

III. HISTORIAS DE LA AMBIVALENCIA

La fortuna es nuestra. Estoy de acuerdo con Calafate: seamos irresponsables, imprevisibles. Que ni se den cuenta de que todo esto se puede suspender en cualquier momento. —Yo creo que no debemos definirnos. Fluctuemos. —Yo soy una esponja. —Seamos esponjas. No tenemos por qué poseer toda la verdad.

M. ECKHARDT, *Ya fue*

Je dis hurrah! La vieille négritude progressivement se cadavérise l'horizon se défait, recule et s'élargit et voici parmi des déchirements de nuages la fulgurance d'un signe.

AIMÉ CÉSAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*

Imaginando los “espacios fanonianos”, Stephan Feuchtwang ha escrito que los discursos europeos de los siglos XVII y XVIII construyeron un proyecto de humanidad y gobierno basado en la idea del individuo que reunía en sí mismo una voluntad unificadora y capacidades universales. Esto significó también el comienzo de una historia natural del “Hombre”. Con este principio, que fue un instrumento de juicio moral y de investigación empírica, se pensó a la enorme diversidad de sociedades, culturas y grupos de acuerdo con los signos que manifestamente marcaban sus diferencias.

La ocupación colonial fue una empresa vinculada con este tipo de valoraciones. Las sociedades colonizadas poseían una historia que debía confirmar la razón del principio utópico

del gobierno de dicha historia natural del “Hombre”. Pero la ocupación europea y sus categorías de población, junto con la idea de una historia universalizante de la humanidad resienten un quiebre debido a la ocupación forzosa. Feuchtwang nos recuerda, con oportunidad, que Fanon analizó este proceso como un proceso de negación, donde combinaba la psicología de Freud, de los freudianos franceses y la fenomenología de Sartre (pp. 125-126).

Esa apreciación general de Feuchtwang es útil para comenzar a recorrer los itinerarios que se inician con *Piel negra, máscaras blancas*. Itinerarios que, sin duda, comprometen la discusión sobre el sujeto y las distintas disposiciones en las que Fanon lo encuentra. Recordemos ahora la representación en triple persona que anuncia en la experiencia vivida del negro otro posible espacio fanoniano, aquel que señala la imposibilidad de una representación estable para el sujeto colonial. O, mejor dicho, aquel que asegura la estabilidad de la representación sobre el sujeto colonial pero por fuera de cualquier espacio de historización donde sea posible distinguirlo de un horizonte de eventos que permanentemente lo sitúa en un doble territorio: el de la identificación extrema (“mamá, mira, un negro” (p. 103)) y en la desaparición extrema representada por la triple persona.

En esa encrucijada comienza la historia del sujeto colonial que Fanon narra en *Piel negra, máscaras blancas*. A partir de una ausencia:

Mientras el Negro esté en su sitio, no tendrá, salvo en ocasión de pequeñas luchas intestinas, que experimentar su ser para otro.

Existe el momento de *ser para otro* de Hegel, pero toda ontología es irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada.

[...] Hay en la *Weltanschauung* de un Pueblo colonizado, una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica.

[...] Cuando se ha admitido de una vez por todas que la ontología deja de lado la existencia, no nos permite comprender el ser del Negro. Pues el Negro ya no tiene que ser negro, sino frente al blanco (*Piel negra...*, p. 101).

Algunos se empeñarán en recordarnos que la situación tiene un doble sentido. Responderemos que es falso. El *Negro* no tiene resistencia ontológica a los ojos del *Blanco*.

[...] El *Negro* en su lugar, en el siglo XX, ignora el momento en que su interioridad pasa a través del otro (*Piel negra...*, p. 102).

La falta de una ontología recorre aquí un largo itinerario que va desde las proximidades teóricas de Fanon hasta la construcción de su crítica cultural.¹ Es la imposibilidad de una autorrepresentación, que sería el signo que señala la presencia de “algún Ser”. Dicha imposibilidad es en Fanon el resumen de su lectura de Sartre que vincula “cierto Ser” con la determinación externa: “mira, un negro” (p. 103). La “resistencia ontológica”, que presupone un núcleo de alguna manera intraducible, no se encuentra en el Negro ni en el colonizado de Fanon porque no se les puede pensar fuera de la historia que los ha construido como tales.

Desde mi perspectiva, la proximidad con el existencialismo en Fanon proviene más de su posición de crítico cultural, lo que “ve” diría Gordon, que de un rechazo previo a cualquier metafísica. De hecho, lo que Fanon “ve” aquí es la imposibilidad de toda metafísica. Por esa razón, el punto de partida en su trabajo es el del colonizado (casi un oximoron). El resultado parcial de un proceso definido históricamente por medio del imperialismo y la colonización. Los sujetos que Fanon encuentra no pueden entrar en ninguna imagen o idea del Ser, en tanto ellos “no son para otros” como un resultado del descubrimiento de una libertad interna que emerge, sino que son para otros en una relación de subordinación en donde la alienación juega el papel central. Sin embargo, Fanon cree en la posibilidad de mover a los sujetos por medio de un ejercicio de la historicidad de esa zona donde se conjuga la sobre-determinación externa y la alienación.

¹ Con la idea de crítica cultural quiero señalar que el proyecto de Fanon no se reduce a un campo específico de la acción política o, en términos más generales, de la experiencia.

Toda forma de la existencia empieza en este texto con un fuerte anclaje en la historicidad. La arquitectura de este trabajo se sitúa en lo temporal. Todo problema humano demanda ser considerado a partir del tiempo. Lo ideal sería que el presente sirva para construir el porvenir. Y ese provenir no es aquel del cosmos, sino más bien el de mi siglo, de mi país, de mi existencia. De ningún modo debo proponerme preparar el mundo que me seguirá. Pertenezco irreductiblemente a mi época (*Piel negra...*, p. 18).²

Pero no una historicidad que se contrae sobre sus propios resultados, sino una historicidad desplazada y, en más de un sentido, contingente porque permite interminables figuras de diferencia, en un proceso trágico e irónico a la vez, donde se conjugan una respuesta parcial a la tragedia³ por el camino del existencialismo y una constatación de la ironía⁴ sobre las

² Los ecos de Marx, o su espectro, como diría Derrida aparecen. La famosa frase de Marx en la *Introducción general a la crítica de la economía política* resuena aquí indicando la forma en que la tradición marxista se intersecta en la lectura de Fanon: "...jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes que las condiciones de existencia de las mismas no *hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver...*" (p. 67, cursivas mías). Estos ecos del espectro de Marx permiten pensar que Fanon leyó *La ideología alemana*. En particular las secciones sobre la conciencia y las dimensiones empíricas de la misma. Véase en la *Ideología alemana* en el capítulo I, la sección "sobre la producción de la conciencia" (pp. 39-54). Pero lo más importante es que el intento de no prescribir el futuro que aparece en la frase "de ningún modo debo proponerme preparar el mundo que me seguirá", implica para el resto del proyecto de Fanon un elemento de tensión. Yo diría, una habilitación para no quedar reducido a ciertos rasgos más o menos claros del discurso emancipatorio. Como veremos más adelante, las dudas sobre la dimensión que adquieren los nativismos en su discurso, el reduccionismo, de cierto modo, de la "conciencia nacional" acechan a sus textos. Sin embargo, lo contingente de la experiencia histórica y cultural estará siempre presente como un modo de control. Un modo de control paradójico, en tanto lo que produce es inestabilidad de los enunciados explícitos que parecen orientan a sus textos hacia contenidos programáticos, en particular en *Los condenados de la tierra*.

³ La tragedia que acompaña a la ironía es anterior en *Piel negra...* No será en el capítulo V donde se manifieste sino en el primero, cuando Fanon dice: "El Negro evolucionado, esclavo del mito negro, espontáneo, cósmico, siente en un momento dado que su raza no lo comprende más [...] Y es la rabia en los labios, el vértigo en el corazón, que se clava en el gran hoyo negro. Veremos que esta actitud, absolutamente hermosa, rechaza la actualidad y el porvenir en nombre de un pasado místico" (p. 19). La idea de evolucionado (*evolué*) le cabe también a los cultores de la negritud.

⁴ En realidad sería poco útil ofrecer una definición de "ironía" en este contexto por la simple razón de que este tropo depende muchas veces de la posición del

propias ilusiones que, por un momento, asumen la transparencia de una autorrepresentación, el fin de la catacresis:

Por necesidad, había adoptado el proceso regresivo, pero quedaba como un arma extraordinaria. Aquí estoy en casa, estoy hecho de irracionalidad. Chapoteo en lo irracional. Irracional hasta la médula. Y ahora vibra mi voz (*Piel negra...*, p. 113).

Pero, ¿en dónde vibra? El problema de ser para otros está justamente aquí. La voz vibra pero quedan las preguntas que Fanon, por medio de la ironía, sugiere: ¿Esa voz la escucha alguien? ¿Se inaugura algún diálogo? La experiencia vivida del negro retorna, por medio de la diferencia, a la imagen de la desposesión que no ofrece hogar. Hay hogar, siempre y cuando el mismo no sea interpelado desde el exterior, siempre y cuando no haya un enunciado que lo vuelva relativo. ¿Qué es lo trágico? Es perder una “conciencia de existir” que no debe ser sometida a ninguna dialéctica, a ninguna forma de la historicidad que se fundamente en la negación. Porque, tal vez, en el momento más hegeliano de este texto, “el existir” se constituye en la afirmación de una conciencia de lo absoluto. Un contraste, digamos un hiato intencional, con la existencia vinculada a lo contingente pero que se resuelve en dirección del sustituto, del suplemento. Lo que creías que era tu conciencia ahora, porque hemos recordado, retorna como una forma histórica, un pasaje, una construcción, que tiene los trazos de la temporalidad y, por ello, su *tempo*. La ironía es esta. Es la voz de Sartre que se articula en la “experien-

lector, podríamos decir de las condiciones de lectura. Por otra parte, el término es el resultado de una larga tradición histórica, filosófica y literaria y sería imposible aquí resumirla. No obstante, con el sólo fin de aclarar el modo principal de uso del término en mi texto, diré que cuando me refiero a la ironía hablo de la expresión de una idea cuyo enunciado en sentido literal es distinto o muchas veces opuesto a lo que en última instancia se quiere decir o expresar. La forma de interpretarlo depende muchas veces de las claves que tácitamente aporta el contexto (Azaustre Galiana, Casas Rigall, p. 25). Sin embargo, como dije antes, están en juego al menos dos contextos, el de escritura y el de lectura.

cia vivida del negro” como un factor que saca a Fanon (y ésta es una figura ya que Fanon sale antes pero usa la voz de Sartre para el contraste dramático con la “irracionalidad” en la que se ha sumergido) del olvido. No lo deja perderse a sí mismo en el fin de la catacresis. Porque no hay tal fin cuando los nombres no aparecen y es imposible nombrar una experiencia por lo que supuestamente-ella-es. Sólo puede ser nombrada por lo que supuestamente-ella-deviene. Para usar la imagen de Stuart Hall, no lo “que realmente somos” sino lo “que realmente hemos devenido” (p. 112).

La conciencia, a la que alude Fanon, tiene un doble contenido. Por un lado, es acción política y, por otro, es una dimensión ideológica. Fanon advierte que la dimensión ideológica es limitada por la misma razón que su itinerario describe, pero le asigna un potencial vinculado a la acción política más fuerte.

Benita Parry cree que los ecos de un nativismo son intensos aun en las teorías de la liberación de Fanon y de Césaire, más allá que estos autores propongan un nuevo humanismo posteuropeo como objetivo último. La negritud, por ejemplo, para esta autora, ganó un espacio en el debate antes de los movimientos nacionalistas en África y en el Caribe y después de que se desarrollaran las críticas y análisis marxistas en las luchas por la independencia india (p. 92). Parry considera a la negritud como una estructura del sentir⁵ que se fue

⁵ Estructuras del sentir es un concepto acuñado por Raymond Williams en *Marxismo y literatura*. Para explicarlo brevemente, el concepto habla de los significados y los valores en la manera en que activamente son vividos y sentidos y de las relaciones que se establecen entre ellos. Las estructuras del sentir abordan ese espacio de las representaciones y de las prácticas en donde la conciencia es, fundamentalmente, una conciencia práctica, vinculada a la forma en que las personas perciben (sienten) el mundo en el flujo de “una continuidad viviente e interrelacionada” (p. 155). La idea de Parry, si mi lectura es correcta, es que la negritud como tal no es una forma fija, precipitada diría Williams, sino en proceso, al menos hasta la época en que Fanon escribe *Piel negra, máscara blanca*. Ello implica que ella por sí misma está anunciando la emergencia de nuevas formas y prácticas sociales y culturales. El punto interesante de esta opción conceptual de Parry es que no fija a la negritud en la definición establecida y despeja el uso y su lectura de reduccionismos. No obstante, cuando ella analiza la tensión que esta estructura del sentir produce en Fanon su argumento la empuja hacia la fijación de la misma.

acuñando en un proceso relativamente largo y divergente. Desde los movimientos literarios haitianos del siglo XIX, pasando por los movimientos de *Back to Africa* en Estados Unidos hasta el pannegrismo de Du Bois. Todos estos antecedentes se articulan finalmente en los estudiantes, intelectuales y escritores de las colonias francesas. El papel desempeñado por *Présence Africaine* le da un corolario a este proceso.⁶ En este contexto, entonces, la idea de la negritud en los escritores del Caribe es una respuesta relacionada con el hecho de contar con una construcción de África que permitiera crear una noción de comunidad más allá del espacio geográfico que designa la palabra, un país de la mente dice Parry, un país descubierto en la poesía para Sartre (*Orfeo negro*, p. 26), donde la identidad negra se fundamenta en la criollización y el desplazamiento (Parry, p. 93).

Lo que interesa del *raconto* de Parry es que propone un análisis de la negritud que no la cierra en una o dos respuestas más o menos corrientes, sino que resalta, justamente, el hecho de su multivalencia, la cual produce que todo intento por cerrarla o fijarla sea vano y que se convierta en una herramienta disponible para analizar otros modos de opresión (p. 96). Ésta es una actitud interesante ya que Parry intenta mirar los llamados “nativismos” sin aplicar sobre ellos la sentencia de que son un error epistemológico que reproducen, en última instancia, la lógica de aquello a lo que se oponen (p. 88). Así, su análisis es un intento por ver los efectos que refuerzan la construcción de una identidad coherente, lo cual es diferente a situar estos efectos en el terreno de hacer revivir el pasado precolonial (p. 91).

Elle Shohat, como dije antes, en un provocativo artículo ha tratado un problema similar. Hablando de cierto énfasis antiesencialista presente en los análisis poscoloniales, ella dice

⁶ Véase la introducción de V. Y. Mudimbe a *The Surreptitious Speech* (p. xvii-xxvi). En el mismo texto véase los artículos de Berbard Mouralis, Denis Constant Martin y Christopher Miller.

que a veces se pierde de vista el hecho de que, en cierta forma, es necesario tener cierta apertura hacia búsquedas que apunten al carácter comunitario y no censurarlas inmediatamente en nombre de la hibridez, por ejemplo. Shohat se pregunta también si es posible la resistencia colectiva sin inscribir un pasado comunitario homogéneo (p. 109). Este camino conduce a Parry a discutir sobre la negritud y las formas de construir una identidad negra en Fanon. Lo que emerge entonces, como una respuesta preliminar, es que Fanon se encuentra en una zona de ambivalencia donde el “lenguaje crítico es interrumpido permanentemente con articulaciones de empatía con el impulso” (Parry, p. 98), y el impulso es una adscripción “visceral a la poderosa ficción de la identidad negra” (p. 98). Pero señalando antes que Fanon se instala en una zona de indefinición, un punto de tensión, lo llama ella, entre el nacionalismo cultural y una idea de transnacionalidad, sin resolver la contradicción ni adscribirse a ningún lado en particular (p. 97). La discusión de Parry construye un Fanon dentro de la tradición y en sus momentos de ruptura, pero que no resuelve las tensiones que su propia escritura genera. Sin embargo, lo que me parece que está en juego es el hecho de que Fanon yuxtapone las voces y las personas de la anécdota con el “relato” crítico y, al hacerlo, lo que queda en las manos es la profusión de posiciones, actitudes y, como señalé antes, la ironía. La pregunta que cabe en este punto es por qué la ironía y la ambivalencia. Porque sus textos están atravesados también por una urgencia política y moral y no sólo por el hecho de ser tributarios de determinadas tradiciones como la negritud,⁷ el marxismo, el psicoanálisis o el existencialismo. La ironía, que se expresa por momentos como parte de la ambiva-

⁷ Incluyo en esta lista a la negritud porque ella tiene una historia también. Creo que dejarla solamente en el terreno de los “nativismos” es perder de vista que asume un papel central en la configuración del texto poscolonial. La tarea no es establecer jerarquías y calidades de dichos discursos, sino más bien entender sus articulaciones.

lencia, y la profusión de primeras personas (al parecer descentradas de la voz de Fanon), de segundas personas dispuestas para ser objetos narrativos, y de terceras que evocan un *ethos* muchas veces esquivo de la comunidad, son el contrapeso ante la seducción de una fórmula final para construir figuras de resistencia y oposición.

Ahora bien, este contrapeso, relacionado con las formas posibles de imaginar la comunidad poscolonial, es necesario contrastarlo con algunas observaciones sobre cuestiones de género presentes en los textos de Fanon. Por ejemplo, a lo que Rey Chow, discutiendo el papel desempeñado por la mujer negra en *Piel negra, máscaras blancas*, ha señalado como los problemas de admisión a una comunidad que se vinculan con la cuestión de la identidad negra en Fanon. La discusión de Chow es relevante en tanto lo que está en juego son las formas de exclusión que una política de admisión a la comunidad conlleva (p. 69). El punto es que la ambivalencia desde las lecturas poscoloniales, en las que incluyo la mía, tiene para Chow el carácter de privilegio (p. 67).⁸ En cierto sentido, como ella lo indica, la ambivalencia lo que genera es la imposibili-

⁸ Este carácter privilegiado de la ambivalencia, en mi caso, es frente a cualquier forma de construcción de la identidad comunitaria, sexual o étnica que requiera de atributos fijos para quienes la posean. En ese sentido, el privilegio significa contar con más elementos para poder descentrar las pretensiones de homogeneidad que inevitablemente reducen a unos pocos los atributos de pertenencia. El uso que hace Chow de esta idea se refiere a que la ambivalencia es algo que puede ser negado para la mujer negra o colonizada en Fanon en la sociedad poscolonial. No obstante, el privilegio debe estar entre comillas. Podemos festejar el descentramiento en nuestras representaciones de las identidades pero eso no necesariamente significa asignarle a la inestabilidad un valor positivo *per se*. Lo puede tener, como Chow dice, cuando pensamos a las comunidades con finales abiertos lo cual asegura, al menos parcialmente, la ausencia de constitución de políticas de exclusión extensas pero, para quienes viven en procesos sociales, políticos y culturales inestables, ciertas marcas de estabilidad y menor ambivalencia son, definitivamente, necesarias. Pienso aquí, por ejemplo, en los inmigrantes globales del presente. No obstante, otra vez, se podría argumentar que es la falta de ambivalencia lo que hace que existan políticas de exclusión comunitaria. Sin embargo, cuando la ambivalencia se ubica en términos representacionales sólo del lado de los sujetos subalternos la eficacia política de la misma es diferente. Esa, si mi lectura no está muy desviada, es la idea de Shohat con respecto a la inscripción de un pasado comunitario.

dad de una elección en el caso del hombre colonizado de Fanon, entre el mundo de los blancos o de los negros, lo cual libera a dicho hombre colonizado de una agencia sujeta a una definición concreta, consciente o inconsciente. Así, las exigencias que debe cumplir el hombre negro en Fanon son menores y más abiertas que las que el mismo Fanon les hace cumplir a las mujeres cuando se trata de definir los límites de la admisión a la comunidad poscolonial. Chow dice que “donde sea a la mujer de color se le requiere permanecer completamente dentro de los límites (los cuales son generalmente los de la sexualidad dentro del grupo de origen), al hombre negro se le permite moverse entre estados psíquicos y comunidades étnicas, ser “límitrofe” (pp. 67-68). La agencia de las mujeres es, en este caso, un factor externo a ellas mismas. Pero lo interesante de este planteo de Chow es que muestra la tensión, o mejor dicho, la contradicción entre el deseo consciente o inconsciente de las mujeres por el entrecruzamiento racial (que Fanon asigna a y critica de las mujeres negras de las Antillas a partir de los trabajos ficcionales de Mayotte Capécia)⁹ con el intento de los intelectuales hombres conscientes del problema de la raza de poner fin a la compartimentación que el discurso y la práctica colonial han provocado. Por una vía o por la otra la división maniquea del mundo colonial se fractura.

Esta tensión implica que el propio discurso de Fanon con respecto a las mujeres negras entra en una zona de ambivalencia o de inestabilidad. El intento por definir un tipo de agencia para las mujeres queda atrapado de manera inestable en su discurso que reclama un nuevo humanismo. De todos modos, los casos que Fanon trata en los capítulos segundo y tercero de *Piel negra, máscaras blancas*, “La mujer de color y el blanco” y “El hombre de color y la blanca” tienen elementos que permiten matizar la apreciación de Chow si se tiene

⁹ El libro en cuestión se titula *Je suis martiniquaise*.

presente al problema de la alienación desde una perspectiva negativa. No hay tal privilegio de la ambivalencia cuando de lo que se habla es del problema de la subordinación y de la alienación que vincula un modo de representación a una imagen definitiva del mundo: “el negro esclavo de su inferioridad, el Blanco esclavo de su superioridad, se comportan ambos según una línea de orientación neurótica” (pp. 59-60). Pero más allá del reconocimiento de Fanon de una agencia del hombre y de la mujer negra que está, en cierto sentido, siempre construida desde la alienación, “[e]xiste en el hombre de color la tentativa de huir de su individualidad, de anular su estar. Cada vez que un hombre de color protesta hay alienación. Cada vez que hay un hombre de color, hay alienación” (p. 60). Lo que aparece no es, precisamente, un festejo del tipo de ambivalencia que Chow sugiere. Leamos el párrafo final del capítulo “El hombre de color y la blanca”:

Del mismo modo que existía una tentativa de mistificación al querer inferir del comportamiento de Niní y de Mayotte Capécia, una ley general del comportamiento de la Negra frente al Blanco, afirmamos que carecería de objetividad el querer extender la actitud de Veneuse al hombre de color como tal. Y quisiéramos haber eliminado de una vez por todas cualquier intento de subordinar los fracasos de un Jean Veneuse a la mayor o menor cantidad de melanina de su epidermis.

Es preciso que este mito sexual —búsqueda de la carne blanca— recorriendo conciencias alienadas, no obstaculice una comprensión activa (*Piel negra...*, p. 78).

Sin embargo, estas últimas palabras del capítulo dedicado a Jean Veneuse suenan a reconocimiento tardío (en el texto) de que se ha generado una especie de doble discurso con relación a la sexualidad femenina y masculina. Como bien lo señala Lola Young, esto puede entenderse como una estrategia textual de Fanon destinada a provocar (p. 91), pero en el balance de los personajes que Fanon analiza en el caso de la mujer negra y del hombre negro aparece nuevamente el desequilibrio. Mientras que el acercamiento a Jean Veneuse se circunscribe al fenómeno de la alienación (en términos de

desear ser blanco), también es una aventura política. En el caso de Capécia y Niní (personaje de un texto escrito por un hombre) es la disolución del patrimonio racial y cultural (pp. 93-94)). En este desequilibrado balance Fanon reconoce que el mito sexual, por otra parte, es el que fija a los sujetos en una especie de agencia determinada desde el exterior, sean estos hombres o mujeres. De todos modos, el señalamiento que cité antes de Chow más que a una acusación en retrospectiva a los textos de Fanon es un desafío a las políticas de admisión en las comunidades discursivas que se definen entre los críticos poscoloniales que deciden conscientemente pasar por alto los temas de sexualidad en Fanon.¹⁰ Chow remarca que estos temas son descartados en razón de las cuestiones supuestamente más urgentes del racismo y el colonialismo (p. 72).

Tal vez el punto de esta discusión pueda establecerse a partir de un nuevo desplazamiento, es decir, pensar a Fanon desde la encrucijada de la “homofilia” y en la encrucijada de un discurso que, junto con sus articulaciones que confinan y definen la agencia femenina desde un lugar disecado, también abre la posibilidad extensa de su crítica a partir de sus mismas afirmaciones teórico políticas. Con particular claridad bell hooks ha señalado este punto.

Más que ningún otro pensador, él me proveyó un modelo para la vida intelectual negra insurgente que ha formado mi trabajo. Él me enseñó la importancia de interrogación vigilante. Ciertamente yo lo tomé

¹⁰ Kobena Mercer, con notable agudeza e ironía, le recuerda a la teoría poscolonial que se ha pasado por alto la nota 44 del capítulo seis y que la homosexualidad es una fuente de ansiedad en la teorización de Fanon (p. 125). Reproduzco la nota de Fanon: “Mencionemos rápidamente que no hemos podido comprobar la presencia de pederastia en Martinica. En él hay que ver una ausencia del Edipo en las Antillas. Se conoce en efecto el esquema de la homosexualidad. Recordemos que, sin embargo, lo que allí se denomina ‘hombres vestidos de mujer’ o ‘mi comadre’. La mayor parte lleva un saco y una pollera (falda). Pero estamos seguros que llevan una vida sexual normal. [...] En cambio en Europa nos encontramos con compañeros que se volvieron pederastas, siempre pasivos. De ningún modo eran homosexuales neuróticos, era para ellos una experiencia como para otros convertirse en mantenidos” (*Piel negra...*, p. 167).

a él en sus palabras cuando apasionadamente declaró: “¿No me está dada la libertad para edificar el mundo del Tú? En la conclusión de este estudio, yo quiero que el mundo reconozca conmigo la puerta abierta de cada conciencia. Mi oración final: Oh, mi cuerpo, haz de mí un hombre que interroga siempre”. Al convertirme una mujer que cuestiona, encontré que el pensamiento feminista transformó mi entendimiento del trabajo de Fanon (p. 85).

Este enunciado de hooks es más que lo que en inglés se llama un *whisful thinking*. En otras palabras, se trata de pensar que la herencia teórica de Fanon no necesariamente tiene que ser recuperada en sus espacios normativos, en las dimensiones de su proyecto que remiten a la prescripción. Tampoco significa que, con claridad lo dice Chow, debemos apartar la vista de las políticas de la sexualidad que cierran los espacios críticos de sus textos, más aún cuando se trata de pensar la complejidad del sujeto colonial y poscolonial. En ese sentido, uno puede reconocer que cuando Fanon habla del colonizado claramente distingue esa figura de las mujeres. El colonizado es hombre y su escritura se orienta, cuando habla de un sujeto genérico, a homologarlo con el significante “hombre”. Dicho “hombre” genérico deja de serlo cuando gracias a las lecturas de Mercer, Chow y hooks, entre otras, la dimensión retórica avanza sobre el terreno de políticas de la identidad, de la sexualidad y de subordinación en las discusiones sobre discursos y prácticas de oposición. Esto implica, que aun en las escrituras que podríamos pensar menos normativas con respecto a la cultura, la historia y los sujetos, se repite un esquema que ni la crítica al colonialismo, ni la imaginación poscolonial pueden saldar fácilmente.

Por otra parte, la lectura de hooks lo que abre es la posibilidad, como en parte intento llevar a cabo en este estudio, de poner a conversar a los textos de Fanon con otros textos y tradiciones. Si el reclamo final, de la frase que hooks rescata (que rescata cada lector de Fanon presumo) es la que le permite a ella repensar el lugar que ocupa Fanon en su formación crítica y, a la vez, le permite distanciarse críticamente de

él, entonces, es posible que no necesariamente debamos, por ejemplo, olvidar al Fanon que conversa con Sartre.

No me refiero aquí específicamente a la disputa por la representación de la negritud ni a la ausencia de Sartre cuando se leen los textos de Fanon, sino a la proposición implícita de dejar de lado al existencialismo sartreano como una de las posibilidades teóricas y políticas más importantes de sus textos. En gran medida, como lo sugiere la cita de bell hooks, es la demostración de que gran parte del trabajo crítico de los textos de Fanon contiene su propia reversibilidad. Los ejemplos abundan sobre este punto. Como lo he dicho aquí con otras palabras, la situación paradójica que habita sus textos permite que incluso aquellos enunciados más resistentes a una reversibilidad puedan sufrirla. Esa condición parte de la dimensión enunciativa de su escritura, la cual, más allá de una aparente actitud afirmativa siempre abre el espacio para la duda, la inestabilidad, la incertidumbre, para lo liminal: “El negro no es más. No más que el blanco” (p. 204). “Antes de empeñarme en la voz positiva, hay para la libertad un esfuerzo de desalienación”. Y la reversibilidad no es, como se podría imaginar, el espacio para decir lo mismo desde el territorio insostenible de una estructura maniquea: “ahora digo lo que tú decías pero desde el lugar opuesto”. La reversibilidad es el rostro del sujeto que Levinas ha pensado. Hacer reversible algo es hacer que cambie, que se transforme, que sea variable.

Si creemos en esto, entonces, ese rostro del sujeto poscolonial es una metáfora ampliada de su escritura. Lo que ella enfrenta ya no es simplemente una cuestión metodológica o de orden sociológico, sino una significación que podríamos llamar ética. No se trata solamente del/la colonizado/a, del/la colonizador/a y de las figuras complejas de la diferencia que la crítica a los dualismos propone, su ubicuidad, su lugar y representación, sino también la posibilidad de imaginar a los sujetos de tal manera que sea imposible colocarlos en un horizonte de eventos en el cual ya no hay distinción. El ros-

tro, pensando con Levinas en sus zonas más kantianas, es un freno a la tentación de la negación total porque resiste a que su significación sea una más entre otras. Es la imposibilidad de matar, literal y metafóricamente. Y el discurso está en la misma situación (pp. 21-22). No puede establecerse como lugar de borramiento. Esta condición de reversibilidad no es otra que la del desplazamiento que produce, en primer lugar, el empeño en la negación —que proviene en Fanon de sus lecturas de Hegel pero ante todo de las de Sartre— antes de cualquier festejo positivo y, en segundo lugar, la misma alienación tal como la representan Irele y Bjorson.¹¹

La reversibilidad es un desafío a los pensamientos dualistas en tanto ella no es exactamente lo opuesto de un estado particular sino precisamente su condición de existencia. Lo que muestra no es tampoco el punto de partida para un pensamiento, como podría deducirse de la cita de hooks. Es la imposibilidad de no reconocer las dimensiones y características del fenómeno que lo vinculan irremediabilmente a lo que reprime. No a su lado oculto, puesto que como dije el colonizado de Fanon es hombre y eso está muy claro, sino a lo que en la claridad permanece a la par distante y fundamental. Pensemos en la alienación, la cual no está oculta en las tramas de sus textos, sino que se muestra tanto en el reconocimiento explícito de su existencia como en las regiones menos controladas por la autoridad autorial de Fanon. Ella, como tal, no es objeto de una respuesta en sentido contrario sino condición de la misma. Pero para que ello ocurra debe ser reversible en varias direcciones. Por un lado, en la dirección de lo que reprime, de lo que la vuelve un procedimiento mecánico de representación, tal es el caso de la experiencia que Fanon describe y argumenta tanto para Niní, Capécia y Veneuse: “Mira, mamá, un negro” o la representación “en triple perso-

¹¹ Véase en este mismo estudio, más adelante, la discusión que estos dos autores proponen sobre el problema de la alienación.

na”. Por otro lado, ella asume la dirección, como en estos casos trágicos, del desplazamiento, pero ahora resignificado como posibilidad de establecer una crítica de las condiciones que atan a los sujetos a atributos de la identidad fijos. En esta dirección, lo que revela, si tal cosa de alguna manera ocurriese, es el rostro del sujeto, el cual ya no puede estar en el horizonte indiferenciado en el que, precisamente, las diferencias se borran en razón de la “Diferencia” que travestida de diferencia ontológica pretende aparecer como la explicación final del mundo y como el final de su hermenéutica.

Por último, a partir de la revelación del rostro y de complejas figuras y prácticas de la diferencia, la alienación impone al sujeto el papel teórico (y muchas veces práctico) de “convertirse en Otro”, tarea imposible por cierto, pero que ofrece el reaseguro crítico frente a la seducción narcisista y, por momentos, totalitaria de una razón que sólo puede considerar su modo de representación desde la tabla rasa frente a la cual el mundo es una conjunto indefinido de elementos dispuestos para la mirada de un sujeto que en el camino deja de serlo:

Veremos en el curso de esta obra la elaboración de un *ensayo* de comprensión de la relación *Negro-Blanco*.

El *Blanco* está encerrado en su blancura.

El *Negro* en su negritud (*Piel negra...*, p. 15). (Cursivas mías.)

Mientras el negro esté en *su sitio*, no tendrá, salvo en ocasión de pequeñas luchas intestinas, que experimentar su ser para otros (p. 101).

El debate, entonces, es por el papel que desempeñan los lugares. La alienación es, al mismo tiempo, *topo* y *atopo*. Si la negritud es, al igual que la “blancura”, un lugar de confinamiento entonces la alienación que se produce en el mundo de los “mistificados” y de los “mistificadores”¹² es una razón

¹² Patrick McGee propone pensar a la hegemonía (un concepto que hay que tomar con cuidado cuando se piensa en situaciones coloniales) como un camino que no es de una sola vía. La idea, asociada al problema de la escritura, es que una

doble: a la par que sitúa, localiza, territorializa el lugar de la representación y le define sus límites, ofrece el desplazamiento, ya que para situar, localizar y fijar debió primero mover a los sujetos de los lugares que ocupaban o creaban. El dato paradójico de la misma es, entonces, la razón por la que el “sitio” del “Negro” se convierte en el desplazamiento del “negro”.

Es decir, hay una especie de descenso desde el esencialismo a la historicidad. El punto de partida, si es que se puede hablar de tal cosa, contiene su propia negación. El desplazamiento que produce la alienación es también el desplazamiento crítico que permite a Fanon pensar en cómo hacer para “experimentar su ser para otros”. La alienación en los discursos y prácticas de oposición representa entonces una operación mucho más compleja puesto que se debe considerar que no es algo a superar solamente con la figura del deseo, o para ser más preciso, con la figura del deseo utópico, sino que es algo que a la par que mantiene el deseo positivo de la emancipación señala la imposibilidad de prescindir de los elementos que ella misma ofrece como proceso de crítica negativa y de desplazamiento. Esa es la función que cumple el “ensayo”.

Como lo dije más temprano en este estudio, la figura del ensayo ofrece a la escritura de Fanon la posibilidad de una experiencia más abierta a la hora de considerar todos los factores con los que ella pacta.

Volvamos ahora al problema de los discursos sobre la identidad y lo que Fanon hace con ellos. Desde mi perspectiva, el problema no es sólo discutir el efecto de reforzamiento que tienen los intentos de construir discursos coherentes de “la identidad”¹³ en Fanon (por otra parte una tarea fundamental), sino también desplazar dichos discursos de una crítica que difi-

construcción hegemónica no sólo captura a los que parecen ser los destinatarios de la misma, clases subalternas, etc, sino también a aquellos que tienen el control hegemónico (p. 125).

¹³ Quiero remarcar que el uso del singular en este caso es adrede, ya que responde con mayor precisión a la idea que se tiene de los discursos sobre la identidad en los llamados “nativismos”.

culta su utilización ya que los sitúa en el terreno imposible de las comparaciones y las diferencias entre los procesos históricos (y teóricos) poscoloniales, y una imaginación crítica del colonialismo. Puesto así, es juzgar la ambivalencia en Fanon después de conocer los resultados de la historia, si eso fuera posible, más aún cuando no hemos renunciado a la representación.

Fanon sitúa entre paréntesis cualquier ilusión acerca de la identidad, pero no para rechazar la imagen de una identidad coherente y relativamente homogénea, sino para no quedar atrapado en la posible lógica terminal de una figura de ese tipo. En otras palabras, a diferencia de lo que Parry ve como una adscripción visceral al discurso de la negritud, lo que creo que hay es una historicización de los procesos identitarios, entre los cuales, la negritud a la manera en que Césaire la concibe, como una forma de práctica cultural e histórica, es una de las más adecuadas para la urgencia política y moral que mencioné antes. Parry reconoce este punto cuando sitúa a muchos de los intelectuales marxistas entre los defensores de la negritud.

Es por vía de la historicidad que Fanon encuentra imágenes de la identidad que parecen girar hacia los esencialismos, pero es, justamente, en el rechazo a una dimensión ontológica, en la advertencia de que la historia de la colonización es constitutiva en la trama de alienación donde, desde mi perspectiva, se disipa el carácter aleatorio de la ambivalencia. La búsqueda de Fanon por una identidad coherente revela una tensión pero fundamentalmente una estrategia, a saber, la de pensar a las identidades desde varias combinaciones: histórica, existencial, esencialista.

En ese sentido, se combinan dos elementos clave. Por un lado, la aporía, como el proceso por medio del cual Fanon establece un límite, un problema que no puede ser sorteado desde el recurso a apelar a identidades construidas desde el “nativismo” y, por lo tanto, el resultado de la reflexión es casi “falso”. Sin embargo, dicha “falsedad” presiona sobre los lími-

tes del propio recurso al nativismo y, podríamos decir, sobre su representación de la mujer negra. Por otro lado, la ironía que permite ubicar a su propio texto en un contexto crítico. Son límites que le permiten a Fanon experimentar con distintas figuras (en última instancia eso son los nativismos) de la identidad para poder abandonarlas o conservarlas, siempre y cuando, parafraseando al mismo Fanon, no se momifiquen.

No trato aquí de argumentar que Fanon hace usos instrumentales de la negritud sino de decir que dichos usos están vinculados a la necesidad de encontrar respuestas al problema del silencio colonial. Un silencio que no pasa solamente por la desaparición de las voces de los subalternos sino, fundamentalmente, por un modo de representación que impide evocar cualquier figura de oposición fuera del dominio de dicho silencio. Pero dejemos por el momento este punto que debatiremos cuando tratemos la famosa pregunta de Gayatri Spivak: “¿puede la/el subalterna/o hablar?” Lo que me interesa ahora es la tensión que señala Parry. Desde mi perspectiva, el texto político de Fanon reclama ciertos lugares de enunciación, los cuales reconocen la urgencia moral y política pero, no obstante, deben poner el “impulso” en una región menos afirmativa.

Hace tres años que este libro debió haber sido escrito... Entonces las verdades nos quemaban. Hoy pueden ser dichas sin vehemencia. Estas verdades no tienen necesidad de ser arrojadas a la cara de los hombres. No pretenden entusiasmar. Desconfiamos del entusiasmo (*Piel negra...*, p. 15).

Esta estrategia conforma una clave del texto que permite leer las ambivalencias y las tensiones de Fanon como un esfuerzo por domesticar la seducción de analizar el colonialismo como una aporía. Sin embargo, hay aporía cuando Fanon fuerza la lectura desde un solo referente, por ejemplo desde la negritud, pero su papel es relativo cuando sus rasgos (enunciados) conllevan un riesgo para la historicidad que intenta desarrollar. De otro modo, la “queja” frente a Sartre (que dis-

cutiremos enseguida) es también una señal de que una forma de argumentación no será sostenida, aunque la voz narrativa de “la experiencia vivida del negro” se sumerja en un escenario de nostalgia por la pérdida de un referente supuestamente sólido para construir identidades homogéneas y coherentes frente al colonialismo. No obstante, el diálogo con Sartre tiene facetas más complejas que la de haber reintroducido la negritud en la historia imaginada desde una fuerte teleología. Esa teleología que Posnock reconoce en Sartre (y yo también) si bien es importante, responde a un momento de la obra de este filósofo y no representa el núcleo de la lectura que Fanon hace de él. Una de las facetas es la resistencia a aceptar, como dice Ross Posnock, “la invitación hegeliana de Sartre” y preservar, por otra parte, una relación entre lo particular y lo universal antes que liquidarla en una teleología optimista (p. 329). A pesar de esto, los límites para esta acción son difusos y complejos, porque lo que señala Posnock con respecto a la negritud, a saber, que no debe ser entendida como un punto final de la identidad sino como “momentos, etapas críticas que deben ser trabajadas para alcanzar un telos de lo universal” (p. 329), también le cabe a la lectura de *Orfeo negro*, aunque Posnock no acuerde con ello (p. 329), porque para él el punto polémico es que Sartre imagina a la negritud como un momento de negatividad de una dialéctica que resumirá su tesis en una sociedad humana sin racismo (*Orfeo negro*, p. 60) y Fanon pretende conservar las dimensiones del particularismo y de una memoria de la experiencia del racismo (Posnock, p. 329). Pero más allá de que *Orfeo negro* pueda ser leído con la misma clave, esta situación señala uno de los usos de la ironía en Fanon. Mientras mantiene una especie de acuerdo con Sartre en el terreno de una fenomenología existencial, puede diferenciarse de su visión histórica o, al menos, ponerla en entredicho, al mismo tiempo que mitiga los efectos de una comprensión de la negritud vinculada con las esencias y con los llamados nativismos.

El punto de esta crítica de Fanon frente a Sartre es que travestida de “queja” revela un sutil desacuerdo con la concepción sartreana de la historicidad. Mientras la historicidad de Sartre avanza abrazando la dialéctica y la acción del sujeto por medio de la libertad de elección, en Fanon debe discutir el telos que esa dialéctica tiene incorporado. Pero el desacuerdo aparece cuando el texto de Sartre parece reducir la libertad de elección al escenario de un sentido “pre-escrito” de la historia, sentido al que Fanon responde con un doble movimiento: con la libertad de elección que tiene el sujeto que interroga en el mundo y con la urgencia política de esa interrogación, que en este caso se corporiza en el sujeto que descubre un lugar en el mundo afirmándose en la negritud.

Según Benetta Jules-Rosette, Fanon y Alioune Diop consideraban los puntos de vista de Sartre como distorsionadores y relativistas. Fanon, en cierta forma, vio en la propuesta de Sartre que lo que este último consideraba como un medio en el proceso dialéctico (la afirmación de la Negritud) para él representaba una “motivación y el punto final en una larga lucha por la autorrealización” (p. 28). Para los intelectuales franceses que apoyaban los puntos de vista o el espíritu que se acuñaba en la revista *Présence Africaine* la negritud y la existencia de un país de la mente, como dice Parry, llamado África implicaba pensar en las dimensiones de una otredad constituyente.

RUTAS SARTREANAS, ESTRATEGIAS FANONIANAS

La cercanía de Fanon con Sartre puede ser rastreada por distintas vías pero, para esta discusión, me interesa concentrarme en cómo Sartre articula el problema de la libertad en el *Ser y la Nada*.¹⁴ Para Sartre, toda acción es por principio intencional. Esta idea de lo intencional proviene en Sartre de la fe-

¹⁴ Mi lectura aquí tiene una fuerte e indispensable deuda con la de Andrew Dobson en *Jean Paul Sartre and the Politics of Reason. A Theory of History*.

nomenología de Husserl. La acción para él no está vinculada a hechos y eventos que ocurren sin intervención consciente sino justamente todo lo contrario. Debe haber tras cada acción un *Desideratum*, una falta objetiva o, como él lo menciona, una negatividad. Ello significa que tras la acción siempre hay una falta, cuya característica central, o su esencia, es, justamente, el hecho de ser un posible deseable pero no realizado. Esta dimensión de la “falta”¹⁵ orienta la acción y determina que ella lo sea porque ha actuado una separación intencional de la conciencia con lo que es en sí. ¿Cómo es dicho proceso entonces? Hay una concepción del acto que está más allá de las condiciones en que las cosas se presentan. Para hacerlo “la conciencia se retira del mundo pleno en el que es conciencia y abandona el terreno del ser para poder abordar francamente el no-ser” (p. 538). Y para imaginar “lo que no es” es necesario salir de cierto terreno de lo afirmativo (p. 539). Sartre da varios ejemplos sobre esto, pero es interesante mostrar el de los obreros franceses de 1830. Él señala que los obreros se rebelan cuando se bajan los salarios porque pueden imaginar rápidamente cuáles serían las condiciones de vida en ese caso pero, de todos modos, sus sufrimientos no les parecen intolerables porque no los representan como tales, no por resignación, sino “porque les falta la cultura y la *reflexión* (cursivas mías) necesarias para hacerle[s] concebir un estado social en que esos sufrimientos no existan; entonces *no actúa[n]*” (p. 539) (cursivas en el original). Es decir, hace falta el proyecto para que se vea la posibilidad de cambiar las cosas. Y dicho proyecto, en última instancia, produce una doble nihilización con respecto a la situación del ejemplo. Por un lado, es necesario ver un estado de cosas como pura nada presente y, por otro, que la situación actual, con respecto a la cual la primera nihilización se llevó a cabo, sea puesta como nada con respecto a ese estado de cosas ideal (p. 539).

¹⁵ Falta en el sentido de ausencia y no en el sentido de error.

De todos modos, como lo que se está discutiendo es la libertad, ningún estado de cosas puede determinar a la conciencia a que la defina como “falta” porque toda determinación es negación (p. 540). El problema, entonces, es que toda acción no sólo debe descubrir un estado de hechos como “falta”, sino también y antes debe conformar un sistema aislado del estado de cosas de que se trata. Es decir, el “para-sí” (la esfera de lo subjetivo), como fuerza vinculada a la conciencia y a la acción es el que en definitiva define también lo que afirmativamente llamamos un “estado de cosas” porque la conciencia, como dice textualmente Sartre, “está investida por el ser, en tanto que simplemente padece a lo que es” y, por lo tanto, debe ser englobada en el ser (p. 540).

Así entonces, para que el estado de cosas (el “obrero-que-encuentra-natural-su-sufrimiento”) (p. 540) se vuelva el objeto de una contemplación tiene que producirse una superación y una negación de tal estado de cosas, lo que conlleva un “arrancamiento a sí mism[a]” por parte de la conciencia y una separación con respecto al pasado por medio de la negación, lo cual constituye el no-ser que le permitirá darle un significado que “*tiene* a partir del proyecto de un sentido que *no tiene*” (p. 540) (cursivas en el original). Es decir, la conciencia produce una negación del estado de cosas para convertirse en fin y móvil al mismo tiempo. Y es por el procedimiento de la acción, que por definición es intencional, que esos fines y móviles se constituyen. El pasado entonces no es objeto de ninguna recuperación sino que le es asignado un sentido en razón del futuro y de la acción del presente.

La libertad se asimila a una autonomía de opciones frente a esta capacidad de negación que posee la conciencia y la nihilización es parte indivisible de la posición de un fin. El hecho de que toda acción sea concebida como intencional hace que toda acción tenga un fin y éste remite invariablemente al motivo (p. 541). Por esa razón, Sartre dirá que esto significa la “unidad de los tres *ek-tasis* temporales: el fin o tem-

poralización de mi futuro implica un motivo (o móvil), es decir, indica hacia mi pasado, y el presente es surgimiento del acto” (p. 541). A pesar de esta aparente primacía de la conciencia sobre el “en-sí” (lo objetivo), parecería que lo que está en juego es lo inverso. Sartre “señala que la resistencia que la libertad revela en lo existente, lejos de ser un peligro para la libertad, resulta solamente en capacitarla para que se yerga como libertad” (Sartre citado por Dobson, p. 27). De ahí entonces que, en cierto modo, el en-sí se establezca con una primacía ontológica frente al para-sí (Dobson, p. 27). Pero el punto es que al en-sí Sartre no lo ve nunca como lo dado sino como el resultado de una operación de la conciencia, en última instancia del proyecto que ella genera sobre lo dado (p. 27). Mi libertad, entonces, puede ser siempre estipulada cuando tengo la libertad de cambiar el proyecto y la relación con lo dado (pp. 27-28).

El problema aquí sería que la libertad es una cuestión de opciones y situaciones y no algo dado, existente más allá de toda situación, o más acá incluso de toda situación, en el sentido que la libertad es algo que está presente como esencia y que puede ser atacado, restringido o acotado, pero nunca desaparecido. Como lo señala Dobson, la libertad para Sartre es una cuestión de autonomía de opciones (p. 28), aunque es necesario destacar que dicha autonomía de opciones es la que permite establecer la negación y la crítica de lo dado (históricamente), del estado de cosas. En este terreno, la libertad de Sartre, como dice Dobson, es menos una libertad para la acción política que una libertad de opciones (p. 28). Sin embargo, el otro aspecto que es muy importante en esta discusión sobre la libertad en Sartre es el problema del otro y en qué lugar la esfera de lo comunitario tiene un papel que desempeñar. Este punto es importante en tanto el problema de la comunidad poscolonial es recurrente en mi estudio y, en particular, uno de los aspectos más controvertibles de los textos de Fanon.

Hasta aquí es evidente que mi lectura indica que Fanon es un lector de Sartre pero que, además, su lectura se articula profundamente con la de aquél. Sin embargo, antes de volver al punto de los nativismos en Fanon y su relación y diferencia con la lectura de Sartre, quisiera hacer algunos breves comentarios sobre la manera en que Sartre concibe el problema del otro.¹⁶

Sartre identifica dos campos en los que se expresa la idea del *nosotros*. Por un lado, la idea de que el “nosotros” se constituye desde la perspectiva, la mirada dirá él, de una tercera parte. Cuando soy observado junto a otros, esa mirada desde afuera me integra en una noción de comunidad. Pero esa integración comunitaria lo que produce es un nosotros-objeto que ha sido definido en el momento en que la tercera parte, el que nos mira, constituye un ellos-objeto. De aquí Sartre señala que el momento cuando el “nosotros” emerge es, al mismo tiempo, el momento en el que se pierde para toda acción del conocimiento, y es un “nosotros” concebido desde “mi-nuestra” alienación. Esta idea de comunidad definida desde el exterior está presente en las páginas de *Réflexions sur la question juive* cuando Sartre afirma que es el antisemita quien construye al judío (pp. 83-84). Sin embargo, ésta es la relación que su análisis privilegia, incluso cuando analiza la conciencia de clase como una experiencia del “nosotros” que

¹⁶ Éste es el lugar y el momento para aclarar que mi lectura de Sartre no está respetando demasiado los cambios que el mismo filósofo más tarde realizó a sus concepciones. Estoy simplemente usando aquellos pasajes que, desde mi punto de vista, aparecen más comprometidos con la lectura de Fanon. Un aspecto importante de esta nota refiere al hecho de que los trabajos de posguerra de Sartre van a ampliar el horizonte de lo que él llama la situación y los contextos históricos. No obstante, se podría asegurar que Fanon había leído casi todos los trabajos mayores de Sartre. Un dato interesante sobre esto puede verse en la reunión que mantuvieron en Italia referenciada por Simone de Beauvoir en *La fuerza de las cosas*, en la que Fanon, ya muy enfermo, se mostraba impresionado por la filosofía de Sartre. En esa reunión le preguntó sobre *Crítica de la razón dialéctica*, en especial, por los análisis sobre “la fraternidad-terror”. Ese interés estaba relacionado con el asesinato de Lumumba. Según Beauvoir, Fanon veía que antes de alcanzar cualquier hermandad “los negros iban a matarse entre sí” (p. 677).

siempre requiere de la mirada de una tercera parte. La otra posibilidad, la del “nosotros-sujeto”, queda resumida en una forma de experimentar una trascendencia indiferenciada que está en los objetos y frente a los cuales me comporto más o menos dentro de la forma esperada. A esta condición Sartre la desestima como parte de una ontología y la recluye en el campo de las experiencias psicológicas (pp. 523-32). No obstante, el origen de esta idea del nosotros-sujeto proviene del hecho de que me puedo experimentar a mí mismo existiendo para el otro (Dobson, p. 32). Pero previo a las sucesivas formas en que el “yo, tú y él” comienzan a formar la estructura del “nosotros” lo que está en juego en cada proceso en que la trascendencia del otro se afirma sobre la mía es el hecho de que el otro para convertirme en objeto de su trascendencia debe primero reconocer mi subjetividad, es decir mi condición de sujeto.

Cuando eso ocurre, entonces, estamos en el terreno de la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo sobre la que volveremos más adelante, la cual se imbrinca en los textos de Fanon, especialmente en *Los condenados...* El punto aquí es que más allá de considerar la eficacia política de esta narrativa de la libertad de Sartre,¹⁷ la misma en el proyecto de Fanon es a la vez funcional y esencial. Es funcional en tanto le permite “cambiar” el proyecto, es decir, discutir la teleología que éste tiene incorporada. Sin embargo, Fanon no cambia el proyecto, sino que lo disputa en el interior de la lógica que la propia construcción de Sartre sobre la autonomía de opciones le proporciona. Cuando lo que acecha es una especie de determinación histórica, lo que Fanon “ve” retoma el lugar de la imaginación política y cultural. Ni se trata de un desajuste, desde mi perspectiva, ni de un recurso ingenuo a los “nativismos”, sino de una disputa por las representaciones ya que Fanon “debe”

¹⁷ Me mantengo al margen de decir “noción” o “concepto” de la libertad ya que nunca fue la tarea de Sartre encontrar una definición de libertad en esos términos.

encontrar eficacia política y cultural a dicha autonomía. No es suficiente el hecho del reconocimiento que por sí solo no inaugura ninguna historia de emancipación. Con la negritud Fanon tiene la posibilidad de reintroducir la historia con minúscula en el lugar que Sartre la introduce con mayúscula.

Si una inestabilidad permanente se puede inferir de la narrativa de la libertad de Sartre, la misma inestabilidad en la escritura de Fanon aparece en el momento en que discute la manera en que Sartre objetiva la negritud. Fanon disputa la trascendencia, en el sentido que vimos de la palabra para Sartre, de una interpretación de la historia que sitúa a lo particular en el movimiento de una dialéctica ascendente. Pero la disputa se establece en el terreno circular de la trascendencia, es decir, en el terreno en que son producidas las objetivaciones de la autonomía de opciones. Así, la “queja” de Fanon frente a Sartre, que se organiza irónicamente, avanza más allá del procedimiento retórico que la manifiesta en frases como la siguiente:

Contra el devenir histórico había que oponer lo imprevisible. Tenía necesidad de perderme en la negritud, absolutamente. Puede ser que algún día en el seno de ese *romanticismo desgraciado...* (*Piel negra...*, p. 123). (Cursivas mías.)

Y aquello que se muestra como el “romanticismo desgraciado” disputa una interpretación de la historia. La que se afirma, paradójicamente, en la “autonomía de opciones” del propio Sartre. En primer lugar, porque no hay ninguna imprevisibilidad en el hecho de la negritud, sino una disposición de leerla sin confinamientos, aunque Fanon repita como una letanía la palabra “absoluto”. *Orfeo negro* lo intentará en varias oportunidades como veremos enseguida, pero no será en él lo contingente, tanto en términos históricos como en términos de una lectura, su principal característica.

Sin embargo, lo que continúa siendo un problema central, tanto de *Piel negra...* como de *Los condenados...*, es si Fanon

presenta una perspectiva racalista de la sociedad colonial cuando se acerca a la negritud de esta manera. En primer lugar, hay que precisar los alcances de la noción de contingencia que estoy utilizando. Una lectura posible es la que Fanon atribuye a la situación de una conciencia que no puede establecer todavía una separación con respecto al mundo, separación por cierto en términos de una conciencia crítica. “La desgracia del hombre es haber tenido infancia” (*Piel negra...*, p. 204). Pero éste es uno de los modos de la contingencia que recuerdan al Nietzsche de las “Consideraciones intempestivas” (pp. 53-101), el que rechaza el peso de una historiografía que ha convertido a los sujetos del presente en epígonos del pasado.

La “infancia” tiene, desde mi perspectiva, en Fanon una asignación de significado que remite a la idea del pasado *tout court*. De un pasado que no es sino el entramado de las historias coloniales que producen un sujeto maniatado, escindido con respecto a la posibilidad de representar al Ser en la trama de la existencia. No es casual que *Piel negra...* en el momento de mayor “reconciliación” con el existencialismo sartreano prepare el territorio en el cual ese sujeto maniatado y escindido se separe de la infancia, en una de las ficciones políticas más poderosas de nuestro tiempo, el capítulo sobre la violencia en *Los condenados...* Y me refiero con toda intencionalidad a la idea de la ficción política para acentuar el carácter original del pensamiento de Fanon en la tensión entre lo local y lo universal. Si la ficción política de *Los condenados...* tiene su fundamento en la base sólida del contexto de la sociedad colonial, definida en más de un lugar mediante la racialización de las relaciones humanas, la ficción emergente debe también mostrar esa tensión pero asegurando un itinerario cultural, histórico y político. Por ello, no acuerdo con la idea de Sekyi-Otu que ve hacia el final de *Piel negra...* una especie de contemporización con Sartre después de haber establecido una fuerte disputa con éste en el capítulo V, sobre la experien-

cia vivida del negro. Según este autor, Fanon atenúa el efecto de su defensa de la negritud y se enrola en una especie de apología de la libertad del sujeto.¹⁸ Creo que, no obstante el contraste de la última parte del libro con el capítulo V, señalada también por Parry, lo que ocurre otra vez es el hecho que la escritura de Fanon revela sus procedimientos de contrapunto (podríamos usar la frase de Sekyi-Otu, “dialéctica narrativa”) dejando en la incertidumbre lo que parecía afirmado dos líneas antes. Las consecuencias teóricas y políticas de esto no son menores en tanto comprometen la estabilidad general del texto, en otras palabras, su proyecto, pero, a su vez, las inestabilidades que emergen son, justamente, las que empiezan a delimitar el espacio de invención histórica que Fanon desarrolla cuando tiene que imaginar los itinerarios de una conciencia que desde la “infancia” remonta su relación con el mundo y se convierte en una conciencia portadora de agencia.

¹⁸ Parece que los finales de los dos textos más importantes de Fanon remiten al mismo problema. En *Los condenados...*, hablando de las soluciones que debe aportar el tercer mundo a partir de su presencia como nuevo sujeto histórico global, Fanon señala: “[...] no hay que hablar de rendimientos, de intensificación, de ritmo. No, no se trata de volver a la Naturaleza. Se trata concretamente de no llevar a los hombres por direcciones que los mutilen, de no imponer al cerebro ritmos que rápidamente lo menoscaban y lo perturban” (p. 290). Es importante notar aquí que las opciones de Fanon por los “nativismos” (un término extremadamente cargado de prejuicios) deben ser pensadas contextualmente, con relación al proceso concreto que Fanon describe. Cuando me refiero al contexto, en este caso, quiero significar el o los contextos particulares que los textos de Fanon construyen y al hecho que Fanon trata determinados temas siempre con relación a un proceso histórico. Más adelante veremos brevemente el problema de la temporalidad pero, por ejemplo, los discursos de oposición de los colonizados son formulados como absolutos en el momento en que se oponen al régimen colonial. No aparece tal formulación cuando Fanon trata de pensar la sociedad poscolonial.

