

Apuntes sobre Historia y Cuerpos Coloniales: Algunas Razones para Seguir Leyendo a Fanon

ALEJANDRO DE OTO

I.

En las complejas figuras de la identidad y de la diferencia de un corpus bibliográfico, se despliega la escritura fanoniana¹. Escritura acechada por una constante tensión entre los modos de la enunciación política y la supervivencia, más allá y más acá de esa enunciación. En ese marco, la escritura de Fanon se muestra menos como positividad y más como experiencia.

La teoría en ella es una novedosa mezcla y un traslapamiento de registros políticos -en tanto la raza y la liberación se pueden inscribir en ellos-, que no se rinde a las formas clásicas de la disciplina. Por el contrario, es en el espacio creado por una intersección casi inadmisibile -para las buenas conciencias- que Fanon produce a la historicidad en tanto que contingencia y a la teoría en tanto que supervivencia.

Cuál es la característica de esta contingencia a la que me estoy refiriendo. En primer lugar, es necesario decir que no se trata de la contingencia como antónimo de la estructura o del proceso, sino de la contingencia en tanto invención histórica y política que ocurre como esfuerzo crítico frente al régimen colonial. En *Piel negra y máscaras blancas*, para tomar el libro de Fanon más resistente a las figuras de la historicidad y de la historia, se encuentran dos momentos en los que la historia se convierte en el fundamento del proyecto y en su disolución. Cuando sostiene que la arquitectura de este trabajo se afirma en lo temporal (18) está definiendo, salvo mejores lecturas, el fondo histórico de su explicación. El esfuerzo por la desalienación como proyecto para el colonizado (o para el antillano) implica una temporalidad constituida desde la experiencia tanto de la alienación como de la crítica que la enfrenta. Esa temporalidad entonces es mucho más que el contexto histórico en los términos que la historiografía clásica lo imaginaba, como marco de referencia relativamente estable en donde se disponían los eventos y tomaban la impronta de una época. Por el contrario, la idea de temporalidad que organiza el texto de Fanon no se puede separar de una idea de historia fundada en el acto de la crítica, la cual nunca ocurre sino en lo que Fanon entiende como lo real. A lo real de la alienación le corresponde el acto real e histórico de la desalienación. Entonces, es en la figura de una subjetividad compleja y, otra vez, acechada por mil peligros, que la temporalidad histórica se constituye. Ella no ocurre sino en el acto crítico de definir y enfrentar la alienación. Desde ese punto de partida, la historicidad tiene un momento fundacional en el deseo de superar la alienación, pero luego se desarrolla como contingencia en tanto debe reconfigurar a cada instante las redes que hacen posible la supervivencia del sujeto de la crítica. Frente al pasado, transmutado en valor, que toma en masa al colonizado en una línea inauténtica tal como Fanon lo retoma de Sartre (*Piel negra...* 201), la historicidad se ofrece como recuerdo de cierta universalidad porque es el hombre despojado del peso de ese pasado el que habla, pero también como recuerdo de lo que implica la decisión de estar en la historia. El sujeto emergente está en tensión con la historia colonial que le es propia y desplazado de ella porque se recorta en un nuevo espacio político y cultural. Dicho espacio contiene las huellas de la tensión y del desplazamiento pero se ofrece como el lugar donde la lucha por un sujeto puede llevarse cabo. En ese sentido, la crítica al colonialismo es una dislocación no sólo en términos de la historicidad, o para ser más precisos, de la constitución de la subjetividad en el colonialismo, sino también de la espacialidad colonial. La dislocación articula una geografía diferente para las subjetividades en la medida en que lo que subsiste es la huella colonial y no la positividad que la producía. Así entonces, en ese juego de la presencia ausente que la huella pone en acto, no puede sostenerse el proyecto del colonialismo, su productividad o su eficacia performativa, porque el

que enuncia en Fanon está tomado por el espacio de la misma huella y por la indecibilidad del presente, por la contingencia misma de la historia.

Un lugar central de esta operación en la escritura fanoniana es el cuerpo, cuerpo del colonizado, cuerpo colonial, cuerpo de la política². Fanon imagina que el cuerpo colonial es aquel constituido por el colonialismo en su *performance* que se hace evidente cuando deviene en huella. Esta última no es sólo la marca dejada por una positividad que inevitablemente produce un discurso, es, fundamentalmente, la señal de la operación crítica frente a ese discurso. Dicho de otro modo, la huella es tal cuando el discurso crítico produce el lugar para su emergencia. Cuando Fanon describe la huella que el colonialismo produjo en el cuerpo del colonizado, en el cuerpo físico, político y discursivo, lo hace desde esta especie de evidencia retórico-política que enuncia y denuncia una sujeción, la colonial, cuyo lugar y temporalidad, por efectos de esta misma enunciación, han sido dislocados.

En este sentido es claro que la política que inaugura la crítica fanoniana reinventa la historicidad en tanto que lo que parece depender del pasado, o del presente en términos de la hegemonía, es un lugar que empieza a ser abandonado por el primer acto fundante de la huella como dislocación. En tal contexto, la marca de las positividades coloniales sigue presente como recordatorio, como memoria del presente

Por estas razones las formas de la historicidad empiezan desde el cuerpo opaco del colonizado. En él no se encuentra ninguna Verdad reprimida ni un fondo de sentido que permanece distante a la visión, ya sea de la política pensada como intervención o del saber como poder. No hay una verdad oculta que tras la sujeción toma forma de sustancia latente del propio cuerpo. Su opacidad no está dada por lo que esconde sino por su organización. En todo caso, lo que no muestra este cuerpo es una organización que pueda reflejarse en las figuras clásicas del sujeto, sean estas las versiones desdramatizadas de ciertos relatos culturales clásicos de la modernidad o sean, por caso, los relatos acerca de sus múltiples posiciones en los estudios culturales.

Lo que contiene fundamentalmente el cuerpo colonial es su capacidad de ocurrir, y es la pregunta crítica la que organiza sus potencialidades. Lo que hay es su ocurrencia en la acción que lo funda cuando es enunciado como cuerpo existente, una acción que, por cierto, sólo acontece, como dije antes, cuando la pregunta crítica lo introduce en tanto espacio existente para el comienzo de la política. Se sabe, un cuerpo colonial es un cuerpo inscripto, marcado y organizado por una escritura que le es anterior, como lo es el lenguaje que lo habita, y exterior en tanto lo produce ausente, monstruoso, incorregible y paradójicamente pasible de una intervención que puede rectificarlo. En sí misma, esta producción significa una forma específica de relación entre el poder y el saber, una forma de organización del saber que involucra una práctica del poder específica. En suma, no sería sino una epistemología en su despliegue práctico. Sin embargo, ninguno de estos actos pone en juego la diferencia como demanda política subalterna, por el contrario, la diferencia siempre ocurre en el régimen normalizado de los discursos coloniales o hegemónicos. El acto radical de la política fanoniana es que ella empieza en el lugar mismo donde los discursos coloniales creen haber ganado la batalla por el cuerpo y el alma de los colonizados, donde la ideología, como diría Althusser, ha interpelado a los sujetos y los ha dispuesto en su organización. Allí, en ese lugar, o mejor dicho, hacia ese lugar, va dirigida la pregunta crítica que reclama la diferencia como el derecho de los subalternos de enunciarse a sí mismos, al mismo tiempo que vuelve inteligibles los modos de actuar de la hegemonía, es decir, torna la hegemonía en algo más que en una fatalidad teórico política, la convierte en un espacio de acción, siempre en tensión, en definitiva, histórico.

Por todo esto hay que preguntar allí donde el sentido aparece más concentrado, en el sitio donde toda alternativa parece abolida, imposible o inimaginable. Después de todo la mayor densidad de las historias coloniales, y podríamos decir, de cualquier historia no ocurre en alguna dimensión estructural o *événementielle* que describa las acciones de los individuos o de las instituciones sino precisamente en los cuerpos como tales. En ellos se inscriben las trazas más

profundas y persistentes de la subjetividad, la cual nunca deja de ser producida en la tensión que la diferencia desarrolla en tanto signo de un saber y un poder. La pregunta fanoniana, aquella que indaga acerca de dónde y cómo emerge un sujeto crítico fuertemente anclado en las historias de la subalternidad, de clase, de raza, de género, entre otros, se posiciona precisamente en la superficie de lo que aparece y parece ser una enunciación definitiva: “hay un solo destino para el negro, y es devenir blanco”. Pero esto es sólo para comenzar, sólo para definir los límites del combate, pero también para evitar el gasto innecesario y perverso de energías sociales que significa el encontrar la identidad en los rastros de un pasado perdido, no importa si existente o no en términos fácticos, y de experimentarla codificada tanto histórica como discursivamente. Sin embargo, antes de todo esto, para que recordemos que cualquier operación con la memoria debe situarla en su permanente actualidad, es decir, debe sacudirla de los espacios codificados y volverla matriz de una historia y un lugar, de una historicidad y de una espacialidad, que por definición son contingentes en tanto contienen un alto grado de indecibilidad. Lo que Fanon enfrenta entonces en ese momento es algo más que una impugnación relativamente extensa del colonialismo, enfrenta el desafío crucial de constituir un dispositivo del saber que se adecue a las condiciones críticas de su pregunta, que dé cuenta de las potencialidades de su pregunta. Lo que necesita es una epistemología, un nuevo saber, una nueva configuración del mismo y, por lo tanto, una nueva forma de conocer.

Ahora bien, la fundación de una epistemología nunca deja de acontecer en la escritura fanoniana y es precisamente esa una de las virtudes que organizan tanto su texto teórico como su texto político. La pregunta por la emancipación, por la liberación en un sentido lato, puesta en el cuerpo colonial, como ya dijimos, lo abre a una experiencia por él no conocida, pero dicha apertura significa que el modo de conocimiento de ese cuerpo, por parte de ese cuerpo y sobre ese cuerpo no puede anclarse en la trama de los discursos coloniales en tanto ellos lo conocieron (y produjeron) como un espacio e historia silentes. Toda temporalidad, toda condición del tiempo entendido como experiencia de la subjetividad, y toda espacialidad, toda experiencia del lugar de la subjetividad, no pueden representarse en el cuerpo colonial antes de la dislocación que en él produce la pregunta crítica. Hasta entonces es parte o parcela del bestiario de la imaginación colonial, del imaginario monstruoso del colonialismo, es testigo silencioso de la imaginación del poder colonial. Fanon en esto enseña mucho. El relato de la liberación y la acción consecuente no se inicia cuando se designa al sujeto de la misma, sino cuando se produce la primera dislocación en las prácticas históricas y en los discursos que son su correlato. Allí, en los pliegues de un relato que responde a un saber radicalmente otro con respecto al saber de la liberación emerge el cuerpo colonial para dar señales del inicio de un proyecto. Dicha enunciación ocurre en el cuerpo colonial cuando se constituye en los espacios y tiempos que se deslizan entre la positividad del discurso, la sociedad colonial y el vaciado de dicha positividad que la pregunta por la liberación introduce. Allí es, desde una dimensión que puede pensarse como fenomenológica, que la potencia de la acción histórica encuentra fundamento. Vale decir que cuando ocurre la dislocación, el cuerpo colonial socava, subvierte los fundamentos de su organización, de su conocimiento y de sus formas de presentación. Tal cambio, presentado aquí como apertura a una experiencia no conocida, lo dispone entonces en un régimen que bien podría ser llamado ambivalente. Régimen ambivalente o ambivalencia que no está relacionada al privilegio de género, como el que piensa Ray Chow (67) a propósito de Fanon. Es una ambivalencia en el sentido que permite explicar con mayor precisión el hecho de que se intuye la ausencia de un suelo firme para las subjetividades, por ejemplo sin la referencia sólida a una epistemología, y en la evidencia, o la necesidad, podría decirse, de tener que fundar otra. Esta ambivalencia es crucial para entender con mayor claridad de qué hablamos cuando decimos palabras como descolonización, liberación, emancipación, entre otras. El imperativo en juego es la configuración del saber y del poder en el momento en que la crítica sitúa al cuerpo colonial en exceso, más allá de sus positividades pasadas. El colonialismo, y el modo de saber en el que se organiza, permanecen como un resto potente pero no definitivo en la composición del cuerpo

colonial. Sabemos claramente que el discurso fanoniano no está a la espera del sujeto liberado para imaginar el comienzo de la política y poner en él la esperanza de una sociedad distinta en el futuro. El cuerpo colonial opaco de la escritura de Fanon se vuelve el sujeto de la acción histórica, social, cultural y política precisamente en el régimen de la ambivalencia que define el espacio abierto por la pregunta crítica que llama, justamente, a una nueva configuración del poder y del saber. Entre los restos de la marca colonial en la constitución del cuerpo colonial, en la forma de la huella, y el deseo político que se pone en marcha con los temas de la liberación, aparece un sujeto complejo, escindido, parcial, poco transparente, pero que sin embargo corporeiza las prácticas de la resistencia y transita por una experiencia que no puede ser explicada por el discurso colonial. Todo el esfuerzo crítico subsiguiente, esfuerzo teórico y político, debe estar orientado a nominar esta experiencia, a volverla una positividad que organice los modos del saber y del poder de manera extensa. Desde mi punto de vista, el esfuerzo de Fanon fue en más de un sentido el de organizar la inestabilidad radical que se ponía en acto cuando la liberación se desplegaba. De esta situación atestigua la afirmación fanoniana de que es la esfera de la cultura nacional la que ofrece el espacio y el tiempo para poder explicar y contener a la sociedad poscolonial. Ella es imaginada como el lugar político y cultural posible para el cuerpo colonial que preserva en la figura de la huella la memoria de las tramas coloniales al mismo tiempo que está abierto para la experiencia radical de su abandono.

II.

Así entonces, la emancipación comienza como diferencia producida por el acto crítico subalterno de enunciar por un lado la igualdad que subyace a toda forma de jerarquía social, tal como lo señala Jacques Rancière³ en su vibrante e imaginativa descripción de la democracia griega, y, por otro, la condición indecidible de la historia que se abre en su operación crítica.

En palabras más claras, el problema teórico y político de la resistencia en Fanon no fue la existencia de un sujeto maniatado, acorralado que no podía expresarse, sino la lucha por un sujeto exterior, otro, con respecto a la productividad cultural y política del colonialismo. Lo que establecí aquí como la necesidad de una nueva epistemología no es sino la necesidad política de producir el conocimiento de ese sujeto y para ese sujeto por fuera de la productividad de la sociedad colonial. Lo que pone en acto la crítica a la historicidad colonial en Fanon es este drama. Ya lo dije antes, pero bien vale repetirlo. El cuerpo colonial fanoniano, o el sujeto de la enunciación política, establece una diferencia radical con la sociedad colonial, para ser más precisos con el régimen colonial, y esa diferencia es instituida como el espacio disponible para la invención de sí mismo. Ahora bien, tal invención se encuentra sometida a la diferencia y en ese sentido todos los enunciados y prácticas se encuentran dispuestos en razón de la misma. La lucha por un sujeto está entonces inscrita en un flujo diferencial permanente que modela la historicidad fanoniana. Si el enunciado político define el sentido, la historia despliega el trabajo. Mientras que el primero puede llevar adelante la impugnación completa y absoluta de la sociedad y del régimen colonial, la segunda se dispone en un terreno abierto a la significación porque el trabajo contra la alienación es el trabajo de la historia. Ese trabajo, sin embargo, sólo es posible de ser percibido en la anulación del pasado como carga, y de la historia como herencia. Por ello Fanon propone leer la historia de la alienación como la historia de una falla ontológica. No se trata de la alienación de una subjetividad reprimida en las tramas del colonialismo sobre la que hay que realizar el esfuerzo crítico para que emerja en la potencia de su sustancia. Por el contrario, se trata de una subjetividad que se forja en el espacio abierto por la crítica, como lo he repetido varias veces hasta aquí. En ese sentido, es la alienación de una potencialidad, es la potencia de los cuerpos coloniales de ser otra cosa que lo que son⁴, incluso con respecto a la misma pregunta crítica que los invoca, que los vuelve existentes, lo que hace posible pensarlos como sujetos de la acción política y de la enunciación. Así, desplazando el problema del *Ser*, Fanon mantiene abierta la posibilidad de pensar la historia por afuera de toda ontología y al

suspender esta última, como dice Gordon⁵, la imaginación política subsiguiente está menos saturada por los deberes a cumplir de un *Ser* que en muchos sentidos le es exterior. Hay más espacio entonces para considerar el presente como un tiempo de invención y como lugar para la acción política e histórica. La imaginación de una nueva humanidad y de un nuevo humanismo no ocurre como un acto exterior del discurso de Fanon, como un acto del deseo político que no tiene correspondencia con el modo en que Fanon explica la sujeción. Por el contrario, es precisamente el resultado de liberar toda noción de historia de los deberes asignados por, entre otros ejemplos, la dialéctica (de ahí el famoso entredicho con Sastre) y de proponer intencionalmente que la existencia, o las condiciones de existencia, definen el acto mismo de la historicidad. A partir de allí, la crítica al colonialismo es un acto intencional que no conoce los resultados finales pero que sin embargo ensancha el horizonte de opciones. El presente o la representación del mismo en Fanon es lo que queda como resto para actuar históricamente. En ese sentido, la lucha por un sujeto no es sino siempre el resultado de una doble substracción que ha operado sobre la noción de historia. La primera es una substracción de la historia de la sobre integración de una ontología. La segunda es la substracción de la historia de las determinaciones, sean estas las producidas en el orden de una historia estructural o en el orden de la hegemonía. Fanon no rechaza de hecho estas perspectivas, pero a la hora de considerar el problema de la historicidad, ellas quedan en un segundo plano. El presente es un territorio a superar porque son sus condiciones las que deben ser derrotadas, pero a la vez es el territorio desde el cual se puede fundamentar la historicidad de la lucha por un sujeto y atestiguar la emergencia del mismo. En esas condiciones, entonces, siempre hay un trabajo sobre dimensiones parciales, cuya integración, de ser posible, sólo ocurre en el nivel del discurso y del deseo político. No obstante esa situación, junto a la idea de pensar el presente como un tiempo a superar, lo que importa es que se pone en juego un proceso de construcción de un sujeto que siempre es parcial, siempre en tensión con sus propios fundamentos a la par que es el agente de afirmaciones absolutas sobre la sociedad, la cultura y la historia. Tal vez uno de los mejores ejemplos sea el capítulo V de *Piel negra, máscaras blancas*, “La experiencia vivida del negro”, donde Fanon reconoce el carácter parcial de la constitución del sujeto que lleva adelante la reivindicación cultural de la negritud pero lo muestra siempre en posición de una afirmación absoluta sobre la cultura y la identidad. Cuáles son las posibles consecuencias de todo esto. En primer lugar creo que frente a explicaciones que han convertido a la lucha política y cultural en un especie de procedimiento estandarizado, como las que desarrollan Laclau y Žižek⁶, por ejemplo, con referencia al concepto de hegemonía, hay una oportunidad para estas ideas de los sujetos constituidos en una dimensión parcial que ejercen impugnaciones absolutas de demostrar que las luchas políticas y culturales se despliegan en un orden contingente aunque sean relativamente dependientes de una dimensión estructural, que en el caso de Fanon, puede ser la de la sociedad colonial y las determinaciones que ella ha puesto en juego en todo su desarrollo histórico. Sin embargo, no se trata de pensar que las constituciones resistentes en términos políticos y culturales de la subjetividad son efímeras mientras que permanecen inalterables las condiciones del orden social frente al cual se erigen. Se trata de que, al constituirse de manera contingente, abren el espacio para la invención histórica que ocurre en el deslizamiento del significado que la inquisición subalterna produce al introducir el problema de la igualdad en la sociedad. Así entonces, una inestabilidad profunda se hace presente en la explicación cultural y política que acontece tanto en un nivel consciente e intencional de la articulación política como en el nivel discursivo, en el interior incluso de las mismas formaciones que hacen posible enunciados como los del discurso colonial, por ejemplo. Esa inestabilidad evita que se consume el cierre o la clausura en la significación. Ya esto ha sido extensamente explicado por autores como Homi Bhabha⁷, pero lo que me interesa anotar aquí es que la pregunta crítica, la pregunta que se esboza constituyendo un lugar político, es decir la pregunta fanoniana por el cuerpo colonial remite a un lugar doble: el primero, fuertemente jerárquico, densamente tramado en el interior de las propias historias coloniales, con la distribución de los seres humanos a partir de criterios zoológicos, como es el caso de la animalización a la que haré

referencia enseguida donde la desigualdad se encuentra en la afirmación desenfrenada de la diferencia por parte del discurso colonial, y el segundo, que se manifiesta como resto de significado no capturado por la hegemonía que permite poner en juego una noción subalterna de política y de cultura en el corazón mismo de la cultura hegemónica. La pregunta por una subjetividad resistente, entonces, se dirige en Fanon hacia la experiencia histórica que contiene tanto las jerarquías sociales como el recuerdo inevitable de una igualdad anterior, fundante, clave, sin la cual no se puede entender la idea de la alienación misma. Sin embargo, hay en todo esto un problema: así como la pregunta crítica constituye a la huella, es decir le da existencia al cuerpo colonial como diferencia producida desde un espacio subalterno en el relato de la hegemonía, también es cierto que esta pregunta advierte sobre el riesgo por el cual la hegemonía en un nivel se convierte en aniquilación, es decir, deja de ser hegemonía. Por ejemplo, teniendo en mente este problema se podría decir que la animalización⁸ provee al colonizador de una herramienta para exteriorizar al colonizado, a la par que eso garantiza el orden interno del colonialismo, pero en última instancia no es un enunciado del orden de la hegemonía, puesto que no hay inclusividad alguna en él: el colonizado puede ser matado física y simbólicamente.

Tampoco se trata, en otro nivel, de la distinción que han enfatizado los estudios subalternos entre hegemonía y dominación, puesto que lo que está en juego es la posibilidad misma de la no existencia. En ese marco es vital la dimensión existencial que Fanon retoma al final de cada uno de sus dos libros más importantes. No asistimos, por lo tanto, a ninguna defeción teórica o política, sino a la dimensión misma de la supervivencia⁹. Permítanme una reflexión adicional que puede ayudar a pensar esto. Fanon habla en *Los condenados de la tierra* de la animalización del colonizado, es decir, de la reducción del colonizado a una condición totalmente externa a una condición humana, como quiera que ella se piense. Esto ocurre así porque la sociedad colonial es una sociedad rígida que ha separado todos los órdenes de la vida y, al hacer esto, ha desplegado lo que Giorgio Agamben llama la *nuda vida*¹⁰, la idea de que somos existencias desnudas construidas como tales por el poder, no por la naturaleza. En cierto sentido, uno podría pensar, evocando la noción de *nuda vida* de Giorgio Agamben, que ella se despliega en este contexto en tanto el colonizado es constituido y conocido desde un orden que es, ante todo, biopolítico. Agamben, hablando sobre el genocidio cometido por los nazis durante la segunda guerra mundial, señala que la noción de Holocausto, por ejemplo, otorgó a la masacre un carácter sacrificial que de hecho no tuvo porque una de sus características fue aplicar la muerte a millones de personas como si no lo fueran. Ahora bien, frente a esta terrible descripción que podría ser asociada a la figura de la animalización del colonizado que Fanon describe para la sociedad colonial, se yergue, en su caso, una articulación política que no permite que tal cierre se consume por completo. La animalización, a pesar de que Fanon planteó la ausencia de reconocimiento en el régimen colonial, es una señal de la posibilidad de que el colonizado se organice políticamente y un síntoma del miedo del colono¹¹ expresado en el discurso del racismo. La *nuda vida* puede proyectarse en algunos modos de actuar y de describir la sociedad colonial, pero ella nunca se consume como la forma final del orden social porque son muchos los indicios de que existe una articulación política en ciernes que la contesta, aunque tal vez sea una de las formas más cercanas de orden social que no sólo aparta y exterioriza sino que elimina. Esta función horrorosa es la que obliga a Fanon a pensar en el problema de dónde, cómo y cuándo se constituye la historicidad de un sujeto agente de la historia resistente al colonialismo y a la alienación. Si prestamos atención, es poco el espacio que queda para pensar la historicidad fundada en términos retrospectivos e incluso aún prospectivos. El futuro, claro está, es el lugar donde se proyectan las realizaciones, pero cada una de esas realizaciones o su conjunto es altamente dependiente del modo de subjetividad que se funda en la acción del presente.

Toda forma de la existencia empieza en este texto con un fuerte anclaje en la historicidad. La arquitectura de este trabajo se sitúa en lo temporal. Todo problema humano demanda ser considerado a partir del tiempo. Lo ideal sería que el presente

sirva para construir el porvenir. Y ese porvenir no es aquél del cosmos, sino más bien el de mi siglo, de mi país, de mi existencia. De ningún modo debo proponerme preparar el mundo que me seguirá. Pertenezco irreductiblemente a mi época (*Piel negra* 18)¹².

La zona que queda liberada en el discurso fanoniano es precisamente la del presente, sobre ella se articula el deseo político y la *performance* histórica. En ese terreno la cultura no puede sino ser un lugar de contención y de conflicto. El primero porque allí se delinear los alcances posibles de toda política, de la identidad por ejemplo, y el segundo porque el presente es, en esta lógica, el tiempo donde menos las cosas se han cristalizado. Por lo tanto es el presente en Fanon el lugar donde se puede establecer el registro del trabajo diferencial de la cultura. Es un tiempo y es a su vez el lugar de la cultura donde un cierto palimpsesto se escribe. En cada capa, en cada escritura sobre la escritura no sólo se tapan y muchas veces se traslapan los conceptos y las categorías sino que también se deslizan los significados desde sus supuestos lugares de origen. No hay signo en el tiempo presente fanoniano que no esté a punto de abandonar el concepto y a punto de abandonar el significante. Para que ello ocurra fue necesario mostrar, en el sentido más simple de la palabra, que el mundo colonial no era más ni menos que esta artificialidad del signo sometido a su referente. Fue preciso mostrar que la sociedad colonial establece un régimen estable y fijo de la significación cultural y política donde toda diferencia se inscribe en términos míticos, es decir, en el comienzo del tiempo y, al mismo tiempo, en la trascendencia del tiempo histórico. Fue preciso mostrar para Fanon que la sociedad colonial, por la vía de una violencia creciente, contuvo tanto el tiempo emergente de lo cotidiano como el deseo de la liberación. La tarea que Fanon se arrogó fue vincular este tiempo emergente con la liberación. Una tarea por demás ardua porque implica la fundación misma de la política y de la historia desde la diferencia establecida por la crítica subalterna al orden colonial, diferencia que arroja sin protección alguna los cuerpos a una historicidad y espacialidad de la que ya no se podrá salir a menos que se quiera pagar el precio de un nuevo confinamiento.

En ese sentido, su crítica de la sociedad colonial es algo más que la descripción y la crítica de la profunda injusticia del colonialismo, lo cual para muchos autores parece ser la clave de la escritura y la razón de la posición humanista de Fanon. La crítica fanoniana a la sociedad colonial es una teoría sobre la cultura y sobre los modos en que ella produce y despliega la subalternidad y está forjada a partir de una pregunta que incluye las tradiciones de pensamiento como puntos de fuga para la enunciación política. Estas convergen en los textos de Fanon de una manera clara y definida, sin embargo, su función excede y desplaza la idea de que sus textos pertenecen a un determinado discurso o régimen de verdad de alguna de esas tradiciones. Cada una de ellas, y estoy pensando en la fenomenología, el existencialismo, el materialismo histórico, entre otras, son puntos de fuga para articular el impulso político y cultural que Fanon pone en marcha al llevar adelante la crítica al colonialismo. Sin embargo, deben ser entendidas en el contexto de ese impulso y no como marcos explicativos exteriores. Para decirlo de otro modo, Fanon, como bien lo señala Edward Said, re-enciende las teorías¹³ pero no precisamente para encontrar en ellas puntos que las refuercen, sino como resultado del pacto que establece de partida con lo que “ve”, en el sentido que Gordon da a esta idea en Fanon¹⁴. Así, una de las peculiaridades del discurso teórico político en Fanon es que tributa en primer lugar a las urgencias políticas y morales y sólo en un modo muy lateral a las tradiciones de pensamiento contemporáneas. Ese es precisamente uno de los rasgos sobresalientes de su escritura. Se podría argumentar aquí que eso es esperable dado el período histórico en el que escribió y vivió, pero tal argumento no es suficiente. Las urgencias morales, políticas y vitales están siempre a la mano de cualquier proyecto teórico o político, pero el punto es qué tipo de práctica articulan y qué tipo de ideas acuñan¹⁵. En el caso de Fanon, el hecho de tributar tales urgencias no significó la subordinación de su pensamiento a las limitaciones que las mismas podían poner en juego. Por el contrario, la peculiaridad es que tales urgencias empujan a un modo reflexivo que lejos está de condensarse en

una fórmula definitiva y cerrada. Las imágenes que *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra* ofrecen para la identidad cultural están abiertas a la invención cultural. Leamos sólo dos ejemplos de lo que estoy haciendo referencia:

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

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 (Cursivas mías) (*Los condenados* 226).

El colonizado no es, entonces, sino el punto de partida de una enunciación política poderosa y definitiva, pero la liberación es el trabajo de constituir a la historicidad en la contingencia. A partir de allí la historicidad es acción, no recuerdo. Permítanme explicar esto mejor. Como lo señalé antes, el recuerdo no regresa en Fanon como una forma de vínculo con el pasado que define el porvenir, sino como consecuencia de la pregunta crítica por la sociedad colonial. Desde esa perspectiva la historicidad no se encuentra en los fondos de una historia estructural ni en la idea de un sujeto metahistórico, por el contrario, ella es un acto contingente de invención cultural donde se puede desplegar tanto el proyecto cultural como sus posibilidades políticas y éticas.

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

Este es otro de los sentidos en el que el recuerdo en los textos de Fanon se integra a una dislocación y a la dificultad de regresar al momento anterior de tal dislocación. Dicho de otro modo, no se podría regresar a un momento en el tiempo anterior a la alienación en tanto ella articula el presente y las imágenes del futuro. Pero no se trata de una fatalidad de la historia ni una ironía - la de una historia que ya no permite el recuerdo anterior al sufrimiento -, sino de que la alienación es histórica en su constitución pero no lineal en términos temporales. La diferencia es crucial para entender, a mi juicio, que la impugnación al colonialismo en Fanon y a sus procedimientos de dominación, la producción de la huella que deja ver el cuerpo colonial, es al mismo tiempo el vínculo con lo que se quiere abolir. Así entonces, el presente, el momento de la crítica, prescribe el tiempo mítico de la emergencia de un sujeto posible y el tiempo de su disolución en tanto está tramado en una práctica histórica. La dislocación es temporal y, fundamentalmente, cultural. A la original del colonialismo le sobreviene la histórica, enunciada en la pregunta crítica, la cual lejos de manifestarse homogénea, se dispone en las tramas de la existencia. Lo que está en juego es, por un lado, la construcción de un relato posible para la descolonización, y por otro, una teoría de la cultura en tanto la descolonización es el campo posible para la existencia. En otras palabras, es el único lugar posible que se puede imaginar en la

esfera del relato político y cultural para contestar la inhumanidad, el borramiento, la no existencia del colonialismo.

Por esa razón, la palabra que articula el sentido en la frase citada es la de “hombre existente”. Así como Lewis Gordon señala que Fanon produce una fenomenología existencialista en tanto el habla de lo que “ve”, la existencia en Fanon está ligada a la amenaza del borramiento físico y simbólico. Pensada así, la historicidad está profundamente ligada al fenómeno como algo resultante de la producción histórica y como lugar de creación de la historia que se vive y experimenta en el día a día¹⁶. La historia que Fanon tiene enfrente es la historia de los relatos coloniales, los cuales tienen el poder performativo de disponer toda forma de diferencia más allá de la otredad cultural, es decir, más allá de la diferencia que implica, aunque de manera forzada y desigual, el reconocimiento. Esa historia, paradójicamente, es la de la promesa cultural que está presente en los relatos coloniales, es la historia de las misiones civilizadoras, las del progreso y las de la racionalidad, y como él mismo lo señala ella nunca ha tocado al colonizado, ha pasado a su lado (*Piel negra...* 36) a la par que ha definido el espacio para su representación. Este tropo del discurso colonial se repite sistemáticamente en numerosas escenas contemporáneas donde esté siempre en juego el cuestionamiento a ideas centralizadas de historia y de conocimiento. En ese sentido, su respuesta es doble al contener tanto los registros de esa exclusión como el deseo de historia, deseo político y cultural que articula un lugar y un tiempo de enunciación. No se trata del esfuerzo por probar una existencia del mismo valor, sino de imaginar que más allá del discurso que llama, como dice en *Piel negra...*, al negro a la existencia a partir de su atadura a las formas, hay un lugar posible para una historicidad

En toda esta trama, entonces, es necesario hacer un pausa y luego una recapitulación final. En primer lugar quiero decir que la historicidad fanoniana está fundada en las dimensiones de un tiempo presente que se define al mismo tiempo como tiempo de la promesa política y cultural y como tiempo a superar en tanto media el trabajo contra la alienación. Esa historicidad es ante todo compleja de definir puesto que no está asistida ni por visiones integradas del pasado ni por una simple toma de conciencia del lugar real en el que se haya dispuesto el cuerpo colonial. Lo que define a la historicidad en Fanon es precisamente la capacidad de poner la acción histórica (en tanto se discute el legado del colonialismo y discute la orientación de las prácticas del presente), política y cultural en el centro de cualquier producción de historia. La historia de la resistencia en Fanon es su capacidad de producir sujetos de la acción. La consecuencia directa, eso creo, de este planteo es que el modo de existencia de la historia, y de la condición de ser histórico, está fundado en prácticas que podrían teorizarse como contingentes en tanto sólo pueden ser pensadas desde la perspectiva radical del día a día y en la dimensión estratégica que toda forma de resistencia puede asumir en un contexto de esta naturaleza. El presente entonces no es el tiempo del borramiento de la diferencia, de la diferencia colonial, sino el signo que hace evidente la diferencia hasta el extremo del horror de sentir que la tarea de reconstruir un humanismo puede conducir al riesgo de una nueva aniquilación. Ahora bien, el privilegio de la acción es también el privilegio de cierta incertidumbre o, en algunos casos, de cierta ambivalencia, en tanto la acción comporta una definición intencional de intereses que puede ser clara, pero la práctica histórica así concebida la desestabiliza todo el tiempo. Esto es, después de todo, la imagen que Fanon produce de la cultura nacional, la cual poco se parece a las nociones reducidas que han circulado en el mundo contemporáneo. Esta es la razón por la cual una historicidad liberada de la carga del pasado y de la carga de la cultura como misión encuentra en la contingencia, o en la idea de que la historia es contingencia, la cultura nacional como lugar de realización. No como cerramiento, sino como lugar de exploración de las posibles indeterminaciones que la resistencia, al ser histórica, produce.

NOTAS

¹ En este trabajo me concentro en los dos textos a mi juicio más importantes de la obra de Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra*. Las referencias completas del primero son: Traducción de G. Charquero y Anita Larrea. Buenos Aires: Schapire Editor, 1974; las del segundo: Traducción Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

² En otro trabajo sobre Fanon señalé que precisamente es el cuerpo el primer territorio de la política en Fanon. Son las marcas en el cuerpo, tanto físico como metafórico y alegórico, las señales del paso del discurso colonial sobre y en él. Fanon lo describe con minuciosidad a este proceso en particular en *Piel negra, máscaras blancas*.

³ Ver de este autor *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996.

⁴ Es la misma idea que Dardo Scavino toma de Spinoza para reflexionar acerca de la libertad como el poder de desplegar las potencialidades humanas, no la libertad de consumir lo que queramos (60). Ver *La era de desolación. Ética y moral en la Argentina de fin de siglo*. Buenos Aires: Manantial, 1999.

⁵ Ver de Lewis Gordon, “Fanon and Development: A Philosophical Look”. Originalmente publicado en *Africa Development/Developpment Afrique* (2004)

⁶ Me refiero para específicamente a los trabajos de Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE, 200 y el trabajo en el que participa Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos desde la izquierda*. Buenos Aires: FCE, 2002.

⁷ El conjunto de ensayos que Homi Bhabha reúne en *The Location of Culture*. Londres-Nueva York: Routledge, 1994, repetida y sistemáticamente abordan este problema.

⁸ Fanon dice en *Los condenados de la tierra* que el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. [...] El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario” (37).

⁹ El momento existencialista de estos dos textos de Fanon, que Ato Sekyi-Otu (*Fanon’s Dialectic of Experience*. Cambridge (Mass)- Londres: Harvard University Press, 1996) y Benita Parry (“Resistance Theory/Theorizing Resistance, or Two Cheers for Nativism”. En Padmini Mongia (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory*. Londres-Nueva York-Sydney-Auckland: Arnold, 1997. 84-109) ven como una concesión y una debilidad, a mi juicio representa mejor que ningún otro pasaje la dimensión de la pelea que Fanon avizora frente al orden colonial.

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 mi un hombre que interrogue siempre! (204).

En el segundo:

Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo (292).

¹⁰ Ver de Giorgio Agamben *Homo Sacer*. Valencia: Pre Textos, 1998; y *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2004.

¹¹ Esta sería en entonces la función del estereotipo que Bhabha discute en “The Other Question. Stereotype, discrimination and the discourse of colonialism”. En *The Location of Culture*. 66-84.

¹² Esta una consideración que está presente en mi libro *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*. México: El Colegio de México, 2003. Allí decía que Marx aparecía de manera implícita pero muy evidente al mismo tiempo. La idea de Fanon evoca la frase de Marx en la *Introducción general a la crítica de la economía política* “...jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes que las condiciones de existencia de las mismas no *hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver...* (cursivas mías 67). También diversas secciones de *La ideología alemana*, en especial las referidas a la conciencia y a las dimensiones empíricas de la misma, en especial en el capítulo I la sección “sobre la producción de la conciencia” (39-54). Ver Marx, Karl. *La Ideología alemana* Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos, 1973.

¹³ Para esta idea revisada de Edward Said ver “Travelling Theory Reconsidered”. En Nigel C. Gibson (ed.). *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*. Nueva York: Humanities Books, 1999. 197-214.

¹⁴ Ver de Lewis Gordon *Fanon and the Critic of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Nueva York-Londres: Routledge, 1995.

¹⁵ La palabra “moral” tiene amplias connotaciones que no puedo desarrollar aquí, pero mi manera de entenderla está cercana a la idea de cierta interdependencia entre los miembros de una sociedad, cierta e inevitable cooperación que, en última instancia, asegure la supervivencia. Creo que Dardo Scavino en *La era de la desolación* lo piensa del mismo modo. Scavino señala que el olvido de esta cooperación rompe con cualquier solidaridad posible tanto en los relatos nacionales como de clase y es el fundamento de las prácticas coloniales (51-56). Es notable el parecido entre la forma en que Scavino describe el modo en que la cooperación social es escamoteada en sociedades como la Argentina y la forma en que Fanon describe el quiebre de la cooperación social entre los colonizados en *Piel negra, máscaras blancas*. Si alguien quiere sugerir que las cosas se acercan más de lo pensado en sociedades de clase creo que acertará sin inconvenientes en dicha sugerencia. Cuando nos preguntamos que hay de común entre las experiencias históricas de la subalternidad que nos permitan hilvanar una respuesta política no acotada a un espacio cultural o a un tiempo histórico, creo que hay que empezar a comparar las percepciones, los modos de describir las experiencias sociales más allá y más acá de las particularidades.

¹⁶ Para este desarrollo del día a día en Fanon ver de Homi Bhabha “Day by Day... with Frantz Fanon”. En Alan Read (ed.). *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*. Seattle: Bay Press, 1996. 186-205.