



Universidad
Zaragoza

TRABAJO FIN DE GRADO

Fanon

La humanidad a través de la piel

Autor:
Carlos Rosado Gastón

Director:
Pablo Lopiz

Grado de Filosofía
Curso 2014/2015

Repositorio de la Universidad de Zaragoza – <http://zaguan.unizar.es>

Índice

Introducción	1
Un hombre llamado Frantz	3
El negro es pero no existe	6
El negro y la sociedad	9
El negro y el lenguaje	11
El negro y el amor	13
Negritud y apertura	17
Cuestiones de subalternidad	23
Bibliografía	26

Introducción

El ámbito de las relaciones interculturales y las cuestiones raciales surgidas a raíz de la entrada en el panorama internacional del Tercer mundo como entidad con voz y discursos propios, así como de las reivindicaciones raciales y las luchas políticas negras e indígenas del siglo XX, es hoy en día y por desgracia uno de los asuntos de mayor candencia, y aun así uno de los más ignorados e incomprensidos. Mientras redacto estas líneas, en todos los canales de televisión hablan de la "crisis de refugiados sirios", de los ciudadanos negros asesinados por la policía en Estados Unidos o del mantero defenestrado en España durante un registro realizado por los Mossos d'esquadra hace apenas un mes, respecto a los inmigrantes ahogados en el Mediterráneo es ya algo tan común que apenas registra una mención o ninguna. El presente ensayo, sin pretensión de dar cuenta de todos estos fenómenos, tratará de encuadrar las formas en que el racismo se constituye en el día a día de las personas de raza negra, así como de clarificar la importancia del pasado colonial en la factura de nuestra conciencia siguiendo el pensamiento del filósofo martiniqués Frantz Fanon.

Es difícil establecer una metodología para el estudio de un autor que explícitamente denosta todo método por la rigidez que aporta a nuestra visión del objeto al que nos enfrentamos como intelectuales, sin embargo comenzaré con un postulado para Fanon incuestionable: la nuestra es una sociedad estructuralmente racista, lo cual no tiene que ver con el odio, sino con un cierre epistémico del otro, de ser incapaces de sostener la mirada del otro, reduciéndolo a nuestro propio mundo conceptual, lo que en definitiva significa una inocente negación de la humanidad de todos los habitantes del antiguo territorio colonial. Para ello me serviré de una serie de pensadores procedentes de la diáspora colonial y tan solo de dos europeos. La razón de tal elección es dejar hablar a través de este ensayo a voces directamente implicadas con los hechos que vamos a discutir, pero también por el hecho de que no son muchos los europeos que hayan dedicado su esfuerzo a tales líneas de investigación. De hecho una de las mayores inconveniencias a la hora de realizar este trabajo fue la escasez de bibliografía secundaria sobre el pensamiento de Fanon a mi disposición, siendo principalmente francófona (escritores antillanos) y anglófona (filósofos afroamericanos y amerindios) en menor medida. Es cierto que en Latinoamérica se han desarrollado algunos estudios de gran interés pero no deja de ser una decepción, dada la importancia clave de España en la barbarie colonial, la dificultad de acceder a la mayoría de los mismos. Por ello filósofos como Lewis R. Gordon o Ramón Grosfoguel apuntalarán en buena parte el recorrido subterráneo que realizaremos a las entrañas del hombre colonizado a través de la personalísima escritura de Fanon, cuyas experiencias marcaron todos y cada uno de sus textos, mientras que por otra parte, nos

encontraremos con Edward Said y su obra *Orientalismo* que aportarán también una valiosa ayuda a la crítica del modelo de creación desde Europa de discursos sobre los colonizados y de su función ideológica al ser interiorizados por los mismos colonizados. Homi Bhaba, filósofo amerindio cuyos escritos sobre Fanon son hoy en día unos de los textos más lúcidos escritos sobre Fanon, así como una aportación contemporánea a los debates de los estudios subalternos que no pasa por el camino de la afirmación identitaria, nos ayudará a establecer una recuperación de los textos de Fanon para nuestra actualidad, los cuales habiéndose enclavado con excesiva firmeza en el contexto político y social de su época pudieran parecer hoy poco actualizados ante una lectura poco atenta. Finalmente, los autores europeos que mencionaré son Sigmund Freud y Antonin Artaud. La utilización del primero atañe menos a mis intereses que a la adscripción del propio Fanon a la doctrina del psicoanálisis, en base a su educación psiquiátrica. En torno a él prefiero resaltar la especificidad de las construcciones raciales en la formación del inconsciente de los colonizados por encima de las aproximaciones estrictamente freudianas realizadas por Fanon en sus escritos y que hoy día constituye la parte de su obra que peor ha resistido el paso del tiempo. Por el contrario, respecto a Artaud, es relevante la similitud que presentan la apología de la violencia revolucionaria de Fanon y el tratamiento que el dramaturgo otorga al concepto de crueldad en su obra, lo cual presenta una línea de investigación muy atractiva y relativamente poco explorada, en tanto que ambos la conciben no solo como elemento de transformación social sino también como una condición indispensable para el surgimiento de una nueva conciencia no definida por los parámetros del pensamiento occidental.

El desarrollo general del ensayo seguirá pues la lectura hecha por Fanon de la experiencia cotidiana de los hombres y mujeres negros para desvelar el racismo cotidiano y tratar de delimitar una alternativa efectiva al sistema de jerarquización racial eurocentrista imperante aún hoy en día, no solo en Europa sino a lo largo de todo el planeta. Una que permita a los pueblos inferiorizados ser capaces de habitar su piel en completa plenitud y libertad así como promover un encuentro verdadero entre culturas que no dependa de la falsa dicotomía establecida entre la imposición y el relativismo culturales.

Un hombre llamado Frantz

El 20 de julio nacía en la isla de Martinica, bajo dominio colonial francés, Frantz Omar Fanon. Hijo de un matrimonio de clase media cuya ascendencia, principalmente africana, incluía antepasados blancos, lo cual no era en sí un hecho excepcional ya que en toda la geografía colonial no son extrañas las historias de mestizaje al hablar local de las comadres. Posteriormente, al cumplir la mayoría de edad, se enroló en las Fuerzas de liberación francesas durante la Segunda Guerra Mundial para luchar contra la imposición del gobierno militar instaurado por las tropas del régimen colaboracionista de Vichy. Siguiendo el curso de la guerra, su regimiento participó de las batallas libradas tanto en África como en Francia, pero en el momento álgido de la contraofensiva aliada, cuando Alemania se hallaba al borde de la derrota, todos los soldados negros fueron concentrados en la Provenza para proceder a su rápida desmovilización, mientras que el resto de sus compañeros blancos, acompañados de fotoperiodistas, se dirigieron a la conquista de Berlín. Después de regresar por una temporada a su tierra natal, volvería a Francia para cursar estudios de medicina y psiquiatría, oficio que ejercería en Argelia hasta que se halló próximo a su prematura muerte. La revolución argelina fue el acontecimiento que mayor influencia tuvo en Fanon y el que ocupa la mayor parte de su obra.

Generalmente superfluas, he considerado necesario abrir el presente ensayo con una extremadamente reducida reseña biográfica de nuestro autor y del contexto social y familiar que lo rodeaba como introducción al tratamiento filosófico de sus escritos. Son escasos los autores en la tradición filosófica cuya obra se halle inextricablemente unida a su propia vida, o aproximándonos desde una óptica más radical: que partiendo del conocimiento de su recorrido vital pudiéramos dar cuenta de la totalidad de su pensamiento sin caer en un reduccionismo hagiográfico, pero definitivamente, Fanon es uno de ellos. La razón de tal digresión es la de facilitar la comprensión de que la escritura fanoniana no es sino un intento de racionalizar el drama vivido por los pueblos colonizados y por él mismo, forzados a representarse en un sistema mundo eurocentrista, en cuya creación y desarrollo nunca tuvieron parte. Este es el drama encarnado en la experiencia vivida del propio Fanon, en tanto que hombre negro, busca desesperadamente emerger ante el asedio constante de la miríada de contradicciones que amenaza con aniquilarlo. Bajo el dictado blanco que lo asfixia y expulsa de su propio cuerpo, su pensamiento tomó la forma de un existencialismo radical. Incapaz de hacer suyo un sistema cualquiera que expresase su propio sentir, en tanto que todos llevaban inscrita la indeleble marca del otro (el blanco), Fanon se vuelca de nuevo hacia su cuerpo,

encontrándolo desgarrado, relegado al mundo de los objetos, en palabras de Fanon como una hemorragia que coagulaba sangre negra. Negado en su humanidad habrá de palpar todo su cuerpo, los cuerpos de todos sus hermanos, para encontrar el hilo sangriento que derribara los muros del laberinto en que lo habían aprisionado, impedido para simplemente ser un hombre llamado Frantz, su escritura desde el temprano *Piel negra, máscaras blancas* hasta su testamento final plasmado en el póstumo *Los condenados de la tierra*, traza una línea a través del fracaso del hombre negro, donde sus aspiraciones vitales fueron frustradas por un racismo velado, inconsciente, estructural o aplastadas por el peso de los tanques y el rugir de ametralladoras.

La escritura fanoniana se apropia de una constelación de saberes surgidos en el ámbito académico europeo: la fenomenología, el psicoanálisis o el marxismo aparecen, entre otras disciplinas científicas y filosóficas para ser despojadas por las manos de Fanon de toda formalidad y encorsetamiento, moldeándolas a sus necesidades, como guías a su particular descenso a los infiernos. Lewis R. Gordon, filósofo afroamericano profundiza en esta doble dimensión que aparece en *Piel negra, máscaras blancas*, libro en el cual Fanon aparece como héroe del texto, en tanto que hombre negro que sondea su identidad, en la misma medida que desempeña la función de teórico filósofo. Para Gordon, esta obra se vertebra en torno a

la cuestión de si la perspectiva de trabajar en el ámbito del fracaso es, también, una forma de fracaso [...] es más: el fracaso plantea la cuestión del *tipo* de texto creado y de cómo el autor se sitúa en relación con el mismo. Constatamos que cada fracaso no es un fracaso de Fanon, debido a que él es al mismo tiempo la voz del texto y la voz *sobre* el texto. [...] Paradójicamente, si gana el héroe del texto (esto es, si consigue sus objetivos), fracasa el héroe del pensamiento, el teórico, y viceversa.¹

Esta dicotomía, fácilmente palpable en su primera obra, no es exclusiva de ella, sino que igual que multitud de preocupaciones y posiciones teóricas sostenidas entonces por el joven Fanon, encuentra su lugar a través de los años en *Los condenados de la tierra*. La mayoría de estos elementos sufren la correspondiente transformación al contacto con la efervescencia de la atmósfera revolucionaria de la guerra de liberación argelina, los descubrimientos acerca de la psicología del colonizado son aplicados en pos de un análisis de la sociedad colonial y su necesaria desintegración. Ya no encontramos aquí al Fanon melancólico (y si un interesante comentario acerca de la vivencia melancólica del colonizado, que habida cuenta del estilo fanoniano no debe pasar inadvertida) pero sí esta duplicidad de puntos de vista que se debate en la conciencia subjetiva del fracaso. Sin embargo, es particularmente significativo que nos encontremos frente a una inversión de los papeles adjudicados respectivamente al teórico y al héroe del texto, Fanon nos conduce a través de un

¹ GORDON, Lewis R. *A través de la zona del no ser*. En: FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009, p., 222

lúcido análisis político de la situación de las colonias en proceso de emancipación, así como de los peligros a los que indefectiblemente se verá (y efectivamente se vió) expuesta de parte de las fuerzas coloniales y la burguesía colonizada, pero el texto también se abre al lector desde una perspectiva narrativa afin a la literatura épica en la que Fanon, en tanto que militante comprometido con la causa del FLN, se debate en un escenario de emergencia histórica y expresa la íntima necesidad de franquear toda limitación en una reformulación radical de las relaciones humanas. Parafraseando a Gordon, creo legítimo afirmar que si gana el héroe del pensamiento, el teórico, fracasa el héroe del texto, es decir, Fanon y más acá de él, el ser humano en sus aspiraciones revolucionarias de vivir en un mundo que no le sea por definición hostil. Una y otra vez, el ciclo catastrófico de la historia trae a la luz un nuevo fracaso y la deriva de las descolonizaciones de las naciones africanas es ya letra muerta en los libros de historia, pero siempre una vez más se abre ante nosotros la historia con una exigencia en la que resuena la arenga que cierra la última obra de Fanon: «Pour l'Europe, pour nous-mêmes et pour l'humanité, camarades, il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf»².

2 FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, La découverte, París, 2002, p. 305

El negro es pero no existe

Es habitual escuchar en los países occidentales en los debates acerca de las poblaciones migrantes, de las minorías étnicas o de las graves crisis en los países del continente africano del llamado problema negro. Es necesario que nos cuestionemos acerca de la precisa naturaleza de tal problema y más todavía, delimitar el ámbito en que tal problema se enmarca, es decir, preguntarnos con Fanon qué es este objeto de conocimiento que se nos aparece bajo la denominación de negro. Lejos de continuar los cauces establecidos por las ciencias humanas europeas para el abordaje de este problema, Fanon se desmarca y nos propone una alternativa radical: «Le negre n'est pas. Pas plus que le Blanc»³. Súbitamente, el problema se desplaza, ya no se trata de hallar las causas (psicológicas, históricas o sociales) por las que el negro parece mantener una posición conflictiva en el mundo sino de saber como una categoría, un tipo especial de ser humano conocido como negro ha llegado a ser en el mundo.

El negro, nos dice Fanon, es una construcción cultural blanca. Es el blanco quien crea al negro a través de un millar de anécdotas, adjetivos, estructuras sociales y conocimientos implícitos colectivos, los cuales son interiorizados por las personas negras a través de un proceso que Fanon llama epidermización, este proceso de aculturación tiene, sin embargo, un origen en la historia política del colonialismo. La sociedad europea, embarcada en su empresa de dominio global, es responsable de haber llevado a cabo el genocidio de las poblaciones nativas allá donde éstas se interpusiesen en la consecución de sus intereses económicos, sin embargo, no es posible sostener simultáneamente tal labor deshumanizadora y una buena conciencia, por ello fue necesario desarrollar un discurso legitimador: los pueblos ajenos a Europa se hallan en un estado de naturaleza, no poseen historia alguna y por tanto es completamente aceptable conquistar ese territorio, pues esencialmente se encuentra desprovisto de verdadera vida humana. La actividad principal del colonialismo es la de convencer a los colonizados de que nada existía antes de su llegada, destruye la cultura autóctona para después borrar todas sus huellas,

Le colon fait l'histoire et sait qu'il la fait. Et parce qu'il se réfère constamment à l'histoire de sa métropole, il indique en clair qu'il est ici le prolongement de cette métropole. L'histoire qu'il écrit n'est donc pas l'histoire du pays qu'il dépouille mais l'histoire de sa nation en ce qu'elle écume, viole et affame⁴.

Toda realidad histórica es una realidad europea, blanca, disfrazada bajo el mito de una sociedad multicultural. El nativo africano es alentado (cuando no forzado) a adquirir los usos del colono: su

3 FANON, Frantz, *Peau noire masques blancs*, Éditions du seuil, París, 1952, p. 187

4 FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Op. Cit., p. 53

idioma, su vestimenta, sus diversiones, etc. Es imperativo que toda originalidad de la cultura preexistente desaparezca, así los jóvenes en las escuelas de Martinica aprenden acerca de “sus antepasados los galos” y en Jamaica, hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX, lucir *dreadlocks* era motivo suficiente para perder el empleo.

Esta destrucción de las estructuras culturales nativas viene secundada por la creación de un constructo racial por medio del cual el europeo agrupa al colonizado, indistintamente de su origen bajo una misma categoría: el negro o el oriental. La potencia colonizadora no solo establece las categorías, esencializando así al nativo africano, sino que moviliza su entero aparato de producción de saber para establecer una serie de conocimientos supuestamente científicos sobre él, en una actitud que Edward Said dio en llamar orientalismo, concepto introducido en su obra homónima y que nos es posible leer como un desarrollo del concepto fanoniano de epidermización. Considerando el orientalismo en su forma estricta de disciplina académica, el orientalismo constituye un área de investigación extremadamente amplia y difusa susceptible de abarcar todo tipo de conocimiento acerca de las culturas llamadas orientales, aunque como Said señala, es adecuado ampliar este concepto a todo lo pensado sobre oriente por todos los occidentales. Pero he aquí el primer problema, la categoría oriente es completamente arbitraria, creada para delimitar un *ellos* cuyo pensamiento es diferente y por oposición a éste crear un *nosotros*. Por ello “oriente” es una denominación falaz, la cual no persigue lograr un conocimiento adecuado sino perpetuar una serie de estereotipos ya conocidos y experimentados como sólidos en la cultura occidental, oriente queda así orientalizado, fijado en una esencia atemporal y cerrada, el árabe pierde su voz, habla a través de occidente. Que Europa sea capaz de crear discursos *sobre* los árabes y los negros que efectivamente suplantán el discurso *de* los propios árabes y negros, implica negar la existencia de la diferencia cultural, el pensamiento orientalista logra suplantar la realidad histórica de las distintas culturas orientales por el imaginario europeo que en una serie de vagas sentencias se jacta de haber aprehendido y dominado la verdad en la experiencia del otro, de forma que se presente como una versión fallida o engañosa del conocimiento científico europeo. Encontramos que para el orientalismo, que reconoce la existencia de poblaciones distintas pero que niega así mismo su diferencia,

lo que es evidentemente extraño y lejano adquiere, por una u otra razón, la categoría de algo más familiar. Se tiende a dejar de juzgar las cosas porque sean completamente extrañas o completamente conocidas; surge una nueva categoría intermedia, una categoría que permite ver realidades nuevas, realidades que se ven por primera vez como versiones de una realidad previamente conocida. En esencia, una categoría de este tipo no es una manera de recibir nueva información, sino un método para controlar lo que parece ser una

amenaza para la visión tradicional del mundo⁵.

Esta actitud oposicional, que habitualmente acontece al momento en que dos culturas distintas se encuentran, rápidamente adquirió en Europa un sesgo de desprecio que como hemos visto, cumplió la función de legitimar las conquistas coloniales y derivó en una devaluación total de todo rasgo reminiscente de la cultura nativa. El destino del mundo había de ser blanco y en tanto que el europeo era identificado con la civilización y la cultura, ser blanco significaba, simple y llanamente, ser humano.

Así, el negro se componía como un objeto más en el interior de la psicología del blanco. Si el europeo representa el tipo humano completo, el negro se define como un estado intermedio entre la naturaleza y el hombre, roído por las pasiones es salvaje, violento, sexual, biológico, «le negre symbolise le peche. L'archetype des valeurs inferieures est represente par le negre»⁶. Para la sociedad europea basada en los mitos progresistas de la ilustración, el negro es la perfecta figura exculpatoria sobre la cual descargar nuestras ansiedades, como dice Fanon, el negro es un objeto fobígeno. El lugar reservado para él en el inconsciente colectivo blanco se encuentra arraigado de tal forma que todo intento de rehabilitación termina por verse frustrado. Fanon aporta múltiples ejemplos de ello, pero es posible describir esto a través de dos características: el negro aplaudido por lograr el éxito en un campo cualquiera lo hace a pesar de su color (o en su defecto, si triunfa en un campo asociado a la visión blanca del negro, como por ejemplo en el atletismo o el baloncesto, triunfa precisamente debido a ser negro) y en adición a esto, en la medida en que un negro es digno de crédito, lo es en tanto que ha logrado evadirse de su propia tara racial, superando las barreras ha logrado ascender hasta el reino de la blanquitud, ha evolucionado. Vista la estructuración racial y racista del mundo por parte del blanco, volvamos sobre nuestros pasos para desarrollar la caracterología de la psique de los hombres y mujeres negros sumidos en un mundo colonial racista antinegro.

5 SAID, Edward, *Orientalismo*, Ediciones Debolsillo, España, 2008, p. 92

6 FANON, *Peau noire masques blancs*, Op. Cit., p. 153

El negro y la sociedad

Lo que primeramente considero necesario traer a colación es la opacidad de la propia conciencia, o cómo en este caso concreto no supone una contradicción ni una paradoja el hecho de que los negros adopten al igual que el blanco una postura racista antinegra. Europa no es solo el lugar del cual manan todos los valores, sino que de Europa proceden todas las comodidades para la vida diaria: los médicos y maestros, las autoridades responsables del mantenimiento del orden social, etc. Todo esto es interiorizado por el colonizado hasta el punto de que su inconsciente colectivo, que Fanon describe como la constelación de ideas y prejuicios compartidos por toda una cultura en un tiempo determinado, es tomado prestado del blanco. Y es aquí donde el pensamiento de Fanon se abre a un análisis que incluye no solo la crítica a la ontologización de Europa sino también la cuestión de la subjetividad de las personas negras a través de una crítica decolonial a las ciencias humanas occidentales. Los datos empíricos recopilados por los expertos europeos pretenden demostrar la inferioridad del negro y su incapacidad para autogobernarse, refiriendo a su pereza, su agresividad y su aparente atraso cultural a una estructura psicológica propia de su raza. Pero Fanon nos recuerda un hecho que estos expertos habían pasado por alto y es que desde el momento en que el hombre blanco desembarcó sus tropas y dio comienzo a la invasión del continente africano no es posible estudiar a los nativos sin ponerlos en el adecuado marco de sus relaciones de subordinación con el conquistador europeo, el nativo africano en tanto que entidad sociocultural y política desaparece, aparece el colonizado, el cual es caracterizado por la pérdida de su capacidad de movilización autónoma. Fanon discierne dos actitudes respecto a las fuerzas colonizadoras de carácter opuesto: encuentra respecto a la presencia del invasor una hostilidad velada, resistiendo a través de mínima cooperación con el sistema colonial o la vindicación de sus tradiciones, forzando una petrificación del tejido social en respuesta a las modificaciones pretendidas por el aparato político del colono. Sin embargo, esta resistencia pasiva se ejerce de forma inconsciente y homogénea, mientras que la otra actitud, de aceptación, se desarrolla conscientemente y en el plano de la vida individual, me refiero a la búsqueda de blanquitud.

Para ello retomaremos el concepto de epidermización que perfilamos anteriormente, pues es central para comprender los procesos psíquicos de los cuales hablaremos a continuación. Habíamos adelantado que este concepto remitía a como la identidad de los individuos se generaba por medio de la interiorización de prejuicios culturales, pero si prestamos atención al modo en que tales prejuicios llegan a existir, hemos de conceder que lo que realmente es interiorizado son las

relaciones sociales de poder, y teniendo en cuenta que la discriminación racial es una de las bases estructurales del poder colonial, es necesario repensar la forma en que el racismo antinegro se reproduce en el interior de las comunidades negras. Los esquemas sociales que se imponen por medio de la epidermización marcan la psicología, pero también la vivencia corporal de los individuos, abarcando toda experiencia humana posible, lo cual no implica, como pudiera parecer, una relativización de todo el saber humano, incluidas las ciencias naturales, sino la necesidad de poner en relieve la marca subjetiva con que imprimimos tales conocimientos, así como del trasfondo social en que se mueven, implicando una relación diferente para con el otro y para con nuestro propio cuerpo, esto es, que sin importar la validez científica de las conclusiones de un estudio, no podemos aislarla consecuentemente del contexto político y cultural en que se gestó, así como a su acontecer histórico.

Pero continuando con nuestra argumentación, Fanon expone que las estructuras racistas existentes en el mundo blanco son reproducidas entre los colonizados, de manera que se establece una jerarquía entre ellos basada en el tono de la piel y la perceptibilidad de rasgos africanos en el rostro. El colonizado vive comparando, tratando de redimir su negritud expulsándola de su conciencia y situándola en los otros, pensando que siempre habrá alguien más negro que él mismo, el martiniqués no se consideraba a sí mismo negro, el negro era el africano. Sin embargo, dice Fanon, en el momento que un joven martiniqués abandona el entorno familiar donde jamás había conocido a un blanco, indefectiblemente adoptaría un comportamiento patológico ya que la mirada del blanco lo situaba indistintamente en el mismo lugar que él asignaba al africano, por primera vez se descubre en tanto que negro, por lo que su principal pretensión será la de sobrecompensar esta determinación que él vive como una desgracia. Fanon analiza dos vertientes en las que los hombres negros pretenden rehumanizarse a través de un blanqueamiento simbólico, representativas de los ámbitos público y privado respectivamente. Por un lado hace referencia a la búsqueda de reconocimiento a través del dominio del idioma del conquistador y por otro a través del amor interracial, aunque ambas alternativas habrán de terminar según Fanon en un rotundo fracaso, analicemos por qué.

– El negro y el lenguaje

Es un factor de mayor importancia en las colonias del caribe aunque mucho menos relevante en las del África continental, que el idioma enseñado en las escuelas y reconocido como oficial por

las autoridades es el idioma metropolitano. Sin embargo en el Caribe, donde la mayor parte de la población que reside en el interior del país, lejos de la capital y las zonas de tráfico comercial y por tanto olvidadas del sistema y analfabeta en su mayoría hablan en criollo o *patoise*, una lengua cuya base gramatical se debe a la lengua del colono pero que difiere ampliamente en la pronunciación, además de incluir una gran cantidad de vocabulario procedente de los idiomas que sus antepasados hablaban en África, mientras que en el continente el campesino conserva su propio idioma, aunque bajo las mismas condiciones de imposición idiomática que el caribeño. El dominio de la lengua oficial es para la vida del colonizado un factor de suma importancia, significa no solo el acceso a los puestos de trabajo más cómodos y mejor remunerados, tales como los asociados al turismo y a la administración burocrática colonial, sino que significa la ascensión simbólica al mundo blanco. Toda la cultura admitida como tal por las autoridades es europea: Sócrates, Beethoven, Van Gogh, Dante, etc. Por tanto si la vida cultural superior es únicamente blanca, el dominio de la misma comienza por aprehender el lenguaje de la potencia colonizadora, el cual es tomado como modelo a imitar, pretendiendo así lograr un reconocimiento que le es negado. Cuando un antillano viaja a la metrópolis se encuentra de frente con la historia y el poder del colonizador, a lo cual reacciona tratando de lograr un remedo de la pronunciación europea, de parecer más europeo, se pelea con su lengua al darse cuenta por primera vez de su acento, de las dificultades físicas de adecuarse al lenguaje del blanco, por ello mide con precisión sus palabras, su pronunciación, las reacciones de los demás al escucharlo y al volver a su isla se comparará con sus compatriotas, sintiéndose pagado de sí mismo y desdeñando a sus semejantes, a quienes considera provincianos y cerrados de mente.

Sin embargo, un blanco que se dirige a un negro tiende a ralentizar su forma de hablar, a remarcar sobremanera las palabras y a utilizar un tratamiento condescendiente salpicado de calificativos tales como *boy* o “amigo”. Quizá interpretando sus vacilaciones como signo de escasa inteligencia o simplemente tratando de hacerlo sentirse comfortable habla en lo que Fanon llama *petit-negre*, un francés criollizado a propósito para evitar al negro la necesidad de comprender y expresarse en francés. Respecto a esta forma de actuar, que pudiera parecernos inicua e incluso positiva, en tanto que es interpretada por los blancos que la llevan a cabo como un acto compasivo Fanon señala que

Parler petit-negre a un negre, c'est le vexer, car il est celui-qui-parle-petit-negre. Pointant, nous dira-t-on, il n'y a pas intention, volonte de vexer. Nous l'accordons, mais c'est justement cette absence de volonte, cette desinvolture, cette nonchalance, cette facilite avec laquelle on le fixe, avec laquelle on l'emprisonne, on le primitivise, l'anticivilise, qui est vexante⁷.

7 Ibid., p. 25

No se deja espacio alguno para el acontecimiento de una verdadera experiencia, el blanco de antemano ha cortado toda posibilidad de darse un encuentro. Cuando se halla frente a otro europeo y sin importar el desconocimiento de su idioma que muestre, adopta una actitud de apertura al otro, expresándose por medio de gestos si fuera necesario, pero respetando en todo momento la inteligencia de su interlocutor, mientras que si se trata de un negro asume de inmediato como será su forma de hablar, echa mano de sus conocimientos implícitos y no le cabrá duda de como ha de dirigirse a él. De nuevo aparece esta idea del negro como algo diferente pero similar, como algo que ya habíamos visto antes, en una vida pasada que nuestra civilización ya ha rebasado. El inglés, el alemán o el ruso son considerados como iguales en la medida en que su diferencia es reconocida; sus valores y su horizonte de experiencias son inmediatamente reconocidos como diferentes a los propios, son únicos y sustentados en la propia evolución histórica de su cultura, lo cual relativiza mi propia concepción del mundo forzándome a admitir una simetría en tal disimilitud. Por su parte, el negro es diferencia en tanto que es imaginado como esencialmente igual al europeo, aunque es necesario decirlo, no al europeo actual sino precisamente a sus antepasados lejanos. De esta forma se elimina por completo la diferencia cultural que marca la experiencia de los sujetos subalternos, los mayores abismos de la diferencia se empequeñecen bajo esta perspectiva jerarquizadora, de forma que así se condensan y toman sustancia todos los mitos creados sobre el negro. Es también importante notar que un negro (y podemos añadir también que un gitano, dado el contexto sociocultural español) que hable correctamente, que entienda de nuestra literatura o posea riqueza es algo que hoy en día nos golpea con una extrañeza inusitada, porque escapa de la imago que le habíamos compuesto, no podemos aceptarlo sin reconocer una cierta violencia interior, una sospecha de que hemos sido defraudados de alguna forma y que ese hombre que nos enfrenta no debería ser. Así el negro intenta hacerse humano imitando el lenguaje del blanco y el blanco de ponerlo en su lugar imitando el criollo, pero es el negro quien fracasa, pues no hay una carga de deseo en la condescendencia blanca como si la hay en sus esfuerzos por hacerse merecedor de la cultura del amo. El blanco no lo comprende y él no comprende a sus hermanos, se halla encerrado en un callejón sin salida que lo impulsa a abandonar la vía pública del reconocimiento, retirándose al ámbito de lo privado, al ámbito amoroso.

– El negro y el amor

En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon constata que así como el judío es víctima de la idea preconcebida que los otros tienen sobre él, el negro es fundamentalmente víctima de su apariencia

física, y si bien el primero puede pasar inadvertido hasta el momento en que es identificado como judío, un negro es inmediatamente percibido como tal, moviendo la cuestión racial al primer plano de sus relaciones interpersonales. Fanon se aproxima al análisis de las relaciones amorosas interraciales desde la perspectiva del psicoanálisis freudiano, para Fanon un amor que se base en el color de la piel del amante no puede ser considerado verdadero amor, puesto que en tanto que se teje sobre el espacio determinante de la diferenciación racial se niega como posibilidad de darse libremente al otro, embarcándose por tanto en una relación de claro tinte patológico. Freud concebía el amor de objeto como un proceso por el cual el enamorado, en detrimento de su propio yo, se da a su amante de forma incondicional, transformando sus pulsiones yoicas en pulsiones sexuales dirigidas hacia un objeto. Esto tiene su origen en la primera infancia del niño, cuando encuentra su primer amor en la figura materna, pero conforme crece se da cuenta que este amor, incondicional en un principio, requiere de él obligaciones que habrá de cumplir, disminuyendo así su ego, hecho que llevará a sublimar su libido yoica en un modelo ideal que con el tiempo da origen a su conciencia moral. Sin embargo, un fracaso temprano a la hora de establecer una relación de objeto tal y como hemos expuesto resultará en un trastorno de tipo narcisista, el sujeto reprime su libido al sentir la entrega amorosa como un acto doloroso, pero al retirar su libido del objeto sin poder sublimarla se aboca a sí mismo como único objeto amoroso, lo que equivale a decir que es incapaz de amar en absoluto.

Sabemos que esta angustia puede relevarse mediante una ulterior elaboración psíquica, a saber, mediante conversión, formación reactiva, formación protectora (fobia). En lugar de esto, en las parafrenias tenemos el intento de restitución, al que debemos las manifestaciones patológicas más llamativas. Puesto que la parafrenia a menudo (si no la mayoría de las veces) trae consigo un desasimiento meramente parcial de la libido respecto de los objetos⁸.

Cuando el narcisista se embarca en una relación amorosa nunca lo hace desprendiéndose de sí mismo, siempre busca un objeto que cumpla la función de ideal que él mismo se ve incapaz de asumir. Fanon analiza las relaciones amorosas interraciales (patológicas) bajo el prisma del trastorno narcisista freudiano, sin embargo su análisis sitúa en el centro del problema la perspectiva del racismo, desplazando a la familia como foco primordial del problema. La existencia de mulatos en las colonias, de relaciones interraciales, no indica que no exista el racismo en ellas sino más bien al contrario, lo ponen de relieve. El ideal al que los narcisistas negros buscan en sus elecciones amorosas no es ya moldeado simbólicamente por la figura paterna, sino por la presencia factual del amo blanco. Para el negro narcisista lo más deseable es una piel pálida, convirtiendo por oposición todo lo relacionado con la raza negra en un objeto abyecto. Fanon considera que no existe un

⁸ FREUD, Sigmund, *Introducción del narcisismo*. En: *Sigmund Freud obras completas vol. XIV*, Amorrortu editores, Argentina, 1992, p. 86

verdadero intercambio amoroso puesto que en las muestras amorosas que recibe encuentra motivo para dirigir su agresividad hacia sí mismo, de borrar el color de su piel y hacerse blanco, como aquella mujer negra que había redactado una lista de salas de baile donde no se corría el riesgo de encontrarse con otros negros.

Uno puede imaginarse lo que una mujer como ella esperaba encontrar en esas salas de baile, lo que para ella suponía estar en una habitación sin «negros». Además, debía tratarse de una habitación sin espejos a excepción de los ojos de los patronos blancos. Aquellos ojos, comportándose con indiferencia, como si las cosas fueran «normales», afirmarían este autoengaño de la mujer negra: parecería como si no hubiese negros en la sala de baile, y dado que ella estaría con los patronos, estaría entre los no-negros en una sala de baile.⁹

La mujer negra narcisista encuentra su deber en blanquear la raza, no desea amar sino ser amada. Ser escogida como amante por un blanco representa ascender espiritual y materialmente, al reino de los valores humanos tanto como a las lujosas villas y fiestas de la élite colonial. Pero su triunfo amoroso no es estrictamente privado sino que en ella la colectividad se celebra en el acontecimiento, pues parece indicar un supuesto desplazamiento de la férrea distinción maniquea de la sociedad colonial. Sin embargo, no debe pasar inadvertido el hecho de que la integración viene a través de una desintegración de su negritud y también la de sus descendientes que lucirán rasgos caucásicos, tales como ella hubiera deseado para sí, por lo que rechazará a cualquier pretendiente de tez más oscura que ella, especialmente si se trata de una mulata, que viéndose a sí misma casi blanca, considera como derecho propio evolucionar y una ofensa familiar en que le fueran negadas sus aspiraciones. Pero no existe un verdadero cambio,

Le jour ou le Blanc a dit son amour a la mulatresse, quelque chose d'extraordinaire a du se passer. Il y eut reconnaissance, integration dans une collectivite qui semblait hermetique. La moins-value psychologique, ce sentiment de diminution et son corollaire, l'impossibilite d'accéder a la limpidite, disparaissaient totalement. Du jour au lendemain, la mulatresse passait du rang des esclaves a celui des maitres... Elle etait reconnue dans son comportement sur-compensateur. Elle n'etait plus celle qui avait voulu etre blanche, elle etait blanche. Elle entrait dans le monde blanc¹⁰.

El colonizado ocupa así la posición del colono. Sin embargo Fanon desglosa la frustración provocada por este súbito ascenso que no cuestiona la división maniquea del mundo colonial, el hecho de hallarse entre los blancos es sinónimo de su blanquitud, pero su vida continua en un continuo cuestionamiento, requiere a cada momento una nueva confirmación de tal aceptación pues el yo del narcisista es un yo fundamentalmente disminuido, que precisa ser refrendado en sus delirios de grandeza, pero constantemente choca con la constatación de su piel negra. Es a través de su pareja que le es reconocido estatus de ser humano, aunque el complejo de inferioridad al que se

9 GORDON, Op. Cit., p. 236

10 FANON, *Peau noire masques blancs*, Op. Cit., pp. 46-47

halla sujeto no permite que una solución satisfactoria al ser la estructura racial que lo sustenta un constructo sociocultural en absoluto privado. La jerarquización racial impuesta por el colono solo deja un espacio por el cual circula el reconocimiento, la desracialización o blanqueamiento. Un negro puede ser aceptado entre los blancos a condición de no ser un "auténtico" negro, a causa de ello el movimiento de la negritud nació como respuesta, tratando de establecer una revalorización de la cultura y rasgos africanos, aunque esto lo trataremos más adelante. Veamos ahora la otra cara de estas relaciones amorosas patológicas, la visión de los blancos.

Como ya anticipábamos, el conocimiento implícito que poseemos del negro es un constructo blanco, que además lo convierte en un objeto fóbico y asociado a lo estrictamente biológico. Lo cual implica que los negros son reductibles al plano de lo meramente sexual y más concretamente a representar el papel de los deseos reprimidos y moralmente reprochables del blanco, así como un objeto de deseo en tanto que es capaz de reconectarnos con ese supuesto pasado perdido de libertad sexual,

le Blanc civilise garde la nostalgie irrationnelle d'epoques extraordinaires de licence sexuelle, de scenes orgiaques, de viols non sanctionnes, d'incestes non reprimés. Ces phantasmes, en un sens, repondent a l'instinct de vie de Freud. Projetant ses intentions chez le negre, le Blanc se comporte «comme si» le negre les avait reellement [...] Mais ce sont la des faits qui ne convainquent personne. Le Blanc est persuade que le negre est une bete ; si ce n'est pas la longueur du penis, c'est la puissance sexuelle qui le frappe. Il a besoin, en face de ce «different de lui», de se defendre. C'est-a-dire de caracteriser l'Autre. L'Autre sera le support de ses preoccupations et de ses desirs¹¹.

Así, la fijación del negro en su genitalidad, sirve como método de sublimación para las tensiones inconscientes del blanco, representa en su estructura psíquica las libertades que él se niega a sí mismo como parte de su inserción en la sociedad. Es una sexualidad física y moralmente anormal, si no por el tamaño de sus genitales será por un incontrolable apetito sexual (que por otra parte acompaña al mito del negro violador) pero en última instancia, al hablar Fanon tanto con pacientes negrófobas como negrófilas eran incapaces de concretar una razón lógica para su extremo posicionamiento respecto a un posible encuentro sexual con un hombre negro, por lo que nos es lícito responder a esta cuestión reafirmando con Fanon, que no se trata sino de la exteriorización de miedos inconscientes que nada tienen en común con la realidad de los hombres negros. Respecto a las mujeres negras resulta más complicado de decir ya que Fanon afirma no conocer nada de ellas, y sin entrar a valorar esta polémica declaración, las relaciones entre hombres blancos y mujeres negras es susceptible de seguir el patrón que dibujan las relaciones ya descritas, la negra sigue siendo pura biología, puro sexo insaciable, pero encontramos que un elemento de violencia se hace

11 Ibid., pp. 133-134 y 137

central en las mismas. En este caso la inferiorización es doble pues se da no solo en el plano de las relaciones raciales sino también en las de género, se trata de una relación de posesión y dominio, no de un intercambio amoroso, interiorizada la dependencia que de él ha creado ella nos es posible apreciar por que la abundancia de mulatos en las colonias es una extensión de la desigualdad en las relaciones sociales entre colonizados y europeos. El blanco reafirma su posición de señor en una relación cuya pareja es incapaz de exigir nada de él, de tal forma que un blanco pobre se sabe partícipe y se reafirma como parte del grupo socialmente dominante al poseer (extramaritalmente) a una mujer negra, tales relaciones son para ambos perjudiciales e impiden la realización de un amor humano. La interrogación a la que Fanon se enfrenta aquí no es otra que esta: ¿Es posible un amor verdaderamente humano? y él, en tanto que hombre negro ¿que ha hacer para lograrlo? La respuesta a estas preguntas habrá de hallarla en Argelia, en plena guerra.

Negritud y apertura

La estructura social del mundo colonial es un estrato petrificado, basado en realidades inmutables y esencias incuestionables, su mayor fuerza se encuentra en la estaticidad puesto que tampoco es necesario el progreso de la nación colonizada para permitir el desarrollo de la élite usufructuaria de estas sociedades. La economía se ve sustentada por la explotación directa de la población nativa o el trabajo esclavo y se reduce a la producción de materias primas entre las que destacan las explotaciones agrícolas y las mineras, exportadas a la metrópolis de donde importan todos los productos manufacturados y lujos para el disfrute de la clase europea dominante. Sin embargo, pese a sus denodados esfuerzos de preservar sus privilegios en una esfera atemporal e inmutable, no podían evitar la eventual toma de conciencia de la opresión sufrida silenciosamente durante casi 400 años y en consecuencia, a principios del siglo XX se intensificó ampliamente el número y la repercusión de las voces negras que reclamaban el valor de su piel y su propia experiencia.

Los postulados de estos primeros pensadores encontraban su fundamento en bases altamente racializadas. Por ejemplo, Marcus Garvey, de origen jamaicano, establecía en su pensamiento la primordialidad de la categoría raza como fundadora de toda formación política, por encima de las distinciones de clase, género o nacionalidad. Comprendió el estatus de inferioridad de la raza negra en sus relaciones con los europeos y como resultado de ello concibió un espacio geopolítico en el cual cada continente sería poblado por una raza y en el cual África debía verse libre de la influencia europea, creando un espacio político único al cual todos los descendientes de africanos viviendo en la diáspora habían de regresar para crear una nación fuerte y científicamente avanzada, en contraste con el estado humillado de la raza negra a principios del siglo pasado y capaz de enfrentar y hacerse valer frente a las naciones occidentales. La filosofía de Garvey contribuyó a establecer la especificidad de la raza negra como cuerpo político, relativizando la política occidental al tiempo que eliminaba en base a sus creencias cristianas la existencia de una especificidad ontológica de su raza. Este será el campo de estudio privilegiado de los pensadores de la negritud, un grupo al cual Fanon se halló próximo durante su juventud y cuyo miembro más representativo fue su amigo, el también martiniqués Aimé Césaire.

El movimiento de la negritud pretendía la revaloración de los negros partiendo de una lectura principalmente cultural, tomando la visión que de los negros habían hecho los blancos

respondían a sus mentiras con su propia verdad. El colonialismo negaba que los pueblos africanos poseyeran una historia propia, una verdadera cultura, por lo que los esfuerzos de los teóricos de la negritud se encaminaron a demostrar a Europa y a sus hermanos la existencia de un pasado glorioso, de prósperas civilizaciones negras que florecieron en África antes de la llegada de los conquistadores y cuyo apogeo coincidía históricamente con una Europa desmembrada, hundida en la barbarie y el fanatismo. Estos descubrimientos alentaron una voluntad de afirmación de su propia identidad negra frente a una Europa cuyos logros solamente fueron posibles a costa de la esclavitud y la muerte del resto de pueblos del mundo. Pero la deriva histórica de occidente y el triunfo de la razón instrumental sobre la que basó su hegemonía no solamente se cimentaban sobre la barbarie colonial sino que ambos eran sinónimos, como las dos caras de la misma moneda. En contraposición, encontraron en las antiguas culturas africanas un ejemplo de humanidad que abriera una posibilidad de existir fuera del canon establecido para ellos por los blancos, no se trataba de lograr alcanzar a Europa sino de hallar una identidad alternativa a la suya, de no repetir una vez más los horrores que en nombre del progreso Europa cometió contra la población de los territorios colonizados así como contra la suya propia. Frente a la elevada cultura europea, a su ciencia y racionalidad, la negritud opuso una imagen del negro como poeta del mundo, su simplicidad e irracionalidad no eran una carencia sino una forma de relacionarse con el mundo que no pasaba por la instauración de su dominio sino en una unión profunda con la esencia del mundo y la naturaleza. El negro representaba para ellos un nuevo proyecto de ser humano, frente a la injusticia y la discriminación sufridas el negro representaría un nuevo absoluto: la poesía, el ritmo, la mística olvidados por la rigidez del mundo occidental cimientan la entrada del negro en la historia. En la negritud encontraron los poetas africanos un sentimiento de pertenencia al mundo, una identidad sólida que enfrentar al blanco y lograr por fin el debido reconocimiento.

La negritud pretende mostrar a la cara del blanco sus hechos y mentiras, recolectar el fruto del sufrimiento para extraer de él la savia de una humanidad íntegra. Sin embargo Fanon, pese a compartir gran parte de sus postulados considera que este racismo antiracista era una continuación de la opresión colonial, alzándose contra un auténtico descubrimiento de las profundidades humanas en cada individuo, para él su piel no es depósito de unos valores específicos. Al respecto, Sartre plantea que:

l'affirmation theorique et pratique de la suprematie du Blanc est la these; la position de la negritude comme valeur antithetique est le moment de la negativite Mais ce moment negatif n'a pas de suffisance par lui-meme et les Noirs qui en usent le savent fort bien ; ils savent qu'il vise a preparer la synthese ou realisation de l'humain dans une société sans races. Ainsi la Negritude est pour se détruire, elle est passage et non aboutissement,

moyen et non fin dernière¹².

Estas frases de Sartre dan cuenta de la debilidad constitucional de la negritud, cuyo problema no es que exista para ser superada, sino el que continúe demarcando su campo de acción en relación al blanco, definiéndose en el campo de la determinación, de la dependencia incluso en el mismo momento en que proclaman su libertad. El movimiento de la negritud se estanca en un punto que Fanon rebasa plenamente, señalando que en su anhelo de reconocimiento para ellos y todos sus hermanos pierden de vista la concreta realidad histórica en que los pueblos negros viven. Para Fanon no existe una conciencia negra como conciencia para sí, sino que lo que es realmente existente es la conciencia nacional. Olvidar la especificidad de los antillanos, de los afroamericanos, de los guineanos, etíopes o sudafricanos, es abocarse a un fracaso inexorable en el ámbito político.

Si sur le plan poétique cette démarche atteint des hauteurs inaccoutumées, il demeure que sur le plan de l'existence l'intellectuel débouche fréquemment sur une impasse. Lorsque, parvenu à l'apogée du rut avec son peuple quel qu'il fût et quel qu'il soit, l'intellectuel décide de retrouver le chemin de la quotidienneté, il ne ramène de son aventure que des formules terriblement infécondes. Il privilégie les coutumes, les traditions, les modes d'apparaître et sa quête forcée, douloureuse ne fait qu'évoquer une banale recherche d'exotisme. C'est la période où les intellectuels chantent les moindres déterminations du panorama indigène¹³.

La idealización de la raza tiende como hemos visto a convertirse en reclamo universal, de la cultura negra, de la negritud o del estado único africano de Garvey. Pero lo que Fanon reclama para África es un análisis exhaustivo verdaderamente marxista. Ciertamente Césaire y los poetas de la negritud fueron militantes marxistas y que bajo su retórica cristiana Garvey sostenía una posición tendiente al socialismo, sin embargo, de lo que ellos carecían era de la conciencia de no estar actuando sobre un puro vacío, sobre una piel negra muda hasta entonces, sino sobre un tejido social que genera sus propias realidades positivas en respuesta a las determinaciones impuestas por el dominio colonial. El panafricanismo no es en absoluto negado por Fanon pero sí reformulado novedosamente. Para él no constituye una necesidad histórica sino una comunidad de intereses a través de la cual hacer posible el intercambio de experiencias y la defensa de sus intereses políticos frente a las antiguas potencias coloniales. El panafricanismo no supone un organismo en el que las particularidades nacionales se verían subsumidas, sino uno donde pudieran lograr plena expresión a través del apoyo mutuo.

El objetivo de Fanon en sus escritos políticos es el de captar la especificidad del panorama político africano en su conjunto trazando una deriva decolonial de los análisis marxistas clásicos, así como una reivindicación de la identidad nacional como plano privilegiado de la acción política.

12 Sartre "Prefacio a *Orphée noir*", *Ibid.*, pp. 107-108

13 FANON, *Les damnés de la terre*, Op. Cit., p. 210

La nación es para él la estructura que, rebasando la agrupación tribal, que hoy día no representa la realidad política del pueblo, se enmarca en un contexto cultural e histórico concretos que ha sido en cierta medida preservado de la ocupación extranjera y cuya reivindicación, por tanto, no depende de un posicionamiento afectivo, sino de una experiencia no legitimable, pero que empero es legitimadora en tanto que simplemente es. «La mise en question du monde colonial par le colonisé n'est pas une confrontation rationnelle des points de vue. Elle n'est pas un discours sur l'universel, mais l'affirmation échevelée d'une originalité posée comme absolue»¹⁴. Aquí reside uno de los puntos de mayor interés filosófico de la obra de Fanon, su crítica al concepto de mimesis, a la idea de que la mimesis constituya el proceso básico de la aculturación humana. A lo largo del presente ensayo hemos ido constatando la suspicacia mostrada por Fanon ante la muy europea concepción del mundo y de la conciencia como modelo y copia en los diversos ámbitos de las relaciones humanas. Esta crítica lo conduce hasta Platón y el fundamento mismo de la filosofía para establecer con firmeza el origen de la diferencia cultural precisamente en el origen mismo del pensamiento. No nos encontramos frente a un mundo aprehensible en su totalidad de forma objetiva, ni ante puras reducciones del mundo a experiencias y vivencias subjetivas, sino ante una decolonización del saber que para Fanon se encuentra impresa en la vivencia colectiva de los pueblos colonizados y más concretamente de las masas campesinas, aquellas de las cuales el colonialismo ni siquiera consideró que fuese relevante ni rentable organizar su explotación y que, por tanto, quedaron abandonadas a sí mismas en la más absoluta de las miserias.

La organización de las mismas y su articulación en un aparato político capaz de responder a sus aspiraciones, el pan y la tierra, es la condición necesaria para la irrupción de las mismas en la historia y con ellas el surgimiento de una multiplicidad de temporalidades heterogéneas, las cuales no serían susceptibles de ser subsumidas en una síntesis dialéctica o en un relato homogeneizador, sino que en la acción revolucionaria acontece la aparición de una novedad absoluta, la cual no es simplemente la de un sujeto otro como individuo de pleno derecho, sino la disolución misma de las categorías de identidad y alteridad, puesto que la diferencia no aparece como posesión o prerrogativa del sujeto subalterno sino como el cuestionamiento de la clausura epistemológica establecida como límite de los discursos políticos de occidente. Los procesos miméticos se ven relegados a un segundo plano, «what we have here is not the bringing to light of a character known and frequented a thousand times in imagination or in stories. It is an authentic birth in a pure state, without preliminary instruction. There is no character to imitate. On the contrary, there is an intense

14 Ibid., p. 44

dramatization»¹⁵. Este fragmento sitúa el concepto de representación en el análisis fanoniano de las luchas de liberación, empero no es concebido tanto como la presentación de algo ya conocido sino como la apertura de un mundo clausurado por el imperialismo colonial.

La experiencia revolucionaria ha de actuar sobre las estructuras patológicas de la psique colonizada, sobre el fracaso constantemente renovado de lo ya existente. Si existe un modelo, éste es el de las carencias, un aprendizaje sangriento en el que a través de la tensión del peligro constante de perder la vida se reconocen las corporalidades y el devenir de las vidas cotidianas bajo un sol completamente nuevo. La violencia es para Fanon un elemento transformador fundamental para el desarrollo de los pueblos del tercer mundo, no solamente por el hecho de que en las luchas populares cada uno se ve implicado en la defensa y desarrollo de la nación y por evitar las inferencias de la metrópolis en el panorama político tras la independencia. La violencia liberadora posee un significado trascendente y regenerador similar al atribuido por Artaud (cuyas obras Fanon conocía y apreciaba) a la crueldad:

El Ras etíope que arrastra a los príncipes vencidos y les impone la esclavitud, no lo hace por amor desesperado a la sangre. Crueldad no es, en efecto, sinónimo de sangre vertida, de carne martirizada, de enemigo crucificado. Esta identificación de la crueldad con los suplicios es solo un aspecto limitado de la cuestión. En el ejercicio de la crueldad hay una especie de determinismo superior, a la que el mismo verdugo suplicador se somete, y que está dispuesto a soportar llegado el momento. La crueldad es ante todo lúcida, es una especie de dirección rígida, de sumisión a la necesidad. No hay crueldad sin conciencia, sin una especie de aplicada conciencia. La conciencia es la que otorga al ejercicio de todo acto de vida su color de sangre, su matiz cruel, pues se sobrentiende que la vida siempre es la muerte de alguien¹⁶.

La violencia en Fanon, como la crueldad en Artaud, moviliza hasta la última de nuestras instancias psíquicas. Solo a través de ella, al vernos de pronto arrancados de la vida y habiendo aceptado que en el curso de las batallas la muerte nos ha llegado mientras todavía el corazón bombea, las creencias y convicciones previas se tambalean y caen, los traumas inconfesables que se pudrían enterrados junto a nuestro cerebro se convierten en abono fecundo para una transformación a la que no podríamos dar un nombre siquiera aproximado y se revela, justo en ese instante, la epifanía de una libertad invencible.

No existe el odio en la pedagogía revolucionaria de Fanon, la necesidad de actuar violentamente le viene impuesta al colonizado por la propia violencia del colono y la atmósfera de opresión política que le es impuesta por el orden político internacional y sus representantes (académicos, reporteros, etc.). La esclavitud que Artaud menciona no sería pues una verdadera

15 FANON, Frantz, *A dying colonialism*, Groove press, Nueva York, p. 50

16 ARTAUD, Antonin, *El teatro y su doble*, Edhasa, España, 2001, p. 116

esclavitud, sino la toma de conciencia forzada de occidente de su propia especificidad como cultura entre las otras culturas del mundo. Puesto que logró constituirse como sujeto absolutamente libre de determinaciones a través de la esclavitud y deshumanización del resto del mundo es natural que su liberación debiera resultar un cataclismo en la conciencia europea, una muerte silenciosa que empero lo restituiría entre sus pares no en una sociedad sin razas, tampoco en un mundo compartido en el que todos los pueblos, libres de vivir sus propias determinaciones se desarrollasen plenamente, sino en una experiencia novedosa de una identidad híbrida. «Davantage, si nous voulons répondre à l'attente des Européens, il ne faut pas leur renvoyer une image, même idéale, de leur société et de leur pensée pour lesquelles ils éprouvent épisodiquement une immense nausée. Pour l'Europe, pour nous-mêmes et pour l'humanité, camarades, il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf»¹⁷.

17 FANON, *Les damnés de la terre*, Op. Cit., p. 305

Cuestiones de subalternidad

Tras recorrer la evolución del pensamiento de Fanon y la novedad que sus planteamientos supusieron para los estudios anticoloniales, como colofón al presente estudio me gustaría esbozar unos apuntes sobre la necesidad de repensar la actualidad de Fanon en el contexto de los estudios subalternos contemporáneos. En un panorama intelectual saturado por postulados posestructuralistas, la tintura humanista que desprenden las reflexiones fanonianas tiende a jugar un papel negativo en su valoración y a que los académicos subestimen las aportaciones que su obra puede todavía hoy realizar a una teoría crítica no solamente por su mero valor histórico. Su pensamiento puede como veremos establecer la base de un encuentro y de una crítica de las modernas formas de esencialismo ocultas tras la apariencia de un análisis descriptivo de las formas de vida de los sujetos subalternos. Para nuestros propósitos haremos uso de un breve texto de Fanon, titulado en su traducción inglesa *Algeria unveiled*, en torno a la cuestión del uso del velo en los países árabes y su función en el desarrollo de la revolución argelina.

Es un lugar común en los estudios subalternos en sus diversas variantes encontrarnos frente a un deslizamiento casi inconsciente desde la figura del subalterno hacia la del sujeto moral o revolucionario. El primero es con frecuencia identificado totalmente con el segundo y tal identificación proviene de una consideración de la diferencia como un campo fijo enfrentada al campo igualmente fijo, de la identidad, representado este por la dominación capitalista heteropatriarcal. Zahid Chauhary describe así esta conceptualización de la diferencia:

it is a sort of grouping of “other kinds of pasts” that “enable the human bearer of labor power to enact other ways of being in the world –other than, that is, being the bearer of labor power” [...] the gesture of seeing the colonial peasant as an object of (secular) historical study and as a person who is a contemporary, whose beliefs in spirits could present possibilities for the present»¹⁸.

En un primer momento, pudiera esta definición resultar similar a la insistencia de Fanon en la importancia de rescatar la originalidad cultural del tercer mundo aunque en realidad nos encontramos ante dos aproximaciones radicalmente distintas. En *Algeria unveiled* Fanon relata como la mujer árabe es reconocida por el ocupante como aquella-que-lleva-velo, sin él es una simple mujer (a los ojos del colono una mujer europeizada, casi europea), con él de inmediato es reconocida como árabe. Empero, durante la guerra de liberación tal relación imaginaria es subvertida por la *fidai*, en las delicadas misiones en que se veía obligada a internarse en la ciudad

18 CHAUDHARY, *Subjects in difference: Walter Benjamin, Frantz Fanon, and Postcolonial Theory*, En: Brown university and differences: A Journal of Cultural Feminist Studies vol. 23, Number 1, 2012, pp. 157-158

européa había de hacerse invisible a los ojos del colono: «this woman who sees without being seen frustrates the colonizer. There is no reciprocity. She does not yield herself, does not give herself, does not offer herself»¹⁹. En este texto nos encontramos con una concepción dinámica de la diferencia puesto que no aparece en un campo definido sino en perpetua relación transformadora con las instancias represoras, no de identificación y oposición sino de elusión. El momento en que la diferencia cultural se convierte en resistente es en la desterritorialización de la imagen que se hace presente al observador, en la identidad híbrida que mencionábamos al finalizar el anterior apartado. Formada en los intersticios de la autoafirmación y la huida la experiencia del subalterno constituye una línea de fuga en el interior de las identidades constituidas

pues la estrategia del deseo colonial es poner en escena el drama de la identidad en el punto en que el hombre negro *se desliza* a revelar la piel blanca. En el borde, entre-medio del cuerpo negro y el cuerpo blanco, hay una tensión de sentido y ser, o alguien diría de demanda y deseo, que es la contrapartida psíquica de esa tensión muscular que habita el cuerpo nativo: [...] De estas tensiones, tanto psíquicas como políticas, emerge una estrategia de la subversión. Es un modo de negación que busca no desvelar la plenitud del hombre sino manipular su representación. Es una forma de poder que es ejercida en los límites mismos de la identidad y la autoridad, en el espíritu burlón de la máscara y la imagen²⁰.

La subversión no se halla entonces coligada a la subalternidad, ni es por tanto exclusiva de ella, es un concepto móvil de continua exploración de posibilidades ocultas en nuestra relación con el mundo y el resto de individuos, que no restituye una humanidad perdida sino que la recrea incesantemente en un perpetuo acto de cuestionamiento, un hacer interrogación de la vida.

Así, Fanon no reconocería que el hombre que cree en espíritus suponga estructuralmente una interrupción necesaria de la lógica capitalista. De hecho, sosteniendo una postura atea, cuestiona tales creencias como una sublimación subconsciente de la frustración del colonizado bajo el régimen imperialista occidental, pero tampoco censura la asunción de tales creencias desde una reconceptualización decolonial de las creencias tradicionales como, por ejemplo, la convicción de la existencia de *duppies* o fantasmas por parte de los creyentes rastafari jamaicanos, heredado de la tradición religiosa de la Obeah, el *duppy* juega el papel de representación metafórica de los mecanismos de supresión del *establishment* continuador del sistema colonial en la isla, así como de la ubicuidad e inescrutabilidad con las que tales mecanismos son aplicados. Pero volviendo a la *fidai* argelina, lo que Fanon destaca es la forma en la que el velo es rechazado o asumido voluntariamente como formación disruptiva de una identidad asignada que desactive los roles sociales atribuidos a un objeto cultural de enorme importancia, tal y como es el velo.

19 FANON, Op. Cit., *A dying colonialism*, p. 44

20 BHABA, Homi K, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, 2002, pp. 84-85

El sentido de este texto y de toda la obra de Fanon se dirige a posibilitar un encuentro ético libre de las determinaciones del pensamiento racializado. No se trata de un discurso únicamente dirigido a los hombres y mujeres subalternos, como afirma Sartre en su prefacio a *Los condenados de la tierra*. La pedagogía decolonial fanoniana «se fundamenta en una cierta concepción del sujeto que en su caso no se basa en una identidad («yo soy yo») o diferencia («yo como otro»), sino más bien en la interrelación del contacto ético y la acción política en contextos coloniales («yo para el sub-otro»)»²¹. La violencia es necesaria puesto que no hay palabras ni construcción teórica alguna capaz de convencer al racista de su error, pero entre aquellos que somos favorecidos por las relaciones sociales de injusticia y que nos oponemos al mantenimiento de tales injusticias encontramos que «Fanon insiste en el aspecto metodológico de situarse epistémicamente (aunque sea imposible situarse socialmente) en la posición geopolítica y corporal del otro oprimido en una relación de dominación, para poder producir conocimientos relevantes y adecuados a la transformación de la realidad»²². A nosotros, europeos, Fanon nos insta a una posición de apertura y escucha a la cual estamos ciertamente desacostumbrados pero que es absolutamente imprescindible para lograr eliminar la marca del imperialismo cultural tan frecuente en nuestros discursos sobre los acontecimientos del tercer mundo.

Finalmente, si prestamos la adecuada atención a la forma en que Fanon reformula la noción de subjetividad es necesario acordar la radical transformación que consecuentemente conlleva en la misma noción de humanidad, la cual deriva en un concepto abierto en el cual la performatividad obtiene un papel fundamental. Es la aprehensión de nuestras determinaciones en un espacio de libertad capaz de transformarlas en medida que se produce una apertura del discurso racial, en el que no sea para el hombre negro su piel una desgracia, tampoco un deber para con sus antepasados, sino simplemente su piel, a través de la cual tocar y ser tocado.

21 MIGNOLO, Walter D. *Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político*, En: FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*, Akal. Madrid, 2009, p. 305.

22 GROSFOGUEL, Ramón. *Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales*, En: FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal. Madrid, 2009, p. 275.

Bibliografía

FANON, Frantz, *Peau noire masques blancs*, Éditions du seuil, París, 1952.

FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, La découverte, París, 2002.

FANON, Frantz, *A dying colonialism*, Groove press, Nueva York.

FANON, Frantz, *Towards the african revolution*, Groove press, Nueva York.

SAID, Edward, *Orientalismo*, Ediciones Debolsillo, España, 2008.

BHABA, Homi K., *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, 2002.

ARTAUD, Antonin, *El teatro y su doble*, Edhasa, España, 2001.

FREUD, Sigmund, *Introducción del narcisismo*. En: *Sigmund Freud obras completas vol. XIV*, Amorrortu editores, Argentina, 1992.

CHAUDHARY, Zahid R., *Subjects in difference: Walter Benjamin, Frantz Fanon, and Postcolonial Theory*. En: *Brown university and differences: A Journal of Cultural Feminist Studies* vol. 23, Number 1, 2012.

GORDON, Lewis R., *A través de la zona del no ser*. En: FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009.

GROSGOUEL, Ramón, *Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales*. En: FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009.

MALDONADO-TORRES, Nelson, *Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon*. En: FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009.

MIGNOLO, Walter D., *Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político*. En: FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009.

GARVEY, Marcus, *Philosophy and opinions of Marcus Garvey*, The Journal of Pan African Studies, 2009.