

Modos de ver. Du Bois y Fanon¹

Sandro Mezzadra
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ABSTRACT

The sovereignty of glance and the primacy of sight represent the Western modern culture far beyond its artistic expression, organizing its philosophical and political conceptuality. They deeply influence the way in which subjects are conceived and constructed in Western modernity. This is the point of departure of the long-distance dialogue between W. E. B. Du Bois and Frantz Fanon staged in the article. Their political thought and militancy developed against the background of experiences – such as slavery and colonialism – characterized by process of construction of subjectivities which appear as “anomalous” with regard to the “standards” set by Modernity.

Keywords: Du Bois, Fanon; subjectivity; colonialism; slavery.

La soberanía de la mirada y la primacía del ver marcan la cultura moderna occidental mucho más allá de sus expresiones artísticas, organizando su conceptualidad filosófica y política. Éstas influyen en profundidad especialmente las modalidades con que, dentro de esa cultura, se imaginan y se construyen los sujetos. Se puede entonces iniciar de aquí para poner en escena un diálogo a distancia entre W. E. B. Du Bois y Frantz Fanon. La reflexión y la militancia política de ambos se despliegan en el trasfondo de experiencias –la esclavitud, el colonialismo– caracterizadas por procesos de producción de subjetividades que se definen como “anómalas” con respecto a los “estándares” fijados por la modernidad.

Palabras claves: Du Bois; Fanon; subjetividad; colonialismo; esclavitud.

¹ Publicado originariamente en M. Mellino (ed.), *Fanon postcoloniale. I Dannati della terra oggi*, Verona, Ombre Corte, 2013. Traduzione di Luca Salvi e Lucrecia Velasco Esquivel.

Un diálogo a distancia

En un famoso libro, cuyo título he retomado para este ensayo, John Berger escribe que “la perspectiva estaba sometida a una convención, exclusiva del arte europeo y establecida por primera vez en el Alto Renacimiento, que lo centra todo en el ojo del observador” (2005, p. 23). La soberanía de la mirada y la primacía del ver marcan efectivamente la cultura moderna occidental mucho más allá de sus expresiones artísticas, organizando su conceptualidad filosófica y política. Éstas influyen en profundidad especialmente las modalidades con que, dentro de esa cultura, se imaginan y se construyen los sujetos. Se puede entonces iniciar de aquí para poner en escena un diálogo a distancia entre W. E. B. Du Bois y Frantz Fanon. La reflexión y la militancia política de ambos se despliegan en el trasfondo de experiencias –la esclavitud, el colonialismo– caracterizadas por procesos de producción de subjetividades que se definen como “anómalas” con respecto a los “estándares” fijados por la modernidad. Du Bois y Fanon, siguiendo caminos diferentes por colocación geográfica, formación cultural y experiencia biográfica, han contribuido de forma esencial a un repensamiento general de la modernidad a partir de esas mismas experiencias, de las que negaron todo carácter de marginalidad o de “excepcionalidad”. Y asentaron firmemente su búsqueda de una perspectiva de liberación en la materialidad de los movimientos y de las luchas de aquellos sujetos cuya posición “anómala”, en los Estados Unidos de la segregación racial así como en las insurrecciones anti-coloniales, se resistía a toda comprensión lineal dentro de los esquemas conceptuales del pensamiento democrático (la ciudadanía) o socialista (la clase obrera).

En páginas intensas, densamente autobiográficas, ambos pusieron al origen de su experiencia intelectual y política un proceso de formación de la subjetividad donde la soberanía de la mirada se tuerce hacia la primacía del ser mirados. Es un verdadero juego de miradas, de hecho, el que Du Bois describe magistralmente en el inicio de *The Souls of Black Folk* en torno a la pregunta que nunca se hace a los afro-americanos pero que organiza su relación con “the other world”: *how does it feel to be a problem?*, “¿cómo se siente uno al ser un problema?”. Lo que se produce, y que aquí se describe con la célebre imagen de la “doble conciencia”, es una “sensación peculiar”, la formación de una subjetividad que se ve obligada a “mirarse siempre a través de los ojos de los demás” (Du Bois, 1961, pp. 15-17). “Ya las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan”, hacía eco Fanon a Du Bois medio siglo después. El descubrimiento del “problema negro”, también para él, pasa por el momento en que le “fue dado el afrontar la mirada blanca”. *¡Mira, un negro!* “Una pesadez desacostumbrada nos oprime”, apunta Fanon, y se tradujo de inmediato en una alteración física de la relación con su propio cuerpo: “en el mundo blanco el hombre de color encuentra dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona. Alrededor de todo el cuerpo reina una atmósfera de incertidumbre cierta” (Fanon, 1952, p. 109; trad. esp., pp. 112 y 115).

Preliminarmente, me parece necesario aclarar un punto. Por más evidentes que puedan parecer, en Fanon, los ecos del discurso de Du Bois, es dudoso que aquél conociera directamente sus escritos. La imagen de la doble conciencia, por otra parte, circulaba ampliamente en la cultura afro-americana, y Fanon la recibió probablemente a través de la mediación de Richard Wright,

quien se había trasladado a París inmediatamente después de la segunda guerra mundial y la había reelaborada añadiéndole matizaciones existencialistas y psicoanalíticas². No se trata entonces, en estas páginas, de reconstruir la influencia directa que Du Bois ejerció sobre Fanon, sino justamente –como ya se ha afirmado– de *poner en escena un diálogo a distancia* entre los dos intelectuales y militantes negros, en la perspectiva de la reconstrucción de un “archivo táctico” (I. Chambers) anti-colonial que pueda contribuir a la comprensión crítica y a la transformación de nuestro presente poscolonial. Y, si en el diálogo entre Du Bois y Fanon lo que resalta al principio es una patología específica en el proceso de constitución de la subjetividad negra, bloqueado y casi congelado por la imposibilidad de un reconocimiento (para mencionar un tema hegeliano muy presente en ambos), será oportuno detenerse en las páginas que siguen sobre las modalidades de “restitución de la mirada” que se determinan en los movimientos y en las luchas de los negros –contra la esclavitud, contra la segregación, contra el colonialismo. Es, en fin de cuentas, el tema ya anunciado por Du Bois cuando, reflexionando en torno a la “doble conciencia”, decía del negro que sí, había “nacido con un velo” pero que estaba también “dotado de una segunda vista en este mundo americano” (Du Bois, 1961, p. 16)

Espacios

El cruce del Atlántico (y del Mediterráneo) es una experiencia decisiva para Du Bois y Fanon, tanto desde el punto de vista biográfico como desde el punto de vista de la reflexión teórica. El primero recuerda el “estado de trance” con que por primera vez, en 1892, se embarcó para recorrer hacia atrás (con rumbo a Alemania) la ruta de las naves negreras en el *middle passage* (Du Bois, 1996, p. 491). Durante su larga vida, Du Bois repetiría muchas veces aquella travesía: el viaje –que seguía a menudo a través de recorridos arriesgados, como el que en 1937 lo llevó de Berlín a Japón, a través de la Unión Soviética y China– fue para él una fuente esencial de conocimiento. El último viaje, en 1961, lo llevó a Accra, en el Ghana recién independizado, donde murió dos años más tarde después de haber perdido la ciudadanía estadounidense. Fanon, por su parte, dejó por primera vez Martinica en 1943, para unirse al ejército de la “Francia libre” y luchar contra el fascismo. El “efecto de radicalización” que la experiencia de la guerra tuvo sobre él –una experiencia generacional que la espléndida película de Ousmane Sembène, *Camp de Thiaroye* (1987), representa muy bien– fue indeleble: “había luchado, había sido herido y condecorado, pero lo más importante fue el descubrimiento de que no sólo la Francia de Vichy sino toda la civilización francesa en su conjunto era racista” (Gibson, 2003, p. 4). En 1947, Fanon volvería a Francia, para trasladarse a Argelia en 1951, cruzando otro mar. Los lectores ya saben lo que ocurrió allí: basta recordar, para señalar algunas afinidades con la biografía de Du Bois, que renunció a la ciudadanía francesa y que, en 1959, se convirtió en el representante permanente del FLN en Accra. Pero si Du Bois vivió noventa y cinco años, Fanon murió muy joven, en 1961, sin tener la posibilidad de encontrarlo en la capital de Ghana.

² Cfr. M. Renault (2011, pp. 46-49). La literatura sobre Du Bois y Fanon no es muy rica: una contribución importante es la de R. Posnock (1997), recuperado en gran medida en *Color & Culture. Black Writers and the Making of the Modern Intellectual* (1998). Véanse también: T. Owens Moore (2005); M. Black (2007); M. Stone-Richards, *Race, Marxism, and Colonial Experience* (2008) y R. Rabaka (2009).

A estas biografías, marcadas por la travesía y por la movilidad espacial, corresponde, tanto en Du Bois como en Fanon, una extraordinaria “imaginación geográfica”, una vigorosa tensión hacia la invención de nuevos espacios para la acción política. Ya a finalizar el siglo XIX, Du Bois se vio impulsado, por la reconstrucción de las cartografías de la trata atlántica, a recolocar las luchas de los afro-americanos en un espacio global. Global –en el sentido de una “relación entre las razas más claras y las más oscuras de Asia y África, de América y de las islas en el mar”– le había aparecido de inmediato aquella “línea del color” en la que reconocía “el problema del siglo XX” (Du Bois, 1961, p. 23). El pan-africanismo, el movimiento en cuya creación se empeñó desde su participación en el Congreso de Londres de 1900, era para él la respuesta, necesariamente transnacional y transcontinental, a esta dimensión global del racismo: para Du Bois la lucha contra la segregación y para los derechos civiles en los Estados Unidos no podía sino conjugarse, en una inédita combinación de escalas geográficas, con las luchas contra el colonialismo. “El día de las razas de color está amaneciendo”, escribía Du Bois en 1906 en un ensayo que le había pedido Max Weber para una importante revista alemana de ciencias sociales. Y añadía: “es una locura detener este proceso, y es sabio promover lo que este amanecer nos promete en términos de luz y esperanza para el futuro” (Du Bois, 2006, p. 287)³. Es un hilo rojo que acompaña toda la reflexión de Du Bois y que, progresivamente, va a ir ocupando un espacio central en su personal militancia política.

África –a la que Du Bois dedicó una serie de estudios pioneros entre 1915 y 1946⁴– irá convirtiéndose progresivamente para él en un objeto de fuerte inversión no sólo política sino también cultural, “afectiva” e identitaria. Sin embargo, él mismo tenía conciencia de que esta inversión se sustentaba en buena medida en la imaginación: la laceración determinada por la historia de la trata y de la esclavitud no permitía vivirla como una recuperación de una “autenticidad” perdida. África es, escribe Du Bois en un capítulo de *Dusk of Down* (1940) dedicado al “concepto de raza”, “la tierra de mis padres”. “Sin embargo ni mi padre ni el padre de mi padre vieron nunca África o supieron lo que significaba, ni se interesaron mucho en ella”. Pero la vinculación de Du Bois con África no resulta menos fuerte por sostenerse en la imaginación, ni por radicarse en una decisión política. Es un hecho, sin embargo, que los confines de aquel espacio continental devienen móviles y elusivos, prefigurando ulteriores dilataciones de escala y, en conclusión, anticipando esa emergencia del “Tercer Mundo” en tanto sujeto político del que *Les Damnés de la Terre* va a constituir el manifiesto. La “verdadera esencia” del vínculo de Du Bois con África no es más, en sus mismas palabras, que “el legado social de la esclavitud: la discriminación y el ultraje. Y este legado une no sólo a los hijos de África, sino que se extiende hasta el Asia amarilla y los Mares del Sur” (Du Bois, 2007, p. 59).

El hecho que Fanon haya tenido una experiencia diferente no impide reconocer en sus escritos ciertas “resonancias” con el recorrido de Du Bois. “Antes de 1939”, leemos en un ensayo de 1955, *Antillais et Africains*, “el antillano se decía feliz, o por lo menos creía serlo”. Su identidad “racial” quedaba definida

³ Para una reconstrucción de la contribución de Du Bois al “pan-africanismo” y para ulteriores indicaciones bibliográficas remitimos a S. Mezzadra (2010, pp. 73-80). Véase también el ensayo del mismo Du Bois, “The Pan-African Movement” (1970c, pp. 181-198).

⁴ Véase por lo menos W.E.B. Du Bois (1915; 1970a; 1992).

por un movimiento de atracción hacia el colonizador y de repulsión hacia el africano, respecto al cual daba por descontadas su “superioridad” y a la vez su “fundamental diferencia”: “el antillano no era un negro, era un antillano, es decir, casi un ciudadano de la metrópoli. [...] El antillano era un negro, pero el negro estaba en África” (Fanon, 2001a, pp. 29-31; trad. esp., pp. 7-8). La intervención de Aimé Césaire –su originaria apología de la *négritude*– y la derrota de Francia cambiaron las cosas. El descubrimiento del racismo francés, el rechazo del fascismo y del colonialismo coincidieron con ella abpertura de un nuevo campo de experiencia política, con el descubrimiento, por parte del antillano, de ser “hijo trasplantado de esclavos”, de ser también él “un negro” (*ivi*, p. 36; trad. esp., p. 13). Escribe Fanon: “en la Martinica, la primera experiencia metafísica, o si se quiere ontológica, coincidió con la primera experiencia política. Comte convertía al proletario en un filósofo sistemático; el proletariado martiniqueño, por su parte, es un negro sistematizado” (*ivi*, p. 34; trad. esp., p. 11).

Aun asumiendo la radicalidad de la crítica que Fanon dirige a la *négritude* en *Les damnés de la terre*, donde, por otra parte, la tensión a fundar la insurgencia de la subjetividad anti-colonial en África lleva a una áspera polémica con la cultura y la experiencia negra en los Estados Unidos (Fanon, 2002), no se puede no ver en esta práctica “metafísica” y “política” uno de los antecedentes del recorrido que haría que Fanon se identificara totalmente con una “nación” (la argelina) de la que no entendía la lengua ni compartía la cultura. Por otro lado, justamente en *Les damnés de la terre*, leemos que “politizar es abrir el espíritu, despertar el espíritu, dar a luz el espíritu. Es como decía Césaire: *inventar almas*” (*ivi*, p. 187; trad. esp., p. 97). Es cierto que para Fanon esta “invención” tiene que radicarse, para poder sustentar un proceso eficaz de subjetivización, en coordenadas espaciales precisas. En el contexto de la lucha anti-colonial estas coordenadas son, para él, las de la “nación”. Pero, contra todo absolutismo étnico, contra todo “tribalismo”, el “nacionalismo” que Fanon propone debe continuamente hacerse explícito, enriquecerse y profundizarse, debe abrirse y “transformarse rápidamente en conciencia política y social, en humanismo” (*ivi*, p. 193; trad. esp., p. 101). La misma Argelia es teatro de una específica guerra de liberación. Sin embargo, el descubrimiento de la “necesaria interdependencia de los movimientos de liberación” lleva a Fanon a asumirla en tanto símbolo de una nueva geografía mundial en formación: “parece existir, entre los colonizados, una especie de comunicación iluminada y sagrada que eleva todo país liberado, durante un cierto tiempo, al estatus de *territorio-guía*” (Fanon, 2001, p. 168).

Es el “Tercer Mundo” el sujeto y a la vez el espacio a cuya construcción política Fanon trabaja en los años inquietos de la guerra de Argelia, en que agota sus formidables energías intelectuales. “El Tercer Mundo”, se lee en la célebre conclusión de *Los damnés de la terre*, “está ahora frente a Europa como una masa colosal cuyo proyecto debe ser tratar de resolver los problemas a los cuales esa Europa no ha sabido aportar soluciones” (Fanon, 2002, p. 304; trad. esp., p. 160). La carga utópica de estas páginas es notable: las guerras de liberación en el Tercer Mundo pueden, en su opinión, inaugurar una nueva época en la historia de la humanidad, ofreciendo en el fondo a la misma Europa una ocasión para llevar a cabo una crítica radical de su propia historia y, por ende, su disolución en cuanto tal. Lejos de estar marcado por la miseria y la privación, el Tercer Mundo deviene aquí el concepto de un espacio político de subjetivización, donde la historia parece aglutinarse hasta su último punto de deflagración: “el colonizado, el subdesarrollado son actualmente animales políticos en el sentido

más universal del término” (*ivi*, p. 79; trad. esp., p. 40). Con una prosa más templada, Du Bois había afirmado en *Color and Democracy*, recién terminada la segunda guerra mundial, que las batallas políticas decisivas del futuro inmediato se combatirían precisamente en el mundo colonial. Y había anticipado también de forma singular algunos de los aspectos más notorios de la descripción fanoniana de la condición colonial, definiendo las colonias como “los *slums* del mundo”: “el entero grupo de los blancos forma aquí una casta separada, vive en áreas segregadas, saludables y protegidas. Raramente los blancos hablan la lengua indígena o están en contacto con las masas fuera de las ocasiones oficiales. [...] Bajo este grupo de señores blancos viven millones de nativos” (Du Bois, 1945, p. 22).

Desgarramientos

“En los pliegues de esta civilización europea nací y moriré, encarcelado, condicionado, deprimido, exaltado e inspirado. Soy parte de ella y sin embargo, lo que es mucho más significativo, soy uno de sus deshechos” (Du Bois, 2007, p. 1). Du Bois escribe estas palabras veinte años antes de esa despedida de Europa con que Fanon inaugura el crescendo retórico del final de *Les damnés de la terre*: “Abandonemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina por dondequiera que lo encuentra, en todas las esquinas de sus propias calles, en todos los rincones del mundo” (Fanon, 2002, p. 301; trad. esp., pp. 158-159). Aquí la diversidad de estilo, de formación y de experiencia entre los dos intelectuales negros emerge claramente. Las asonancias, sin embargo, no deben pasar desapercibidas. En el libro que contiene la frase citada (*Dusk of Down*), Du Bois lleva a cabo en particular una áspera crítica de la democracia que incluye a la “civilización europea” en su conjunto: al colocarse en el espacio global diseñado por el colonialismo y las luchas anti-coloniales, “la democracia que el mundo blanco intenta defender no existe. Ha sido maravillosamente imaginada y discutida, pero no realizada” (Du Bois, 2007, p. 85). Y a propósito de la “masacre” del hombre, en una extraordinaria página de 1946 que encontraría un eco casi literal en el *Discours sur le colonialisme* de Césaire, Du Bois reconoce en el nazismo una suerte de némesis histórica del colonialismo moderno. El juicio consiguiente sobre la “civilización europea” se acerca a un punto de ruptura: “puede decirse que no hay ninguna atrocidad nazista –campos de concentración, mutilaciones y masacres colectivas, profanaciones de mujeres y horribles ultrajes a la infancia– que la civilización cristiana de Europa no haya practicado contra los pueblos de color en toda parte del mundo en el nombre de una Raza superior creada para dominar el mundo” (Du Bois, 1992, p. 23)⁵.

En 1940, definiéndose “un deshecho” de Europa, *one of its rejected parts*, Du Bois trazaba un balance de una experiencia que había durado ya más de medio siglo, y que había sido inaugurada por el descubrimiento de lo que antes describí como la anomalía del proceso de formación de la subjetividad negra con respecto a los estándares de la modernidad occidental. “Más allá de los confines horizontales” de estatus y de clase que organizan la experiencia social de los europeos y de los estadounidenses blancos, escribe en un texto juvenil que permaneció por mucho tiempo inédito, “el afro-americano nace en un mundo

⁵ Con respecto a Césaire, véase *Discours sur le colonialisme* (2010, p. 49). Tampoco en este caso el conocimiento del texto de Du Bois por parte de Césaire no está atestiguado.

que una tajante hendidura vertical divide en un hemisferio blanco y otro negro”⁶. Por largo tiempo, especialmente en los años en que fue director de la revista NAACP (National Association for the Advancement of Colored People), «The Crisis» (1910-1934), Du Bois se esforzó en doblar los conceptos de ciudadanía y democracia, en ensancharlos hasta deformarlos para que pudieran recoger y expresar políticamente las luchas y los movimientos de los afro-americanos. Es una vicisitud que aquí no se puede reconstruir en detalle, de un extraordinario interés histórico y teórico, que sin embargo se concluyó con la constatación de su sustancial fracaso⁷.

La confrontación con Marx y el marxismo que esto implicaba, de particular intensidad en correspondencia con la crisis del '29, hizo que Du Bois experimentara, por otro lado, lo que escribiría Fanon en *Les damnés de la terre*: “los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborda el sistema colonial” (Fanon, 2002, p. 43; trad. esp., p. 19). El descubrimiento del “sueldo de la blancura”, en su gran libro de 1935, *Black Reconstruction*, confirmaría –en el terreno del análisis materialista del mercado del trabajo estadounidense posterior a la emancipación y a la derrota de la Reconstrucción– la anomalía del proceso de constitución de la subjetividad negra. Los trabajadores blancos, escribe Du Bois, “al recibir un sueldo bajo, estaban parcialmente indemnizados por una especie de sueldo público y psicológico. Se les destinaba deferencia y títulos de cortesía justamente por ser blancos, tenían acceso, como los blancos de todas las clases, a las funciones públicas, a los parques públicos, a las mejores escuelas. Los policías se reclutaban entre sus filas, y los tribunales, que dependían de sus votos, los trataban con una indulgencia tal que casi los exhortaban a la ilegalidad” (Du Bois, 1935, p. 700)⁸. En la colonia, glosaría Fanon, “se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico” (Fanon, 2002, p. 43; trad. esp., p. 19).

La idea de un sueldo “público y psicológico” pagado a los blancos sobre la base de la línea de color, de un “intercambio” extra-económico y extra-jurídico que a la vez entabla y altera las condiciones del intercambio entre la fuerza de trabajo y el sueldo, es una de las contribuciones fundamentales de Du Bois al desarrollo de lo que Cedric J. Robinson definiera *black marxism* (Robinson, 2000)⁹. Sin embargo, *Black Reconstruction* es un libro de importancia extraordinaria también por otra razón. Fanon podía todavía escribir que “históricamente el negro, hundido en la inesencialidad de la servidumbre, ha sido liberado por el amo. No ha sostenido la lucha por la libertad” (Fanon, 1952, p. 198; trad. esp., 181). En 1935, desafiando el sentido común historiográfico y la misma historiografía marxista ortodoxa, Du Bois ya había enfocado su análisis de la guerra civil en la subjetividad y la insurgencia de los esclavos. El intensificarse de las fugas de las plantaciones, la disminución de los ritmos de trabajo y el sabotaje, las peticiones masivas de reclutamiento en el ejército de la Unión constituían a sus ojos una verdadera “huelga general” que decidiría las suertes de la guerra poniendo al orden del día la abolición de la esclavitud (Du Bois,

⁶ W.E.B. Du Bois, *The Afro-American* (2010). Para este texto véase, en el mismo número de la revista, la extensa presentación de N. D. Chandler (2010).

⁷ Sobre este tema remito a S. Mezzadra (2010, pp. 43-53).

⁸ Para una ampliación historiográfica de la tesis de Du Bois véase D.R. Roediger (1999), especialmente, sobre Du Bois, pp. 11-13.

⁹ Sobre Du Bois, véase en particular el capítulo 9, “Historiography and the Black Radical Tradition”.

1935, pp. 55-83). Dos cosas merecen ser señaladas a este propósito: en primer lugar la politización, por parte de Du Bois, de conductas sociales como la fuga y la resistencia a la disciplina del trabajo en las plantaciones, destinada a tener más de un eco en Fanon¹⁰; en segundo lugar, el empleo de un concepto como el de “huelga general” para interpretar las luchas de los esclavos. Por fuera de todo “historicismo”, en el sentido que le asigna hoy a este concepto una crítica poscolonial que se alimenta de la lección benjaminiana¹¹, Du Bois atribuye a los esclavos una subjetividad política autónoma, capaz de anticipar históricamente las formas de lucha del movimiento obrero. Conjugando este desplazamiento de las coordenadas temporales de la modernidad con su peculiar “imaginación geográfica”, en 1946 concluiría el examen minucioso de las revueltas que acompañaron e impugnaron puntualmente la historia de la trata y de la esclavitud en la Indias occidentales y en las Américas escribiendo: “las revueltas de los esclavos representan el inicio de la lucha revolucionaria para la emancipación de las masas trabajadoras en el mundo moderno. Su importancia y su extensión han sido minimizadas a causa de la propaganda favorable a la esclavitud, y también debido al miedo que el conocimiento de las revueltas de los esclavos pudiera dañar el sistema” (Du Bois, 1992, p. 60).

Es diferente, pero no por eso menos intenso, el recorrido que llevará a Fanon a repensar los procesos de subjetivización en el contexto de la lucha anti-colonial, entablando un verdadero combate cuerpo a cuerpo con las imágenes de la subjetividad que prevalecían en su época. Más allá de la confrontación con la fenomenología y el existencialismo, para él es decisivo obviamente el trabajo psiquiátrico y especialmente la experiencia en el hospital de Blida-Joinville¹². Leyendo la carta con que Fanon se dimite del cargo de jefe de sección (“no he ahorrado esfuerzos, ni entusiasmo”, escribe¹³), viene a la mente una observación de Foucault, en su conversación con Duccio Trombadori: hay experiencias que acaban por “arrancar al sujeto de sí mismo” (Foucault, 2001, p. 862). Algo parecido debió de pasarle a Fanon: también en este caso –para recuperar sus observaciones sobre Martinica– una experiencia “ontológica” y al tiempo política que le permitió reanudar los hilos de las reflexiones de los años precedentes y comenzar a pensar tanto los procesos de sujeción como la insurgencia (la subjetivización) en la situación colonial a partir de su elemental *fisicidad*. Alejándose radicalmente de toda imagen del sujeto edificada en torno a la primacía de la “conciencia”, Fanon parece volver a la narración originaria de la filosofía política moderna –a esa narración del contrato social que, sin embargo, despoja de su temporalidad progresiva para reintroducirnos en la escena del estado de naturaleza. Abundan aquí las energías subjetivas, las “contracciones musculares”, las pulsiones y los esfuerzos (en el sentido que tenía para los filósofos del siglo XVII el término *conatus*), pero no hay una subjetividad por fuera de la “violencia atmosférica”, “a flor de piel”, que hace de la dimensión colonial un “mundo en compartimentos”, un “mundo cortado en dos” por la dominación (Fanon, 2002, p. 70; trad. esp., p. 18).

¹⁰ Véase, por ejemplo, el pasaje siguiente: “la pereza del colonizado es el sabotaje consciente a la máquina colonial; es, en el plano biológico, un sistema de auto-protección notable y, en todo caso, se trata de un retraso indudable infligido a la puesta a punto del ocupante en la totalidad del país” (Fanon, 2002, p. 284; trad. esp., p. 150).

¹¹ Véase en particular D. Chakrabarty (2000).

¹² Véase, a este propósito, R. Beneduce (2011).

¹³ Fanon (2001c, p. 60).

Por otra parte, referencias directas al tema del contrato social se pueden encontrar en los mismos escritos psiquiátricos de Fanon. En 1955, al analizar las “conductas de confesión en el África del Norte”, observa, por ejemplo, que habría que preguntarse “si el autóctono musulmán se ha comprometido alguna vez con el grupo social que lo tiene ahora en su poder. ¿Acaso se siente atado por un contrato social?”. Lo que está en juego aquí es la relación entre saber (psiquiátrico), verdad y subjetividad: “la verdad del criminal no puede hallarse en el perito” (Fanon - Lacaton, 2011, p. 125)¹⁴. El universal de la ciencia no tiene aquí lugar de aplicación, y sólo una toma de partido (como la que hará Fanon abandonando su trabajo de médico y adhiriendo al Frente de Liberación Nacional) puede producir nuevas verdades desde el interior mismo del proceso – a su vez necesariamente parcial– de subjetivización. La violencia, podría decirse tocando de paso un tema que sería necesario tratar más extensamente, es un *pharmakon* impuesto por esta derrota de lo universal (de la modernidad europea) en la colonia –a la que corresponden dispositivos de producción de la subjetividad enteramente atravesados por la violencia de la dominación. La anomalía (en el sentido que propusimos con relación a Du Bois) choca contra otra anomalía, y, si la escena colonial corresponde al estado de naturaleza, la página de Fanon adquiere una entonación hobbesiana: “el colonizado, por tanto, descubre que su vida, su respiración, los latidos de su corazón son los mismos que los del colono. Descubre que una piel de colono no vale más que una piel de indígena. Hay que decir que este descubrimiento introduce una sacudida esencial en el mundo. Todo la nueva y revolucionaria seguridad del colonizado se desprende de esto” (Fanon, 2002, p. 48; trad. esp., p. 22).

Comienza por aquí, por este descubrimiento elemental de la igualdad, la *tabula rasa* de la descolonización, que para Fanon viene a coincidir (o mejor dicho, considerando el carácter de manifiesto de *Les damnés de la terre*: debe coincidir) con una transformación antropológica radical –a través de “la sustitución de una especie de hombres por otra especie de hombres. Sin transición, hay una sustitución total, completa, absoluta” (ivi, p. 39; trad. esp., p. 17). Dentro de la materialidad de la lucha de liberación, a Fanon le parecía algo posible. *L’an V de la révolution algérienne* había comenzado, dos años antes, a describir lo físico de este proceso de liberación, en que junto con el colonialismo francés, estaba muriendo también la “vieja Argelia”. “Tenemos el deber”, escribe Fanon, “de comprender este precipitarse en la guerra que, bajo muchos aspectos, recuerda un placer morboso. Queremos mostrar en este primer trabajo que en la tierra argelina ha nacido una sociedad nueva. Los hombres y las mujeres de Argelia no se parecen hoy a los de 1930, ni a los de 1954, ni a los de 1957” (Fanon, 1972, p. 10). Ya sabemos como terminó. Pero sin dejar de leer las páginas de Fanon insertándolas en el contexto en que se originaron, sin convertir en metáfora su teoría de la violencia revolucionaria, podemos reconocer la huella de una teoría de la producción de la subjetividad –de sus ritmos sincopados, de las fracturas que la cruzan y de los quiebres que pueden abrirla a la transformación– que nos sigue interpelando.

El sujeto político, en Fanon, se muestra siempre en este momento de apertura, en el “desgarramiento” (para retomar la sugestión foucauldiana) que lo constituye como a punto de devenir otro de sí mismo. En diferentes condiciones y a partir de otros presupuestos, la reflexión sobre las revueltas de los esclavos,

¹⁴ Sobre la relevancia de este texto véase Renault (2011, pp. 179-181).

sobre los movimientos de los afro-americanos y sobre las luchas anti-coloniales, había llevado a Du Bois a trabajar dentro de conceptos políticos clásicos (democracia, ciudadanía, trabajo) para cuestionar de forma radical su estatuto. También los nombres que Fanon utiliza para nombrar al sujeto político de la insurgencia anti-colonial (nación, pueblo) figuran con derecho en la tabla conceptual de la modernidad. Sin embargo, nación y pueblo son para él pura energía (y, cabe repetirlo, pura fisicidad embebida de *conatus*) política. Hablando de la tarea del poeta revolucionario (“determinar de manera clara el pueblo de su creación”) Fanon escribe que nada sería más erróneo que intentar llegar al pueblo en un “pasado donde ya no se encuentra”. Al contrario, hay que seguirlo “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, 2002, p. 215; trad. esp., p. 112)¹⁵. Más allá de los múltiples ecos (jacobinos y/o populistas) que se pueden legítimamente oír en el texto de Fanon, el pueblo del que nos habla aparece siempre presentado, por así decir, en sección: y lo que vemos configura menos un sujeto que un proceso abierto de subjetivización.

The Human Next Time

“La guerra actual ha mostrado que no podemos seguir considerando a Europa occidental y a América del Norte como el mundo donde existe la civilización, ni a la cultura europea como la norma para todos los pueblos”. Las palabras que en 1945 abren *Color and Democracy* revelan la puesta en juego que supone la reflexión de Du Bois sobre la democracia, y que en los años precedentes, como ya tuvimos la ocasión de observar, se había vuelto cada vez más crítica. Si existe un futuro para la democracia, éste depende de su capacidad para responder a las reivindicaciones y a las aspiraciones de la “gran mayoría de los habitantes de la tierra, que se da el caso que son de color”. No es una cuestión que se pueda resolver en el plano de los procedimientos y de las instituciones: en primer plano está, para Du Bois, la “abolición de la pobreza” (Du Bois, 1945, p. V). Pero en el trasfondo lo que emerge, de forma aún más radical, es la crisis de una figura de lo “humano” enteramente modelada sobre la experiencia histórica europea y occidental, materialmente centrada en la acción de los dispositivos de dominación y explotación que pusieron a aquella experiencia en la condición de pensarse como “universal”, de hacerse mundo. Asomando la mirada más allá de la “línea de color”, lo que Du Bois vislumbra en los “*slums* del mundo” es otra humanidad, llagada de sufrimiento, de hambre y de enfermedades y que, sin embargo, está a punto de sublevarse: “aunque la gente esté humillada y ofendida, no se la puede oprimir a gran escala y para siempre. Seguirá por cierto la revuelta” (*ivi*, p. 97).

“Es una grande tarea la que os espera”, escribía en 1830 David Walker, en uno de los textos fundacionales del pensamiento político afro-americano: “debéis probar a los americanos y al mundo que sois HOMBRES y no *bestias*, tal como hemos sido representados y tratados por millones de personas” (Walker, 2008, p. 49). Hombres y *mujeres*, como recordaría la ex esclava fugitiva Sojourner Truth

¹⁵ Sobre este pasaje, en el marco de una interesante comparación entre Fanon y otro intelectual negro, se concentró Srivstava (2012, pp. 74 y s.).

interviniendo en 1851 en la Convención para los derechos de las mujeres en Akron, Ohio, que además preguntaba: no soy yo, acaso, una mujer, *ain't I a woman?* (Du Bois, 1970b, p. 143 y s.). De una experiencia inscrita en el signo de la negación racista de la humanidad emergería continuamente, en la historia de los movimientos afro-americanos, un grito tan elemental como radical: *We are Human*. No sorprende escuchar hoy la repetición de aquel grito en las luchas de los migrantes en Arizona y Alabama, así como en Rosarno y en los centros de detención italianos. Lo “humano” tiene sin duda un significado particular para quienes experimentan cada día su negación. Sólo teniendo en consideración esta particularidad se puede entender la declinación radical del paradigma y del lenguaje de los “derechos humanos” en el pensamiento político afro-americano. También desde este punto de vista Du Bois ocupa un lugar muy importante. Tras el fin de la segunda guerra mundial y la fundación de las Naciones Unidas, no se limitó a intervenir de forma original sobre el tema de los derechos humanos; impulsó también, en 1946, la presentación, ante la Comisión para los derechos humanos de las Naciones Unidas, de un dossier que auspiciaba una condena oficial del gobierno de los Estados Unidos por su tratamiento de los afro-americanos, insistiendo sobre la relevancia global (y por ende pertinente a los “derechos humanos”), y no sólo “interior” (es decir atinente a los “derechos civiles”), del problema¹⁶. Veinte años después, en los últimos, extraordinarios meses de vida, Malcom X repetiría el recorrido de Du Bois.

¿Pero no hay aquí, nos preguntamos finalmente, también una indicación sobre cómo leer el énfasis que pone Fanon, después de siglos en que Europa ha ahogado “a casi toda la humanidad”, en la necesidad de “inventar al hombre total” (total justamente por referirse a la humanidad en su conjunto y no a una porción aislada) (Fanon, 2002, p. 302; trad. esp., p. 159)? ¿No resuena también en su experiencia y en su escritura, marcadas por el “lenguaje zoológico” del racismo colonial (*ivi*, p. 45; trad. esp., p. 20)¹⁷, aquel grito, *We are Human*? Falta de reconocimiento, reducción a objeto, vaciamiento del “otro” de toda substancia humana: son temas que atraviesan toda la producción de Fanon, desde *Peau noir, masques blancs* hasta los escritos psiquiátricos, y que constituyen aspectos fundamentales de su teoría del racismo. La derrota de lo universal en el mundo colonial, que ya mencionamos, es al mismo tiempo la catástrofe de lo humano: *Les damnés de la terre* puede leerse también como una crónica de esta catástrofe. En un sentido preeminentemente físico, Fanon parece haberla experimentada y asimilada, hasta convertirla en la cifra estilística de su propio pensamiento. “Quiero tirar mi voz”, escribe en la *Lettre à un Français*, “no la quiero bella, ni pura, ni de todas las dimensiones. La quiero lacerada de parte a parte, no quiero que se divierta, porque hablo del hombre y de su rechazo, de su podredumbre cotidiana, de su espantosa renuncia” (Fanon, 2001, pp. 56-57).

¹⁶ Cfr. Du Bois (1970c, pp. 199-212). Véase también la introducción del dossier presentado a la Comisión para los derechos humanos de la ONU (dibutado el 23 de octubre de 1947): “An Appeal to the World” (*ivi*, 1970c, pp. 225-244). Sobre la vicisitud de este dossier y sobre las consiguientes tensiones entre Du Bois, la dirección de la NAACP y Eleanor Roosevelt, véase Anderson (2003, pp. 93-112). Más en general, para la relación entre abolicionismo, anti-racismo y “derechos humanos”, se remite al segundo capítulo (“Declaration of Rights”) de Gilroy (2010).

¹⁷ Escribe Fanon aquí: “el colonizado [...] ríe cada vez que se descubre como animal en las palabras del otro. Porque sabe que no es un animal. Y precisamente, al mismo tiempo que descubre su humanidad, comienza a bruñir sus armas para hacerla triunfar” (2002, p. 46).

La “laceración” que Fanon auspicia en su voz, no es otra cosa sino la anticipación de su teoría de la violencia. Refleja, por un lado, el “rechazo” de lo humano que define el racismo y, por el otro, abre ese espacio subjetivo (la “voz” justamente) que permite combatirlo. El racismo, afirma Fanon en 1956 en otro texto de particular relevancia, “no es una constante de la mente humana” (*ivi*, p. 48): es un sistema histórico de dominación que es posible destruir materialmente. Si lo que lo define es precisamente la negación del “hombre”, la destrucción del racismo, que según Fanon se había iniciado con las insurrecciones anti-coloniales, crea las condiciones de su posibilidad. Laceración y violencia, no demasiado paradójicamente, abren a una nueva “relacionalidad”. Por otra parte, el pasaje de la carta que acabamos de citar sigue con estas palabras dirigidas al “francés”: “quiero que cuentes” (*ivi*, p. 57). No veo aquí, y por ende tampoco en la referencia al “hombre total” en el epílogo de *Les damnés de la terre*, una particular ingenuidad de Fanon. Hay sin duda el riesgo de una apuesta sobre el éxito de las luchas anti-coloniales, ese riesgo que, sin embargo, es propio de toda lucha política revolucionaria. Si el riesgo y la apuesta se juegan en el terreno de la invención de un “humano” por venir, éste es, al fin y al cabo, uno de los aspectos más fascinantes y actuales del pensamiento de Fanon: si los debates contemporáneos sobre la “biopolítica” tienen un sentido, es precisamente de esto que tenemos que volver a discutir dentro de las luchas que sellan nuestro presente. La próxima vez lo humano, podríamos glosar (bromeando, pero no mucho) para rendir homenaje a otro grande intelectual negro, James Baldwin¹⁸.

Bibliografía

- ANDERSON, Carol. *Eyes off the Prize. The United Nations and the African American Struggle for Human Rights, 1944-1955*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 2003.
- BALDWIN, James. *The fire next time*, New York, Dial Press, 1963.
- BENEDUCE, Roberto. “La tormenta onírica. Fanon e le radici di un’etnopsichiatria critica”, en FANON, Frantz, *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, Verona, ombre corte, 2011. (pp. 7-70).
- BERGER, John. *Modos de ver*, Barcelona, Editorial Gustavo Gil, 2005.
- BLACK, Marc. “Fanon and Duboisian Double Consciousness”. *Human Architecture. Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, V, 2007. (pp. 393-404).
- CÉSAIRE, Aimé. *Discorso sul colonialismo*, Verona, ombre corte, 2010.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton - Oxford, Princeton University Press, 2000.
- CHANDLER, Nahum D.. “Of Horizon: An Introduction to ‘The Afro-American’ by W.E.B. Du Bois, Circa 1894”. *The Journal of Transnational American Studies*, II, 1, 2010. <http://escholarship.org/uc/item/8q64g6kw>
- DU BOIS, William Edward Burghardt. *The Negro*, New York, Henri Holt and Company, 1915.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. *Black Reconstruction in America 1860-1880*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1935.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. *Colour and Democracy: Colonies and Peace*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1945.

¹⁸ La referencia, como es obvio, es a Baldwin (1963).

- DU BOIS, William Edward Burghardt. *The Souls of Black Folk*, Greenwich, Fawcett, 1961.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. *Black Folk Then and Now. An Essay in the History and Sociology of the Negro Race*, New York, Octagon Books, 1970a.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. *The Gift of Black Folk. The Negroes in the Making of America*, New York, Washington Square Press, 1970b.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. *W.E.B. Du Bois Speaks. Speeches and Addresses*, vol. 2, 1920-1963, New York, Pathfinder, 1970c.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. *The World and Africa. An enlarged edition, with new writings on Africa by W.E.B. Du Bois, 1955-1961*, New York, International Publisher, 1992.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. "Darkwater. Voices from Within the Veil", en SUNDQUIST, Eric J. (ed.), *The Oxford W.E.B. Du Bois Reader*, New York - Oxford, Oxford University Press, 1996. (pp. 481-623).
- DU BOIS, William Edward Burghardt. "Die Negerfrage in den Vereinigten Staaten (The Negro Question in the United States) (1906)". *CR: The New Centennial Review*, n. 6, 2006. (pp. 241-290).
- DU BOIS, William Edward Burghardt. *Dusk of Dawn*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. "The Afro-American". *The Journal of Transnational American Studies*, II, 1, 2010. <http://escholarship.org/uc/item/2pm9g4q2>
- FANON, Frantz. *Sociologie d'une révolution. L'an V de la révolution algérienne*, Paris, François Maspero, 1972.
- FANON, Frantz. *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, Paris, Éditions La Découverte, 2001.
- FANON, Frantz. "Antillais et Africains", en *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, Paris, Éditions La Découverte, 2001a. (pp. 27-36). Traducción española "Antillanos y africanos". *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, 64, México, UNAM.
- FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*, Paris, Éditions La Découverte, 2002. Traducción española: *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- FANON, Frantz. *Peau noir, masques blancs*, Paris, Les Éditions du Minuit, 1952. Traducción española: *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.
- FANON, Frantz - Raymond, LACATON. "Condotta di confessione in Nord-Africa", en FANON, Frantz, *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, Verona, ombre corte, 2011. (pp. 123-136).
- FOUCAULT, Michel. "Entretien avec Michel Foucault", en *Dits et Écrits*, vol. 2, Paris, Gallimard, 2001. (pp. 860-914).
- GIBSON, Nigel C.. *Fanon. The Postcolonial Imagination*, Cambridge, Polity Press, 2003.
- GILROY, Paul. *Darker Than Blue. On the Moral Economics of Black Atlantic Culture*, Cambridge - London, Harvard University Press, 2010.
- MEZZADRA, Sandro. "Introduzione", en DU BOIS, William Edward Burghardt, *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, Bologna, Il Mulino, 2010. (pp. 7-102).
- OWENS MOORE, T.. "A Fanonian Perspective on Double Consciousness". *Journal of Black Studies*, XXXV, 6, 2005. (pp. 751-762).

- POSNOCK, Ross. "How It Feels to Be a Problem: Du Bois, Fanon, and the 'Impossible Life' of the Black Intellectual". *Critical Inquiry*, XXIII, 2, 1997. (pp. 323-349).
- POSNOCK, Ross. *Color & Culture. Black Writers and the Making of the Modern Intellectual*, Cambridge, MA - London, Harvard University Press, 1998.
- RABAKA, Reiland. *African Critical Theory. Reconstructing the Black Radical Tradition, from W.E.B. Du Bois and C.L.R. James to Frantz Fanon and Amilcar Cabral*, Lanham - Plymouth, Lexington Books, 2009.
- RENAULT, Matthieu. *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.
- ROBINSON, Cedric J.. *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hill - London, The University of North Carolina Press, 2000.
- ROEDIGER, David R.. *The Wages of Whiteness. Race and Making of American Working Class*, London - New York, Verso, 1999.
- SRIVSTAVA, Neelam. "The Travels of the Organic Intellectual. The Black Colonized Intellectual in George Padmore and Frantz Fanon", en SRIVSTAVA, Neelam - Baidik, BHATTACHARYA (ed.), *The Postcolonial Gramsci*, New York - Routledge, 2012. (pp. 55-79).
- STONE-RICHARDS, Michael. "Race, Marxism and Colonial Experience", en ZAMIR, Shamoon (ed.), *The Cambridge Companion to W. E. B. Du Bois*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. (pp. 145-160).
- WALKER, David. "Appello ai cittadini di colore nel mondo, ma in particolare ed espressamente a quelli degli Stati Uniti d'America", en Laudani, Raffaele (ed.), *La libertà a ogni costo. Scritti abolizionisti afro-americani*, Torino, La Rosa, 2008. (pp. 17-97).

Sandro Mezzadra es profesor de Teoría Política en la Università di Bologna, donde se ocupa principalmente de estudios postcoloniales y teoría política contemporánea. En este marco ha publicado numerosos textos sobre migraciones, teoría postcolonial, capitalismo contemporáneo, *operaismo* italiano y marxismo autonomista.

Contacto: sandro.mezzadra@unibo.it