



Araucaria. Revista Iberoamericana de
Filosofía, Política y Humanidades

ISSN: 1575-6823

hermosa@us.es

Universidad de Sevilla
España

Silvana Elias, Gloria

Caminos zigzagueantes: el humanismo de Frantz Fanon desde la zona de no ser
Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 19, núm. 38,
julio-diciembre, 2017, pp. 97-119

Universidad de Sevilla
Sevilla, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28253016005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Caminos zigzagueantes: el humanismo de Frantz Fanon desde la zona de no ser

Zigzagging Roads: Humanism of Frantz Fanon from the Zone of Not Being

Gloria Silvana Elias¹
CONICET (Argentina)

Recibido: 20-07-16

Aprobado: 27-10-16

Resumen

El trabajo busca ahondar en la contradicción que halla Frantz Fanon respecto de querer superar la colonización mental a partir de la afirmación de la identidad cultural. Asumiendo la tesis fanoniana que la racialización de la cultura fue producto de los colonizadores blancos, querer luchar por el reconocimiento en clave de “raza” o “identidad” no hará otra cosa que conducir la misma a un callejón sin salida, arguye. Dicho de otro modo, la lucha por el reconocimiento de la identidad de aquellos pueblos sometidos por los europeos, sólo tiene sentido si trasciende la propia mismidad y se enmarca en el plano político de un nuevo humanismo, en la búsqueda de la liberación de aquellos condenados mundialmente.

Palabras-clave: Fanon, Colonización, Emancipación, Humanismo.

Abstract

The work seeks to delve into the contradiction that lies Frantz Fanon about wanting to overcome mental colonization from the assertion of cultural identity. Assuming the racialization of culture was the result of white settlers, want to fight for recognition in terms of “race” or “identity” will not do anything to

¹ (gloriaelias@hotmail.com). Doctora en Filosofía (Universidad Nacional de Tucumán-Argentina) (2011); Posdoctorada en Ciencias Humanas y Sociales (Universidad Nacional de Buenos Aires-Argentina) (2015); Investigadora en CONICET. Profesora Adjunta Regular de Antropología Filosófica de la carrera de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy. Dirigió el proyecto de investigación “Los procesos de liberación y emancipación en contextos latinoamericanos” de la Fac. de Humanidades y Ciencias Sociales, UNJU.

drive it to a dead end, he argues. In other words, the struggle for recognition of the identity of those peoples conquered by the Europeans, only makes sense if sameness transcends itself and is part of the political plane of a new humanism, in seeking the release of those convicted worldwide.

Key-words: Fanon, Colonization, Emancipation, Humanism.

1. Introducción

El trabajo busca ahondar en la contradicción que halla Frantz Fanon respecto de superar la colonización mental a partir de la afirmación de la identidad cultural. Asumiendo la tesis fanoniana que la racialización de la cultura fue producto de los colonizadores blancos, querer luchar por el reconocimiento en clave de “raza” o “identidad” no hará otra cosa que conducir la misma a un callejón sin salida, arguye. Dicho de otro modo, la lucha por el reconocimiento de la identidad de aquellos pueblos sometidos por los europeos, sólo tiene sentido si trasciende la propia mismidad y se enmarca en el plano político, en la búsqueda de la liberación de aquellos condenados mundialmente. La liberación de los pueblos se llevará a cabo según Fanon desde valores universalizantes que recuperen la condición de humanidad de todos los explotados. Pretender alcanzarla siguiendo el mismo camino que hizo Europa, pero desde otra raza, conduce al absurdo y finalmente el fracaso. Por ello Fanon propone un “zigzaguo” entre caer en un pseudo universalismo –que no es otra cosa que la imposición de la hegemonía europea–, y políticas de la identidad, –que finalmente responden a la misma lógica de dominación–.

Este planteo conduce la reflexión filosófica hacia el problema de la liberación de los pueblos oprimidos y doblegados en su historia: ¿cómo puede lograrse la liberación sin entraparse en políticas de identidad que llevan al encasillamiento de lo que no somos y al aislamiento respecto de aquellos con los que no nos identificamos, pero que sufren la misma condena?

2. Un nuevo humanismo

“Mi cuerpo se me devolvía plano, desconyuntado, hecho polvo, todo enlutado en ese día blanco de invierno. El negro es una bestia, el negro es malo, el negro tiene malas intenciones, el negro es feo, mira, un negro, hace frío, el negro tiembla, el negro tiembla porque hace frío, el niño tiembla porque tiene miedo del negro, el negro tiembla de frío, ese frío que os retuerce los huesos, el guapo niño tiembla porque cree que el negro tiembla de rabia, el niño blanco se arroja a los brazos de su madre, mamá, el negro me va a comer”

(Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*)

Fanon nació en la Martinica, Forte de France, el 20 de julio de 1925, colonia francesa de población negra. Fanon, era negro. Su familia perteneció a la clase media de esa isla y fueron fervientes patriotas franceses. El pensamiento de Fanon es, a pesar de ello, o justamente por ello, un pensamiento “descentrado” en términos de Alejandro Oto, por el carácter universal de sus apelaciones². Médico psiquiatra y filósofo, es a partir del desencanto posterior a su experiencia como soldado francés y como intelectual formado en Francia que aparecen los escritos vinculados a la alienación, y en contra de cualquier tipo de alienación, como queda expresado en la obra que acá nos ocupa, *Piel negra, máscaras blancas*.

En 1940 los nazis invaden Francia, y con ello Martinica, sufriendo la población violaciones y vejaciones. A sus dieciocho años se embarcó como polizone y llegó al Norte de África, donde se enroló en las Forces Françaises de l’Intérieur, para luchar contra los nazis, y al año siguiente participó en el desembarco en Toulon y en los combates en Alsacia. Condecorado por el ejército francés por su valentía en el campo de batalla, posteriormente fue echado del ejército por el color de su piel en lo que él luego denominó un proceso de “blanqueamiento” de los ejércitos aliados. O sea, una vez que ganaron la guerra contra los nazis, y ya próximos a desfilar en tierra alemana como signo de victoria, el ejército aliado expulsó de sus filas a todos sus compañeros negros.

Tras la desmovilización, Fanon obtuvo una beca de estudios y en 1952 se licenció en Medicina en la Universidad de Lyon, especializándose en Psiquiatría. En ese mismo año publicó una recopilación de ensayos sobre la condición de los negros y el racismo, *Piel negra, máscaras blancas* (*Peau noir; masques blancs*) y escribió un drama acerca de los obreros del puerto de Lyon (*Les Mains parallèles*), que permaneció inédito. En sendas obras Fanon muestra que el tratamiento como si fuesen bestias, la explotación, la aniquilación hasta la inexistencia, fue lo que caracterizó el colonialismo.

En 1953 solicitó el traslado a un hospital argelino, trabajando durante tres años en el hospital de Blida-Joinville, donde su trabajo de psiquiatra le permitió elaborar un original modelo de análisis de la alienación del colonizado. Lo peor, dice, ha sido que la colonización destruyó la propia cultura del colonizado e hizo del colonizador, su héroe. Por ello para Fanon la liberación consistirá en liberarse de la cultura del colonizador, expulsarlos. Para conseguirlo, él entendió que deben ser los propios negros los que alumbren a sus hermanos. En suma, él no escribió para los colonizadores, sino para los propios negros.

Después de su intervención en el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros que se celebró en septiembre de 1956 en la Sorbona, se vio obligado a abandonar Argelia. Se trasladó a Túnez, trabajó para el Ministerio

² Alejandro de Oto, Frantz Fanon. Una nota biográfica [en Alejandro de Oto: *Franz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*, México, CEA, 2003], p. 217.

de Información y para el Ministerio de Asuntos Exteriores del Gobierno provisional de la República Argelina, y llevó a cabo diversos viajes a distintos países africanos, de carácter diplomático algunas veces, y otros [de carácter] clandestino.

En 1960 publicó en París *L'an V de la révolution algérienne*, libro que fue secuestrado inmediatamente. Herido en aquel verano cerca de Bizerta al estallar una mina que había provocado que su coche volcara, a principios de 1961 supo que estaba aquejado de leucemia. En aquella primavera escribió los ensayos que aparecieron en otoño, en vísperas de su muerte, con el título *Los condenados de la tierra* (*Les damnés de la terre*); el mismo fue editado en 1961 volviéndose su obra más madura y, al mismo tiempo, el mayor documento teórico de la revolución de los pueblos colonizados. En tal obra Fanon insiste en lo que ya postulaba en sus escritos anteriores, esto es, que la sumisión no sólo era económica y social, sino también cultural. Por eso las elites africanas viajaban a París para parecerse a su colonizador, a su verdugo, y volver a su tierra, “falsificados”. Como médico psiquiatra se adentró en la conciencia de aquellos desquiciados por la colonización, y realizó también entrevistas con su pueblo, logrando comprender lo que él denominó el proceso de inferiorización de la propia cultura, en suma, de uno mismo. Él se abocó a la revolución hasta su último latido.

El pensamiento de Fanon puede ser enmarcado en lo que se considera en los años sesenta una teoría política de liberación, que parte de la experiencia de la colonización y la destrucción de la identidad y cultura propias en manos de aquellos que llevan adelante la conquista; sus escritos y su praxis política han contribuido notablemente en la posterior filosofía descolonial³. De hecho, Fanon se enfoca en el problema político de cómo dar vuelta la situación de colonización en la que se hallaban sometidos sus hermanos negros. Su planteo, contextualizado en la Martinica y en la Francia de los años sesenta, sigue promoviendo hoy en día la reflexión política y filosófica en torno a la liberación en Latinoamérica y el Caribe. En efecto, en el Caribe hay todo un movimiento filosófico y político alimentado por el fuego de los escritos fanonianos que se halla en continuo movimiento. Por ejemplo, en 2011 en Cuba se realizó el “Ciclo de Pensamiento Social Caribeño: Actualidad de Frantz Fanon: hacia un humanismo renovado”, en el que un grupo de intelectuales de diferentes disciplinas trataron de echar luces sobre ese nuevo hombre, ese nuevo humanismo que postula nuestro autor. En este sentido, Aurelio Alonso, estudioso de Fanon, sostiene que, como psiquiatra revolucionario, Fanon comprende que la cura de la neurosis de aquellos que han sufrido la humillación en su condición de negros sólo se obtendrá más allá de la clínica, en tanto el sujeto pueda llevar

³ Cfr. Walter Mignolo, *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Bs. As., Del Signo, 2009, p. 10.

adelante su lucha transformadora del actual estado social⁴. Asimismo, González Rams destaca que no se puede comprender el humanismo del que habla Fanon por fuera del vínculo con el problema de la universalidad, como un modo de dejar expresado su descontento con las políticas de identidad⁵. Además, la catedrática manifestó que uno de los elementos cardinales en el pensamiento del autor en esta crítica del humanismo es la militancia y el compromiso de poner la teoría al servicio de un proyecto de subversión de la realidad. Lo propio hizo Digna Castañeda, directora de la Cátedra de Estudios del Caribe de la Universidad de La Habana, en su ponencia “Piel negra, máscaras blancas: para repensar nuestro tiempo”, quien señala que “el racismo constituyó uno de los mecanismos ideológicos que permitió este proceso, y la conformación en el negro de un sentimiento de vergüenza en torno a su cultura, su tradición y su condición fue una de sus características fundamentales”⁶. Por ello Wallerstein, en el prefacio de la obra que acá nos incumbe, entiende que la ira de Fanon no sólo es ante el poderoso, sino fundamentalmente con su hermano negro quien, con su modo de estar en el mundo, legitima la humillación y la desigualdad que recibe aunque más no sea porque anhela recibir los desechos del blanco⁷.

Ahora bien, esta preocupación que tiene Fanon por un nuevo humanismo no la concibe sólo en clave de emancipación psicológica y cultural, sino también en clave sociogénica y material. Detengámonos en estos aspectos que acabo de enunciar. *Piel negra...*, cuyo contenido es centralmente psiquiátrico y psicoanalítico, es escrita no para los dominadores, sino para los parias de la tierra, los sometidos, los explotados. Expresiones como fracaso, alienación, complejo de inferioridad, complejo de superioridad, se imbrican una a otra, avanzando en explicaciones científicas de corte psicológico hasta desembocar en una explicación sociogénica. En efecto, junto a la ontogenia y la filogenia, Fanon conducirá su argumentación hacia la sociogenia, para explicar desde ella el complejo de inferioridad⁸. Como sabemos, la perspectiva ontogénica se refiere al organismo individual, mientras que la filogénica se refiere a la especie, y tales distinciones conciernen tanto al individuo como a la estructura. Pero

⁴ Cfr. Aurelio Alonso, Fanon: por un hombre nuevo, por un nuevo humanismo [en Ciclo de Pensamiento Social Caribeño: “Actualidad de Frantz Fanon: hacia un humanismo renovado”, cobertura La Ventana, Cuba, 2011] online (<http://laventana.casa.cult.cu/noticias/2011/10/27/fanon-por-un-hombre-nuevo-por-un-nuevo-humanismo/>).

⁵ Cfr. Alina González Rams, [en Ciclo de Pensamiento Social Caribeño: “Actualidad de Frantz Fanon: hacia un humanismo renovado”, cobertura La Ventana, Cuba, 2011] online (<http://laventana.casa.cult.cu/noticias/2011/10/27/fanon-por-un-hombre-nuevo-por-un-nuevo-humanismo/>).

⁶ Cfr. Digna Castañeda, Piel negra, máscaras blancas: para repensar nuestro tiempo [en Ciclo de Pensamiento Social Caribeño: “Actualidad de Frantz Fanon: hacia un humanismo renovado”, cobertura La Ventana, Cuba, 2011] online (<http://laventana.casa.cult.cu/noticias/2011/10/27/fanon-por-un-hombre-nuevo-por-un-nuevo-humanismo/>).

⁷ Cfr. Immanuel Wallerstein, Prefacio: leer a Fanon en el siglo XXI [en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Bs. As., Akal, 2009], p. 31.

⁸ Cfr. Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Bs. As., Akal, 2009, p. 45.

Fanon añade que las mismas a menudo omiten un tercer factor, el sociogénico, que es lo que emerge del mundo de lo social, el mundo intersubjetivo de la cultura, la historia, el lenguaje o la economía. Mignolo insiste en este aspecto en el *Prefacio de La teoría política en la encrucijada descolonial*, afirmando que así como Freud necesitó introducir la dimensión ontogenética puesto que la dimensión filogenética de Charles Darwin no le permitía el abordaje de individuos, Fanon al escribir *Piel negra...*, se da cuenta que necesitaba incorporar el concepto de *sociogénesis*. Dice Mignolo: “Si el ser negro es tal en relación imperial/colonial con el ser blanco (diferencia colonial epistémico y ontológica), la blancura y la negrura no tienen significado en relación al referente, sino a la conceptualización racial y jerárquica del mundo moderno/colonial”⁹.

El complejo de inferioridad no se debe a la configuración biológica racial de la subjetividad, sino a la génesis y formación de la *psique* a partir de la observación de los condicionamientos y de los acontecimientos sociales de los que se derivan los comportamientos normales o patológicos de las personas. Ello a su vez se enclava en las condiciones materiales de dominación que provocó la conquista y colonización. Dice respecto al enclave de su obra *Piel negra...*:

“El análisis que vamos a emprender es psicológico. No obstante, para nosotros sigue siendo evidente que la verdadera desalienación del negro implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales. Si hay complejo de inferioridad, éste se produce tras un doble proceso: económico, en primer lugar; por interiorización, o mejor dicho, por epidermización de esta inferioridad, después”¹⁰.

A propósito de ello el sociólogo francés Said Bouamama¹¹—quien investiga lo que puede llamarse una sociología de la dominación a partir de su estudio de los procesos inmigratorios y los modos de racismos, y que es un estudioso de Frantz Fanon— destaca sobre todo de los textos fanonianos la explicación económica que también forma parte imprescindible de la dominación colonial. En efecto, Bouamama entiende que lo propio del capitalismo como modo de producción económica —que tiene como ley el beneficio a partir de la acumulación de capital—, requiere una expansión permanente. Dice: “tanto el

⁹ Walter Mignolo, Prefacio [en *La teoría política en la encrucijada descolonial*, op. cit.], p. 15.

¹⁰ Fanon, *ibid*, p. 44.

¹¹ A continuación, realizo una síntesis del análisis que respecto del colonialismo como modalidad del capitalismo realiza Said Bouamama en su artículo “Colonialismo, neocolonialismo y balcanización: las tres edades de una dominación”, [en *Investig'Action*, <http://www.investigaction.net/es/colonialismo-neocolonialismo-y-balkanizacion-las-tres-edades-de-una-dominacion/> publicado el 15 de mayo de 2016] (consultado en marzo de 2017). En él, Bouamama cita una serie de autores a los que hago expresa referencia, puesto que todos ellos confirman efectivamente que las condiciones en las que se asienta la colonización no sólo son psicológicas, sino materiales y culturales.

saqueo y la destrucción de las civilizaciones amerindias como la esclavitud fueron las condiciones para que el modo de producción capitalista pudiese ser dominante en las sociedades europeas. No hubo nacimiento del capitalismo y después extensión, sino un saqueo y una violencia total que reunió las condiciones materiales y financieras para que se instalara el capitalismo”¹². Además, como señala Eric Williams, la destrucción de las civilizaciones amerindias y afro tuvo como relación concomitante su esclavización: “En el Caribe el término esclavitud se ha aplicado demasiado exclusivamente a los negros. [...] El primer ejemplo de comercio de esclavos y de mano de obra esclavista en el Nuevo Mundo no concierne al negro sino al indio. Los indios sucumbieron rápidamente bajo el exceso de trabajo y como la comida era insuficiente, murieron de enfermedades importadas por el blanco”¹³. Por ello Bouamama dice que la esclavitud no es consecuencia del racismo, sino que tanto el racismo como la esclavitud han sido productos de la colonización¹⁴. El economista argelino Youcef Djebari se refiere justamente a la magnitud de la resistencia de las formas de organización social anteriores a la conquista y por tanto la indispensable violencia que necesitaron los conquistadores para destruirlas: “En todos sus intentos de anexión y de dominación en Argelia el capital francés se enfrentó a una formación social y económica hostil a su penetración. Desplegó todo un arsenal de métodos para aplastar y someter a las poblaciones autóctonas”¹⁵. Fanon pone de relieve que el racismo “entra en un conjunto caracterizado: el de la explotación descarada de un grupo de hombres por otro. [...] Por ello la opresión militar y económica precede casi siempre al racismo, lo hace posible y lo legítima. Hay que abandonar la costumbre de considerar que el racismo es una disposición del espíritu, una tara psicológica”¹⁶. En suma, la opresión no sólo se dio en el ámbito psicológico, cultural, sino también, material. Por ello la violencia total es consustancial a la colonización.

Con todo, como señala Mignolo, si el ser negro es definido desde la relación imperial y colonial del ser blanco, la emancipación no se logrará “con políticas públicas o pintando a todos los blancos de negro, para que no haya diferencias”¹⁷. De hecho, Fanon está en contra de las políticas de la identidad como camino de liberación. Immanuel Wallerstein plantea en el Prefacio de *Piel negra...*, que en el II Congreso de Escritores y Artistas Negros de 1959 Fanon fue muy crítico ante todo intento de afirmar una identidad cultural que no sea

¹² Saïd Bouamama, *ibid.*

¹³ Eric Williams, *Capitalisme et esclavage*, París, Présence Africaine, 1998, p. 19.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Youcef Djebari, *La France en Algérie, la genèse du capitalisme d'Etat colonial*, Argel, Office des Publications Universitaires, 1994, p. 25.

¹⁶ Frantz Fanon, *Racisme et Culture*, [en *Pour la Révolution africaine. Ecrits politiques*, París, La Découverte, 2001], p. 45.

¹⁷ Cfr. Walter Mignolo, *op. cit.*, p. 15.

a los fines de fortalecer el verdadero propósito final, esto es, la lucha política por la liberación nacional¹⁸. Más concretamente, universal. Aunque parezca una contradicción en sus términos, Fanon entiende –hegelianamente– que la búsqueda por la liberación de los oprimidos alcanzará su mayor concreción y realidad cuando, desde de luchas por las identidades particulares, se encause hacia la liberación del hombre en tanto tal. Él se propone superar tanto el paneuropeísmo identitario, lógica de la mismidad, como el encarcelamiento en la particularidad, que responde a la primera. Dice:

“¿Por qué escribir esta obra? Nadie me lo ha rogado. Especialmente no aquellos a los que se dirige. ¿Entonces? Entonces, con calma, respondo que hay demasiados imbéciles sobre esta tierra. Y como he dicho, se trata de demostrarlo”¹⁹.

Él quiere pensar un nuevo humanismo en donde África no se convierta en la caricatura obscena de Europa, dirá²⁰. Si lo que África desea es parecerse a Europa, y ser la nueva Europa, como lo ha hecho Estados Unidos, entonces hay que dejar su destino en mano de los europeos...

“Pero si queremos que la humanidad avance un paso, si queremos llevarla a un nivel diferente de su manifestación en Europa, entonces hay que inventar, hay que descubrir [...]. Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad hay que hacer piel nueva, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de poner en pie a un hombre nuevo”²¹.

Lo planteado conduce a pensar que no es posible la emancipación si no se transforma la comprensión que de sí tenga cada individuo, el cual en África, y en las Antillas concretamente que es el lugar desde donde enuncia Fanon su discurso, ya es sometido y explotado desde antes de venir al mundo. La liberación fanoniana no se postula desde la senda de la particularidad identitaria, porque ello pareciera quedarse a mitad de camino del nuevo hombre. En efecto, todas aquellas luchas por la libertad que llevó adelante algún grupo o sector oprimido muchas veces ha devenido en cómplice de otro sector opresor, cuando alcanzó la emancipación. Ello sucede justamente porque se responde a una lógica del particularismo que se vuelve el fin del proceso político, cuando tan sólo debe concebirse como un momento del mismo.

Respecto de qué se entienda por emancipación y su relación con el humanismo, resulta interesante la visión de un filósofo latinoamericano,

¹⁸ Cfr., Immanuel Wallerstein, *op. cit.*, p. 34.

¹⁹ Fanon, *Piel Negra*, *op. cit.*, p. 41.

²⁰ Cfr. Fanon, *Los condenados de la tierra*. Fragmentos [en Félix Valdés García (comp.): *Leer a Fanon medio siglo después*. Ensayo introductorio, cronología de Valdés García, México, RLS, 2016], p. 235.

²¹ Cfr. Fanon, *ibid.*, p. 236.

Arturo Roig, quien ha reflexionado sobre la necesidad de emancipación de los grupos o sectores sometidos al poder blanco occidental en América Latina, aunque en este caso el sujeto en el que piensa es el nosotros latinoamericano expresado en los movimientos sociales, movimientos populares, etc. Dicho autor puede considerarse referente de una filosofía crítica que, lejos de ser un discurso justificatorio de las condiciones actuales en Latinoamérica, promueve la subversión del *statuo quo* que sostiene la desigualdad social. Roig escribe principalmente sobre la vinculación entre la realidad social y el lenguaje, la que puede expresarse en discursos opuestos o contradictorios que luchan por dominar y describir de modo hegemónico, lo real. Para el autor, las políticas bajo las cuales se desarrollan los discursos poseen ordenamientos semióticos provistos de una fuerza simbólica socialmente vinculante a representaciones lingüísticas imaginarias.

Arturo Andrés Roig parte del principio de que existe una correspondencia entre el lenguaje y la vida cotidiana; mediante este lazo, lo lingüístico, es decir, el habla es la forma más viva de objetivación, al ser ella misma algo propio de la praxis humana. Así, Roig utiliza el término de “objetivación discursiva” para referirse a la realización semiótica que en el mundo del lenguaje estructurado nos permite comprender la relación intrínseca entre política y lenguaje; las políticas del lenguaje permiten o bien expresar prácticas revolucionarias de liberación cultural, impulsando una voluntad semiótica de emancipación, o bien prácticas legitimatorias de opresión. Roig entiende que una “emancipación mental” nos lleva a proyectar la posibilidad de generar un discurso que, más allá de poseer eficacia política, sea propio. Es decir, lo que deben buscar los pueblos americanos es una independencia que no sea sólo de tinte material, sino también filosófica, política, social, artística, cultural, entendida como mundos que debemos conquistar. Dice Roig:

“Es necesario y urgente promover una emancipación mental, no sólo ante los modos de pensar y obrar de las minorías comprometidas con el capital trasnacional y las políticas imperiales, enfrentados a los intereses de la nación, sino ante la contaminación ideológica generada por las prácticas de una cultura de mercado”²².

Pero hay que re-definir esta emancipación mental, pues bajo este concepto –arguye Roig– fijaron sus objetivos las minorías oligarcas del siglo XIX en Latinoamérica, queriendo “salvar de la ignorancia” al pueblo americano.

La filosofía debe propugnar la emancipación. Roig entiende aquella como la define Alberdi, a saber: “la filosofía, en función de su esencial relación con una praxis social, es ideología en el sentido positivo del término”, constituyéndose

²² Arturo Andrés Roig, *Necesidad de una Segunda Independencia*, “Millcayac, Anuario de Ciencias Políticas y Sociales”, año 1, número 1, (2002), Mendoza-Argentina, pp. 38-39.

en doctrina de la acción social, que bajo la dirección de una teoría permite una conducción política. Si la etapa anterior de independencia se caracterizó por la imposición de armas ahora le toca imponerse al pensamiento. Un pensamiento que sea propio y no mera imitación, pues en ella recae el fracaso de la política. Es decir, los sistemas discursivos en sí mismos son válidos cuando su raíz se encuentra en la realidad social de la que son expresión, de nada nos sirve trasladar sistemas nacidos en otros lugares y épocas para responder a necesidades propias. Para Roig, necesitamos partir de una filosofía americana que constituya un sujeto que se reconoce a sí mismo. Y por ello se tiene a sí mismo como valioso.

Ello será posible, aduce Roig, a partir del discurso filosófico:

“Respecto de la problemática de la liberación yo quisiera recordar una diferencia de conceptos (...): que nosotros los filósofos de la liberación (...) nos diferenciábamos de los filósofos anteriores, nuestros maestros, porque ellos habían hablado de la filosofía como una filosofía de la libertad (...). Nosotros dijimos no, la cuestión no es que la filosofía sea una filosofía de la libertad sino que tiene que ser de la liberación. ¿En qué radica el matiz de cambio de los términos? Desde el punto de vista filosófico radica en lo siguiente: que los teóricos de una filosofía de la libertad pensaron siempre en la libertad como una especie de libertad intelectual (...) Su capacidad de sobreponerse a lo empírico y manejarse con el *a priori* y todas sus categorías. Mientras nosotros pensamos que la liberación, más que una libertad interior, tenía que ver con una libertad exterior (...) Y así entendíamos la liberación: antes que ponernos a pensar filosóficamente qué es la libertad, lo que nos interesaba era pensar cómo vamos a hacer para que el hombre que está atado a situaciones de alienación, a situaciones de opresión, de miseria, de servidumbre; cómo vamos a hacer para que ese hombre se desate de su alienación, de su servidumbre, de su miseria. Y en ese desatarse estaba el contenido mismo de la palabra liberación. Y así lo sigo entendiendo (...)”²³.

Ese es el propósito del discurso filosófico en este lado del mundo. Ahora bien, ¿ello no cabe también para los negros y malgaches? Tal vez aquí sea oportuno recordar la distinción que realiza Erich Fromm entre *libertad de* y *libertad para*:

“[...] La consecuencia de esta desproporción entre la libertad de todos los vínculos y la carencia de posibilidades para la realización positiva de la libertad y de la individualidad, ha conducido, en Europa, a la huida pánica de la libertad y a la adquisición, en su lugar, de nuevas cadenas o, por lo menos, a una actitud de completa indiferencia”²⁴.

²³ Javier Pinedo, *Una trayectoria intelectual. Entrevista con Arturo Andrés Roig*, Entrevista de Javier Pinedo [en Arturo A. Roig (coord.) *Apéndice de La Universidad hacia la Democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1998].

²⁴ Erich Fromm, *El miedo a la libertad*. Versión y presentación de la edición castellana de Gino Germani, Bs. As., Paidós, 2015, p. 63.

Esta distinción entre libertad *de* y libertad *para*, que introduzco en este punto con un fin más bien metodológico, pretende indicar un camino posible de análisis y reflexión sobre cómo pensar ese nuevo humanismo, en tanto que tal distingo evidencia que liberarse *del* yugo particular de tal o cual grupo *para* terminar o sometiendo a otros o sucumbiendo a nuevos modos de esclavitud, no nos libera de la lógica racista y colonial que han padecido tanto las colonias africanas como americanas. Es decir, entiendo que es necesario poder tener presente el para qué la liberación y en qué sentido tenemos que trabajar en la construcción de un hombre nuevo. Dicho de otra manera, introducir el cuestionamiento “¿no existirá tal vez, junto a un deseo innato de libertad, un anhelo instintivo de sumisión?”²⁵, nos pone en la tensión de pensar cómo llevar adelante procesos de emancipación que no concluyan sólo en reivindicaciones identitarias aisladas en algunos puntos del planeta. En efecto, considero que los pueblos sometidos en cualquier parte del mundo, si han de llevar adelante caminos de emancipación simbólica, primero deben alcanzar la libertad *de*, y desde allí alcanzar una libertad *para*. Liberación para la libertad.

En suma, hay que subvertir el orden colonizador, que somete al colonizado tanto psicológica, cultural como materialmente. Liberarse del yugo externo es fundamental para poder avanzar hacia un nuevo humanismo. Pero no sólo el colono está afuera, la conquista ha logrado meternos en las entrañas al conquistador, aun cuando no todos puedan verlo. Por ello me atrevo a decir que muchas veces, el colono más temible, habita dentro de uno mismo.

3. El desembarco

“Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el arrodillamiento, la desesperación, el servilismo”

Aimé Césaire, Discurso sobre el colonialismo, 1950 (en Fanon, p. 41)

El deseo de ser hombre, dice Fanon, en las Antillas, está totalmente colonizado por el horizonte blanco; realizarse es, para los antillanos, “blanquearse”. Narra en su libro continuamente biografías, casos, novelas, que dan cuenta de ello. Por ejemplo, cuenta que, tras unos meses pasados en Francia, un campesino vuelve a la isla. Percatándose de un apuro de labranza, “...pregunta a su padre, campesino viejo sin un pelo de tonto, cómo se llama ese artilugio: por toda respuesta, su padre se lo tira sobre un pie y así la amnesia desaparece. Singular terapia. Tenemos pues, aquí, a un desembarcado”²⁶. El que se fue a Francia, y retorna a su lugar origen, retorna desclasado, desetnizado, puesto que entiende que realizarse en el

²⁵ Fromm, *ibid.*, p. 31.

²⁶ Fanon, *op. cit.*, p. 53.

ser tiene un único color, y es el blanco. Este sentimiento de inferioridad que cala la condición del negro, produce a la vez desprecio de sí, por saberse pequeño, “una incapacidad de toda comunión humana que se confina en una intolerable insularidad”²⁷. Hasta Dios es blanco²⁸.

En esa perspectiva, se comprende la expresión que usa Anna Freud para denominar ello, Anna habla de “retracción del yo”²⁹, lo que dicho en términos fanonianos es que ya no es tan sólo el sentimiento de inferioridad, sino ya el sentimiento de inexistencia³⁰. La comprensión de la propia existencia como inexistencia implica saberse invisible, prescindible, impensable. Tal construcción de la identidad desde el vacío de sentido no es por causas psicológicas patológicas, sino por el proceso militar y político de colonización que vivieron los pueblos negros por los europeos blancos. Tan es así, que hasta los sueños de los antillanos sufren un proceso de “lactificación”³¹—término fanoniano—. Describe el autor:

“En las Antillas, el joven negro, que en la escuela no deja de repetir «nuestros ancestros, los galos» se identifica con el explorador, el civilizador, el blanco que lleva la verdad a los salvajes, una verdad toda blanca. Hay identificación, es decir, que el joven negro adopta subjetivamente una actitud de blanco”³².

La posibilidad de pensarse negro —afirma— tuvo lugar posteriormente a 1940, cuando las circunstancias históricas permitieron la aparición de Aimé Césaire, quien trabajó para ver nacer una reivindicación, una asunción de la negritud³³. El reconocer la condición de ser quebrado del negro al tender a ser aquello que lo niega, es reconocer que su existencia y la de sus congéneres aprendieron desde el lenguaje materno, es decir, desde las entrañas, el mensaje esclavizador colonizador. Y así, el inconsciente colectivo —dice Fanon—, es el producto de una imposición cultural irreflexiva³⁴, asentada —entiendo yo—, en la base de la dominación primeramente económica. El antillano que se va, y luego retorna, y desembarca, o incluso el que se queda en Europa, no se vuelve negrófobo porque estuvo en el mundo blanco y vio lo maravilloso que es, se odia a sí mismo porque es el derrotado, el esclavo de ese mundo blanco, el lustra botas en el escenario existencial:

²⁷ Fanon, *ibid.*, p. 70.

²⁸ Cfr. Fanon, *ibid.*, p. 71.

²⁹ Anna Freud, *Le Moi et les mécanismes de défense*, Paris, PUF, 1949, pp. 91-92. [ed. orig. alem.: *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Viena, 1936; ed. cast.: *El yo y los mecanismos de defensa*, Barcelona, Paidós, 2008], que cita Fanon, *op. cit.*, p. 71.

³⁰ Fanon, *ibid.*, p. 130.

³¹ Cfr. Fanon, *ibid.*, p. 68.

³² Fanon, *op. cit.*, p. 137.

³³ Cfr. Fanon, *ibid.*, p. 140.

³⁴ Cfr. Fanon, *ibid.*, p. 163.

“Por el inconsciente colectivo el antillano hace suyos todos los arquetipos del europeo [...] Sin apelar a la noción de catarsis colectiva, sería fácil demostrar que el negro, irreflexivamente, se elige como objeto susceptible de portar el pecado original. Para ese papel, el blanco elige al negro y el negro que es un blanco también elige al negro. El negro antillano es esclavo de esta imposición cultural. Tras haber sido esclavo del blanco, se autoesclaviza. El negro es, en toda la acepción del término, una víctima de la civilización blanca”³⁵.

Respecto del inconsciente o memoria colectiva, ha escrito profusamente el filósofo francés contemporáneo Paul Ricœur. Si bien no ha tematizado expresamente el conflicto racial en Francia, sí le ocupó el conflicto que cabe entre los diversos trayectos vitales en las sociedades complejas en el marco de democracias liberales. Basado en la noción de sabiduría práctica aristotélica que orienta la vida buena al interior de la ciudad, Ricœur, intelectual de esa nación a la que Fanon denuncia y exhorta, cree hallar en la memoria colectiva el elemento que posibilita la unidad de una nación.

Como es sabido, sus tesis se desarrollan con una intencionalidad ética y política, con el propósito de definir qué se entiende por instituciones justas y su lucha antitotalitarista. No es el propósito de este escrito avanzar sobre la propuesta ricœuriana específicamente, sino más bien dejar expresado que este deseo de un nuevo humanismo fanoniano, ha tenido asidero en el filósofo francés; mas, nos preguntamos si ha podido ciertamente superar su racionalismo local, y creer que porque es francés, es de suyo universal en su racionalidad.

Ricœur entiende que el concepto aristotélico de *phronesis* queda –de algún modo– “corto” aplicado en las sociedades contemporáneas, si al hacerlo se olvida que en las sociedades contemporáneas hay una pluralidad de concepciones sobre qué sea la “vida buena” dentro de una misma ciudad o comunidad, muchas de las cuales se encuentran en situación de conflicto entre sí. Jeffrey Barash, estudioso de Ricœur, expresa que el filósofo francés no quiere caer por ello en un eclecticismo y relativismo de valores, por el contrario, no pierde de vista la universalidad práctica de la norma moral kantiana³⁶. ¿Cómo entender este anhelo del francés de promover la pluralidad de proyectos de vida viables por igual en sociedades complejas sin que ello signifique la desagregación y el individualismo liberal? Para Ricœur ello será posible desde lo que el propio Aristóteles sostiene en su teoría política, a saber, es la polis misma la unidad de los individuos. En términos actuales, “el fundamento de la cohesión de la vida en común podría emanar de la voluntad consensual de afianzar un único principio político fundamental, el del propio sistema democrático”³⁷. Con todo, Ricœur no desconoce la crisis de la legitimidad en la que se halla la democracia como sistema político que ampara la

³⁵ Fanon, *ibid.*, p. 163.

³⁶ Cfr. Jeffrey Andrew Barash, Los encastrados de la memoria [en Gaëlle Fiasse (coord.): *Paul Ricœur. Del hombre falible al hombre capaz*, Bs. As., Ed. Nueva Visión, 2009], p. 25.

³⁷ Cfr. Barash, *op. cit.*, p. 26.

pluralidad. Él cree que ello es posible a partir de la memoria, la que paliaría la crisis de legitimación del sistema democrático como principio unificador a la vez que posibilitador de diferencias. Como dijimos, no es nuestro propósito profundizar en Ricœur, sino poder hallar algún elemento que de pistas al nuevo humanismo universal del que habla Fanon. En efecto, también a Ricœur le preocupó una zona intermedia que liberase tanto del atomismo individualista liberal como del totalitarismo del Estado. Por ello intenta encontrar en la memoria colectiva la clave de la cohesión social. Éste define la memoria de las colectividades como una “colección de huellas” que los acontecimientos dejan en un grupo, y que se evocan a partir de ritos, celebraciones, fiestas³⁸. Barash avanza en el análisis del recuerdo colectivo ricœuriano, el cual está organizado en diferentes niveles: el primer nivel es el de la memoria reiterativa, el segundo se puede denominar memoria conmemorativa, y el tercero que es el de la memoria implícita o latente³⁹.

Respecto del primer nivel, Barash nos dice:

“Esta primera forma de memoria colectiva [ricœuriana] retoma, elevándolo a la escala de la colectividad, uno de los dos tipos de memoria individual que Henri Bergson había identificado en *Materia y memoria*, llamándolo ‘memoria-costumbre’. Según su acepción, se trata de un conjunto de capacidades o habilidades adquiridas que, al estar inscriptas en la memoria de un individuo, le permiten cumplir espontáneamente sus tareas ‘habituales’. Ese recuerdo se convierte así en un ejercicio habitual del cuerpo”⁴⁰.

Todos los ritmos de vida cotidianos de una comunidad refieren a la memoria reiterativa.

En el segundo nivel, se ubican los acontecimientos históricos que son objeto de conmemoración, que son justamente los que fijan y forjan la identidad de un pueblo. Ahora bien, como señala Barash, ambos niveles corresponden a la memoria explícita⁴¹.

Pero cabe un tercer nivel, el de la memoria implícita. En efecto, dice:

“Existen otros tipos de recuerdos, esencialmente tácitos, que arraigan en una prolongada experiencia colectiva y en torno a los cuales se cristalizan las actitudes más profundas de un pueblo. Esos recuerdos remiten a las más diversificadas experiencias: en un extremo, son, por ejemplo, las experiencias traumáticas que, al ser difíciles de asimilar, marcan durante muy largos períodos la vida en común y orientan perdurablemente los comportamientos colectivos, incluso cuando no sean objeto de una rememoración explícita; en

³⁸ Cfr. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 15 [*La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003].

³⁹ Cfr. Barash, *op. cit.*, pp. 29-33.

⁴⁰ Barash, *ibid.*, p. 29 que cita a Henri Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, PUF, 1941, p. 84.

⁴¹ Cfr. Barash, *op. cit.*, p. 31.

el otro extremo, son las experiencias de equilibrio y de estabilidad políticas las que alimentan la memoria latente de toda una comunidad”⁴².

Es decir, Paul Ricœur pone de manifiesto a partir de la memoria colectiva la posibilidad de cohesión y unificación de una comunidad más allá de la conflictividad que halla al interior de la misma. Él focaliza su atención en el hombre que actúa en un marco político a los efectos de la vida en común, a partir de su sabiduría práctica. La misma comprende, por un lado, el *ethos*, el conjunto de disposiciones –red de significados simbólicos, mayormente implícitos– que, por vivir en común por un tiempo prolongado, los agentes han ido elaborando y sobre el que basan su elección por una determinada opción en la acción política; y por otro, la deliberación acerca de los medios de realización de la buena vida en comunidad en un determinado contexto particular –el juicio en contexto⁴³–.

Ahora bien, a partir del aporte ricœuriano que he querido poner a consideración para poder avanzar en la propuesta por un nuevo humanismo en clave fanoniana, podemos preguntarnos entonces: ¿qué sucede cuando la memoria reiterativa ha sido esclavizada y sólo repite actividades en las que el cuerpo negro es el motivo de la negación y la esclavitud?, ¿qué sucede cuando el recuerdo conmemorativo se configura de colonización, humillación y miseria?, ¿a qué deben apelar los condenados de la tierra para recordarse a sí mismos como valiosos?, ¿hallarán su salvación en la memoria ancestral?

El libro *Piel negra...* continúa con una serie de vivencias, algunas testimoniales y otras noveladas que dejan al desnudo el reniego de sí del negro:

“Mi estupor fue grande cuando siendo adolescente, una amiga, que me conocía, se levanta rabiosa al oírme decir en una circunstancia en la que era la única palabra adecuada: tú que eres negra. ¿Yo? ¿Negra? ¿No ves que soy casi blanca? Odio a los negros. Los negros apestan. Son sucios, perezosos. No me hables nunca más de negros”⁴⁴.

En el análisis de algunos pasajes de la novela de Abdoulaye Sadjí, está la negra y está la mulata. La primera no tiene sino una posibilidad y una inquietud: blanquear. La segunda no solamente quiere blanquear, sino evitar la regresión. Y la ironía de Fanon toma forma de pregunta incisiva “¿Qué hay más ilógico, en efecto, que una mulata que se casa con un negro? Pues, hay que entenderlo de una vez por todas, se trata de salvar a la raza”⁴⁵. La salvación de la raza negra es, así, su desaparición.

⁴² Barash, *ibid.*, p. 31.

⁴³ Cfr. Barash, *ibid.*, p. 32.

⁴⁴ René Etiemble, *Sur le Martinique de Michel Cournot*, “Les Temps Modernes”, N° 52, Gallimard, (1950), que cita Fanon, *op. cit.*, p. 70.

⁴⁵ Fanon, *ibid.*, p. 73.

Fanon avanza hacia un análisis del proceso de conquista y colonización, y para ello objeta la tesis sostenida por Mannoni, expresada de la siguiente manera: “La idea central es que el contacto entre “civilizados” y “primitivos” crea una situación particular (la situación colonial) que hace aparecer un conjunto de ilusiones y malentendidos que sólo el análisis psicológico puede situar y definir”⁴⁶. En ella, Fanon encuentra que aquel quiere hacer del complejo de inferioridad algo preexistente a la colonización, apelando a la explicación psiquiátrica de que las formas latentes de psicosis se manifiestan tras un traumatismo⁴⁷. Para demostrarnos que el racismo no reproduce la situación económica, Mannoni dice que “en Sudáfrica, los obreros blancos se muestran tanto y a veces más racistas que los dirigentes y los patronos [blancos]”⁴⁸. Nuevamente Fanon apela a la ironía e interpela a Mannoni, ¿cómo explicar que una conducta inhumana es menos mala que otra?⁴⁹, ¿dependerá del color de la piel o de la condición económica del actor? O sea, si el que discrimina o asesina es blanco y es pobre ¿es mayor el mal que si lo hace un blanco rico?

Como afirma Fanon, la discriminación que sufre el colonizado lo vuelve descartable, parásito... “que soy una bestia; que mi pueblo y yo somos un repugnante estercolero ambulante que prometía tiernas cañas y algodón sedoso, y que no tengo nada que hacer en el mundo”⁵⁰ y para sobrevivir yo seré blanco, pues de todos modos, ya estoy muerto. Pero, nos dirá Mannoni, “que en lo más profundo de vosotros existe un complejo de dependencia... No todos los pueblos son aptos para ser colonizados, sólo aquellos que poseen esa necesidad”⁵¹. Pero ante ello Fanon propondrá:

“El negro no debe volver a encontrarse ante ese dilema de blanquearse o desaparecer, sino que debe poder tomar conciencia de una posibilidad de existir; dicho aún de otra manera, si la sociedad le plantea dificultades a causa de su color, si yo constato en sus sueños la expresión de un deseo inconsciente de cambiar de color, mi objetivo no será disuadirlo aconsejándole guardar las distancias; mi objetivo, por el contrario, será, una vez aclarados los móviles, ponerle en disposición de *elegir* la acción (o la pasividad) frente a la verdadera fuente de conflictos, es decir, frente a las estructuras sociales”⁵².

Sobre esta condición social, —esto es, histórica y no necesaria de la dominación colonizadora— buscará avanzar Fanon para poder ver cómo superar y transformar la misma. Quiero traer las palabras de Félix Valdés García al respecto:

⁴⁶ O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, París, Seuil, 1950. La cursiva es del autor.

⁴⁷ Cfr. Fanon, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁸ Fanon, *ibid.*, p. 16.

⁴⁹ Cfr. Fanon, *ibid.*, p. 94.

⁵⁰ Fanon, *ibid.*, p. 102.

⁵¹ Cfr. Fanon, *ibid.*, p. 102.

⁵² Fanon, *ibid.*, p. 104.

“Hay que sacudir el caparazón de servidumbre construida durante siglos, considera Fanon, bajo el cual la “civilización blanca” y la cultura europea han impuesto una desviación existencial, para comenzar a desalienar la relación fijada por el colonialismo y la explotación, los valores y las construcciones culturales, humanas, que legan un mundo torcido. Es Fanon justamente quien inicia una asonada contra ello; proceso para el cual su voz es determinante, es azote y se hace jan o herramienta aguda que permite deshacer aquellos desvenecijados valores y aquellas roidas instituciones coloniales”⁵³.

4. La zona de no-ser

Fanon avanza entonces en su argumentación y afirma que el negro tiene dos dimensiones. Una con su congénere, la otra con el blanco. Un negro se comporta de forma distinta con un blanco que con otro negro. Que esta bipartición sea la consecuencia directa de la aventura colonialista, nadie lo pone en duda⁵⁴. Ahora bien, Fanon entiende que ya se ha informado de esta situación, y que en lugar de seguir tratando de interpretar las razones de la misma hay que dar paso, como diría Marx, a la transformación de la situación injusta⁵⁵. Pero nos preguntamos: esta transformación ¿puede ir en clave de recuperar la memoria del sí mismo como valioso como diría Arturo Roig? Yo creo que sí, y lograrlo es una tarea sistemática y profundamente dificultosa. Con todo, no es el propósito final. Es sólo un momento en el camino. Liberarse del yugo y la colonia no supone según Fanon, detenerse en el sí mismo particular, pues ello sería quedarse a mitad de camino. Es, entiendo yo, como retornar de Francia a la isla, pero para no querer salir más. No obstante, la construcción del nuevo hombre implica un zigzagueo, porque Fanon no acuerda con Sartre en la idea de que la fuerza de autoafirmación sea sólo un momento, muy por el contrario, la recuperación de la propia identidad como valiosa es –de suyo– emancipación política, pero ello no implica que Fanon apoye una ontología esencialista de la negritud, sino que es sólo uno de los movimientos necesarios. El otro es justamente qué hacer en el descenso al infierno, en la zona de no ser. Fanon asume que hay una zona de no-ser:

“...una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento. En la mayoría de los casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos Infiernos”⁵⁶.

⁵³ Félix Valdés García, “De la enajenación por el color a la praxis de-colonizadora. Leer a Fanon medio siglo después [en Félix Valdés García (comp.): *Leer a Fanon medio siglo después*. Ensayo introductorio, cronología de Valdés García, México, RLS, 2016], p. 28.

⁵⁴ Fanon, *ibid.*, p. 49.

⁵⁵ Cfr. Fanon, *ibid.*, p. 49.

⁵⁶ Cfr. Fanon, *ibid.*, p. 42.

Esta expresión es profundamente analizada por Lewis Gordon, quien esgrime que los negros no se ven estructuralmente considerados como seres humanos; seres problemáticos, seres encerrados en lo que llama una “zona de no ser”. Lo que los negros quieren es no ser seres problemáticos, quieren escapar de esa zona. Quieren ser humanos frente a una estructura que les niega su humanidad:

“Me recorría con una mirada objetiva, descubría mi negrura, mis caracteres étnicos, y me machacaban los oídos la antropofagia, el retraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y sobre todo, «aquel negrito de África tropical»”⁵⁷.

Es en este sentido que la dimensión sociogénica de la colonización se hace profunda y a la vez patente. Como señala Silvia Winter, los procesos que están en juego y que llevan al reemplazo del negro, incluyéndolo entre los excluidos de la tierra, esto es, los que no serán nunca el “buen hombre” de Nietzsche, son procesos sociogénicos que dan lugar a que los negros sean reducidos a la categoría de *les damnés*⁵⁸. ¿Qué implica ello? Vuelvo a Fanon:

“Ese día, desorientado, incapaz de estar fuera con el otro, el blanco, que implacablemente me aprisionaba, me fui lejos de mi ser-ahí, muy lejos, me constituí objeto. ¿Qué es para mí sino un despegue, una arrancada, una hemorragia que gotea sangre negra por todo mi cuerpo? Sin embargo [...] yo quería simplemente ser un hombre entre otros hombres”⁵⁹.

La sangre negra borbotea toda la humanidad del negro, colma de negro la zona de no ser. Pero creo que es justamente allí, en la oscuridad de esa zona viva en la que no hay lugar para la ontología opresora de la conquista (ésta no sabe lidiar con el no ser), desde donde se alzaría el nuevo hombre que proclama Fanon. En efecto, esta “zona” puede leerse de dos maneras. Dice Gordon:

“Puede ser un limbo, en el que los negros se situarían por debajo de los blancos pero por encima de ciertas criaturas cuya suerte es aún peor; o puede simplemente significar un punto de ausencia total, el lugar más lejano de la luz que, en un sistema teísta, irradiaba realidad; puede ser el infierno”⁶⁰.

⁵⁷ Fanon, *ibid.*, p. 113.

⁵⁸ Cfr. Silvia Winter, Tras el “Hombre”, su última Palabra: sobre el posmodernismo, *les damnés* y el principio sociogénico [en *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Bs. As., Del Signo, 2009], p. 81.

⁵⁹ Fanon, *ibid.*, p. 113.

⁶⁰ Lewis, Gordon, A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon [en Frantz Fanon: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Bs. As., 2009], p. 217.

Antes de ahondar sobre la noción de infierno, detengámonos sobre esta potente categoría de la zona de no ser que desarrolla el autor. Respecto de ello, resulta clarificador el análisis que realiza Alejandro de Oto. Éste, en una entrevista que le hacen en México como uno de los referentes del pensamiento del autor que acá nos ocupa⁶¹, aduce que cuando Fanon interpone que en la *weltanschauung* de un pueblo colonizado no hay ontología posible para un negro, y desde esa condición trágica de sujeto colonizado ingresa a una zona de no ser⁶², ésta abre lugar para un proyecto político-epistémico, desde esa potencia liberadora que tiene no estar en el lugar del ser, no responder a la propuesta dicotómica dominante entre ser o no ser. De Oto afirma que la idea de no ser no tiene dependencia con ninguna de las ontologías occidentales, por el contrario, tiene una fuerza hermenéutica y heurística potente. Para Fanon, la zona de no ser es una posibilidad epistémico-política, dirá de Oto, desde donde cabe articular el nuevo humanismo. La falta de ontología, la zona de no ser, en esa zona de oculta inestabilidad, es posible construir las bases del nuevo hombre.

Ahora bien, superar el infierno, sólo es posible si se supera todo tipo de racismo, porque para Fanon la verdadera emancipación es posible si se asume el universalismo inherente a la condición humana⁶³. El hombre es movimiento hacia el mundo y hacia su semejante, dice, movimiento de agresividad, que engendra la servidumbre o la conquista, y movimiento de amor, don de sí, “término final de lo que se ha convenido en llamar la orientación ética”⁶⁴. Fanon comprende que su existencia no debe reducirse a la lucha contra el racismo, o contra el antisemitismo, o contra el antiindigenismo, sino más bien su existencia debe dedicarse a que no haya “sobre la tierra, pueblos sometidos”⁶⁵. Es decir, hay valores inherentes a la condición humana que no son propiedad del negro, con todo se le otorga la cualidad de ser “buenito”, así como del judío se le otorga la de ser “inteligente”... la universalidad de la condición humana hace posible que el cielo estrellado de Kant sea el mismo para todos. Fanon entiende que la exigencia fundante de la humanidad es la de exigir al otro un comportamiento humano, y para ello, tampoco el negro debe ser esclavo de la esclavitud que deshumanizó a sus padres⁶⁶. Afirma:

⁶¹ Entrevista al Dr. Alejandro de Oto: Frantz Fanon, Política y Poética del Sujeto Poscolonial, Proyecto Grado cero AEJ, publicado en youtube el 29 de marzo de 2014 (consultado en marzo de 2017).

⁶² Cfr. Fanon, *op. cit.*, p. 111.

⁶³ Cfr. Fanon, *op. cit.*, p. 44.

⁶⁴ Fanon, *ibid*, p. 65.

⁶⁵ Fanon, *ibid*, p. 187.

⁶⁶ Cfr. Fanon, *ibid*, 189.

“Yo, hombre de color

, sólo quiero una cosa: Que nunca el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentre. El negro no es. No más que el blanco”⁶⁷.

Superar el dolor, el genocidio, la conquista y colonización...el infierno, sólo se logrará para Fanon si salimos de la condena a Sísifo, esto es, si dejamos de centrarnos en la lucha particular del valor de ser negro, o indio, o judío. Para él quedarse en esa disputa es cumplir con la condena de subir la piedra a la montaña, pero para verla nuevamente caer. Coincido con de Oto quien en dicha entrevista expresa que es desde el descenso a los infiernos, desde la zona de no ser desde donde es posible conformar un proyecto político, epistémico, poético, erótico distinto, fuera del alcance del dominio de los discursos civilizatorios. En este sentido, Fanon se opone a Sartre, fundamentalmente porque entiende que el reconocimiento que se logra en la lógica hegeliana del amo y el esclavo no tiene cabida en la estructura colonizadora⁶⁸, sencilla y cruelmente porque el negro no es nada para el blanco. Y segundo, porque Sartre en *Orfeo negro* propone que la negritud es el momento de la negatividad en las tesis racistas y que hay que esperar una superación de ello, y para Fanon esto es otro error, porque, como indica de Oto, la dialéctica que Sartre propone lo saca a Fanon de las luchas del presente, lo lleva a la resignación, a la renuncia. Permitamos escuchar la voz de un poeta, Ernest Pépin, quien describe esa alborada que es el pensamiento fanoniano. Dice:

“De lo que se trata es del hombre. De su integridad hecha trizas, de su tierra ocupada, de su cultura negada, de su sociedad desmembrada. De ahí la necesidad de hacer un inventario de sus heridas y de los métodos de curación. Descolonizar entonces no es simplemente salir de la órbita de la colonización. Es también y, sobre todo, volver a soldar el hombre al hombre mediante una práctica consciente de repersonalización; la cual debe ser integral, total y radical. Y es esa radicalidad lo que asustó a algunos que no comprendieron que el humanismo había que refundirlo y refundarlo. Creo que Fanon toda su vida ha querido refundar el humanismo que la colonización había desviado especialmente con el racismo y, más aún, con la flagrante injusticia de las falsas legalidades. ¿Cómo no comprender con él que hacía falta rehabilitar al hombre colonizado –dejando de lado cualquier miedo–, para que se convierta en un “sí vibrante a las armonías cósmicas?”⁶⁹.

⁶⁷ Fanon, *ibid*, p. 190.

⁶⁸ Cfr. Alejandro de Oto, Introducción: Teorías fuertes. Frantz Fanon y la descolonización como política [*La teoría política en la encrucijada descolonial*, Bs. As., Del Signo, 2009], p. 26.

⁶⁹ Ernest Pépin, Lo que dice Fanon [en Félix Valdés García (comp.): *Leer a Fanon medio siglo después*. Ensayo introductorio, cronología de Valdés García, México, RLS, 2016], p. 246. Ernest Pépin, (Guadalupe, 1950), escritor y periodista que fue dos veces Premio Casa de las Américas (1991, 2000) y jurado del Premio Carvet para el Caribe. Fue traducido por Lourdes Beatriz Arencibia Rodríguez (Premio Aurora Borealis, 2011) en ocasión de la participación del autor en la 22 FERIA

Creo que la emancipación final surgirá desde la zona de no ser desde la que es posible reconocer mi humanidad, humanidad la mía, la del otro, la del más allá, humanidad por la que es posible contemplar el cielo estrellado desde nuestro lugar en el mundo.

Referencias bibliográficas:

- Aurelio Alonso, Fanon: por un hombre nuevo, por un nuevo humanismo [en Ciclo de Pensamiento Social Caribeño: “Actualidad de Frantz Fanon: hacia un humanismo renovado”, cobertura La Ventana, Cuba, 2011] online (<http://laventana.casa.cult.cu/noticias/2011/10/27/fanon-por-un-hombre-nuevo-por-un-nuevo-humanismo/>).
- Jeffrey Andrew Barash, Los encastres de la memoria [en Gaëlle Fiasse (coord.): *Paul Ricœur. Del hombre falible al hombre capaz*, Bs. As., Ed. Nueva Visión, 2009].
- Said Bouamama, Colonialismo, neocolonialismo y balcanización: las tres edades de una dominación [en Investig’Action, <http://www.investigaction.net/es/colonialismo-neocolonialismo-y-balkanizacion-las-tres-edades-de-una-dominacion/>, publicado el 15 de mayo de 2016].
- Digna Castañeda, Piel negra, máscaras blancas: para repensar nuestro tiempo [en Ciclo de Pensamiento Social Caribeño: “Actualidad de Frantz Fanon: hacia un humanismo renovado”, cobertura La Ventana, Cuba, 2011] online (<http://laventana.casa.cult.cu/noticias/2011/10/27/fanon-por-un-hombre-nuevo-por-un-nuevo-humanismo/>).
- René Etiemble, *Sur le Martinique de Michel Cournot*, “Les Temps Modernes”, N° 52, Gallimard, (1950).
- Frantz Fanon, Racisme et Culture, [en *Pour la Révolution africaine. Ecrits politiques*, París, La Découverte, 2001].
- Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Bs. As., Akal, 2009.
- Fanon, Los condenados de la tierra. Fragmentos [en Félix Valdés García (comp.): *Leer a Fanon medio siglo después*. Ensayo introductorio, cronología de Valdés García, México, RLS, 2016].
- Anna Freud, *Le Moi et les mécanismes de défense*, París, PUF, 1949.
- Erich Fromm, *El miedo a la libertad*. Versión y presentación de la edición castellana de Gino Germani, Bs. As., Paidós, 2015.
- González Rams, [en Ciclo de Pensamiento Social Caribeño: “Actualidad de Frantz Fanon: hacia un humanismo renovado”, cobertura La Ventana, Cuba, 2011] online (<http://laventana.casa.cult.cu/noticias/2011/10/27/fanon-por-un-hombre-nuevo-por-un-nuevo-humanismo/>).
- Lewis, Gordon, A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon [en Frantz Fanon: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Bs. As., 2009], pp. 217-261.
- O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, París, Seuil, 1950.
- Walter Mignolo, *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Bs. As., Del Signo, 2009.

- Ernest Pépin, Lo que dice Fanon [en Félix Valdés García (comp.): *Leer a Fanon medio siglo después*. Ensayo introductorio, cronología de Valdés García, México, RLS, 2016].
- Alejandro Oto, Frantz Fanon. Una nota biográfica [en Alejandro Oto: *Franz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*, México, CEA, 2003].
- Javier Pinedo, *Una trayectoria intelectual. Entrevista con Arturo Andrés Roig*, Entrevista de Javier Pinedo [en Arturo A. Roig (coord.) *Apéndice de La Universidad hacia la Democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1998].
- Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Le Seuil, 2000.
- Arturo Andrés Roig, *Necesidad de una Segunda Independencia*, "Millcayac, Anuario de Ciencias Políticas y Sociales", año 1, número 1, (2002), Mendoza-Argentina, pp. 38-39.
- Félix Valdés García, "De la enajenación por el color a la praxis de-colonizadora. Leer a Fanon medio siglo después [en Félix Valdés García (comp.): *Leer a Fanon medio siglo después*. Ensayo introductorio, cronología de Valdés García, México, RLS, 2016].
- Immanuel Wallerstein, Prefacio: leer a Fanon en el siglo XXI [en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Bs. As., Akal, 2009], pp. 29-41.
- Eric Williams, *Capitalisme et esclavage*, París, Présence Africaine, 1998.
- Silvia Winter, Tras el "Hombre", su última Palabra: sobre el posmodernismo, *les damnés* y el principio sociogénico [en *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Bs. As., Del Signo, 2009].
- Youcef Djebari, *La France en Algérie, la genèse du capitalisme d'Etat colonial*, Argel, Office des Publications Universitaires, 1994.