

#### IV. HISTORICIDAD Y CONTINGENCIA

El presente está solo. La memoria erige el tiempo. Sucesión y engaño es la rutina del reloj. El año no es menos vano que la vana historia.

Entre el alba y la noche hay un abismo de agonías, de luces, de cuidados; el rostro que se mira en los gastados espejos de la noche no es el mismo.

El hoy fugaz es tenue y es eterno; otro Cielo no esperes, ni otro Infierno.

J. L. BORGES, *El instante*

En el contexto de la conciencia portadora de agencia la primera noción de contingencia tiene, al menos, dos matices importantes. Por un lado, está representada en un espacio indiferenciado, donde lo contingente se presume cercano a lo imprevisto, a aquello que no puede ser estratégicamente dominado, en otras palabras, a aquello que resiste la impronta de una asignación de sentido. En “Grandezas y debilidades del espontaneísmo” leemos:

El colono no es ya simplemente el hombre que hay que matar. Los miembros de la masa colonialista se muestran más cercanos, infinitamente más cercanos de la lucha nacionalista que algunos hijos de la nación. El nivel racial y racista es superado en los dos sentidos. Ya no se entrega una patente de autenticidad a todos los negros o a todos los musulmanes. Ya no se busca el fusil o el machete ante la aparición de cualquier colono. La conciencia descubre laboriosamente verdades parciales, limitadas, inestables (*Los condenados...*, p. 134).

Las verdades parciales, limitadas e inestables que la conciencia descubre señalan que la historicidad tiene un terreno

distinto al de la afirmación absoluta. No se trata, por cierto, de decir que Fanon no hace afirmaciones absolutas sino de pensarlas en relación con el tipo de historicidad que propone lo contingente. Homi Bhabha ha señalado que Fanon intenta distinguir, particularmente en este capítulo, entre lo que él llama “la ley histórica” y su sentido del ejercicio de la política en el día a día. Así entonces, el día a día o “la contingencia de la temporalidad histórica y de la causalidad producen” (p. 188) el tipo de verdades parciales que refiere el párrafo de Fanon citado arriba. Bhabha llama a esta temporalidad histórica la “emergencia de lo cotidiano (insurgente)”, donde Fanon piensa a los sujetos que están por afuera de los discursos oficiales de la lucha nacionalista (p. 188). Dicha temporalidad del día a día que Bhabha identifica en los textos de Fanon proviene en este último del conocimiento de la práctica de la acción.

Citando el párrafo de *Los condenados...* donde Fanon señala el pasaje desde una conciencia nacionalista a una social y económica, Bhabha hace una lectura sobre la construcción de la conciencia subalterna en la que se destacan tres formas. La primera, donde el día a día es el articulador de la lucha y, mientras toma lugar, aprovecha la situación montándose en una temporalidad de tránsito. De ella intenta reformular el conocimiento de una acción política estratégica. La segunda forma se refiere a la heterogeneidad que constituye al sujeto liminar o al cuerpo de la gente colonizada en el acto mismo de la insurgencia. Dicha heterogeneidad contiene todas las condiciones de raza, género, clase, de opresión, económicas, éticas, generacionales. Esta forma de la conciencia es la que menos relación tiene con la descripción maniquea del mundo colonial. En tercer lugar, Bhabha asigna a la conciencia subalterna que emerge de los textos de Fanon la condición de lo que él llama la “cotidianidad emergente”, la cual enfrenta y desarticula cualquier idea utópica o esencialista acerca del tiempo lineal que está implícita en el recorrido que va desde

el sujeto colonizado al ciudadano autogobernado (“Day by Day...”, p. 189). Bhabha propone que la “(des)ilusión” de ese tipo de transformación queda explícita en la mirada de Fanon cuando éste refiere el hecho por medio del cual el colonizado se queda admirando la inmediatez con que sus músculos parecen transformar la situación colonial (p. 189). Es decir, su capacidad de atacar el mundo colonial pero no “de hacer verdaderos progresos en la vía del conocimiento” (*Los condenados...*, p. 127). Así entonces, Fanon insistirá en un momento de “censura o de negación de la libertad histórica que no puede ser subsumida en el ardor emancipatorio” (“Day by Day...”, p. 189). Lo que Bhabha ve en esa conciencia subalterna es aquello que puede significar discontinuidad en la homogeneidad del discurso del colonialismo y, particularmente en el capítulo de *Los condenados...* sobre el espontaneísmo, en el discurso de la nación.

En ese sentido, al pensar la discontinuidad que propone esa conciencia subalterna lo que emerge, precisamente, son modos inestables y contradictorios de figurar el espacio social, histórico y cultural.<sup>1</sup> La afirmación de un camino históricamente definido (en términos de un discurso del sentido de la historia y sucedáneos tales como un discurso homogéneo de la nación o del devenir histórico) enfrenta la dimensión de esa continuidad, la cual es la idea de lucha que se constituye en Fanon desde la inestabilidad del tiempo presente, desde lo radicalmente cotidiano.

En este sentido, la historicidad en Fanon se convierte en algo que debe ser objeto de reflexión en tanto es interpelada desde cada intersticio de dicha conciencia subalterna. La clave, quizá, de esta discusión sobre el problema de la contingen-

<sup>1</sup> Remito aquí a los comentarios del libro de Amin, los cuales se pueden ver en la cita a pie número 73. Para un comentario más desarrollado véase mi artículo reseña “Historias de subalternos o cómo imaginar la nación desde la discontinuidad: una lectura” sobre el libro de Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura. 1922-1992*.

cia y la reformulación de la historicidad en Fanon está bien expresada en el hecho señalado por Edward Said en *Culture and Imperialism*, de que existe una discontinuidad cultural entre la idea de liberación y la de independencia nacional (p. 277). Tal discontinuidad implica que las prácticas del sujeto colonial o, mejor dicho, su misma definición no se encuentran particularmente en la reconstrucción de algún tipo de pasado mítico de las sociedades coloniales, sino en la cotidianidad, el día a día que Bhabha propone para pensar a Fanon.

Lo contingente, entonces, es ante todo el sinónimo de una historicidad que emerge y se construye sobre la misma marcha. Esa marcha implica el tipo de discontinuidades que Bhabha ve en la conciencia del subalterno fanoniano. Es decir, ante la posibilidad de reforzar, ya no estratégicamente como hemos visto, el discurso de la negritud o los valores de una cultura africana presentada desde la perspectiva de la racialización de esos valores, Fanon propone a la cultura nacional como espacio inestable en el cual se puede representar un modo de la historicidad abierto, contingente y emergente.

La cultura nacional no es el folklore donde un populismo abstracto ha creído descubrir la verdad del pueblo. No es esa masa sedimentada de gestos puros, es decir, cada vez menos atribuibles a la realidad *presente* del pueblo. La cultura nacional es el conjunto de esfuerzos hechos por un pueblo en el plano del pensamiento para describir, justificar y contar la acción a través del cual el pueblo se ha constituido y mantenido (*Los condenados...*, p. 214). (Cursivas mías.)

Y con respecto a la racialización y la cultura nacional:

Los hombres de cultura africanos que luchan todavía en nombre de la cultura negro-africana, que han multiplicado los congresos en nombre de la unidad de esa cultura, deben comprender ahora que su actividad se ha reducido a examinar piezas o comparar sarcófagos (p. 214). [...] La cultura es, en primer lugar, expresión de una nación, de sus preferencias, de sus tabúes, de sus modelos. En todos los niveles de la sociedad global se constituyen otros tabúes, otros valores, otros modelos. La cultura nacional es la suma de todas esas apreciaciones, la resultante de las tensiones internas y externas en la sociedad global y en

las diferentes capas de esa sociedad. [...] La nación no es sólo condición de la cultura, de su *efervescencia*, de su *continua renovación*, de su profundización (p. 224). (Cursivas mías.)

La transferencia de un modelo de la identidad casi individual a uno colectivo se produce en el proceso de la nación misma. Dicha nación es el resultado también de un proceso en el que el presente y la continua renovación son constitutivos: la contingencia, o lo que Bhabha llama lo “emergente insurgente”, da una conciencia subalterna que siempre estaría abierta a la discontinuidad. En otras palabras, el tipo de continuidad que Fanon defiende es el de la afirmación de una identidad, a la cual se la puede llamar nacional, que está permanentemente presionando sobre la significación cultural, sobre los modos de representación y sobre las prácticas. El recorrido de esta idea en Fanon es algo contradictorio. Si “la cultura nacional es la suma de todas esas apreciaciones” el resultado final no es precisamente aditivo. Es decir, el espacio de representación cultural que resulta de su forma de concebir la cultura nacional es por definición contingente, abierto a un proceso de negación en el que los sujetos se redefinen constantemente. El concepto de cultura nacional fanoniano realiza un procedimiento por medio del cual la diferencia se distribuye en razón de la movilidad y del presente, más que con relación a un catálogo de características definidas acerca de la identidad. En ese sentido permanece, se podría decir, con final abierto.

No obstante lo abierto que pueda parecer su discurso sobre la cultura nacional y lo relativamente claro que se manifieste lo emergente en la agencia del colonizado, es preciso señalar que el resultado de esta lectura sería otro si proyectamos las afirmaciones de Fanon sobre los llamados estudios “de campo” acerca de la supervivencia de prácticas culturales precoloniales. Neil Lazarus, en un provocativo ensayo, discute con particular dureza las lecturas de los textos de Fanon de varios autores contemporáneos, entre los que se encuentran Chris-

topher Miller y Homi Bhabha. Lo que me interesa destacar de su lectura es que ella reconoce los lugares de la escritura de Fanon que critican un modo de nacionalismo pero no necesariamente fuera de una matriz nacionalista (p. 162) y que el error teórico de Fanon consiste en no distinguir dominación de hegemonía cuando se refiere al problema de las supervivencias culturales de la historia precolonial en el presente colonial y poscolonial.

Lazarus acepta la perspectiva de Guha con respecto a los dos términos, en tanto, para este último, el colonialismo fue experimentado en muchas regiones alejadas del poder administrativo y burocrático como dominación, es decir, conquista, aplicación de impuestos, trabajo forzado, etc. Lo que trajo como consecuencia que las clases subalternas pudieran participar de cualquiera de estas empresas pero no necesariamente se transformaran en un sentido hegemónico, es decir, en el sentido de compartir los valores y las visiones del mundo de los dominadores. Así entonces, la permanencia del pasado precolonial en las prácticas de estos sectores es algo mucho más claro de lo que parece (pp. 172-173). Con respecto al primer aspecto, Lazarus trata de pensar a Fanon como participante de los movimientos de liberación nacional y, por lo tanto, de criticar a aquellos que intentan ubicar a su escritura por fuera de los reclamos de la nación, como es el caso de ciertas lecturas postestructuralistas, especialmente la de Homi Bhabha.

Para Lazarus y Parry, de quien el primero toma el argumento, Bhabha más que leer a Fanon en la dirección de sus enunciados y pertenencias nacionalistas, lo que hace es solucionar el problema del nacionalismo anexándolo a su propia teoría diciendo que la perspectiva “política de Fanon no permite ninguna “unisonancia” en la comunidad imaginada del futuro” (Bhabha “A Question of...”, p. 102). Lazarus argumenta que dicha perspectiva unisonante del Estado descolonizado fue la que le permitió a Fanon distinguir entre el nacio-

nalismo de la burguesía y la que “sería otra forma hegemónica de conciencia nacional, una liberacionista, antiimperialista...” (pp. 162-163).<sup>2</sup>

Este argumento a pesar de estar ampliamente defendido y sostenido con pasajes de los textos de Fanon, en especial de *Los condenados de la tierra* (lo cual no es casual), apunta a un orden de problemas distinto. En primer lugar hay que decir que si no valoramos la ambivalencia de los textos de Fanon y el papel que desempeña la alienación en el desarrollo teórico y retórico de los mismos corremos el riesgo, como lectores (un riesgo menor por cierto), de ordenar las proyecciones de la comunidad poscolonial fanoniana en una dirección unívoca, a saber, la de un proyecto que necesariamente obstruye y dificulta la diferencia. En segundo lugar, si aceptamos que lo contingente o lo emergente, el día a día en términos de Homi Bhabha, tiene alguna eficacia política y poética en los textos de Fanon podemos aceptar también que ellos son más, en términos del proyecto político aparente, que una voz unisonante. Es decir, las incertidumbres de la construcción de la historicidad en el día a día implican un desafío para cualquier discurso o práctica discursiva que intente representar la cultura desde una perspectiva única y hegemónica.

La historicidad trágica, en más de un sentido, que introduce la alienación como producto histórico en los textos de Fanon no resiste ser obviada simplemente por un acto del de-

<sup>2</sup> Manthia Diawara, en una entrevista que le realiza V. Y. Mudimbe, señala un itinerario similar para las perspectivas teóricas de la negritud y el discurso europeo de la otredad. Es decir, con relación a la anotación de Lazarus sobre la construcción de Fanon de una conciencia nacional que se convierte en o es unívoca. Diawara dice que la negritud se vio atrapada en nociones esencialistas (también *Présence Africaine* como lugar que refleja el discurso de la negritud). Precisa que para contestar a las perspectivas maniqueas que presentaban las visiones eurocéntricas sobre África y las perspectivas del iluminismo, *Présence Africaine* se comprometió con el relativismo pero lo paradójico fue que las categorías que usó, por ejemplo la negritud, encontraron un sólido fundamento en la literatura existente desde la Ilustración y en la retematización de Gobineau. Así entonces el uso que la negritud le dio a los conceptos de identidad y raza era “totalizante y etnocéntrico” (pp. 386-387).

seo político. Tampoco, a pesar del deseo manifiesto de Fanon y de otros escritores, como Albert Memmi, de superarla, no significa que ella no juegue un papel que va más allá del reconocimiento de su existencia. Articula las visiones históricas del propio Fanon, pero no sólo en términos de un instrumental conceptual y teórico con el que describe el mundo y, precisamente, a la cultura nacional poscolonial sino también, y fundamentalmente, en términos de las dificultades de imaginar un sujeto histórico y una agencia del mismo orientado a la emancipación. Este problema no es menor. No tratamos de ver en Fanon lo que aparentemente no hay sino de ver las formas en que sus enunciados más afirmativos y, como diría Lazarus, “unisonantes” pueden ser leídos también como señales de inestabilidad. En tercer lugar, lo contingente desempeña un papel protagónico de lo que podríamos considerar elementos para un aprendizaje teórico. Lo contingente, de lo cual seguiremos hablando aquí, representa el espacio en el que la solidez del enunciado afirmativo y con pretensión hegemónica puede ser descentrado, desplazado pero no sólo en nuestros textos poscoloniales sino en la misma lectura de Fanon. Si la lectura de Fanon se lleva a cabo desde el punto de vista de las imprecisiones y del montaje teórico derivado de las mismas, sus textos pierden, desde mi punto de vista, su carácter de imaginación política y cultural. Una imaginación, por cierto, que habita en los pliegues del pensamiento crítico poscolonial. Veamos esto de otro modo. Hay, además de la implicación teórica, metodológica y de los contenidos disciplinarios en los textos de Fanon, un aspecto que no debiera ser olvidado, a saber, que ellos son ante todo modos particulares de respuesta a una urgencia política y moral. Por esa razón, no sólo se emparentan con la imaginación poscolonial en términos de una política sino también de una poética. En los dos niveles es preciso considerar que su discusión está atravesada por modos alegóricos que escapan a la precisión conceptual que muchos de sus lectores requieren.



Visto de este modo, lo que más interesa para la discusión actual es el modo argumentativo y la trama de sus textos. No me refiero aquí a perspectivas textualistas extremas sino al hecho que los modos argumentativos y las tramas del texto revelan una política y una poética. En el caso de *Los condenados de la tierra*, por ejemplo, el proceso que Fanon describe desde el inicio hasta el final es el del recorrido de una conciencia emergente que debe pactar permanentemente con su propia historicidad. Aceptar esta dimensión de un sujeto difícil de aprehender (la conciencia lo es aunque se opine lo contrario) es aceptar los límites del texto en términos de sus categorías y conceptos. Quiero decir con esto que ni el colonizado ni el colonizador de Fanon son figuras estrictamente derivadas de un análisis empírico pero sí son figuras históricas en lo que refiere a su modo de imaginarlas. Y dicho modo de imaginarlas, lo cual no quiere decir un modo consciente, es lo que puede ser útil al tipo de asimilación que Bhabha produce con los textos de Fanon en beneficio de su teoría o al tipo de asimilación, que en última instancia, estoy llevando a cabo en este estudio. Estas anotaciones de todos modos no están dirigidas en su totalidad a los argumentos de Lazarus sino a una especie de deuda no saldada en torno al saber y el papel del mismo en el contexto de las disciplinas.

En las páginas iniciales de este trabajo refiriéndome a la ética post mórtem decía que lo que el discurso de la teoría revolucionaria no podía capturar se lo dejaba libre a las disciplinas las cuales son formas significativas de territorialización. El problema persiste. Si lo contingente, o lo emergente insurgente como lo llama Bhabha, tiene algún significado en las lecturas de Fanon es precisamente desde nuestras urgencias políticas y morales. Quiero decir que la sospecha de la existencia de una ambivalencia, no necesariamente en el modo privilegiado que le asigna Chow, o de una incertidumbre en los textos de Fanon, es también el producto de la dirección que asumen determinadas lecturas. De todos modos, ello no signifi-

ca que los elementos para autorizar dichas lecturas, podríamos decir, no estén presentes en la escritura de Fanon. Ellos están presentes de manera explícita en distintos pasajes. “Las verdades parciales” son precisamente eso. Sin embargo, la orientación que le damos con respecto a una forma de pensar la poscolonialidad, con la disculpa por el neologismo, depende de nuestras contingencias históricas, de nuestro día a día. Ahora bien, esa dependencia de nuestra contemporaneidad es también la fuente de interpelación de las asunciones sobre los discursos de la identidad, sean estos de cualquier tipo y de las pretensiones de nuestros proyectos teóricos, cuando los hay. En esa dirección, los textos de Fanon son más un ejemplo de lo que ocurre cuando se piensan problemas acuñados en la historicidad que una fuente conceptual para determinado desarrollo disciplinario. Ello no quiere decir que sus textos no sean usados como fuentes de un determinado estudio, pongamos por caso el del nacionalismo y los movimientos de liberación, o el del papel de los intelectuales de las ex sociedades coloniales, como de hecho es a lo que se orienta el ensayo de Lazarus. Tal uso es perfectamente legítimo y puede ofrecer el tipo de señalamientos que Lazarus hace con respecto a la consideración del pasado precolonial en Fanon, la falta de distinción entre dominación y hegemonía, etcétera.

Regresemos al problema de la contingencia. Decía más arriba que la primera noción de contingencia tiene dos matices. El primero, vinculado a la idea de la historicidad cambiante y, el segundo, absolutamente emparentado con éste, que se manifiesta en la inestabilidad de las representaciones de la cultura como un acto por medio del cual se intenta remontar la relación con el mundo y producir en el pasaje una conciencia de la historicidad, es decir, el despliegue de la agencia del colonizado en los intersticios de un discurso que se enfrenta cotidianamente. Dicho matiz podría caracterizarse como un tipo de contingencia que es resultado de una libertad que se mues-

tra en forma negativa, como negatividad. Esa es la contingencia de la dialéctica. En ella se puede reconocer al proyecto histórico que se ha afirmado, justamente, en algo que no es existente, en los términos en que discutí antes la dimensión de la conciencia que “descubre” su lugar en el mundo negándolo. Allí, el proyecto delimita las formas en que cada *ek-tasis* temporal será leído, pero también está abierto a lo que en ese proceso pueda parecer heterogéneo o incluso “aberrante”. En ese momento uno podría criticar la ambivalencia de Fanon entre un relativismo extenso y un racionalismo determinante, pero antes de hacerlo es preciso ver que es justamente en el terreno de la dialéctica hegeliana “a la Fanon” donde la ambivalencia es constitutiva. Y, por eso hay, desde mi punto de vista, un error en considerar a los enunciados de Fanon de manera absoluta ya que ello implica confundir el lugar de una afirmación con las intenciones del autor, o peor aún, creer que los textos de Fanon construyen un sentido homogéneo y que cada articulación retórica es una evidencia más de tal sentido.

Sekyi-Otu ha señalado este problema describiendo la posición de Christopher Miller con respecto a Fanon, donde Miller cree que los textos de Fanon no indican que se esté negociando el significado a la manera en que la dialéctica implícitamente lo hace porque Fanon persiste en sostener verdades trascendentales (p. 33). Para Sekyi-Otu los textos de Fanon deben ser considerados como una “narrativa dialéctica” (p. 32) que, si mi lectura es correcta, implica considerarlos organizados alrededor de un principio que podríamos llamar fundacional. En el caso de *Los condenados...*, dicho principio es la situación del colonizado sujeto por medio de un evento abrupto como el de la colonización, y la historia de emancipación que ese sujeto recorrerá y construirá al mismo tiempo por medio de un procedimiento dialéctico con el mundo que lo ha convertido en colonizado. Dicha dialéctica incluso atraviesa su propia ordalía desde que la encontramos

amenazada en el momento en que no hay forma de diálogo posible entre colonizadores y colonizados (y diálogo aquí connota también conflicto) hasta su reaparición triunfal pero también abierta en el momento en que Fanon se esfuerza por imaginar el espacio de la cultura nacional y de un humanismo que supere las formas racializadas de la cultura. Leamos a Fanon:

La descolonización es simplemente la sustitución de una “especie” de hombres por otra “especie” de hombres. Sin transición, hay una sustitución total, completa, absoluta. [...] Pero hemos querido hablar precisamente de esa tabla rasa que define toda descolonización en el punto de partida (*Los condenados...*, p. 30).

Y más adelante,

[p]ero no puede ser el resultado de una operación mágica, de un sacudimiento natural o de un entendimiento amigable. La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido (p. 30-31).

La descolonización es entonces un proceso histórico que enuncia la posibilidad de una dialéctica pero al mismo tiempo su inicio es la negación de la misma. Lo que en primera instancia puede parecer una paradoja, o en el peor de los casos un planteamiento incorrecto de mi parte, se convierte en el texto de Fanon en un doble proceso de invención histórica. La especie de hombres que debe sustituir a la otra especie de hombres no es todavía el sujeto descolonizado o para estar de acuerdo con los tiempos, el sujeto poscolonial, aquel que reconoce las tramas de las identidades en un proceso extremadamente imbricado del que no se puede distanciar a menos que ejerza violencia sobre alguna de las narrativas que constituyen esas identidades. No, por el contrario, el sujeto que está al inicio de este proceso histórico es aquel que debe enunciarse a sí mismo como un absoluto, como una encarna-

ción concreta de lo opuesto a la sociedad colonial aunque ella misma lo haya constituido en el “movimiento historizante”. En ese movimiento se puede percibir la acción de la dialéctica pero ella es abolida en razón de un “inicio” que aparece como una especie de suma cero.

Por ello, los hombres de la especie diferente no son los sujetos poscoloniales o descolonizados sino el colonizado mismo que concibe el mundo como sustitución en la medida que él ha sido representado por una sustitución semejante. Allí es donde resuena con sentido en la estructura narrativa la afirmación de Fanon de que el mundo colonial es un mundo escindido y su lógica excluyente:

La zona habitada por los colonizados no es complementaria de la zona habitada por los colonos. Esas dos zonas se oponen, pero no al servicio de una entidad superior. Regidas por una lógica puramente aristotélica, obedecen al principio de exclusión recíproca: no hay conciliación posible, uno de los términos sobra (*Los condenados...*, p. 33).

Sin embargo, a pesar de la narrativa ascendente de Fanon, particularmente de este capítulo de *Los condenados...*, hay que tener presente que estos pasajes tienen un motivo descriptivo. Las trayectorias que recorre su discurso de oposición incorporan a un sujeto que será en sí mismo la expresión de una crítica al régimen colonial. Al mismo tiempo, es un sujeto, de cierta forma, incompleto, habitado por una falta, una ausencia podríamos decir. La lógica de la exclusión recíproca conlleva dificultades para el reconocimiento porque a diferencia de la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, donde el esclavo es esclavo siempre y cuando el amo lo haya reconocido como sujeto, y a partir de allí lo “objetifique”, en el caso de la sociedad colonial Fanon no ve esa dimensión. El colonizado está, como él señala, fuera de la lógica del reconocimiento en los términos hegelianos porque por parte del colonizador no hay instancia alguna en que se pueda generar tal reconocimiento. Son mundos paralelos. En ese contexto, el colonizado tiene

una doble tarea, descubrir el mundo que lo rodea y descubrirse a sí mismo en el proceso. Cada uno de los momentos de este descubrimiento remite al escenario trazado en *Piel negra...* sobre la alienación. Es por medio de una crítica a la alienación que ese sujeto en formación irá encontrando su lugar en el mundo.

No obstante, la pregunta que parece permanecer en juego y que remite otra vez al problema de las contingencias es: ¿cuál es la dirección que asume la desalienación en Fanon? En una respuesta rápida podríamos decir que es la dirección de una conciencia que establece una relación crítica con el mundo. Pero la amplitud de esta respuesta caracteriza mal el proceso en el cual la narrativa ascendente de Fanon muta en incertidumbre y ambivalencia. Se podría decir que hay certidumbre en el diagnóstico y ambivalencia en como Fanon va constituyendo un sujeto sometido a una falta permanente. Porque el sujeto de *Piel negra...* y de *Los condenados...* es un sujeto seccionado, escindido o, al menos, en formación. La lucha por el reconocimiento implica que ese comienzo (me disculpo por la paradoja) de la dialéctica se sitúa precisamente en un sujeto que no puede de ninguna manera colocarse por fuera de la contradicción de su propia historia, es decir, la historia de la sociedad colonial. Entonces, la contingencia adquiere la dimensión, como lo sugerí antes, de una urgencia moral y política y de una comprensión histórica. La urgencia política y moral deviene en la estrategia narrativa en una historia ascendente desde el colonialismo hasta la emancipación y en una comprensión histórica que no puede separar el hecho determinante que señala que la narrativa ascendente está ya habitada por “las impurezas de la historia”. Sobre este punto volveré más adelante. Sin embargo, lo que debemos notar aquí es que el discurso de oposición de Fanon a la vez que se emparenta con “lo moderno” (en última instancia el sujeto que emerge de *Los condenados...* se parece mucho a la idea de un sujeto racional) busca espacios para poder re-

presentar nuevos modos de conciencia. En esos nuevos modos de conciencia es donde la imagen profunda de la ambivalencia se sostiene debido a que ellos no pueden ser sino espacios inestables. Por esa razón, frente al aparente rígido diagnóstico de la sociedad colonial siempre está enfrente la inestabilidad del proceso de descolonización. Dicha inestabilidad está, incluso, desde mi perspectiva, en el centro de la estrategia retórica de Fanon. En *Los condenados...* podemos leer lo siguiente:

El problema de la verdad debe solicitar igualmente nuestra atención. En el seno del pueblo, desde siempre, la verdad sólo corresponde a los nacionales. Ninguna verdad absoluta, ningún argumento sobre la transparencia del alma puede destruir esa posición. A la mentira de la situación colonial, el colonizado responde con una *mentira semejante* (p. 44).<sup>3</sup> (Cursivas mías.)

Entonces, ¿dónde está la verdad si el colonizado responde con una mentira semejante? Justamente fuera de cualquiera de estos términos fijos que constituyen la descripción de Fanon pero no su discurso político. Esta estrategia retórica (y con la palabra “retórica” estoy implicando mucho más que una cuestión estilística) se fundamenta, para hablar como los historiadores, en las duraciones. En el inmediatez de la lucha anticolonial hay verdades, incluso absolutas, aunque ellas sean “una mentira semejante”, principalmente porque lo que está en juego es una toma de espacio, no la creación de uno nuevo. Todo, en la narrativa de Fanon de este momento, está cargado de una atmósfera estática.

<sup>3</sup> Ato Sekyi-Otu, acertadamente, señala que la “verdad” de la nación en Fanon no es simplemente el registro de una realidad sin ambigüedades. Ella representa un conjunto de historias particulares interrelacionadas y proyectos compartidos (p. 37). También es interesante destacar la crítica de Sekyi-Otu a la lectura de Christopher Miller en *Theories of Africans*, en particular, sobre el párrafo citado en el texto principal. Miller secciona la segunda parte del mismo, aquella en la que se dice que “el colonizado responde con una mentira semejante”, con el fin de argumentar que Fanon defiende una noción de verdad exclusivista que desprecia las particularidades (pp. 34-35).

El opresor, en su zona, hace existir el movimiento, movimiento de dominio, de explotación, de pillaje. En la otra zona, la cosa colonizada, arrollada, explotada, alimenta como puede ese movimiento, que va sin cesar desde los márgenes del territorio a los palacios y a los muelles de la “metrópoli”. *En esa zona fija, la superficie está quieta, la palmera se balancea frente a las nubes, las olas del mar rebotan sobre los guijarros, las materias primas van y vienen*, legitimando la presencia del colono, mientras que agachado, más muerto que vivo, el colonizado se eterniza en un sueño siempre igual (pp.44-45).<sup>4</sup> (Cursivas mías.)

Es el movimiento de la repetición. En el movimiento del ciclo donde Fanon muestra una escena del poder colonial en donde el poder es, entre otras formas posibles, el poder de representar. Y en sintonía con los tiempos de la historiografía braudeliana se escuchan los ecos de los eventos geográficos y económicos y el peso de la temporalidad. En cierto sentido podríamos pensar en la existencia de una situación imposible y de itinerarios cruzados. Si Braudel puede, casi de manera contemporánea a Fanon, imaginar la vida pero también la pesadez enorme del Mediterráneo es porque hay una sospecha sobre los rituales discursivos vinculados a la idea de cambio histórico en los discursos occidentales, fundamentalmente en las ideologías de la modernidad que aseguraban recorridos prístinos para el sujeto. La relativa desaparición del sujeto histórico con relación a sus urgencias morales y políticas en Braudel y su remplazo por un sujeto tiempo demiurgo ca-

<sup>4</sup> La escena que describe Fanon recuerda a muchos pasajes de *El extranjero* de Albert Camus, libro que con seguridad Fanon leyó. A pesar de que el personaje principal (Meursault) del libro no es precisamente el colonizado, está de algún modo por afuera de las expectativas de la sociedad colonial. Mira el mundo como acontecer sin que pueda hacer demasiado con él. Si bien el espacio por donde se separan los textos de Fanon y Camus se puede ver mejor en el papel que ambos le asignan al sujeto (Camus muestra un descreimiento de cualquier promesa de redención), es en esa diferencia por donde se representa el ambiente de la sociedad colonial. Para Meursault el mundo le es ajeno y sus discursos también. La vida y la muerte se confunden en un escenario homogéneo. La principal continuidad es, de algún modo, la repetición *ad nauseam* del contexto. Una repetición que, a pesar de su futilidad, produce actos positivos: amenaza la vida de quienes la habitan. Por ello, la imagen de lo estático representa más que una pastoral, como podría verse en representaciones sobre los “nativos” en el siglo XIX: representa una amenaza.



paz de sustraerse de las actividades de una historia del largo de una vida indica, a pesar del tono festivo que adquiere la historiografía braudeliana, un problema con la historicidad.

*El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*,<sup>5</sup> obra aparecida en francés por primera vez en el año 1949 no puede haber pasado inadvertida para Fanon, ni siquiera indirectamente. El colonizado de *Los condenados...* es una especie de categoría universal como lo vimos antes pero también es el colonizado en Argelia. Aquel que trata de descubrir los límites de su propia representación del mundo en un mundo que, precisamente, lo comprende dentro de estructuras de larga duración. Estructuras que pueden iluminar regiones de su experiencia pero, por otra parte, no dicen mucho acerca de la posibilidad de innovación histórica, de inventiva histórica que el metadiscurso que lo produce como colonizado le reclama. Es un metadiscurso en la medida que tanto el llamado discurso colonial como el discurso crítico fanoniano se hacen cargo de esa categoría compleja y difícil de delimitar llamada “colonizado”, asumiendo su existencia como tal.

Así entonces, de la trama de una raíz deshistorizante y de una posición radical del sujeto deberá emerger el espectro de la historicidad del sujeto colonizado, escindido, parcial. Y si insistimos en el problema de la urgencia moral y política no es por una coincidencia con la intencionalidad de la narrativa fanoniana que se debate permanentemente en los límites de una aporía sino más bien por la diferencia que esa urgencia moral y política produce con respecto a discursos y prácticas intelectuales contemporáneas a los dos textos más importantes de Fanon. Dicha diferencia, claro está, no se fundamenta en la ausencia de tales urgencias políticas y morales, por ejemplo, en los discursos de la historia como disciplina.

<sup>5</sup> Aquí doy el título de la versión en español publicada por el Fondo de Cultura Económica, México, en 1953. Los responsables de esta excelente traducción fueron Mario Monteforte Toledo y Wenceslao Roces. En la sección de referencias escribo el título y la publicación del original en francés.

Baste recordar aquí el texto de Marc Bloch, *Apología de la historia*, escrito en las terribles condiciones de la persecución nazi para no privilegiar unas urgencias sobre otras.

La idea es que el problema historiográfico que subyace en la discusión sobre la historicidad en Fanon no se resuelve en la dirección de un método o, más laxamente, de una metodología al estilo de la historiografía profesional. El que Fanon se aparte de la historicidad jasperiana (en algunos momentos) fundamentada en un discurso de raíz filosófica no lo conduce a una forma de escribir sobre la historia y la historicidad vinculada con los desarrollos de la disciplina histórica. Sin embargo, la historicidad que se despliega en sus textos se afirma en el doble acto de confianza y de sospecha en el sujeto, al pensarlo en el interior de estructuras que lo exceden. En ese sentido, se parece al pensamiento histórico que le es contemporáneo. El sujeto histórico de la escritura de Fanon se encuentra, por así decirlo, fundado en una concepción de la historicidad que contiene tanto los elementos de un pensamiento filosófico como los de un pensamiento historiográfico. La contingencia, tanto en sus matices que la vinculan con la cotidianidad como con el proceso emergente de una conciencia capaz de diferenciar y de desplazar, implica una dimensión empírica del sujeto o de los sujetos que no puede fácilmente ser soslayada. En parte, la lectura de Lazarus que discutimos brevemente antes responde a esta situación.

Los dos textos más importantes de Fanon se sitúan en esta problemática. La escritura de Fanon puede ser sujeto de observación a partir de su componente empírico o a partir de su poética. En el primer caso sus textos autorizan, podríamos decir, una crítica a los mismos teniendo presente sus “errores” en la lectura de determinados procesos o de determinado material empírico. Este caso se ilustra muy bien en las consideraciones que Lazarus hace con respecto a las culturas precoloniales y a la cultura campesina argelina con respecto a *Los condenados de la tierra*. En ese sentido, su trabajo se acerca

al del pensamiento historiográfico en tanto puede ser objeto de, y al mismo tiempo dialogar con, consideraciones de orden metodológico. Sin embargo, la diferencia con un pensamiento disciplinario, o mejor dicho, el diferencial que su escritura produce con respecto al mismo, es el de una poética que aparece como condición para crear las figuras históricas presentes en ella. El colonizado o el colonizador por ejemplo no son necesariamente categorías fundadas en un trabajo histórico empírico en el que se comprueban detalladamente las características de los sujetos comprendidos en cada una de ellas sino que aparecen como totalidades en la escritura de Fanon que invocan, paradójicamente, modos específicos y contextuales de la historicidad. Lo contingente, entonces, es metáfora de relaciones más amplias en sus textos. Entre el espacio histórico en el cual los sujetos son explicados y la emergencia de un sujeto en la acción cotidiana, entre un modo de conciencia teórico política que pacta con grandes categorías y una historia imaginada como producción, entonces, entre la estabilidad aparente de imaginar la sociedad poscolonial desde la figura de la cultura nacional y la inestabilidad de una representación de la cultura que se recrea constantemente o, por último, como diría Parry, entre el impulso y un pensamiento transnacional.

Estas tensiones permiten releer el peso de esa historicidad que atrapa a los sujetos en la repetición porque la imagen estática del último pasaje citado de Fanon es también el anuncio de una doble condición o necesidad. Por un lado, la que apunta a reconocer a la sociedad colonial como espacio histórico (a pesar de la inmovilidad que Fanon le asigna) y, por otro, la de introducir en ese espacio histórico, donde la repetición es su rasgo visible, un indicador de la agencia de los sujetos, los cuales, no deben, y éste es el lugar de la necesidad, recurrir a la repetición.<sup>6</sup> En este momento, lo que tene-

<sup>6</sup> La referencia a Freud aquí es inevitable. La reiteración o la repetición remite a la forma en que Freud concibe la distancia entre repetición y recuerdo ("Recor-

mos son sólo indicios de lo que ocurrirá con el colonizado porque la descripción de Fanon del ambiente estático es el preludio de la libertad del sujeto en la historicidad que produce y que lo condiciona, sea ésta la de la colonización o la de la imaginación de la sociedad poscolonial. Lo estático, es también la reversión de la imagen de cooperación del escenario colonial. Pero ese poder representacional se encuentra anclado a su propia historia. Y, en ese sentido, las respuestas no provienen desde el exterior, las respuestas provienen de la misma historia que produjo la sociedad colonial. Por ello, no es correcto considerar a la alienación como un proceso a superar en el comienzo de la resistencia colonial porque ella articula las acciones que el sujeto colonizado lleva a cabo. Como vemos, es un sujeto paradójico porque debe hacer algo que hoy discutimos con naturalidad, es decir, reconocer las tramas de las identidades y discursos que lo constituyen y aun así, moverse en una dirección progresiva, ser, en otras palabras sujeto histórico. Sin embargo, tanto la alienación, el proceso histórico que la acuña como el proyecto cultural que trata de derrotarla desplazan permanentemente lo que podría ser el objetivo final: el rasgo utópico del discurso emancipatorio fanoniano. En este sentido, es importante ver que no hay ucronías desempeñando un papel en sus textos. Por

---

dar, repetir y reelaborar”). Para Freud, pensando en una dimensión psicoanalítica, la repetición bloquea el recuerdo y, por lo tanto, hace que el pasado se dé como presente, olvidándolo justamente como pasado (Hornstein, p. 171). Éste es un argumento central para el discurso de la emancipación que construye Fanon, siempre y cuando se tome nota de que la apelación en este caso es a un sujeto colectivo. Reiterar la lógica del discurso colonial es en las sociedades poscoloniales una especie de “patología”. Por esa razón, me aventuro a decir, que el desplazamiento es una forma de historizar en tanto reubica lo que corresponde en el pasado y libera al presente de un acto mimético. Luis Hornstein, citado aquí, usa una expresión que refleja bien este punto: “Recordar para olvidar” (p. 171). La escena estática amenaza con disolver el recuerdo y convertir al tiempo en un círculo del que nunca se sale, como en la cinta de Moebius donde no hay “afueras”, “adentros”, “principios” o “finales”. La imagen estática es, por otra parte, una metáfora de la movilidad sin cambio. Hacia el final de *Los condenados de la tierra* Fanon reclama huir del “movimiento inmóvil en que la dialéctica se ha convertido poco a poco en lógica del equilibrio” (p. 290).

el contrario, hay una historicidad que se articula permanentemente con lo nuevo. Esta historicidad es la que agrega una tensión al discurso de Fanon, entre el deseo de fundar un nuevo humanismo, que conlleva la imaginación de un “sujeto global” y la resistencia al determinismo histórico o cultural. Pero antes de llegar a esa instancia hay que considerar que la temporalidad aparece atrapada en la escena de la repetición y, a la vez, contiene en sí misma tanto el evento del tiempo corto como estructuras más profundas y perdurables.

En la encrucijada de distintos ritmos históricos es donde Fanon imagina la emergencia de la acción del colonizado. En esa configuración de la temporalidad, que Fernand Braudel concibió magistralmente, Fanon, con palabras distintas a las de este último, piensa a la sociedad colonial como duración. Y, al hacerlo, se ve obligado a concebir un sujeto, como decíamos antes, preñado por las “impurezas de la historia”. Dichas “impurezas” no son necesariamente elementos residuales que se pueden desechar a partir de un juicio de valor sobre el discurso colonial. En este punto, el problema de la repetición implica algo más que la referencia a los textos de Freud, implica una consideración sobre la naturaleza del discurso colonial que debe tratar con la perdurabilidad y capacidad del mismo de ser un régimen de verdad que conforma a los sujetos y al mundo en contextos sociales y históricos diferenciados. Homi Bhabha señala que una característica central del discurso colonial es su dependencia del concepto de “fijación” (*fixity*), el cual conlleva un modo de representación paradójico. A la par que connota rigidez también implica desorden, degeneración y repetición. El estereotipo, que aparece como su estrategia discursiva más importante, es una forma de conocimiento que está siempre allí, “ya conocido, y algo que debe ser ansiosamente repetido”. Éste es un proceso de ambivalencia (distinto al que exploro en Frantz Fanon) que asegura al estereotipo colonial su fuerza. Asegura por un lado su “repetibilidad” en contextos históricos cambiantes y habla

de las estrategias de individualización y marginalización (p. 66). El punto de esta perspectiva de Bhabha es que no se puede juzgar el problema del estereotipo desde una normatividad política previa, por ejemplo, lo bueno frente a lo malo, porque esa es una forma de no tratarlo. Para desplazarlo hay que comprometerse dice Bhabha con su efectividad, con las múltiples posiciones de poder y resistencia, dominación y resistencia que conforman al sujeto de la identificación colonial (p. 67).

El interés de este argumento de Bhabha radica en que *Los condenados de la tierra* (y también *Piel negra, máscaras blancas* con la alienación) en el momento que se encuentran con las imágenes y la efectividad del discurso colonial (o los discursos coloniales si se quiere pensar contextualmente) no pueden soslayar el peso que las mismas tienen en la historicidad y en el proceso de construir a los sujetos coloniales, sean colonizadores o colonizados. En ese sentido, y extendiendo las licencias teóricas que he tomado en este estudio, el problema que se expresa en la escritura de Fanon es el difícil pacto con la repetición y el régimen de verdad asociado a la misma en el discurso colonial, y la necesidad de introducir en dicho pacto lo que se podría denominar un diferencial de emancipación, el cual no es ni más ni menos que la imaginación de formas posibles de emergencia de la agencia de los sujetos.

A diferencia de Braudel, quien nunca se apartó demasiado de una historia “estructural”, Fanon introduce la cuestión de la decisión y podríamos agregar, el deseo. En cierto modo no puede sino hacerlo porque su capacidad de preguntar, como en el reclamo final de *Piel negra...*, “Oh, mi cuerpo, haz de mí un hombre que interrogue siempre” (p. 204), es lo que le habilita la imaginación del proyecto cultural y la decisión sobre el terreno histórico a la manera en que lo vimos en la breve discusión sobre la cuestión de la libertad en Sartre. Pero tanto el deseo, que se manifiesta en el colonizado como el deseo de desplazar al colono, y la decisión, que se enfrenta al problema de la afirmación histórica, conforman un terreno am-

bivalente, se mueven en la efectividad de las imágenes estereotipadas del discurso colonial como Bhabha lo describe. Leamos a Fanon.

La mirada que el colonizado lanza sobre la ciudad del colono es una mirada de lujuria, una mirada de deseo. Sueño de posesión. Todos los modos de posesión: sentarse a la mesa del colono, acostarse en la cama del colono, si es posible con su mujer. El colonizado es un envidioso. El colono no lo ignora cuando, sorprendiendo su mirada a la deriva, comprueba amargamente, pero siempre alerta: “quieren ocupar nuestro lugar”. Es verdad, no hay un colonizado que no sueñe cuando menos una vez al día en instalarse en el lugar del colono (*Los condenados...*, p. 34).

Más adelante:

Lo que exigen (los colonizados) no es el estatus del colono, sino el lugar del colono. Los colonizados, en su inmensa mayoría, quieren la finca del colono. No se trata de entrar en competencia con él. Quieren su lugar (pp. 53-54).

En ese espacio del deseo es por donde la escritura de Fanon introduce el problema de la decisión, es decir, en el doble acto de búsqueda del reconocimiento y de separación con respecto al mundo colonial. El mundo colonial es impugnado más allá de cualquier posición dialógica. La mirada del colonizado, que se encuentra a la deriva pero movida por el deseo, es la forma en que *Los condenados...* comienza a articular el espacio para la impugnación primero y la decisión después.

La impugnación del mundo colonial por el colonizado no es una confrontación racional de los puntos de vista. No es un discurso sobre lo universal, sino la afirmación desenfrenada de una originalidad formulada como absoluta. El mundo colonial es un mundo maniqueo (p. 35).

Deseo y decisión, ambos, deben reconocer la efectividad del mundo colonial, al que llamamos discurso colonial,<sup>7</sup> en el

<sup>7</sup> Una anotación importante sobre el problema del discurso colonial. No se trata de remplazar la palabra colonialismo, en términos de sus implicaciones histó-

esfuerzo por desplazarlo, abordar las formas en que trabaja y descubrir en el camino las maneras posibles, en su propia ambivalencia, de expresar la discontinuidad del mismo.

Benita Parry, en un artículo importante que ya tiene más de una década, ha puesto al mismo Frantz Fanon en el centro de la crítica a la posición teórica de Bhabha al recordar el pasaje de *Los condenados de la tierra* donde Fanon dice que la lucha contra el colonialismo es una lucha decisiva y mortal entre dos protagonistas. Parry argumenta que la lectura de Bhabha no intenta construir una contra narrativa sino más bien, porque su programa no admite puntos fuera del discurso, introducir “dispositivos incendiarios dentro las estructuras dominantes de representación y no confrontarlas con otro conocimiento” (p. 43). El punto de la discusión es que Bhabha propone una lectura del discurso colonial, como lo señalé antes con respecto a la crítica que hace a Edward Said, donde el ser dominante esté dentro tanto de los colonizadores como de los colonizados. Al hacer esto, el texto colonial ya no es un camino unidireccional desde el colonizador al colonizado. Por un lado, tenemos al discurso colonial que intenta construir al colonizado como un sujeto degenerado (recordemos la animalización del colonizado en el discurso del colono que Fanon relata) pero al mismo tiempo tenemos la ambivalencia de la relación entre poder y conocimiento la cual hace que el

---

ricas, por el concepto aparentemente más complejo de discurso colonial. En realidad, la idea del discurso colonial evoca un largo diálogo entre el pensamiento posmoderno, el postestructuralista y el análisis del discurso colonial. Esta indicación la tomo de Ania Loomba, quien sugiere que a pesar de que no siempre están claras las vinculaciones, por ejemplo, entre las teorías de Foucault derivadas de los modelos eurocéntricos de las reformas en las prisiones (es decir, pensadas a partir de esos casos) y las situaciones coloniales hay un traslapamiento permanente entre ellas. La idea es que el discurso colonial implica una forma de pensamiento donde procesos intelectuales, económicos, políticos son pensados como conjuntos que trabajan en la dirección de formar, perpetuar o desmantelar el colonialismo. Hay un intento tras la figura de discurso colonial por pensar los espacios donde se intersectan ideas, conocimiento y poder. Loomba señala que esta intención estaba presente también en las ideologías nacionalistas pero que los estudios sobre el discurso colonial lo que intentan hacer es profundizar los análisis de las epistemologías coloniales y conectarlas a la historia de las instituciones coloniales (p. 54).



sistema discursivo se divida en sus enunciados. Eso trae como consecuencia que las posiciones de los nativos sean varias y dispersas. Al ocurrir esto, el nativo mediante apropiaciones “incorrectas” de la ideología dominante puede resistir los modos de construcción de la misma. Así entonces, los nativos no son ya la representación monolítica del discurso europeo, o el Otro, sino que se introducen en un espacio de diferencia que revela un grado importante de autonomía. La noción de hibridación se constituye en este punto. Cuando los nativos toman en sus manos el deseo de reformar la mente metropolitana, invirtiendo la fórmula de Mudimbe (*The Invention of Africa* 1), el resultado de su lectura del texto colonial es siempre paródico. Ellos escriben un texto que no es una copia sino una cosa distinta en sí misma donde los “errores” de lectura exponen las incongruencias del texto colonial (el libro inglés en la descripción de Bhabha) y desautorizan su calidad de Presencia (Parry, pp. 41-42), en los términos de una especie de transparencia representacional donde no ha operado mediación. Así, la operación que emerge no es la toma del poder o la construcción de una autoridad absoluta en contra del discurso colonial, de signo opuesto, sino más bien una “distorsión” del supuesto texto original, el cual es sostenido por el colonizador como una insignia de la autoridad colonial (p. 42).<sup>8</sup> Bhabha construye la idea de *mimicry* para representar este acto de imitación o, mejor dicho, de parodización del discurso del colonizador. Hay un ejemplo que resulta muy interesante para discutir lo que Bhabha dice con respecto a

<sup>8</sup> Esta discusión la trato en otras partes de este estudio. Para tener el conjunto más acabado de los argumentos de Bhabha véase “Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse” en *The Location of Culture*. Para una perspectiva que recupera en parte los modos de apropiación “incorrectos” de los llamados nativos (un término que tiene una carga extremadamente pesada, al menos en español), véase el libro ya clásico de Walter García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Como se puede notar el título de Canclini sugiere, eso creo, que las apropiaciones “incorrectas” del discurso dominante pueden ser pensadas estratégicamente. También puede ser leído como una parodia de la supuesta capacidad de subvertir el texto “original”.

la *mimicry*: *Robinson Crusoe*<sup>9</sup> de Daniel Defoe. La idea es que Robinson crea en el texto un mundo (una especie de plantación) donde él se sitúa en el centro. Su acto de invención es un acto doble, de invención divina y de autoinvención. De invención divina porque él es el creador del mundo que lo rodea y de autoinvención porque en el primer acto define el espacio representacional donde él mismo será explicado. La idea de Bhabha es que un acto de esa naturaleza perturba la centralidad de quien lo produce en tanto “el otro” ya habitaba el “yo” del creador. De ese modo, cuando se produce el encuentro con Viernes (podríamos decir la invención de Viernes) la centralidad empieza a perderse y la autoridad del discurso de Robinson (el discurso colonial) se debilita. Robinson, ante la necesidad de mantener el acto de invención divina crea a Viernes como una réplica de sí mismo. Este último dice las mismas palabras que su amo hasta el extremo que la voz que escucha Robinson es su propia voz. Desde esa perspectiva, Viernes no existe. Más que una presencia, con su propia ontología como diría Fanon, es una representación de la imaginación del amo. Viernes será siempre incompleto, parcial e insustancial (carente de ontología para pensar con Fanon), en última instancia una imagen. El acto fundacional del discurso del colonizador le ha creado un espacio que él debe llenar. No obstante, este plan que parece prescribir perfectamente el lugar y la naturaleza de Viernes, la imagen que éste refleja no es la de una Presencia, es decir, no es la narrativa del discurso colonial en sí misma sino una imagen distorsionada, ambivalente, doblada. Para Homi Bhabha, por ejemplo, la simple presencia del colonizado dentro de la estructura textual es una evidencia de la ambivalencia del texto colonial que desestabiliza su reclamo por una autoridad absoluta e in-

<sup>9</sup> Tomo este ejemplo del sitio web llamado *Postcolonial Studies* de Emory University. Podría haber seguido los ejemplos que el mismo Bhabha ha usado, Macaulay por ejemplo, pero la idea de usar la metáfora del texto colonial en la figura de Robinson Crusoe me parece más cercana a nuestras lecturas.

cuestionable. Un proceso similar al que se puede observar en la escritura de viaje de Richard Francis Burton.<sup>10</sup> Según Bhabha, en este contexto se abren brechas en el texto colonial (lo que él llama el texto inglés) que permiten imaginar las formas en que éste es descentrado y cuestionado.

Por otra parte, Bhabha, a pesar de presentar la enorme fuerza de la “mimicry” en la construcción de estrategias de dominio por parte del colonizador, la sitúa en el terreno de la incertidumbre. Usando la idea de Naipaul, de los hombres miméticos, afirma por el hecho de ser versiones autorizadas de la otredad, que son “objetos parciales de una metonimia del deseo colonial, [que] terminan emergiendo como sujetos coloniales inapropiados... [los cuales], al producir una visión parcial de la presencia del colonizador” (“On mimicry and man...”, p. 88) desestabilizan la subjetividad colonial, remueven su centralidad autoritativa y corrompen la pureza de su discurso. En ese sentido, la máscara de Jano del colonizador conduce a la producción de la “mimicry”<sup>11</sup> que se presenta más bajo la forma de amenaza que de parecido. Como una ruptura más que como una consolidación.

<sup>10</sup> Véase mi libro *El viaje de la escritura. Richard Francis Burton y el este de África*.

<sup>11</sup> Deleuze y Guattari señalan, precisamente, que la mímica, o el mimetismo, es un mal concepto que proviene de una lógica binaria que intenta explicar fenómenos de otra naturaleza. En el caso de su crítica al modelo de la representación, pensando en el libro, éste no figura como imagen que reproduce el mundo, es decir como su espejo, sino que se conecta con él haciendo rizoma. Se trata, según ellos, de pensar en desarrollos paralelos. La idea se afirma en reforzar las líneas de fuga de cada cuerpo y no aquello que lo concentra en el orden de una jerarquía y en la figura del parecido, de la mimesis. Ellos dan un buen ejemplo: “La Pantera Rosa no imita nada, no reproduce nada, pinta el mundo de color de rosa, rosa sobre rosa, ese es su devenir mundo para devenir imperceptible, asignificante, trazar la línea de ruptura, su propia línea de fuga, llevar hasta el final su ‘evolución paralela’” (p. 16). Si nos detenemos un momento más en este problema de la mimesis podremos ver que en la imitación del discurso colonial, en la repetición de su gestualidad sin el significado que centra, autoriza y le da originalidad lo que ocurre es precisamente un tipo de evolución paralela como la que señalan Deleuze y Guattari. No significa la idea de evolución paralela que no haya contactos ni conexión, sino diferencia, pura diferencia pero sin el atributo ni el deber de tener que prescribir de partida a una con respecto a la otra.

Volviendo a Fanon y a sus textos, entonces la historicidad que se puede deducir tanto de la noción de contingencia como de la de alienación se inscribe con suficiente peso en esta noción de desplazamiento y divergencia del texto colonial. Pero también, para pensarlo de ese modo es preciso considerar que el relato del colonizado es un relato que presenta una historicidad dramática. Los sujetos se enfrentan todo el tiempo a fuerzas que los exceden pero de ellas deben sacar las razones de su crítica. Una forma de representación vinculada a lo dramático en tanto los sujetos se descubren en el escenario de una historia que parece prescrita en el modo del texto colonial pero pueden, a pesar del guión que los convierte no sólo en subordinados sino también en objetos dispuestos para la narrativa de ese texto, [re]interpretarlo, o mejor, dejar que circule como puro significante. La ironía, de la que hemos visto ya algunos rasgos importantes en los textos de Fanon, permite ese desplazamiento como proceso adicional al de los sujetos coloniales de posición dispersa que Bhabha encuentra como resultado de la mimesis.

El riesgo que Fanon ve, en el extenso diagnóstico de las situaciones coloniales y poscoloniales con referencia a la cultura nacional, es precisamente el riesgo de una [re]asunción no sólo formal sino también constitutiva de narrativas de la identidad y de la historicidad homogéneas y unívocas que pueden detener, al menos en el escenario de las representaciones culturales y en el ámbito de las políticas de emancipación, el valor de lo contingente, de la ironía, y la posibilidad de reflexionar sobre los sujetos dispersos y multiposicionados que la ambivalencia del discurso colonial y el propio discurso de la alienación propician. Incluso en lo que Fanon insistentemente denomina cultura nacional, la cual, más allá de los argumentos de Lazarus, representa en sus textos un espacio abierto que difícilmente se encuentre contiguo a las dimensiones históricas que habitualmente contienen los dos términos.

Leamos *Los condenados de la tierra*:

La reivindicación nacional, se dice aquí y allá, es una fase que la humanidad ha superado. Ha llegado la hora de los grandes conjuntos y los anticuados del nacionalismo deben corregir, en consecuencia, sus errores. Creemos, por el contrario, que el error, cargado de consecuencias, consistiría en salvar la etapa nacional. Si la cultura es la manifestación de la conciencia nacional, no vacilaría en afirmar, en el caso que nos ocupa, que la conciencia nacional es la forma más elaborada de la cultura.

[...] La conciencia nacional, que no es el nacionalismo es la única que nos da dimensión internacional (*Los condenados...*, p. 226).

Si las paradojas de los textos de Fanon sorprenden, en tanto el discurso de la nación es asimilado a la idea de la reproducción al infinito de esencias metahistóricas, sorprenden también los “usos” de los discursos vinculados a la nación, como lo es la idea de conciencia nacional, para evitar el estigma de pensar a la cultura desde perspectivas racialistas, como lo es, en definitiva el discurso de la africanidad fundada en la negritud.

La cultura nacional no es precisamente síntesis en este párrafo de valores consagrados en alguna región, mítica o no, del pasado. Es una metáfora que provee a la idea de cultura un movimiento insospechado. Es insospechado en tanto la cultura nacional no es el espacio consagrado a redimir valores, sino a crearlos en la misma dirección que proponen las prácticas de la historicidad de lo contingente. Por ello, en los propios enunciados de Fanon hay desplazamiento: “conciencia nacional que no es nacionalismo”. La economía de su discurso es por momentos de substracción. Reclama la desincorporación de los rasgos que convierten al discurso en un espacio repetitivo. Desincorporar a la conciencia nacional de las figuras del nacionalismo no aparece como una ecuación fácil. Sin embargo, el problema consiste en el balance que los textos de Fanon deben producir con respecto a las perspectivas esencialistas, ya sean éstas las que provienen de las

experiencias de la negritud, de las discusiones filosóficas vinculadas a los problemas ontológicos, a la historicidad de los colonizados o a la conciencia nacional. En el medio nos encontramos con una constante, a saber, una especie de pacto retórico político que se mueve entre puntos distantes, desde la aceptación de una voz poderosa pero, en muchos sentidos, excluyente, como la que se encuentra en los argumentos extremos de la negritud o en la frase que augura, en *Piel negra, máscaras blancas* un solo destino para el hombre negro y, por extensión, para el colonizado, hasta las imágenes de universalidad de su discurso sobre el hombre, el cual para ser sostenido requiere que todas las otras condiciones prácticamente no estén presentes. Este balance de Fanon es, como veremos más adelante con respecto al sujeto, uno de los momentos que resumen el carácter trágico de sus textos.