

V. CONTINGENCIA, IDENTIDAD[ES]
Y ALIENACIÓN: EL DESAFÍO DE LOS ESPECTROS

Parmi moi de moi-meme a moi-meme hors toute constellation en mains serré seulement le rare hoquet d'un ultime spasme délirant
Vibre mot [...]

AIMÉ CÉSAIRE, *Mot*

Gran parte del problema teórico en la obra de Fanon se asienta en las tensiones entre enunciados que parecen ser mutuamente excluyentes o al menos opuestos. En la narración de la sociedad colonial de *Los condenados...*, particularmente el capítulo “La violencia”, y la descripción de por qué el negro es un ser alienado en *Piel negra...* el peso de un escenario estático es, por decirlo de algún modo, monumental.

No hay escapatoria que implique movimiento alguno antes de que la lucha por el reconocimiento comience. Como en la descripción de la ciudad del colono y del colonizado donde la diferencia sublima la solidez de las estructuras materiales que conforman a una y desmerecen a otra (*Los condenados...*, pp. 33 y 37). O, como la tragedia del negro, al estar afuera de toda ontología porque no ha podido habitar y ser habitado por un concepto de hombre que lo incluya (*Piel negra...*, p. 101).

A pesar de estas imágenes que crea la narrativa de Fanon sobre lo que debe ser derrotado, la ambivalencia permanece, porque es desde el mismo escenario de la alienación, en un caso, y de la sociedad colonial, en el otro, desde donde Fanon

pone en marcha a su sujeto escindido. Y esto implica que a la inestabilidad que presupone para el discurso colonial cualquier argumento de oposición, se suma la inestabilidad del propio discurso oposicional, porque en el entramado de la libertad a la manera existencialista concebida como libertad de opciones se encuentran los dispositivos que, por un lado, domestican “el impulso” particularista en razón del proyecto pero, por otro, desestabilizan el proyecto al reclamar un lugar para la contingencia. Y en ese proceso permanente de desestabilización de asunciones sobre la cultura, la historia y la sociedad se produce un sujeto histórico que al principio de la narrativa de Fanon es un sujeto escindido y recortado, y hacia el final de la misma es un sujeto permanentemente abierto a la trama contextual de su propia vida y de su tiempo (como lo está el colonizado frente al problema del reconocimiento). En otras palabras, el sujeto que queda no puede encontrar hogar en ninguna determinación.

Otra vez entonces, la “queja” de Fanon frente a Sartre tiene una nueva naturaleza. Es una queja frente a la dialéctica ascendente pero lo es menos en cuanto a lo que significa el propio texto de Sartre como crítica a la posibilidad de que los sujetos queden encerrados en definiciones homogéneas de la identidad y la acción política, cultural e histórica. Esto es lo que Fanon sabe y reconoce como límite, es lo que sabe y reconoce como la imposibilidad de la aporía.

De este modo, el problema de si Fanon presenta una perspectiva racialista de la historia, como lo sugerí antes, debe ser planteado en otros términos. No se trata solamente de descubrir que el colonialismo acuña este tipo particular de relación social, sino más bien, ver qué hace Fanon con ella. En ese sentido entonces, el papel que desempeña la “raza” sólo tiene significación en los ritmos de la temporalidad colonial. Está sumergido en el problema del reconocimiento y en el de la alienación. Con el primero, porque es en los términos de raza y de animalización que la sociedad colonial ha desarro-

llado una explicación de sus relaciones; con el segundo, porque lo que devuelve la imagen de la alienación es la posibilidad de ser trascendida. Sin embargo, como ya lo señalé, lo más importante no es el hecho de encontrar el lugar y el tiempo de esa trascendencia sino la posibilidad permanente de que la misma pueda ocurrir. Allí hay una dialéctica vinculada a estructuras del acontecimiento, a las condiciones particulares en las que deben ser negociados tanto el deseo como el proyecto emergente. La negritud, por ejemplo, es una de las condiciones particulares que asume el discurso de oposición cuando está en juego la inmediatez del escenario colonial. No quiero decir con esto, a la manera en que Sartre lo propone, que debe ser superada. Por ello, la libertad de opciones, particularmente vibrante en el final de *Piel negra...*, no es más ni menos que cierto festejo de la posibilidad de ser estratégicos en nuestras concepciones de la cultura. Entonces, afirmar como lo hacía el movimiento de *Présence Africaine* la condición única de África y del movimiento de la negritud, es una parte del proceso de renovación del orgullo cultural (Jules-Rosette, p. 32). El cual puede ser leído en el caso de Fanon, como lo decía en las primeras páginas, como parte de una posición esencialista que reconoce los límites críticos de sí misma (en última instancia la aporía), es decir como una forma de actuar estratégica. No obstante veamos con más detalle cómo discute este punto Jules-Rosette.

Ella señala, siguiendo el concepto de homologación de Greimas y Courtés, que la perspectiva de Sartre es colocar a África (y a la negritud) en “relación de contrariedad” con Europa. Sin embargo, dicha oposición encuentra posibilidades lógicas de oposición adicionales, a saber, una no-África frente a una no-Europa. Según Jules-Rosette, Alioune Diop, uno de los miembros más importantes de *Présence Africaine*, considera que no-Europa es toda la gente oprimida del mundo. Desde este punto de partida, lo que hace Sartre es tomar esta tipología y homologar la situación africana con la situación

del proletariado en Europa. Así una nueva homologación emerge: “África: Europa:: no-África: no-Europa”. En esta fórmula el África natural, considerada como un lugar idílico y como fuente de fuerza y de unidad (p. 22) es el objeto de la colonización europea. Jules-Rosette se pregunta si debiéramos considerar el término no-Europa para incluir en las sociedades que sufren por esta presencia colonial a quienes estarían en contradicción con la idea de no-África o con las masas europeas. La respuesta de Sartre es la homologación entre dos conceptos, el de raza y el de clase, que si bien son diferentes, en el caso del hombre negro y del proletario europeo se homologan en el hecho de que ambos buscan una sociedad más igualitaria y humana.

El problema que señala Jules-Rosette, y que permanece con una increíble vigencia para nuestra discusión de la posición de Fanon sobre la negritud, es que Sartre al hacer dicha homologación “remueve la unicidad de África y del ‘hombre negro’” (p. 32). Para Fanon el reto es doble porque el tono del capítulo cinco sobre la experiencia vivida del negro es irónico. Como dije antes, la posición de Sartre implica un desplazamiento de la temporalidad en la que Fanon concibe la acción cultural y política. Si la dialéctica ascendente sartreana desestabiliza como proyecto histórico cultural los espacios de representación en los que se conforma una respuesta de todos modos particular y ambivalente (la negritud) a la subordinación, ello no implica que los textos de Fanon se retiren a lo que Parry denomina el impulso. Por el contrario, revelan los usos estratégicos, aporísticos se podría decir, que resultan en una concepción ampliada de sus urgencias políticas y morales en las que enunciar lo absoluto no necesariamente significa su sanción como valor consagrado.

El tiempo corto, para usar una expresión braudeliana, revela la intensidad del drama frente a un discurso que le quita agencia al subordinado al introducir el tiempo de su subjetividad (y la constitución de la misma fundamentada en

la experiencia vivida) en una especie de juego global. El tiempo largo coloca a estas agencias concebidas como históricamente limitadas en el registro de etapas superadas. Es en esa dirección que las urgencias políticas y morales se transforman en algo más que una respuesta de corto plazo porque permite reconocer las dificultades en las que se genera el discurso de oposición: “ante la mentira colonial, el colonizado responde con una mentira semejante”. Una mentira que deviene verdad, verdad parcial, constreñida a las dimensiones del proceso en el que es enunciada pero que sin embargo representa un extenso ejercicio de comprensión histórica y de intencionalidad. Comprensión histórica porque no le asigna a los sujetos implicados un deber teleológico sino sólo una forma de acción. Intencionalidad en tanto es posible en ese ambiente constreñido imaginar un proyecto y someterlo a su vez a la inestabilidad de lo contingente. Es en la dimensión de lo contingente y de los usos estratégicos de discursos de la identidad como la negritud que, desde mi punto de vista, se debería leer el siguiente pasaje de Mudimbe:

En su *Peau noire, masques blancs*, Fanon acusa a Sartre de traición, porque Fanon no cree que la “Negritud esté dedicada a su propia destrucción”. Algunos años más tarde, en *Le damné de la terre*, el teórico antillano aplica firmemente el principio dialéctico de Sartre y crudamente señala: “no habrá una cultura negra”, “el problema negro es político” (*The Invention of Africa*, p. 85)

Este cambio también señalado por Peter Rigby (pp. 270-271) podría ser entendido como la aceptación de Fanon, frente a un error inicial, del proceso de desagregación de las identidades culturales cuando la respuesta política al colonialismo debe avanzar más allá de un momento de autoafirmación. En ese sentido, la diferencia más evidente entre *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra* no es tanto lo que se construye como objeto en cada uno de los textos sino el tipo de demandas y de tiempo histórico que cada uno de ellos enfrenta. En otras palabras, la dimensión de lo contingente va-

ría en cada texto porque las condiciones histórico contextuales de su producción, a saber, el tipo de urgencia política y moral que enfrenta es diferente. Esto no significa establecer una especie de jerarquía entre ambos ni tampoco, creo, autoriza a trazar las etapas del pensamiento fanoniano. Más bien, se trata de pensar que los textos de Fanon se muestran también en los intersticios de proyectos ampliados sobre la cultura y la historia. Dichos intersticios son el resultado de la ambivalencia en la que deben negociar cada uno de sus enunciados. Si la queja frente al borramiento de la unicidad de la negritud representa una tensión con las posibilidades de apertura que le estoy asignando al discurso de Fanon, la misma no es más que una consecuencia de dicha apertura. Una apertura que no debe ser entendida como sinónimo de incoherencia teórica ni de superación del pensamiento en el orden cronológico de sus textos, sino como negociación permanente frente a los retos que propone la historicidad (no la jasperiana) representada por el pacto del día a día.

En este marco, lo que Diana Fuss llama una “segunda teoría de las relaciones blanco-negro” en Fanon desempeña un papel muy importante. Fuss dice que Fanon advierte que a pesar de sus afirmaciones iniciales el negro no desempeña el papel del “otro” para el blanco, ni imaginaria ni simbólicamente. Fanon muestra que el colonizado tiene un papel diferente al de ser el “otro” del blanco, porque el colonialismo determina los límites en que se puede producir esa representación, y para el negro, o para el colonizado, no hay posibilidad de acceso a esa otredad porque ella determinaría su condición de sujeto. Por el contrario, entonces, excluido del campo de la simbolización las consecuencias son devastadoras, es la pura objetificación de la que no puede escapar el negro frente al grito del niño: “¡Mamá, mira un negro, tengo miedo!”. En ese contexto, para Fuss, el “significante blanco” nunca es un “no-negro”, porque en el contexto colonial el significante se eleva más allá del concepto de raza y se convierte en un tér-

mino autotransparente que no necesita de un signo externo “negro” que lo niegue para afirmar su identidad (pp. 21-22). Por esa razón, Fanon a la vez que utiliza la analogía hegeliana del amo y del esclavo se separa de ella, en tanto el esclavo es reconocido como sujeto por el amo pero no hay tal relación para el colonizado en el contexto colonial.

[...] el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos del reptil, del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste [...]. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere al bestiario (*Los condenados...*, p. 37).

Por un camino similar al de Fuss va el análisis de Natalie Melas en “Versions of Incommensurability” sobre la cuestión del blanco como “otro” pero que se yergue como referencia para las comparaciones entre los negros. La intención de Melas es plantear que en el hecho de la comparación hay un espacio por el cual ésta pierde su capacidad de mensurar y se entra en un flujo permanente de diferencias que hace imposible fijar cualquier estándar. Melas toma la referencia de Fanon en *Piel negra...* sobre la comparación alderiana (*Moi plus grande que l'Autre*-Yo más grande que el Otro) (*Piel negra...*, p. 189), que Fanon transforma en una nueva relación en la que suma la palabra *Blanco*, situada por encima de otra nueva relación definida por “Yo diferente que el otro”. Así entonces, Melas señala que como el *Blanco* está situado por afuera de la comparación entre el “Yo” que dice ser diferente de “Otro” se convierte, en el mismo proceso, en la escala de valores para establecer la comparación en el interior de esta última relación. Partiendo desde la reflexión de Davis Lloyd sobre la asimilación,¹ Melas dice que el Blanco es elevado a la categoría de “hombre universalmente representativo” que produce entre los negros una comparación permanente (p. 277). Estos

¹ Véase de este autor “Race Under Representation”.

últimos sólo se comparan con el blanco para establecer las diferencias entre sí. Por esta razón, Melas afirma que esta comparación produce sujetos inconmensurables porque ellos son lanzados permanentemente a un “flujo diferencial”. Al ocurrir esto nunca se puede establecer un estándar y, por lo tanto, una medición por comparación. La diferencia en este contexto no es la separación entre entidades definidas sino “el efecto diferencial de una identificación imposible” (pp. 278-279).

Más allá de las consecuencias que esta autora ve para el análisis comparativo de esta lectura de Fanon, lo que me interesa destacar aquí es que ella indica que el sujeto que Fanon imagina es en parte un sujeto lanzado interminablemente a un terreno diferencial. Es claro que este proceso está vinculado a la alienación en tanto ella se produce y reproduce en el momento en que el Blanco permanece por afuera y arriba de la relación en las Antillas. Pero no es menos cierto, que el hecho de lo que Melas llama el “flujo diferencial” empuja a los sujetos permanentemente fuera de toda escala de medida. En ese contexto, el de la alienación constituyendo un sujeto escindido y el hecho de que se establezca una forma de diferir permanentemente las identificaciones, Fanon trata de pensar cómo sostener una agencia del colonizado. Por eso, no es casual que vea en la impugnación que hace el colonizado del mundo colonial una “afirmación desenfrenada de una originalidad formulada como absoluta” (*Los condenados...*, p. 35). No hay contradicción aquí ya que se trata de una impugnación que intenta situar al sujeto por afuera de la comparación que sólo genera diferenciales entre los subordinados. La formulación no puede ser sino absoluta porque hay un “afuera” de la relación que la sobredetermina. Es decir, como Melas también lo sugiere (p. 278), las equivalencias entre los colonizados son menores con relación al hecho que el patrón de comparación es externo y no reversible. Allí la posibilidad de encontrar “comunidad” es menor porque siempre se difiere cierta homogeneidad tanto del discurso oposicional como en el te-

rreno de las identificaciones entre los colonizados. Sin embargo, lo que atañe al momento crítico de esta formulación absoluta es más la necesidad que impone un contexto rígido que el desarrollo de una teoría en Fanon sobre la naturaleza de la lucha anticolonial. Desde mi perspectiva, esto es así porque, como hemos visto, la ambivalencia y las tensiones que su discurso genera no son elementos aleatorios.

En otras palabras, la alienación en la estructura de *Piel negra...* es casi un punto de partida cultural para establecer la crítica ampliada de la sociedad colonial, pero lo es en dos sentidos. Por un lado, como señalamiento de la desigualdad y distorsión que ella impone a los colonizados en su organización psíquica, cultural y social, por otro, lo es desde un punto de vista que podríamos llamar metodológico en tanto provee a partir del “flujo diferencial” la posibilidad de pensar a los procesos culturales como portadores de cierta indeterminación. Es obvio que dicha indeterminación tiene también un límite en la medida que la relación central que Fanon establece para las Antillas a partir de la reformulación del esquema alderiano no ofrece más alternativa al colonizado/a que diferenciarse de quienes son construidos como parecidos a él o ella por el término externo de la relación, es decir el blanco. El “flujo diferencial” revela, entonces, la dimensión estática del mundo colonial, la contrasta de una manera brutal. Fanon llama a esto en *Los condenados...* “una verdadera negación del buen sentido” que implica que “[m]ientras [...] el colono o el policía pueden, diariamente, golpear al colonizado, insultarlo, ponerlo de rodillas, se verá al colonizado sacar su cuchillo a la menor mirada hostil o agresiva de otro colonizado” (p. 47). También es evidente, eso creo, que tal diferenciación permanente es una especie de marca en el texto teórico de Fanon que advierte sobre ciertas imposibilidades en la construcción de un discurso y una práctica de oposición. A saber, la imposibilidad de sostenerlos sin que medie un proceso de “diferimiento” o de desplazamiento.

Como dije antes, el sujeto escindido de Fanon emerge de una condición histórica y el sujeto en proceso emancipatorio se yergue sobre ese territorio histórico. Entonces lo que hay que advertir en este momento es que Fanon intenta construir una crítica del sujeto pero creyendo en él. Esa es la razón por la que lo vemos siempre en encrucijadas. Desde el sujeto escindido de la sociedad colonial, representado por el colonizado, hasta esa especie de sujeto global poscolonial siempre hay una sospecha. Un contrapunto que asegura la imposibilidad de imaginarlo fuera de un ambiente variado y multiposicional. Ese es un aspecto muy complejo que a veces se pierde en el ámbito general, es decir, cuando leemos su texto como programa. De todos modos, las dudas sobre lo que ocurre con la agencia de ese sujeto no son propiamente fanonianas, pertenecen más bien a nuestro contexto actual de discusiones, pero de todos modos servirán como referente para pensar con más detenimiento este problema en sus textos.

IMPULSOS, AGENCIA Y SUJETOS: UNA TRAMA INCONCLUSA

Ahora bien, en este marco se puede entender mejor la resonancia de la frase de Fanon que cierra a *Piel negra...*: “¡Oh mi cuerpo, haz de mí un hombre que interroga siempre!” (p. 204). La interrogación de ese cuerpo implica, por una lado, la posibilidad de ejercer una forma de libertad existencialista pero, por otro, también es una referencia ante cualquier tentación por reducir las prácticas y los discursos culturales a una esfera fija de representaciones.

Vayamos nuevamente de regreso a Sartre y a *Orfeo negro*. Junto a la discusión que hemos tratado antes podríamos decir que este texto desplaza los relatos de la negritud de los esencialismos vinculados con una ontología del Ser y lo hace imaginando las esencias como momentos de una construcción histórica que debe dar cuenta de cierta instrumentalidad

pero, a su vez, de cierto fenómeno al que no se pueda asir por la transparencia de los conceptos, de los significados en un lenguaje apropiado para la traducción.

La poesía negra no tiene nada en común con las efusiones del corazón; ella es funcional, ella responde a necesidades que la definen exactamente (p. 18).

Un lenguaje sin testigos es la idea de Sartre, ya que la negritud inscrita en el lenguaje del colonizador debe buscar una zona, utópica tal vez, donde no sea posible capturar sus movimientos por quienes no se reconocen en ella. Este gesto acompañará a Sartre en casi todas sus reflexiones sobre el colonialismo y a sus críticos. Es el mismo gesto que está en presente en el prefacio de *Los condenados...* cuando afirma que se trata del libro de un enemigo (p. 13). Pero antes de asignar cualquier literalidad a las figuras que Sartre y Fanon construyen con relación a la negritud, es necesario ver primero que ellas se articulan con las tensiones resultantes de la urgencia política y con las ambivalencias de lo que podríamos denominar un proyecto cultural. Este último, quizá, es el territorio menos visible, el más opaco, porque entraña, como dije antes, interminables figuras de identidad y de diferencia en las que es central la función del lenguaje. Todavía no como una función dialógica donde el habla comunitaria emerge de y se mueve en una esfera relacional sino de un lenguaje que, a la par que aún reclama íntimamente una vinculación con el Ser, ya ha desistido de toda empresa por fuera de la historicidad. Porque el problema sigue siendo antiguo pero no por ello menos persistente: si ese proyecto cultural permitirá fuerzas divergentes o si se concentrará en un núcleo duro de afirmaciones sobre la identidad, la diferencia y la correspondencia entre el significado y el significante.

Como señala Graham Pechey, aunque su interés es otro (discute sobre la relación que trata Bakhtin entre lenguaje y poder), “cualquier proyecto sociopolítico de centralización

o de hegemonía siempre y en todo lugar se ha puesto a sí mismo en contra de las fuerzas descentralizadoras (centrífugas) dentro de la ideología” (p. 62). La lectura que hace Pechey de Bakhtin sobre este aspecto es significativa para mi argumento aquí porque él afirma que junto a la oposición que emerge de la perspectiva de Bakhtin entre el “carnaval” y lo “oficial” hay una serie de oposiciones paralelas dentro de la cultura entre las culturas nacionales autosuficientes y las que están expuestas a un contexto polígloto (p. 63). Pechey dice que Bakhtin ve al Renacimiento como el momento de pasaje de un estado al otro (p. 63). A pesar de que estos aspectos de las teorías bakhtinianas no se vinculan por tradición teórica ni a Fanon ni a Sartre ayudan a reflexionar sobre la dinámica entre las tensiones locales y transnacionales, como así también entre el recurso a los llamados nativismos y la heterogeneidad de las experiencias históricas y culturales. Las tensiones que enfrenta todo discurso oposicional son fundamentalmente aquellas que se dan entre las fuerzas centrífugas y las centrípetas. Pero el problema que también es crítico en la lectura de Fanon que estoy proponiendo, es si las tensiones se resuelven renunciando a la centralidad² del discurso de oposición.

En la medida que hay una disputa por la hegemonía,³ cabe, tentativamente, pensar en dos posibilidades. La prime-

² La centralidad de todo discurso es una cuestión clave en la crítica poscolonial. Véase el artículo de Graham Pechey, “On the Borders of Bakhtin: Dialogization, Decolonization”.

³ La utilización aquí del concepto de hegemonía resulta un tanto compleja ya que si bien estoy hablando de una disputa por imponer (por consenso y coerción) las visiones del mundo que sostuvieron a las sociedades coloniales, la realidad material y política de dichas sociedades no está cercana a los conceptos y procesos claves asociados en la perspectiva de Gramsci a la hegemonía: la sociedad política y la sociedad civil. Gramsci en *Il Risorgimento* dice que hay una correspondencia entre el desarrollo de la sociedad civil y “la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad” (p. 70). En el contexto colonial la hegemonía como concepto que parte del análisis de las sociedades capitalistas desarrolladas encuentra problemas en precisar los espacios concretos que tanto la sociedad civil como el Estado ocupan, cuando la opción no es, directamente, la inexistencia de cualquiera de los dos factores. Sin embargo, la forma en que los discursos coloniales se corporizaron puede ser pensada ligada a una de las facetas que el término tiene desde la

ra, que es de algún modo la que aparece en la “queja” de Fanon frente a Sartre por haber desmontado las ilusiones de eternidad de la negritud, implicando con ello el hecho de que no hay posibilidades de enunciar una nueva centralidad, una sustitución y, por lo tanto, renunciado a los espacios críticos y a la disputa por la hegemonía que la misma podía ofrecer; la segunda, donde la misma negritud es la advertencia de que el proceso de descentramiento es un hecho irreversible de todo discurso oposicional si quiere continuar siéndolo. En este punto, la novedad (la complejidad podríamos decir) es mayor aún ya que aparece un elemento que convierte a la tensión en un estado casi constante de la tarea crítica. Resolver para Fanon dicha tensión, como parece sugerirlo en más de un lugar en sus textos (específicamente hacia el final de *Piel negra...* y en la discusión sobre la cultura nacional en *Los condenados...*), implica cerrar su proyecto crítico. Frente a esto, mi hipótesis es que la escritura de Fanon resiste a toda tentación de definición cultural y teórica porque ella misma ha generado, como lo dije antes, su propio espacio de inestabilidad. Esto es así teniendo en cuenta varios aspectos. En primer lugar, el hecho de que la actividad cognitiva y política del colonizado se abre camino en un terreno que ya ha definido fuertes “centrismos”: la sociedad colonial, la historia de la sociedad colonial, la construcción sin salida del negro (o la “experiencia vivida del negro”). En segundo lugar, por el hecho

perspectiva gramsciana. A saber, “como un modo particular de liderazgo que no está basado en el uso de la coerción o la violencia sino en el sistemático esparcimiento de la visión del mundo de la clase gobernante” (p. 100). Para una discusión sobre la noción de “subalterno/a” vinculada al concepto de hegemonía en Gramsci véase *Beyond Postcolonial Theory* de Epifanio San Juan. De todos modos, mi uso del concepto aquí es más *sui generis*, en tanto no es el análisis de un proceso histórico concreto el que estoy llevando a cabo, buscando las formas en que se articula dicha hegemonía y las formas que asumen las prácticas contrahegemónicas de determinados grupos sociales. Por el contrario, estoy discutiendo las formas que asumen las tensiones del discurso oposicional de Fanon con relación a la necesidad de definir o no los enunciados de toda práctica de oposición. Definir en términos de regular la sintaxis y la semántica de dicho discurso.

que estas condiciones históricas, sociales y psicológicas enuncian un sujeto que no dispone (y no debería disponer tal vez) en su repertorio cultural de un núcleo estable y sólido desde donde reclamar y argumentar una posición en el mundo que, por característica principal, comprenda como condición previa a toda experiencia crítica lo que tentativamente denominé como “el fin de la catacresis”. Es decir, una enunciación que encuentre la correspondencia perfecta entre el Ser y la enunciación de dicho Ser. En tercer lugar, la alienación colonial, que conlleva, más allá de la crítica específica de Fanon a la misma, un proceso inevitable de desplazamiento y de reconfiguración de los sujetos. En *Piel negra...* Fanon dice que:

[e]l hombre es un SÍ vibrante a las armonías cósmicas. Desarraigado, confundido, condenado a ver cómo se disuelven una tras otras las verdades por él elaboradas, debe cesar de proyectar en el mundo una antinomia que le es coexistente (p. 14).

Y más adelante agrega:

El porvenir debe ser una construcción sostenida por el hombre existente. Esta edificación está ligada al presente, en la medida en que considero ese presente como algo a superar (p. 18).

El terreno inestable al que aludí antes está pleno de afirmaciones con estas características. El hombre de Fanon, el hombre ideal establecido como punto de llegada de su análisis, es siempre esquivo, en la medida que “las verdades por él elaboradas” se disuelven permanentemente.

Sin embargo, a pesar que aquí hay una referencia explícita al error que constituye proyectar imágenes incorrectas por parte del hombre, en este caso las estructuras maniqueas de la sociedad colonial, lo que queda como promesa es el campo de la experiencia histórico existencial. En ese sentido, el porvenir depende de la construcción sostenida y no de una “presencia” ya establecida. El diagnóstico de Fanon se orienta en esta dirección, aunque algunos de sus resultados ya están pre-

sentes en el inicio del texto, como el primer párrafo citado arriba. El propio espacio de inestabilidad de su escritura lo genera el hecho de que sus afirmaciones más contundentes no se cierran en un conjunto de definiciones. El ejemplo está aquí. El hombre puede ser un SÍ vibrante a las energías cósmicas, un hombre casi indiferenciado, universal, representado a partir de una condición humana equivalente en toda geografía pero también histórico, espacialmente situado y debe construir su presente si quiere construir el porvenir. Es por medio de este proceso que Fanon logra imaginar a la historia como lugar de intersecciones y no de purificaciones. No es el Espíritu hegeliano el que pasa a través de una ordalía para encontrarse en definitiva consigo mismo. Es un sujeto que si aspira a cualquier ontología, debe primero reconocer su trama histórica. Pero, para hacerlo, no puede partir ignorando la historia que lo proyectó en una “antinomía que le es coexistente”. Tampoco puede ignorar, una vez “descubiertos”, los modos de esa construcción. Debe, a la par de desmontar las formas en que fue construido a sí mismo reconocer el poder de esas construcciones de articular sus visiones del mundo, sus memorias y sus formas del olvido.

Por esa razón, la alienación en el esquema de Fanon es central, tanto desde su preocupación política, su urgencia política diríamos, como desde su perspectiva teórica porque ella no sólo conforma un tipo de sujeto “escindido”, sino que, a la par, inscribe una historia en él que condiciona las formas en que ese porvenir puede ser imaginado. Pero es un condicionamiento que contiene dos factores. Por un lado, el hecho de la alienación, es decir, la separación con respecto a un conjunto de prácticas y discursos que para Fanon implican “lo real”, y por otro, la vinculación inextricable de cada una de las representaciones de oposición con la historia inscrita en los sujetos por la misma alienación. Por ello, lo que trata de hacer Fanon “es nada menos que liberar al hombre de color, de sí mismo” (*Piel negra...*, p. 14), y su investigación repo-

sa en las actitudes que enfrenta “el negro frente a la civilización blanca”, dejando de lado el “salvaje de la selva [que] no puede ser examinado aquí, [porque] para él ciertos elementos carecen aún de peso” (p. 17). Liberar al negro de sí mismo no es regresarlo a un estado previo a todo contacto con la “civilización blanca” sino, fundamentalmente, desplazarlo de los discursos que lo sitúan en un estado que no coincide con sus prácticas. Como consecuencia de esto se puede ver que la alienación para Fanon implica un doble proceso cultural de inscripción y de contacto. El mismo elemento que Fanon quiere remover revela al sujeto de su redención y, al hacerlo, lo que queda es un sujeto que ya no puede reconocerse en una serie fija de atributos.

Este doble proceso en sus textos lo acercan y lo distancian del pensamiento de algunos de los intelectuales vinculados en el movimiento de la negritud. Como lo señala Richard Bjorson la idea de alienación implica un desplazamiento desde un supuesto estado normal o natural del ser. En ese sentido la perspectiva de Senghor sobre la alienación implicaba que la misma era el principal motivo de los sufrimientos de la sociedad europea (y africana) y, por lo tanto, la contribución de África, desde la perspectiva de la negritud, sería una noción de humanismo que ayudaría a aliviar la propia alienación europea. Así, dice Bjorson, la revalorización del papel que jugaría la cultura africana implicaría el despertar de la conciencia negra alrededor del mundo (p. 147). Sin embargo, a pesar del papel negativo que Senghor y otros cercanos a *Présence Africaine* le asignaban a la alienación, ella misma era constitutiva del proceso por el cual la nueva conciencia negra aparecía. La educación francesa recibida les permitía una separación, una exterioridad podríamos decir, con respecto a las prácticas y representaciones de sus comunidades originales. Desde ese punto de vista Bjorson señala que la alienación es casi un prerrequisito del movimiento hacia el conocimiento y, de ese modo, ella misma contribuye (de una manera

peculiar por cierto) como proceso a niveles de conciencia cada vez más mayores.

Los intelectuales comprometidos en el lanzamiento de *Présence Africaine* estaban comprendidos por este itinerario (p. 148). Este punto de vista sobre la alienación, cuyas facetas principales comparte Abiola Irele, señala un elemento central para la discusión sobre los textos de Fanon porque refiere al componente que los mismos no eluden al imaginar al sujeto escindido de la sociedad colonial y al carácter inevitablemente mezclado en contenidos, significaciones y prácticas de la oposición al colonialismo. Este momento es el que está en juego cuando me refiero a los textos de Fanon pactando con las situaciones emergentes de la contingencia y con referencia a los usos estratégicos de los discursos sobre la identidad y la conciencia negra y del colonizado. Esto es lo que lo acerca al movimiento de la negritud y al mismo tiempo lo aleja. Lo acerca el estar en el mismo proceso irreversible de considerar el problema de la liberación a partir de la trama histórico y cultural del colonialismo y lo aleja en el sentido que el uso de dichas tramas se afirma en un movimiento que es, se podría decir, consciente de sus propios límites pero que explora su significación incluso hasta regiones donde corre el riesgo de quedar atrapado en la repetición de un conjunto de atributos sobre la emancipación. Desde ese lugar, Fanon podrá decir que la tarea es la de “reformular el problema de la realidad cerebral, de la masa cerebral de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar” (p. 290). Lo que posibilita este movimiento es la oferta del desplazamiento vinculado a la alienación como problema consciente no sólo en sus características negativas sino como herramienta de crítica cultural. Y lo que resulta de ello es el descubrimiento de una historicidad que inevitablemente empuja a los sujetos por fuera de sus representaciones más estables.

Aunque interesante, esta perspectiva sobre la alienación no es novedosa. No obstante, se desplaza de los usos que fre-

cuentemente oímos y leemos de ella en el discurso de ciertas políticas revolucionarias por ejemplo, las cuales, a pesar de pretender fundarse en la historicidad presentan la superación de la alienación como un momento ahistórico, como en muchos sentidos lo hace también el nacionalismo cultural que separa la noción de cultura, la concepción misma de la cultura, del proceso histórico que la conforma. Los ejemplos abundan, pero citemos por caso el lúcido análisis del nacionalismo cultural africano contemporáneo de Abiola Irele (de quién comentaré su posición con respecto a la alienación y el vínculo que entiendo tiene con los textos de Fanon) y un ejemplo que corresponde precisamente a un proceso extraafricano, a saber, el que estudia Shahid Amin con relación a los eventos en un pueblo campesino de la India en el primer cuarto del siglo y su significación en el discurso de la nación gandhiana y en el discurso de la nación del partido del Congreso hasta el presente. Comencemos con este ejemplo. El caso de análisis de Amin revela que los usos de la historicidad por parte del discurso de la nación gandhiana se asientan precisamente en un seccionamiento de la inestabilidad y la incertidumbre que las propias prácticas de los sujetos producen. Pero más aún —y esto lo hace particularmente interesante para el caso del sujeto colonial fanoniano— (soy yo el que establezco esta relación) porque los campesinos de Chauri Chaura que llevan adelante los motines y son desconocidos en un primer momento por Gandhi y por la historia oficial india del siglo XX, y que son reabsorbidos por el discurso de la nación al costo de la eliminación de sus nombres de cualquier monumento o acto recordatorio, llevan a cabo sus actos a partir del discurso de la no violencia gandhiana. Es decir, releen y resignifican el discurso de la nación disponible en ese momento particular de la historia india.⁴

⁴ La propuesta de Amin contiene implícitamente la idea de imitación (*mimicry*) de Homi Bhabha, por medio de la cual el discurso colonial se desdobra. La presencia del colonizado en el texto del colonizador socava la autoridad o la autenticidad del

Frente a cualquier noción de alienación en juego las consecuencias de esto son evidentes. Si se considera que la misma es sólo un extrañamiento de ciertas condiciones reales de existencia o de ciertos valores específicos que definen en última instancia lo que Chow llama políticas de admisión, entonces, siempre será representada como un factor externo a la cultura, es decir, como una obstrucción a un sentido oculto pero a la vez transparente de determinada cultura. En ese sentido, la relectura es imposible, un nuevo estado de conciencia (como quiera que se defina el mismo) es imposible porque no hay desplazamiento, o mejor dicho, descentramiento. Por lo tanto la representación de la cultura se convierte en una representación momificada, de la misma naturaleza que Fanon, por ejemplo, le asigna a la sociedad colonial en la imagen de la ciudad del colono y la ciudad del colonizado para diferenciarse del modo de pensamiento que implica sostener la dicotomía:

La ciudad del colono es una ciudad dura, todo de piedra y de hierro. Es una ciudad iluminada, asfaltada, donde los cubos de basura están siempre llenos de restos desconocidos, nunca vistos, ni siquiera soñados. [...] La ciudad del colonizado, o al menos la ciudad indígena, la ciudad negra, la “medina” o barrio árabe, la reserva es un lugar de mala fama... (*Los condenados...*, pp. 33-34)

mismo. Para Bhabha, la resistencia del colonizado introduce un elemento de desestabilización en las afirmaciones del texto colonial. En cierto sentido son los signos de una historia discontinua. Para mi argumento aquí, la imitación responde a la lógica que Bhabha le asigna, es decir que más que representar repite y, al hacerlo, por el mero acto de la repetición la originalidad se pierde y la centralidad es descentrada (p. 88). La repetición del discurso gandhiano de la nación por parte de los campesinos de Chauri Chaura se inscribe en esta dirección. Amin muestra cómo el discurso de la nación trata de evitar hasta en sus monumentos cierta condición híbrida de su narración. Sin embargo, la repetición siempre abre un espacio crítico no controlado por la autoridad textual hegemónica. Así, los mismos que antes de la revuelta eran miembros activos del movimiento de no cooperación y eran, los que habían erigido a Gandhi como el Mahatma, al producir una repetición del discurso de la nación escriben un texto diferenciado, producen su desdoblamiento. Obviamente, la historia que construye Amin también intenta mostrar cómo el “texto” de la nación se perturba al percibir el desdoblamiento y la pérdida de autoridad.

Esta imagen de Fanon, vista desde la perspectiva de la crítica a procedimientos ahistóricos de imaginación cultural cuando ellos se yerguen en verdades acrílicas, es otro signo del papel que desempeña la alienación en la trama de su discurso sobre el sujeto.

Como sabemos, la presencia de Hegel en los textos de Fanon no es un dato marginal, no importa en este punto si Fanon se distancia o no de la dialéctica del amo y del esclavo o si sus reflexiones sobre la ontología del negro tienen alguna deuda con Hegel. Para el caso de la alienación el vínculo o, mejor dicho, su diálogo con Hegel es explícito. Abiola Irele en un texto desafiante titulado “In Praise of Alienation” señala que desde un punto de vista filosófico el concepto de alienación designa el estado de la conciencia en la relación dialéctica entre la mente (o el espíritu) y la materia (p. 215). Leamos una cita algo extensa a Irele:

[L]a aventura de la mente (espíritu) en el reino del universo de la naturaleza es para Hegel la definición de historia. [L]o que nosotros comúnmente llamamos “cultura” es el resultado de las transformaciones de la naturaleza por parte del hombre, [algo] que permanece aparte de su conciencia pero desde el cual estas transformaciones originariamente surgieron. En otras palabras, es a través de la confrontación de la materia por la mente (espíritu) que la cultura y el pensamiento son producidos y que la historia en sí misma es hecha posible; ella pone en movimiento el proceso histórico dentro del cual el espíritu se refina y progresa hacia la perfección final de la Idea Absoluta. [...] El estado de alienación es así una condición para la realización del espíritu (p. 215).

Y más adelante agrega:

En el contexto histórico del presente desarrollo africano, podemos ahora preguntar, ¿alienación para qué, y en qué dirección? Yo responderé esta pregunta inequívocamente: como una cuestión de necesidad práctica, *no tenemos opción sino en la dirección de la cultura y la civilización occidental* (p. 215). (Cursivas mías.)

Un recordatorio: “por dolorosa que pueda ser para nosotros esta comprobación, estamos obligados a hacerla: para el

Negro, no hay más que un destino: Y es blanco” (*Piel negra...*, p. 16). Irele entonces retoma el problema de la alienación desde la base misma de la afirmación trágica fanoniana. La alienación es en ese momento lugar de posibilidades para imaginar la forma en que la historia y la historicidad conjugan sujetos duales, parciales o escindidos. Es decir, la forma de imaginar la cultura en una historicidad que le es constitutiva. Una forma de imaginar la cultura y las representaciones que la habitan y la conforman en la temporalidad. Aunque muchas de ellas vistas como esencias puedan ser el objeto de usos estratégicos. Sin embargo, la diferencia más importante con los textos canónicos de Hegel que atraviesan todo este problema es el resultado esperado. Fanon desea, como Albert Memmi y muchos otros también lo hacen, el esclarecimiento de las conciencias que ofrece la lucha contra la alienación colonial pero en el camino su proyecto cultural se historiza, se convierte en la muestra de cómo en cualquiera de sus formas la alienación siempre construye sujetos escindidos y significados culturales diferidos, pospuestos. Porque ella misma es evidencia de la imposibilidad de la suspensión de la historia en un proyecto final a la manera de la Idea Absoluta hegeliana, o a la manera de la comunidad utópica como prescripción.

La alienación representa una condición en la forma de percibir la agencia del colonizado y del sujeto histórico que enfrenta la tarea de la emancipación. Tal condición tiene una doble característica en tanto proyecta el deseo de los textos de Fanon de superar completamente la alienación pero, al mismo tiempo, dicho deseo, que debe entenderse como la razón que hace posible la reflexión en el sentido sartreano de la palabra, se articula en y con la alienación como fuerza organizadora de la escritura fanoniana. En otras palabras, remitir el problema de la alienación en los textos de Fanon al hecho absoluto de su superación implica recortar las dimensiones que ésta posee en la producción de un discurso y, hasta se podría decir, de un saber sobre el sujeto colonial.

Por otra parte, el ataque de Fanon a la alienación como una falla representacional atiende también a la forma en que la misma aparece en una historicidad que se constituye por exclusión. Una de las características incluso de la historicidad jasperiana. Al presentar la alienación de ese modo, ella es garante de discursos absolutistas de la cultura y, por lo tanto, la historia, más que un espacio abierto de invención queda bloqueada en la idea de lo inevitable. Lo que ocurre, cualquiera sea la dirección que asuma, ocurre por el exterior de los sujetos. En ese sentido, la alienación aparece en Fanon como un discurso que no puede ser evitado, lo que a su vez implica las dos direcciones que toman sus textos sobre ella. Por un lado, como lo vimos arriba, como forma de reflexión y de desplazamiento. Por otro, como fenómeno que al presentarse como inevitable abole cualquier disidencia e iniciativa de los sujetos. Estas dos instancias son las que se articulan tanto en la defensa de la negritud como en su crítica como discurso absolutista. No obstante, esa “iniciativa” no implica que los sujetos no constituyan la retícula del poder en su sociedad. Lo que representamos como agencia implica una disposición diferente del poder que en algún momento puede (o no) variar el régimen de verdad. Pero la agencia de por sí constituye uno de esos procesos por medio del cual el poder se subjetiviza.

Pensando con Foucault en *Genealogía del racismo*, los individuos no son una materia inerte sobre la que se aplica poder, sino que son el efecto y, al mismo tiempo, la composición del poder (p. 32). Pero en los textos de Fanon la tensión entre políticas de confinamiento y políticas de emancipación para el sujeto no parece ser el resultado de una indefinición de su visión política, la cual es explícita en más de una ocasión, sino que parece depender de la historicidad que inevitablemente atraviesa y constituye al sujeto. En ese sentido, la agencia del colonizado es un terreno de tensiones extremas en tanto en ella se deben resumir las razones por las que es defendido un proyecto cultural y, al mismo tiempo, los contenidos de los

procesos históricos que hacen imposible no considerar dichas razones a la luz de los condicionamientos que los mismos delinean. De otro modo, la enseñanza teórica de los textos de Fanon es aquella que propone no ver la alienación solamente como forma de confinamiento, aunque el objetivo sea precisamente el de superarla, sino como el fundamento de políticas de apertura o emancipación.

El problema aquí encarado, se sitúa en la *temporalidad*. Serán desalienados Negros y Blancos que habrán rechazado dejarse encerrar en la Torre sustancializada del Pasado. Para muchos otros negros, la desalienación nacerá, del rechazo de tener como definitivo, el momento actual (*Piel negra...*, p. 199). (Cursivas mías.)

La superación de la alienación, entonces, depende de dos factores que están incluidos en ella misma. Por un lado, un pasado esencializado en el que no se puede pensar en términos estratégicos. Por otro, un presente sacralizado desde el cual no hay proyección. La contraparte efectiva de estas dos marcas es precisamente el pasado como lugar de revalorización y de inscripción de nuevos significados histórico sociales y la consideración del presente como lugar de la temporalidad que recuerda la actualidad de cada evento y su diferimiento, es decir, su historicidad.

La temporalidad es el medio por el cual se hace frente a la fijación de la identidad (o de las identidades) por parte del discurso. La conjugación en tiempo futuro para hablar de la desalienación contiene varias cuestiones. El reconocimiento de que no es un proceso acabado, es más, que sólo está en sus comienzos. Pero, más importante, lo que dicha conjugación revela es que la alienación puede ser comprendida como forma de movimiento histórico, como objeto doble, por un lado de una dialéctica que la necesita para poder establecer sus posibilidades de realización y, por otro, de la historicidad que Fanon reconoce en las acciones del presente. En ese sentido la “experiencia vivida del negro” no es un reclamo por formas

de la autenticidad cultural sino por la contingencia del presente y en consecuencia por la desacralización del pasado, pero no sólo de un pasado concebido como fortaleza inexpugnable de la identidad, como inscripción atemporal de una esencia que por estar fuera de la historia reclama su propiedad, sino también, y fundamentalmente, de un pasado consagrado en los términos de una tradición de la racionalidad. Tradición que puede representar a la dialéctica de una manera paradójica: a la par que rechaza la consolidación de un relato afirma un sentido para la historia conjugando entonces un relato histórico y de los orígenes más intenso aún. En ese momento, es un reclamo y una afirmación que como hemos visto representa un espacio inestable para cualquier figura de la identidad.

Y bien, no soy yo quien me creo un sentido, sino, que es el sentido que estaba preexistente, esperándome. No es con mi miseria de mal negro, que modelo una antorcha, para pegar fuego e incendiar el mundo, es la antorcha, que ya estaba, esperando esta coyuntura histórica.

[...] La dialéctica que introduce la necesidad de punto de apoyo de mi libertad, me saca de mí mismo. Rompe mi posición no pensada. Siempre en términos de conciencia, la conciencia negra es inmanente a sí misma. No soy potencialidad de algo. Soy plenamente lo que soy.

[...] Pero nos dirán, en sus afirmaciones hay desconocimiento del proceso histórico... (*Piel negra...*, p. 124).

[...] Justamente, responderemos, la experiencia negra es ambigua ya que no hay un negro sino negros... (p. 125).

Ross Posnock acertadamente ha señalado un recorrido similar para *The Souls of Black Folks* de Du Bois. Posnock considera que este texto de Du Bois podría ser considerado como un texto fundacional de la inautenticidad. Du Bois privilegió la acción por sobre la identidad pero al mismo tiempo mantuvo abierta la cuestión de no disolver su “doble ser” en una nueva unidad, porque el problema principal era cómo destrabar la parálisis de la agencia negra.

Du Bois se propuso desde las páginas iniciales de *The Souls of Black Folks* mantener la condición doble de los negros ameri-

canos. Dicha condición era en un punto el ingreso posible a la historicidad y el rechazo a los discursos de la autenticidad que provenían tanto desde el espacio colonizador de la modernidad norteamericana como de las respuestas de los líderes negros de finales del siglo XIX y principios del XX. Du Bois, de manera provocativa reclamaba la dualidad, mejor expresada en la palabra inglesa *twoness*, para representar la tensión histórica en la que la acción de los negros podría ser interpretada y pensada. Pero las dos almas precisamente, la americana y la negra se constituían en un cuerpo que era el testimonio en sí mismo del conflicto histórico (pp. 5, 6, 7).

De la misma forma, medio siglo después Fanon desafió a las ideologías de la autenticidad rechazando las formas en que estas ideologías construían a los colonizados (p. 327). Ésta es otra de las formas en que se manifiesta en los textos de Fanon los procedimientos de contrapunto, los cuales organizan sus textos y la teoría producida por ellos bajo la forma de la ambivalencia. En esta dirección, entonces, la disputa que Fanon establece con Sartre presenta una dimensión adicional: la inscripción de la negritud por parte de Sartre en el itinerario de una dialéctica teleológica que prefigura una sociedad sin racismo es para Fanon el recuerdo inevitable del hecho absoluto del contacto figurado en la alienación.

A pesar de la reducción que opera en *Orfeo negro*, en los términos de una autonomía de la negritud como proyecto cultural de alcance históricamente relevante, esa misma reducción recuerda a Fanon la faceta inevitable del proceso colonial y de cualquier intento de descolonización, a saber, que en la medida que se sostenga la creencia en un sujeto, éste no puede ser pensado sin la historicidad que lo constituye y con la cual disputa desde las representaciones de la identidad hasta un proyecto emancipatorio. Esta problemática corresponde también a *Orfeo negro*. Sartre le plantea una negritud que es, por diversos caminos, una especie de lenguaje autónomo, con sus propias articulaciones y zonas de sentido ocluidas. Pero,

por el mismo camino, el mismo movimiento que asocia a la negritud a un lenguaje hace que ésta no pueda ser pensada por fuera de una dimensión dialógica, por fuera de un espacio de negociación donde no están ausentes, por cierto, conflictos y tensiones. La autenticidad de ese lenguaje proviene entonces de su posibilidad de inserción en la historia, en un campo donde pueda ser cuestionado, probado y arriesgado tanto como estructura del sentir o como discurso cultural. La dialéctica ascendente de Sartre en parte suministra esta función, pero sólo en parte porque por su propia estructura debe negar necesariamente los términos que la constituyen. En otras palabras, la sociedad sin racismo debe dejar fuera (podríamos decir olvidar) cualquier forma de representación que se fundamente en particularismos vinculados a una noción de raza. La postura irónica de Fanon frente a una dialéctica como ésta y frente a la rigidez en la que puede caer el discurso de la negritud proviene también del hecho consciente de saber que su “lenguaje” está habitado más que por fantasmas, por enunciados y prácticas concretas de la colonización y de la alienación como proceso psicológico, histórico y cultural. Diana Fuss, ha señalado que el descontento de Fanon con Sartre por el apoyo que le da a la negritud no es precisamente por el hecho de que utilice la dialéctica, sino porque Sartre desconoce la profunda asimetría del régimen colonial, donde el papel negativo que le cabe a la negritud en esa dialéctica como negadora del racismo blanco, lo que dará por síntesis el nuevo humanismo o la sociedad posracial, implica para Fanon simplemente asimilacionismo (p. 23). Tal situación significa para los textos de Fanon la evidencia de que no hay “hogar autosuficiente” cuando el punto de partida para la imaginación teórica y política es y ha sido el de un sujeto definido históricamente, atravesado por las “impurezas de la historia”. En este sentido, parecería difícil presentar las tensiones y ambivalencias del discurso de Fanon como una disputa entre términos o categorías cerradas del tipo, nativismos-cosmopolitismos y,

por lo tanto, abandonarlas en razón de su lógica maniquea, porque se perdería de vista el hecho central de que tanto los llamados nativismos como la dialéctica sartreana, más allá de constituirse en determinado proceso de lectura en formas esencialistas (en el sentido de reduccionistas) de pensar la historia y la cultura, son imaginados como formas posibles de oposición y de respuesta a modos específicos de dominación.

Así, el carácter que asume la ambivalencia y la tensión trasciende la esfera particular de Fanon, es decir, no se trata solamente de un problema entre el nativismo y cierto sentido universalista, sino entre concepciones de la cultura que tengan una fuerte orientación hacia la deshistorización, o que su formulación sea ahistórica, y concepciones de la cultura que ven incluso a los esencialismos como productos históricos con consecuencias concretas en la organización tanto del saber como de las prácticas culturales y discursivas. El punto aquí es recuperar en su articulación histórica lo que denominamos “la dimensión esencialista” de un discurso y no rechazarlo por esa dimensión específica. En ese contexto, la pregunta por las fuerzas centrífugas de toda práctica cultural entra nuevamente en escena proponiendo, como Fanon lo hace, la posibilidad de pensar que los nativismos, incluso aquellos cerrados en una lógica de exclusión, puedan ser en determinado momento el fundamento de dichas fuerzas centrífugas, el carnaval bakhtiniano.

Fanon dice en el capítulo “Sobre la conciencia nacional” que “la literatura colonizada de los últimos veinte años no es una literatura nacional, sino una literatura de negros. El concepto de la negritud, por ejemplo era la antítesis afectiva si no lógica de ese insulto (la racialización) que el hombre blanco hacía a la humanidad” (*Los condenados...*, p. 194). Entonces, la negritud, con toda la dimensión globalizante y esencialista que por momentos revela, para Fanon implicó que al oponerse “al desprecio del blanco se ha revelado en ciertos sectores como la única capaz de suprimir prohibicio-

nes y maldiciones” (p. 194). Pero también, la fórmula permanente de contrapunto que no abandona a sus textos es la que le permite criticar el momento en que esa misma negritud aparece como un nuevo centrismo, como “lo oficial” bahktiniano.

En general, los cantores de la negritud opusieron la vieja Europa a la joven África, la razón a la fatigosa poesía, la lógica opresiva a la naturaleza piafante; por un lado rigidez, ceremonia, protocolo, escepticismo, por el otro ingenuidad, petulancia, libertad, hasta exuberancia. Pero también *irresponsabilidad* (*Los condenados...*, p. 194). (Cursivas mías.)

Y más adelante, “[e]sta obligación histórica en la que se han encontrado los hombres de cultura africanos, de racializar sus reivindicaciones, de hablar más de cultura africana que de cultura nacional va a conducirlos a un callejón sin salida” (*Los condenados...*, p. 95-96). La lectura de *Piel negra...*, específicamente del capítulo cinco, arroja otras pistas cuando la hacemos con relación a este pasaje de *Los condenados...* Sin embargo, la cuestión sobre la cultura nacional y las desventuras de la conciencia nacional quedan para futuras discusiones. Por ahora me interesa resaltar el hecho de que la “franquicia” que Fanon le otorga a la negritud y a los nativismos depende casi exclusivamente de la forma en que él concibe a la historicidad. En ese terreno aparece la ambivalencia y las tensiones que estoy discutiendo aquí.

En este registro se inscribe una nueva tensión que Sartre resaltaré en *Orfeo negro*: la que habita en el cuerpo del colonizado. La de la imposibilidad de un lenguaje capaz de la transparencia y la precisión en cada acto enunciativo. Por ello, el recurso a la negritud será fundamentalmente poético y se mostrará en esta presentación de Sartre como un escenario que ha abandonado la prosa.

[E]s un conocimiento común que este sentimiento de falla frente al lenguaje cuando es considerado como un medio de expresión directa está en la fuente de toda experiencia poética (p. 24) [...]

Nosotros vemos inmediatamente la locura de la empresa del habla. Entendemos que el lenguaje es, en esencia, prosa; y la prosa, en esencia, falla. El ser se levanta a sí mismo delante nuestro como una torre de silencio, y si aún deseamos capturarlo, sólo puede ser a través del silencio, “para evocar, en una sombra el objeto silente con palabras siempre alusivas, nunca directas, reduciéndolas a sí mismas a un silencio igual necesario” (p. 25).

Es del impacto con la cultura blanca que su Negritud ha pasado desde la existencia inmediata a un estado de *reflexión*. Pero por el mismo motivo él ha más o menos dejado de vivirla. Al elegir ver lo que él es, se ha dividido a sí mismo en dos, ya no coincide consigo mismo. Y recíprocamente, no es porque ya fue exiliado de sí mismo que tuvo este deber de declararse a sí mismo (p. 18). (Cursivas mías.)

[E]l Negro que reivindica su negritud en un movimiento revolucionario se ubica a sí mismo [...] en el terreno de la Reflexión (p. 17).

En este movimiento, ni el hogar ni su metáfora ampliada, la comunidad, pueden permanecer inmunes. Y la queja irónica de Fanon frente a Sartre es la de aquel que se siente al descubierto. Donde Sartre reclama por la articulación de la negritud con un proyecto histórico, reclama por estas esencias construidas en lo temporal que son cuestionadas desde el inicio mismo del proyecto que las concibe. Hay una negatividad, una dialéctica de la cual Fanon da cuenta cuando propone a un Ser abandonado después de que sus ilusiones de construir una auto representación han fallado, o mejor dicho, después de que toda representación sobre él se torna imposible. Así como Sartre considera que en el lenguaje de la negritud hay una especie de código oculto, intraducible para la mirada del europeo, de la misma forma, ve esta experiencia enlazada en una figura de resistencia y de oposición que, a falta de lenguajes disponibles, debe crear uno nuevo.

Por esta razón, el modo de control del “impulso” contiene de partida una ironía ya que desde el principio parece estar habitado por lo mismo que rechaza, a saber, los discursos que hacen del colonizado un sujeto sin agencia. En este contexto, la ambivalencia refiere a un problema más importante que el de las indefiniciones, es decir, a las razones mismas de las indefiniciones. Y ellas se fundamentan en el hecho que

Fanon advierte el problema que enfrenta. Si por un lado refuerza las dimensiones esencialistas de los “nativismos” éstos se desplazan desde la periferia hacia el centro en la producción de sentido y, en cierta forma, desarrollan la capacidad de hegemonizar toda representación que esté por afuera de ellos.

Si su crítica se torna devastadora para estos discursos, corre el riesgo de no situarlos históricamente, de no percibir cuáles son las formas específicas en que ellos se articulan con modos opositivos reforzando por otra parte las tesis que aseguran que éstos son movimientos que se deslizan por los costados de la racionalidad. No hay una solución a este conflicto en Fanon sino una forma de actuar frente al dilema. Dicha forma de actuar, que para mí es un elemento central de su desarrollo teórico es, precisamente, el del balance permanente entre las dos posiciones expresadas antes. Pero, ¿dónde está el problema principal en esta ambivalencia? El problema principal se encuentra en que Fanon, como dije más arriba, a la vez que está realizando una crítica de la sociedad colonial y de sus supuestos sostiene la existencia de un sujeto, el cual debe sobrevivir y poseer agencia incluso en un mundo que se fragmenta y que no ofrece refugio seguro para ninguna ilusión emancipatoria. En otras palabras, el dilema es sostener un perpetuo descentramiento evitando la constitución de nuevos centros pero manteniendo a la par una noción de sujeto que corre el riesgo de reclamar la unificación de las narrativas históricas y culturales. Un párrafo, que cité antes de manera parcial, ilustra con precisión lo que intento señalar aquí:

Ahora asistimos a un estancamiento de Europa. Huyamos compañeros, de ese movimiento inmóvil en que la dialéctica se ha transformado poco a poco en lógica del equilibrio. Hay que reformular el problema del hombre. Hay que reformular el problema de la realidad cerebral, de la masa cerebral de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar (*Los condenados...*, p. 290). (Cursivas mías.)

Todos los deberes que están presentes en este párrafo y que exceden, sin dudas, las dimensiones del día a día de lo contingente expresan también un doble contenido de la crítica fanoniana. A la par que conserva las pretensiones de refundar el mundo desde una especie de “yo” colectivo (recordemos aquí la mención a Gioran y los intelectuales de la periferia), debe sostener una crítica permanente a cualquier forma de construcción del sujeto que implique una concentración casi exclusiva de atributos. Es decir, el movimiento que Fanon reclama tiene direcciones múltiples. Por un lado, se dirige contra el discurso unívoco de las identidades políticas y culturales, pero a la par advierte que los modos en que un discurso unívoco articula el mundo pueden estar presentes incluso en aquellos que desafían las restricciones y sujeciones del mismo.

Las dudas que Fanon expresa y el tono prescriptivo que por momentos asumen los pasajes finales de *Los condenados...* son parte de esta tensión que habita entre las pulsiones de diverso orden que están en juego en sus textos. Si hay una escena trágica de la representación fanoniana de la historia de la descolonización ella se encuentra, justamente, en el hecho de no poder renunciar a las razones que construyen a los sujetos en, precisamente, “sujetos”, como vimos en la definición de Foucault, ya sea sometidos por el control y la dependencia o sometidos por medio de la conciencia y el auto conocimiento a su propia identidad. Es una situación trágica en la narrativa de Fanon porque sus textos recorren largos itinerarios para encontrar un sujeto en los pliegues del discurso colonial, expresamente señalado este problema, por ejemplo, en la búsqueda del reconocimiento. Sin embargo, el resultado de su búsqueda, como el conjunto de su narrativa, no es el de una entidad claramente definida y separada de las razones de la crítica al discurso y al régimen colonial.

Más que el deseo proyectado en retrospectiva de muchos de sus lectores de encontrar una especie de abandono del sujeto por parte de Fanon, lo que éste intenta es ponerlo en

movimiento, a sabiendas de que su construcción depende siempre del hecho de estar habitado, como dice Berman sobre la vida cotidiana, por los “demonios que l[o] rondan”. Por ello, como lo requiere Césaire, la palabra vibra.