

EL FANON DE ALEJANDRO DE OTO EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO

Nelson Maldonado-Torres

Cuando se escriba la historia de la recepción del trabajo de Frantz Fanon en América Latina, la misma no estará completa sin la mención y discusión del libro de Alejandro De Oto *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. Su libro ha logrado por sí solo subir los estándares del trabajo sobre Fanon en América Latina. De Oto es un argentino que completó sus estudios doctorales en la Ciudad de México. Me parece que no es casual que esta nueva lectura de Fanon provenga de alguien como él, pues tanto en Argentina como en México Fanon recibió desde muy temprano una fuerte acogida por parte de intelectuales. No podemos olvidar que uno de los primeros libros sobre Frantz Fanon en español, *Frantz Fanon: conciencia y descolonización* de Carlos A. Fernández Pardo (Editorial Galerna 1971), fue publicado en Argentina. Fanon también influyó a la filosofía de la liberación, tanto en su vertiente mexicana como en la argentina. El mexicano Leopoldo Zea, por ejemplo, comienza y termina su texto *La filosofía americana como filosofía sin más* con referencias directas a Fanon. Enrique Dussel en Argentina y luego en México, por su lado, considera a Fanon como el precursor directo de su filosofía de la liberación. Él lo llama un proto-filósofo que anticipó su perspectiva filosófica. Es cierto que en algunos casos, tal y como señala Horacio Cerrutti Guldberg, la lectura de Fanon sirvió para imponer categorías que pertenecían al análisis del colonialismo del siglo diecinueve y veinte a países que habían sido independientes desde hacia más de un siglo y medio. Por eso en parte que sea necesario hacer una nueva lectura de Fanon en América Latina hoy. Y esto es precisamente lo que el texto de De Oto comienza a ofrecernos.

Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial es un

texto que ubica y se ubica muy concientemente en medio de una variedad de lecturas de Fanon en distintos momentos y contextos. Tal dimensión del libro está muy bien pensada ya que su propósito principal es presentar a Fanon como un pensador de la temporalidad, y esto desde una perspectiva singular: como alguien que se adentró en las complejidades de la historia y del tiempo desde el ángulo de la vida y subjetividad marcada y dañada por el racismo y el colonialismo. Tanto la política como la poética de Fanon, esto es, tanto su escritura como su praxis, estuvieron acompañadas de una percepción aguda del carácter de la temporalidad. De Oto hace claro que sin tomar en consideración la sutilidad de la concepción fanoniana de la historicidad, tanto su escritura como las ideas expuestas en la misma serían sólo parcialmente entendidas.

Otro elemento que De Oto destaca en su texto es el diálogo entre Fanon y el filósofo francés que le escribiera un prefacio a su libro *Los condenados de la tierra*, Jean-Paul Sartre. Este elemento en el pensamiento de Fanon ha tendido a ser dejado de lado en lecturas marxistas y pos-estructuralistas de su trabajo (e.g., Homi Bhabha y Rey Chow). De Oto nota la relevancia del enfoque de Fanon en la “experiencia vivida” del colonizado, lo que lleva a Fanon a tomar muy en serio el análisis de la subjetividad en *Piel negra, máscaras blancas*. De Oto resalta la parte donde Fanon describe la emergencia del “esquema histórico-racial” que traumatiza la subjetividad del “negro” y que lo vuelve ilegible ya que lo convierte en una excepción de lo humano. Es ese trauma el que precisamente hace que concepciones de la historicidad tales como la de Hegel y Jaspers prueben ser falaces o muy limitadas para Fanon.

La conciencia de la falacia de concepciones occidentales de la historia afecta no sólo las ideas sino también la misma escritura de Fanon. Una prueba de esto se ofrece en frases enigmáticas tales como la aseveración fanoniana de que “el Negro no es un Hombre”.¹ El “negro” aparece a todas luces como una excepción de lo humano y por lo tanto se convierte en un “sujeto” que no

es visible a la Historia y quien tampoco tiene su propia Historia. Es decir, el “negro” se encuentra atrapado en un no-lugar donde concepciones típicas sobre qué es lo humano no aplican. Por esto De Oto insiste en que Fanon no cree posible que los discursos occidentales hegemónicos sobre la Historia y la subjetividad apliquen fácilmente al sujeto colonizado. Podría decirse, muy al contrario, que el sujeto colonizado representa el límite mismo de tales concepciones. Fanon se ve obligado pues a adoptar un nuevo lenguaje que haga a ese sujeto visible. Es aquí que el uso de Fanon de la fenomenología existencial y su diálogo con Sartre es mejor situado y entendido.

Mientras el colonizado puede estar excluido de la Historia, este todavía tiene conciencia —en el sentido de ser conciente de sí mismo y de su realidad circundante. Fanon emplea un tipo de reducción fenomenológica para acceder a “la experiencia vivida del negro”.² La misma pone entre paréntesis a la Historia, pero no lo hace solamente por motivos de interés teórico, sino también por el simple hecho de que la alienación racial lo excluye de la Historia. Irónicamente, la única forma en que tal “conciencia” sería capaz de liberarse de ese no-lugar sería precisamente a través del reclamo de un sentido distinto de historicidad, anclada ésta en la experiencia del “objeto” o ser humano alienado racialmente que se va tornando sujeto. Es cierto pues que la alineación de la “triple-persona” —sobredeterminada desde afuera por la mirada racista y genocida— desconecta al sujeto de la Historia, pero en el mismo corazón de tal experiencia Fanon descubre un sentido de temporalidad que le da sentido a la experiencia vivida del sujeto escindido por el colonialismo. Es en este sentido que Fanon propone a la liberación como acción que rompe la Historia y abre el tiempo nuevo. He aquí el lazo fundamental entre *Piel negra* y *Los condenados de la tierra*: el tiempo. En *Piel negra* el tiempo está relacionado a la subjetividad y al imperativo de formar “el mundo del Tú” o la intersubjetividad. En *Los condenados* el tiempo aparece como un tiempo nacional, pero no está limitado por el nacionalismo. Fanon mismo lo articula en la característica forma

enigmática que De Oto comenta: el defiende una “conciencia nacional, que no es el nacionalismo”.³ Pocos se han percatado de la naturaleza del lenguaje de Fanon, que afirma en un momento lo que negará después para así mostrar sus límites. A Fanon se le ha tendido a leer en América Latina casi exclusivamente como científico social, cuando éste muchas veces escribe más bien como fenomenólogo. Fanon intenta que su escritura muestre la dinámica misma del tiempo o devenir de la conciencia. Trazar con paciencia el itinerario del pensamiento fanoniano a través de la identificación de sus distintos momentos, paradojas, ironías, y, sobre todo, sus ambivalencias, es una de las contribuciones más notables de De Oto en su trabajo.

De Oto entiende muy bien y toma en serio la experiencia de ser una triple persona racializada —individuo, raza, y ancestros—, la que Fanon teorizó a partir de su fenomenología del “negro”. Es muy importante que De Oto le da atención a esto. En América Latina muchas veces se ha escrito de Fanon olvidando que él era negro y que sus teorías sobre la colonización se basaban en sus estudios sobre el “negro” colonizado martiniquense. Muchas veces en América Latina se ha seguido una línea de trabajo intelectual crítico que sigue las pautas del pensamiento europeo de izquierda, en el sentido que se toma como importante aquello que presumiblemente es común a todos, lo que lleva a echar de lado las interrogantes y perspectivas que afectan a sujetos marginales, particularmente negros e indígenas. Se continúa, o se es inadvertidamente cómplice de esta manera muchas veces, con una práctica racista en nombre de combatir los “grandes” males que afectan a la humanidad o a la región latinoamericana. En su forma de teorizar Fanon nos enseñó algo muy distinto: a veces lo universal se encuentra en lo supuestamente contingente. De Oto toma a Fanon en serio y lo lee precisamente desde ese desafío a la universalidad abstracta y la Historia.

El retrato que hace De Oto de Fanon como filósofo de lo temporal, cuyas reflexiones fueron motivadas por la experiencia vivida del negro, nos ayuda por un lado a tomar más en serio las

contribuciones de afro-descendientes y de problemas confrontados por ellos en las Américas, como también provee claves para entrar en diálogo con las percepciones de Fanon por parte de otros teóricos. De Oto, por ejemplo, provee nuevas bases para evaluar la percepción que Dussel tiene de Fanon como un proto-filósofo de la liberación. Es cierto que Fanon no contaba con una filosofía de la Historia, la cual Dussel considera importante para contrarrestar el legado hegeliano en las Américas.⁴ Pero después de leer a De Oto se hace claro que la ausencia de tal filosofía no es un olvido o inmadurez de Fanon, sino todo lo contrario: Fanon provee las bases para criticar filosofías de la Historia que no han sido trastocadas ni transformadas por un análisis existencial y fenomenológico de la conciencia colonizada y racializada en la modernidad. Bien lo deja claro De Oto cuando se refiere a Fanon como pensador de la temporalidad y no como filósofo de la Historia. Esta perspectiva nos permite apreciar la contribución específica de Fanon, aunque, ciertamente, no responde por completo ni minimiza el reto de Dussel. Le tocaría a De Oto desarrollar más el punto sobre cómo la visión fanoniana de la historia podría eficazmente responder a la necesidad de descolonizar la visión histórica hegeliana desde una perspectiva mundial, tal y como Dussel lo intenta. Habría que buscar pues el punto de contacto entre la perspectiva que emerge desde la singularidad del sujeto racializado y colonizado y la posibilidad de una nueva perspectiva universalista, que a la vez evada los problemas de la mirada liberal o del marxismo estándar.

Además de adentrarse más en la dinámica del tiempo, otro asunto que le queda en el tintero a De Oto es el problema del espacio. De Oto se enfoca en el tiempo, pero uno se pregunta si el análisis del espacio no es igualmente importante. Después de todo, la experiencia de la sobre-determinación de la mirada racista y de las instituciones coloniales ubican a los sujetos, como ya se ha dicho anteriormente, en un cierto no-lugar, el cual, sin embargo, es identificado con regiones coloniales o espacios sociales específicos. Fanon tuvo así que teorizar a un sujeto que no se encontraba

ni en la Historia ni en el Espacio legítimo, que es el espacio civilizatorio moderno. La colonización procede por dislocaciones temporales y espaciales de sujetos, culturas, y conocimientos. Y así como Fanon resistió hacer una nueva Historia, también fue cuidadoso en no ofrecer un nuevo Espacio. Por eso es que resistió darle a su discurso un giro continental en un llamado a volver a las raíces de Africa, a tornarse a Europa, o a volverse latinoamericano.⁵ Fanon se quedó en los intersticios y a lo sumo defendió la nación. Pero su defensa del espacio nacional no pretendía convertirse en un nacionalismo, sino sólo ser parte de un nuevo humanismo que redefiniría todas las formas existentes de identidad. ¿Cómo desenmarañar esta concepción fanoniana del espacio? ¿Qué contribuciones tendrían sus reflexiones sobre el estado nacional hoy, en un momento cuando las naciones son debilitadas por el capital transnacional y cuando comunidades marginales transnacionales comienzan a emerger y a tomar conciencia de sí? ¿Es cierto que habría un Imperio que vuelve obsoleto al estado nación? La respuesta a estas preguntas no es fácil, pero seremos afortunados si De Oto le presta la misma cuidadosa atención a las mismas como ya lo ha hecho con respecto a desenmarañar la trama del tiempo y de las ambigüedades en el discurso de Fanon.

Notas

- ¹ Frantz Fanon. 1973. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas. P. 8.
- ² Quizás podríamos llamar la misma “reducción des-colonial”. Sobre este tema véase Nelson Maldonado-Torres. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, edición en preparación.
- ³ Frantz Fanon. 2001. *Los condenados de la tierra*. 3ra. ed. Traducido por Julieta Campos. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica. P. 226.
- ⁴ Ver Enrique Dussel. 1966. *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, 280 páginas y Enrique Dussel. 1992. *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*. 2da. ed. México, D.F.: Editorial Cambio XXI.
- ⁵ Crítica al continentalismo en Fanon, *Los condenados*, 194-197.