

## VI. MEMORIA, OLVIDO Y SUJETO

No estamos en los mapas. Nos borraron del mapa pero ya no recriminamos a los que nos borraron. Se trata de construir nuestra propia geografía, de trazar nuestras propias ciudades, contar nuestras historias. Pensar el mundo desde acá, desde la denominada nada, desde la nombrada nada, de nominal nada hacia todo el mundo.

M. ECKHARDT, *Barbarie*

Volvamos ahora a la tensión que habita en el cuerpo del colonizado. La misma se hace presente a partir de la objetificación de la que es objeto el colonizado, el negro de *Piel negra...*, para ser precisos. Por sobre y detrás del rasgo sensible del color se encuentra la serie que distribuye atributos fijos en la superficie de la categoría “colonizados”. Y, en el mismo movimiento, como efecto de superficie, fenomenológico en más de un sentido, asigna dirección y sentido a la vida del colonizado: “[p]ara el negro, no hay más que un destino: Y es blanco” (*Piel negra...*, p. 16).

Y si bien esa frase es también metáfora del deseo colonial, del deseo colonial que se desarrolla en el colonizado, es también la crítica (y la conciencia de) a una nueva imposibilidad. El no definir al colonizado (que yo lo pensaría aquí como una categoría de la experiencia) desde el lugar de la atribución a supuestas historias y orígenes sólidos es el camino para advertir que ese destino que deviene blanco sólo se consume en la desaparición del recuerdo y de la memoria en el colonizado.

La pregunta mil veces repetida en el escenario de la crítica poscolonial es cuáles son los materiales culturales y los valores simbólicos que integran ese recuerdo y aquella memoria si pensamos que no se trata de la reedición de supuestos valores imperecederos, sino de concebir la respuesta en términos políticos, y como estrategia de poder, al/los discurso/s colonial/es. Y cómo, la metafórica desaparición del recuerdo y de la memoria, no remite inevitablemente a la repetición *ad nauseam* de la lógica binaria que Fanon explícitamente encuentra en la sociedad colonial.

Pero una reflexión sobre la memoria y el recuerdo implica una consideración en Fanon de la función del olvido. Hablar de la memoria del colonizado como un recuerdo que se activa en dirección de una política en cierto sentido es oximónico. La palabra “cierto” establece una duda sobre la dureza de la afirmación anterior. Sin embargo, lo oximónico aparece en el momento que se discute, como señalé antes, cuáles son esas memorias y recuerdos que se pierden. Si consideramos la existencia de una agencia inherente no habría razón para plantear discusión alguna. La respuesta sería que no importa en qué condiciones los sujetos se encuentren (subordinados, oprimidos), siempre en ellos hay una respuesta a veces totalizante a veces fragmentaria hacia lo que se constituye como la razón de la situación en la que se encuentran. En otras palabras, podríamos ver el desarrollo del imperialismo, de la colonización y de los nacionalismos poscoloniales como una historia de las respuestas de las sociedades y grupos subordinados hacia cada uno de estos procesos.

Una de las tareas que se puede hacer (y que de hecho muchos han emprendido) es mostrar cómo efectivamente se dieron esas respuestas. Sin embargo, lo que está implícito aquí es que dichas memorias se articulan con el proceso que le da forma a la subordinación. Por ello, no podemos dejar de lado lo que se ha dicho en distintos momentos de este estudio, a saber, que Fanon pacta con un sujeto que no está separado

de la historia colonial, y que esa historia colonial tiene mucho que ver con la forma en que ese sujeto imagina las respuestas al discurso y al régimen colonial. Este aspecto es crucial en la concepción de la historicidad de *Los condenados...* y en la revelación existencialista en *Piel negra...*

En el proyecto de *Los condenados...* está en juego una atribución por parte de Fanon. Una atribución de sentido al proceso que lentamente se articula desde el reconocimiento hasta la conciencia nacional. Podríamos decir aquí, con Yosef Yerushalmi, que una *halakhah*,<sup>1</sup> en este caso de la sociedad colonial, no puede ser sostenida como proyecto de organización del recuerdo y de la memoria. Que lo que Fanon intenta hacer es demostrar que hay una posibilidad distinta de organizar el pasado y de darle orientación, pero una orientación que, paradójicamente, no aparece como restrictiva. Porque el sentido de la historia (*halakhah*) contiene una dirección por más que su proyecto sea amplio. La posición de Fanon se vincula tanto con el hecho de la ambivalencia y las tensiones que ya hemos discutido como con una perspectiva del proceso histórico como desplazamiento.

Fanon, entonces, elabora una *halakhah* pero despojada de uno de sus atributos: la selectividad. Creo que lo que Fanon “ve”, como dice Gordon, es la inexistencia de una agencia inherente en los sujetos. Y lo que “ve” además es la historicidad de todo proyecto, incluso el de construir una agencia. Por ello, la historicidad que emerge de *Los condenados...* tiene una dimensión heroica y fundacional ya que debe articular las

<sup>1</sup> Utilizo aquí esta metáfora de la *Halakhah* de un texto de Yosef Yerushalmi “Reflexiones sobre el olvido” donde junto con otros historiadores discute sobre los “usos del olvido”. Tomando la tradición de la Torah, Yerushalmi rescata el concepto de la *halakhah*, el cual tiene el significado de “sentido” o principio organizador de la historia, para expresar su deseo de encontrar más allá de un “posible exceso de historiografía”, a la manera nietzscheana, algún criterio orientador de las reflexiones sobre el pasado. Yerushalmi hace un uso extremadamente metafórico del concepto con el fin de ilustrar una posición teórica pero también ética frente a argumentos que de alguna manera llaman al silencio. Aclaro que mi uso tiene el mismo significado.

formas disponibles del recuerdo y de la memoria construyendo en el camino formas del olvido. Sin embargo, los textos de Fanon oscilan entre una y otra forma de concebir la agencia. Pero esa oscilación, es necesario aclararlo, no significa en él una oscilación entre una ontología del Ser y una dimensión histórico experiencial. El trabajo de Fanon tiene una fuerte preocupación contextual e histórica, incluso *Piel negra...*, donde hay una definida presencia del análisis psicoanalítico y psiquiátrico.

No hay metáfora posible entonces entre figuras de la identidad concebidas ontológicamente y una agencia asociada a las mismas. El problema es particularmente complejo en este punto. Con el proceso de emancipación del sujeto colonial Fanon manifiesta su creencia en un sujeto no fragmentado o, mejor aún, en la existencia concreta de un sujeto. La crítica a la modernidad colonial no deriva necesariamente en la abolición del sujeto como categoría histórica. Sin embargo, la agencia que Fanon encuentra en el colonizado no es un territorio sin respuestas, sólido y perdurable. Hay, por un lado, una agencia que está, para decirlo de algún modo, disponible en el hecho de la libertad del sujeto de imaginar un proyecto, como lo vimos con relación a la libertad para el existencialismo sartreano. Por otro lado, esa agencia no se manifiesta sino en el proceso de atravesar y construir al mismo tiempo un proceso histórico constituyente de la alienación, de la superación de la misma, del desplazamiento de representaciones maniqueas de la cultura tanto en la sociedad colonial como en la poscolonial (aquí me refiero al periodo histórico). Otra vez, se presenta aquí un Fanon que se mueve en los territorios de la ambivalencia. La cuestión de si hay o no agencia inherente en los sujetos por momentos tiene su sustento, especialmente cuando los enunciados se acercan a ese hombre que interroga hacia el final de *Piel negra...*

Por otra parte, una agencia concebida sólo en el proceso histórico predomina en el conjunto de textos de Fanon. La

primera de éstas, la agencia inherente, sin embargo, no debe ser entendida en los términos de una ontología del Ser, de una imanencia metahistórica, aunque en el momento preciso de la encrucijada histórica tenga esa connotación. De todos modos, es en esa tensión entre las formas posibles de la agencia en el proceso de la descolonización donde se producen otra vez los mismos contrapuntos que atraviesan la obra de Fanon. La alienación, por ejemplo, en este proceso de entender como se constituye una agencia del sujeto colonizado, es un tópico central porque ella es la forma característica que asume el tratamiento del olvido. La alienación, un término que Fanon usa en cuanto a su significación de manera cercana a la tradición marxista,<sup>2</sup> produce en el colonizado (Fanon delimita el sujeto refiriéndose casi exclusivamente a ejemplos antillanos) un tipo de olvido, podríamos decir, un olvido que recuerda. El olvido del *créole* con relación al francés, el olvido de la colonia con relación a la metrópoli, el olvido del origen senegalés frente a la Martinica, el olvido del hombre negro frente al hombre blanco. La alienación aquí es un proceso en el que está siempre presente la razón del olvido como función (no sólo vinculada a la memoria) inextricable de lo que ella sustituye. Es decir, devenir blanco para alejarse en la representación de la condición de colonizado/ a implica reconocer que se recuerda, de algún modo, la condición que se quiere abandonar pero, a su vez, esa dificultad del devenir, por la relación alderiana que Fanon critica y modifica para el mundo colonial, es el recuerdo de una imposibilidad. En ese sentido, cualquier proyecto de superación de la alienación va en dirección en el proyecto fanoniano a resolver algún tipo de recuerdo.

<sup>2</sup> Se trata, desde mi perspectiva, de la noción de extrañamiento. Si bien Marx desarrolla el concepto en términos del extrañamiento del proletariado con respecto a las fuerzas productivas y al proceso de producción, la metáfora del extrañamiento es funcional en el texto de Fanon. Lo que él destaca es el extrañamiento del colonizado, en términos de una representación, de las condiciones materiales y simbólicas de la sociedad colonial.

Lewis Gordon, en el mismo libro que cité al comenzar este estudio, asigna en la estructura teórica y filosófica de Fanon un papel central al concepto de mala fe sartreano (pp. 16-24). Si contrastamos esa mala fe, básicamente la capacidad de no decir ni decirse la verdad aunque se sepa cual es, con el proyecto de la descolonización de Fanon, entonces podríamos ver que este último sería una forma de superación de la mala fe que inmoviliza al sujeto, tanto en el paisaje estático de la sociedad colonial como en su capacidad de considerarse agente de la historia. Claro está, que esto es posible de leerse así siempre y cuando uno considere que la memoria y los recuerdos tienen alguna eficacia histórica y cultural. Ese es el papel que desempeña una “conciencia”:

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 de sí no es cerrazón a la comunicación. La reflexión filosófica nos enseña, al contrario, que es su garantía. La conciencia nacional, que no es el nacionalismo, es la única que nos da dimensión internacional (*Los condenados...*, p. 226).

Aunque el registro utópico de esta posición es evidente, no le promete al sujeto un mundo de tranquilidad existencial ni ontológica. Por el contrario, la Reflexión, de la manera en que Sartre la presenta con respecto a la negritud debe ser una tarea constante. De otro modo, la sentencia que habita en la frase del “destino blanco” tendría la oportunidad de volverse la única posibilidad de imaginación histórica. Y, en ese sentido, la emergencia de una humanidad emancipada entraría en una zona opaca que, sin embargo, no está presente de manera explícita en los textos de Fanon.

Lo que aparece es un problema retrospectivo que afecta sin dudas el presente: el silencio, que de figura posible de la resistencia se torna en figura característica de la mala fe y de la desarticulación de una agencia, cualquiera sea la forma de concebirla. No obstante, ese silencio conforma complejas

figuras de identidad y diferencia referidas a las identificaciones y a los momentos fundacionales de una crítica extensa de la sociedad colonial. Por un lado, porque él es la demostración de una imposibilidad: la de recuperar una supuesta voz perdida en el proceso colonial. Por otro, porque el silencio es el signo de la necesidad de fundar nuevos espacios de enunciación colectivos. Sin embargo, estos últimos pueden ser la advertencia de una manipulación de la “agencia” de los colonizados, ya que están complicados por el desarrollo del proyecto colonial primero y por el discurso de la nación después. Gayatri Spivak ha señalado los problemas de la agencia femenina en el corazón de esta problemática extendiendo la pregunta a si el/la subalterno/a puede hablar (p. 283). Spivak se pregunta si en el cierre que el proyecto imperial ejerce sobre la agencia femenina hay alguna posibilidad de imaginar un espacio de enunciación o de acción para la agencia de las mujeres. Dicho cierre es consecuencia de una división internacional del trabajo. Su respuesta es negativa pero entraña una complejidad creciente, fundamentalmente porque a lo que refiere es a una crítica de la idea de la apropiación del “otro” por asimilación. Spivak, siguiendo a Derrida, dirá que éste lee en dicha idea, catacresis en su origen (p. 308).

Esta polémica afirmación de Spivak está hecha en un contexto diferente al de Fanon. Ella desarrolla su trabajo en el marco del postestructuralismo y en el campo de los estudios feministas y poscoloniales en el presente. Sin embargo, a pesar de parecer extemporánea su inclusión en la lectura de Fanon que propongo aquí, es un buen referente para ver qué cosas están implicadas al considerar el problema de la agencia en una situación colonial. Spivak señala que “la subalterna no puede hablar, [y eso] significa que aun cuando la subalterna hace un esfuerzo hasta la muerte para hablar, ella no es capaz de ser escuchada, y hablar y escuchar completan el acto del habla” (p. 85). Es evidente que ese “esfuerzo hasta la muerte” es un acto consciente, es decir, un acto donde la inten-

ción de hablar y ser escuchada no es un efecto residual. No puede hablar básicamente porque ya se ha ejercido el cierre sobre la agencia femenina (su tema de estudio) por parte del proyecto imperial y por la división internacional del trabajo. Spivak suscribe en gran parte a la postura del grupo de Subaltern Studies. Para éste, según Epifanio San Juan, el subalterno es aquél que está subordinado y oprimido de distintas maneras por los regímenes coloniales y poscoloniales, para los cuales el “suplemento” de resistencia actúa como una cuerda contrapuntual” (p. 85). La categoría “subalterno” refiere entonces a la diferencia demográfica entre el total de la población [...] y todos aquellos que son descritos como la elite”. La agencia de cambio en las formaciones descolonizantes es buscada en los subalternos insurgentes, concebidos como el producto de “una red de hebras diferenciales y potencialmente conflictivas”. Sin embargo, como lo señala Chow, lo que es importante destacar de la pregunta de Spivak es que ella implica la continuación y ampliación de la otredad marginada de Said concebida en términos raciales. Según Chow, Spivak “astutamente desplaza el esencialismo de consideraciones puramente raciales a la igualmente crucial consideración de la clase y el género”. La mujer subalterna de una nación no privilegiada del tercer mundo carga encima de ella siglos de historia de imperialismo occidental. Debido que para Spivak “el habla” y la autorrepresentación significan por definición acceso al poder simbólico y político, su conclusión es pesimista: la subalterna no puede hablar. Si la subalterna puede hablar, señala Spivak en posteriores entrevistas, entonces ella ya no es una subalterna (p. 2-3).<sup>3</sup> Más allá de esta última aclaración, el problema de la voz y del habla está directamente imbricado con la problemática de Fanon en sus dos textos principales. En

<sup>3</sup> Dennis Walder señala que la estrategia de Spivak se asienta en el hecho de que la mayoría de los relatos de los subordinados han sido construidos por los colonizadores o por la elite indígena y cuando el Otro ha sido “orientalizado”, la pregunta es “¿Puede el/la subalterno/a hablar?” (p. 111).



*Piel negra...* hablar se convierte en otra de las formas en que se manifiesta esa historia de la alienación y de las dificultades que enfrenta el sujeto colonizado:

[h]ablar [es] [...] soportar el peso de una civilización. Un hombre que posee el lenguaje posee por contraparte el mundo explicado por ese lenguaje. Todo pueblo colonizado (con un complejo de inferioridad) [...] se sitúa *vis-à-vis* del lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana (*Piel negra...*, p. 34).

Así, el señalamiento de Spivak sobre la imposibilidad del habla del subalterno tiene un eco posible en esta afirmación de Fanon. El punto de discusión es que el argumento de Spivak conduce, como ella misma lo reconoce, a pensar que la calidad de subalterno/a o de colonizado/a cesa en el momento en que es escuchado/a, es decir, en el momento en que se establece una relación en la que el habla del subalterno/a o del colonizado/a adquiere relevancia simbólica y política.

Desde este punto de vista, es posible acercarse algo de la polémica suscitada por la famosa frase de Spivak a mi discusión sobre la agencia en Fanon. Sin suscribir de manera amplia a esta afirmación, en tanto la condición de subalterno/a podría ser sostenida en el tiempo más allá de que sus voces sean escuchadas, lo cierto es que esta problemática se vincula directamente con el desplazamiento y las ambivalencias en el discurso de Fanon. En primer lugar porque Fanon mismo debe concebir, como lo dije en varias ocasiones, un sujeto que ya está atravesado y constituido por las “impurezas de la historia” y con él atravesar desde formas de organización del saber, pasando por representaciones de la identidad en la esfera de la cultura hasta la subordinación en el orden económico. Es decir, debe cargar con el “equipaje” de una historia de subordinación y alienación de la cual debe emerger como sujeto capaz de contestar, aun cuando esté todavía sometido al régimen colonial. En ese sentido, a pesar del tono y la intención emancipatoria del discurso fanoniano siempre está de por

medio la sospecha de una posible pérdida ante el peso de la historia colonial. Siempre existe, podríamos decir, la posibilidad de que el colonizado, para usar el término más cercano a Fanon, no pueda hablar.

Pero creo que la discusión de Spivak aporta otro aspecto muy interesante: que hay cierta ingenuidad en considerar que el/la subalterno/a tiene voz en todo tiempo y lugar. Y que dicha ingenuidad se apoya en una creencia de que existe una agencia casi ontológica en los sujetos. La posibilidad de tener en cuenta de este modo la postura de Spivak puede contribuir a entender el planteo de Fanon que a la par que cree en el sujeto, cree también que la agencia del mismo es el resultado de una intención y, en consecuencia, de una acción consciente que se lleva a cabo con cierta direccionalidad y sentido. En especial en el momento de pensar una posible comunidad poscolonial, porque una de las características de la imaginación de la comunidad poscolonial es que ella propone un doble acto de desplazamiento y de restitución. Es un desplazamiento de la dirección del discurso colonial y de los silencios que habitan en él, ya que lo que está en juego es la restitución de un lugar de enunciación que se diferencie del silencio y de la univocidad colonial y que, en respuesta, pueda mostrar cierta originalidad y dominio en la invención de una comunidad. Es restitución del lugar de enunciación, pero no lo es de una voz perdida (o una narrativa) que podría ser restaurada intacta en el presente. Leamos a Fanon en un momento singular de *Piel negra...*:

No es el mundo negro quien me dicta mi conducta. Mi piel negra no es depositaria de valores específicos. Desde hace tiempo, el cielo estrellado, que dejaba jadeante a Kant, nos ha confiado sus secretos. Y la ley moral duda de ella misma.

Me comprometo a afrontar el riesgo del aniquilamiento, en tanto que hombre, para que dos o tres verdades arrojen sobre el mundo su claridad esencial.

Sartre ha mostrado que el pasado, en la línea de una actitud inauténtica, "toma" en masa y sólidamente estructurado, *informe*, en-

tonces al individuo. Es el pasado trasmutado en valor. *Pero puedo también retomar mi pasado, valorizarlo o condenarlo por mis sucesivas elecciones* (p. 201). (Segundas cursivas mías.)

Es posible ver en esto una paradoja, pero más allá de ello es el anuncio de una dificultad: la de narrar la comunidad cuando esta narración debe ser construida en relación íntima con lo que se opone. Como señala Simon Gikandi pensando sobre los textos de Achebe, inventar una narrativa africana implicó escribir en contra del discurso colonial y descentrarlo para evocar espacios alternativos de representación (p. 6). Los dos actos implicados, la oposición y el descentramiento conllevan un vínculo inevitable. Sin embargo, ese vínculo supuestamente paradójico desde un proyecto crítico como el de Fanon puede producir el espacio para que la diferencia aprisionada por una representación monolítica y unívoca emerja. No obstante, esa diferencia nunca puede ser pensada desde las riberas tranquilizadoras de la identidad conjugada en singular.

La metáfora del silencio colonial alude también a esta reducción de espacios alternativos de evocación. Homi Bhabha ha caracterizado este silencio como aquel que “muta el triunfalismo imperial en testimonio de confusión colonial y aquellos que escuchan su eco pierden sus memorias históricas” (“Articulating the Archaic”, p. 124). Y las memorias se pierden en un espacio de no-decisión, en cierta imposibilidad de traducción cultural, si la palabra en el contexto colonial está vinculada exclusivamente a un proyecto del significado y no del significante.

Un punto clave de la estrategia teórica de Fanon es justamente considerar la imposibilidad de restitución de una Presencia. Si consideramos este aspecto en el conjunto de sus textos, pero especialmente en *Piel negra...* y en *Los condenados...*, nos encontramos rápidamente con que ellos son marcas del desplazamiento y de la construcción de la historia. El desplazamiento, o como lo he dicho antes, el descentramiento

de los discursos oposicionales tiene por objetivo sostener su carácter crítico y sospechar del intento de restituir o instituir un Ser “disponible” para la sociedad poscolonial que hace recordar, en más de una ocasión, al universo de representaciones de la sociedad colonial.

Construcción de la historia en la medida que lo que está ligado a la palabra “construcción”, además del proyecto, es la posibilidad de nombrar provisoriamente lo que de hecho es provisorio, contextual, situado espacial e históricamente (el mejor ejemplo sea tal vez el de la negritud) y cuyo desplazamiento o descentramiento es una nueva posibilidad o casi una condición en la constitución de un sujeto poscolonial.

Este movimiento, desde mi perspectiva, se advierte en los pasajes finales de los dos textos de Fanon citados aquí. También es anunciado en la dinámica que Gordon analiza en términos de una fenomenología existencialista en Fanon, destacada como lo que él “ve” en *Piel negra...* Lo que Fanon “ve” es un proceso de extrañamiento de los “colonizados” con respecto al lugar en el que viven o de sí mismos. El extrañamiento es percibido por medio de una serie de fenómenos vinculados a la factualidad de la existencia concreta de los colonizados. En *Los condenados...* no hay restitución de ninguna historia porque ya ha ocurrido el descenso destacado por la fenomenología existencialista (que podríamos señalar como el único destino que Fanon ve para el hombre negro es devenir blanco). Como no hay restitución ni posibilidad de establecer de una vez y por siempre los términos de una sociedad poscolonial, no hay nunca una primacía de la Presencia, ni de un Ser concebido en términos ontológicos.

Si proponemos otro salto extemporáneo, con los riesgos que presenta en términos de una anacronía, es posible pensar que esta posición de Fanon, por varios caminos se vincula a la crítica derridiana del *logos*. Sin querer hacer aparecer a Fanon como un postestructuralista *avant la lettre*, lo cierto es que si consideramos esa dimensión que la historicidad adque-

re en sus textos, podremos advertir que nunca hay presentación de lo ausente en los términos de una correspondencia entre lo que pretende enunciar lo ausente y lo ausente mismo, como por ejemplo, un pasado precolonial, que en Derrida se podría relacionar con la presentación, la perpetua situabilidad en el tiempo presente del *logos*, por medio de la *phoné*, la cual es, inevitablemente, un proceso de representación. Y, como tal, más que hacer que el significado emerja de una supuesta transparencia representativa, hace que se constituya en la serie de signos. Es la “diferencia” derridiana que contiene los dos términos siguientes: diferir y diferenciar.

Fanon parece proponer una idea de historicidad que puede resultar en una primera lectura como una pretensión de “tiempo presente perpetua” pero, eso es justamente lo que él asigna a la sociedad colonial como su modo específico de representarse. Ella ha construido un modelo de historicidad que está siempre afuera y arriba de la fenomenología existencialista que Gordon le atribuye a los textos de Fanon. De manera que lo que produce en el terreno de la sociedad colonial es la idea de una correspondencia directa entre lo que “dice ser” dicha sociedad y su forma de representación que, en ese contexto, no sería sino “presentación”. Por el contrario, la historicidad en Fanon es un proceso que provoca el inevitable desplazamiento de cualquier enunciado que se asuma como restauración de lo ausente en sentido extenso, incluso de cualquier ilusión de restauración de lo ausente como Presencia, ya sea una narrativa del pasado o una especie de condensación del Ser. Esa es la razón por la cual la historicidad es fundada y puesta en marcha en el momento en que se produce la lucha por la liberación. Sin olvidar la vinculación obvia que tiene este pasaje con la idea de marxista de la lucha de clases, lo importante en este momento es que esa historicidad no resiste ser fijada, definida, al igual que no lo resiste cualquier noción de comunidad forjada en el imaginario de la idea de liberación nacional. Por ello Fanon ve con particu-

lar interés “las desventuras de la conciencia nacional” aunque la parte más programática de su escritura parezca definir cómo sería la llamada cultura nacional y sus modos de conciencia. Fanon advierte que cualquier ilusión de perpetuar el dominio de una representación es traicionar el espacio crítico que su análisis ha abierto. En ese sentido, su exploración produce significado en el hecho del desplazamiento y en la diferencia entre los signos, donde no es permitida la seducción de un signo que, invocando la restauración de una “ausencia”, se arroge por el simple hecho de ser enunciado toda la significación.

Este caso es paradigmático en la forma en que Fanon concibe la cultura nacional porque no concede ningún significado a una supuesta característica intrínseca de las dos palabras, ellas sólo pueden significar en la cadena de signos (diferir-diferenciar) en la que se inscriben, después de todo, en una historicidad.

Este modo de leer los textos de Fanon, aunque provisorio, podría arrojar algunas claves para pensar las luchas en contra de los confinamientos que su escritura despliega y ayudarnos a entender cómo en el corazón de los contextos específicos y de las urgencias morales y políticas siempre hay espacio para no hacer de los márgenes un nuevo centro.