

Jean Paul Sartre: breves reflexiones sobre su pensamiento anticolonial	Titulo
Govea, Marcos - Autor/a; Silva, Marielvis - Autor/a;	Autor(es)
Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico. Segunda Época (Año 6 no. 7 ene-jul 2018)	En:
Maracaibo	Lugar
Fondo Editorial de la Universidad Nacional Experimental Rafael Maria Baralt	Editorial/Editor
2018	Fecha
	Colección
Colonialismo; Libertad; Sartre, Jean Paul;	Temas
Artículo	Tipo de documento
* http://biblioteca.clacso.edu.ar/Venezuela/ceshc-unermb/20180315060005/04_GOVEA_SILVA_JeanPaulSartreBrevesReflexiones.pdf	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences





ENCUENTROS. REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS, TEORÍA SOCIAL Y PENSAMIENTO CRÍTICO.

ISSN: 2343-6141 / DEP. LEGAL: PP 201202ZU4143

AÑO 6. N° 7. ENERO-JULIO 2018 PP. 77-90

UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL RAFAEL MARÍA BARALT

Jean Paul Sartre: breves reflexiones sobre su pensamiento anticolonial

Jean Paul Sartre: brief reflections on his anticolonial thought.

Marcos Govea

Marielvis Silva

Universidad Del Zulia

marcosmvgf@hotmail.com

RESUMEN

Sartre es un interlocutor privilegiado para cualquier filosofar que pretenda estar a la altura de las exigencias de nuestro tiempo porque es uno de los primeros filósofos europeos que asume la perspectiva del conflicto norte-sur como clave de interpretación de nuestro mundo actual, cabiéndole el mérito de haber hecho de la crítica al colonialismo como ideología de la destrucción sistemática del otro una cuestión filosófica de primera importancia. De este modo Sartre hace de su filosofía una práctica de la solidaridad política y cultural que, asumiendo la perspectiva del hombre oprimido, denuncia el racismo y el sexismo de la universalidad europea.

Palabras Claves: Sartre, Libertad, violencia, colonialismo.

ABSTRACT

Sartre is a privileged interlocutor for any philosophizing that seeks to height to the demands of our time because it is one of the first European philosophers who assumes the perspective of the North-South conflict as key to understanding our world today, it being the merit of I have made the critique of colonialism as an ideology of systematic destruction of the other philosophical question of prime importance. Thus Sartre makes his philosophy a practice of political and cultural solidarity, assuming the perspective of the oppressed man denounces racism and sexism of European universality.

Keywords: Sartre, Freedom, violence, colonialism.

Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio. Basta que nos muestren lo que hemos hecho de ellas para que reconozcamos lo que hemos hecho de nosotros mismos..... Ustedes, tan liberales, tan humanos, que llevan al preciosismo el amor por la cultura, parecen olvidar que tienen colonias y que allí se asesina en su nombre...

Jean Paul Sartre, prólogo a los “Condenados de la Tierra” de Franz Fanon

Uno de los principales puntos, para entender la filosofía anticolonialista de Sartre, se encuentra en su teoría de la libertad o de ser libres y con ello la teoría de la violencia. Esto, pone de manifiesto la idea que tiene el autor en contra del colonialismo, neocolonialismo, racismo y todo aquello que priva la libertad humana. En su obra, *El ser y la nada*, aparece una frase que abarca claramente, el núcleo de la filosofía y la acción personal del autor, a saber, “la terrible necesidad de ser libre que es mi destino” (Sartre, 1993: 475) En otras palabras, la vocación por la libertad del yo, así como la concepción en extremo “negativa” de esa libertad, en los términos que emplearía Isaiah Berlín, son dos aspectos centrales y claves hermenéuticas primordiales para entender a Sartre.

Berlín habla de dos conceptos de libertad, según los cuales aquélla puede verse como “negativa” o “positiva”. La idea “negativa” de la libertad es más individual que social, y existe en la medida en que uno encuentra menos trabas y obstáculos para decidir el rumbo propio según su criterio: “Mientras menor sea la autoridad que se ejerza sobre mi conducta; mientras ésta pueda ser determinada de manera más autónoma por mis propias motivaciones – mis necesidades, ambiciones, fantasías personales –, sin interferencia de voluntades ajenas, más libre soy” (Vargas, 1983: 414). En tanto que la libertad negativa es individualista y aspira limitar y –llevada a extremos– eliminar los límites al ejercicio de la autonomía personal, la concepción “positiva” es más social, y estima que “hay más libertad en términos sociales cuanto menos diferencias se manifiestan en el cuerpo

social, cuanto más homogénea es una comunidad".(Vargas, 1983: 415).

En cuanto a Sartre, no obstante, su versión de la libertad "negativa" es extrema. Así lo confirmó, con característico radicalismo, en un ensayo parcialmente autobiográfico de 1961, cuando dijo que "en el fondo de mi corazón, yo era (en los años 40 principalmente) un rezagado del anarquismo". (Sartre, 1966:167). Sartre habla acá en el pasado, pues pretendía haber superado ese "anarquismo" de sus primeros tiempos, a través de su esfuerzo por integrar en el plano filosófico y de la acción histórica su existencialismo (una filosofía profundamente individualista), con el marxismo. Sin embargo, Sartre no sólo fracasó en su intento de ensamblar dos visiones del mundo esencialmente antagónicas, sino que en el camino comprometió su honestidad intelectual, y convirtió lo que en principio fue una filosofía de la violencia de los individuos entre sí, en una filosofía de la violencia como eje y destino de la historia y de la colectividad humana en general.

Para aproximarse al universo intelectual sartreano hay que mantener focalizadas tanto su pasión por una concepción absoluta de la libertad del individuo – muy diferente a la idea de libertad bajo la ley del liberalismo –, así como su hegeliana convicción de que "en el origen de todo, siempre está en primer lugar la negación" (Sartre, 1966:145). Descartes, Hegel y Heidegger, y no Carlos Marx, a pesar de los esfuerzos de Sartre en su *Crítica de la razón Dialéctica*, son los fantasmas que deambulan a través de los enrevesados y laberínticos pasadizos de la filosofía sartreana. Sartre quiso mostrar la inteligibilidad de toda historia, aunque no toda ésta es susceptible de una adecuada comprensión (es decir, de ser aclarada por la intencionalidad de los agentes históricos). En síntesis, dice Aron, Sartre intentó establecer que "no hay límite para la intelección en el sector ontológico que exploran las ciencias humanas, por un lado, y, por el otro, que la entera historia se vuelve comprensible en la medida en que se acerca a la aventura de una conciencia. Para conciliar estas dos proposiciones, afirma que la totalización de y por la conciencia individual no difiere en naturaleza de la totalización de y por la historia humana". (Aron, 1975:34). Según la *Crítica*:

El experimentador debe, si la Unidad de la Historia existe, captar su propia vida como el Todo y como la Parte, como el lazo de las Partes con el Todo, y como la relación de las partes entre ellas, en el movimiento dialéctico de la Unificación; debe poder saltar de

su vida singular a la Historia por la simple negación práctica de la negación que la determina. (Sartre, 1963:143).

Para saltar de la existencia singular a la Historia universal, explica Aron, a Sartre le es preciso darse como hipótesis “el conocimiento total”, un conocimiento que se presume capaz de acceder a la Verdad de la Historia, pero que en concreto no pudo pasar de un primer tomo (editado en dos gruesos volúmenes) que aspira mostrar una verdad formal, la inteligibilidad del universo humano. El segundo tomo de la *Crítica*, que trataría de establecer, en palabras de Sartre, “que hay una historia humana con *una* verdad y *una* inteligibilidad” (Sartre, 1963:156), se quedó en el tintero. Igual cosa ocurrió con el tratado sobre moral prometido hacia el final de *El ser y la nada*. No resulta difícil entender por qué le resultó tan complicado a Sartre construir una moral, cuando se recuerda que en esa obra filosófica clave de sus primeros tiempos, se describe al individuo como un “proyecto de objetivación o de asimilación del prójimo” (Sartre, 1993:454), y al mismo tiempo se señalan, como las tres actitudes fundamentales hacia ese prójimo, el masoquismo, el sadismo, y el odio.

Para Sartre, hasta “el amor es conflicto”, y el ser humano lo que busca es apoderarse de la libertad del otro, reducirla “a ser libertad sometida a la mía”, pues “queremos apoderarnos de la libertad del otro en tanto que tal” (Sartre, 1993: 454-458). Considérense estos pasajes:

El masoquismo es una tentativa no de fascinar al otro por mi objetividad, sino de hacerme fascinar yo mismo por mi objetividad-para-otro, es decir, hacerme constituir por otro en objeto, de tal suerte que yo capte...mi subjetividad como un *nada*, en presencia del en-sí que represento a los ojos de otro. Se caracteriza como una especie de vértigo: no el vértigo ante el precipicio de roca y tierra, sino ante el abismo de la subjetividad ajena. (Sartre, 1993: 472) [...] El sadismo es un esfuerzo por encarnar al prójimo por la violencia y esa encarnación ‘a la fuerza’ debe ser ya apropiación y utilización del otro. (Sartre, 1993: 496) [...] El que odia proyecta no ser ya objeto en modo alguno; y el odio se presenta como una posición absoluta de la libertad del para-sí frente al otro...el odio es odio de todos los otros en uno solo. Lo que quiero alcanzar simbólicamente al perseguir la muerte de otro es el principio general de la existencia ajena. El otro al que odio representa, de hecho, a *los* otros. (Sartre, 1993: 509-510).

Cabe enfatizar que para Sartre, estas actitudes (masoquismo, sadismo, y odio hacia los demás) son “fundamentales”, ya que “todas las actitudes complejas de los hombres entre sí” no son otra cosa que “enriquecimientos” de las mismas. Ante semejante visión de las cosas, no debería sorprendernos que Sartre no haya sido capaz de desarrollar una moral, y luce como mínimo extraño que el padre del existencialismo haya tenido la audacia de sostener que su filosofía constituye un verdadero “humanismo”.

En su ensayo autobiográfico, *Las Palabras*, Sartre afirmó que durante la época en que escribió *La Náusea* (fines de los años treinta), él mismo era tan misántropo y ajeno a cualquier preocupación social como el héroe de su novela, el neurótico Roquentin, pero que: “Luego he cambiado” (Sartre, 1964:210). En ese ensayo, Sartre atribuye un papel crucial como motor de su cambio personal, a las experiencias de la resistencia anti-nazi y los conflictos políticos de la post-guerra. No obstante, todavía en medio de la ocupación alemana, cuando apareció publicado *El ser y la nada*, Sartre se mostraba como el individualista que siempre fue, y para el cual –como escribe en esa obra filosófica esencial– la “aparición de la mirada ajena” era una experiencia que para él casi rayaba en lo espantoso. De hecho, Sartre parecía ansiar ubicarse en “el rincón oscuro, en el corredor, (que) me devolvía la posibilidad de esconderme como una simple cualidad potencial de su penumbra” (Sartre, 1993:340-344).

Los fundamentos filosóficos expuestos en su primer gran tratado, con los cuales Sartre siempre se mantuvo solidario, se orientan a mostrar que nuestro acceso a la “realidad” sólo tiene lugar a través de nuestra percepción de la misma, y esa realidad existe en virtud de tal percepción. La conclusión, como con acierto apunta Judt, tiene que ser que aún nuestra propia existencia es resultado de la percepción de otro u otros. Los otros crean la identidad que yo pueda tener, y esta condición opresiva –contraria a la ansiada libertad– genera una batalla entre las personas por el control de la percepción. Cada individuo como ser “en-sí” confronta a otros “seres-en sí”, cada uno de los cuales es a su vez soberano y cada uno de los cuales es fuente de sentido para la totalidad de la experiencia. La incompatibilidad lógica entre estas miradas conflictivas produce una lucha permanente por la libertad, que constituye una condición universal de nuestro ser, y que no tiene fin, pues las diversas subjetividades permanecen separadas y condenadas a una infinita e irresoluble colisión.

Para Sartre, como ya se dijo anteriormente, hasta el amor “es conflicto”, una “hemorragia interna”, y lo que los seres humanos buscamos es “apoderarnos de la libertad del otro en tanto que tal”. (Sartre, 1993:458). Dadas estas premisas, cabe repetirlo, las dificultades de Sartre para cumplir el cometido de sustentar una ética existencialista no fueron casuales. Una “moral sartreana” es intrínsecamente inconcebible, pues si sólo existimos a ojos de los otros, por la *mirada* de los otros, entonces los juicios sobre nuestra conducta son también los de los demás: no somos intrínsecamente buenos o malos, culpables o inocentes, excepto en la medida en la que otros piensan una cosa o la otra; si ellos me encuentran culpable, entonces, para todo propósito práctico, *soy* culpable; no hay otro criterio con el cual juzgar mi conducta, menos que nada mi propio juicio sobre esa conducta, que carece de significado para los demás, en particular si soy yo el que lo asevero por mí y para mí mismo.

A pesar de la maestría verbal sartreana, la comparación sugerida no tiene sentido en el plano moral. El llamado “compromiso” que predicaba Sartre puede explicarse como parte de la lucha entre diversos sujetos que pugnan por arrebatarle o preservar su libertad, pero ciertamente no se trata de una lucha por la libertad de todos o por la justicia en un sentido social: comprometerse, según Sartre, es ser libre en el sentido de lograr un lugar “para-sí”, en medio del conflicto de los seres “en-sí”. De esta postura al compromiso político con la revolución proletaria hay un largo trecho, como en su momento lo señalaron pensadores como Camus y Aron, quienes con razón apuntaron que Sartre no podía, en función de sus propios planteamientos filosóficos, justificar razonablemente su salto hacia el marxismo. La conversión marxista de Sartre debe más bien ser vista como un intento de dar sentido a una existencia, la del intelectual “pequeño-burgués”, que es percibida por Sartre como despreciable y socialmente marginal. El individuo descrito en *La Náusea* y *El ser y la nada*, sin valores trascendentes, desarraigado y cargado de odio hacia la sociedad que le rodea, encuentra en el mito revolucionario una vía hacia la autenticidad, una herramienta que le permite romper las cadenas de su condición marginal. Así, el intelectual que traiciona su clase y su condición y se arroja bajo el manto del proletariado al menos es capaz de dar un sentido a su existencia, y el acto mismo de escribir adquiere una dimensión diferente, ya que, según Sartre, “se puede decir sin vacilación que la suerte de la literatura está ligada a la de la clase obrera” (Sartre, 1950:211).

“El hombre es libertad”, dice Sartre; estamos “solos, sin excusas”, “condenados a ser libres”; el hombre “no es otra cosa sino su proyecto”, la moral es “creación e invención” y “no hay otro universo que...el universo de la subjetividad humana”. (Sartre, 1968:20-31-45-55). Lo que nunca queda claro es el *contenido* de esa libertad y de esa moral: ¿por qué preferir el proletariado a la burguesía? ¿Por qué la revolución al orden establecido? Aron procura entender el giro marxista de Sartre, y con magnífico equilibrio sostiene que: “Finalmente, Sartre parece haber reconocido que *El ser y la nada* no conducía a una moral o que la sociedad actual excluye quizás una moral. En el mundo de la alienación, ninguna moral es posible, como no sea una moral de la rebelión”. El marxismo sartreano sustituye una moral, en tanto que consecuencia de la ontología de *El ser y la nada*, por una *política*: “La moral de Sartre deviene una política, pero, como esta política tiene como expresión la rebelión, sugiere una moral, pues tiende a exaltar la acción revolucionaria en cuanto tal” (Aron, 1975:98-99). Con base a estas premisas, el camino que Sartre toma en su intento de re-fundar el marxismo es necesariamente antropológico, no socioeconómico e histórico; se trata de una vía —la de la *Crítica de la razón Dialéctica*— subjetiva y abstracta, que le retorna a sus planteamientos y conceptos existencialistas. Vemos entonces aparecer en esa obra “los conceptos característicos de situación, proyecto y libertad.

Así mismo, en el universo sartreano, impregnado por la violencia, la reciprocidad como *coexistencia pacífica* no encuentra lugar alguno. Para escapar de la violencia como opresión, el hombre tiene que recurrir a la violencia como fraternidad-terror, en donde el terror “es el ligamen mismo de la fraternidad” (Sartre, 1963:689). ¿Puede la violencia tener fin? En algunos pasajes de la *Crítica*, Sartre pareciera vislumbrar la desaparición del marxismo y su sustitución por una “filosofía de la libertad”, cuando “el hombre esté libre del yugo de la escasez” (Chiodi, 1969:32); por otra parte, sin embargo, Sartre no deja lugar a dudas, a lo largo del tratado, sobre su visión de la aventura humana como una permanente lucha encarnizada contra la escasez. En caso, pues, de que esta última desapareciera, desaparecería también nuestro mismo carácter de hombres, o, dicho en otros términos, la singularidad de nuestra historia, cuya posibilidad y racionalidad están fundamentadas precisamente en la escasez. En esta escasez, no hay lugar para todos en la tierra; cada uno de nosotros deviene un peligro para los demás, y les amenaza de muerte al interiorizar esa condición de escasez, que le lleva a ver al otro como un “contra-hombre, inhumano, por cuyas manos le

vendrá la muerte” (Aron, 1975:32). Sartre lo resume de manera inequívoca:

Nosotros consideramos, pues, al nivel mismo de la necesidad y por la necesidad, que la escasez se vive prácticamente por la acción maniqueísta y que la ética se manifiesta como imperativo destructivo: *hay* que destruir. Es a este nivel, igualmente, que se debe definir la *violencia* como estructura de la acción humana bajo el reino del maniqueísmo y dentro del marco de la escasez. (la violencia) es la inhumanidad constante de las conductas humanas en tanto que escasez interiorizada, en pocas palabras, lo que hace que cada uno vea en cada uno a Otro, y al principio del Mal. (Sartre, 1963:209-221)

Sartre pretende querer *humanizarnos* a todos, y proclama su doctrina como un *humanismo*; su ruta, no obstante, no hace otra cosa que dirigirnos al imperio de una violencia sistemática y perenne como eje y destino de la historia, al antagonismo de las clases cada una de las cuales ansía la muerte de la otra en el avance del movimiento dialéctico cuya conclusión marca el advenimiento de la Verdad totalizante. En la admirable síntesis de Aron, para Sartre:

La dialéctica...se identifica en último análisis con la lucha, esto es, con la violencia. La praxis histórica, origen de La dialéctica, no merece el calificativo de racional sino en la medida en que por ella se realiza la Verdad totalizante. Esta Verdad, a su vez, no se realiza sino por la lucha de clases, o por la lucha de los oprimidos contra los opresores, esto es, por la violencia. La Razón dialéctica es violencia, y la Violencia, Verdad del marxismo, hasta el día en que otra filosofía, totalmente impensable hoy, una filosofía de la libertad realizada y no de la libertad realizándose por la violencia, ponga tiempo al momento del marxismo...” (Aron, 1975:49)

El periplo sartreano desde el odio masoquista y sádico de *El ser y la nada* hasta el odio totalizador de la *Crítica de la razón dialéctica*, atraviesa un mismo territorio sembrado de violencia, en el que sin embargo, y a pesar de todos sus esfuerzos, jamás queda plenamente claro cuáles son las razones que justifican una violencia sobre otra, cuáles razones le dan una justificación *moral*. Sartre se conmueve con la mirada de los desdichados, y entiende que ello es suficiente para justificar una elección política que a su vez sirve de fundamento a toda una teoría de la historia, vista como violencia de esos oprimidos contra sus opresores, violencia que es, hay que suponerlo, éticamente superior.

Ahora bien, el tema de la colonización es uno de los aspectos más importante que ha marcado de manera muy significativa a este pensador francés, y dada las evidencias anteriores sobre la teoría de la libertad y la violencia, Sartre nos habla de la situación del colonizado en su prefacio *Los Condenados de la Tierra* de Frantz Fanon, que de alguna manera justifica cómo en el proceso del colonialismo, la libertad y la violencia por parte de los europeos, han sido un tema fundamental, al momento de plasmar dicho planteamiento.

Un primer aspecto que marca Sartre, es que luego de la colonización por medio de la violencia, viene lo cultural. Para ello, se le otorga a una élite indígena el privilegio de “pertenecer”. Se la educa en los valores de Occidente, que sepultarán los propios. A estos principios y valores Sartre los llama “la mordaza sonora” (Fanon, 1963:7), los grandes valores, las grandes palabras ocupan las bocas de los colonizados. “¡Partenón! ¡Fraternidad!”. Pero los colonos toman ese humanismo –que es eurocentrismo- y lo usan para reprochar, justamente, la falta de humanidad del conquistador. Esto incluso es tolerable para Europa. Sartre ironiza “¿cómo? ¿Hablan solos? ¡Ved lo que hemos hecho de ellos!” (Fanon, 1963:9) Al fin y al cabo, lo que los negros querían, era asimilarse al europeo.

Fanon por su parte, viene a plantear otra cosa. Europa –dice- “no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina donde lo encuentra”. (Fanon, 1963:10) Troquemos “Europa” por “Estados Unidos” y “Hombre” por “Democracia” y el texto tiene gran actualidad. Europa, para Fanon, está perdida. Se hunde en su inhumanidad, pero no pretende diagnosticarla para salvarla. No les habla a los europeos. Usando la lengua del colonizador, el francés, habla sólo a los colonizados.

Hay un cambio que Sartre señala que es fundamental: para Fanon, el europeo ya no es sujeto de razonamiento, es objeto del mismo. El colonizado es ahora el que razona. No denuncia: analiza para derrotar al colonizador. El europeo, además, ha creado diferencias sociales, raciales y políticas entre los colonizados. Luchar contra esas diferencias para barrerlas –dice Fanon- es ya luchar contra el europeo.

¿De dónde surgirá la lucha, esa rebelión? Del campesinado, que al haber sufrido mucho más que el proletariado urbano, es el que más se radicaliza. Si triunfa –dice Sartre- la revolución será socialista. Si, por el

contrario, triunfa la burguesía colonizadora, el imperialismo seguirá dominando, con exterioridades de soberanía. Los colonizados, entonces, deben unirse bajo la dirección del campesinado. Fanon es contundente: o se realiza el socialismo en todo el tercer Mundo o la liberación fracasará.

Sartre se pregunta ¿no teme Fanon que al revelar su programa se alerte a las Metrópolis? En absoluto. Por qué no deben temer los colonizados es una prueba del optimismo de la época: “pueden retardar ocasionalmente la emancipación, pero no la detendrán” (Fanon, 1963:11). Es decir, la emancipación es inevitable. De este optimismo estaba impregnada la militancia de los 70s.

Sartre, luego habla al europeo medio, al que disfruta el nivel de vida del primer mundo, sus logros, su cultura. Dice: “parecen olvidar que tienen colonias y que se asesina en su nombre. Y asoma entonces el tema de la violencia, de la “partera de la historia”. Europa –de mala gana- incluyó al antiguo proletariado en “la humanidad”, poseedora, de este modo, de derechos. ¿Por qué? Porque necesitaba un proletariado que tuviese libertad para vender su fuerza de trabajo. Pero ¿cómo someter totalmente al colonizado si lo incluyo en la especie humana, si por el hecho de haber nacido es sujeto de derechos? Sólo hay una forma: despojándolo de su humanidad. O mejor, no concediéndosela nunca. Son reducidos “al nivel de monos superiores” (Fanon, 1963:14). Pero esta aniquilación de la humanidad no puede ser total, porque el colonizado puede ser sujeto por el hambre hasta cierto punto. Tiene que rendir en su trabajo. Ahí es donde el colonizado, al no perder completamente su humanidad, puede orientarse hacia la descolonización. El odio, irremediablemente crecerá. Al colonizado le cuesta reconocer este odio. O mejor: le cuesta aceptarlo. Al levantar resistencias ante un impulso asesino que su moral no puede aceptar, este odio se transforma en violencia hacia sus semejantes. De ahí las infinitas guerras civiles entre oprimidos. Otro mecanismo de dominación, que favorece al opresor, es el fervor religioso.

Es que la violencia colonial sólo puede ser barrida por una violencia mayor. Es una guerra total, sin cuartel. En esta batalla, el colonizado recupera su humanidad. Aquí Sartre lanza otra frase lapidaria:

Porque en los primeros momentos de la rebelión, hay que matar: matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la

vez a un opresor y a un oprimido. Quedan un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente, por primera vez, siente un suelo nacional bajo la planta de sus pies. (Fanon, 1963:20)

Esta violencia –advertirá Fanon- no puede nunca ser desorganizada, no se debe caer en el espontaneísmo. Si bien hay improvisación, en un primer momento, la organización es fundamental. La lucha será feroz, y la crueldad colonial se exacerbará. Sartre habla de “cuadrillas de ratisages”, es decir, cuadrillas de cazadores de ratas. Este término colonial revela varias cosas: el infinito desprecio del europeo, pero también la deshumanización; el colonizado es comparado con un roedor.

Esta operación se verifica en general desde la cultura occidental hacia las culturas dominantes. Abundan los ejemplos en la historia argentina donde el aborigen y el gaucho son comparados –y tratados- como animales. Esa cultura occidental, basada en el humanismo como logro fundamental... pero ese humanismo –nos dice Sartre- es una mentira; el europeo predica la no violencia pero participa del pillaje colonial. “Su pasividad –le dice a los europeos- no sirve sino para alinearlos del lado de los opresores” (Fanon, 1963:23). La culta Europa, sus palacios, sus valores, su humanismo, todo es fruto del saqueo. Mientras este continente se llenaba la boca con palabras como “Libertad, Igualdad, Fraternidad, Patria” engendraba otras: “cochino negro, cochino judío”, etc. Esta Europa tiene su extensión, hoy potenciada, en América del Norte.

Sartre plantea otra cuestión central: nosotros –los europeos- creíamos que “hacíamos hombres” a los indígenas, dándoles el humanismo, la cultura occidental, etc. Pero no, resulta que los indígenas se hacen hombres “en contra” nuestra, lo que quiere decir que “somos enemigos del género humano; la élite descubre su verdadera naturaleza: la de una pandilla” (Fanon, 1963:24). No se puede hallar un solo valor europeo que no esté manchado de sangre. ¿Qué será entonces del viejo continente? Está perdido, porque ha perdido su humanidad al ser opresor. Ya no genera transformaciones revolucionarias, sino que lucha contra ellas. De allí que Sartre dice “[...] éramos los sujetos de la historia, [...] ahora somos sus objetos” (Fanon, 1963:25). ¿Quiénes ahora el sujeto? Sin duda alguna, el Tercer Mundo. Es allí donde, mediante la búsqueda de su humanidad, el hombre plantea la revolución. Y esta –insiste Sartre- es inevitable. Los mercenarios sólo pueden retra-

sarla. Hoy hemos podido comprobar, lamentablemente, que pueden algo más. La batalla, para el oprimido –afirma Sartre– está perdida de antemano.

A partir de éste análisis, Sartre se convirtió en uno de los mayores exponentes de la **Negritud** al escribir su poesía *Orphée noir* (Orfeo negro), aquí, él resume todo lo referente a este movimiento, que sirvió de introducción a una antología de poetas negros. A pesar de que Sartre era un filósofo francés, se consideraba un anticolonialista. Para él, la poesía de la negritud era la única revolucionaria que se escribía en francés, y el lirismo de Césaire no tenía nada que envidiar a los residuos surrealista de Éluard (considerado el maestro de la poesía surrealista) o Aragon (uno de los fundadores del surrealismo). La negritud y la idea de un alma, insistiría Sartre, eran reivindicaciones transitorias. Los negros diferían de otras víctimas del capitalismo: no podían optar por negar su diferencia, como podían hacer algunos judíos, y, a diferencia de sus colegas blancos, un campesino o un obrero negro, «oprimido en su raza y debido a su pertenencia a ella, tenía que cobrar conciencia en primer lugar de esa pertenencia». El reflejo identitario era la condición previa para una solidaridad más amplia con la clase obrera europea.

Sartre consideraba que la negritud era la toma de conciencia de los negros, la cual se iniciaba con la aceptación de su color, pues era a partir de éste que se les oprimía. Para Sartre, la negritud, era reconocer esa cierta cualidad común del pensamiento y la conducta de los negros, de tipo esencialista, siendo no más que el momento de la antítesis dialéctica que se oponía a la tesis de la superioridad del blanco. La síntesis sería entonces, la sociedad sin racismo.

Sartre describía la negritud como un “racismo antirracista” que será trascendido por la dialéctica de la historia. Sartre había convertido la negritud en una “dialéctica menor” en el esquema general hegeliano de la transformación del mundo. El “racismo antirracista” negro era solo un fenómeno temporal que sería superado por la llegada de una conciencia universal-humanista: “más allá de los hombres de piel negra, de su raza, su canción es la batalla del proletariado del mundo” (Gonzales, 200: 32-33)

Las ideas expuestas en la poesía *Orfeo Negro*, se identifica las características principales de lo que dio a llamar la «epifanía poética» de la negritud: saludaba «la pasión del sufrimiento, la búsqueda de la identidad perdida, la vuelta al país natal, el descenso a los infiernos resplandecientes del alma

negra, el auto de fe del lenguaje» y aplaudía el carácter escandaloso de este movimiento poético, «escandaloso, entiéndase, para los europeos por derecho divino, habituados, desde hace siglos, a ver sin ser vistos». Sartre introdujo a los lectores europeos la poesía africana y negra desde una óptica política y con un tono exaltado: la nueva negritud aparecía como una liberación, una recuperación de la voz (porque elimina la mordaza «que tapaba la boca negra») y una recuperación de la mirada “hoy, los hombres negros nos miran, y es nuestra propia mirada la que regresa a nuestros ojos” (Sartre, 1948:5). La *Anthologie* de Leopoldo Sedar Senghor alcanzaba así dimensiones evangélicas, era el anuncio de la buena nueva de la recuperación de la negritud, si bien su destino último, a saber, la plena realización del hombre en una sociedad sin razas, exigía que también la negritud desapareciera, o se destruyera, al alcanzar su objetivo y culminación. (Vega, 2001).

Sartre descubre al Negro de la Negritud, en el *Orfeo*, como un hombre que ha asumido para sí todo el dolor humano “*Le noir conscient de soi se présente á ses propres yeux comme l’homme qui a pris sur soi toute la douleur humaine et souffre pour tous, même pour le blanc*” (Sartre, 1948:7) - Es también Sartre el que lo cifra en la imagen de *Orfeo*, no sólo por el canto y la poesía, sino porque ha descendido a los infiernos del alma negra, esto es, de la identidad perdida o robada, antes de poder retomar y redescubrir un pasado glorioso en la tradición africana y una suerte de paraíso en forma de negritud original y de serenidad primigenia (Vega, 2001).

Finalmente, si hay algo que se debe reconocer con claridad del pensamiento de Sartre aparte de su humanismo, es la fuerza que ejerce en sus escritos al momento de plantear dichos temas que de alguna manera él se siente “involucrado” o mejor dicho “culpable” de tantas injusticias o en sus términos, violencia, por parte de los que biológica y socialmente son “iguales a él” y es por esta misma razón que Sartre desde su punto de vista, no concibe la superioridad de unos que han generado la inferioridad del otro. Sartre es pues, un interlocutor de un presente que busca la articulación adecuada del proyecto de liberación de la humanidad en su actual contexto, y no como una pieza de museo que documentaría sólo un momento espléndido del pasado.

Referencias Bibliográficas

ARON, Raymond. (1975). *Historia y dialéctica de la violencia*. Ed. Monte Avila, Caracas.

- CHIODI, Pietro. (1969). *Sartre y el Marxismo*. Oikos-Tau Ediciones, Barcelona.
- FANON, Frantz. *Los condenados de la Tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- GONZALES Fernán. (2009). *El humanismo en la era de la globalización. La descolonización y las políticas culturales*. Ediciones katz, Argentina.
- PAIGE Arthur. (2010). *Proyectos sin terminar: Descolonización y la filosofía de Jean-Paul Sartre*. Londres y Nueva York, Verso.
- SARTRE, Jean Paul. (1948) *Orfeo negro*. Publicado por Presencia Africana, París.
- SARTRE, Jean Paul. (1950), *¿Qué es la Literatura? (Situations, II)*. Losada, Buenos Aires.
- SARTRE, Jean Paul. (1963). *Crítica de la razón Dialéctica*. Editorial Losada, S. A, Buenos Aires.
- SARTRE, Jean Paul. (1964). *Les Mots*. Ed. Gallimard, Paris.
- SARTRE, Jean Paul. (1966) *Arte y Literatura (Situations, IV)*. Editorial Losada, Buenos Aires.
- SARTRE, Jean Paul. (1968). *El existencialismo es un humanismo*. Editorial Bararida, Caracas.
- SARTRE, Jean Paul. (1993). *El ser y la nada*. Editorial Losada, S. A., 9ª, Buenos Aires.
- VARGAS, Llosa, Mario, "Isaiah Berlin, un héroe de nuestro tiempo", en, *Contra Viento y Marea*. Ed. Seix-Barrall, Barcelona, 1983.
- VEGA María José. (2001). *Franz Fanon y los estudios literarios poscoloniales*. Universidad autónoma de Barcelona, epos. XVII.