

Alejandro De Oto  
UNPSJB

## Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano

Frantz Fanon in the century. On certain persistences in Latin American thinking

### Resumen

El llamado giro descolonial propone una reconfiguración de nuestras bibliotecas pero tiene muchos bordes polémicos y núcleos de sentido ciertamente irreductibles. Una clave de análisis es el retorno de textos que parecían confinados a memorias y biografías políticas del pasado, al contexto de las discusiones latinoamericanas y caribeñas actuales. La escritura de Frantz Fanon es un momento central de ese retorno. Aquí presentamos las razones que la constituyen en un archivo cultural y político aún abierto para pensar categorías como las de alienación, cultura nacional, liberación, entre otras.

**Palabras clave:** Giro descolonial; Alienación; Cultura nacional; Liberación.

### Abstract

The so-called decolonial turn proposes a reconfiguration of our libraries but it has many polemical issues and meanings which appear certainly irreducible to one single problem. An analytical clue is the coming back of texts confined to closed memories and past political biographies to current Caribbean and Latin American discussions on politics, social theory, and philosophy. Frantz Fanon's writing is a central moment of that return. Here, we sustain this writing is an open cultural and political archive available to think about categories such as alienation, national culture, liberation, and son on.

**Key words:** Decolonial turn; Alienation; National Culture; Liberation.

There are more things in heaven and earth, Horatio,  
Than are dreamt of in your philosophy.

*Hamlet. Acto 1 – Escena V.  
William – Shakespeare.*

I.

**E**n un tiempo de remembranzas, de nuevas escrituras o de viejas preguntas en nuevos odres, es realmente complejo decidir cuál puede ser una contribución a todas esas instancias que se abren en el tiempo casi mítico de la cronología latinoamericana de la independencia. Aquí y allá, los doscientos años promedio de vida de las naciones latinoamericanas y caribeñas no obligan necesariamente a hacer balances, tarea por demás ingrata, sino al menos a ensayar ciertos cortes, algunos estados

del arte, en el sentido más atractivo de la expresión, a pensar otras genealogías para el pensamiento que llamamos latinoamericano; no por agotamiento, claro está, de las opciones presentes sino fundamentalmente para continuar teniéndolas. En ese sentido, y para honrar modestamente la veta polemista del ensayo latinoamericano lo que sigue es un texto que pretende hacer dos cosas: la primera, explorar en la escritura de Frantz Fanon algunas preguntas que todavía parecen ordenar nuestro pensamiento político,

filosófico, cultural e histórico; la segunda, polemizar con una lectura, latinoamericana también, que piensa a Fanon como parte de una genealogía política activa pero pasada. Se ha dicho con mucha frecuencia que el tiempo de las restauraciones es un tiempo que atenta contra con el carácter progresivo de ciertas experiencias históricas. Sin embargo, la restauración, a la cual siempre se la vincula con el pasado, es también un ejercicio del pensamiento histórico en el mejor de sus proyectos: el de conectar las experiencias del pasado con el presente, en pensar las cuerdas diferenciales que explican nuestras prácticas y las de las de otras comunidades, aún incluso la nuestra, en el pasado. En ese sentido, la restauración de un texto, no es su instauración, sino apenas un ejercicio poco disimulado de conexión de su historicidad con la nuestra, con la de nuestras prácticas, como diría Michel de Certeau. Las razones de por qué elegir la escritura fanoniana para este ejercicio son varias, las cuales espero poder demostrar en este trabajo, pero igual es importante señalar que ella aún ofrece claves para el debate contemporáneo sobre nociones como las de liberación, subjetividad, alienación o cultura nacional, entre otras. Cualquiera de ellas interpela directamente nuestras preguntas teóricas, históricas y filosóficas.

El texto que sigue pretende ser un texto de vinculación, de relaciones, de diferencias y de polémica. Edward Said decía en las páginas finales de *Cultura e imperialismo* que sobrevivir es hacer relaciones (1996, 515). Aquí hay un breve intento al respecto, entre tres instancias de lectura de las preguntas teóricas y políticas que el universo del pensamiento fanoniano tiene para ofrecernos. La primera, vinculada al propio Fanon, la segunda, a una lectura de principios de siglo XXI, en ocasión de la reedición de su libro *Los condenados de la tierra* (2002) y la tercera, la de mi propia lectura.

## II.

Hablemos, para comenzar, de una lectura de Fanon de principios del siglo XXI. Se trata de un escrito argentino, en tanto se piensa en la trama histórica y política de los años sesenta y setenta en nuestro país. Posee una escritura compleja y de buen recorrido. Su autora es Nora Rabotnikof,

una profesora argentina residente en México. El título es "Recordando sin ira. Memoria y melancolía en la relectura de Frantz Fanon" (2002). Fue escrito en ocasión de la reedición de *Los condenados de la tierra* en 2002 por el FCE y apunta a hacer un balance sobre qué ha ocurrido con el lenguaje fanoniano luego de las experiencias de los últimos 30 años, luego del fin de la guerra fría, de la desarticulación del mundo del llamado socialismo real, luego, entre otras cosas, de lo que la autora considera la implantación firme y decidida del neoliberalismo.

Hay en el trabajo de Rabotnikof un vínculo emocional importante con la lectura fanoniana y por ello parece participar de una biografía política más que de cualquier otra cosa. Sin embargo, el mayor esfuerzo, legítimo por cierto, parece ser poner los textos de Fanon y sus ideas en su lugar. Rabotnikof discute el significado de una lectura conservadora a partir de Manheim (Rabotnikof, N. 2002, 77), situando el pasado como algo que no puede ser recuperado pero sí pensado, estudiado, analizado e incorporado en las construcciones de identidades políticas del presente y, fundamentalmente, para pensar "las localizaciones temporales de nuestro yo" (2002, 78). En ese esquema revisa las tensiones entre un recordar melancólico que tiene dos variantes significativas: la melancolía del converso, aquella que ve un momento de su pasado y como no puede saldar cuentas con él niega el objeto que lo constituyó (2002, 76), entonces se vuelve completamente otro en términos políticos; y la melancolía de la plenitud, aquella que recuerda ese momento como el más pleno y se lanza a una suerte de captura utópica del mismo (2002, 77). En esta última dimensión, apunta Rabotnikof, tales lecturas de Fanon aparecen como verdades universales en tanto des-historizan la emergencia de los textos fanonianos y su circulación. De ahí la opción por la lectura conservadora. Ahora bien, cuáles serían las dimensiones que Rabotnikof recupera para una lectura articulada con esa experiencia histórica del yo. Por un lado, abandona el suelo utópico que la visión de la melancolía plena puede ofrecer, lo cual parece ser hasta cierto punto una advertencia excesiva de la diferencia epistémica que alienta su propio texto con el de Fanon y esa hipotética lectura, y por otro, reconoce la invocación a la humanidad y el contenido propiamente político del mensaje fanoniano como dos

dimensiones de su obra en total vigencia. No obstante, hay un cuidado argumental importante en separar a Fanon de lecturas que podrían significar desviaciones, como la de los estudios culturales, la crítica poscolonial, entre otras, porque precisamente lo que está en juego en él es un carácter universal de la lucha que estas experiencias olvidan, en particular porque serían función de la diferencia como concepto articulador de sus teorías. En el mismo camino, el texto propone que hay una debilidad teórica en Fanon ya que, como se sabe, sus ideas sobre cómo se mantienen las energías de transformación de una sociedad (para el caso la construida en la lucha de liberación nacional) no parecen encontrar un suelo empírico histórico que las sustente. Las revoluciones se calman y sus sentidos se estabilizan. En síntesis, este texto propone “recuperar en un ejercicio de memoria experiencias de una época ya clausurada. Reconstruir un mundo tal como ese era percibido. Y contrastarlo con el mundo de hoy y con nosotros” (2002, 87). Atendiendo a este resumen veloz he pensado un argumento que intenta desanclar a Fanon de las situaciones en las que lo acomoda el texto de Rabotnikof. Por un lado, debo decir que coincido con la descripción sobre la cultura nacional y otros avatares que este escrito realiza. Mi mayor diferencia se sitúa precisamente en el tipo de análisis que propone al sugerir que los textos de Fanon son una suerte de objetos que testimonian una época y como tales no pueden separarse de esas condiciones de producción y de lectura. Es decir, son más testimonio, de algún tipo, que caja de herramientas para pensar los problemas que enfrentamos, habida cuenta, como dice la autora, que “los condenados de la tierra” siguen allí, me gustaría agregar que en una escala mucho más vasta que hace medio siglo. Mi idea es, desde hace algún tiempo, asumir que la escritura fanoniana representa un espacio de comprensión conceptual vigente, siempre que entendamos esa vigencia como un intento, tal como decía Edward Said, de reencender las teorías cuando ellas viajan espacial y temporalmente (1999, 197-214)<sup>1</sup>. Hay órdenes de su escritura que no abordaré aquí<sup>2</sup> pero me parecen cruciales para comprender de qué manera se

puede conectar Fanon con nuestras interrogaciones en el presente, por ejemplo, la poética de sus textos, las figuras del lenguaje que despliegan y que en absoluto juegan un papel subsidiario de los conceptos que circulan en ellos. Son parte inherente de los mismos. Por el contrario, lo que discuto a continuación es de qué manera podemos hacer algunas preguntas diferentes sobre la escritura fanoniana, preguntas a la que hemos comenzado a llamar descoloniales y no sin pocas razones, gracias al mismo Fanon.

Si el llamado giro descolonial presupone una reconfiguración de nuestras bibliotecas aún no lo sabemos de manera cabal. En todo caso, estamos en las puertas de un intento de esa naturaleza que tiene muchos bordes polémicos y núcleos de sentido ciertamente irreductibles. Sin embargo, una de las dimensiones más importantes de este giro es que han vuelto, y la palabra no es casual, a las discusiones latinoamericanas y caribeñas, pero más allá también, textos que parecían confinados a ser parte de memorias y biografías políticas tenaces, pero pasadas. Entre otras, pero de manera destacada, la propia escritura de Frantz Fanon, la cual representa un momento clave de la constitución de una política y una epistemología descolonizadora. La encrucijada en la que se inscribe y las apelaciones que realiza en sus contextos de lectura resultan en una formidable oportunidad para reflexionar sobre los límites de las representaciones políticas, en lo que concierne a los lenguajes que expresan el relato ideológico y las configuraciones que éste asume en prácticas específicas. Con este marco pretendo argumentar sobre la escritura fanoniana, en especial sobre lo que ella promete en términos descolonizadores.

Ahora bien, lo que necesitamos responder es sobre los alcances del término descolonizar, las dimensiones teórico-políticas y las tramas históricas que nutren el debate. Descolonizar es un verbo que ha tenido diferentes implicaciones en la historia contemporánea, pero en especial ha adquirido su mayor relevancia en la segunda mitad del siglo XX a la luz de las experiencias de las sociedades africanas, asiáticas y latinoamericanas inmersas en los procesos de crítica en todos los

1 Para la discusión de la posición inicial de Said sobre este tema y la modificación posterior de su propia opinión ver: Said, E. 1983; 1999.

2 Para una discusión *in extenso* de este problema ver: De Oto, A. 2003.

terrenos del colonialismo moderno y de las formas de sujeción históricas caracterizados como coloniales. El proceso es extremadamente largo y complejo para poder resumirlo aquí pero me interesa destacar el hecho de que la crítica del colonialismo, en las configuraciones históricas que éste alcanzó en el siglo XIX y XX a escala global, tiene un núcleo de sentido en lo que respecta a la tarea a emprender: aborda de lleno la constitución de nuevos sujetos históricos, políticos y sociales. Se trata no sólo de un debate sobre el carácter independiente de un conjunto de países y de una soberanía política demandada sino también de la creación y la consecuente derrota de las condiciones que no lo hicieron posible, de un sujeto liberado de las tramas subjetivantes del colonialismo en sociedades no europeas. En ese sentido, descolonizar señala desde el comienzo un acto de invención histórica el cual ayuda a comprender la naturaleza de la lucha y las tramas sociogenéticas que se despliegan a partir de ella. Un recorrido por la literatura crítica de mediados de siglo XX sobre el problema colonial y la descolonización (un término que todavía resuena más en ámbitos diplomáticos que en las formas en que se caracterizan las prácticas sociales) encuentra casi de manera unívoca expresada esta idea. Descolonizar es hacer algo más. Para muchos intelectuales latinoamericanos, africanos y asiáticos<sup>3</sup> la idea misma de la descolonización desborda el problema de las independencias nacionales y se mueve en dirección de lo que hoy llamamos la creación de nuevas subjetividades en espacios muy concretos. Fanon, pensando en el proceso político de construcción de una conciencia nacional escribe, con la mente puesta en Aimé Césaire y en su poderoso lenguaje poético, que “politizar es abrir el espíritu, despertar el espíritu, dar a luz el espíritu. Es como decía Césaire: “inventar almas”. La politización supone mucho más en este escenario que los procesos clásicos

de la conciencia, los cuales en absoluto son evacuados del escenario. Supone la novedad histórica que la acción puede poner en juego. Las “almas” fundadas por la politización en la lucha anticolonial son “almas” que están, sin duda alguna, en tensión, desgarradas y tironeadas por fenómenos que en más de un sentido las exceden pero son, ante todo, el resultado de un trabajo paciente y persistente. El acto de inventar “almas” implica en la lectura fanoniana un desafío a los recorridos habituales que el colonialismo habría proporcionado para la conciencia y la subjetividad. También para Césaire lo es en *Discurso sobre el colonialismo* (2006), y lo es para la pléyade de escritores caribeños de diferentes momentos de los últimos sesenta años, por mantener el registro socio cultural de nuestras citas centrales aquí: para René Depestre (1985), Fernández Retamar (2000), Derek Walcott (1995), Edouard Glissant (1996), entre otros. Tal invención de “almas” significa haber encontrado una narrativa de las tramas de la subjetividad de otro modo que el colonialismo, aun cuando sus efectos concretos estén vigentes. La descolonización, como un proceso y descolonizar como la acción que ofrece el espacio para pensar las categorías organizacionales de la sociedad que se espera constituir, en el lenguaje tenaz de estos críticos, son caminos lentos y trabajosos de sustitución. Sustitución de nombres o, más bien, de sentidos asignados a esos nombres. La descolonización significó para Fanon el gran espacio conceptual, político y teórico desde el cual se podían pensar las formas históricas poscoloniales. De algún modo, todo lo demás resultaba instrumental o accesorio en su obra. Se ha discutido largamente el carácter de la presencia de ciertos fenómenos en la escritura fanoniana, por ejemplo, el carácter de la violencia, cuya lectura más influyente fue sin dudas un texto de Hanna Arendt que pretendía hablar de otras cosas<sup>4</sup> Se ha hablado de una

3 Hay diferentes tratamientos del problema pero los nombres de Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, el grupo de los Estudios Subalternos, en especial uno de sus fundadores, Ranahit Guha, V. Y. Mudimbe, Lewis Gordon, Nelson Maldonado, entre muchos otros, son marcas textuales que indican una preocupación, a esta altura, intergeneracional por los problemas de la agencia, la subjetividad, de la descolonización, la hegemonía, etc.

4 Las consideraciones de Arendt acerca de la violencia en Fanon en *On violence* son tratadas en el artículo de Rabotnikof. La principal cuestión en juego del debate de Arendt es sobre el carácter de fin en sí mismo de la violencia. Rabotnikof ve acertadamente que la violencia en Fanon es instrumental. Para una discusión del modo en que Arendt trata el problema de la violencia en Fanon véase el interesante texto de Andrés Alonso Martos: F. Fanon y *On Violence* de H. Arendt: retórica y retórica (con seis notas sobre Á. Heller).

violencia sagrada (Perinbam, M. 1982), de una violencia instrumental (Rabotnikof, N. 2002), de una violencia diferencial argumentada por Fanon en el fragor de sus textos anticoloniales y descolonizadores (Butler, J. 2009, 193-216). La clave de lectura en casi todos estos casos está dada por la descolonización. Fanon intuyó en algunos casos, observó en otros y en la mayoría produjo una suerte de reducciones fenomenológicas de lo concreto, que la subjetividad colonial más que una cáscara vaciada de contenido era un continente profundamente moldeado por prácticas violentas, en cualquiera de las descripciones que se hagan de ellas. La descolonización significaba la generación, desde el punto de vista de las proyecciones sociales disponibles en el horizonte cultural de la época, de un universo donde se multiplicarían las opciones, donde las posibilidades de los sujetos no fueran determinadas por un número significativamente pequeño y en reducción de opciones sociales, históricas y culturales. Lewis Gordon, que orienta estas ideas (Gordon, L. 2009, 125-162), concibe la falta de opciones de un conjunto de sujetos subalternos como un proceso en el cual el resultado es la implosividad de los mismos. El argumento de Gordon se apoya en la idea fanoniana de que el colonialismo, al negar en el otro los atributos de su condición humana fuerza a que la sociedad colonizada se haga constantemente la pregunta acerca de qué es en realidad<sup>5</sup> y esa dimensión se extiende por cierto a las preguntas que se hace el individuo en ella. Así, señala Gordon, los afectados por este proceso ven que sistemáticamente se le agotan las opciones exteriores, es decir, aquellas que se dirigen hacia el campo de lo social y por lo tanto se revela cierta incapacidad, la de devenir *accional*. Al ocurrir esto lo que está en discusión es que un grupo social posee el número total de opciones disponibles y otro un número menor, número que decrece en la medida en que se “gastan” esas opciones. La consecuencia de este proceso es la pregunta por el “yo”, ya que la pregunta por el hacer o la invención se aleja a pasos crecientes del horizonte de los sujetos coloniales. Como consecuencia, Gordon llama a esto implosividad,

es decir, el proceso por el cual el sujeto no puede sino hacer preguntas que cuestionen su naturaleza social, histórica y cultural. (2009, 152-154). En suma, la implosividad deviene una función de la opresión (2009, 154).

La pregunta inquietante de Fanon al inicio de *Piel negra, máscaras blancas* (1974) reescribiendo la pregunta freudiana de “qué quiere la mujer” por “qué quiere el hombre negro” ilustra cabalmente este problema. El despliegue de una identidad que se constituye siempre en falta, siempre carente, o en un terreno más complejo en una suerte de falla ontológica como la llama Fanon, ata al colonizado a un espacio cada vez más reducido que termina en la implosividad del sujeto en la que sólo afloran la desesperación, la locura y la muerte. En cierto sentido produce los cuerpos coloniales en consecuencia de la marca epidérmica que portan como un espacio de encierro, de confinamiento y de silencio. Sobre estos aspectos volveremos más adelante cuando hablemos del problema de la espacialidad en Fanon. Por ahora dejemos señalado el problema. También se podría decir aquí que la famosa discusión puesta en escena por Gayatri Chakravorty Spivak (1988, 271-213) acerca de si la subalterna puede hablar aparece en el mismo orden de cuestiones descoloniales. Si las posibilidades de incidir en el orden simbólico existen es porque se ha producido una generación de opciones que hacen que el sujeto no produzca su implosión, que no se dirija hacia un encierro que no es sino el fin de su ser social, en la forma en que tal cosa se imagine.

La escritura de Fanon puede estar atravesada por muchas marcas que avisan de las proveniencias ideológicas y filosóficas que la orientan, pero lo que da cuenta de esas orientaciones no es el carácter de las mismas, podríamos decir sin demasiado pudor, su pertenencia a una tradición intelectual o a un campo teórico determinado, el cual lo entiendo como la interioridad de los conceptos y las categorías, sino precisamente la exposición de la escritura y el cuerpo a una vorágine de la que no hay concepto y categoría que los contenga porque lo que imponen sobre ellos es una suerte de proceso doble: al mismo tiempo

5 La frase de Fanon que cita Gordon para ilustrar estos argumentos es la siguiente: “Porque es una negación sistemática del otro, una irrazonable decisión de rechazar en el otro todos los atributos de la humanidad, el colonialismo fuerza al pueblo que domina a hacerse constantemente la pregunta, “en realidad, ¿quién soy yo?” (Gordon, L. 2009, 154).

que significan los objetos de su discurso, los excede por la incertidumbre a los que los somete. Por eso Fanon no puede decir cómo es la cultura nacional más allá de un campo abierto de creación de fuerzas culturales y sociales constituido por prácticas que se despliegan desde la recuperación del carácter accional de los sujetos en la crítica del colonialismo. La idea misma de liberación está imbuida de esta capacidad y en ella la narrativa fanoniana de la cultura nacional se articula en una voz optimista que ve en cada región de la experiencia social crítica del colonialismo, una forma de manifestación de esa cultura y, por cierto, de lo que llama conciencia nacional.

La cultura nacional es la suma de todas esas apreciaciones, la resultante de las tensiones internas y externas en la sociedad global y en las diferentes capas de esa sociedad. En la situación colonial, la cultura, privada del doble sostén de la nación y del Estado se deteriora y agoniza. La condición de existencia de la cultura es, por tanto, la liberación nacional, el renacimiento del Estado (Fanon, F. 1994, 109).

Esa es la razón por la cual la caracterización de la violencia colonial y la violencia revolucionaria no adquieren, desde mi perspectiva, el carácter de algo inevitable ni normativo sino que, en un caso, la sociogénesis del colonialismo le es inherente porque opera en las profundas clasificaciones, los ordenamientos, las disposiciones de cuerpos reales en relación con unos recursos que son socialmente escamoteados. Recursos de todo orden: recursos económicos, sociales, culturales, recursos políticos, recursos afectivos incluso. Una clasificación por cierto sólo hecha a los efectos de la exposición porque sabemos que cada término está profundamente entrelazado con el

otro. En el otro caso, porque la violencia de la lucha de liberación es historizada por Fanon, no en el sentido de ubicarla en su contexto tal como lo hacemos con bastante frecuencia y muchas veces de manera rudimentaria los historiadores profesionales, sino en el orden de las opciones disponibles para la representación de la idea de liberación que está al alcance de su escritura y de su cuerpo. Esta dimensión no puede ser desatendida si nos concentramos en la posición desde la cual Fanon reflexiona sobre la descolonización. Así, la advertencia de *Piel negra, máscaras blancas* es que el proceso de la alienación colonial ha conducido a una subjetividad que no se reconoce como tal, es decir, una subjetividad carente, que Fanon con perspicacia describe en términos de una falla ontológica (1974, 102) (tal como lo señalamos antes), que hace del individuo afectado alguien en retirada de las prácticas sociales y alguien en un proceso de encierro sistemático con respecto de todo aquello que puede significar una posibilidad de supervivencia. Supervivencia, por cierto, que no se expresa como asiento contable en los libros de la administración colonial, o como fuerza de trabajo, por ejemplo, sino en términos psicoafectivos<sup>6</sup> concretos, es decir, en una red real y concreta de interacciones con otros sujetos. Frente a esto, el proyecto de *Piel negra, máscaras blancas* es ofrecer una salida a tal disminución de opciones disponibles.

En este punto hay dos factores importantes de la lectura de Fanon que no pueden dejarse de lado. El primero es que organiza su exposición sobre los negros antillanos, de la Martinica para ser exactos. El segundo es que si se puede extender el dominio o el alcance de las explicaciones sociogénicas de Fanon a una esfera más amplia que las de sus casos específicos, es crucial no perder de vista el carácter racista que desarrolla el colonialismo. La epidermis funciona como sensor y organizador de la experiencia social de

6 Fanon describe este problema cuando hace la caracterización de este proceso en el colonialismo y su relación con el espacio de la cultura nacional: "La reivindicación de una cultura nacional pasada no rehabilita sólo, no justifica únicamente una cultura nacional futura. En el plano del equilibrio psicoafectivo provoca en el colonizado una mutación de una importancia fundamental. No se ha demostrado suficientemente quizá que el colonialismo no se contenta con imponer su ley al presente y al futuro del país dominado. El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila. Esa empresa de desvalorización de la historia anterior a la colonización adquiere ahora su significación dialéctica" (1994, 94).

los sujetos coloniales. En tal sentido, el dominio de una ontología social deviene imposible en tanto hay una marca que funciona de manera exterior y previa a todo relato: la raza. La pretensión de la narrativa de la descolonización es la de interrumpir el proceso por el cual la raza (entendida en términos de esta experiencia epidérmica) se muestra como el centro de distribución de sentido sobre los cuerpos y las almas, como diría Césaire. En esa trama, entonces, “la experiencia vivida del negro” (título del capítulo cinco de *Piel negra, máscaras blancas*) supone un apartamiento progresivo de la vida social, apartamiento que aleja la posibilidad de generar opciones que puedan tener influencia en el orden simbólico general. Fanon detecta con claridad, y ahí se manifiesta a mi juicio uno de los momentos más importantes de este libro, que el colonialismo escinde los cuerpos de sus opciones. Los separa de la posibilidad histórica de su existencia. En otros lugares he insistido en la dimensión histórica de la obra de Fanon, señalando que se trata de un pensador de la temporalidad. En esta instancia es cuando más evidente se vuelve tal caracterización. Al pensar el colonialismo como un régimen que separa los cuerpos de las opciones que en ellos pueden estar en juego, Fanon describe la sociogenia de un régimen que debe multiplicar hasta la náusea el estancamiento, la fijación, la inmovilidad del sujeto colonial<sup>7</sup>. Sin embargo, es el mismo proceso de racialización el que se ofrece como la marca, el punto de partida para la tarea de desanclar esos mismos cuerpos de tales fijaciones, volverlos el objeto y el sujeto de una enunciación y una práctica expansiva en lo que respecta a las opciones sociales. Tal movimiento resuena con

singular fuerza en muchos y variados procesos latinoamericanos en los que está en juego la construcción política y cultural de vastos sectores populares.

En ese momento, Fanon despliega la encrucijada de la descolonización en tanto se manifiesta ligada a la sociogenia del colonialismo. Tal proceso es clave, como lo advierten en varios artículos Silvia Wynter (2009a, 327-370 y 2009b, 51-124) y Walter Mignolo (2009, 309-326) para avanzar en una explicación de orden histórico sociológica acerca de la constitución del mundo colonial y para la comprensión de los procesos que limitan y conducen las prácticas y las representaciones de los sujetos en él y en situaciones neocoloniales y subalternas. Así, a partir de la huella abierta por la crítica del mundo colonial (De Oto, A. 2009, 19-50) la descolonización se presenta como una sociogenia en la que la principal tarea es abrir el campo de posibilidades de representación no creadas ni contenidas en el colonialismo. ¿Cuáles serían, prácticamente, esas posibilidades? La cultura nacional y su correlato, la conciencia nacional, es una de ellas. Como lo señalamos antes, si ella es percibida por Fanon como un espacio de creación, de apertura y al mismo tiempo de contención de las energías sociales, lo es porque se vuelve en la dinámica de la crítica del colonialismo un espacio ambivalente, indeterminado, en lo que respecta a las opciones que tiene para ofrecer. En un punto es un lugar de coincidencias y de solidaridades, pero en otro, y aquí está la llave del desarrollo fanoniano sobre el tema, es experimentación, desplazamiento del canon, ruptura de órdenes, nuevo campo de exploración<sup>8</sup>. En cierto sentido la metáfora

7 Homi Bhabha tiene una penetrante observación sobre el modo en que se desenvuelve el discurso colonial mediante la estrategia del estereotipo fijando hasta el límite las diferencias en un procedimiento iterativo. Ver: Bhabha, H. 2002, 91-110.

8 Este es un pasaje que ilustra este momento de apertura en las artesanías, en la alfarería por ejemplo, y en las representaciones del rostro humano. Fanon piensa estas instancias como una suerte de metonimia de un proceso global que se ha puesto en marcha porque conciencia nacional y cultura nacional coinciden: “Si se estudian las repercusiones del despertar de la conciencia nacional en el campo de la cerámica o de la alfarería, pueden señalarse las mismas observaciones. Las creaciones abandonan su formalismo. Cántaros, vasijas, bandejas varían, primero de manera imperceptible y después en forma brutal. Los colores, antes restringidos en número y que obedecían a leyes armónicas tradicionales se multiplican y sufren el contragolpe del impulso revolucionario. Algunos ocres, algunos azules, prohibidos al parecer desde siempre dentro de un área cultural dada, se imponen sin escándalo. Igualmente la no figuración del semblante humano, característica según los sociólogos de regiones perfectamente delimitadas, se convierte de pronto en algo absolutamente relativo” (Fanon, F. 1994, 108).

del cuerpo crítico del colonialismo se extiende al espacio más territorializado de la política en la descolonización: la cultura nacional. Desde la invocación de finales de *Piel negra, máscaras blancas*, para que el cuerpo cumpla la función de hacer interrogar siempre al sujeto<sup>9</sup>, a la experiencia abierta y poderosa de la cultura nacional como el lugar donde se explayan las posibilidades del sujeto descolonial, hay un itinerario de la idea del cuerpo, como cuerpo recuperado para la historia, para la ambivalencia, para la incertidumbre que significa la vida social. De todos modos es importante señalar algo que está presente aquí y que tiene que ver con lo que Rabotnikof lee como debilidad teórica en Fanon. La apertura que para Fanon se produce en el proceso descolonizador no parece detenerse si proviene de las energías movilizadas por el pueblo. Es evidente que al contrastar esta afirmación con procesos históricos precisos puede ser desmentida. Pero el punto de este momento analítico no es la fragilidad teórica y su correspondencia con un proceso verificable en términos empíricos sino precisamente el hecho de que Fanon ve en la actividad descolonizadora que presupone la liberación nacional un acto de creación social que sacude los modos de conocer y producir sentido, los sacude porque obliga a pensar territorialmente el conocimiento y la política. En ese momento se pone en acto la discusión por la espacialidad y el pensamiento teórico que atraviesa nuestras lógicas políticas contemporáneas.

Como sabemos, hay una analítica de la espacialidad vinculada a conceptos como los de

diferencia imperial, diferencia colonial, geopolítica del conocimiento en las aportaciones de Walter Mignolo (2003), quien invoca en sus trabajos la visión de la modernidad de Enrique Dussel (2000, 41-53), la noción de colonialidad del poder de Aníbal Quijano (2000, 201-246), entre otros, para dar cuenta de la asimetría existente en el plano de un relato epistemológico. En estos itinerarios vendría muy bien incluir las nociones de Dipesh Chakrabarty (2000, 623-658) sobre las categorías hiperreales que han organizado el pensamiento historiográfico en la India porque ellas remiten al mismo orden de problemas<sup>10</sup>.

La espacialidad entonces es la puerta de entrada a la trama política y cultural que organiza la epistemología, y podríamos decir, la política de lectura. En palabras más concretas, la reflexión sobre la espacialidad ha permitido ver los procesos diferenciales de subalternización, actuantes en los modos de conocer que se pretenden universales porque ella pone en evidencia la dimensión del lugar y su vínculo con las prácticas. Así, el lugar deviene una marca no escindible de las organizaciones del saber, por ejemplo. Ahora bien, es interesante observar que el borramiento del lugar (lugar social, cultural, político, en suma, geopolítico) produce un efecto universalizante. No se trata, sin embargo, de un borramiento de las razones que afirman el carácter universal de una práctica cultural, o por caso, de una cultura, sino que se borra el nexo productivo entre epistemología y lugar, en el sentido de hacer desaparecer lo históricamente específico del mismo. Frente a ello, Fanon encontró dos formas para pensar una

9 Escribe Fanon en el final de *Piel negra, máscaras blancas*:

“Al final de este trabajo quisiéramos que se sienta como nosotros la dimensión abierta de toda conciencia.

Mi última oración:

Oh, mi cuerpo, haz de mí un hombre que interrogue siempre!” (1974, 204).

10 La tesis de Dipesh Chakrabarty es que en la historiografía moderna (poscolonial) de la India, incluso la que tiene que ver con el propio movimiento del *Subaltern Studies Collective*, continuó orientando sus preguntas hacia el pasado indio con una metacategoría llamada “Europa” El resultado fue que esa encuesta se interesaba por lo que no había en el pasado indio y la respuesta que obtenía señalaba las carencias sintomáticas del mismo. En sintonía con los argumentos de Lewis Gordon citados en este texto, si había alguna falla, ella se encontraba en la incapacidad de aprovechar las opciones que la modernidad había ofrecido en ese espacio sociocultural. En preguntas acerca de por qué India no desarrolló una distinción entre vida pública y privada como Francia, por ejemplo, o por qué no desarrolló una estructura de clases como Inglaterra, Chakrabarty ve con acierto que responden a un conjunto de compromisos metahistóricos (me apropio del término de White) (a partir de categorías hiperreales como él las llama) de la historiografía organizada en el espacio poscolonial Indio, la cual es dependiente de los relatos eurocéntricos de la epistemología de la historia (2000, 623-658).



historia crítica del lugar y su relación con las opciones sociales. El cuerpo fue una, la cultura nacional otra. El cuerpo colonial es un cuerpo ciertamente atestado por esquemas que le son ajenos. La cultura, entendida como el espacio donde se representan y actúan activamente todos los órdenes de la existencia sufre de un proceso similar. La novedad en uno y en otro caso es que no se trata de recuperar un cuerpo o una cultura sino de inventarlos. Por ello en Fanon hay un lugar privilegiado desde el cual producir una política y, como consecuencia un orden social diferenciado, y ese lugar precisamente es la cultura nacional –de manera extensa– el espacio invocado en términos de las prácticas sociales como el espacio nacional. Está claro que no se trata de ningún reclamo identitario desde las lógicas del absolutismo cultural ni tampoco una suerte de acuerdo cotidiano basado en las dinámicas del liberalismo político sino, fundamentalmente, de la imaginación política del lugar donde las posibilidades de enunciar y ser enunciado puedan ocurrir, de la constitución de un cuerpo visible de la política y en la política. Por todas estas razones las dinámicas de la violencia en Fanon deberían comprenderse desde la condición colonial y no desde un punto de vista a-histórico o moral. Si algo queda claro en sus principales trabajos es que se pueden clasificar distintos tipos de violencia pero la que importa desde el punto de vista que organiza su reflexión es aquella que podemos definir como la violencia colonial, frente a la cual hay respuestas contingentes e históricas. Por ello de allí no es posible deducir que la violencia que Fanon describe para el orden colonial y la respuesta al mismo en *Los condenados de la tierra* es una suerte de decálogo de las acciones que se deben dar en el escenario de las luchas anticoloniales, no importa el lugar ni el tiempo. Este tipo de lecturas son, lo voy a decir sin ningún tapujo, un fracaso moral y un gran fracaso analítico. No se trata de la reproducción de condiciones presentes en los textos de Fanon sino, precisamente, en el hecho de que ellos pusieron sobre la mesa la pregunta acerca de qué tipo de violencia produce el colonialismo, qué tipo de relación tiene ella con otras formas sociales, cómo se articula con la historia moderna en los términos de su despliegue práctico. Lo que devuelven los textos de Fanon, y me animaría a decir los textos de la generación de pensadores anticoloniales, es que ya

no hay posibilidades de pensar eso que llamamos mundo moderno sin el papel crucial y articulador del colonialismo en él. En el capítulo de la teoría social y política destinado a pensar la violencia en sus manifestaciones históricas es preciso agregarle la especificidad de la violencia colonial y su correlato con la modernidad. Y la escritura fanoniana juega muy bien esa carta en la historia contemporánea, la de no imaginar el colonialismo como una suerte de evento o proceso ajeno a los avatares del relato de la racionalidad y la historia del sujeto moderno. Una experiencia interesante para los relatos de la modernidad porque los enfrenta en el extremo con aquello que está en el corazón mismo de su constitución, lo que fue excluido, negado, borrado y asesinado. Pero también interesante para los relatos críticos de la modernidad que no aciertan a ver el diferencial producido en el mundo moderno, precisamente, por el colonialismo. Un diferencial que si lo midiéramos en términos cuantitativos probablemente reduciría toda duda a un absurdo pero que medido en términos de categorías como las de historicidad parece menor en función de las bibliotecas que solemos frecuentar y conducir nuestras consultas. La descolonización, en los términos en que lo estamos delineando aquí, interpela directamente las nociones de sujeto, de historia, de humanidad, de ser, de conocimiento, de espacio de las que con frecuencia nos servimos para explicar el mundo en el que vivimos.

En esa dirección, sin lugar a dudas, Fanon es miembro pleno del grupo de pensadores y pensadoras que fundamenta el giro descolonial. No tanto por aquello que puede ser leído como una suerte de prospectiva de la sociedad poscolonial (entendiendo aquí por esto una marca cronológica) sino por la analítica del régimen colonial, por sus formas de producir las representaciones sociales. El paso dado por la escritura de Fanon en dirección hacia este problema y al de la descolonización, pone de relieve lo que quisiera llamar, abiertamente, una exterioridad activa que produce opciones para los sujetos coloniales y que en el contacto con la demanda excesiva de lo concreto, de aquello que es percibido como tal, la explotación, la desigualdad y fundamentalmente el racismo como la clave de la sociogénesis del colonialismo, se consuma el proyecto descolonizador el cual no deja esfera de lo moderno sin tocar, sin perturbar. Es una perturbación extraña

por cierto porque a la par que reside en la modernidad/colonialidad hace algo más. Es, en cierto sentido, y a propósito de un tiempo celebratorio de emancipaciones, el lado de acá de la barbarie.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hanna. 1969. *On Violence*. New York: Harcourt Inc.
- Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Butler, Judith. 2009. Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon. En la sección Apéndice de Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. La poscolonialidad o el artificio de la Historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados 'indios'? En *Pasados poscoloniales*, compilado por Saurabh Dube. México: El Colegio de México.
- De Oto, Alejandro. 2003. *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*. México: El Colegio de México.
- De Oto, Alejandro. 2009. Teorías fuertes. Frantz Fanon y la descolonización como política. En *La teoría política en la encrucijada descolonial*, compilado por Walter Mignolo. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project (Duke University).
- Depestre, René. 1985. *Buenos días y adiós a la negritud*. La Habana: Casa de las Américas.
- Dussel, Enrique. 2000. Europa, Modernidad y Eurocentrismo. En *La Colonialidad del Poder: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Fanon, Frantz. 1974. *Piel negra, máscara blanca*. G. Charquero y Anita Larrea (traductores). Buenos Aires: Schapire Editor.
- Fanon, Frantz. 1994. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Retamar, Roberto. 2000. *Todo Caliban*. La Habana: Editorial Letras Cubanas
- Glissant, Edouard. 1996. *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard.
- Gordon, Lewis. 2009. Fanon y el desarrollo. Una mirada filosófica, traducido y editado por Alejandro De Oto. En *La teoría política en la encrucijada descolonial*, compilado por Walter Mignolo. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project (Duke University).
- jada descolonial*, compilado por Walter Mignolo. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project (Duke University).
- Martos, Andrés Alonso. F. Fanon y *On Violence* de H. Arendt: retórica y retórica (con seis notas sobre Á. Heller). [congresos.um.es/heller-arendt/murcia/paper/view/6591/6291](http://congresos.um.es/heller-arendt/murcia/paper/view/6591/6291)
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter. 2009. Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político. En la sección Apéndice de Frantz Fanon. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Perinbam, Marie. 1982. *Holy Violence. The Revolutionary Thought of Frantz Fanon. An Intellectual Biography*. Washington: Three Continents Press.
- Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Rabotnikof, Nora. 2002. Recordando sin ira: memoria y melancolía en la relectura de Franz Fanón. *Revista internacional de filosofía política*, 20: 73-90.
- Said, Edward. 1983. *The world, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University.
- Said, Edward. 1999. Traveling Theories Reconsidered. En *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*, compilado por Nigel C. Gibson. Nueva York: Humanities Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. Can the subaltern Speak? En *Marxism and the Interpretation of Culture*, compilado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg. Londres: MacMillan.
- Walcott, Derek. 1995. *Omeros*. Madrid: Círculo de lectores.
- Wynter, Silvia. 2000a. En torno del principio sociogénico. Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser 'negro'. En la sección Apéndice de Frantz Fanon. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Wynter, Silvia. 2009b. Tras el 'Hombre', su última Palabra: sobre el posmodernismo, les demnés y el principio sociogénico, editado por Alejandro De Oto. En *La teoría política en la encrucijada descolonial*, compilado por Walter Mignolo. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project (Duke University).