

Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX

Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata (editoras)

Buenos Aires: Corregidor, 2013

Hay tanta diferencia entre un antillano y un dakariano como entre un brasilero y un madrileño. Lo que se intenta, al englobar todos los negros bajo el término “pueblo negro” es arrebatarles toda posibilidad de expresión individual. Lo que se intenta así es someterlos a la obligación de responder a la idea que se ha elaborado acerca de ellos (Fanon).

Con esta cita comienza el libro, en el primer capítulo referido a la vida y obra de Fanon, y hace pensar en la singularidad del juego que sugiere el título del libro al referirse al “Fanon desde América Latina” y de un modo más singular todavía al agregar que son lecturas contemporáneas. Hay tanta diferencia, podríamos parafrasear, entre una lectura del Fanon de los setenta y del Fanon de hoy, tanta diferencia entre el Fanon apropiado por América Latina y el de África, que pretender englobar todas sus lecturas bajo un mismo término es un ejercicio de sometimiento. Establecer como punto de partida la singularidad, y agregamos aquí, el carácter situado de una lectura, constituye ya uno de los gestos relevantes del texto que presentamos. Gesto que se condice con la variedad de lecturas de Fanon al interior del libro que en vez de pretender “englobarlo” lo liberan en sus variaciones. Esta intención está explicitada ya en la introducción; las autoras anuncian que “las miradas que acá se presentan son heterogéneas e incluso en algunos aspectos contradictorias, pero creemos que esa diversidad es productiva y puede funcionar como una invitación al diálogo” (Oliva, Stecher y Zapata 15).

El libro no busca una construcción o reafirmación de un canon interpretativo del pensamiento fanoniano, menos algo así como inscribirlo en alguna corriente, ni siquiera en la teoría poscolonial como lo afirmara Bhabha en los ochenta. Los diez capítulos del libro ofrecen diez modos de construir ese “desde América Latina hoy”, de forma abigarrada y abierta.

Más que pretender hacer un resumen de cada texto, indicaremos algunas temáticas transversales a la obra de un modo más táctil que visual, tocando lo que nos toca, una especie de caricia temática que no busca ser abarcadora.

TELÓN DE FONDO: LA CUESTIÓN COLONIAL Y LA DESCOLONIZACIÓN

Como afirma A. de Oto (67), “descolonizar es en primera instancia abrir el campo de posibilidades de representación no creadas ni contenidas en el colonialismo”, esta afirmación podría ser la cuestión de todo el libro, que conllevaría el preguntarse si eso es posible y cómo.

Uno de los nudos puestos en cuestión al respecto alude a la tensión entre lo local, étnico, particular, frente a lo universal y global. Ciertamente la descolonización es siempre local: en palabras de Bottinelli, “no hay posibilidad de una enunciación descolonizadora sin locus: siempre se habla desde la ubicación sociopolítica y cuerpo-política de un sujeto” (57), sin embargo “para Fanon no hay posibilidad de abordar la situación del coloniaje sino en una dimensión global, mundial, justamente porque es la colonización misma la que ha abierto el mundo a su dimensión global co-dependiente” (60). El texto propone varias salidas a esta tensión como la de universalidad que propone C. Zapata, en la que nos detendremos pronto a propósito de la problemática indígena, o como la que parece sugerir Fielbaum en una problematización de lo humano y su modo de universalidad.

Otro nudo tiene relación con la inscripción o no de Fanon en la teoría poscolonial. El libro, como insinuamos al principio, no se inscribe, desde la perspectiva de varios de sus autores, en la teoría poscolonial y se demarcan límites claros respecto de autores como Mignolo, como lo hace Elena Oliva, que muestra lo ajeno que resulta al análisis fanoniano. Oliva acentúa su carácter caribeño complejizando con ello su construcción identitaria (225) para poder profundizar en la tensión de Fanon respecto a la negritud, que se remontaría a su época martiniqueña y su vínculo vital con Césaire y no solo a su trabajo en África como han afirmado otros textos.

De un modo similar, aunque con argumentos diferentes realiza G. Rojo una separación teórica de Fanon respecto a Bhabha. Rojo acudiría en primer término a la distinción de dos usos de los estudios poscoloniales; uno amplio, ligado a las luchas de independencia de las colonias, donde estaría Fanon, y uno estricto ligado a posiciones filosóficas europeas cercanas al postestructuralismo en donde situaría a Bhabha (242). El error de Bhabha consistiría para Rojo en usar a Fanon como aval de las teorías de los estudios poscoloniales de raigambre posmoderna que recortarían incluso su carácter dialéctico revolucionario, para dejarlo intencionalmente ambivalente, desplazando con ello la relación dialéctica del amo y el esclavo y restando, dice Rojo, “el fundamento identitario, metafísico o histórico político (único asumible, desde mi punto de vista, y también desde el punto de vista de Fanon)” (248) a la “idea post” (sic) de la diferencia (247) tomada de la *differance* derridiana. Lo grave, para Rojo, es que con ello se “autoriza una

postergación infinita de la identidad que los sujetos tienen o tendrían que tener para hacerse eficaces verdaderamente” (252).

CUERPO-PIEL

El cuerpo, como afirma A. de Oto, junto a la lengua y la cultura constituye uno de los “momentos privilegiados de emergencia de una subjetivación subalterna que desafía los órdenes políticos y sociales” (68); el cuerpo es “el objeto preferido de las prácticas racializadoras” (81) y por lo tanto, el primer territorio de disputa con el colonialismo es el de los cuerpos (83).

Para Bottinelli es el lugar de superación de la tensión provincia-mundo (50). La piel marca el adentro y el afuera, es la cara que da al afuera, la máxima exposición, sobreexposición, el lugar del daño, el lugar del negro, materialización, epidermización de un otro inventado para el dominio de una identidad: es piel hecha prenda (52), clausurada y clausurante en su color, el blanco está encerrado en su blancura, el negro en su negrura, afirmará Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (8). Podría aludirse a la piel del mismo modo que A. de Oto lo hace respecto a la lengua, como exterioridad máxima donde “ni siquiera media un proceso de reconocimiento, de representación” (74).

Aunque Fanon afirma en *Los condenados de la tierra* que “inevitablemente el músculo debía sustituir al concepto” (Cit. en Zapata 101), Fielbaum hace notar que en el texto de Fanon “la chance del concepto parece jugarse en la invención de textos cuya riqueza reside en intentar pensar desde, y para, lo vivido, sin que aquello se traduzca en la renuncia a alcanzar una dimensión conceptual” (156). Podríamos pensar en conceptos que se hacen músculo, que se hacen piel, que se epidermizan en la obra de Fanon. Hay una sustitución del concepto en tanto tal, concebido de forma transparente, clara y representativa, para dar lugar a un concepto que se materializa porque es un concepto-arma.

Los cuerpos aquí, como afirma claramente Fielbaum, no actúan en nombre de una naturaleza; justamente ellos son la pregunta que abre la puerta a otras técnicas, a otras construcciones de cuerpos, son cuerpos transformadores de mundo. Dice A. Fielbaum: “Fanon no parte desde una relación de exclusión entre la vida y las tecnologías que las constituyen” (157). La prioridad en el análisis es práctica, se trata de lo que los cuerpos-tecnologías (igual que los conceptos) hacen, desde allí que se pueda atender, tal como lo hace Fielbaum, a los usos de la radio desde distintas lógicas o proyectos. La radio, como tecnología, se va confundiendo y haciendo con distintos proyectos, desde una alienante radio que repite la voz del Guía, a la escucha compartida; también se confunde y hace con la voz que recorre los cuerpos sin propiedad alguna (162).

Desde allí, un Fanon que retoma el vínculo entre la palabra y la acción desplazaría la escucha colonial estereotipada que escucha el balbuceo del bárbaro y no puede escuchar sino en el modo de la tortura, para convertir eso en otra cosa, para desplazar su campo de acción y articular la voz, para dar otro sentido al mundo, “al punto que hasta su destrucción podría decirse de otra forma” (Fielbaum 168). Desde ahí un aparato como la radio se construye otra vez: “El carácter mágico y hostil de la francófona radio colonial se desacralizaría ante sus usos por parte de la lucha anticolonial” (Fielbaum 172). Fielbaum trabaja con detalle el texto fanoniano que estudia la utilización de la radio en la lucha argelina y dan ganas de ponerle signos de exclamación y puntos suspensivos al título de su texto, en el que se escuchan los textos de Caniqueo, Marimán, Millalén y Levil: ¡... Escucha, humano...!, quedando con ello la humanidad, la producción de la humanidad desplazada a aparato técnico como tecnología colonial, y dejando abierta la ventana, con Fanon, de articular los cuerpos sin necesidad de un concepto de naturaleza humana al cual referir (Fielbaum 157): articulación como circulación infinita que multiplica los hablantes.

DE LA MOTRICIDAD A LA VIOLENCIA Y LA LUCHA

Justamente porque el cuerpo es lugar privilegiado de la emergencia descolonizadora es que su movimiento no puede concebirse de un modo neutro, como un tipo de acceso al mundo al estilo de Merleau-Ponty, sino que en Fanon funciona como el lugar de la lucha. Desde aquí, el movimiento del negro, de sus músculos es siempre violento, ya sea como violencia en el sentido de neutralización colonizante del movimiento (de Oto 56) ya sea como violencia revolucionaria liberadora.

Con la evocación de esquema corporal de M. Ponty, Fanon piensa que el cuerpo se relaciona con el mundo de manera no representacional (...) ocupa un espacio al mismo tiempo que lo produce”, se trata, dirá de Oto más adelante, de la “inadecuación final de un cuerpo que ya no remite a estados anteriores en donde supuestamente se lo podría encontrar articulado (56).

Esta violencia es descrita por Sanhueza en un marco de distintos conceptos de violencias políticas y de la tradición marxista, situando a Fanon de un modo crítico y novedoso. Se destaca la crítica a la crítica de Arendt a Fanon en su texto sobre la violencia, que es calificada por Sanhueza como desprolija, reaccionaria y eurocéntrica (195), que reduce la violencia al ámbito subjetivo pasando por alto la violencia sistémica y simbólica del capitalismo. Fanon afirmaría algo así como un horizonte colonial de la violencia dentro del cual se inscriben tanto las luchas de liberación como lo colonial mismo que ha instaurado ese horizonte. Desde

allí Fanon critica la tradición marxista europea poniendo de punto de referencia al lumpen proletariado (de un modo muy cercano a como lo hace Reinaga con respecto al indio que no es ni campesino ni proletario) justamente como el punto anticolonial desde donde resistir desplazando la lucha de clases a la lucha colonial.

EL NEGRO Y EL INDIO

En un esfuerzo conceptual por tomar los polos de diferencia y universalidad aludidos al principio, C. Zapata busca pensar a Fanon junto a algunas líneas del pensamiento indígena buscando confluencias en pos de un cierto tipo de universalidad que a la vez ponga énfasis en la diferencia, alejándose de las líneas interpretativas que se empeñan en mostrar un Fanon identitario e inclusive etnicista, circuncrito a su diferencia (99).

Uno de los puntos de esta confluencia estaría en una crítica común de lo que C. Zapata denomina una “visión compartimentalizada de la diferencia” (Zapata 108), que por ello mismo tendería a una visión esencializada e idealizada de los indígenas, asociándolos a una cosmovisión próxima a la naturaleza y lo no occidental.

C. Zapata señala acertadamente el diálogo explícito con Fanon, entre otros, desde el indianismo, especialmente en la obra de Fausto Reinaga, “citado largamente en *La revolución india*” (110), donde Fanon es “el horizonte teórico e histórico desde donde Reinaga elabora el indianismo, afirmando que el problema que afecta al indio dice relación con el colonialismo y el dominio global que este supone” (112).

Siguiendo esta línea de C. Zapata, podemos agregar aquí que *La revolución India*, aunque no de forma explícita, tiene muchos rasgos cercanos a *Piel negra mascarar blancas* y podrían leerse conjuntamente muchos de sus pasajes y que podría recrearse incluso un capítulo como “la experiencia vivida del indio”. Sin embargo, en otras obras, Reinaga no trata tan bien a Fanon, relegándolo incluso al estatus de “racismo negro” y estableciendo el indianismo como un eslabón superior, como es el caso de su libro *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*, en donde dedica duras palabras a Fanon, llamándolo el “Lenin-Marx-Hegel negro” y situándolo históricamente junto a los momentos de la revolución francesa, la soviética, la revolución nazi y la revolución negra:

Fanon muere en diciembre de 1961 soñando con la libertad blanca. Los negros piden libertad con el pensamiento blanco. Estos negros absorbidos por el pensamiento blanco dejan de ser negros. Son negros-blancos.

¡Libertad ahora! Gritaban los negros. Aquel grito resultó “Esclavitud antes, esclavitud ahora!”.

La revolución negra nacida del vacío, ha caído en el vacío. La revolución negra sin pena ni gloria ha muerto (...) (*La podredumbre* 89 y ss).

Y aunque no directamente hacia Fanon, Reinaga llega a decir que “[n]o existe pensamiento negro. El negro para liberarse tiene que echar mano del pensamiento blanco. El negro, el cerebro negro, si no hubiera habido la Revolución nazi, jamás hubiera podido concebir la Revolución negra” (*La podredumbre* 89).

Existe pues una relación ambivalente entre los intelectuales indígenas, y uno de los nudos de discusión, como señala C. Zapata, tiene que ver con lo que Ancán denomina “discursos cosmovisionistas”, en sus versiones más o menos puristas.

C. Zapata mapea una cierta confluencia entre estas vertientes anticoloniales en lo que denomina “dimensión universal” –ligada a la universalidad de la humanidad y, con ello, la universalidad de sus derechos–, asumiendo problemáticamente la tensión con lo particular de lo étnico y su tendencia homogeneizante. Como señala Zapata, se trata de problemas muy actuales en los casos de Ecuador y Bolivia, lo mismo que en las distintas argumentaciones de intelectuales mapuche. A través de los conceptos de derechos indígenas, autonomía y autodeterminación, Zapata identifica una propuesta que apunta a la articulación de los principios de igualdad y diferencia (Zapata 121).

E. Antileo trabaja la confluencia entre la problemática nacional y lo anticolonial en las diversas posturas de los movimientos mapuche para ponerla frente a Fanon. Distingue, en el pensamiento mapuche, entre una línea en la cual lo nacional ocupa un primer plano y otra en que se cuestiona el nacionalismo étnico, que más bien se preocupa de realizar una lectura contemporánea del colonialismo interno.

E. Antileo sitúa a Fanon en una perspectiva iluminadora, ya que si bien el argelino “consideraba al nacionalismo parte de la respuesta anticolonial de los pueblos, la lucha por la descolonización implicaba superar las limitaciones de la retórica nacionalista” (143), el concepto de nación sirve como herramienta liberadora, y no como un fin delimitado y fijo. Además, y en concordancia con las palabras de Zapata, el aporte de Fanon se dirige hacia una liberación que no termine únicamente con las relaciones coloniales de turno sino que respondería a un movimiento de carácter global (Antileo 147).

EL NEGRO HECHO MUJER

Si bien Fanon se hace cargo de las mujeres y la cuestión colonial en varios textos, ciertamente, como afirma Stecher, en general sus descripciones apuntan a varones negros. C. Zapata llega incluso a sugerir respecto al análisis fanoniano

sobre el uso del velo por parte de las mujeres en la sociedad musulmana, ciertas confluencias entre el anticolonialismo con el patriarcalismo (Zapata 104), y es reforzado y explicitado y argumentado al final del libro por Stecher, que califica los análisis de Fanon de implacable con las mujeres a diferencia de los varones negros, matizando eso sí, respecto de posturas más radicales de feministas blancas que tratarían a Fanon derechamente de misógino. La propuesta de Stecher se dirigiría más bien a una especie de “superación” de las categorías de género, raza y clase tratadas en forma separada (260), pues de ese modo siempre habrían, como en el caso de Fanon, ciertos puntos ciegos.

Si bien el texto es bastante erudito y propone lecturas originales respecto de Fanon, constituyéndose como un referente importante a la hora de trabajar su obra, es también un libro muy claro que sirve para quien se está introduciendo en su obra y ofrece una amplitud temática suficiente como para abrir ventanas a futuras investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- ANTILEO, ENRIQUE. “Frantz Fanon wall mapupüle. Apuntes sobre el colonialismo y posibilidades para repensar la nación en el caso mapuche”. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata, eds. Buenos Aires: Corregidor, 2013. 125-144. Impreso.
- BOITTINELLI, ALEJANDRA. “Frantz Fanon: descolonización y nación posible en *Los condenados de la tierra*”. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata, eds. Buenos Aires: Corregidor, 2013. 49-66. Impreso.
- CANIUQUEO, SERGIO ET AL. *¡...Escucha winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM, 2006. Impreso.
- DE OTO, ALEJANDRO. “Lugares fanonianos de la política: de la lengua al cuerpo y del cuerpo a la cultura nacional”. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata, eds. Buenos Aires: Corregidor, 2013. 67-96. Impreso.
- FANON, FRANTZ. *Antillanos y africanos*. México: UNAM, 1979. Impreso.
- FIELBAUM, ALEJANDRO. “Escucha humano. Habla y radio en Frantz Fanon”. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata, eds. 155-184. Buenos Aires: Corregidor, 2013. Impreso.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE. *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957. Impreso.

- OLIVA, ELENA. “Entre el grito negro y la rebelión del colonizado. Fanon y su relación con el movimiento de la negritud”. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata, eds. Buenos Aires: Corregidor, 2013. 219-240. Impreso.
- OLIVA, ELENA, LUCÍA STECHER Y CLAUDIA ZAPATA. “Prólogo” a *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata, eds. Buenos Aires: Corregidor, 2013. 11-20. Impreso.
- REINAGA, FAUSTO. *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*. La Paz: Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 1982. Impreso.
- _____. *La revolución india*. La Paz: Ediciones del Partido Indio, 1970. Impreso.
- ROJO, GRINOR. “Fanon leído por Bhabha: notas críticas”. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata, eds. Buenos Aires: Corregidor, 2013. 241-254. Impreso.
- SANHUEZA, MARCELO. “Violencia, contraviolencia: descolonización y reinterpretación del marxismo revolucionario en *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon”. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata, eds. Buenos Aires: Corregidor, 2013. 185-218. Impreso.
- STECHER, LUCÍA. “Las máscaras del deseo interracial: Fanon y Capécia”. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata, eds. Buenos Aires: Corregidor, 2013. 255-280. Impreso.
- ZAPATA, CLAUDIA. “Lo particular y lo universal en Frantz Fanon. Contrapunto con la intelectual indígena contemporánea”. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata, eds. Buenos Aires: Corregidor, 2013. 97-124. Impreso.

VALENTINA BULO VARGAS
Instituto de Estudios Avanzados, USACH
valentinabulo@gmail.com