la obligatoriedad de su cumplimiento.

Es obvio que la ironía y la tragedia que habitan en estos dos cuentos de Manto reflejan las consecuencias de la falta de “hogar” y las extremas dificultades a las que hacen frente las personas para encontrarlo. No es, sin embargo, la falta del “hogar de la ficción”, ya que Manto lo encuentra magistralmente. Es la falta mutada en advertencia de una nueva imposibilidad, la de representar el hogar y un sujeto asociado cuando la historicidad, no la jasperiana sino la producida por los individuos y las sociedades durante el colonialismo, recae sobre él.

Sin embargo, la contrapartida de control y fijación a un espacio representacional de desplazamiento es otra clave de la modernidad de la que no escapan las lecturas sobre Fanon que estoy discutiendo. No localizan en un sentido *rampante* a la manera del discurso de la nación,¹⁴ pero lo hacen desde dos lugares que reclaman autoridad. Primero, desde la tradición a la que Fanon por gran parte de sus enunciados debería pertenecer, me refiero a la tradición revolucionaria de la que habla Zahar. Segundo, desde la asignación a la escritura de Fanon de un uso instrumental, que da cuenta de los estados de dos procesos convergentes: el de la emancipación del sujeto colonial y el del surgimiento de una conciencia de etapas. Es inevitable que por medio de la localización la escritura de Fanon se convierta en estas lecturas en una cuestión temática, ya que para representar debe estar vinculada a procesos previos que le ocurren a la conciencia del autor. Así entonces, el recorrido ascendente es también con respecto a un lugar que se ubica antes y por fuera de la escritura, el lugar de la vida de Fanon que en sus sucesivos desplazamientos desde Fort de France a Francia, luego a la segunda guerra

¹⁴ Véase el libro de Wilda Western, *Alquimia de la nación*. En especial la primera parte del mismo.

mundial, y después a Argelia y Túnez¹⁵ entre otros, va constituyendo una especie de “escritura” (se podría llamar inscripción), previa a la escritura de sus textos, en la que se perfilan las características de una toma de conciencia creciente. Frente a esto, entonces, a cada texto le corresponde un contexto, y cada contexto, a pesar de las dimensiones cada vez más divergentes de su escritura, confirma el grado de desarrollo de una cuestión temática.

¹⁵ La vida de Fanon podría considerarse como un ejemplo de la transhumancia moderna y colonial y como una especie de anticipo, aunque hubo muchos antes que él, de los movimientos de gente desde las regiones imperiales a las metrópolis. La característica de sus desplazamientos es que ellos siguen un patrón discordante. Fanon no termina en la metrópoli cultural y geográfica sino en uno de los lugares más convulsionados del mundo colonial, Argelia. No obstante, a pesar de vivir en los bordes, como diría Cioran con respecto a Borges, eso lo ayuda a ver mejor de qué se trata la cultura metropolitana. El argumento de Cioran con respecto a Borges es interesante para contrastar con el de aquellos que reclaman territorialidades. Cioran le escribe a Fernando Savater diciéndole que su interés por Borges radica en el hecho de que este último está “destinado, forzado a la universalidad, obligado a ejercitar su espíritu en todas las direcciones, aunque más no sea para escapar a la asfixia argentina” (p. 156). Sin siquiera imaginar dos trayectorias similares entre Borges y Fanon, lo que permite el texto de Cioran es ver el descentramiento para pensar situaciones más vastas. Hay una especie de deber en los intelectuales periféricos (uso la palabra por convención pero deberíamos imaginar otra) con respecto a la universalidad. Parte de las lecturas que intentan atrapar a Fanon en una especie de olvido de lo universal, es decir, las categorías de hombre, humanidad, por ejemplo, pierden de vista este proceso particular. Como también el hecho de que él mismo casi siempre representa intelectuales multiposicionados en los que confluyen y parten formas de pensar, estrategias de escritura, imágenes del mundo que no necesariamente responden con extrema fidelidad a las trayectorias que cada una de ellas tendrían por separado, ya sea en términos políticos, culturales o disciplinarios. Es, precisamente, esta condición particular por la que los textos más orientados se pueden leer como textos diseminados, que fluyen en las direcciones menos previstas, aun a costa de las supuestas intenciones de sus autores. Por otra parte, es necesario también decir que ésta perspectiva de Cioran no debe ser tomada como norma, en última instancia, como él mismo lo dice, todo depende de si esta curiosidad por lo universal lleva la marca del “yo”. También hay un hecho curioso en el hecho de que la periferia desde la que escriben estos intelectuales es representada para darle valor a esa pulsión por lo universal como un espacio vacío donde un “yo” poderoso y farsesco le da contenido. No obstante, no es precisamente de una imagen colonial de lo que está hablando, en el sentido de un discurso que arrasa con la geografía sino de una situación, que me parece, es la de Fanon en Fort de France. Una situación que urge al desplazamiento ya que lo que está en juego es más que el problema de entender a la periferia. Se trata de ser críticos con ella. En ese sentido los textos de Fanon experimentan el movimiento como crítica doble.

Sin dudas, la figura de Fanon autoriza a lecturas que parecen y a veces son totalmente divergentes. No obstante, es persistente el problema con su figura y con su escritura. Si se le resta originalidad se corre el riesgo de perder a ambas en el entramado de una o varias tradiciones, como el marxismo, la negritud, las teorías de la revolución, etc. Si se le otorga originalidad ésta se fundamenta en fuertes procesos de exclusión, como el de la dimensión romántica de su figura.

Ahora bien, dicho problema puede estar mal formulado. Si el énfasis es temático, en el sentido con que lo describí antes, el análisis entra en la esfera de las contribuciones, es decir, en un orden que es exterior al de los textos de Fanon en la medida que hay una homologación entre la intertextualidad que habita en ellos y la pertenencia a distintas corrientes de pensamiento y prácticas políticas. Si, como veremos más adelante, la negritud es concebida como parte inherente de los textos de Fanon en tanto ellos abordan el problema de la racialización de las relaciones sociales en el mundo colonial y de eso se deriva un ingreso de, al menos, *Piel negra...* en el conjunto de textos que dan cuenta de dicha tradición, se cierra el espacio para indagaciones o, para usar un término más preciso, interpelaciones que provengan desde escenarios temporales, históricos y culturales distintos.

La intertextualidad entonces es siempre con relación al pasado. Y, aunque en gran parte lo es, al menos al momento de producción de un texto, no lo es tanto cuando ese texto habilita diálogos que exceden su marco temporal, particularmente hacia el futuro. Avancemos sobre este punto.

Marc Bloch, uno de los primeros historiadores del siglo XX, si no quizá el primero en atender implícitamente a la intertextualidad, decía en *Apología de la historia* que la relación con el pasado debía establecerse como diálogo. En ese diálogo extenso el pasado era interpelado por el presente, podríamos decir, por los presentes sucesivos y viceversa. Así entonces, dicha interpelación no sólo rediseñaba el escenario del

pasado que cada generación enfrentaba sino también las prioridades sobre dicho pasado y, en consecuencia, las prioridades del presente. Pero, esta idea de Bloch, que hoy nos puede parecer casi obvia (aunque no tanto) implicaba que las tramas de la temporalidad siempre están abiertas. Si ello se puede considerar así, los textos deberían ser más que referencias temáticas y espacios de desarrollo de cualquier tradición, ya sea política, metodológica o teórica. Una trama de la temporalidad abierta desplaza del centro de la escena la homologación inmediata entre intertextualidad y pensamientos referenciados a la par que relativiza los efectos de la territorialización. Sin embargo, las posibles etapas del pensamiento fanoniano no sólo remiten a los recorridos de su conciencia y las distintas situaciones contextuales que enfrenta sino también a la trama que produce la homologación mencionada.

Las corrientes de pensamiento, tradiciones y prácticas culturales concurrentes en sus textos pueden convertirse con la misma lógica en una referencia, a pesar de las intenciones de quienes los analizan, o en otra forma de territorialización que sujeta la escritura de Fanon a un conjunto de marcas sumamente restringidas de la misma manera que lo hacen Gendzier, Geismar o Colotti.

Marie Perinbam en su estudio sobre Fanon titulado *Holy Violence* traza un recorrido paradójico que permite reflexionar sobre los problemas que señalo aquí. Por un lado, indica que el concepto de *holy violence* (violencia sagrada) y la teoría revolucionaria en Fanon se relacionan con y son deudores de varias tradiciones:

Además del hecho de que es difícil configurar su teoría aparte de las tradiciones revolucionarias de Marx, Lenin y Luxemburgo, aun su reclamo específico de que la violencia revolucionaria puede ser una fuerza de unidad necesaria y purificadora —dando la emergencia de un “nuevo hombre”— tiene precedentes en el pensamiento revolucionario del siglo diecisiete, en las teorías de los socialistas utópicos premarxianos y en los anarquistas rusos. Este último concepto todavía aparece en el pensamiento de Mao Tse Tung. Su concepto de revolu-

ción y violencia sagrada por lo tanto tiene muchos antecedentes y no es tan *idiosincrásico como sus críticos sugieren*. Aun Sartre no reconoció esto en su prefacio a la primera edición de *Les damnés de la terre*. [...] el concepto de violencia de Fanon, incluida la violencia sagrada debió mucho a su propia “Crítica de la razón dialéctica” (p. 107). (Cursivas mías.)

Perinban enfrenta aquí a los críticos de Fanon que tratan de situar su discurso y su práctica política en el ámbito de la anomalía. A primera vista, lo que esta larga cita ofrece es una referencia al tipo de problemas que conlleva la homologación entre intertextualidad, corrientes de pensamiento y tradiciones críticas. Sin embargo, el objetivo de Perinbam es mostrar que aunque la obra de Fanon sea criticada por la supuesta inconsistencia ideológica y, ante todo, por parecer para ciertos críticos una especie de alucinación política, ésta es mucho más que eso ya que se inserta en el corazón de tradiciones desde las cuales esos mismos críticos hablan, el marxismo, el republicanismo, etcétera.

La tensión adicional que ejerce la idea de lo “idiosincrásico” se dirige hacia el texto de Perinbam. Si los críticos acérrimos de Fanon ubican su idea de la violencia en el terreno de las anomalías y la territorializan en el espacio idiosincrásico de una vida, entonces, cualquier ejercicio crítico que desautorice a dichos enunciados desautoriza, de una manera particular, el factor idiosincrásico que está en juego. El alcance de tal factor puede variar en última instancia frente a la mayor o menor sofisticación y posición teórica y política de sus lectores. Así, por ejemplo, una pregunta legítima en este contexto sería: ¿no es el colonialismo, acaso, en algún territorio en particular una forma idiosincrásica? Los historiadores responderían afirmativamente a esta pregunta porque ella tiene un alto coeficiente de especificidad. No obstante, el problema no es con la especificidad de la escritura fanoniana en los términos de una pregunta historiográfica, sino con la forma en que la misma es investida de autoridad. En ese sentido, el tratamiento de Perinbam no es diferente del resto.

Rescatar a Fanon de la idiosincrasia es territorializarlo en las tramas de la modernidad que su escritura recorre. No hago aquí una defensa de las idiosincrasias como forma de mirar la escritura de Fanon sino que destaco lo que cada lectura deja de lado, sumerge o desplaza para constituir sus formas de autoridad. Borrar las idiosincrasias implica autorizar el discurso fanoniano desde el costado de su intertextualidad moderna, incluso, desde aquellos lugares en que el pensamiento revolucionario se acerca cada vez más a contenidos mitológicos y primordiales. Si no tiene futuro, tendrá pasado.

Sin embargo, el argumento de Perinbam es más complejo que lo que una primera mirada sugiere. Dice Perinbam, siguiendo los argumentos de Hanna Arendt y Brinton, que la teoría revolucionaria de Fanon es un acto de fe ya que ella se constituye *a priori* de la existencia concreta de la revolución misma. A esa situación Fanon llega porque él ha tomado las decisiones como un hombre racional en una situación dada, pero es consciente de “la monstruosidad de la violencia *a priori* como la única solución a un problema, por otra parte, insoluble” (p. 114). Éste es un gesto prometeico de Fanon, por medio del cual le roba el fuego a los dioses pero sabe las consecuencias. Cuando un cuerpo de conocimiento es tremendamente complejo, los procesos en la mente transfieren a ese conocimiento el carácter de *gnosis*, o el de una forma más alta de conocimiento fuera de toda cuestión, la cual es aceptado como fe. En ese sentido, el lenguaje de Fanon para comunicarse con los argelinos, dice Perinbam, es aquel de la fe, porque el “conocimiento de lo terrible no conocible fue mejor entendido por la fe” (p. 114). Así, entonces, Fanon transforma este “terrible no conocible en *gnosis* y pacta con él como metáfora” (p. 114). Dicho pacto implica que la representación de la “violencia sagrada” se transforma desde una paradoja inicial a una metáfora, la cual remite, por un lado, a la representación de la figura de lo terrible no conocible y, por otro, a una matriz histórica (p. 115). Pero la metáfora de revolución es-

taba asociada en sus orígenes con contenidos mitológicos y astrológicos del misticismo político que vinculaba los hechos políticos locales a signos universales. Perinbam recuerda aquí ciertos usos de esta imagen en Shakespeare, particularmente en Cesar, o en el siglo XVII con la asociación de la metáfora de revolución a la idea copernicana de vértigo y delirio la cual aseguraba que si la utopía era derrotada en la esfera de lo terrenal otra nacía en los “sueños compensatorios” vinculada al “cielo” (*sky*). De este modo, la revolución fue ligada a la idea de cambios políticos recurrentes que contenían la lógica de la resurrección, la reencarnación y la redención que ocurrirían con una lógica interna de necesidad (pp. 115-116).

Con estos antecedentes, escribe Perinbam, referidos tanto a los orígenes copernicanos como religiosos no es extraño que la retórica de Fanon tuviera una metáfora de la revolución “como el maná desde arriba” y otras que sugieren la misma relación (p. 116). Desde esta perspectiva, la “teoría revolucionaria de Fanon se convierte en una metáfora para una combinación imbatible de la ley científica y la fe religiosa” (p. 117). Matar al “señor” colonial es algo que parece inscripto de una manera previa en el cielo y en la tierra, y con trabajo revolucionario y fe es algo que puede ocurrir (p. 117). La metáfora de Fanon entonces, según Perinbam, puede ser vista como una furia sagrada e invencible cuyos orígenes se remontan a una antigüedad profunda (p. 117). Así, más allá del efecto comunicativo a las “masas” del contenido primordial de la revolución, la “violencia sagrada” continúa siendo la metáfora paradójica de lo impensable, de lo desconocido, y acto necesario de ser cumplido (p. 117). Fanon entonces, frente a esto, permanece resuelto habilitando a su “imaginación política remontarse generosa y permisivamente en los temas del cambio tan preciados por el alma revolucionaria” (p. 117).

La escritura de Fanon encuentra en este análisis de Perinbam un espacio insospechado de resonancia a diferencia de

las lecturas comentadas antes. No hay una separación de los componentes que parecen remitir al terreno de sentimientos y representaciones por fuera de la racionalidad, aunque ellos sean tomados, como Sartre lo reconoce en el prólogo a *Los condenados...* desde una decisión racional. Sin embargo, la larga duración implícita de la metáfora de revolución en los textos de Fanon no es de carácter histórico y no se desarrolla en su escritura como lugar esencializado del pasado. La escritura de Fanon, como veremos más adelante, construye el tiempo de la crítica desde las situaciones del presente, es decir, imagina la historia como invención. Y, en el proceso, conserva las tensiones que dan lugar al tipo de lectura que lleva a cabo Perinbam. No obstante, la “permisividad teórica” de la escritura de Fanon ocurre frente a la demanda de orden teórico y político que la ética post mórtem construye.

Frente a la imaginación política y cultural de sus textos hay lecturas que demandan la transparencia comunicativa y la conceptualización precisa de los procesos que describe o analiza. Perinbam escribe en la región inestable en la cual no deja de pactar con las presiones de una autoridad teórica y política a la par que reconoce a la retórica fanoniana como espacio de diseminación. La *gnosis*, que en última instancia es aquello que no puede ser conocido, “lo terrible no conocible”, sólo experimentado, parece señalar la sospecha sobre las dificultades de la escritura con relación a la representación.

Visto de esta manera, lo idiosincrásico es un problema en la lectura de Perinbam puesto que conduce a una caracterización negativa de aquello que circula por los bordes de las tradiciones políticas y culturales de la modernidad o aquello que no puede encontrar un lugar ni en el territorio seguro de las mismas ni en la alquimia que la escritura de Fanon produce con la metáfora de la violencia sagrada o de la revolución.

El carácter de la representación parece perseguir el problema de la relación con lo real. En este estudio he hablado

de escritura y texto. Ello es porque el objeto principal de mi análisis es la escritura de Fanon. Desde ese punto de partida poco extenso se deducen muchas consecuencias y situaciones. Si pensamos la escritura de Fanon más allá del deber que nos somete como lectores a los contenidos de la misma, podemos también pensar que no necesariamente hay que imaginársela como un espacio en el que se debe, a toda costa, dar cuenta de lo real. Lo real como espacio exterior a la escritura e inabarcable por ésta. Roland Barthes, en la “Lección inaugural” de la cátedra de semiología lingüística del Collège de France, escribe que una de las fuerzas de la literatura es la de la representación y que, en cierto modo, la literatura se mueve en razón de un intento de representar algo conocido burdamente como lo real. Sin embargo, hay una imposibilidad en ese acto porque no hay correspondencia entre un orden pluridimensional (lo real) y uno unidimensional (el lenguaje). El rechazo a esta situación es lo que produce literatura. La persistencia de esta actitud denota el carácter irrealista del intento: “cree sensato el deseo de lo imposible”. Y en ese deseo de lo imposible radica la función utópica (pp. 127-128). Esta dimensión de la literatura, que podríamos extender a la escritura en general, ordena los distintos tipos de búsquedas en los textos. La función utópica como inadecuación genera, sin duda, un movimiento que no es el mismo que el de la prescripción. El texto sabe (por utilizar una figura extremadamente subjetivista) que sus límites son los de cierta imposibilidad. Pero los contenidos y la homologación entre tradiciones, corrientes de pensamiento e intertextualidad se quedan, de alguna manera, con una parte de la función utópica, con la que señala el empeño por afirmar la representación de lo real (el presentar nuevamente lo real) y deja de lado la advertencia, ya no como barrera, como punto final, de la imposibilidad de tal intento.

En ese momento, el texto deja de circular por un espacio indeterminado y se concentra en sus deberes. Ahora debe

responder a quienes le dieron origen, sea esto en la forma de una tradición, por ejemplo, y debe ser cotejado en razón de los alcances y proyectos derivados de esa razón de ser originaria. Claro está, que dicha razón de ser puede existir cronológicamente después del mismo texto. La ética post mórtem es un ejemplo de ello. La escritura de Fanon debe responder no sólo a las preguntas utópicas que provienen de otros textos, debe dar cuenta por diversos medios de la correspondencia entre dos tipos de órdenes que presagian y consolidan al mismo tiempo denominaciones de lo real. Por un lado, con relación a lo que describe. Es decir, con la sociedad colonial, con la lucha de las independencias nacionales, con la cultura nacional, con el proyecto histórico de un sujeto emergente, etc. Por otro, hay un segundo orden que es el de la correspondencia con aquello que prescribe su función, a saber, la inclusión del texto y de la escritura como formas de acercamientos crecientes con lo real, definido casi desde una situación *a priori*. En ese punto, la función utópica no es derivativa ni genera desplazamiento. Barthes dirá entonces que “obcecarse significa afirmar lo Irreductible de la literatura: lo que en ella resiste y sobrevive a los discursos tipificados que la rodean —las filosofías, las ciencias, las psicologías—” (p. 131). Lo que los discursos tipificados generan para la escritura es una utopía prescrita.¹⁶ Es decir, una escritura anterior a la escritura misma, desde

¹⁶ Es interesante revisar esta idea con relación al relato que hace Stephen Tyler sobre los orígenes del mundo posmoderno. Tyler narra, sobre la base de los textos de Habermas (1975, 1984) y Lyotard (1979), con estilo e ironía la progresiva separación de la ciencia de sus intentos primigenios de dar cuenta de lo real y la adopción por parte de ésta de un modelo de lenguaje como forma autoperfeccionadora que cerraba el paso a la comunicación en razón de la eficacia representacional de los conceptos, lo cual convertía al lenguaje mismo en objeto de la descripción (pp. 298-299). Esta característica del discurso de la ciencia tiene una presencia en todas las lecturas que aquí discuto. Sin embargo, el relato de Tyler agrega, eso creo, un nuevo elemento para el análisis de las mismas, a saber, que ellas tratan de exorcizar la anomalía conceptual y retórica de Fanon no en la dirección de un lenguaje autoperfeccionador (en sus enunciados explícitos claro está) sino en su capacidad de dar cuenta de lo real, aunque en el camino lo que está en juego son precisamente las mayores o menores aproximaciones de la escritura de Fanon al canon de una u

la cual se pueden juzgar las correspondencias con lo que es pensado como lo real. Así entonces, los textos de Fanon pueden ser leídos desde una exigencia que parece familiar, por medio de significantes como sociedad colonial, colonialismo, colonizadores, colonizados, racismo, burguesía nacional, espontaneísmo, entre otros. Y dicha familiaridad es la que conduce a discutir la mayor o menor correspondencia con una tradición, para el caso, la del pensamiento revolucionario, desde el punto de vista de los avances logrados en las estrategias de análisis de lo real.

Sociología de la descolonización de Lucas, otro de los comentaristas de Fanon, es un ejemplo claro de ello. Lucas piensa la retórica de Fanon en términos de algo que hay que sobrepasar si se quiere ver la unidad crítica de sus textos. Incluso el tono trágico que dicha retórica expresa es lo que oculta los “progresos” que sus textos llevan a cabo (p. 17). La idea es que tras la retórica fanoniana se expresa una toma de conciencia acerca de los alcances del colonialismo y del imperialismo después de las independencias. Es decir, se toma conciencia del hecho de que no hay interrupción del proceso hegemónico cuando éstos son derrotados en sus estructuras formales (p. 18). Pero, más allá de la discusión que sobre los componentes teóricos del discurso de Fanon lleva a cabo Lucas, el punto es que su escritura debe ubicarse en la dirección del proyecto y de la familiaridad que ofrecen las tradiciones revolucionarias del siglo XX. El sujeto emergente, de la paradójica epifanía del mismo en la situación colonial, representa para Lucas la medida de un progreso, que podríamos llamar utópico prescriptivo. El sujeto colonial que ve en los textos de Fanon es una mezcla entre dirección consciente y espontaneidad. Leamos con

otra tradición. En ese sentido, la lectura de Perinbam es el mejor ejemplo. Para demostrar que los críticos de Fanon estaban equivocados al asignarle una especie de alucinación política a sus posturas sobre la violencia, Perinbam reconstruye los antecedentes del pensamiento de Fanon en las tramas de la modernidad e intenta devolverle desde allí la legitimidad. No obstante, la paradoja es que la encuentra no en relación con lo “real” sino en relación con tradiciones acuñadas en dichas tramas.

atención algunos párrafos (con la disculpa de su extensión) para entender las articulaciones de su discurso sobre el de Fanon:

La voluntad de Fanon se *disfraza* bajo la forma empírica y primitiva de un fatalismo *apasionado* [...] Nos hemos acostumbrado a leer bajo una visión trágica, que nunca se disipará completamente, los *progresos* de una búsqueda constante [...] Esos progresos se continúan en Los condenados de la tierra... [...] Hemos hablado de fatalismo, *hemos* subrayado el carácter ético de la condena que el autor dirige al antiguo colonialismo [...] Sin embargo, *debajo* de este “desconocimiento” formal, bajo este fatalismo y aprovechando la toma de conciencia que ellos también expresan, se elabora una unidad crítica (Lucas, pp. 17-18). (Cursivas mías.)

La retórica de Fanon entonces es, como el caso del romanticismo de las lecturas anteriores, algo que hay que traspasar para advertir la fuerza histórica de una conciencia emergente que se encontrará, de todos modos, con la unidad crítica y con el proyecto utópico asociado. Una unidad crítica, por cierto, definida por la transparencia de sus representaciones sobre lo real. Las palabras no son neutrales: “disfraza” y “apasionado” en la estrategia de lectura de Lucas son síntomas y no causas. Señales de algo más. “Progreso”, “hemos”, “debajo”, por el contrario, son direcciones que señalan el camino correcto de la representación en la lectura de Fanon, es decir, en nuestras lecturas. “Progreso” de la conciencia a pesar de la retórica envolvente. “Hemos” perteneciente a un “nosotros” mayestático que confirma el lugar ya no de una autoría colectiva¹⁷ (al menos en las intenciones de Lucas) sino la autori-

¹⁷ Este concepto es tratado en varias de las discusiones que reúne el libro editado por Carlos Reynoso, titulado, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, el cual recupera la mayor parte de los artículos del texto que se convirtió en la presentación de las nuevas discusiones de la antropología norteamericana hacia la segunda mitad de los años ochenta, editado por Cushman, Marcus *et alia*, titulado *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Stephen Tyler hace una defensa extensa de una autoría colectiva de los textos etnográficos desde el argumento que la etnografía privilegia el discurso y no el texto, privilegiando el diálogo y no el monólogo, enfatizando “la naturaleza cooperativa y colaborativa de la situación etnográfica en contraste con la ideología del observador trascendental” (p. 301). A pesar de los muchos problemas que genera esta idea (porque en definitiva las etnografías a las

dad de la tradición cuando sanciona las pertenencias o no de un discurso a la misma. “Debajo” es la advertencia de que existe algo que la superficie del discurso está ocultando. Pero más aún, “debajo” es la razón de un juicio sobre la escritura de Fanon, ya no en sus aspectos formales sino, parafraseando a Hayden White, en el contenido de la forma. Lo que está debajo es lo real del proceso. En otras palabras: ficciones de los niveles, juegos de las prescripciones.

La escritura de Fanon es siempre, desde este punto de vista, un desplazamiento a regiones del significado que se encuentran en la profundidad de la superficie escrituraria. No es, sin embargo, desplazamiento por asociación, ironía (como en el caso de la disputa con Sartre que analizaré luego) o punto de fuga. Existe y se define siempre con relación a algo que la prescribe desde el exterior. El sujeto escindido de la condición colonial se manifiesta vinculado con un proyecto histórico que, en definitiva, no es otro que el de la modernidad en un sentido lato. Sin embargo, su legitimidad no se encuentra en dicho proyecto casi ineludible de las experiencias históricas contemporáneas, sino en el hecho de dar cuenta de las proyecciones del deseo utópico de una tradición de pensamiento. Establece como marco de referencia para mensurar el acercamiento a lo real en la escritura de Fanon lo que ella oculta. No su trama secreta, evocando una escritura conspi-

que refiere Tyler terminan en textos), muchos de ellos señalados por Dennis Tedlock en el mismo libro (pp. 295-296), me interesa entender los límites sobre los que presiona el argumento de Tyler, especialmente, el referido al del observador trascendental. Ese aspecto es muy interesante para tenerlo presente cuando textos con discursos excéntricos como los de Fanon deben, según criterio de alguien, en este caso de Lucas, formar parte de la tradición. Esta incorporación produce un tipo de extrañamiento del discurso fanoniano. Si existe, es decir, si tiene legitimidad, es con relación a un contexto de autoridad otorgado por el pasado de la tradición y no por los diálogos, conflictos y tensiones que su situación de escritura produce. Teniendo en cuenta esta dimensión del problema me parece que no hay una diferencia cualitativa entre la situación etnográfica del observador trascendental a la que apela Tyler y la situación de un texto escrito en los intersticios de los discursos anticoloniales pero sometido a la regla inflexible que dicta que su significación ocurre siempre en razón de lo que lo vincula con una determinada tradición teórico política.

rativa, sino el inevitable fallo representacional de toda escritura que recuerda el análisis de Derrida sobre Rousseau y Levy-Strauss en *De la gramatología*. Pero es una medida contradictoria porque reclama legitimidad desde el lugar en que los significados escondidos tras la retórica de la tragedia pueden vincularse a lo que la tradición teórica revolucionaria ha definido como la escritura o, mejor dicho, la inscripción de un proyecto utópico (en última instancia una escritura) y sus formas conceptuales y explicativas de la historicidad:

El sujeto histórico de *Los condenados de la tierra* se conoce en la búsqueda de un equilibrio entre dirección consciente y espontaneidad. Se conoce en el doble movimiento al cual las relaciones imperialistas y, más aún, la incapacidad de las “castas burguesas” para ordenar la praxis de las masas oponen la inutilidad histórica de la acción y la maldición de la independencia: “Ya que queréis la independencia tomadla...”. Pero también se conoce en la negación de la maldición, negación cuya *necesidad y posibilidad* atestigua toda la obra de Fanon, en última instancia en la necesidad y en la posibilidad de que tome conciencia una capa social cuya realidad histórica Fanon sugiere cuando habla del movimiento *posible y necesario* de los “intelectuales” de las sociedades dominadas (p. 37). (Cursivas mías.)

Otra vez, el sujeto histórico de *Los condenados...* se conoce con relación a algo más y eso no es siempre la explicación histórico sociológica sino precisamente el dispositivo que la contiene.

Si nos ajustamos nuevamente a la preocupación por los desplazamientos y la desterritorialización se puede decir que la escritura de Fanon no es descentrada, es olvidada en razón de sus deberes. Deberes que, por otra parte, son impuestos por las exigencias de la ética post mórtem. En esta lógica, si el tono impiadoso y trágico de muchas de sus páginas tiene algún papel es que sus lectores se encuentren con lo que está más allá de él. Pero este más allá, como dije arriba, no es condición de ningún desplazamiento ni desterritorialización. Por el contrario, es la domesticación del impulso fanoniano y de su escritura en el código y el formato de la utopía prescrita.

La utopía, en la forma que la concibe Barthes para la literatura, que podríamos extender a la escritura en general, es lo que se aleja de los textos Fanon. El sujeto que Lucas ve en *Los condenados...* es el resultado de una serie de operaciones de causa-efecto proporcionados por el formato de su discurso, el cual lo obliga a exorcizar cualquier rastro de representación en los textos de Fanon que no se parezca estrictamente a la idea de dar cuenta de lo real. En otras palabras, el lenguaje, pero más precisamente la escritura de Fanon, es aquello que se convierte en un obstáculo que debe ser sorteado más que integrado en el análisis. Sus tonos trágicos y su retórica ardiente, en última instancia, se deben acomodar a las dimensiones de la “necesidad” y la “posibilidad”, al progreso indiscutido de una “toma de conciencia”, es decir, a una suerte de sucesivas iluminaciones y transparencias que aseguren el buen curso de las predicciones que ha prescrito la razón utópica (y en este caso cabe hablar de ella) de una tradición teórico política. Visto esto desde una perspectiva opuesta, sin embargo, podría conducir a reconocer que Lucas produce una lectura de los textos de Fanon que los descentra de la retórica de su escritura, una retórica que muestra, como señala David Caute, las conexiones directas que realiza Fanon entre el hombre individual y las categorías totalizantes de la filosofía hegeliana (p. 15). No obstante, dicho desplazamiento no es sinónimo de una desterritorialización o, si se quiere, de una deriva que faculte a la representación a moverse por territorios lejanos a la autoridad de la tradición o de la corriente de pensamiento. Es un descentramiento que señala por omisión los “fallos” representacionales de la escritura de Fanon. Omite la superficie de su discurso en razón de lo que él supuestamente representa en una doble dirección: por un lado, con respecto a la historia de la sociedad colonial, y por otro, con respecto a la tradición teórica revolucionaria de la que forma parte. Y dicha representación se encuentra en la profundidad de su texto, en lo que está situado de manera distante de la superfi-

cie, la cual, en el mismo procedimiento se transforma, en última instancia, en un efecto secundario.

David Caute apunta al problema de la retórica de Fanon de una manera diferente a la de Lucas pero cercana a la de Marie Perinban. Las exageraciones en lo que respecta a la psicología de la máscara blanca entre los antillanos y su reversión en 1955 por parte de Fanon responden a un interés didáctico de su escritura, la cual está centrada en la búsqueda del proyecto de una subjetividad particular y al cambio del mundo en el proceso (p. 15). La cercanía con Perinban se encuentra justamente en el hecho del discurso para las masas. El milenarismo que percibe Perinbam es un acto, en última instancia, vinculado a la comunicación con las “masas” por parte de Fanon, es decir, una función didáctica también. En ese sentido, Caute señala que la tarea de Fanon, habiendo visto el quiebre revolucionario de Argelia y la conciencia creciente de los movimientos independentistas en las colonias negras, se convirtió en la de un militante político. Su interés se centró en explorar las raíces históricas de la emergencia de una ideología política negra y su método fue “fusionar lo descriptivo y lo normativo para poner el ‘como es’ al servicio del ‘como tiene que ser’” (p. 15). Así entonces, la retórica de sus textos lo que muestra es, precisamente, su voluntad política. Un punto interesante de este argumento es que apunta a la dimensión de las urgencias políticas y morales que están en juego en los textos de Fanon sin pretender exponerlas *ex post facto* a una suerte de ordalía crítica.

Sin duda, que el “como tiene que ser” es la base de la extensa ficción política de sus textos, en tanto a partir de él puede desplegar la retórica de las relaciones racializadas en la sociedad colonial y la emergencia de un sujeto escindido pero en tránsito hacia una “cura” de la alienación, una cura por cierto, siempre pospuesta o diferida. Pero, más allá del sentido prescriptivo que se podría encontrar en esta dimensión de la voluntad en Fanon (no olvidemos por cierto las caracte-

rísticas del héroe romántico enfrentando a la historia), la cuestión es que considerar a sus textos desde esa perspectiva hace posible una lectura que no debe dar cuenta de sus filiaciones (en términos de la homologación entre corrientes de pensamiento e intertextualidad) y habilita a su escritura como objeto de un deseo utópico. Es decir, si la voluntad política de Fanon conduce a, o está entrelazada con, las poderosas ficciones de sus textos es en razón de un deseo utópico que se extiende por el exterior de una intención prescriptiva. En ese sentido, no le sirve la historicidad jasperiana como no le puede servir ningún modelo de historicidad que no pacte con las zonas en que su propia ambivalencia se manifiesta.

Es en ese momento donde la historicidad es refundada de una manera altamente provocativa: con relación al presente. Con relación a la posibilidad de encontrar y fundar los espacios donde la agencia de los sujetos subordinados pueda expresarse en una temporalidad signada por las urgencias morales y políticas. Claro está que dicha posibilidad de la historia no es una novedad para los pensamientos de la modernidad ni para las pretensiones de la historia como disciplina, al menos en el siglo XX. Sin embargo, al empujar a la misma a una región donde es aceptable la ficción política y cultural se genera un hiato, un intermedio, en el cual las prescripciones se tornan en incertidumbre, a veces dichas otras veces no. Y, por lo tanto, si alguna centralidad del discurso puede imaginarse ella es la de mostrar, por un lado, un carácter abarcativo —como el salto entre un hombre individual y las categorías hegelianas— y por otro, paradójicamente, la absoluta remisión de cada contenido a una forma específica y particular de la historicidad. Esto sin dudas produce desajustes que son paradójicos en la escritura de Fanon.

Caute, con perspicacia, apunta el hecho de que la negritud, presente en los escritores antillanos, implicó que distintos aspectos de las realidades africanas, para las cuales Fanon pensó la liberación, permanecieran ajenos a él (p. 31). El desajus-

te, en contraste con la ética post mórtem elaborada a partir de su escritura, anuncia más de lo que sospechamos. Apunta al hecho central de una escritura que se abre paso a fuerza de incertidumbres disimuladas. Es decir, el carácter afirmativo de sus textos representa el problema histórico de pactar con las urgencias políticas y morales y con el vacío de una historia que no ha estado dispuesta para una escritura de resistencia o, al menos, para enunciarla desde una manera posible. El desajuste, si queremos pensarlo de ese modo, es más bien la persistencia de un modo de sostener la vigencia discreta de cierto esencialismo para evocar el carácter absoluto de una tarea y de una historia que no son esenciales.

Como lo veremos más adelante con Elle Shohat, la inscripción de una historia de resistencia adquiere por momentos un carácter homogéneo. Por esa razón, encontramos a Fanon siempre entre posiciones difíciles. Las mismas no necesariamente deben ser vistas como autorización de una perspectiva que deje de reconocer en las prácticas discursivas “el ser dominante” dentro de cada una de ellas. Por el contrario, allí radica una de las razones por las que la escritura de Fanon, desde mi punto de vista, es siempre esquiva a cualquier intento de definición o de encerramiento en la línea de un proyecto utópico prescriptivo. Los espacios en que su escritura se desenvuelve son casi siempre espacios de inestabilidad, no sólo de los significados, que la crítica post mórtem tanto ha destacado, sino también de la superficie textual, digamos del fenómeno de la escritura. En dicha superficie, que no es un sinónimo de superficialidad sino de lugar donde se manifiesta el desajuste y el compromiso con fuerzas centrípetas que, valga la paradoja, concurren a la escritura de Fanon y la presionan desde distintos niveles, Fanon piensa una historia (y me refiero al carácter general de sus textos sin distinguir aquí el hecho de un mayor énfasis o no en la historia como preocupación central) del sujeto colonial y de la alienación que le es concomitante. Una historia donde se entrelazan tanto el deseo de supe-

rar la alienación como la inevitable presencia de la misma, si se quiere que la historicidad sea algo vivido, experimentado, resistido e incluso negado en función de una razón dialéctica.

De hecho, el problema de los esencialismos puede ser fácilmente deducido de la evidencia que los textos de Fanon ofrecen al respecto. Basta con quedarse en el cuadro de oposiciones básicas que delinea, por ejemplo, *Los condenados de la tierra* para advertir que las figuras centrales que recorre su análisis están o son, en términos althusserianos/lacanianos, sobre determinados. Esa podría ser la razón que autorice el despliegue de categorías maniqueas para pensar un problema que es mucho más complejo y que permita criticar el espacio de la historicidad a la manera que Fanon parece concebirla. Siempre y cuando se entienda por historicidad a los procesos que producen y manifiestan sujetos complejos, donde la diferencia es siempre un problema de orden temporal, espacial y cultural. Sin embargo, los esencialismos representan un problema para nuestros análisis contemporáneos porque evocan en última instancia los núcleos duros de las políticas de la identidad y de la representación de la cultura. Constituyen a esta última, digamos, al contrario de lo que dice Stuart Hall (p. 112), en una cuestión de ser y no de devenir. Y, en el plano teórico o de las disciplinas acostumbradas a pactar con nociones de temporalidad que son constituyentes de sus prácticas discursivas (pienso aquí en la historiografía, por ejemplo),¹⁸ una noción de esencia es incómoda y teóricamente se la re-

¹⁸ Esta nota podría ser un artículo en sí mismo pero, para evitar tal cosa, quisiera decir que, por ejemplo, los trabajos de Fernand Braudel, Georges Duby, Marc Bloch y Lucien Febvre no pueden ser pensados sin el papel decisivo que desempeñan en ellos el tiempo histórico y las formas analíticas del mismo. Pensemos, por ejemplo, en los niveles de la temporalidad braudelianos y la arquitectura de su trabajo cumbre, *El Mediterráneo*. Los ritmos que Georges Duby desagrega para pensar la historia social de la orden del Cister en la baja Edad Media. Véase en especial el capítulo “el monarquismo y la economía” (pp. 272-287) del libro *Hombres y estructuras de la Edad Media*. El diálogo entre presente y pasado de Marc Bloch en *Apología de la historia*, y la pasión modernista de Febvre en *Combates por la Historia* cuando aboga por preguntar por lo nuevo en el tiempo, como tarea central del historiador.

presenta como una noción imposible, a menos que sea leída históricamente, acotada a un proceso histórico en particular o a algún desarrollo de una práctica discursiva determinada. En otras palabras, a menos que sea integrada a un conjunto de ritmos de la temporalidad en los cuales se la explica y justifica.

Tal vez haya otra posibilidad para los esencialismos, que no sea precisamente aquella que ofrecen los discursos de exclusión, los cuales, por otra parte, son los que amenazan la práctica de la historicidad. Las reflexiones de Benedict Anderson en *Comunidades imaginadas* con respecto a la idea de nación son una advertencia extensa de lo que ocurre en la práctica de la historicidad cuando alguna de nuestras invenciones históricas adquiere el rango de entidad suprahistórica. Aunque, precisamente, el texto de Anderson, a pesar de la visión limitada que tiene de los procesos históricos latinoamericanos, lo que aporta es lo que podríamos llamar una actitud consciente frente al carácter histórico de los esencialismos, lo cual no significa que ellos sean leídos o, en una dimensión hermenéutica que tal vez no poseen, interpretados como fenómenos externos a la historicidad. Anderson advierte sobre este carácter de construcción de los mismos como estrategia política y cultural para situarse en la difícil cornisa de tratar los esencialismos y, a la par, separarse de ellos. Una actitud que la historiografía reconoce con anterioridad al no confundir la dimensión del análisis, las posturas epistemológicas, teóricas y, podríamos decir, los temas con el objeto de estudio que ha recortado. Pero, más allá de esta cuestión, que es central por cierto, la advertencia de Shohat resuena en ámbitos más extensos que el de comprender que determinado grupo o sociedad pueden adoptar visiones homogeneizantes sobre el

Cada una de estas experiencias historiográficas confían, podría decirlo así, en la eficacia metodológica del manejo de la temporalidad. No obstante, como advertencia adicional, la noción del tiempo braudeliiana adquiere una presencia en sus textos que se podría considerar, por momentos, metahistórica.

pasado. Resuena en el ámbito de lo que se podría llamar estrategias teórico políticas con relación a los esencialismos. Entonces, lo que está en juego en los textos de Fanon no es la simple deducción que ofrecen sus categorías dicotómicas, o para extender el caso, lo que los textos de Albert Memmi ofrecen, sino una cuestión estratégica en su uso, lo cual implica que los límites sobre los esencialismos deben estar presentes.

Gayatri Spivak, quién es conocida principalmente por sus ensayos de crítica feminista en los que combina la deconstrucción derridiana¹⁹ con un amplio espectro teórico que va desde el marxismo hasta las lecturas de Lacan y por ser una de las figuras centrales del proyecto inicial del Subaltern Studies Collective,²⁰ ha señalado este problema de los esencialismos con notable perspicacia. En el libro de entrevistas titulado *The Post-colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, Spivak, ante la pregunta de si hay o no esencialismos en juego cuando discutimos oposiciones binarias, como por ejemplo libro-autor o individuo-historia, responde que la primera oposición ha tenido un doble uso, como forma de exculpar al autor o como forma de fijar su trascendencia de la historia. En cuanto a la segunda dice que ha sido utilizada para afirmar el papel formador del individuo con una conciencia homogénea o para separar dicha conciencia como si fuera un texto. Así, el uso que hace de dichas oposiciones es estratégico,²¹ en el sentido que

¹⁹ De hecho es la traductora al inglés del libro de Derrida, *De la gramatologie*. La versión en inglés es de 1985. Como dato adicional, el mismo fue publicado en español, con traducción de Oscar del Barco, en 1971. Esta última edición es la que utilizo en este estudio.

²⁰ Los trabajos del grupo se han publicado en la revista *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society*. La misma ha sido en los últimos años un lugar de referencia obligado para quienes discuten temas como las categorías de dominación y subordinación en un amplio espectro de fuentes, situaciones e historias. El grupo tenía por objetivo proponer una nueva crítica sobre las perspectivas de la historiografía colonial y nacional. The Subaltern Studies Collective (nombre del grupo) fue fundado en 1982. Algunos nombres reconocidos son Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Gyanendra Pandey y Gayatri Spivak, entre otros.

²¹ Madan Sarup se sorprende un poco al leer esta idea de Spivak (p. 41) porque, de alguna manera, se espera que un discurso vinculado con la deconstrucción

“ella” sabe que una serie de problemas vinculados con los esencialismos emergen cuando se evocan esquemas binarios, a la par que es imposible escapar siempre de esencializar dentro del discurso. El punto entonces es que para Spivak uno puede mirar estratégicamente a los esencialismos, “no como descripciones de lo que las cosas son, sino como algo que uno puede adoptar como crítica de cualquier cosa” (pp. 50-51). La razón de esto para Spivak, y de acuerdo con la práctica que la deconstrucción derridiana inauguró, es que el interés no está tanto en dilucidar u ofrecer explicaciones finales sino en “una persistente práctica crítica [que] una vez que uno ha reconocido los impulsos totalizantes, puede dejar de privilegiar su propia práctica disciplinaria” (p. 53).

El esencialismo estratégico, como Spivak lo llama en *Outside The Teaching Machine*, se mueve en la región donde lo que ha sido empujado a los márgenes retorna como recuerdo no de lo reprimido sino como recuerdo de que siempre estamos hablando de la lucha por el sentido. La inscripción que Shohat ve como necesaria en ciertos pasados comunitarios es en última instancia la misma inscripción que la teoría encuentra necesaria para pensar la historicidad. El esencialismo del Otro no es más ni menos, después de todo, que la posibilidad de forzar hasta sus límites la operación histórica que se ha desarrollado sobre ese Otro. Así entonces, la estrategia implica la adopción consciente de un modo de enunciar esencialista que revela precisamente el carácter no esencial de las historias de la diferencia. El resultado como lo ve con claridad explicativa Eduardo Grüner es la emergencia de un linde, un lugar intermedio, un lugar de indecibilidad (evocando al orientalismo de Said y al esencialismo estratégico de Spivak) que nos permite apreciar, precisamente, que no hay constitución natural u originaria en las prácticas históricas y culturales,

haga énfasis en lo específico y no en el tipo de cuestiones que se vinculan con la idea del intelectual universal al estilo sartreano o, por qué no, de Fanon. Esta sorpresa, sin embargo, no es necesariamente negativa.

sino que lo que tenemos enfrente es el lugar por donde se resuelven las luchas por la asignación de atributos a las identidades, a las lenguas, etcétera (p. 261).

La estrategia, o la idea de su uso, retornan a la teoría con el carácter de movimiento pensado, calculado. Si las zonas de lucha por el sentido se constituyen en la operación del discurso que las hace aparecer como naturales, la noción de estrategia permite ver a dicha naturalización y su uso como herramienta histórica. En un punto es pensar contra Foucault. Es un paso diferente. No se trata de identificar solamente los modos en que las subjetividades coloniales, por ejemplo, son constituidas en los discursos coloniales, sino hacer “uso” de esos modos para pensar exactamente que, empujados hasta sus límites (veremos más adelante el “uso” de Fanon de la negritud), revelan la diferencia, operan sobre ella y se convierten en el control crítico del intento.

Así entonces, cuando la escritura de Fanon evoca un sentido esencialista debido al uso de categorías binarias lo hace a la par de la advertencia del límite que las mismas representan para la tarea crítica. Ésta será, como veremos más adelante, una de las posibles lecturas a su crítica a *Orphée Noir*²² de Sartre. Lo mismo ocurre con la alienación en sus textos, la cual es planteada de partida como un problema a superar pero el espejo que tiene la misma para ver su contracara (u oposición en términos binarios) es el deseo no realizado de su superación. La tarea de su crítica sólo puede ser comenzada desde un acto que es por naturaleza totalizante, como el deseo absoluto depositado en su superación. No obstante, más allá de estas dos dimensiones extremas del problema, lo que se resuel-

²² Aquí utilizo la versión en inglés que publicó *Présence Africaine*. Se me hizo, lamentablemente, imposible saber durante la redacción de este trabajo si existía una versión publicada en español. Cuando ya estaba terminado supe de la existencia de tal traducción que publicó en Editorial La República del Silencio, en Buenos Aires en 1960, pero no pude hacerme de ningún ejemplar. De todos modos, aunque no usé esta edición, para comodidad del lector hago referencia en adelante al título traducido: *Orfeo negro*.

ve en el camino es la historicidad de los sujetos, ya que es la encrucijada de la alienación en sus particularismos lo que reclama en los textos de Fanon como acción estratégica una respuesta esencialista, pero dicha respuesta asociada a las urgencias políticas y morales no se solidifica como canon desde el cual se evaluará cualquier desarrollo histórico sino que es el control crítico del propio “impulso”, como diría Benita Parry.

Por ello, se podría pensar preliminarmente que el papel de los esencialismos en Fanon no es otro que el de desafiar la propia trama de su escritura. No es diagnóstico sino más bien terapéutica sobre su propia retórica. Un aspecto que veremos con atención con respecto a la negritud. Las diferencias con lecturas como la de Benedict Anderson son muchas, porque los objetivos también son distintos. Sin embargo, la posición de Anderson congela la posibilidad de plantear desde la posición del autor una estrategia esencialista para pensar el discurso de la nación y su práctica. En su caso, la característica que asume la escritura es de diagnóstico, el cual, además de aportar una serie de elementos interesantes para analizar las formas y los procesos que establecen las “comunidades imaginadas”, sitúa al lector y al autor como sujetos de una nueva comunidad capaz de separarse de los peligros que una adhesión extensa a los esencialismos conlleva. La paradoja se encuentra precisamente en el dispositivo que permite tal exterioridad. Una exterioridad, por otra parte, que los discursos disciplinarios han recorrido extensamente. La historiografía, por ejemplo, se construye sobre la premisa de una exterioridad fundante. El procedimiento de acercar el pasado a las preocupaciones del presente genera en el camino lo que podríamos llamar un efecto colonizador sobre el pasado. Dicho efecto implica volver familiar un territorio que de hecho no lo es a los ojos de los lectores contemporáneos del historiador. Es obvio también, que tal procedimiento tiene cierta condición inevitable: el tratamiento de distintos órdenes de la temporalidad.

Sin embargo, la exterioridad es fundante en la medida que ejerce y ofrece las posibilidades de separación porque su discurso se concentra en el método. Lo que revela en sus intenciones manifiestas no es tanto una fusión de niveles entre quien escribe, el tema y los lectores sino más bien la posibilidad de distancia y separación de lo que se ha convertido en el objeto de la investigación. La escritura de la historia profesional puede ofrecer explicaciones del pasado sin que, necesariamente, pensemos que se está produciendo una transferencia del proceso explicado a la práctica de los lectores. Este procedimiento que no tiene nada de objetable, en tanto escribir siempre implica una forma de representación, se torna problemático cuando el discurso historiográfico acepta como dado el hecho de la representación como representación de lo real. Ya no es la pretensión utópica de la literatura que señala Barthes, sino la homologación de un método de investigación y de una escritura asociada a él en términos de eficacia en la medición de lo que es considerado real. Si lo miramos con detenimiento hay una suerte de creencia esencialista en tal poder de la escritura. El punto está, nuevamente, en la forma en que dicho esencialismo es pensado. Basta una lectura a un libro como *El queso y los gusanos* de Carlo Guinzburg para advertir el carácter complejo de una estrategia que deposita la confianza explicativa en un solo caso o leer a Michel de Certeau en *La escritura de la historia* para advertir que cualquier ilusión de redención de lo real en su proyecto historiográfico pasa por el tamiz de la escritura y por los órdenes que ésta establece para la representación.

De todos modos, regresando a Fanon y a sus lectores, es necesario decir que el camino de ver los esencialismos en sus textos es complejo ya que evoca reiteradamente las figuras de la diferencia de una manera categórica y muchas veces reductiva, lo que puede ofender nuestras sensibilidades actuales. No obstante, el “como tiene que ser” que señala Cauter es entonces mucho más que un deseo fútil. Es, ante todo, el desem-

peño de una imaginación político literaria en la que el componente utópico de su escritura no remite a la abolición del presente en función del proyecto ni se despliega como captura definitiva de lo real, porque es en el presente donde se debate, se tensiona y se articula cualquier forma de construcción del sujeto. Una construcción que, como he señalado, está habitada por profundas paradojas.

Sin embargo, creo que es necesario extender la observación de Cauter sobre Fanon para profundizar en este argumento sobre los esencialismos. El argumento que dice que el desconocimiento de Fanon de las realidades del resto de África en razón de participar del ambiente cultural de la negritud puede ser válido siempre y cuando renunciemos previamente a pactar con su escritura en estos términos. En ese sentido, el esquema seguido por Fanon en *Los condenados de la tierra* se fundamenta en tres niveles de la escritura nativa. El primero, donde se trata de asimilar la cultura del ocupante. En el ejemplo de Fanon los intelectuales abrazan la cultura de los poetas surrealistas y del simbolismo francés. En la segunda etapa o momento hay un retiro para buscar la autenticidad, aunque debido a su formación europea el intelectual colonizado exagera los rasgos de lo que considera la cultura local. La tercera etapa es la de la escritura de lucha y el intelectual colonizado aprende de la gente con la que entra en contacto. Este esquema, señala Cauter, contiene una apelación persistente al espíritu humano, sin embargo, en el caso de Fanon, hay que notar que sus antecedentes antillanos y su herencia filosófica esencialista y racionalista producen una mirada excesivamente abstracta que desconoce la diversidad del desarrollo africano (p. 30). Estas observaciones tienen un carácter indudablemente válido si los textos de Fanon son utilizados para entender procesos de descolonización particulares de África, más allá del caso argelino. Pero si entendemos que la escritura de Fanon no se debate tanto en el terreno de los estudios de casos particulares y con relación a una contribución

específica a determinado campo del saber, a la manera que la ética post mórtem trata de integrarla en el saber teórico práctico de la teoría revolucionaria, podremos comprender mejor el carácter de las generalizaciones, frecuentemente asociadas a los esencialismos y a su uso estratégico dentro de sus textos.

Caute no asigna, precisamente, el desconocimiento de la diversidad africana por parte de Fanon al hecho de sus generalizaciones, sino a una diferencia formativa y a antecedentes culturales antillanos. A pesar de ello, lo que recubre su observación es el juicio negativo con respecto a la extensión de los textos de Fanon a regiones del saber que parecen no haber dominado con precisión. Así, las generalizaciones se presentan en el escenario de esta lectura e informan sobre un doble problema. Por un lado, que no contienen la discriminación (en el sentido de distinguir) necesaria que reclama un pensamiento disciplinario. Por otro, al ocurrir esto, son vistas como formas esencialistas que imponen una reducción de la perspectiva de análisis y de la variedad histórico cultural del caso estudiado. El punto sobre el que hay que reflexionar aquí es que la generalización, o lo que es visto como tal, pertenece más a una escritura vinculada al ensayo, que en Fanon varía desde el ensayo psicológico, cultural e histórico en *Piel negra, máscaras blancas* a un ensayo de imaginación histórico política característica de la modernidad en *Los condenados de la tierra*. Ahora bien, si una de las territorializaciones posibles para discutir los textos de Fanon es la del ensayo, deberíamos decir que la misma es la que mejor resiste a las formas tradicionales de los saberes disciplinarios. Fanon puede usar conceptos que provienen de las disciplinas pero ello no significa que los mismos estén rindiendo cuentas a una tradición específica. En otras palabras, que sus textos tengan como premisa dirigirse hacia el saber disciplinario. Esa es una parte del problema. No obstante, las generalizaciones que derivan de una escritura por momentos totalizante están señalando también

una cuestión en el orden de la cultura. Veamos esto en más detalle.

Lo que se advierte problemático en la generalización y en los esencialismos concomitantes es, justamente, que dejan afuera muchas cosas y, a su vez, interpretan muchas otras de maneras unívocas y homogéneas. Si pensamos que gran parte del esfuerzo crítico de este siglo ha sido en contra de las generalizaciones (ya sabemos a lo que han conducido muchas de ellas) es difícil imaginar un espacio para que puedan aparecer y representar una alternativa. Pero también hay otra dimensión cuando se piensa en el uso estratégico de los esencialismos, ya no tanto en las urgencias políticas y morales sino en una ética que intenta responder a la monstrosidad de ciertos proyectos históricos, culturales y sociales. La escritura de Fanon, en el tono exagerado que muchos de sus críticos advierten, se podría situar en esa encrucijada. Una encrucijada que no es necesariamente el privilegio de los discursos anticoloniales. Baste recordar para el caso la famosa afirmación de Theodor Adorno sobre la imposibilidad de escribir poesía después de Auschwitz. Adorno marcó una especie de imposibilidad doble frente al horror de la historia nazi. La imposibilidad de festejar el mundo después de Auschwitz y la imposibilidad concreta de no seguir escribiendo después de aquello.²³ En ambos sentidos, el extremo de la argumentación se dirige hacia los esencialismos que, por otro parte, habitan en casi cualquier formación ética. Pero su situación paradójica, es decir,

²³ Gunther Grass retoma la pregunta de Adorno en un ensayo titulado *Escribir después de Auschwitz*, publicado por primera vez en alemán en el año 1990, proponiendo que la suspensión absoluta de la escritura después de Auschwitz opera como un imposible, tanto para él como para el mismo Adorno. Suspender la escritura como acto absoluto no es ni más ni menos que la metáfora del horror de hacerlo en la realidad. Por ello, al igual que en la sentencia de Adorno, Grass piensa que dejar de escribir absolutamente después de Auschwitz es un suicidio universal. De lo que se trata es, justamente, de presentar la posibilidad del horror ante tal suspensión pero lo esencial de la fórmula remite a la doble imposibilidad que mencioné en el texto principal, en la cual la frase absoluta es condición de una ética que desree de los absolutismos. No preciso una referencia a páginas concretas en el texto de Grass porque su argumento está presente por todas partes.

la doble imposibilidad, es la que permite pensarlos como una forma estratégica de enfrentar la memoria del horror de aquellos años. Una posibilidad más, entre muchas otras posibles por supuesto, con respecto a los esencialismos es referirlos a lo que una determinada práctica ha consagrado.

La palabra esencial remite a los contenidos que son indispensables para diferenciar o atribuir identidad a determinado fenómeno o proceso. La idea de lo esencial es una especie de reducción fenomenológica en el sentido de la reducción metafísica de Husserl.²⁴ Sin embargo, también es posible considerar que las esencias remiten a aquello que históricamente ha sido considerado como una forma de distinción o de diferenciación en cierto modo irreductible. Teresa de Lauretis, explorando el problema con relación al feminismo, ha señalado que la situación de los esencialismos debe discutirse en el terreno de las diferentes concepciones y no de naturalezas intrínsecas previas a cualquier historicidad (p. 78). Así en-

²⁴ Husserl, en muchos sentidos, trató de pensar los fundamentos radicales de la empresa de la razón filosófica. La cuestión era encontrar una evidencia absoluta que al igual que el fenómeno se justificaría a sí misma, una búsqueda apodíctica que le daría a la ciencia y a la razón sus significados. Así, éste se representaba como el método apropiado para una conciencia que intentaba describir el análisis de las esencias. La reducción fenomenológica le daba acceso en términos filosóficos a una posición que no sería ni objetivista, ni metafísica, ni psicologista o subjetivista. El proceso seguido por Husserl va desde el análisis no psicológico de la conciencia, pasando por una conciencia no psicológica hasta una conciencia trascendental. La reducción, entonces, es un proceso que va en contra de las tendencias naturales de la mente dejando de lado toda forma psicológica. Ahora bien, reducir no significaba dejar de lado. Por el contrario implicaba, de alguna manera, capturar por parte de la conciencia el fenómeno, no la cosa tal como era sino la realidad inmanente del mundo. Lo que queda atrapado en la reducción es el conjunto de todo lo empírico, lo racional e incluso los juicios sobre el mundo. El objetivo final de este proceso era echar luz sobre este contacto esencial e intencional entre el mundo y la conciencia. Una dimensión que, en la perspectiva de Husserl, no estaba presente en el objetivismo o naturalismo. Así, el mundo en el acto de la reducción permanece donde está y cada acto de conocimiento refiere a un sujeto y a un término que es el origen y el soporte de la fundación del significado (Thévenaz, pp. 45, 46, 47). En el sentido de la superación del subjetivismo y de una conciencia vinculada con la psicología Husserl postulaba la necesidad de un subjetivismo universal (trascendental). El mismo desplazamiento era afirmado para el objetivismo y el relativismo (Husserl, p. 71).

tonces, agrega una dimensión más al debate que de alguna manera propone Spivak sobre el tema, diciendo que los esencialismos pueden ser pensados, estratégica e históricamente, como formas de diferenciación más que como conceptos que revelan la naturaleza de las cosas:

para la gran mayoría de las feministas la “esencia” de la mujer es más como la esencia del triángulo que como la esencia de la cosa-en-sí, esto es: las propiedades específicas (*v.gr.*, un cuerpo sexuado femenino), las cualidades (una disposición para la crianza y el cuidado de los otros, una cierta relación con el cuerpo, etc.), o los atributos necesarios (*v.gr.*, la experiencia de la femineidad, de vivir en el mundo como una mujer) que las mujeres han desarrollado o a que han sido ligadas históricamente, en sus diferentes contextos socioculturales patriarcales, que las convierte en mujeres y no en hombres (p. 81).

Desde este punto de vista, la asignación a Fanon de una imaginación esencialista reviste una característica más. A saber, que el tipo de reducción que Fanon lleva a cabo en sus grandes categorías, como las de colonizado y colonizador, puede responder al problema de señalar las prácticas históricas que han hecho aparecer a los individuos explicados por las mismas.

En ese momento, es pertinente pensar que establece, como con el resto de su escritura, una relación que fluctúa entre las dimensiones universalizantes constituidas por el discurso colonial, las cuales tienen eficacia representacional al momento de pensar una jerarquía social y cultural; la necesidad de la trascendencia, no en términos ontológicos sino culturales, de la noción de “hecho consumado” de la diferencia establecida por parte la sociedad colonial y, por lo tanto, la imaginación política cultural de la diferencia desde una base distinta a la que ofrece la misma, la historización de la representación que ofrece el discurso colonial; el uso conceptualmente limitado de ciertos esencialismos, como por ejemplo, el de la negritud para enfrentar una forma de esencializar los procesos históricos por parte de la dialéctica hegeliana, como lo

hace Sartre en *Orfeo negro*. A la par establece la necesidad, paradójica, de contar con un discurso de alcance o de apelación universal, como ocurre con la idea de la fundación de un nuevo humanismo que se despliega en una práctica histórica.

