



ESTUDIOS SOCIALES  
CONTEMPORÁNEOS

ISSN 1850-6747

# Frantz Fanon y el lugar de la “cultura nacional”<sup>1</sup>

*Title: Frantz Fanon and the location of “national culture”*



**Alejandro De Oto**

CONICET.

Centro Científico-Tecnológico Mendoza

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales

adeoto@mendoza-conicet.gob.ar

**Enviado:** 10 de marzo de 2015.

**Aceptado:** 16 de julio de 2015.

<sup>1</sup> El presente trabajo se desarrolla en el marco del proyecto de Investigación de Conicet: “Reconocimiento” y “diversidad”: aportes para una Historia del Humanismo Crítico de nuestra América. Discursos latinoamericanos del siglo XX.

Alejandro De Oto “Frantz Fanon y el lugar de la “cultura nacional” del Centro de Constructores y Anexos de Mar del Plata”, en Revista de Estudios Sociales Contemporáneos n° 12, IMESC-IDEHESI/Conicet, Universidad Nacional De Cuyo, 2015, pp. 229-247



**Resumen:**

El artículo presenta la reflexión de Frantz Fanon sobre la “nación” y, en particular, sobre la “cultura nacional”. La obra de Fanon es una llave genealógica para discutir los procesos críticos del colonialismo contemporáneo. Sus textos analizan la racialización de las relaciones sociales en el mundo colonial y proponen que la tarea descolonizadora es una que afecta las tramas más profundas de la subjetividad. En tal sentido, su reflexión reconoce momentos cruciales de este proceso en la lengua colonial y en los cuerpos sometidos a las operaciones de la racialización. Ambos escenarios conforman el medio desde donde Fanon imagina una política descolonizadora que desemboca en el espacio de la cultura nacional.

**Palabras clave:** Fanon, Cultura Nacional, Poscolonial, Decolonial

**Abstract:**

The article presents Frantz Fanon’s thoughts about postcolonial “nation” and, particularly, about “national culture”. Fanon’s work is a genealogical key to discuss the critical processes of contemporary colonialism. His texts analyze the racialization of social relations in the colonial world and propose that the decolonization task is one that affects the deepest frames of subjectivity. As such, Fanon’s ideas embody and recognize crucial moments of this process in the colonial language and bodies subjected to the processes of racialization. Both scenarios shape the medium from where Fanon imagines a decolonizing policy which flows into the space of national culture.

**Keywords:** Fanon, National Culture, Postcolonial, Decolonial.





## Introducción

La “nación” y sus formas laberínticas han representado un desafío de estudio persistente en las ciencias sociales y las humanidades. La abundante reflexión sobre el problema en las últimas décadas del siglo XX y las dos primeras del XXI ha podido establecer el carácter heterogéneo de los procesos en los que el término aparece. No es por ello menos cierto que gran parte de las teorías que prevalecen en varios campos del análisis histórico y social, cuando no filosófico y político, han puesto entre paréntesis las ideas y las pragmáticas de la “nación” emergidas en el contexto de los movimientos de descolonización de mediados del siglo XX. En tal sentido, recorrer los modos en que la “nación” es abordada por una escritura característica de aquellos años, como la de Frantz Fanon, puede iluminar zonas opacas del debate y reintroducir el problema para la discusión en las teorías poscoloniales y decoloniales<sup>2</sup>. Un abordaje de esta naturaleza implica plantear las siguientes preguntas: ¿Quién habla de nación en la escritura de Fanon? ¿Para qué habla de nación? ¿Cómo habla de nación esta voz escritural?<sup>3</sup> Contestarlas, o al menos intentarlo, requiere que prestemos atención a algunos parajes de su escritura y de las lecturas posteriores.

Cuando se recorre la literatura acerca de la escritura de Fanon, se advierte con relativa rapidez que la “nación” y el conjunto de términos asociados a la misma no constituyen un núcleo de interés que perdure en el tiempo. Desde las primeras aproximaciones de los años posteriores a su muerte, con algunas excepciones que confirman la regla, hasta los abordajes del presente, la “nación” aparece siempre como un tema de segundo orden, podríamos decir, parasitario de tramas consideradas más centrales como las de la descolonización y la racialización.

En los años sesenta, por ejemplo, el énfasis puesto en la descripción general de lo que se llamaba las revoluciones del tercer mundo, ocluía el carácter performativo<sup>4</sup> de la “nación” que se daba de manera indubitable en textos como *Los condenados de la tierra*. Al privilegiar las lógicas revolucionarias de transformación social, herederas de los movimientos revolucionarios del siglo XX europeo y, en menor medida, de la experiencia China, lo que emergía en primer plano era la noción de cambio social, no sin razones justificadas por cierto, frente a otras, como por ejemplo, el espacio político y cultural en el que tal transformación ocurría.

2 En los últimos treinta años hay dos campos relativamente extensos de las humanidades y las ciencias sociales que pusieron mayor énfasis en los procesos coloniales y su relación con las historias modernas y, en particular, con la modernidad. Las teorías poscoloniales dialogaron y dialogan intensamente con los procesos críticos de la filosofía y la teoría social post-estructuralista y son el escenario de una amplia agenda que va desde los procesos de colonización en las representaciones sobre los otros culturales hasta teorías del discurso colonial propiamente dichas, entre otras derivas. Es un campo reflexivo altamente heterogéneo y desde sus comienzos se ha desplegado más allá de límites disciplinarios. Las teorías decoloniales son parte de esa conversación, en realidad se inspiran en los movimientos de la crítica poscolonial, pero enfatizan una lectura de la relación entre modernidad y colonialidad como una clave hermenéutica y explicativa del papel que ha desempeñado el colonialismo en el mundo moderno. A diferencia del primero, que fue un movimiento nacido a partir de los trabajos seminales de intelectuales asiáticos/as y africanos/as, las teorías decoloniales se emparentan con la actividad de intelectuales latinoamericanos/as y con la relectura de momentos centrales del pensamiento latinoamericano como la filosofía de la liberación y la teoría de la dependencia. Hay una breve historia de estas dimensiones en cada genealogía y sus posibles críticas en De Oto (2013) y una revisión de la inflexión decolonial en Restrepo (2010).

3 Me aprovecho del tratamiento que hace Mario Rufer de la discusión en Butler y Spivak y del modo en que él trae la idea de quiénes hablan por la nación y para qué (2012: 20). Me parecen preguntas relevantes porque la escritura fanoniana se dirime todo el tiempo en esas zonas liminares donde un guión sobre la vida nacional comienza a constituirse.

4 Homi Bhabha ha reflexionado sobre este problema muy presente en el pensamiento de Fanon en particular en *Los condenados de la tierra*. Bhabha apunta que “el pueblo” “es una estrategia retórica compleja de referencia social en la cual la reivindicación de representatividad provoca una crisis dentro del proceso de significación y exposición discursiva” (Bhabha, 2010: 392). Entonces señala que el pueblo junta, por un lado, los objetos históricos del nacionalismo, y por otro, los sujetos históricos que producen la significación, los cuales deben borrar cualquier sedimentación anterior para demostrar el carácter viviente del pueblo. Así, la narración trae a primer plano todos los retazos de la vida cotidiana para significar la existencia de un pueblo y en el proceso de la performance narrativa interpela a cada vez más sujetos (2010: 392).





Son pocas las voces que entienden en el período el carácter crucial que Fanon daba al espacio nacional para llevar adelante las políticas descolonizadoras. Una de las excepciones fue la de Francisco Delich, que en una temprana reseña de *Los condenados de la tierra*, publicada en *Cuadernos de Pasado y Presente*, destacaba como acierto el carácter nacional de la revolución social en el tercer mundo que aparecía en ese libro (Delich, 1964). En rigor, y más allá de estos casos, los núcleos de lectura rondaban alrededor de los procesos de desalienación y descolonización, entendidos estos últimos como descolonización política de las metrópolis coloniales. Y si bien se produjo en el camino una crítica extensa de los modos de la subjetividad que el colonialismo había forjado, la conexión entre la “nación” poscolonial y estos procesos fue la más de las veces supuesta antes bien que explorada. Una de los motivos más claros para que se diera así fue el hecho complejo de que pensar la “nación” y el problema nacional implícito en el colonialismo casi siempre ofrecía por resultado una cristalización de la temporalidad histórica.

Si el colonialismo había supuesto ser un régimen donde los procesos de desafiliación comunitaria y en cierto grado de des-subjetivación estaban al orden del día, donde las comunidades se reorganizaron en muchos casos en términos de poblaciones orientadas a las demandas de la administración colonial, con muchas dificultades se hubiera llegado a pensar en términos nacionales como un fundamento presente en el período colonial. Todo el escenario favorecía, antes bien, (a pesar del tamaño de la empresa) a pensar la transformación social sin hacer demasiadas incursiones en el carácter nacional del proceso.

La discusión sobre la alienación y el colonialismo suponía una noción de temporalidad histórica compleja

porque indicaba varias regiones de la experiencia a cubrir, desde la lengua hasta el cuerpo, desde la subjetividad en el sentido laxo hasta el color de piel, entre otras. Si se presta atención se puede notar con rapidez que cada uno de estos procesos están constituidos antes y después de la finalización formal del colonialismo como sistema político y económico. Sin embargo, el problema nacional, el problema de la “nación” y el problema específico de lo que Fanon llamaba la cultura nacional, sobre el que volveré de manera recurrente en este trabajo, indicaba una novedad en las historias de la descolonización en el contexto de las naciones africanas, hacia donde su reflexión se dirigía mayoritariamente.

Por el contrario, las experiencias latinoamericanas, por ejemplo, en las que se hablaba de liberación nacional por el mismo período, se fundaban en una historicidad diferente, acuñada en las independencias criollas del siglo XIX o en tensión con ellas. Como lo señala Walter Mignolo en la *Colonialidad a lo largo y a lo ancho: El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad* (2003), una característica crucial de los procesos nacionales latinoamericanos fue la de la doble consciencia de los criollos, la cual prefiguraba una consciencia nacional en un sentido previo al del estado “nación”. Los movimientos políticos vinculados a la idea de liberación nacional en América Latina se enfrentaban a las cristalizaciones de la temporalidad histórica que de algún modo esa doble consciencia había producido acuñada en la diferencia colonial. En tal sentido, el pasaje hacia una consciencia revolucionaria parecía casi natural, desde la perspectiva que asociaba la liberación nacional, entendida como liberación social, con la lucha antiimperialista<sup>5</sup>. El problema del carácter racializado de esas experiencias muchas veces, si no la mayoría, era soslayado. Ese es el espíritu de la reseña de Delich de *Los condenados de la tierra*. De algún modo, a pesar de las largas disputas ocasionadas alrededor de la “na-

5 Para ver el particular despliegue de este problema en algunas genealogías teóricas latinoamericanas recomiendo el texto de Fernanda Beigel, “Vida, muerte y resurrección de las “teorías de la dependencia””.





ción” y sus límites, en las experiencias latinoamericanas el suelo histórico para imaginarlas posibles tenía ya más de un siglo y medio de presencia.

El fundamento nacional de las luchas de liberación entonces podría desplazarse a un segundo plano, aunque de manera nominal estuviera presente, dejando paso a dos escenarios cruciales de aquellos años, la transformación de las relaciones de clase y la disputa con las formas imperiales del capital. La intervención fanoniana respecto a esto no es muy diferente, pero hay algo propio de la dimensión performativa que Bhabha señala en Fanon, y es que la descolonización, el proceso mismo de desplazar el régimen colonial implica algo más que una transformación de las relaciones de clase. Por ejemplo, implica una puesta en cuestión de todas las formas en las que se produce la subjetividad y una construcción del espacio social de acontecimiento de la política descolonizadora y, a los efectos prácticos, ese espacio era el nacional. En ese sentido, la descolonización debía llevar a cabo tres procesos consecutivos, a saber, refundar la subjetividad (desracializarla), constituir una comunidad y mantenerla en movimiento.

Todos estos desafíos del proceso descolonizador implicaron una tensión concreta con el modo en que las teorías modernas sobre el estado “nación”, sobre la revolución y sobre la democracia convergían en las genealogías intelectuales de los pensadores anticoloniales. Esa es la trama que alimenta la reflexión fanoniana, la cual se mueve con un criterio ascendente al pensar los puntos cruciales de esos tres momentos. Los tres elementos poco a poco se entretajan y articulan en Fanon. Ellos no aparecen de manera definida, sino por medio de marcadores que señalan cada momento de la crítica porque, no hay que olvidarlo, el gran tema es la descolonización y, como tal, ella supone un desmonte de cada una de las dimensiones de la subjetividad co-

lonial.

Así entonces, la lengua y el cuerpo, no como exterioridades una del otro sino como recortes de la experiencia colonial, serán cruciales para poder pensar luego el espacio nacional e imaginar una historia donde los acontecimientos den lugar a la espectralidad de las prácticas históricas y sociales. No obstante, antes de llegar a ese momento de apertura donde los acontecimientos se constituyen en resonancia con dominios extensos y estabilizados de la vida y proveen el fundamento espectral<sup>6</sup> de una efectiva descolonización, hay una secuencia en Fanon que comienza con la lengua en la que se habla, sigue con el problema de cómo se habla en ella y luego aparece el cuerpo con el que se experimentan en el colonialismo los procesos de racialización de la subjetividad. Esos tres pasos son fundamentales para entender que la descolonización ocurrirá en un espacio que tienda a la des-racialización en el cual Fanon hará converger la política poscolonial concreta bajo el nombre de “cultura nacional”.

### Genealogías

Fanon desde sus más tempranos trabajos, especialmente en *Piel negra, máscaras blancas*, enfatiza las dimensiones de la lengua, de la lengua colonial, (pensando la Martinica), y advierte que las representaciones que señalan la inadecuación de los cuerpos coloniales se inscriben en el carácter normativo de la lengua colonial, en la regulación de la gramática y de la sintaxis que ella produce. Es un proceso que muestra vínculos con la perspectiva de la subjetividad que produce Sartre en dos textos, *El existencialismo es un humanismo* (1946) y *El Ser y la Nada* (1943), y donde irrumpe lo que Césaire había señalado en *Discurso sobre el colonialismo* (1947) en relación con el materialismo histórico, al analizar el fracaso de Europa como civilización: el problema del

6 Para una lectura de Fanon y Derrida en relación con el problema de los espectros y los fantasmas ver: “Intervenciones espectrales (o variaciones sobre el asedio)” (Katzner, De Oto, 2013).





proletariado y el problema colonial. La secuencia empieza por la lengua, continúa con el cuerpo, con la cosificación que está en juego en la idea misma de *ser para otro* que supone la subjetividad, para allí distinguir el momento específico del colonialismo en tanto que “el ser para otro” se encuentra racializado, para finalmente postular un retorno a la tesis I I de Marx sobre Feuerbach. Escribe Fanon:

Otorgamos una importancia fundamental al fenómeno del lenguaje. Por eso creemos que este estudio, que puede entregarnos uno de los elementos para la comprensión de la dimensión *para el otro* del hombre de color, es necesario. Entendiendo que hablar es existir absolutamente para el otro.

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 duda... Que su vena principal se alimenta del corazón de las distintas teorías que han querido hacer del negro un eslabón del lento caminar del mono al hombre, nadie pretende refutarlo. Son evidencias objetivas que expresan una realidad.

Pero cuando ya se ha informado de esta situación, cuando ya se ha comprendido, se pretende que la tarea ha terminado... ¿Cómo no volver a oír entonces, despenándose por los escalones de la Historia, esa voz: “No se trata ya de inter-

pretar el mundo, sino de transformarlo”?

Esa es la horrorosa cuestión de nuestra vida.

Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización. (2009 [1952]: 49)

Este es uno de los pasajes que resume muchos de los lazos de Fanon con el medio intelectual vinculado al existencialismo, en especial con Sartre, al tiempo que expresa el problema crucial de describir la naturaleza desafiante que para las ideas estabilizadas de “subjetividad”, “ser para otro”, “transformación”, “hombre” y “responsabilidad” implica el colonialismo y la racialización.

Fanon inicia el viaje con la idea de que el lenguaje en las colonias es algo más, algo situado en exceso con respecto a las subjetividades que sus propias lecturas existencialistas le hacen suponer. Y como no hay una verdad esencial subyacente a la espera de su oportunidad histórica para aparecer, lo que enfrenta es un *ethos* que conjuga lengua y diferencia, la lengua colonial se muestra como vara para medir humanidad y pericia en la proximidad civilizatoria. Ese sitio de la colonia por la lengua ocurre cuando hablar implica además de soportar el peso de una civilización *ser/estar-en* esa civilización. No se trata del juego de oposiciones de una subjetividad acuñada por fuera de la lengua colonial en la que residiría una *ratio*, en tanto que existencia previa, sino que lo que se diga y lo que se piense es en esa lengua.

La lengua colonial entonces produce dos tipos de eventos: delimita la proximidad civilizatoria, a la vez que describe la inadecuación<sup>7</sup> de fondo para los cuerpos

7 Fue W.E.B. DuBois (2006 [1903]) quién muy temprano en el siglo XX habló sobre el problema de la inadecuación que permanentemente experimentaban los negros norteamericanos con respecto a su integración en la sociedad civil. La civilidad de entonces no tenía en sus sistemas de referencia la incorporación de los negros como sujetos plenos de derechos y ello era una fuente permanente de ansiedad dado que nunca se cumplían los requisitos para una ciudadanía completa. La “línea de color” en ese contexto vendrá en unos de los grandes temas de DuBois. Se puede un ensayo de Lewis Gordon (2005) que retoma estas dimensiones en DuBois y Fanon.





coloniales. Fanon, no sin dificultad, administra esta situación entre sus advocaciones existencialistas acerca de la libertad del sujeto y una deriva de lo que podríamos llamar la originalidad colonial que parece acechar el núcleo de sus argumentos. Tal acecho resulta productivo porque las figuras de la subjetividad conformadas por la libertad de la conciencia de elegir, como había aprendido en sus conversaciones con Sartre, se encuentran en un entredicho en las colonias por el efecto real y concreto de que la subjetividad que admite la lengua colonial no es sino la que coincide con la diferencia colonial<sup>8</sup>. Es decir, no hay lengua como hogar ni como refugio para echar a correr la conciencia y la subjetividad emancipadas y no habría, en tal contexto, nada que no permitiera extender las consideraciones sobre la lengua colonial al espacio epistémico de sus propias afirmaciones teórico-políticas.

Así, es preciso notar que en la encrucijada de no contar con una lengua nativa para expresar la subjetividad y la crítica política y cultural incipiente, lo que encuentra a la mano es el conjunto de representaciones de la propia *lengua colonial* y, en un sentido más general, de la epistemología colonial. Los sistemas representacionales del colonialismo están en primer plano, aún frente a los intentos conscientes por criticarlo. No será por cierto la primera vez ni la última que esta situación se vuelva evidente para quienes piensan el problema de la lengua a secas, pero cuando el otro término del sintagma es “colonial” la cuestión remite a problemas más complejos de la teoría social<sup>9</sup>.

El segundo esfuerzo crítico fanoniano se dirige al cuerpo. Y no hay casualidad en ello dado que el cuerpo es el lugar a la vez más marcado y más invisibilizado de las prácticas coloniales. Marcado en lo que respecta a la economía que lo organiza y lo dispone como fuerza de trabajo o simplemente como *stock* biológico para

sostenerla, y marcado en lo que refiere a su capacidad de transformación. En este último sentido es donde ocurre con mayor intensidad el problema del cuerpo porque al configurarlo en la diferencia colonial se experimenta como inadecuación. Fanon advierte que el colonialismo produce cuerpos irredimibles, en tanto que siempre se orientan hacia una inadecuación la cual es, en su caso, racial, y en términos más concretos epidérmica. Este punto es importante a la hora de entender cómo un espacio central de la disputa contra el colonialismo se dirime en el cuerpo racializado, ya que él no tiene resistencia ontológica frente a las demandas configuracionales que le vienen desde el exterior. Es decir, se enfrenta siempre a una inadecuación de fondo, ulterior, que despoja su historicidad y politicidad. La clave de la analítica de Fanon del colonialismo se despliega justo allí, para entender de qué se trata una política descolonizadora en la que acontezcan procesos como la cultura nacional.

Como lector de *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty (1957 [1945]), compartía el ensanchamiento del conocimiento del cuerpo que este libro fundamental proponía al trabajar en contra de los dualismos del pensamiento filosófico clásico y de una conciencia representacional. Los dos proyectos presentes en el libro de Merleau-Ponty coincidían con la peculiar lectura fenomenológica de la situación colonial, que se acuñaba poco a poco en *Piel negra, máscaras blancas*. Si se aceptaba la crítica de Merleau-Ponty a la idea de una conciencia representacional para entender el cuerpo y nos movíamos al complejo universo de los esquemas corporales, la instancia que sumaba el cuerpo a la comprensión de la subjetividad estaba dado. Fanon advierte que en la constitución de los esquemas corporales de Merleau-Ponty, en sus dimensiones espacio-temporales, había un elemento ausente que por todo concepto podría llamarse racialización. Se trata de un proceso del

8 Sobre la diferencia colonial los trabajos más importantes son los de Walter Dignolo (2000), (2002) y (2003).

9 Un trabajo que puede ayudar a pensar la secuencia de lengua y colonialismo es *El monolingüismo del otro* de Jacques Derrida (1997)





que habían sido objeto los cuerpos en el colonialismo, en especial en las Antillas, y que implicaba una imposibilidad al mismo tiempo que un punto de partida. Leamos a Fanon:

Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los habían proporcionado los residuos de sensaciones y percepciones de orden sobre todo táctil, vestibular, quinestésico y visual, sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos. Yo creía tener que construir un yo psicológico, equilibrar el espacio, localizar sensaciones, y he aquí que se me pide un suplemento.

“¡Mira, un negro!” Era un estímulo exterior al que no prestaba demasiada atención.

Yo esbozaba una sonrisa.

“¡Mira, un negro!” Era cierto. Me divertía.

“¡Mira, un negro!” El círculo se cerraba poco a poco. Yo me divertía abiertamente.

¡Mamá, mira ese negro, ¡tengo miedo!  
¡Miedo! ¡Miedo! Resulta que me temen.

Quise divertirme hasta la asfixia, pero aquello se había hecho imposible.

Yo no podía más, porque ya sabía que existían leyendas, historias, la historia y, sobre todo, la historicidad, que me había enseñado Jaspers. Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos,

se derrumba dejando paso a un esquema epidérmico racial. En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren, en lugar de una, me dejaban dos, tres plazas. Ya no me divertía tanto. Ya no descubría las coordenadas febriles del mundo. Existía triple: ocupaba sitio. Iba hacia el otro... y el otro evanescente, hostil, pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea... (2009 [1952]:111-112-113).

Frente a la naturalidad de los esquemas corporales de los que hablaba Merleau-Ponty se pone en juego el problema de la mirada que racializa y fija la emergencia de los cuerpos coloniales de acuerdo a un número limitado de atributos o carencias. El esquema histórico racial resume las prácticas discursivas de la configuración de la subjetividad colonial.

Al poner el discurso civilizatorio en primer plano, por ejemplo, y convertirlo en la medida de todas las variaciones históricas y culturales del mundo colonial siempre hay una exterioridad con respecto a la relación de los cuerpos coloniales racializados con el espacio-tiempo que se interpone y que bloquea los movimientos, o para decirlo de un modo peculiar, la exterioridad es el resultado de una conciencia representacional que se articula en el signo blanco y en las figuras de lo blanco. Así entonces, en un doble proceso, el cuerpo colonial se traba y se constituye. La tragedia de la que hablaba Said en *Cultura e imperialismo* (1997) al referirse a la confusión en el período descolonizador entre liberación e independencia no es más que uno de los rasgos de este proceso. Se traba en tanto la naturalidad de los esquemas corporales, constituidos lentamente en el mundo, no se puede sostener porque los relatos sobre la inadecuación, la incapacidad de transformación avisan de los límites de ese cuerpo. Y más aún, la idea misma de naturalidad espacio-temporal de sus





esquemas es previa en términos discursivos, con lo cual el cuerpo deviene en objeto de ella, debe cumplir con su llamado a la existencia. En ese sentido no hay ontología que resista la mirada blanca, como lo piensa Fanon. Sin embargo, en el esquema histórico-racial hay todavía algo que sobrevive a la racialización y es la historia, es decir la posibilidad de transformación, de devenir, etc. En cambio, el paso siguiente o yuxtapuesto, el del esquema epidérmico racial, no deja supervivencia ninguna de modos históricos de significación o de mimesis de los discursos civilizatorios o coloniales. Allí está en juego la renuncia explícita del colonialismo a considerar la humanidad de los colonizados. No deja en la subjetividad un atisbo de lo posible y el esquema epidérmico racial revela como ningún otro que el cuerpo al mismo tiempo que *no* es el esquema, *no* es *sino* el esquema. No es el esquema, porque todos sus movimientos son “marcas”, antes que una configuración de su espacialidad y temporalidad en el devenir cuerpo/ subjetividad. La marca racial imprime en el cuerpo un destino que hace imposible su devenir, es decir, no habría acontecer del cuerpo más allá de la representación y por ello el esquema, que podría constituirse en el cuerpo mismo, es antes bien una red de significaciones, de marcas visibles que lo limitan. Sin embargo, ese cuerpo colonial tampoco sería una entidad separada que preserva atributos *per se*, sino una superficie organizada por los esquemas. Por esta razón, el colonialismo y la racialización de la que nos advierte Fanon, son tan incisivos y por ello los cuerpos junto con las lenguas coloniales frente al vocabulario de la descolonización se reconocen entre sí.

No obstante lo oprobiosa que pueda parece esta zaga para un proceso descolonizador, lo cierto es que ella constituye los cuerpos coloniales al tiempo que los trabaja. La historicidad debe considerarse en la exclusión de toda naturalidad de los esquemas corporales y en la producción de cuerpos a los que siempre se les reclama, como diría Fanon, un suplemento. Este es el núcleo de la lectura de la sociedad colonial en términos ra-

cializados y es la razón a partir de la cual poco a poco Fanon tomará contacto con las discusiones que en el universo heterogéneo de sus prácticas intelectuales se da en torno al fenómeno de la negritud.

La negritud fue un término llave en las primeras respuestas en un orden discursivo, en este caso estético político, al colonialismo y al racismo contra las personas descendientes de africanos negros. Fanon escribe y se forma en las batallas culturales que el término expresa. En este trabajo no voy a hacer una caracterización del movimiento, sólo pretendo anotar el pasaje que define la relación de Fanon con la negritud y explica la serie que intentamos mostrar. Hay dos momentos característicos con respecto a la negritud, el primero, que se expresa en el capítulo V de *Piel negra, máscaras blancas* donde ella se torna la instancia privilegiada de la acción política en la contingencia. En ese capítulo contesta la demanda interpuesta por Sartre de comprender la negritud como un momento de la dialéctica de la historia. Justo allí, antes de que se conformen tardíamente en el siglo XX los núcleos teóricos de las intervenciones postmarxistas en contra la dialéctica de la historia, Fanon marca la diferencia crucial para toda lucha política entre una historicidad accional (Gordon, 2009:133) y contingente por un lado; y una estructural, por otro, al reivindicar, sin dejar nunca el registro irónico, una política de la negritud en su presente (De Oto, 2003). La segunda intervención significativa, tal vez la más conocida, es la del congreso de escritores africanos de 1956 y su recuerdo en el capítulo sobre la “Cultura nacional” en *Los condenados de la tierra*. Esa conferencia señala que el espacio crítico de la raza como forma de respuesta anti colonial tiene enormes limitaciones prácticas, frente a lo cual, la lucha contra el colonialismo debe territorializarse en el espacio nacional. En tal contexto, como se verá más adelante, palabras como liberación se cargan de sentido cuando ellas expresan un intento por desorganizar de plano el espacio racializado de las representaciones coloniales.

La descolonización, un objetivo central de la escritura





de Fanon, es un proceso de desacople de relaciones, un programa para desorganizar el mundo colonial. El hecho de que las primeras respuestas de los hombres de cultura africanos hayan sido en los términos de la negritud, que de algún modo reinscribía una epistemología conocida aportada por la singularidad del racismo, no implica que tal continuidad deba ser sostenida. No obstante, y tal vez allí radique un interés adicional del análisis de Fanon, el racismo, pero antes que nada la racialización de las relaciones sociales en el colonialismo, es el suelo concreto desde donde emerge una discusión sobre una cultura nacional que tiene por horizonte des-racializar.

Esta conciencia concreta de la luchas por la liberación presenta diferencias con la mayoría de los casos latinoamericanos, con la excepción de Haití, en lo que respecta al vínculo entre raza y “nación”. A diferencia de los análisis de la colonialidad que surgen en el siglo XX en relación con los procesos del poder en las independencias nacionales, la raza, el racismo y la racialización son constantes de la subjetividad colonial en el análisis fanoniano, a la par que son el obstáculo a remover en una política descolonizadora nacional. Mientras que en la mayoría de los casos latinoamericanos la racialización es un proceso que no forma parte de las discusiones sobre las independencias, y por lo tanto se puede pensar en cuestiones tales como la colonialidad del poder para hacerle frente en términos analíticos y políticos, en el caso de Fanon, no hay independencia nacional sin des-racialización.

La “nación”, pero antes bien la cultura nacional, es el sintagma clave del proceso. Se puede seguir a partir de aquí que Fanon piensa la relación con lo nacional como un *topos* a constituir en la descolonización y, esa misma descolonización, no es completa, no deviene si no apunta a des-racializar. Cuando Lewis Gordon describe a Fanon como un fenomenólogo de lo concreto ofrece una invitación a pensar que en su escritura está en juego el problema del anclaje y el tramado de la política en terrenos también concretos.

### Cultura nacional, intelectuales y comunidad

Con todo y a pesar de lo dicho hasta aquí, la “nación”, la cultura nacional y su relación con la descolonización siguen siendo las zonas menos exploradas de la escritura de Frantz Fanon, a pesar de la copiosa evidencia que las muestra como núcleos insoslayables de su pensamiento. En esta sección quisiera discutir el modo en que la emergencia de la cultura nacional en la escritura de Fanon se constituye en una clave de la descolonización en tanto programa político y cultural. Que Fanon es un pensador contextual pocas dudas caben. Él despliega un pensamiento situado en coordenadas concretas en términos de sus filiaciones intelectuales pero también en términos prácticos.

Mi hipótesis de trabajo aquí propone que si aceptamos la relación de la escritura de Fanon con las prácticas, no su representación sino el hecho de su emergencia en el contexto de fuertes demandas morales y vitales articuladas en esas prácticas, entonces la noción de cultura nacional es más que un concepto, funciona como el campo político donde la experiencia descolonizadora se llevará a cabo y como el espacio retórico conceptual que permite re-agrupar las subjetividades poscoloniales.

En la sección anterior se han visto algunos matices en las articulaciones entre la noción de cultura nacional presente en la literatura fanoniana y su papel en la configuración de prácticas descolonizadoras. La insistencia sobre este punto no es vana, porque con frecuencia inusitada vemos que las discusiones sobre la subjetividad, sobre sus configuraciones, modos prácticos de emergencia, despliegues, etc., se concentran en una topología teórica-conceptual que describe, con mayor o menor habilidad, procesos como los de la identificación, las resistencias, las hegemonías y contra-hegemonías, entre otros, en relación con la dinámica que constituyen las subjetividades, las cuales son por definición, siempre cambiantes, abiertas, etc. O, de otro modo, también





estamos habituados a pensar en los modos en que, a pesar de contextos opresivos como los de la alienación (para usar un término bastante olvidado) se conforman en posición subalterna distintas subjetividades. Esto en realidad es una descripción de un modo de proceder bastante evidente que reclama, eso sí, que las subjetividades estudiadas lo sean en relación con contextos de emergencia específicos, concretos e históricos. Sin embargo, ese reclamo encuentra algunas dificultades cuando la noción escurridiza de cultura nacional se hace presente y pretendo ser claro con respecto a los niveles en los que esta discusión aparece. Un nivel es distinguir, como lo hará gran parte de la literatura teórica actual el carácter heterogéneo de la “nación” (Chatterjee, 1996; 2008) y la dimensión hiperreal que supone en más de una instancia la prevalencia de su figura como referencia en última instancia de un orden historiográfico, del régimen de verdad que se desarrolla en un método de investigación, de las regularidades que organiza, etc. (Chakrabarty, 1999). Otro muy distinto, es describir la manera en que Fanon introduce el problema de la “nación”, a saber, como problema de orden político, no afiliatorio, vinculado a la acción y la supervivencia. No creo que los dos niveles sean incompatibles, pero la diferencia crucial es que la escritura de Fanon si bien comparte muchas de las líneas que atraviesan la teoría social en el siglo XX, es una escritura transicional en el sentido que los primeros trabajos son más cercanos a las demandas de un campo disciplinario y los posteriores escalan un espectro que podría pensarse más cercano al de la crítica cultural. Como tal, su circulación no se restringe a ámbitos profesionales de lectura y escritura al tiempo que se constituye en documento de época. Esta última dimensión es quizás la más importante de todas porque, como lo he señalado en otras oportunidades, los registros de la escritura fanoniana tal vez no sean útiles para estudiar procesos específicos que cualquier monografía disciplinaria con mayor o menor precisión puede resolver, pero en tanto que documento histórico e intervención en la crítica de los procesos de descolonización y del colonialis-

mo tiene pocas equivalencias. Desde allí creo que se justifica la descripción de las filiaciones que traman su escritura entre descolonización, racialización y cultura nacional para las genealogías que intentamos construir, porque nos permite recorrer su escritura apuntando el salto que implica conectarla con nuestra memoria poscolonial y, por lo tanto, llevar a cabo un ejercicio de reconexión de aquellas experiencias con nuestras percepciones del fenómeno. Vayamos un poco más lento.

Fanon se mueve con soltura cuando imagina el espacio de ocurrencia de la política en la sociedad poscolonial y la primera advertencia que realiza sobre la cultura nacional es que ella no se adscribe al nacionalismo. A partir de allí, la cultura nacional se torna en el medio y en la herramienta para quitar, una a una, las capas discursivas que se pliegan sobre la subjetividad colonial y que al mismo tiempo la producen.

Hay varias instancias en las que este proceso ocurre. La primera de ellas se presenta como resultado de la impugnación que sobre la misma existencia social del colonizado produce el colonialismo. Esa impugnación recorre según Fanon todo el espinel de la sociedad colonial pero, como si se tratara de una política de la autenticidad, serán los intelectuales colonizados los que se verán impulsados a hablar de la “nación” perdida tras el colonialismo.

La reacción que, por ejemplo, los intelectuales colonizados (una figura clave de toda la exposición fanoniana y que ancla la discusión en el problema de quién conoce y qué) experimentan frente a tal impugnación es la de la búsqueda de un pasado para fortalecer su relato de la identidad. En ese sentido son muchos los ejemplos de la etapa descolonizadora africana, por ejemplo, que concurren a escena (aunque bien se podría pensar varios ejemplos americanos, entre los que la *negritud* no queda descartada sino que es fundamental). Esa primera reacción será lanzarse a la búsqueda de un lugar común precolonial que permita trazar los fundamentos de una cultura nacional imaginada





como “la savia más antigua, la más anticolonial de su pueblo” (Fanon, 1963 [1961]: 191). Si bien el procedimiento es conocido me interesa destacar que el énfasis se desplaza al terreno psicoafectivo, uno de los menos explorados en relación con los fenómenos vinculados a la emergencia de una cultura nacional. La reivindicación de una cultura nacional pasada, aún en el extremo del anacronismo que ello supone, significa a la par la restauración de cierta capilaridad de la subjetividad colonial afectada por los mitos de la superioridad cultural de los colonizadores.

La reivindicación de una cultura nacional pasada no rehabilita sólo, no justifica únicamente una cultura nacional futura. En el plano del equilibrio psicoafectivo provoca en el colonizado una mutación de una importancia fundamental. No se ha demostrado suficientemente quizá que el colonialismo no se contenta con imponer su ley al presente y al futuro del país dominado. El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila. Esa empresa de desvalorización de la historia anterior a la colonización adquiere ahora su significación dialéctica. (1963 [1961]: 192)

En un ensayo clásico, “Notes on post-colonial”, acerca de los alcances del término en el ambiente académico estadounidense, Elle Shohat ha señalado que muchas veces el énfasis antiesencialista que proviene del lenguaje de las identidades híbridas cierra la búsqueda “como en una excavación arqueológica” de un pasado comunitario idealizado, al tiempo que deja planteada la pregunta de si es posible producir una resistencia colectiva sin reinscribir un pasado comunitario común (109).<sup>10</sup>

Es interesante notar, en la secuela de la idea de Shohat, que con frecuencia se confunde en los desarrollos de teoría crítica las racionalizaciones llevadas a cabo en términos conceptuales/teóricos y la performatividad de las prácticas. En ese sentido, un saber especializado u organizado exige la existencia de un sujeto capaz de llevarlo a cabo. Quién habla del pasado comunitario, nacional en este caso, y cómo habla vuelve al primer plano de discusión. Fanon presenta al intelectual colonizado como el sujeto de ese conocimiento de la historia común. De este modo se van prefigurando, por un lado, una crítica y, por otro, un sujeto de esa crítica.

Ahora bien, desde el nivel conceptual se podría decir con justeza que nada parecido a una cultura nacional tuvo lugar antes de que las sociedades africanas, por caso, sufrieran el impacto de la colonización. Pero desde el punto de vista de las prácticas que se articulan heterogéneamente alrededor de la descolonización, o aún antes que ella, en la resistencia a un orden social injusto, tal precisión conceptual resulta inocua porque el proceso se concentra en una serie de homologaciones que vuelvan pensable el terreno social y político actual. Si las series que organizaban

10 El texto de Shohat es una de las discusiones más vibrantes en los tempranos años noventa del siglo XX acerca del término “postcolonial”. Ella señalaba que la fluidez en la circulación del término muchas veces estaba asociada a que se desplazaba de lugares más complejos para la cultura académica establecida de entonces como “colonialismo”, “imperialismo” y “neo-colonialismo”. Al mismo tiempo señalaba que el territorio donde expresaba ese deslizamiento venía dado por su filiación con las lecturas postestructuralistas. Shohat apuntaba que el término tenía posibilidades críticas en la medida que mantuviera sus anclajes contextuales, algo que no siempre se ha respetado. La evocación que llevo a cabo del término en este trabajo no lidia/pacta con esas dimensiones sino con un estado de preguntas y reflexiones que en los últimos veinte años han marcado que el colonialismo es una clave de la configuración del mundo moderno y que textos como los de Fanon no pueden leerse sin tener presente esa dimensión. Si luego se ven consecuencias para las teorías que parten de los universos discursivos poscoloniales y decoloniales, no veo problema en que así sea. Uno de las mayores dificultades de la genealogía decolonial es la escasa significación dada a la dimensión nacional de las luchas anticoloniales.





el pensamiento colonizador eran aquellas que producían homologaciones entre un color de piel, una capacidad intelectual, una moral, una historia virtuosa, un derecho de conquista, un derecho transformador, en la trama de una búsqueda de una cultura nacional pre-colonial hay mucho de lo mismo. Fanon decía con respecto al colonialismo que

[e]l resultado, conscientemente perseguido por el colonialismo, era meter en la cabeza de los indígenas que la partida del colono significaría para ellos la vuelta a la barbarie, a encanallamiento, a la animalización. En el plano del inconsciente, el colonialismo no quería ser percibido por el indígena como una madre dulce y bienhechora que protege al niño contra un medio hostil, sino como una madre que impide sin cesar a un niño fundamentalmente perverso caer en el suicidio, dar rienda suelta a sus instintos maléficos. La madre colonial defiende al niño contra sí mismo, contra su yo, contra su fisiología, su biología, su desgracia ontológica (1963 [1961]: 192).

La operación, llevada a cabo por los intelectuales, que supuestamente restituía las virtudes perdidas tras esta acción del colonialismo podría también ser pensada en términos similares. El retorno a un lugar que nunca exis-

tió implicaba, en cualquier caso, una homologación que se dirigía no sólo al hecho de volver pensable lo que de hecho no lo es, a saber, la emancipación o la liberación, sino a reconstruir una dimensión psico-afectiva en la que el nosotros social pueda ser reivindicado, pensado, experimentado. Si luego, en todo esto vemos consecuencias epistemológicas es correcto. Después de todo el terreno en el que los conceptos se acuñan depende de cuán naturalizado esté determinada visión o pensamiento.

Aquí es preciso anotar que ya están presentes todas las condiciones para “un saber y una política otras” en los términos de las lecturas decoloniales<sup>11</sup>. Se cuenta con un relato emergente, un sujeto constructor de un relato y unos practicantes que se conectan en el terreno psico-afectivo. Dicho de otro modo, se tiene un “*conocimiento otro*” en ciernes, un grupo que se identifica entre sí a partir de las marcas o hitos de ese conocimiento y el mismo es el resultado de prácticas sociales.

En el trayecto entre la idea de emancipación a la de liberación en términos decoloniales se puede ver esta operación. Mientras que emancipación remite al desprendimiento de las ataduras del sujeto, la mayor de las veces un sujeto de clase, o de género, la liberación supone una crítica ampliada de las condiciones mismas de la subjetividad<sup>12</sup>. La liberación en Fanon pone la impronta en el desmonte de una cultura, que traducido a los términos decoloniales, es una matriz del poder colonial, de la capacidad de establecer analogías y homologaciones en sentido diferente.

11 Hay un largo recorrido para estas ideas que circulan en el espacio conceptual y político del giro decolonial. Lo más importante, sin embargo, responde a la idea desprendimiento epistémico que ha desarrollado Walter Dignolo en diversos textos. La idea básica remite a una crítica de las relaciones entre colonialidad y modernidad, en especial en el lazo entre la retórica de la salvación del sujeto moderna con las lógicas opresivas de la colonialidad. Esa lógica es condenatoria (la lógica de los damnés de Fanon) lo cual hace que haya resistencias y que se traduzcan en proyectos descolonizadores de la relación modernidad-colonialidad. (2008: 249). Descolonizar es establecer modos de conocer y de articular la experiencia que son exteriores a ese registro, en tal sentido se usa la palabra “otro”, un saber “otro”, etc.

12 La polisemia de ambos términos atraviesa toda la teoría social, la filosofía y otros campos. No pretendo recortar ninguna de sus significados sino anotar que Fanon con “liberación” refiere a la transformación de la subjetividad colonial y a la ampliación de la conciencia en la necesidad de crear otros lazos, otras redes, distintas de las del colonialismo. Los párrafos finales de *Los condenados de la tierra* referidos a la fundación de un nuevo humanismo se conectan con la crítica de la alienación colonial y con la ampliación de la conciencia. La otra consideración en juego es que el término “liberación” fue central en las historias políticas globales pero en especial las africanas del período de la descolonización. Fue la contraseña para indicar que se estaba frente a procesos políticos críticos del imperialismo y del colonialismo. De estas semiosis se derivan otras, como la idea que asocia la descolonización con liberación en términos de desprendimiento, como se vio en la nota anterior.





La reflexión fanoniana vincula el terreno conceptual con el orden psico-afectivo que significa la constitución comunitaria, en otras palabras, lleva a cabo un encuentro entre las dimensiones conceptuales con las performativas.

Pero tras las primeras confrontaciones, cuando la subjetividad se tranquilizó, los negros norteamericanos advirtieron que los problemas objetivos eran fundamentalmente heterogéneos. Los autobuses de la libertad, donde negros y blancos norteamericanos intentan hacer retroceder la discriminación racial no tienen en sus principios y sus objetivos, sino escasas relaciones con la lucha heroica del pueblo angolés contra el odioso colonialismo portugués. Así en el transcurso del segundo congreso de la Sociedad Africana de Cultura, los negros norteamericanos decidieron la creación de una Sociedad Americana de hombres de cultura negros (Fanon, 1963 [1961]: 197).

Lo psicoafectivo que resuena en la constitución comunitaria se trama en contextos. La apelación puede dirigirse a regiones sustancializadas del pasado, a una cultura negra en común, a una historia del sufrimiento, pero es la dimensión accional en un contexto, los problemas concretos de resolución práctica en el lenguaje de Fanon, los que indican el rumbo de lo comunitario. En ese sentido la verdad que enuncia una cultura nacional no es tanto el extracto de algunos de sus términos más usuales referidos al llamado a la identificación, etc., (o las dimensiones hipostasias de un relato intelectual) sino la historicidad y la espacialidad que produce en tanto práctica. Algo que recuerda Fanon con insistencia es que el colonialismo

ocurre en lugares. Esos lugares, *topoi*, como lo vimos en la sección anterior, son la lengua, el cuerpo, hasta los territorios propiamente dichos. Al tener presente esta dimensión obliga a pensar espacialmente y ningún registro generalizador sobre la experiencia descolonizadora sobrevive. No habría como consecuencia ni una subalternidad global, ni una experiencia precolonial como sustrato.

Me interesa ahora volver a destacar que cada uno de estos aspectos de la descolonización están relacionadas con los esquemas corporales y con la disposición del cuerpo colonial en ellos. Fanon veía un atascamiento del cuerpo racializado en el colonialismo dentro de esquemas epidérmicos raciales que no le permitían naturalizar el mundo. La figura del intelectual lidia con los mismos problemas a la hora de concebir una cultura nacional. En ese camino el intelectual colonizado se encuentra en una tensión entre el reclamo nacional, territorializado de manera ambigua en lo que refiere a valores, y las figuras de la identidad ofrecidas por el discurso civilizatorio colonial. Fanon dice que:

Ese intelectual que, por intermedio de la cultura, se había infiltrado en la civilización occidental, que había llegado a formar un solo cuerpo con la civilización europea, es decir, a cambiar de cuerpo, va a advertir que la matriz cultural, que querría asumir por deseo de originalidad, no le ofrece figuras que puedan soportar la comparación con aquéllas, numerosas y prestigiosas, de la civilización del ocupante (1963 [1961]: 200).

La analogía entre esta situación y los esquemas corporales en el colonialismo es posible porque del mismo modo que el cuerpo colonial tiene restringida su movilidad por la operación reductiva de la racialización, el cambio de cuerpo sólo ocurre en la medida que





se olviden sus performances sociales y culturales. Tal cambio remite a la idea de que lo sustancial es el proceso de una conciencia representacional que funciona como fantasma<sup>13</sup>. No será casual entonces que la primera acción se dirija hacia el pasado, al lugar donde el modo de conocimiento de la representación puede desplegarse casi sin posibilidad de respuesta. No es un asunto menor esto y se diferencia del problema de inscribir un pasado común en los términos que lo veíamos con Shohat, porque lo que está en juego es la reproducción de una manera de conocer por parte de esos intelectuales coloniales, trazada por una epistemología colonial que encuentra sus fundamentos en sólidas determinaciones ontológicas, la de los propios discursos coloniales y civilizatorios.

Es decir, hay pocas posibilidades de que el “pasado nacional” interpelado como fuente de legitimidad del presente sea una alternativa al modo en que se conoce en el colonialismo si ese viaje se lleva a cabo en nombre de la representación. Cuando el cuerpo colonial y sus esquemas se sostienen en la conjunción del estereotipo, en tanto elemento central de la forma de conocer del discurso colonial como diría Bhabha, y unas prácticas (los racimos) en su manifestación fenoménica, la búsqueda hacia el pasado nacional puede orientarse con los mismos principios. Por doquier prosperan determinaciones y fijaciones que expresan una disputa en el terreno político y una manera de conocer. Fanon se dirime entre todas estas escenas porque sabe que fijar, precipitar y amarrar figuras de las identidades políticas, culturales y raciales es parte de la discusión acerca del rumbo que asumirán los procesos descolonizadores pero, a la par, no deja de orientar la discusión a un plano epistemológico donde se pueda revolucionar la manera en que se conoce y se produce el mundo. Por esa misma razón, tampoco es casual que la figura del intelectual

tenga la preeminencia enunciativa que adquiere en *Los condenados de la tierra* ya que al revisar las políticas emancipatorias Fanon revisa su propia posición, su propio cuerpo, en ellas.

En esa lucha *con* y *en* las trampas de la representación se dirime gran parte de la actividad de ese intelectual colonizado que aparece, parafraseando a Spivak sobre los esencialismos, como control crítico del impulso a generalizar cuando se trata de pensar la cultura nacional:

“El hombre de cultura, en vez de ir en busca de esa sustancia, va a dejarse hipnotizar por esos jirones momificados que, estabilizados, significan por el contrario la negación, la superación, la invención.” (Fanon, 1963 [1961]: 204)

Y en este punto también se esboza el credo antropológico de la escritura de Fanon, en el momento en que reflexiona sobre la cultura en tiempos turbulentos. A la vez que testimonio de los cambios radicales en la subjetividad que supone la descolonización, se deslizan los principios organizacionales de la comunidad poscolonial. Su escritura, que no podría sino en ese punto haber adoptado el tono de la urgencia moral y política, deja abiertos dos momentos concurrentes de la descolonización en tanto política de lo concreto: acepta la heterogeneidad de la vida social, su carácter contingente, su indeterminación en más de un sentido, al mismo tiempo que la describe como “cultura nacional”.

La cultura no tiene jamás la traslucidez de la costumbre. La cultura evade eminentemente toda simplificación. En su esencia, se opone al hábito que es siem-

13 Esta distinción está hecha en simpatía con la idea de espectralidad de Derrida. En un texto ya citado, “Intervenciones espectrales...” se trabaja la distancia entre fantasma y espectro como una que se dirime en el plano de la representación. Lo fantasmático demanda una política y una teoría de fuertes ontologías, fenoménica en más de un sentido, mientras que lo espectral, por el contrario, es señal de un acontecimiento que no entra en el orden regulador de la representación.





pre un deterioro de la costumbre. Quer-  
rer apegarse a la tradición o reactualizar  
las tradiciones abandonadas es no sólo ir  
contra la historia sino contra su pueblo  
(1963 [1961]: 204).

No obstante, aunque el *pueblo* del que se habla parece una verdad ulterior hacia la que hay que ir, un fondo común donde “el intelectual colonizado que quiere hacer una obra auténtica” tiene que dirigir sus esfuerzos, allí donde “la verdad nacional es primero que la realidad nacional”, ese pueblo que es en palabras de Fanon el “núcleo en ebullición donde se prefigura el saber”, es también un lugar inestable, opaco, un lugar de impugnación radical y, podríamos decirlo así, de incertidumbre sobre los significados sociales, históricos y culturales.

Así, entre la cultura como un campo abierto de exploración y un *pueblo* que informa el modo en que se producirá el conocimiento, lo que está en juego en la discusión mediada por la figura del intelectual (una discusión casi autobiográfica) es una modificación radical en la fundamentación del saber colonial/poscolonial. Cómo es conocer en este contexto depende de la urdimbre que se trame entre pueblo, liberación y cultura nacional. Es preciso notar entonces que ello allí implica producir una comunidad, presentar el espacio de lo común, hacer específicos sus modos de ocurrencia, incluso crearla, sin la certeza de ninguna ontología afirmada en atributos deshistorizados. Por el contrario, si sobreviene una ontología ella es relacional, opaca y, en más de un sentido, enigmática porque la descolonización implica enfrentar todos los procesos desafiliatorios del colonialismo, quitarle cuerpos en una suerte de biopolítica inversa, en la que el amplio dominio de la subjetividad y de los cuerpos descansa ahora en zonas con alta incertidumbre pero a la vez accionales:

“No basta con unirse al pueblo en ese

pasado donde ya no se encuentra sino en ese movimiento oscilante que acaba de esbozar y a partir del cual, súbitamente, todo va a ser impugnado. A ese sitio de oculto desequilibrio, donde se encuentra el pueblo, es adonde debemos dirigirnos porque, no hay que dudarlo, allí se escarcha su alma y se iluminan su percepción y su respiración.” (Fanon, 1963 [1961]: 207)

Es claro que de esto no se sale indemne porque la misma noción de pueblo se desancla de sus modos habituales de enunciación y no admite demasiadas especificaciones. El pueblo fanoniano se encuentra en un sitio de oculto desequilibrio pero al mismo tiempo productivo. Como consecuencia, la cultura nacional no es un lugar de fijación sino un modo de supervivencia que, por la misma urgencia en la que es sostenida, una urgencia vital y moral, provee la dimensión concreta en la que la práctica descolonizadora se despliega. Decía antes que la noción de cultura nacional era algo más que un concepto porque su función es delimitar/describir el campo de acción de la política y de la experiencia descolonizadora. Al mismo tiempo que provee, en términos retóricos y conceptuales los elementos para reagrupar la subjetividad poscolonial. El oculto desequilibrio que habita la misma noción de pueblo no es el resultado de la amenaza colonial, siempre vigente por otra parte, sino la presencia de un proceso de liberación nacional sobre el que asentar las bases de la descolonización. Proceso que, ahora sí en términos fanonianos, actualiza la idea de comunidad en juego en la cultura nacional. Dirá Fanon: “Si la cultura es la manifestación de la conciencia nacional, no vacilaría en afirmar, en el caso que nos ocupa, que la conciencia nacional es la forma más elaborada de la cultura.” (1963 [1961]: 226).

## Conclusiones

Me pregunté varias veces en medio de la escritura de





este texto acerca de la relación de Fanon con la “nación”, con la cultura nacional y acerca de quién se siente amenazado hoy en día por las ideas de “nación” y su pragmática. Cuando esboqué las preguntas ¿quién habla de nación en la escritura de Fanon?, ¿para qué habla de nación? y ¿cómo habla de nación esta voz escritural? Lo hice apoyado en la extensa zaga de teóricos de la nación que la genealogía poscolonial ha producido. Sin embargo, lo hice también con el objetivo manifiesto de poner en primer plano un problema de orden filosófico central y ello es la persistente cuestión acerca de hasta dónde y con qué recursos se puede clausurar un nudo crucial de la historia de las ideas de nuestro continente como lo es la nación y la cultura nacional. Me pregunté, en la misma dirección, qué operaciones, en el sentido que le daba Michel De Certeau el término, pueden abrir un hiato en el pasado para reinscribirlo de una manera novedosa en el presente de nuestras prácticas y situarnos en una heurística insospechada.

Al poner en primer plano esas cuestiones se volvió evidente que la relación de Fanon con el problema de la “nación” era más bien uno vinculado al lugar de acontecimiento de la política, al espacio donde la performance concreta de la política descolonizadora se producía. Fanon necesitaba un lugar concreto de ocurrencia para ejercer el poder descolonizador, poder productivo por ciento, y lo encontraba en la cultura nacional. El largo camino andado desde las lenguas y los cuerpos coloniales para llegar al espacio inestable de la cultura nacional no es más que un camino de ensayos de su pensamiento político y filosófico. Fanon vivió tiempos donde, al parecer, estaba muy clara la diferencia entre cultura nacional y poder imperial colonial. Luego hubo largas décadas donde se filtraron los resultados de la historia con el tamiz que indicaba que toda forma nacional, todo rastro de dimensiones nacionales entendidas como culturas, se constituía en contra de movimientos que, en su heterogeneidad, rebasaban las agendas y las agencias nacionales. Todavía hoy el sintagma no es fácil de pronunciar. En ese contexto, la liberación nacional,

aquella rémora de fines de los años cincuenta y principios de los sesenta, parece seguir interpelando algunas situaciones de la teoría y de la política (siempre que aceptemos aunque sea nominalmente la diferencia). Es una interpelación que complica los lazos con el estado, el ventrílocuo preferido de la “nación” moderna, pero también nos obliga a pensar si, por efecto de los procesos neoliberales, no hay zonas de la experiencia contemporánea, grupos humanos y comunidades extrañadas con respecto a aquellas ideas de “nación”, de cultura nacional de los años de la descolonización. Si eso ocurre, aunque sea en el modo de una hipótesis débil, lo más probable es que el retorno a estos textos clásicos implique retomarlos justo allí donde los dejamos, en el momento en que a mediados de siglo XX imaginaban, en el momento más duro de la descolonización, que una comunidad nacional, o mejor una cultura nacional, era el “cielo protector” frente a las políticas de desafiliación coloniales.





## Referencias bibliográficas:

- BHABHA, H. (comp.) (2010). *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO.
- BEIGEL, F. (2006). “Vida, muerte y resurrección de las “teorías de la dependencia””. En: *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO.
- CHAKRABARTY, D. (2001). “La postcolonialidad y el artificio de la historia ¿quién habla en nombre del pasado “indio”?”. En: *Historia social* (39), 87-110.
- CHATERJEE, P. (2008) *La nación en tiempo heterogéneo*. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO.
- (1003). *Nationalist Thought and the Colonial World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DE OTO, A. (2012). “Siempre se trató de la modernidad y del colonialismo. Una lectura entre teorías coloniales desde una perspectiva fanoniana”. En: *Cuad. CILHA* 13 (2), 193-214.
- (2011). “Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial”. En: *Tábula Rasa* (15), 149-169.
- (2003). *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*. México D.F.: El Colegio de México.
- DELICH, F. (1964). “La teoría de la revolución en Franz Fanon”. En: *Cuadernos de Pasado y Presente* 1 (4), 338-348.
- DERRIDA, J. (1997). *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial.
- DU BOIS, W.E.B. (2006) [1903]. *The Souls of Black Folk*. A Penn State Electronic Classics Series Publication.
- <http://diasporanegra.org/wp-content/uploads/2013/06/W.E.B.-Du-Bois-The-of-Souls-Black-Folk.pdf>. Consultado el 20 de enero de 2015.
- FANON, F. (1994). *Los condenados de la tierra*. Prefacio de Jean Paul Sartre. (Trad. Julieta Campos) México D. F.: FCE.
- (2009) [1952]. *Piel negra, máscara blanca*. Madrid: Akal.
- GORDON, L. (2005). “Through the Zone of Nonbeing: A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon’s Eightieth Birthday”. En: *The C.L.R. James Journal* 11 (1), 1-43.
- (2009). “Fanon y el desarrollo. Una Mirada filosófica”. (Trad. Alejandro De Oto). En: *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- KATZER, L. y DE OTO, A. (2013). “Intervenciones espectrales”. En: *Tábula Rasa* (18), 127-143.
- MERLEAU-PONTY, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. Emilio Uranga (trad.), México D.F.: FCE [Primero edición en Francés, (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: libraries Gallimard].
- MIGNOLO, W. (2000) “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En: *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- (2008). “La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”. En: *Tábula Rasa* (8), 243-281.
- (2002). “Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial”. Traducción del artículo “Geopolitics of knowledge and colonial difference”. En: *The*





*South Atlantic Quarterly* 2 (101), 57-96.

------(2000). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

------(2003). *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid:Akal.

RESTREPO, E. y ROJAS, A. (2010). *La inflexión decolonial*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

RUFER, M. (2012). *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otidad en contextos poscoloniales*. México D.F: Editorial Itaca.

SAID, E. (1997). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

SHOHAT, E. (1992). Notes on the “Post-colonial”. En: *Social Text* (31/32), 99-113.

