

TODAS LAS CICATRICES: HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LO COLONIAL EN FRANTZ FANON¹

José Guadalupe Gandarilla Salgado

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-5241-6276>

Mahatma Gandhi en India, Abdel Nasser en Egipto,
Patricio Lumumba en África, piensan en la libertad
pero no tienen conciencia que pasarán
de manos de Inglaterra, Francia o Bélgica a
manos de Estados Unidos [...]
hubo manifiestos, panfletos, obras políticas
(que incluyen implícitamente una filosofía,
pero que no es filosofía en sentido estricto).
Ese pensar fue lo más acabado
del pensar periférico moderno mundial.
Se situaron en el adecuado lugar hermenéutico;
en la perspectiva correcta. Pero no era filosofía todavía,
aunque un Frantz Fanon fue ya un comienzo.
(Dussel, 1996, p. 23)

El nombre y el conjunto de la obra de Frantz Fanon está ligado, de manera ineludible, a la multiplicidad de efectos que genera el colonialismo.

¹ Versión revisada de una Conferencia Magistral presentada por José Gandarilla en el III Coloquio del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial "Condición (pos)colonial y racialización. Temporalidades, conceptos y problematizaciones". Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario, 27, 28 y 29 de septiembre de 2017.

Éste último no dispuesto sólo como un orden gubernamental y geopolítico (con leyes, principios, normas) sino instalado con una variedad de dispositivos.

En este trabajo trazamos un recorrido, apenas inicial, al modo de un programa de trabajo, de la obra de Fanon para defender que en ella se elabora una *fenomenología de lo colonial*. Comenzamos por mencionar una serie de lecturas que rondan la significación de su obra, luego sugerimos un punto de encuentro, el de una recuperación filosófico política de los asuntos del cuerpo del colonizado en clave de una revolucionaria fenomenología.

Con ese fin, en la primera parte, hemos de realizar un breve recorrido en dos segmentos distintos, el primero, lecturas que han puesto atención en temas como la crítica del estatuto colonial y la violencia revolucionaria; el segundo, que traza puentes con otras tradiciones de pensamiento producidas desde América Latina, y que lo integran a genealogías en clave descolonial. Queremos insertar dentro de esta última estrategia de lectura algunas nociones, que podrían servir para problematizar la obra de Fanon, con respecto al lugar de la ontología de occidente, la fenomenología del colonialismo y el anti humanismo que se asoma ya a mediados de siglo, pero que desde el autor martiniqués puede reorientarse hacia otros planos. Ello permite insertar a esos debates, en un pleno sentido filosófico y político, la obra de Fanon.

De tal forma, queremos expresar la necesidad de plantear el lugar de la fenomenología de lo colonial en la obra de Fanon con respecto al pensamiento occidental, sus inclinaciones epistemológicas y sus consecuencias políticas.

Con Fanon encontramos la posibilidad de plantear una radical alternativa a la filosofía cultivada en occidente de forma predilecta: un gesto, en síntesis, que va en dirección a la superación de la ontología, con ayuda de un recurso que aunque formulado también desde los centros metropolitanos, fue apropiado por intelectuales procedentes de las distintas periferias. La fenomenología se convirtió en una opción legítima para plantear alternativas al orden ontológico occidental.

Todo ello se expresará, en el resto del trabajo, en la identificación de varios puntos problemáticos en los que una cierta dotación de lo hecho por Fanon nos impacta fuertemente. El primero de ellos remite a la importancia del lenguaje, que atravesará la temprana obra de Fanon y será la expresión primera de captación de lo colonial, ahí procede a una operación filosófica que se ayuda del psicoanálisis, en donde el antiguo problema de las filosofías decimonónicas (la conciencia) será emplazado a partir de la existencia del inconsciente, la capacidad de simbolización y las constantes fallas o vacíos que exceden a la totalidad del orden social moderno. El segundo de ellos tiene que ver con la aparición de una versión alternativa a las ontologías que se desarrollaron en occidente, teniendo como núcleo el impacto que cobra la difusión de la obra de Heidegger, pero que, en sus vertientes, pondrán su énfasis no en las dimensiones humanistas (como lo serán las perspectivas que apelen a problematizar la técnica), sino en un estadio o dimensión de amplio anclaje mucho más radical y constitutivo del orden moderno: es el caso con Fanon y el problema del colonialismo. El tercero y último aspecto,

susceptible de ser desarrollado a partir de los elementos dados por el lenguaje, o en códigos semióticos, consiste en la movilización de una cierta fenomenología y desde ahí la desarticulación de las nociones ontológicas fundamentales, con ello apuntamos a una nueva forma de captar la jerarquía entre las gentes, en un pasaje, por Fanon, en que pone a la corporalidad como la instancia suprema en que comparece el hecho colonial.

Sostendremos que Fanon aporta, de manera central, a un relevo de sentido en las teorías críticas que se desarrollaron a lo largo del siglo XX, hoy bajo severa crisis. Relevo de sentido que pone el índice justamente en el anudamiento de distintos niveles del análisis de la modernidad que se encuentran excedentarios a la teoría crítica, principalmente el de la colonialidad, como persistencia sutil y encubierta del hecho colonial, en tanto que dispositivo organizador, material y simbólico, del conjunto de las relaciones sociales del sistema mundo-moderno.

De la unidad a la pluralidad. Dos coyunturas de lectura

Partir del innegable reconocimiento de los aportes del escritor martiniqués y de su figura como combatiente efectivo, en suelo argelino, en la prosecución de sus ideas, nos dispone a una apropiación de su legado desde nuestra propia condición epocal, y desde los problemas que la realidad específica que nos atraviesa nos plantea a cada instante.

La obra de Fanon ha sido leída a partir de dos coyunturas teóricas y políticas distintas. Mientras la primera fue signada por la persistencia del eco revolucionario que

agitó al sistema mundial en la era de Bandung, la segunda cautivó a un público más específico, el de la academia norteamericana, con fuerza desde los años ochenta, elevando su aporte pionero, sin embargo, a la condición de “texto central del canon posmoderno” (Wallerstein, 2009, p. 29). Las lecturas actuales, y en la que estas páginas se inscriben, son una cierta reacción a tal tipo de apropiación que se ha hecho del clásico martiniqués.

Fanon fue leído desde el visor de la *actualidad de la revolución* anti colonial y en diálogo productivo con el marxismo. Aquella recuperación tuvo su epicentro en los conceptos de des-alienación y violencia revolucionaria, verdaderos ejes articuladores. Leída al calor de la larga irrupción de los pueblos coloniales en los estrechos marcos de la llamada historia universal, siempre eurocentrada, la obra de Fanon tuvo a bien colocar, en términos filosóficos, el concepto de des-alienación que permitía ser *sujetos de su historia* a los pueblos coloniales. Aquel concepto se abrió paso en sus investigaciones en la etapa martiniquesa y habría devenido en “estado práctico” en medio de las batallas por la independencia de Argelia. *Los condenados de la tierra* habría sido la máxima obra de aquella época en que liberación nacional y socialismo convergían con potencia. El diálogo con los marxistas, y sus variantes interpretativas, entre las que destacaba la “intelectual comprometida” como es el caso de Sartre, que si bien no era el único, habría propiciado la aparición y hasta legitimación de un concepto trascendental, y quizá hasta salvífico (el proletariado), de la nueva historia en la lucha por la des-alienación, los colonizados habrían de encontrar ahí su sentido.

Si continuamos una cierta progresión en la recuperación de su obra póstuma, es posible seguirle el rastro a dicha estela fanoniana de *los parias de la tierra* que con violencia han de romper el orden construido por el colonizador y se vislumbra en ello también la posibilidad de visibilizar tales efectos (ya en suelo latinoamericano) al modo de cruce entre descolonización y marxismo, en la obra del peronista argentino Carlos Fernández Pardo (1971), en el intelectual cubano Roberto Fernández Retamar (1965) o, más recientemente, en el trabajo de Félix Valdés (2017) quien insiste en disputar a Fanon del marco al que lo inscriben los estudios culturales o poscoloniales, que se desarrollan en las academias del norte global, y que a su parecer suavizan el sentido radical de la propuesta fanoniana, al desvincular descolonización y socialismo.

Ya en el epílogo (Chaliand, 2011) a la edición francesa de 1991 de *Los Condenados de la tierra*, no obstante reconocer que la voz poética de Fanon, característica del archipiélago caribeño, resiste el paso del tiempo, y que luego de su publicación, quizá por ese estremecimiento que provocaba en el lector de aquella época, le erigió no sólo en referencia clásica sobre la colonización, sino a su autor en un auténtico “profeta del tercermundismo” (p. 294), Gérard Chaliand predica, sin embargo, que la mayor parte de las ideas y las tesis de ese libro aparecen como lejanas y desfasadas. Sin necesidad de compartir la rutinaria desazón del desencanto, también signo de esa época de escritura del epílogo, momento de catástrofe del socialismo de tipo soviético y que clausura las vocaciones tercermundistas, la ocasión se presta para darle vuelta a esa consabida

recepción de Fanon, atribuible en gran medida al tipo de conducción de lectura que sugiere Sartre desde el prólogo, y que ya obligó a plantearle dos fundadas reservas. Por un lado, como lo llegó a sustentar Judith Butler (2009), por contraponer “dos zonas de masculinidad” (p. 194), que funcionan al modo de configuraciones culturales específicas, pero de un modo tal en que, en uno de esos conjuntos, en que se intersectan lo europeo y lo “masculinista” (p. 203) prevalece el privilegio para estatuir el circuito del reconocimiento y queda muy lejos la posibilidad de alcanzar cierta reciprocidad en el trato mutuo. Por otro lado, como lo ha sugerido más recientemente Richard J. Bernstein, desde su aparición *Los condenados de la tierra* “ha sido leído como el libro guía para luchar contra la opresión y justificar el uso de la violencia contra los opresores” (Bernstein, 2011, p. 171). A sabiendas de eso verá que Fanon muy lejos de promover una apología de esa forma de lucha y de propiciar una posición a-histórica que la instrumentaliza, se permite captar el asunto de manera harto más compleja, “la preocupación central de Fanon es la violencia *constitutiva* del sistema colonial” (p. 185). En esa interpretación, la imposición del orden del colonizador rompe la temporalidad del orden sobre el que se monta (el de las poblaciones originarias, indígenas o negros expatriados), para imponer la temporalidad de la que viene cargado el conquistador/colonizador, “la *transformación* del pueblo indígena en los colonizados es el resultado de la colonización” (p. 187) y en un trabajo de siglos el colonizado “está dominado pero no domesticado” (p. 188), de ahí que pueda ser el protagonista del acontecimiento que quiebre ese orden, pero

esta temporalidad tampoco es eterna, requiere configurar formas más acordes a la de una praxis liberadora más profunda y difícil. El acontecimiento revolucionario, violento, es sólo una parte, significativa, de un conjunto multiforme de niveles y momentos de la lucha por romper las cadenas coloniales y trepar en los inclinados riscos de la liberación. Bernstein sugiere, entonces, una inversión completa de la estrategia de recepción, al decir que Fanon en *Los condenados de la tierra* lo que nos ofrece es “una crítica de la violencia” y ello porque se ajusta, en su trabajo, a una triple acepción de la noción clásica del concepto *kritik*:

... crítica en tanto comprensión profunda de la violencia colonial; crítica como indicador de los límites de la violencia; y crítica como la praxis revolucionaria requerida para destruir la violencia colonial y conseguir la liberación genuina (Bernstein, 2011, p. 191) [...] Fanon insiste en que el propósito de la liberación es destruir el ciclo de violencia y contraviolencia (Bernstein, 2011, p. 194).

Reconocer el cierre de esta coyuntura teórica y política nos obliga a establecer un tratamiento distinto hacia Fanon, implícito ya, como hemos de ver más adelante, en ciertos encuadres propios del giro descolonial. La identificación de ese cierre de período, el que apostaba con certeza a un encuentro con la gesta revolucionaria que erigiría, ahora sí, *genuinas naciones* desde lo que eran los escombros del mundo colonial, en la medida en que se postulaba un cierto lector que sería cimbrado por tal retórica, no permite, desde luego, una apropiación del discurso fanoniano hacia

un resquicio que haga de él “una invitación a la política de la identidad [...] Fanon era cualquier cosa menos un posmoderno” (Wallerstein, 2009, p. 29–30). Pero tampoco hace viable otro tipo de adjudicación, justo la que se promovió desde el lugar privilegiado de “nuevo prologuista”, en la renovada edición en lengua inglesa de 2004, el adalid de los estudios poscoloniales Homi Bhabha, quien haría de Fanon el referente teórico de los tiempos de la globalidad, de las zonas de contacto, de los momentos de transición, de la inter-identidad y el *in-between*.

Ya en esos asomos se avizora, creemos, otro posible lugar de enunciación. Frantz Fanon, y esta sería la clave para entender la segunda coyuntura, la nuestra, en la que nos hallamos lidiando en sus entresijos, es una herencia del pensar crítico que abona a la tarea de operar un relevo de sentido al seno de la teorización crítica, justo en la ruta de iluminar y ocuparse de explorar, en sus múltiples detalles, las características de lo moderno-colonial.

En esta segunda faceta su aporte opera a la manera de un mirador que clarifica ciertos resquicios que acontecen en el entramado del mundo moderno-colonial y que produce y reproduce escalas de violencia sistémica en dialécticas de un colonialismo que entrecruza lo externo con lo interno y lo molar con lo molecular, lo geopolítico con lo biopolítico y necropolítico. Funciona entonces como “pensamiento de frontera”,² como momento de construcción de

2 La importancia del concepto de frontera, a los fines de trabajar los temas de identidad e interculturalidad fue señalado por la pensadora chicana Gloria Anzaldúa (1999), y ha sido recuperado por Mignolo (2000), y más recientemente por Mezzadra-Neilson (2017). Existen

una racionalidad otra, como cuestionamiento del entramado clasificatorio raza/clase; incluso su obra funciona como dato precursor de un nuevo humanismo.

Las nuevas lecturas marcan un desplazamiento temático, conceptual, una nueva constelación: Fanon ya no haría parte de una narrativa salvífica, de redención y de erradicación de todos los conflictos, sino que se sitúa como un legado que nos permite pensar los lugares más recónditos y oscuros de la modernidad/colonialidad. El lenguaje, la dimensión epidérmica y corporal, la jerarquía relacional entre conjuntos civilizatorios operada en la noción de “raza”, las dificultades para articular la llamada “cultura nacional”, tópicos que aparecen como aspectos centrales. Son lecturas que detectan en el alegato fanoniano una voz que elige no el estruendo sino el convencimiento, no la estridencia del grito sino lo acompasado del ritmo. Quizá fuera justamente por la urgencia de cerrar los argumentos ante la fatalidad de la enfermedad mortal detectada, como en el caso de *Los condenados de la tierra*, o por la utilización del dictado, en enunciados breves, casi melódicos, en *Piel negra, máscaras blancas*, lo cierto es que el propio Fanon, en su primera obra, pareciera restringir el alcance de sus dichos al afirmar que sus “observaciones y conclusiones sólo son válidas para las Antillas” (Fanon, 2009, p. 47), cuando habría que ampliar el alcance de esa aseveración (el mismo Fanon lo hace: “sabemos que estos

dos ediciones en español del libro de Anzaldúa: (2015) *Borderlands/La Frontera*. La nueva mestiza, Ciudad de México, México, PUEG-UNAM, con traducción de Norma Cantú y (2016) Madrid, España, Capitán Swing, con traducción de Carmen Valle.

mismos comportamientos se encuentran en el seno de toda raza que ha sido colonizada”) (p. 54), ampliación de espacio que se percibe en un pasaje en que casi se dibuja la espiral dialéctica: “Al principio queríamos limitarnos a las Antillas. Pero la dialéctica, cueste lo que cueste, se impone y nos ha obligado a ver que el antillano es ante todo un negro” (p. 152). De ahí que quepa decir, en su lugar, que *escribe con una estilística antillana*, la que en aquel momento es resultado de una peculiar condición existencial, una que quisiera comerse al tiempo, detenerlo mesiánicamente, casi previendo su arrebató prematuro:

... la ira (fuego) se volvió templanza (se enfrió). En este caso la templanza no significa ausencia de calor, pues la permanente lucha de Fanon por mantener viva la llama se traduce en que sentimos un permanente calor que de cuando en cuando se convierte en fuego. Templado, reflexiona sardónicamente sobre el liberalismo ... y los muchos modos en que los pensadores modernos han tratado de enfrentarse al llamado “problema negro” (Gordon, 2009, p. 219).

En los últimos años la bibliografía en español, inglés, francés y portugués a propósito de Fanon ha crecido cuantitativa y cualitativamente. Ciertos trabajos ya se instalan en la tarea de construir un diálogo Sur-Sur y anuncian emergentes campos de exploración: los aportes de Alejandro De Oto (2003) sobre la poética y la política del sujeto poscolonial; las preocupaciones en cuanto al latinoamericanismo y los cruces del pensamiento crítico con los temas de la ontología del “no ser” y la cuestión de la raza en el

libro reciente de la ecuatoriana Catalina León Pesántez (2013); los trabajos de diálogo con las tradiciones andinas de pensamiento por parte de Gustavo Cruz (2015), y en el caso de Chile y los mapuches, por Claudia Zapata (2013) y un amplio equipo. Sin olvidar los que, desde el llamado giro descolonial, ofrecen Nelson Maldonado Torres (2008), Agustín Lao-Montes (2011) o Ramón Grosfoguel (2018).

Nosotros quisiéramos proceder al modo del guajiro, contrapuntear su obra pionera con su trabajo póstumo, y así configurar, en ese ir y venir en que dancen cadenciosamente nuestros pensamientos, una perspectiva de crítica al colonialismo desde una cierta forma de practicar, en primer lugar, un distanciamiento con la ontología y, en segundo lugar, avizorar la fecundidad de transitar por otros horizontes, por otros suelos expositivos, que se traman al querer hilar fino con la filosofía, en clave fenomenológica.

Lenguaje y colonialismo

Immanuel Wallerstein (2009) afirmó que a Fanon “podría mejor caracterizársele en parte como marxista-freudiano y en parte como freudiano-marxista y como alguien totalmente comprometido con los movimientos revolucionarios de liberación” (p. 30). Sin descuidar el lugar del psicoanálisis, y la utilización que se hace del problema del lenguaje y del discurso, el trabajo fanoniano abunda en el señalamiento del edificio u arsenal complexual del colonizado, datos todos ellos propios del intento por captar el hecho del colonialismo desde la imposición misma o desde su arranque. Hecho decisivo, que señalaría el

momento de colisión entre dos agregados sociales, con su historia, su cultura y sus atribuciones formadoras del tipo de subjetividad con que vienen cargadas las personas integrantes de dichos conjuntos (sus nociones de religiosidad y espiritualidad, el modo en que expresan éstas, y el tipo de ancestralidad al que refieren el sentido de su vida presente) y el enlazamiento conflictivo que ha de dar por resultado la inescapable situación de codigofagia entre uno y otro complejo civilizatorio. Fanon se interesa en demostrar el poder del colonialismo y su principal efecto: desestructurar todo el orden simbólico de los colonizados. Además de asumir un mundo ya dado, una totalidad jerarquizada, desestructura la totalidad previa, y se ve obligado a insertarse en lo impuesto. El colonizado arriba a un mundo ya dado, despojado de su horizonte de comprensión previo, en la medida en que éste ha sido avasallado, llega tarde a ese mundo de vida que le está siendo impuesto (se trata de un choque de dos temporalidades sociales, cada una edificada en muy peculiares entramados), por eso, dirá Fanon, “ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local” (Fanon, 2009, p. 50), y en esa mentalidad de colonizado experimenta un deseo por la actualización, y una permanente actualización de ese deseo –vive en la tensión que se produce entre el estar más cerca o más lejos del blanco, del régimen social de blancura. La colonización reproduce una permanente ansiedad por ponerse al día, en la medida en que el horizonte de mundalidad anterior se ha visto resquebrajado.

Es tan importante este asunto para Fanon que el tema es presentado en la oración inicial (“otorgamos una

importancia fundamental al fenómeno del lenguaje”), lo que expresa ya esa especie de acto de entrega del universo de las personas “de color” para el aprovechamiento del colonizador. Desde el lenguaje se aprecia “la comprensión de la dimensión *para el otro* del hombre de color ... entendiendo que hablar es existir absolutamente para el otro” (Fanon, 2009, p. 49). Por eso Fanon insistirá que el “negro”, el “Malgache” o cualquier otra forma de alteridad existe sólo en su relación con el europeo, en la construcción de la relación de lo que es “sí mismo” con “el otro” (en la negociación del reconocimiento). Dicha alteridad y dichas formas de identificación (“el negro”) suponen la presencia ya de la persona (integrante de un mundo, en su propia dignidad y espesor de sus interrelaciones culturales) en el nuevo estatus de colonizado, suponen también la desestructuración del mundo simbólico y la exigencia de adquisición del código y hasta del universo interpretativo del colonizador. Y es el lenguaje, como primera forma de simbolizar la cultura, la civilización, la historia, lo que hay que recomponer, lo que uno debe obligarse a asumir. El lenguaje es la muestra de la intervención colonialista en el más refinado eje estructurador del código semiótico de las sociedades, refiere a aquel momento en donde “se provocó una herida absoluta” (Fanon, 2009, p. 101). La relación colonial se expresa en los problemas del lenguaje, en las taras y vicios que pueblan la experiencia vivida del colonizado, y no sólo porque, como dice Fanon, la lengua nos revela “algunos rasgos de su mundo” (p. 62), sino porque lo muestra a éste (al entero mundo de experiencias reconstituidas por el encontronazo de la conquista) como una instancia

de colisión. Lo que en la lengua es captado es la batalla entre dos mundos, por un lado, el de la disposición escrita del lenguaje (que derivará hasta su forma madura de la alta cultura) y por el otro, el de las tradiciones orales, luego captadas como culturas oprimidas o culturas populares. En este marco de conflictividad se ven enfrentados la textualidad, y su literalidad, *versus* el mundo de memorias que recrean sus historias en el agregado o pérdida que se añade al relato transmitido, relato y transmisión que vienen inscritos en los cuerpos que transitaron la aventura atlántica, o se preservaron en los sustratos míticos que se recrean en ceremonias y ritualidades. Pero también, en dicha pugna, la palabra con su reverencia a una cierta gramática, pues como dice Fanon, “hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma” (p. 334), remite a una normativa que es también la que se desprende de la ley, la del código escrito del derecho. Incluso, por su medio, lenguaje y palabra registran (“dan fe de”) la imposición de una cierta configuración de la trascendentalidad: “en un principio fue el verbo”, es también la inscripción de la palabra de Dios (que, en el marco de la irrupción colonizadora del europeo, es el Dios de la cristiandad latino-germánica). Elevar esa nueva figura de la espiritualidad significa clausurar toda otra ruta de experimentación con la divinidad, y el olvido o deterioro de otro mundo de experiencias, fue el caso de las estéticas festivas que expresaban de otra manera (“corporal” y “territorial”) la libertad espiritual, y que quedan fríamente encapsuladas en un registro de prácticas (“idolátricas”) que deben ser cuidadosamente combatidas, pretendidamente exterminadas, o sabiamente conducidas

por los adjudicatarios de la “verdad revelada” (frailes, sacerdotes o evangelizadores que acompañaban la incursión colonial). La resiliencia ante esos embates y el resguardo comunitario de aquellos saberes muestra la firmeza de la historia y la memoria de estos pueblos. Historia y memoria se conservan en persistentes sustratos culturales, que no solo resurgen como expresión de *lapsus*, o de traumas repetidos, sino que son manifestación del espesor, de la dimensión, y del tamaño de conflictos irresueltos.

El problema de la alienación del sujeto colonizado es justamente su incapacidad de formular un horizonte simbólico propio, pues ya ni siquiera preserva el preexistente a la interrupción de su tiempo histórico. Ello se expresa en la asunción de un lenguaje, de unas categorías que ordenan las experiencias del mundo. En ellas queda claramente establecido el proceso de inferiorización y jerarquización del negro hacia el blanco. Con ello también queda anclado el horizonte al que se debe aspirar. El lenguaje, es decir, la manera de simbolizar al mundo, es de suyo colonial: es la aspiración ideológica, técnica y social de blanquearse. Es en la blancura donde uno se constituye como sujeto, es en la posibilidad de blanquearse donde la técnica moderna conquistará finalmente su máximo logro, es en el ser blanco en donde el negro dejaría de ser negro. De ahí que el proceso de des-colonización ha reconocido en el asunto del lenguaje tanto sus posibilidades como su limitación, de ello dan cuenta dos posibles flancos en la discusión, por un lado, la apropiación calibanesca del lenguaje del colonizador para los fines liberacionistas de “los condenados de la tierra”, y la sospecha fundada sobre esa posibilidad, circunstancia

que fue ampliamente debatida por los escritores africanos en los años setenta y ochenta del siglo pasado.

En el debate sobre el lugar de la lengua en la construcción, reconstrucción y sostenimiento de la identidad nacional, cultural, histórica y social en los marcos de persistentes y actualizados colonialismos, las posiciones de Ngũgĩ Wa Thiong'o (2015) fueron quizá las más radicales, en su decisión por desertar del uso del idioma inglés y su preferencia indeclinable por publicar en su lengua materna, el kikuyu y también el uso del kiswahili, en tanto medios que subrayan la dignidad literaria de las lenguas africanas; pero también como un modo de reconocer la incidencia de la lengua en los procesos de nuestra autoconciencia y en la conformación del ser social de la persona. Para el escritor africano:

... las clases que luchan contra el imperialismo, incluso en su etapa y en su modo neocolonial tienen que blandir incluso con más firmeza las armas de batalla que sus culturas contienen en cada una de sus lenguas (p. 26–27).

No es casual que las lecturas contemporáneas de Fanon pongan este elemento como el fundamental para poder aspirar a una epistemología otra: es decir, hacer crítica del conjunto de categorías que ordenan la experiencia del mundo moderno, y que se expresan en un determinado lenguaje, cargado de suyo de una determinada racionalidad y *episteme*, la que emerge de su compromiso con el orden social más amplio, al que reproduce en los distintos procesos semióticos y de comunicación que se operan entre

los hablantes. De ahí que otro de los planteamientos de Thiong'o, en aquel debate, fue el siguiente:

El auténtico fin del colonialismo era controlar la riqueza de los pueblos: lo que producían, la forma en que lo hacían y cómo se distribuía; controlar, en otras palabras, todo el ámbito del lenguaje de la vida real [...] El control político y económico no puede ser total ni efectivo sin el dominio de las mentes. Controlar la cultura de un pueblo es dominar sus herramientas de autodefinición en relación con otros [...] El dominio de la lengua de un pueblo por parte de las lenguas de los poderes colonizadores fue crucial para la dominación del universo mental de los colonizados (Thiong'o, 2015, p. 48-49).

La indagación sobre los problemas de la política lingüística en la literatura africana nos encaminan a la cuestión de la ficción misma como lenguaje y, si como el mismo Thiong'o afirmara, "el contenido, en último término, es el árbitro de la forma" (Thiong'o, 2015, p. 134), este asunto, en su preferencia por el gikuyu, "encontrará su forma y su carácter a través de la reconexión con la realidad de la lucha de los pueblos de África contra el imperialismo y su arraigo en las ricas tradiciones orales del campesinado" (Thiong'o, 2015, p. 146). Thiong'o subraya algo que ahí resiste, un sustrato cultural:

... redescubrir y retomar nuestras lenguas [...] es una llamada al redescubrimiento del auténtico lenguaje de la humanidad: el lenguaje de la lucha. Es el lenguaje universal

que subyace a cada discurso y a cada palabra de nuestra historia. Lucha. La lucha construye la historia. La historia nos hace a nosotros. En la lucha está nuestra historia, nuestra lengua y nuestro ser (Thiong'o, 2015, p. 178).

Más allá de las ontologías de Occidente

Con este tipo de planteamientos es que, creemos, se hace viable la posibilidad de formular conceptualizaciones “otras”, las que arribarán, en la obra de Fanon, a la proposición de una nueva fenomenología, puesto que no solo opera variantes en su uso, de acuerdo a lo que él conoció por su estancia en Lyon, Francia, y la lectura que desde esa época emprende, sino por iluminar rincones en que prevalecían contenidos ocultos, ensombrecidos. La misma modalidad del pensamiento filosófico se revelaría en dicho acto, ya desde otro lugar enunciativo, en tanto que proceso metodológico viable y herramienta heurística notable para el combate anti colonial y la descolonización epistemológica. Justamente en ese nivel queremos abreviar a continuación, puesto que se trata de una de las vertientes que más se han desprendido, en tiempos recientes, de un cultivo sistemático de su obra. El combate filosófico que Fanon emprende, al nivel de la crítica a las ontologías de Occidente faculta una concepción metodológica crucial y decisiva a los fines de apuntalar las actuales teorizaciones descolonizadoras, cuyos anclajes se ubican a nivel epistémico; y desde tal pivote (potenciador de innovaciones en el plano heurístico), bien pueden ser recuperados algunos de los modos que han predominado en relación con la obra

fanoniana, y que expresan instancias (en los actos de habla y de lucha) que su pensamiento activa o moviliza.

Frantz Fanon enuncia con una frase autobiográfica la crítica a la ontología formulada por Occidente en su consideración de los pueblos colonizados: “me descubro objeto en medio de otros objetos” (Fanon, 2009, p. 111). No es solo que se trata en realidad de un doble proceso, relacional, en tanto que coteja dos entramados opuestos, la instancia decisiva es que sólo uno refiere al “ser”, el otro queda desdibujado:

Mientras que el negro esté en su tierra, no tendrá, excepto con ocasión de pequeñas luchas intestinas, que poner a prueba su ser para los otros. Tendrá, por supuesto, el momento de ‘ser para el otro’ del que habla Hegel, pero toda ontología se vuelve irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada (Fanon, 2009, p. 111).

No hay posibilidad de la formulación de una explicación ontológica por parte del colonizado, en tanto que el colonizador de hecho establece una relación de esta naturaleza, la ontología del Occidente no le incluye y el colonizado no puede obrar desde ese mirador de los problemas del mundo, de su mundo, pues lo universal está ya cargado como apropiación o encubrimiento de una de las partes, el colonizado debiera aspirar a otro tipo de universalidad y eludir la tentación ontológica, de ahí que Fanon exprese: “Yo quería simplemente ser un hombre entre otros hombres. Hubiera querido llegar igual y joven a un mundo nuestro y edificar juntos” (Fanon, 2009, p. 113). La génesis histórica del mundo

moderno se edificó en las antípodas de tal posibilidad relacional, en términos de equivalencias o reciprocidad, fueron otras sus convicciones constructivas, las de la propiedad, el poder y la dominación. El ser colonial se apodera del mundo colonial (Occidente es el verdadero “pastor del ser”, en los términos de Heidegger), se apodera de su riqueza, de su tierra, de sus mares, de sus cuerpos, de la manera de nombrar y decir el mundo del colonizado: “el negro no tiende ya a ser negro sino a ser frente al blanco” (Fanon, 2009. P. 113), o como lo expresa Mbembe (2016) el negro está “prisionero de una silueta” en donde tiene que “odiar aquél que era y pretender ser aquél que no era” (p. 76).

Al apropiarse del mundo del colonizado se establece una situación relacional de despojo, se le vuelve objeto entre muchos otros objetos. Fanon lo dice concluyente: “El negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco” (Fanon, 2009, p. 113). No son por supuesto sólo sus ojos, es el código impuesto, es el ordenamiento material de una situación en donde el colonizador es sujeto, afirma su ser, es decir, su capacidad de apropiación, de modificación y transformación de los objetos, incluido al colonizado mismo. Por ello dice Mbembe: “Frantz Fanon tiene razón al sugerir que el negro es una figura o, inclusive un “objeto” inventado por el blanco y “fijado” como tal a través de su mirada, sus gestos, sus actitudes” (Mbembe, 2016, p. 91).

Así, podemos adentrarnos a la denuncia radical que brota de la interpelación de Fanon: la de la miseria de la ontología de occidente, del *logos*, de la transparencia del mundo para ese *logos*, de la representación y del mundo de los conceptos, pero no es sólo quiebre que formula un

nuevo pensamiento, es al mismo tiempo denuncia de una aspiración destructiva, apropiativa, lo que es racionalidad de un lado, del otro es despojo. Adueñarse de la tierra, destruir e imponer la lengua, clausura del horizonte simbólico, negación del reconocimiento: “El blanco quiere el mundo; lo quiere para él solo. Se descubre el amo predestinado de este mundo. Lo somete. Establece entre el mundo y él una relación apropiativa” (Fanon, 2009, p. 123).

Desde esta vocación apropiativa de Occidente, que traduce su voracidad en múltiples arrebatos, el colonizado no tiene posibilidad de reconocerse, necesita siempre la mediación del blanco, es éste último quien le permite la relación especular (no por nada Fanon, en esta parte de su obra, cita la teoría de Lacan). No hay ninguna ilusión de sujeto trascendental, soberano, autoconsciente, de ahí la imposibilidad de la ontología y de ahí también la línea de demarcación más grande que se realiza con respecto al pensamiento occidental. Lo que existe es un colonizado siempre “tejido”, construido y constituido en su forma simbólica, desde afuera, es decir, por el blanco, a partir de “detalles, anécdotas, relatos” (Fanon, 2009, p. 112). Es decir, por los ojos y la lengua del blanco. El negro es el no-ser; solo *es* cuando el blanco lo relata, lo simboliza, lo matiza, lo media entre otros objetos, lo coloca y lo articula con el conjunto de la totalidad. Una estudiosa de la obra de Fanon por ello señalará, con agudeza:

Se trata de una Ontología del “no ser” que, contradictoriamente, se configura y se expresa en un Ser, que es lo que es en relación a sus propias circunstancias; por ello no

soslaya y no esconde el hecho de que ese “no ser” se hace en el conflicto raza, clase y color de la piel que, históricamente, se ha desarrollado en los pueblos colonizados y dependientes (León, 2013, p. 161).

La posibilidad de escapar a la miseria ontológica de Occidente, la de ser captado, en exclusiva, como ente arrojado, modalidad privilegiada del sujeto colonial, está dada por una apuesta de tipo fenomenológica, que abra otro camino a la percepción del mundo, de los entes y de lo humano. Ello es así por una situación que Fanon detecta claramente al calor de su estudio y discusión con Hegel, a saber, que en el marco de la ontología el problema se remite constantemente al proceso de diferencia con lo blanco, ahí la diferencia colonial apuntala la posibilidad de escapar de cualquier construcción teleológica entre lo Uno y su Otro. Dicha constitución sólo puede ser entendida, desde Fanon, a partir de la apertura realizada por la herida colonial, es decir, que se trata de una construcción social que se ancla en las dimensiones de raza y clase.

La salida, entonces, no tiene que ver con la construcción de una ontología, pues ésta se encontraría limitada a los anclajes ópticos del objeto, y a la atadura civilizacional que le confiere sentido (Occidente y su noción expansiva colonial y apropiativa de capital) y que estructura el mundo de cicatrices que no hacen sino demarcar la presencia de la herida colonial. Sin embargo, en el combate filosófico emprendido por Fanon, es posible trazar una ruta alterna, que queda expresada irónicamente en la reminiscencia y estallido al que remite el sintagma de Senghor: “la emoción

es negra como la razón es helena”. Ese escape a la razón abstracta, lo lleva a la constitución de un plano que permite la construcción fenomenológica. Para romper con las ontologías del Ser, herencia del pensamiento occidental, propio del modo en que Occidente establece el trato con los otros (mediante la que pone un dique a la posibilidad de otro tipo de relación intersubjetiva que no sea la de dominio y apropiación), Fanon ensaya una fenomenología que parta de la herida colonial, pero que elige no reconstruir desde una fortaleza perdida en el pasado, sino de los nutrientes que giren alrededor de la identificación de su propio *ritmo*.

Ajeno a las tentaciones teleológicas y más cercano a las intuiciones de la fenomenología francesa, en uno de sus principales representantes, atiende a la “voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente” (Merleau-Ponty, 2003, p. 21) y Fanon es consciente de las dificultades a que se enfrenta: “es una historia que transcurre en la oscuridad y hará mucha falta que el sol que yo trashumo aclare los rincones más mínimos” (Fanon, 2009, p. 57). En este plano, la exhaustividad no releva a la crítica, es lo que reprocha a Mannoni, quien al ocuparse de “los fenómenos psicológicos que rigen las relaciones entre el indígena y el colonizador” (Fanon, 2009, p. 93) es incapaz de dar con la estructura racista que rige al sistema mundo moderno, conclusión que, por el contrario, para Fanon, de la mano con Césaire, es inobjetable: “Sí. La civilización europea y sus representantes más cualificados son responsables del racismo colonial” (Fanon, 2009, p. 97). Pero el cometido de Fanon no queda ahí, sino que al iluminar la condición que para el sujeto colonizado muestra

su “experiencia de vida” como la de aquel humano que ha sido fijado al abismo del no-ser, revela otro propósito de *Piel negra, máscaras blancas*, que quizá no ha sido subrayado de manera suficiente, ocuparse de “un problema tan importante como el inventario de las posibilidades de comprensión de dos pueblos diferentes” (Fanon, 2009, p. 93). Entonces, el pensador martiniqués, puesto en la tarea de “descubrirse en situación”, efectúa esa tensión entre una ontología del presente (cómo el negro da cuenta de su experiencia de vida) y la posibilidad de construir otro mundo posible, un mundo que salta desde el no-ser hasta lo que todavía no ha sido, y de ese modo vislumbra una especie de intención superior, justo la que alumbraría la oportunidad de dar con otro humanismo, de explorarle otras posibilidades.

La posición desde el colonizador por asegurar en “la raza colonizada” la condición de aquietamiento, la perpetuación del dominio, “tú quédate en tu lugar”, atenta contra toda posibilidad de romper el código de dominio, del transitar por la des-alienación. Ante esa limitación ontológica es que Fanon va más allá que una mera reivindicación de la emoción, y prefiere la enunciación melódica y hasta poética del ritmo:

... con todo mi ser, me niego a esa amputación. Me siento un alma tan vasta como el mundo, verdaderamente un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene una potencia infinita de expansión. Soy ofrenda y se me aconseja la humildad del tullido... Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte a parte.

Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas refluyó hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar (Fanon, 2009, p. 132).

Aquí Fanon recupera un tono poiético, que no se limita a alcanzar lo sublime, el éxtasis, que se da desde la entraña de lo interior sensible, sino que también configura y reconfigura lo imaginario, la alucinación suprahistórica, pareciera que su propuesta es la de moverse como entre un zig-zag, en el medio de la rueda de la historia, transitando por la espiral dialéctica, por la fenomenalidad del centelleante alboroto, el cimarronear de la huída (De Oto, 2011), el optar por el quilombo en tanto tierra prometida, espacio intermedio, quizá movedizo, toda vez que esta aventura utópica se emprende con una única garantía, la de que “no hay garantía”.

Fenomenología de lo colonial

En este punto quizá sea necesario comenzar con un pequeño rodeo. Es sabido que cuando en una ocasión le inquirieron a Martin Heidegger sobre sus continuadores franceses en fenomenología él, a lo más, llegaba a considerar como rescatable el trabajo de Maurice Merleau-Ponty, pero no ciertamente la incursión sartreana en el tema (que, a su ver, quizá estaría suficientemente imbricada con la dialéctica marxista, como el pensador mismo; filósofo, literato, dramaturgo, etc., con un protagonismo intelectual que lo ubicaría en las antípodas del filósofo alemán, habiendo preferido optar por el ostracismo en su cabaña de la Selva Negra), y ello es compatible con la misma línea de influen-

cia que Merleau-Ponty subraya en su trabajo clásico, cuando afirma que “lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica es la de una filosofía existencial: el ‘In-der-Welt-Sein’ de Heidegger no aparece sino sobre el trasfondo de la reducción fenomenológica”. Y es precisamente en esa ruta; Husserl (reducción fenomenológica) – Heidegger (*dasein*), en la que quiere medir sus aportes hacia una preocupación sobre los “existenciaros”, en miras a construir su fenomenología existencial de la percepción, según se aprecia en esta cita larga:

... si puedo hablar de “sueños” y de “realidad”, interrogarme a propósito de lo imaginario y lo real, poner en duda la «realidad», significa que esta distinción ya ha sido hecha por mí antes del análisis, que tengo una experiencia de lo real así como de lo imaginario, en cuyo caso el problema no consiste en indagar cómo el pensamiento crítico puede ofrecerse unos equivalentes secundarios de esta distinción, sino en explicar nuestro saber primordial de la “realidad”, en describir la percepción del mundo como aquello que funda para siempre nuestra idea de la verdad. No hay que preguntarse, pues, si percibimos verdaderamente un mundo; al contrario, hay que decir: el mundo es lo que percibimos (Merleau-Ponty, 2003, p. 16).

Como Hourya Bentouhami (2014)³ ha afirmado recientemente, “el uso de Fanon permite proporcionar un

3 El autor agradece a María Haydeé García Bravo, su traducción para tener en castellano las ideas de este importante trabajo sobre Fanon.

nuevo campo de expresión a la fenomenología dándole un sentido político capaz de asumir/hacerse cargo de la cuestión racial” (p. 43), ello es no solo expresión de que la fenomenología de Merleau-Ponty “se enriquece con los análisis fanonianos, en la opción de lecturas cruzadas que funcionarán como un juego de espejos en el que sus obras respectivas ganarán en espesor existencial” (Bentouhami, 2014, p. 46), sino que atiende al punto decisivo que quisiéramos abordar en los párrafos siguientes. Deseamos apuntar algunas notas sobre cómo Fanon interviene, declinando las preocupaciones fenomenológicas de su maestro hacia el modo de apareamiento de lo colonial, como aquello que influye en la puesta en situación del negro, en donde todo su pensamiento se encuentra corporeizado, encarnado, su propuesta es la de un perpetuo interrogante, que se sitúa entre el reconocimiento y el odio.

En tal sentido, las preocupaciones del fenomenólogo francés que intentan ubicarse en la senda (occidental, ilustrada) del pensamiento crítico, pueden ser ciertamente canalizadas en la construcción, por Fanon, entre otros, de “un pensamiento crítico de lo colonial”, esto es, con la formulación de una “epistemología descolonial” que apuntaría a una refundación ya no sólo de un peculiar humanismo, sino de cómo éste exigiría un nuevo punto de mira para las disciplinas del conocimiento. Pero, además, en un marco más amplio, para la propia filosofía, en cuanto recupera justamente los temas de la percepción del mundo por parte del negro, pero en tanto ésta debe ser dimensionada (con un análisis que intenta desplegar una ontología de ese presente, y encarándola hasta dar con sus límites) dado

que (en la configuración metodológica de la sociodiagnos) el mundo del negro es el de la experiencia colonial de la construcción del mundo, algo que a las ontologías des-situadas de Occidente no les genera preocupación alguna.

Fanon parece documentar que la modificación del espacio de percepción que le propicia a su otro le devuelve una sensación, toda ella corporal, en un ejercicio en que el maltrato ontológico es ya el muro que genera la imposibilidad de relacionamiento ético: “Mi cuerpo se me devolvía plano, descoyuntado, hecho polvo, todo enlutado” (Fanon, 2009, p. 114). Para Fanon se disloca la posibilidad del reconocimiento y de un nuevo resurgimiento, lo que se tiene es repugnante: “Aquí o allí soy prisionero de un círculo infernal” (Fanon, 2009, p. 132). Será así que Fanon afirmará con determinación, “no soy el esclavo de «la idea» que los otros tienen de mí... [como cree que es en el caso de la judeidad del judío]... sino de mi apariencia” (Fanon, 2009, p. 115), de un modo específico de aparecer (racista-colonial) en el espacio común de percepción. De un lado la fenomenología de la conciencia, del otro la fenomenología de la corporeidad, de un lado la ilustración que como autoconciencia libera, del otro el autoafirmarse, “darse a conocer”, en el mundo de lo colonial, hacerse oír (a lo Levinas), propiciar la mirada (a lo Merleau-Ponty), resquebrajar ese espacio de percepción y autoafirmarse como persona, más allá de lo negro (en tanto existenciar, identitario) o de la oposición negro-blanco, más allá del reconocimiento mismo, y ello sólo al modo del compromiso con el otro, o con el sub-otro, esto es, el humano que ya está en el abismo del no-ser.

Es posible, a título de exploración inicial de una fenomenología de lo colonial como alternativa a las ontologías del objeto, iniciar con la siguiente cita de Fanon, constatación inmediata, pero también certeza de esa “emoción negra” que se escinde de la “razón helena”, pero que intenta ir más allá de una y de otra:

Y entonces nos fue dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez desacostumbrada nos oprime. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte. En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona (Fanon, 2009, p. 112).

La primera determinación de esta apuesta fenomenológica está en el reconocimiento del primer peligro que representa el colonizado, que no es su lengua, ni su horizonte simbólico, sino su presencia física inmediata, material: “Pero al negro se le ataca en su corporeidad. Se le lincha en tanto personalidad concreta. Es peligroso en tanto ser actual” (Fanon, 2009, p. 146). Es en la facticidad del negro, ese no-ser, donde existe el peligro y la amenaza al propio horizonte ontológico del blanco, en resumidas cuentas, son los barrotes de una cárcel existencial que por razones dérmicas perpetúa la inferiorización. Fanon pone el énfasis en la crítica de la dimensión corporal, epidérmica, de la dominación, ahí se juega la determinación primera de la fenomenología de lo colonial.

Una segunda determinación de esa fenomenología de

lo colonial se ata a la construcción del llamado “esquema corporal”, en el sentido que integra pero rebasa la dimensión apariencial de la piel, atraviesa ese umbral (De Oto y Bulo, 2015) y se instala en un anclaje más profundo, en el sentido material (hueso, piel, carne, razón, emoción, ritmo). Ello justamente pondría énfasis en que no existe una razón pura, sólo formal, que explique la dimensión corporal, no es que la noción de cuerpo sea recuperada por el pensamiento, sino que desde el cuerpo es que ha de ser volcada constitutivamente la cuestión de la razón, el pensamiento y la interpelación, acaso sea hasta redundante recordar el ruego final que cierra *Piel negra, máscaras blancas*: “¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!” (Fanon, 2009, p. 190), por ello dicha armazón es un requisito indispensable, en el combate fanoniano, para escapar de la ontología, situándose así en el piso de una pluralidad explicativa que le está siendo permitida por el nuevo estatuto conferido a lo fenomenológico, desplegado en clave de una corporeidad que rompe sus cadenas. Cuando el cuerpo del colonizado interroga no solo duda, y abre posibilidades (ilustradas o emancipatorias) a la razón en la historia, sino que su interrogación es ya un posicionamiento que duda de la razón (occidental) de la historia, que pugna por liberarse de ella. Si como dijera Ernst Bloch “pensar es traspasar”, desde Fanon, hemos de decir, “interrogación es liberación”.

Es este el elemento que dota de contenido a la pretensión fenomenológica fanoniana. La atadura ontológica se expresa en la negación del reconocimiento del cuerpo del otro, que debe concurrir por vía de un esquema siempre mediado, siempre se experimenta como “un conocimiento

en tercera persona”. Se trata de una verdadera “maldición corporal” anclada en un “esquema histórico-racial” (Fanon, 2009, p. 112). Dicho esquema, sin embargo, no puede dejar de referirse a las consecuencias producidas por la herida colonial. El “conocimiento en tercera persona” es producto de las mediaciones interpuestas por la herida colonial y se expresan en la producción de diferenciación de clase y raza que brotan por doquier en el mundo del colonizado. Esta apuesta fanoniana lo llevó a realizar una crítica de su maestro Merleau-Ponty y de su esquema corporal, establecido con claridad en la *Fenomenología de la percepción*. Fanon detecta justamente la incompletud de dicho planteamiento, pues como dice el filósofo francés:

Tenía, el esquema, que darme el cambio de posición de las partes de mi cuerpo para cada movimiento de una de ellas, la posición de cada estímulo local en el conjunto del cuerpo, el balance de los movimientos llevados a cabo en cada momento de un gesto complejo y, por fin, una traducción perpetua en lenguaje visual de las impresiones cinestésicas y articulares del momento. Al hablar de esquema corpóreo no se creía introducir, a lo primero, más que un nombre cómodo para designar un gran número de asociaciones de imágenes, y solamente se quería expresar que estas asociaciones estaban fuertemente establecidas y constantemente a punto de entrar en juego (Merleau-Ponty, 2003, p. 115-116).

La incompletud de esta noción es la que Fanon criticará. Para él, la fenomenología debe jugarse en otro lugar, en

otro espacio y con otras características del propio cuerpo. Limitados al “esquema corporal” quedamos atrapados en el entramado tejido desde el sujeto colonizador, es decir, en una vuelta de tuerca más del sujeto trascendental de la ontología occidental, yendo más allá, dirá Fanon “el esquema corporal ... se derrumba, dejando paso a un esquema epidérmico racial” (Fanon, 2009, p. 113). La dimensión “epidérmico racial” nos mete de lleno en los combates de la historia, en el proceso de desplazamiento de lenguajes y mundos simbólicos, en el ejercicio de colonización de los mundos de la vida de los sujetos coloniales. Fanon subraya que la “inferioridad” del negro es un producto histórico y cultural tejido desde el mundo colonial. La fenomenología de lo colonial desplaza el “esquema corporal” que se desprende de la “razón helena” y nos quisiera atar a la “emoción negra”, encasillamiento que es ya producto, él mismo, de la intervención y encierro colonial. Quedarse ahí es optar por una emoción fría, pero lo de Fanon apunta hacia una emoción cálida, la que experimenta desde otros ritmos sus nuevas creaciones. Su propuesta es la de la percepción fenoménica del otro subalternizado por la estructura, y de aquél que ha interiorizado esa inferiorización, pero la captación de tal forma de su apareamiento debe ser la de un *salto* que lo saque del abismo del no ser, y lo conduzca hacia un *otro* modo de existencia. Esta peculiar fenomenología aporta también un modo distinto al enfoque marxista en que el proletariado, al romper las cadenas de la esclavitud moderna disuelve la división de clases y la totalidad que amarra a las clases mismas. Desde Fanon descubrimos que hay ahí un sí mismo (un encierro

ontológico), por el contrario, desde su propuesta la emergencia del invisibilizado o alienado, por la colonización, da cuenta de un resurgimiento *cuasi* trans-ontológico, que le dota de una nueva condición existencial y material, rompe no la totalidad del ser, sino inaugura otra totalidad desde el no-ser.

Es a partir de esta matriz que podemos re proyectar lo que Fanon dirá en *Los condenados de la Tierra* en lo que políticamente se activa desde aquello que designa como la zona del no-ser. De hecho, comentando en *Piel Negra...*, la filosofía bantú, nos dice el filósofo martiniqués: “No se trata de recuperar el Ser en el pensamiento bantú, cuando la existencia de los bantúes se sitúa en el plano del no ser, de lo imponderable” (Fanon, 2009, p. 160).

La zona del no-ser no es posible de captar, en su dimensión maniquea y relacional, sino a condición de practicar filosóficamente una fenomenología que parta del esquema epidérmico-racial, pero no para quedarse en dicha dimensión. De ninguna manera Fanon apuesta por fortalecer el particularismo “negro” contra el particularismo “blanco” (presentado en la geopolítica del conocimiento como un “universal”), lo que apunta es a mostrar el universal negro: “El negro apunta a lo universal, pero, en la pantalla, se le mantiene intacta su esencia negra, su ‘naturaleza’ negra” (Fanon, 2009, p. 160). Como diría un filósofo latinoamericano (Auat, 2011), esta propuesta estaría apuntando a un “universalismo situado” (p. 10).

Cabe a propósito de esto preguntarse ¿por qué la negritud no es un momento particular? ¿Por qué el negro no es una “esencia” o una “naturaleza”? Justamente porque

en ella se muestra la herida colonial en toda su radicalidad. Y la herida colonial es al tiempo la que produce el mundo moderno y su experiencia toda. La herida colonial es estructurante, determinante, articuladora. No por nada Fanon escribe “Necesito perderme en mi negritud, ver las cenizas, las segregaciones, las represiones, las violaciones, las discriminaciones, los boicots. Necesito tocar con los dedos todas las cicatrices que cebrean la librea negra” (Fanon, 2009, p. 160). Desde ahí, el sujeto colonial reconfigura los horizontes todos del colonizado, y más fuerte aún, le segrega, lo incendia, lo discrimina y lo viola. Esta situación universal de opresión no se vivencia de forma inmediata. La universalidad es opaca, o se encubre en universalismos abstractos: también o hasta de modos más sofisticados para los que son víctimas de la opresión moderno colonial. Fanon no es ingenuo en este punto:

El negro posee una patria, asume un lugar en una Unión o una *commonwealth*. Toda descripción debe situarse sobre el plano del fenómeno, pero ahí de nuevo se nos remite a perspectivas infinitas. Hay una ambigüedad en la situación universal del negro que se resuelve de todas formas en su existencia concreta (Fanon, 2009, p. 152).

La fenomenología de lo colonial, y el rompimiento epistemológico des-colonizador parten de otro espacio teórico y político, un espacio que Fanon inaugura como arena de combate, como alternativa al discurso filosófico, y como práctica política.

Bibliografía

- Anzaldúa, G. (1999) [1987]. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco, Estados Unidos: Aunt Lute Books.
- Auat, A. (2011). *Hacia una filosofía política situada*. Buenos Aires, Argentina: Waldhuter.
- Bernstein, R. (2011). *Violencia: pensar sin barandillas*. Madrid, España: Gedisa.
- Bentouhami, H. (2014). *L'emprise du corps. Fanon à l'aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty. Cahiers philosophiques*, 3, 138.
- Butler, J. (2009). Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 193–216). Madrid, España: Akal.
- Challiard, R. (2011), Epílogo. Frantz Fanon resiste la prueba del tiempo. En F. Fanon, *Los condenados de la tierra* (pp. 293–318). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Cruz, G. R. (2015). Poder indio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 51, 29–46.
- De Oto, A. (2003). *Fanon: Política y poética del sujeto poscolonial*. Ciudad de México, México: Colegio de México.
- De Oto, A. (2011). Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial. *Tabula Rasa*, 15, 149–169.
- De Oto, A. y Bulo, V. (2015). Piel inmundada: la construcción racial de los cuerpos. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 5, 7–14.
- Dussel, E. (1996) [1975]. *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Colombia: Nueva América.
- Fanon, F. (2009) [1952]. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, España: Akal.
- Fanon, F. (2011) [1961]. *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Prado, C. A. (1971). *Frantz Fanon*. Buenos Aires, Argentina: Galerna.
- Fernández Retamar, R. (1965). Fanon y la América Latina. *Casa de las Américas*, 31, 89–93.

- Gordon, L. (2009). A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogenésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217–259). Madrid, España, Akal.
- Grosfoguel, R. (2018). La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial. *Pléyade*, 21, 29–47.
- Lao–Montes, A. (2011). Fanon y el Socialismo del Siglo XXI. Los Condenados de la Tierra y la nueva política de descolonialidad y liberación. Introducción a la nueva edición cubana de *Frantz Fanon, Los Condenados de la Tierra* (pp. vii–xLvi). La Habana, Cuba: Casa de las Américas.
- León Pesántez, C. (2013). *El color de la razón*. Quito, Ecuador: UASB.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires, Argentina: Futuro Anterior.
- Merleau–Ponty, M. (2003) [1945]. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, España: Planeta.
- Maldonado–Torres, N. (2008). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Mezzadra, S. y Neilson, B. (2017). *La frontera como método*. Madrid, España: Traficantes de sueños.
- Mignolo, W. D. (2003) [2000]. *Historias locales | diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España: Akal.
- Thiong’o, N. (2015). *Descolonizar la mente*. Madrid: De Bolsillo.
- Valdés García, F. (2017). *La in–disciplina de Caliban: Filosofía en el Caribe más allá de la academia*. La Habana, Cuba: Editorial filosofí@.cu.es
- Wallerstein, I. (2009). Prólogo. Leer Fanon en el siglo XXI. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 29–37). Madrid: Akal.
- Zapata Silva, C. (2013). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito, Ecuador: Abya Yala.