

HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

# GUERRERO DE SILICIO: ECOS A LA OBRA DE FRANTZ FANON

MARGARITA AURORA VARGAS CANALES  
(Coordinadora)



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe  
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*Rector*

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

*Secretario General*

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

*Secretario de Desarrollo Institucional*

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

*Coordinador de Humanidades*

Dr. Alberto Vital Díaz

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

*Director*

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

*Secretario Académico*

Dr. Mario Vázquez Olivera

*Encargado del Departamentos de Publicaciones*

Gerardo López Luna

GUERRERO DE SILICIO:  
ECOS A LA OBRA DE FRANTZ FANON

COLECCIÓN  
HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE  
23

CENTRO DE INVESTIGACIONES  
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

GUERRERO DE SILICIO:  
ECOS A LA OBRA DE FRANTZ FANON

Margarita Aurora Vargas Canales  
(Coordinadora)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE  
MÉXICO 2018

La edición de este libro se logró con el respaldo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA), a través del proyecto PAPIIT IN 401815 “El pensamiento anticolonialista en el Caribe insular francófono de 1950-1982”.

**Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas**

**Nombres:** Vargas Canales, Margarita, editor.

**Título:** Guerrero de silicio : ecos a la obra de Frantz Fanon / Margarita Aurora Vargas Canales (coordinadora).

**Descripción:** Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2018. | Serie: Colección Historia de América Latina y el Caribe ; 23.

**Identificadores:** LIBRUNAM 2006316 | ISBN 9703235808 (colección) | ISBN 978-607-30-0835-8

**Temas:** Fanon, Frantz, 1925-1961 -- Opiniones políticas y sociales.

**Clasificación:** LCC JC274.5.F35.G84 2018 | DDC 325.3—dc23

*Diseño de la cubierta:* Mercedes Torres Serratos

Primera edición: septiembre de 2018

Fecha de edición: 19 de septiembre de 2018

DR © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,  
C.P. 04510, Ciudad de México

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe  
Torre II de Humanidades, 8o piso,  
Ciudad Universitaria, 04510, Ciudad de México  
[www.cialc.unam.mx](http://www.cialc.unam.mx)

ISBN: 978-607-30-0835-8

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

## ÍNDICE

PRÓLOGO	
<i>Margarita Aurora Vargas Canales</i> . . . . .	9
¿Quién es Frantz Fanon en Martinica?	
<i>Margarita Aurora Vargas Canales</i> . . . . .	13
<i>¡Haced que la nación exista!</i> : la cuestión nacional en el pensamiento de Frantz Fanon	
<i>César Cruz Álvarez</i> . . . . .	37
Esbozo para una crítica del racismo colonial: un diálogo entre Fanon, Marx y Engels	
<i>Perla Patricia Valero Pacheco</i> . . . . .	61
En torno a <i>Piel negra, máscaras blancas</i>	
<i>David Gómez Arredondo</i> . . . . .	85
Frantz Fanon a ambos lados del océano. Descolonización y solidaridad anticolonialista	
<i>Tania Sairi Gómez Hernández</i> . . . . .	99

Una revolución imaginada: itinerarios de la recepción de Frantz Fanon en América Latina y el Caribe	
<i>Jaime Ortega Reyna</i> . . . . .	113
DIRECTORIO DE COLABORADORES. . . . .	139



## PRÓLOGO

En 1925, en una pequeña isla situada en el Mar Caribe nació un niño negro, un martiniqueño a quien pusieron por nombre Frantz Omar Fanon. El pequeño se convirtió en un adolescente inmerso en el mundo antillano colonial, tanto con el *créole* que se hablaba con los amigos y en la calle como con el francés de la escuela, del estatus y el prestigio; los negros conviviendo con los mestizos y los blancos, con las tensiones étnicas y de clase siempre presentes, divididos entre el “amor a la madre patria: Francia” y esa isla, que entonces se concebía como un “pedazo de Francia en el Caribe”.

Aimé Césaire, uno de los más destacados poetas martiniqueños, le dedicó a Frantz Fanon el poema “pour tous mots guerrier-silex”,<sup>1</sup> como parte del largo poema *Moi, laminairre*, publicado en 1982. Un Guerrero que comenzó a fraguarse cuando cruzó a nado el Canal de Dominica para unirse a las Fuerzas Libres Francesas de Charles de Gaulle durante la Segunda Guerra Mundial. Un Guerrero que tomó los fragmentos volcánicos de su isla natal —el pedernal, el silicio y su derivado, el silex—, y con ellos construyó una obra: cuatro libros y una infinidad de artículos y estudios psiquiátricos, además de dos obras de

<sup>1</sup> Aimé Césaire en ese poema se refiere a Fanon como *guerrier-silex*. Existe la palabra en español sílex, una piedra que contiene elementos químicos derivados del silicio. En la forma en que lo expresa Césaire hay un guión y no una preposición, tal vez para dar la idea de que el guerrero se funde con la piedra, como si fueran uno solo; por esta razón al traducir prefiero usar la misma fórmula con el guión.

teatro en las cuales abordó el problema del colonialismo, el racismo y la lucha de liberación, entre una variedad de situaciones y procesos.

En este libro presentamos seis trabajos que analizan diferentes aspectos de su obra, de su recepción en América Latina y los ecos y diálogos que, a noventa años de su nacimiento, producen en investigadores de la Universidad Nacional Autónoma de México convocados en el marco del proyecto de investigación PAPIIT: “El pensamiento anticolonialista en el Caribe Insular francófono (1950-1982)”.

Una versión preliminar de estos trabajos de investigación se presentó en el coloquio “La nación en armas: elementos para pensar la cultura nacional en Frantz Fanon”, realizado en septiembre de 2015, en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, en el marco del proyecto de investigación referido.

El libro comienza con un artículo de quien coordina esta obra “¿Quién es Frantz Fanon en Martinica?”. Después de analizar la trayectoria del *corpus* fanoniano, constituido por *Peau noire, masques blancs* (1952), *L'An v de la révolution algérienne* (1959), *Les damnés de la terre* (1961) y *Pour la révolution africaine* (1964), la autora, como el silicio, regresa al origen, a la piedra volcánica de Martinica: el fuego del pensamiento de Fanon se propagó por Argelia, por Francia, por el África colonial francesa y por las posesiones francesas en el Caribe, pero el incendio ¿alcanzó también a Martinica, la isla natal?

Desde ese *corpus*, los autores del libro van particularizando en distintos aspectos de la obra de Frantz Fanon: César Cruz Álvarez analiza la compleja temática de la cuestión nacional, en un capítulo que lleva por nombre “¿Haced que la nación exista!: la cuestión nacional en el pensamiento de Frantz Fanon”.

La obra fanoniana no solamente ha tenido un sinfín de ecos y resonancias en América Latina sino que también, como el silicio, es producto de un largo proceso de formación, de lecturas, de influencias y de diálogos. El capítulo de Perla Valero Pacheco, “Esbozo para una crítica del racismo colonial: un diálogo entre Fanon, Marx y Engels”, da cuenta de los intercambios mutuos entre dos críticos sociales que, como nuestro guerrero-pedernal, abrieron sendos derroteros analíticos para explicar el colonialismo.

La primera de las obras publicadas de Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (1952), marcó un hito no solamente en el mundo académico europeo de la posguerra, donde participaron activamente filósofos franceses como Jean-Paul Sartre y Francis Jeanson, sino particularmente en el despertar del mundo colonizado francés, habitado mayormente por afrodescendientes y constituido por: *l'Afrique Occidentale Française* (AOF) formada por: Mauritania, Senegal, Sudán francés (Mali), Guinea, Costa de Marfil, Níger, Alto Volta (hoy, Burkina Faso) y Dahomey (hoy, Benin) y *l'Afrique Equatoriale Française* (AEF): Gabón, Congo (*Moyen Congo*), Ubangui Chari y Chad, además del Caribe: Martinica, Guadalupe, Guyana, Saint Martin y Saint Barthélémy.

Ese “despertar” estaría marcado fundamentalmente por las luchas por la independencia política y por un gran movimiento cultural centrado en la valoración de las culturas negro-africanas y afro-caribeñas. El capítulo de David Gómez Arredondo hace un análisis de la construcción de los estereotipos corporales de los negros en esta famosa obra de Frantz Fanon, indagando en una fenomenología del cuerpo vivido de los negros.

La violencia como arma de transformación social, la violencia revolucionaria que Fanon vivió y analizó profundamente fue combatida por el ejército francés con una estrategia que denominó *lucha antisubversiva*. Tania Sairi Gómez analiza en su capítulo, “Frantz Fanon: a ambos lados del océano. Descolonización y solidaridad anticolonialista”, las implicaciones de la llamada lucha antisubversiva generadas en la guerra de Argelia, incluidos los distintos métodos de tortura, para América Latina.

El libro concluye con “Una revolución imaginada: itinerarios de la recepción de Frantz Fanon en América Latina y el Caribe”, de Jaime Ortega Reyna, donde se presenta un amplio panorama de la acogida que tuvo la obra de este autor y sus diversas lecturas en el contexto posterior a la Revolución Cubana. Jaime Ortega desentraña las implicaciones que la obra fanoniana tuvo para diversos movimientos sociales, como la lucha de los mineros en Bolivia o los movimientos de resistencia colonial en Puerto Rico.

A noventa años de su nacimiento, el guerrero-pedernal y su obra permanecen en pie. Vientos de fuerte intensidad lo han golpeado, críticas a su base lo han cimbrado; sin embargo, allí está, vigilante, atento a los movimientos de los pueblos colonizados, donde el racismo sigue presente, donde la violencia infinita se propaga, ya sin fines revolucionarios, allí la obra de Frantz Fanon sigue abriendo perspectivas críticas de análisis y comprensión.

*Margarita Aurora Vargas Canales*

# ¿QUIÉN ES FRANTZ FANON EN MARTINICA?

Margarita Aurora Vargas Canales  
*Universidad Nacional Autónoma de México*

“Mamá, yo sé, leí a Fanon- no basta con leer,  
se necesita también reflexionar-  
Mamá la maestra nos dijo que los fellegas  
son asesinos”

*Édouard Glissant<sup>1</sup>*

## INTRODUCCIÓN

Hablar de una personalidad como la de Frantz Omar Fanon, y sobre todo de la amplitud y complejidad de su obra escrita, representa un desafío por sí mismo. Sin embargo, me atreveré a hacerlo abordando dos dimensiones: por una parte, los nexos y anclaje de dicha obra con el mundo colonizado por Francia hacia fines de los años cincuenta del siglo xx, concretamente en Indochina y Argelia; y por otra parte, la relación de Fanon con su isla natal, específicamente la recepción de su pensamiento allí, a noventa años de su natalicio.

<sup>1</sup> *La Case du Commandeur*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 205. Traducción propia. En el original: “Maman, je connais, j’ai lu Fanon- il ne suffit pas de lire, il faut aussi réfléchir- Maman la maîtresse nous a dit que les fellegas sont des assassins.”

Frantz Fanon es hoy en día conocido a escala mundial, sobre todo en los países que tuvieron un pasado colonial: el sudeste asiático, la mayoría de los países de África, América Latina y el Caribe. Sin embargo, en las islas y territorios que aún son precisamente Departamentos de Ultramar o Estado Libre Asociado o simplemente parte de..., el conocimiento y reconocimiento de su legado escrito son de más reciente data, en algunos casos treinta y cuarenta años después de la publicación de sus primeras obras.

La obra de Fanon se circunscribe fundamentalmente a cuatro textos seminales, escritos entre 1952 y 1961:

- *Peau noire, masques blancs* (1952).<sup>2</sup>
- *L'An v de la révolution algérienne* (1959).<sup>3</sup>

<sup>2</sup> La primera edición, publicada en 1952, apareció en la Colección Esprit de Éditions du Seuil, con un prefacio de Francis Jeanson. El texto consultado para la elaboración de este capítulo es este mismo, reproducido íntegramente en Frantz Fanon, *Oeuvres*, préface de Achille Mbembe, introduction de Magali Bessone, Paris, Éditions La Découverte, 2011. En español, fue traducida como *Piel negra, máscaras blancas*. Existen varias versiones. La que se consultó es la traducción de Iria Álvarez Moreno, Paloma Monleón Moreno y Ana Useros Martín publicada por Akal, Madrid, 2009.

<sup>3</sup> Fue publicado por primera vez en 1959 en la Collection Cahiers Libres de Éditions François Maspero, en el contexto del levantamiento del Frente de Liberación Nacional (FLN) en Argelia. El libro fue requisitado en Francia por: “atentar contra la seguridad del Estado”. Igual suerte corrió una segunda edición, que contenía una introducción de Frantz Fanon de 1960, y otra edición de 1961. Empleo en este capítulo la versión de 1960 con introducción y el anexo: “Pourquoi nous employons la violence”, ambos de Frantz Fanon. En 1972 la Petite Collection Maspero publicó una reedición de la primera versión de 1959 con el título de *Sociologie d'une révolution*. La traducción en español que consulté es la realizada por Víctor Flores Olea, *Sociología de una revolución*, México, Era, 1971.

- *Les damnés de la terre* (1961).<sup>4</sup>
- *Pour la révolution africaine* (1964).<sup>5</sup>

El último, publicado de manera póstuma, además de discursos, artículos y presentaciones en congresos, entre las cuales cabe destacar: “Racisme et culture”, presentada en el I Congreso de Escritores y Artistas Negros, celebrado en París en septiembre de 1956, y “Fondement réciproque de la culture nationale et des luttes de libération”, exposición realizada en el II Congreso de Escritores y Artistas Negros, celebrado en Roma, en marzo de 1959.

Su trabajo académico, particularmente en el área de la psiquiatría, tuvo un acercamiento social al indagar cultural y emocionalmente la ubicación del colonizado frente al colonizador, del negro frente al blanco. Sus observaciones partieron desde la experiencia personal y desde la práctica *in situ* como psiquiatra en diversos hospitales de Francia y de Argelia, notablemente en Saint-Alban-sur-Limagnole, Francia, donde coincidió con el psiquiatra catalán Francesc Tousquelles Llauradó, republicano español condenado a muerte por el régimen de Franco y quien revolucionó la práctica psiquiátrica en los hospitales al buscar lo

<sup>4</sup> La primera edición se publicó en 1961, en Éditions François Maspero, con un prefacio de Jean-Paul Sartre. Gallimard publicó una nueva edición, con una presentación de Gérard Chaliand, en 1991. La edición consultada aquí es la de Éditions La Découverte de 2002, con prefacio de Alice Cherki. En español se tradujo como *Los condenados de la tierra*. Consulté la traducción de Julieta Campos publicada por el Fondo de Cultura Económica en México, en 1963.

<sup>5</sup> Este libro fue publicado por primera vez en 1964 en la Collection Cahiers Libres, y posteriormente en 1969 en la Petite Collection Maspero; ambos, en Éditions Maspero. En realidad se trata de una compilación de escritos políticos, la mayor parte publicados ya en *El Moudjahid*, sin firma. Los textos fueron seleccionados contrastando los títulos con los de una lista proporcionada por Josie Fanon, esposa de Frantz Fanon, y otra proporcionada por Giovanni Pirelli, editor de Fanon en Italia. Para conocer más detalle de la historia de la publicación de este libro, véase *Frantz Fanon: écrits sur l'aliénation et la liberté*, textes réunis, introduits et présentés par Jean Khalfa et Robert Young, Paris, Éditions La Découverte, 2015, pp. 549-559. La versión empleada en español fue *Por la revolución africana: escritos políticos*, traducción de Demetrio Aguilera Malta, México, FCE, 1965.

que se ha llamado la *terapia social*;<sup>6</sup> en otras palabras, hacer de los hospitales psiquiátricos lugares más cálidos, donde el paciente encuentre una cura a través de la psicología y no solamente un lugar de reclusión.

Fanon realizó, bajo la tutoría de Tousquelles, el primer ensayo que daría origen a *Peau noire, masques blancs*: “Le syndrome nord-africain”, publicado en *Esprit* de febrero de 1952 (texto íntegro reproducido en Frantz Fanon, *Oeuvres*, pp. 693- 703). Su primer libro publicado, *Peau noire...*, se editó en una colección dirigida entonces por Francis Jeanson, filósofo quien, de acuerdo con Jean Lacouture y Dominique Chagnollaud, era “troskista académico”<sup>7</sup> y anticolonialista militante.

El otro hospital donde Fanon se desempeñó como psiquiatra, esta vez como jefe de dicho departamento, fue el hospital de Blida-Joinville, Argelia, en 1955. Allí tuvo contacto con torturados en el contexto de la guerra entre las fuerzas militares de la República Francesa y el ejército del Frente de Liberación Nacional (FLN) de Argelia, tanto del lado de los argelinos como del lado de los franceses. Es muy posible que en ese hospital conociera al Dr. Pierre Choulet (1930-2012), mé-

<sup>6</sup> Una parte considerable de sus artículos y estudios en el área psiquiátrica se encuentran reproducidos en *Frantz Fanon: écrits sur l'aliénation et la liberté, ibíd.* Entre ellos cabe destacar “Sur quelques cas traités par la méthode de Bini”, firmado conjuntamente con Francesc Tousquelles en Saint Alban, julio de 1953, pp. 238-242.

<sup>7</sup> *Le Desempire. Figures et thèmes de l'anticolonialisme*, Paris, Éditions de Noël, 1993, Collection L'aventure coloniale de la France, p. 175.



dico argelino quien trabajó para el FLN, creado un año antes,<sup>8</sup> concretamente para Abbane Ramdane, su líder intelectual asesinado por la fracción militar del mismo en 1957. Probablemente Pierre Choulet presentó a Fanon con esta ala dirigente del FLN.

#### FANON IN BETWEEN

Pero, ¿qué pasaba en el mundo cuando apareció la primera edición de *Peau noire, masques blancs*? En términos muy generales, el fin de la Segunda Guerra Mundial dejaba sentir su peso y el mundo colonial francés se tambaleaba: las antiguas colonias en África y en el sur de Asia, incluso años después en el Caribe insular, reclamaban su derecho a ser territorios independientes.

Las insurrecciones en Madagascar, en 1947, terminaron en una sangrienta represión. Los levantamientos de Sétif y Guélma en la propia

<sup>8</sup> Sylvie Thénault, *Histoire de la guerre d'indépendance algérienne*, Paris, Flammarion, 2012, Collection Champs Histoire. En 1954 se creó el FLN y la ALN (Armée de Libération Nationale). De acuerdo con Thénault, la línea que predominó en el FLN fue la del combate armado y anti-intelectual: “ellos llegaron a sacralizar únicamente la lucha armada, por compensación, asqueados de la acción política y a despreciar la política, reducida a la opción de todo o nada. Toda la historia del FLN va a estar marcada por estas consignas” (traducción propia). En el original: “Dégoûtés de l'action politique ils en virent par compensation à sacraliser la seule action armée et à mépriser la politique, réduite à l'option de tout ou rien. Toute l'histoire du FLN allait être marquée par ces préventions”, p. 53 (Thénault cita a Ernest Geller, *Les Saints de l'Atlas* (1969) como el autor de esta interpretación). De acuerdo con esta historiadora fue Abbane Ramdane quien lanzó un llamado (el 1 de abril de 1955) a la integración de todos los militantes de todas las corrientes al FLN, con excepción de los messalistas, que formaron su propia organización: el Movimiento Nacional Argelino (MNA), p. 58.

Argelia, en mayo de 1945, concluyeron en masacres,<sup>9</sup> cuyos recuerdos estarían presentes en la memoria de los líderes independentistas diez años después.

Indochina, el hoy Vietnam, comenzaba una prolongada guerra de independencia que terminó, por primera vez en la historia del colonialismo francés, con una victoria militar para los ejércitos del Vieth Minh: la batalla de Dien Bien Phu, en 1954. Los pueblos colonizados contemplaban asombrados la delegación indochina, a la cabeza Ho Chi Minh, negociando la rendición de la metrópoli.

La experiencia del combate durante la Segunda Guerra Mundial marcaría la vida de Frantz Fanon y de muchos caribeños de su generación, que voluntariamente se ofrecieron a pelear por la Francia libre de Charles de Gaulle, ya que, a la sazón, la mitad de Francia estaba ocupada por la Alemania nazi. Un Frantz Fanon de dieciocho años decidió cruzar el estrecho que separa Martinica de Dominica para alcanzar esta última isla (1943), bajo dominio británico, y defender a la “madre patria”.

<sup>9</sup> Recuérdese que diversos movimientos para luchar contra el imperialismo francés se dieron en París, particularmente en la década de los veinte, en su mayoría apoyados por el Partido Comunista Francés (PCF). Véase Philippe Dewitt, *Les mouvements nègres en France 1919-1939*, Paris, L' Harmattan, 1985, Collection Racines du présent. La Unión Inter-colonial (UIC) se creó a fines de 1921. Abarcaba diferentes organizaciones nor-africanas, malgaches, caribeñas e indochinas. Su creador fue Samuel Stéfany, malgache. Su segundo presidente fue el martiniqueño Jules Monnerville. A principios de 1926 (febrero) la UIC se debilitaba porque los diversos grupos étnicos y políticos buscaban una independencia del PCF: “la UIC se dividió en tres diferentes organizaciones, independientes del PCF: 1) le parti annamite de l' indépendence (VNDLD), 2) l'Étoile Nord Africaine (ENA) y 3) el Comité de Défense de la Race Nègre (CDRN)” traducción propia, p. 113. El Partido Annamita y la Estrella Nor-Africana serán dos organizaciones políticas que tendrán un papel crucial en la independencia de Indochina y Argelia, respectivamente.

Gérald Bloncourt, estudiante comunista haitiano expulsado de su país por su participación en las huelgas de 1946, en su libro de memorias *Journal d'un révolutionnaire*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2013, Collection Chronique, hace alusión a la amistad de Ho-Chi-Minh con su tío Max Clainville Bloncourt cuando ambos se conocieron en periódicos como *Le Paria*, órgano precisamente de la Unión Intercolonial (UIC) en 1922.

La Martinica del almirante Robert,<sup>10</sup> es decir, la de la ocupación alemana, debió ser una dura experiencia para el joven Fanon, no solamente por el bloqueo y las penurias económicas y de desabasto de alimentos que sufrieron los martiniqueños, sino sobre todo por el desprecio con que eran tratados los negros de esa isla, ciudadanos franceses que sin embargo sufrían todas las vejaciones propias del racismo imperante en el llamado régimen de Vichy.

No obstante, Fanon se destacó en el frente militar: peleó en la Batalla de Alsacia<sup>11</sup> y fue condecorado con la *Croix-de-Guerre*, lo que no impidió que no pudiera desfilarse con las tropas victoriosas ya que, como negro, de acuerdo con sus superiores, no podía formar parte de la alta oficialidad francesa. Experiencias de vida que también jugaron un papel en el análisis que realizó en su primera obra, *Peau noire, masques blancs*:

[El negro] Entro lentamente en el mundo, acostumbrado a no pretender aparecer. Me escondo reptando. Las miradas blancas, las únicas verdaderas, están allí, me disecan. Me quedo petrificado. Al acomodar sus micrófonos, ellos [los blancos] cercenan objetivamente mi realidad. Me traicion-

<sup>10</sup> Esta época es conocida en créole como *antan Robert*: los tiempos de Robert. En parte de la literatura martiniqueña aparece como una época de grandes penurias y de hambre, hasta el punto en que se comían las suelas de hule de los zapatos. El trato de los marinos franceses ocupacionistas hacia las poblaciones afrodescendientes era vejatorio. Véase: Raphaël Confiant, *Case à Chine*, Gallimard, Paris, 2007; Patrick Chamoiseau, *Une enfance créole 1, Antan d'enfance*, Paris, Gallimard, Collection Folio, 1990, y Édouard Glissant, *Tout-monde*, Paris, Gallimard, Collection Folio, 2011.

<sup>11</sup> Frantz Fanon formó parte del 5º Batallón, conformado por voluntarios antillanos. Este batallón se unió en África del Norte a la 2ª División Blindada. Fue la primera vez que Fanon se encontró en Argelia, en Bougie, y luego en Orán. De allí se emprendió una larga lucha de liberación que llevó a estos ejércitos a cruzar el Mediterráneo y llegar a Saint-Tropez y Colmar en Francia metropolitana. Véase Frantz Fanon, *Oeuvres, op. cit.*, pp. 24-25.

nan. Siento, veo en sus miradas blancas que el que entra no es un hombre distinto sino un tipo de hombre nuevo, un nuevo género. ¡Un Negro!<sup>12</sup>

Al terminar la guerra, regresó brevemente a Martinica; allí colaboró con la campaña electoral de Aimé Césaire como candidato a alcalde de Fort-de-France por el Partido Comunista Francés (PCF). El poeta de la negritud renunciaría, tiempo después, en una carta pública dirigida a Maurice Thorez, presidente del mismo.

Frantz Fanon aprovechó también su estadía en Fort-de-France para concluir sus estudios de *baccalauréat*. Aunque se ha afirmado que Aimé Césaire fue su profesor, Magali Bessone considera, en la introducción de Frantz Fanon, *Oeuvres*, que realmente fue, más bien, profesor de literatura de su hermano Joby Fanon en el liceo Schoelcher y, quizá de manera indirecta, también lo fue de Frantz Fanon, ya que era muy cercano a su hermano Joby y frecuentemente lo acompañaba al liceo a escuchar las clases.

Frantz Fanon regresó a Francia en 1946 para iniciar sus estudios de licenciatura. Tomó cursos de filosofía, donde asistía a las clases del filósofo Maurice Merleau-Ponty; en el cuarto año se decidió por medicina y concluyó con la especialidad de psiquiatría. Estudió en Lyon, la tercera ciudad más importante de Francia después de París y Marsella. En esta época comenzó a escribir en periódicos creados por los estudiantes caribeños, como *Tam-Tam*.

Durante este tiempo, de acuerdo con testimonios,<sup>13</sup> era poca la población afrodescendiente que vivía en Lyon. Las relaciones interétnicas

<sup>12</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, reproducida en Frantz Fanon, *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 158. Traducción propia. En el original: “J’arrive lentement dans le monde, habitué à ne plus prétendre au surgissement. Je m’achemine par reptation. Déjà les regards blancs, les seuls vrais, me dissèquent. Je suis fixé. Ayant accommodé leur microtome, ils réalisent objectivement des coupes de ma réalité. Je suis trahi. Je sens, je vois dans ces regards blancs que ce n’est pas un nouvel homme qui entre, mais un nouveau type d’homme, un nouveau genre. Un nègre, quoi!”

<sup>13</sup> Estos testimonios provienen de escritores africanos que se casaron con mujeres francesas blancas, como el senegalés Cheikh Anta Diop, entre otros. Véase Ari Gou-nongbé y Lilyan Kesteloot, *Les grandes figures de la Négritude, paroles privées*, Paris, L’Harmattan, 2007.

entre blancos y negros, en general, no eran bien vistas: causaban sorpresa y, en muchos casos, escandalizaban. Allí también debió enfrentar nuestro autor la despersonalización que sufre el negro frente al blanco. El mismo Fanon, a partir de su experiencia personal, sostenía una relación amorosa con una blanca francesa, madre de su primera hija, Mireille Fanon, y analizó las relaciones tanto de la mujer negra con los blancos como de los varones negros con las blancas:

De la parte más negra de mi alma, por la zona oscura, se apodera de mí ese deseo de ser súbitamente *blanco*. No quiero ser reconocido como *Negro* sino como *Blanco*. Ya que no es un reconocimiento que Hegel haya descrito, ¿quién lo puede hacer sino solamente una Blanca? Al amarme me demuestra que soy digno de un amor blanco. Me aman como a un Blanco. Soy un Blanco. Su amor me abre el ilustre corredor que conduce a la preñez total.<sup>14</sup>

Por otra parte, en las ciudades donde se concentraba el mayor número de estudiantes provenientes de las colonias del Caribe —Lyon, una de ellas—, se formaron asociaciones; incluso algunas publicaban periódicos.<sup>15</sup> Fanon, implicado ya en la lucha por la liberación de Ar-

<sup>14</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, reproducida en Frantz Fanon, *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 111. Traducción propia. En el original: “De la partie la plus noire de mon âme, à travers la zone hachurée me monte ce désir d’être tout à coup *blanc*. Je ne veux pas être reconnu comme *Noir*, mais comme *Blanc*. Or- et c’est là une reconnaissance que Hegel n’a pas décrite- qui peut le faire sinon la Blanche? En m’aimant, elle me prouve que je suis digne d’un amour blanc. On m’aime comme un Blanc. Je suis un Blanc. Son amour m’ouvre l’illustre couloir qui mène à la prégnance totale.”

<sup>15</sup> De acuerdo con Oruno Lara (*La magie du politique. Mes années de proscrit*, entretiens avec Inez Fisher-Blanchet, Paris, L’Harmattan, collection Graveurs de Mémoire, 2011), la Asociación principal era l’Association Générale des Étudiants Guyanais et Antillais de Bordeaux, en los años 1957-1958, (AGEGAB), p. 25. Había otras dos organizaciones particulares: la Association Générale d’Étudiants Martiniquais (AGEM), que abarcaba a todos los estudiantes martiniqueños en Francia, y la Association Générale des Étudiants Guadelupeños (AGEG), que hacía lo propio con los guadelupeños. *Matouba* era la revista de los estudiantes antillanos de la Martinica y la Guadalupe, en 1961.

gela, no podía participar en ellas. Sin embargo, en un artículo de su autoría, titulado en español “La sangre corre en las Antillas bajo la dominación francesa” —publicado en *El Moudjahid*, número 58, 5 de enero de 1960—,<sup>16</sup> da cuenta de las manifestaciones obrero-estudiantiles en la Martinica de 1958-1959, que proclamaban la independencia de esa isla llamada de las flores.

Lilyan Kesteloot, estudiosa belga que entrevistó a la mayoría de los líderes, escritores y artistas que participaron o simpatizaron con el movimiento de la Negritud en sus diversas etapas, hizo el siguiente retrato de Frantz Fanon: “Él explicaba lo que esperaba de él mismo, del papel de la Negritud, de los intelectuales y de los otros. Para él los escritores se dividían en dos categorías: los que jugaban el juego del colonialismo y los que no lo hacían. En este punto, no era un hombre que hiciera concesiones.”<sup>17</sup>

Mientras *Peau noire, masques blancs* es un texto que condensa sus experiencias como Negro tanto en Martinica como en Europa a través de la interpretación de un médico psiquiatra, su segundo libro, *L'An v de la révolution algérienne*, recoge sus vivencias en el FLN como médico, como psiquiatra, como combatiente y como ideólogo.

<sup>16</sup> Publicado en Frantz Fanon, *Por la revolución africana, escritos políticos*, traducción del francés de Demetrio Aguilera Malta, México, FCE, 1965, pp 19-193.

<sup>17</sup> En Ari Gounongbé y Lilyan Kesteloot, *Les grandes figures de la Négritude, paroles privées, op. cit.*, pp. 123-124. Traducción propia. En el original: “Il expliquait ce qu’il attendait de lui-même, du rôle de la négritude, des intellectuels, et des autres. Pour lui les écrivains se divisaient en deux catégories: ceux qui faisaient le jeu du colonialisme et ceux qui ne le faisaient pas. Sur ce plan, ce n’était pas l’homme des nuances”.

Frantz Fanon renunció a su puesto como Jefe de los Servicios Médicos del Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville en 1956,<sup>18</sup> aunque hay indicios de que, desde antes de esta fecha, colaboraba ya con el FLN. El libro se publicó en 1959; de la correspondencia publicada entre el autor y su editor, François Maspero, se desprende que era un texto destinado, por una parte, a distribuirse en Argelia, Túnez y Marruecos, con el propósito de apoyar y sostener la revolución argelina, y por otra, dirigido a concientizar a los franceses de la legitimidad y justicia de la lucha por la independencia de Argelia. Resulta pertinente mencionar que el editor propuso a Fanon cambiar de título por el de *Nacimiento de una nación*, al que el autor se opuso al sugerir *Realidad de una nación*.<sup>19</sup>

El uso de la violencia como arma *sine qua non* de la lucha armada en busca de la liberación del colonialismo en los textos de Frantz Fanon ha tenido diversas interpretaciones. Incluso fue retomado por movimientos reivindicativos como los *Black Panthers* en Estados Unidos; sin embargo, me parece que ha habido algunas distorsiones del pensamiento fanoniano sobre este punto.

Fanon se opuso siempre al embrutecimiento que el colonialismo producía tanto en colonizadores como en colonizados, incluido el uso indiscriminado de la violencia; lo que buscaba era romper con ese círculo: devolver su humanidad a los hombres mediante un nuevo tipo de relaciones que suponía la creación de un modelo económico y social distinto al colonialismo:

<sup>18</sup> El texto de la carta de renuncia íntegro, “Lettre au Ministre Résident”, se encuentra publicado en *Pour la révolution africaine*, reproducido en Frantz Fanon, *Oeuvres, op. cit.*, pp. 733-735. Entre otras razones que motivan su decisión, señala: “Señor Ministro: los actuales acontecimientos que manchan de sangre Argelia no constituyen a los ojos del observador un escándalo. No es ni un accidente ni una falla del mecanismo. Los acontecimientos de Argelia son la consecuencia lógica de una tentativa abortada de quitarle su cerebro a un pueblo”. Traducción propia, p. 734. En el original: “Monsieur le Ministre, les événements actuels qui ensanglantent l’Algérie ne constituent pas aux yeux de l’observateur un scandale. Ce n’est un accident ni une panne du mécanisme. Les événements d’Algérie sont la conséquence logique d’une tentative avortée de décérébrer un peuple”.

<sup>19</sup> Frantz Fanon, *Écrits sur l’aliénation et la liberté, op. cit.*, p. 551.

El colonialismo ignora los verdaderos datos del problema. Se imagina que nosotros apreciamos nuestro poder en función de la cantidad de pesadas metralletas. Fue verdad en los primeros meses de 1955. Ahora no lo es más. Primero porque hay otros elementos presentes en la historia. Después porque las metralletas y los cañones no son ya las armas del ocupante... El poder de la revolución argelina reside desde ahora en la mutación radical que se produjo en los argelinos.<sup>20</sup>

Precisamente el uso de la violencia a manos del FLN fue uno de los aspectos más criticados por parte de los no simpatizantes de la revolución; incluso se acusó a los revolucionarios de “sanguinarios”. Frantz Fanon pronunció, en abril de 1960, un discurso en la Conferencia de Accra. Éste se publicó con el título: “Pourquoi nous employons la violence”/ “Porqué usamos la violencia”, y apareció como anexo de *L'An v...* en su edición de 1972.

Habían transcurrido seis años de guerra entre Francia y el FLN argelino, y las peores masacres perpetradas por el ejército francés habían terminado con la vida de miles de argelinos, incluidos franceses simpatizantes. Frantz Fanon aclaraba en ese texto que se refería concretamente a la “violencia consustancial a la opresión colonial”, y que ésta no dejó otra alternativa a los argelinos más que la lucha armada:

En ciertas colonias, la violencia del colonizado es el último gesto que hace el hombre determinado, lo cual quiere decir que está listo para defender su vida. Hay colonias que luchan por la libertad, por la independencia y por el derecho a la felicidad. En 1954, el pueblo argelino tomó las armas porque la prisión colonialista se había convertido en algo tan opresivo que ya no se podía soportar. La caza de argelinos tanto en las calles como en el

<sup>20</sup> Fanon, *L'An v...*, reproducido en Frantz Fanon, *Oeuvres, op. cit.*, pp. 268-269. En el original: “Le colonialisme ignore les données véritables du problème. Il s’imagine qu’on apprécie notre puissance au nombre de nos mitraillettes lourdes. C’était vrai dans les premiers mois de 1955. Aujourd’hui, cela ne l’est plus. D’abord parce que d’autres éléments présent sur l’histoire. Ensuite parce que les mitrailleuses et les canons ne sont plus les armes de l’occupant...La puissance de la révolution algérienne reside d’ores et déjà dans la mutation radicale qui s’est produite chez l’Algérien.”



campo era totalmente abierta, y ya que no tenía ningún sentido su vida, necesitaba por lo menos darle uno a su muerte.<sup>21</sup>

La lucha armada era ya no solamente una necesidad, sino la única alternativa posible para el pueblo argelino. Sin embargo, Fanon nunca dejó de subrayar que, aun en los peores momentos de la guerra, la dirigencia del FLN buscó cumplir con los acuerdos internacionales sobre prisioneros de guerra, incluso castigando y juzgando a sus propios miembros por violaciones, robos y tortura. Tal situación nunca fue recíproca ya que el ejército francés mató y torturó no solamente a miles de combatientes, sin ningún juicio previo, sino que violó, torturó y asesinó indiscriminadamente a mujeres y niños.

El mismo presidente Charles de Gaulle declaró: “Es necesario quebrar al pueblo argelino”. La respuesta del FLN, en voz de Fanon, fue:

No, la violencia del pueblo argelino no radica en un odio a la paz, ni en el rechazo al contacto humano, ni en la convicción de que solamente la guerra puede poner fin al régimen colonial en Argelia. El pueblo argelino ha escogido la única solución que se le ha dejado y la mantendremos [...] Le respondemos al General de Gaulle: negociemos, encontremos una solución a la medida de la historia contemporánea, pero sepa que, si quiere

<sup>21</sup> Frantz Fanon, “Pourquoi nous employons la violence”, publicado en Frantz Fanon, *Oeuvres, ibid.*, p. 415, traducción propia. En el original: “Dans certaines colonies, la violence du colonisé est le geste dernier que fait l’homme traqué, voulant signifier par là qu’il prêt à défendre sa vie. Il y a des colonies que se battent pour la liberté, l’indépendance, pour le droit au bonheur. En 1954, le peuple algérien a pris les armes car la prison colonialiste devenait à ce point oppressante qu’elle n’était plus supportable, que la chasse aux Algériens, dans les rues et dans les campagnes était définitivement ouverte et parce que, enfin, il n’était plus question pour lui de donner un sens à sa vie mais d’en donner un sens à sa mort”.

quebrar al pueblo argelino, tendrá que mirar a sus ejércitos estrellarse contra una muralla de gloriosos soldados argelinos.<sup>22</sup>

El uso de la violencia, en este caso, no solamente era legítimo sino una cuestión de sobrevivencia ante una declaración fehaciente, de parte del poder gubernamental, de exterminio. Sin embargo, no hay que olvidar que aun en los momentos más álgidos de la guerra, Fanon ratificó precisamente el derecho de los colonizados a ser simplemente seres humanos plenos e, incluso, nunca dejó de denunciar cómo el colonialismo los degradaba a una condición semi-animal, buscando con su lucha destruir un sistema que impedía precisamente la realización del ser humano.

#### FANON: ARGELIA Y LA LIBERACIÓN DE ÁFRICA

Una ruptura importante en la vida y en la obra de Frantz Fanon fue, sin duda, su paso por la clandestinidad al ser miembro del Frente de Liberación Nacional de Argelia; hecho que debe de haber sucedido en algún día preciso de 1955, a tan sólo un año de la creación del FLN y de su brazo armado, la ALN.

El revolucionario hace pública su renuncia al hospital psiquiátrico de Blida-Joinville, a través de una carta publicada en 1956, cuyo contenido revela la clara postura de Fanon: al lado de los que luchan por la injusticia. La congruencia con sus ideas, la imposibilidad de compartir un espacio del que por obvias razones ya no formaba parte y la denuncia de una situación insoportable, cuyos responsables eran los

<sup>22</sup> Fanon, "Pourquoi nous employons la violence", *ibid.* p. 418. Traducción propia. En el original: "Non, la violence du peuple algérien n'est pas haine de la paix ni rejet du contact humain, ni conviction que seule la guerre peut mettre fin au régime colonial d'Algérie. Le peuple algérien a choisi l'unique solution qui lui était laissée et ce choix nous nous y maintiendrons... Nous lui répondons: Négociations, trouvons une solution qui soit à la mesure de l'histoire contemporaine. Mais sachez que si vous voulez briser le peuple algérien, il faudra que vous acceptiez de voir vos armes se briser contre le rampart des glorieux soldats algériens".

colonos franceses en Argelia, apoyados por el gobierno francés, son los elementos que se destacan de este documento.

Después de dicha publicación, Frantz Fanon fue expulsado de Argelia en enero de 1957. Regresó secretamente a Francia, y desde allí se dirigió hacia Túnez para colaborar con el periódico que creó Abban Ramdane, *El Moudjahid*, y así contribuir con la revolución argelina. Sus textos *L'An v de la révolution algérienne* y la compilación de artículos, en su mayoría ya publicados en el periódico referido, que se editó bajo el título de *Pour la révolution africaine*, dan cuenta de su capacidad logística y de cómo contribuyó con la lucha armada por la independencia de Argelia, que sería el primer paso para la liberación de África.

Frantz Fanon debió establecer contacto también con Benyoucef Ben Khedda, farmacéutico residente en Blida-Joinville, quien se unió al FLN a través de Abanne Ramdane. Cabe recordar que, en ese momento, este último líder, junto con Ben H'Hidi, dirigía la llamada zona autónoma. Ben Khedda, al triunfo de la revolución, fue designado Presidente del Gobierno Provisional de la República de Argelia, justo cuando Fanon estaba ya muy enfermo de leucemia y no podía colaborar con él. Solamente le quedarían cuatro meses de vida después de este acontecimiento.

Resulta oportuno mencionar que el 17 de octubre de 1961 (Fanon murió a principios de diciembre de ese mismo año), se realizó una gran manifestación en París, en la calle de Notre-Dame de Bonne Nouvelle, en el 2ème arrondissement, a favor de la independencia de Argelia. Acudieron, en su gran mayoría, obreros, trabajadores y empleados de origen argelino habitantes de los suburbios de París, acompañados por martiniqueños, guadalupeños y guyaneses de la misma condición, tal como lo narra vivamente Didier Daeninckx en su novela histórica *Meurtres pour mémoire*, Gallimard (1983), traducida como *Asesinatos archivados* por el equipo editorial de Akal, con la colaboración de Esperanza Martínez Pérez, publicada en Madrid, por la misma editorial, en 2010.

La manifestación fue brutalmente reprimida por la policía francesa (CNRS). Se calcula que hubo un saldo de 140 muertos e infinidad de

desaparecidos y torturados, pero el gobierno francés sólo reconoció la cantidad de dos muertos. El acontecimiento fue minimizado por la prensa de la época y los medios de comunicación; incluso en la actualidad hay pocos estudios de carácter histórico al respecto. Los archivos policiales donde se encuentra la documentación sobre el particular no están abiertos por considerarse aún un asunto de seguridad nacional.

Como hemos observado, si *Peau noire, masques blancs* recoge sobre todo la experiencia del propio Fanon como colonizado y como negro tanto en Martinica como en Lyon, Francia, *Les damnés de la terre* condensa particularmente su experiencia como combatiente y miembro del FLN de Argelia. El prólogo que realizó Jean Paul Sartre al texto ha sido también un hito en el estudio de la violencia como arma de transformación social.

La posición de Frantz Fanon frente al uso de la violencia como elemento central del proceso de descolonización en África, en *Les damnés de la terre*, fue extensamente expuesto en el primer capítulo, titulado justamente: “Sobre la violencia”. Aquí no hay concesiones: “El colonizado que decida emprender una empresa de tal naturaleza [la descolonización], de ser el motor, está preparado todo el tiempo para enfrentar la violencia. Desde su nacimiento está claro para él que el mundo tergiversado, plagado de prohibiciones, no puede ser cuestionado, más que con la violencia absoluta.”<sup>23</sup>

Otro de los conceptos clave en ese capítulo de *Les damnés de la terre* es el de conciencia, ya que es a partir de que el colonizado se da cuenta de quién es él frente al colonizador que, de acuerdo con Fanon, puede emprender acciones contra el colonialismo en el que está inmerso. El andamiaje analítico que nuestro autor construye en ésta, su última obra, no solamente se reduce a la dicotomía colonizado/colonizador o al uso de la violencia como arma de lucha, sino que penetra en el proceso de descolonización y hace un incisivo análisis de sus actores: el

<sup>23</sup> Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, reproducido en Frantz Fanon, *Oeuvres, ibid.*, p. 463. Traducción propia. En el original: “Le colonisé qui décide réaliser ce programme, de s’en faire le moteur, est préparé de tout temps à la violence. Dès sa naissance il est clair pour lui que ce monde rétréci, sémé d’interdictions, ne peut être remis en question que par la violence absolue”.

intelectual colonizado, la burguesía colonialista, los barrios habitados por los colonos, los barrios donde viven los argelinos, el campesinado, la cultura del opresor, la lucha de liberación y los revolucionarios, entre otros.

Se ha dicho que el título *Los condenados de la tierra* fue acuñado por Fanon inspirándose en el poema “Madrid” de Jacques Roumain, publicado en la revista *Commune*, en 1937.<sup>24</sup> De ser así, no solamente se prueba la preocupación de este autor por Martinica y el Caribe en general y ese “estar adentro” aun estando fuera de Martinica, así como su interés y empatía por todas aquellas luchas que buscaron una mejor situación para sus pueblos, como la Guerra Civil Española.

### ¿QUIÉN ES FRANTZ FANON EN MARTINICA?

La pregunta resulta provocadora porque tiene varias dimensiones: para los círculos estudiantiles martiniqueños, los que estaban en Fort-de-France, la capital, y aquellos que se formaron en las grandes ciudades universitarias francesas, incluyendo París, Burdeos, Lyon y Marsella, Frantz Fanon fue, a través de sus publicaciones —notablemente *Peau noire, masques blancs* y su participación en el II Congreso de Escritores y Artistas Negros en Roma en 1959—, la gran inspiración para organizar un movimiento independentista.

Los estudiantes de Burdeos formaron en 1957-58 la Association Générale des Étudiants Guyanais et Antillais de Bordeaux (AGEGAB). Posteriormente se crearon otras dos organizaciones particulares: la Association Générale d'Étudiants Martiniquais (AGEM), que abarcaba a todos los estudiantes martiniqueños en Francia y la Association Générale des Étudiants Guadelupeños (AGEG), que comprendía a todos los estudiantes guadalupeños residentes en Francia.

La AGEM llevó a cabo varios congresos, el III se desarrolló en París del 27 al 30 de diciembre de 1959. En él se debatió el cambio de es-

<sup>24</sup> Una traducción al español de dicho poema se encuentra en Gasthon Saint-Fleur y Basilio Belliard (selección), *Palabras de una isla/Paroles d'une île*, publicada, en edición bilingüe, español francés, por Ediciones de Cultura, Santo Domingo, 2012, pp. 137-139.

tatuto para Martinica, en el seno de una unidad antillano-guyanesa. Organizó un “gran meeting” en París el 14 de enero de 1960, donde Jean Barfleur de la AGEG declaró: “Los sucesos de Fort-de-France y sus muertos han dado la señal para un nuevo comienzo,”<sup>25</sup> sucesos a los que hace alusión Fanon en *Por la revolución africana*.

Ya en el IV Congreso de la AGEM, celebrado en Montpellier del 27 al 30 de diciembre de 1960, se pronunciaron por un “estatuto de autonomía interna”. En 1961, los estudiantes tanto martiniqueños como guadalupeños crearon otra revista, *Matouba*. En ella publicaron artículos sobre diversos asuntos de interés de la época, además de la discusión del estatuto de Departamentos de Ultramar; por ejemplo, la incorporación de los jóvenes antillanos a la guerra contra Argelia.

Es posible que otro sector de martiniqueños que se negaron a ir a la guerra tanto de Indochina como de Argelia, convirtiéndose en desertores para el Estado francés, huyeran a Suiza. Allí circuló clandestinamente, en la parte francófona, el periódico del FLN *El Mouhajid*, donde escribía Fanon con pseudónimo y la mayoría de las veces de forma anónima. Seguramente sin saber que era su compatriota, lo leyeron y algunos compartieron sus ideas y sus ideales.

Sin duda, Fanon también sostuvo algunos diálogos con los miembros y dirigentes de la Sociedad de Cultura Africana (SAC), a la sazón, la organización que organizó los Congresos de Escritores y Artistas Negros. Algunos de sus presidentes fueron caribeños: Aimé Césaire, martiniqueño, y Jean-Price Mars, haitiano, entre otros.

La SAC invitó a Fanon al II congreso, donde precisamente presentó la ponencia sobre cultura nacional y lucha de liberación. Inexplicablemente viajó del norte de África a Roma, siendo un revolucionario buscado por el gobierno francés. Durante ese viaje se reunió por última vez con Jean-Paul Sartre.

En Martinica, el mismo año de la muerte de Fanon (1961), pero en abril, se formó el Frente Antillano-Guyanés de Liberación Nacional (FAGA). Uno de los factores imprescindibles para entender esta organización, a mi juicio, fue el papel desempeñado por los estudiantes

<sup>25</sup> Oruno Lara, *La magie du politique...*, op. cit., p. 125.

antillanos y guyaneses residentes en Francia, la mayoría de ellos estudiaban en universidades del sur de la metrópoli: Burdeos, Marsella, Montpellier y Toulouse, además de París.

El FAGA lo conformaron Édouard Glissant, Albert Béville, Marcel Manville y Cosnay-Marie Joseph; todos martiniqueños, excepto Béville, guadalupeño. El Frente fue disuelto por un decreto presidencial de Charles de Gaulle apenas cuatro meses después de su creación. Béville al igual que Fanon murió tempranamente, en un accidente de aviación, en 1962.

Édouard Glissant ha hablado de Fanon en sus novelas de manera metafórica, evocándolo a través de sus personajes, denunciando sobre todo la falta de una memoria histórica en Martinica debido, en gran parte, al hecho de ser todavía una colonia de Francia. Además de la cita que dio comienzo a este artículo, donde muestra cómo ha sido deformada la imagen de Fanon por el sistema educativo francés, como un fellegas; éste aparece en *Tout-Monde*, al hablar de la ausencia de estatuas o placas o algo que haga referencia a su presencia y legado en Martinica. Ahí señala: “Nuestra historia es un cuerpo sin cabeza, ni más ni menos que como la estatua de Josefina. Nuestra ciencia es la evasión, el ir y venir.”<sup>26</sup>

Por otro lado, en *Mahogany*, señala, como Fanon lo hizo, la situación de anquilosamiento cultural que provoca el colonialismo en la Martinica: “Martinica es un museo. El Museo de la Colonia.”<sup>27</sup> Efectivamente, ha habido un largo silencio en Martinica respecto a la obra y el legado de Frantz Fanon. No fue hasta el año 2011 cuando, a raíz de un homenaje por los veinte años de su fallecimiento, se iniciaron una serie de acciones para restablecer su memoria en su isla natal: su nombre lo llevan calles, liceos y bibliotecas, además de las autoridades locales como la alcaldía de Fort-de-France han contribuido a ello la

<sup>26</sup> Édouard Glissant, *Tout-Monde*, *op. cit.*, pp. 17-18. En el original: “C’est un corps sans tête, notre histoire, tout comme la statue de Joséphine [...]”. “Notre science c’est le détour et l’aller-venir”.

<sup>27</sup> “La Martinique est un musée. Le Musée de la Colonie”, en Édouard Glissant, *Mahogany*, Paris, Gallimard, 1987, p. 137.

Fundación Frantz Fanon, creada por su hija Mireille Fanon Mendes-France.

Los restos de Fanon reposan en una Chouhada (Cementerio de los Mártires de la Guerra), en la comuna d'Aïn Kerma (wilaya de El-Tarf). Fue inhumado en Ghardimaou, en la frontera argelino-tunecina.<sup>28</sup> Su fallecimiento fue dado a conocer a través de un comunicado del FLN. Como se recordará, murió en el hospital de Bethesda, en Maryland. Su esposa, Josie Fanon, declaró en una entrevista<sup>29</sup> que él siempre se opuso a ir a los Estados Unidos, pero que la esperanza de encontrar una cura era mayor.

#### A MODO DE REFLEXIÓN

Las cuatro obras seminales de Frantz Fanon, además de su contribución innegable al análisis del colonialismo y del sistema dicotómico de relaciones que engendró, guardan en sus páginas claves para entender la dimensión universal del hombre que no solamente las escribió sino que las vivió.

Percibo un agudo sentido del humor, que no por ser sumamente incisivo deja de ser irónico; por ejemplo, cuando dice: “No quiero ser reconocido como *Negro* sino como *Blanco*. Ya que no es un reconocimiento que Hegel haya descrito, ¿quién lo puede hacer sino solamente una Blanca?”, Hegel el gran filósofo no teorizó sobre esto, solo una Blanca entonces lo puede hacer, la más fina burla a la supremacía de lo “blanco”.

Por otra parte, Frantz Fanon nunca dejó de valorar la poesía y el teatro, particularmente las obras de Aimé Césaire, con quien no coincidía políticamente, pero a quien admiró con sinceridad como escritor. El famoso capítulo “Sobre la violencia” de *Les damnés de la terre* concluye con un fragmento de *Les armes miraculeuses*. El mismo Fanon escribió dos obras de teatro en 1949: *L'Œil se noie* y *Les Mains parallèles*.

<sup>28</sup> Oruno Lara, *La magie...*, *op. cit.*, p. 240.

<sup>29</sup> Véase: [www.frantzfanonspeaks.wordpress.com](http://www.frantzfanonspeaks.wordpress.com)



Aun cuando los monumentos, placas alusiva y su nombre en calles y escuelas sean muy recientes en su Martinica natal,<sup>30</sup> la huella que ha dejado es indeleble: es el *Guerrero de silicio* de la poesía de Aimé Césaire (en *Moi, laminaire*), el Guerrero Silex que encabeza la insurrección del alma de Raphaël Confiant; es el *fellegas* del niño martiniqueño que lee la “historia oficial”, el compañero de lucha de quienes siguieron apoyando las huelgas de los trabajadores de la caña, como Guy Cabort-Masson.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Obras de Frantz Fanon*

Fanon, Frantz, “Fondement réciproque de la culture nationale et des luttes de libération”, en *Présence Africaine*, número spécial: Deuxième Congrès des Écrivains et Artistes Noirs, Tome 1: L’Unité des cultures négro-africaines, n° 24 et 25, février-mai 1959, pp. 82-89.

\_\_\_\_\_, *Écrits sur l’aliénation et la liberté*, textes réunis, introduits et présentés par Jean Khalfa et Robert Young, Paris, Éditions La Découverte, 2015.

\_\_\_\_\_, *Les damnés de la terre*, préface de Alice Cherki, Paris, Éditions La Découverte, 2002.

<sup>30</sup> Agradezco al licenciado Louvriot Pierre el comentario sobre la proliferación de calles, avenidas, escuelas y centros culturales con el nombre de Frantz Fanon en Martinica. Podemos ubicar ese “reconocimiento” explícito a partir de 2011. Algunos de los sitios que llevan el nombre de Frantz Fanon en la capital de Martinica, Fort-de-France, son: Ágora Frantz Fanon, inaugurada en el 55 aniversario de su fallecimiento (2016), Avenida Frantz Fanon, comienza en la Avenida Condorcet y cruza con la Avenida Vincent Placol y Centro Cultural Frantz Fanon. En La Trinité (poblado/commune) está el Liceo Tecnológico Frantz Fanon. En Le Lamentin hay una Avenida Frantz Fanon que pasa por la alcaldía. En Rivière Pilote hay una Avenida Frantz Fanon y la biblioteca municipal lleva su nombre. En los poblados de Le Vauclin y Le François hay una calle, respectivamente, que lleva su nombre.

\_\_\_\_\_, *Los condenados de la tierra*, traducción de Julieta Campos, México, FCE, 1963.

\_\_\_\_\_, *Oeuvres*, préface de Achille Mbembe, introduction de Magali Bessone, Paris, Éditions La Découverte, 2011.

\_\_\_\_\_, *Piel negra, máscaras blancas*, traducción de Iria Álvarez Moreno, Paloma Monleón Moreno y Ana Useros Martín, Madrid, Akal, 2009.

\_\_\_\_\_, *Sociología de una revolución*, traducción de Víctor Flores Olea, México, Era, 1971.

\_\_\_\_\_, *Por la revolución africana: escritos políticos*, traducción de Demetrio Aguilera Malta, México, FCE, 1965.

### *Bibliografía complementaria*

Bloncourt, Gérald, *Journal d'un révolutionnaire*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2013.

Césaire, Aimé, *Poésie, Théâtre, Essais et Discours*, Édition Critique, coordinateur Albert James Arnold, Paris, CNRS Éditions-Présence Africaine, 2013.

Confiant, Raphaël, *Case à Chine*, Paris, Gallimard, 2007.

\_\_\_\_\_, *L'insurrection de l'âme. Frantz Fanon. Vie et mort de Guerrier-Silex*, Paris, Caraiibeditions, 2017.

Chamoiseau, Patrick, *Une enfance créole I, Antan d'enfance*, Paris, Gallimard, 1990.

Daeninckx, Didier, *Asesinatos archivados*, traducción del equipo editorial de Akal con la colaboración de Esperanza Martínez Pérez, Madrid, Akal, 2010.

Dewitt, Philippe, *Les mouvement nègres en France 1919-1939*, Paris, L'Harmattan, 1985.

Glissant, Édouard, *La Case du Commandeur*, Paris, Éditions du Seuil, 1981.

\_\_\_\_\_, *Mahagony*, Paris, Gallimard, 1987.

\_\_\_\_\_, *Tout-monde*, Paris, Gallimard, 2011.

Gounongbé, Ari y Kesteloot, Lilyan, *Les grandes figures de la Négritude, paroles privées*, Paris, L'Harmattan, 2007.

Lacouture, Jean y Chagnollaude, Dominique, *Le Désempire. Figures et thèmes de l'anticolonialisme*, Paris, Éditions de Noël, 1993.

Oruno, Lara, *La magie du politique. Mes années de proscrit*, entretiens avec Inez Fisher-Blanchet, Paris, L'Harmattan, 2011.

Saint-Fleur, Gasthon y Basilio Belliard (selec.), *Palabras de una isla/ Paroles d'une île*, edición bilingüe castellano francés, Ediciones de Cultura, Santo Domingo, 2012.

Thénault, Sylvie, *Histoire de la guerre d'indépendance algérienne*, Paris, Flammarion, 2012.

*Sitios de internet consultados*

[www.frantzfanonspeaks.wordpress.com](http://www.frantzfanonspeaks.wordpress.com)

*¡HACED QUE LA NACIÓN EXISTA!*  
LA CUESTIÓN NACIONAL  
EN EL PENSAMIENTO DE FRANTZ FANON

César Cruz Álvarez  
*Universidad Nacional Autónoma de México*

“Pero una nación no es su poder, sino su cultura. Así de simple.”  
Carlos Fuentes, *Aquiles o el guerrillero y el asesino*

El objetivo del presente capítulo es indagar en la obra del pensador martiniqueño Frantz Fanon sobre lo que identificó como la cuestión nacional. El sentido de pensar la nación y sus derivas a la luz del movimiento independentista argelino nos permite observar la importancia que adquiere la categoría de *nación* en el pensamiento de Fanon. Es sobre todo en *Los condenados de la tierra*, última obra del autor, donde es posible apreciar tres momentos por los cuales transita el pensamiento en torno a la nación: el primero, sobre la cultura nacional; un segundo momento, marcado por manifestar la nación como afirmación de una historia desligada del colonialismo, y por último, la nación como idea que articula la acción. A partir de lo anterior, pretendo destacar la importancia de la cuestión nacional en el pensamiento de Fanon, desplazando la primacía que tiene el tema de la violencia en el análisis de *Los condenados de la tierra*.

El compromiso con la causa argelina llevó a Fanon a plantear sus ideas sobre el proceso de liberación en lo que serían sus últimos dos libros: *Sociología de una revolución* y *Los condenados de la tierra*. Este último, considerado como un testamento político que tuvo gran impacto intelectual en su época y que permanece como un libro imprescindible sobre la revolución contra el colonialismo.

En *Los condenados de la tierra* se estudian las formas de organización en un momento de coyuntura, los medios por los cuales se impugna el sistema colonial, el rol de las clases sociales en un contexto colonial y, por supuesto, la cuestión nacional; tema central en el momento político de pensar un país independiente a la luz de la segunda ola de movimientos de descolonización, momento histórico definido por la ruptura y la reorganización del mundo no sólo en términos geográficos, sino económicos y políticos.

#### ALGUNAS CONSIDERACIONES PARA PENSAR LA NACIÓN

A lo largo del siglo xx el tema de la nación ha sido recurrente en el pensamiento y en la acción de los movimientos políticos. Aún en el presente, la intervención política se enmarca en términos que competen a todos y cada uno de los miembros de esa "nación". Sin embargo, para la segunda mitad del siglo pasado, el auge de movimientos que denunciaban la política colonialista de las potencias europeas tuvo su punto más alto.

Estos procesos estaban enmarcados no sólo en las tensiones entre colonias y metrópolis, sino en el desarrollo de la Guerra Fría, momento histórico de gran envergadura. Este hecho no pasaría desapercibido por Fanon; por el contrario, vería en ese conflicto una caja de resonancia de las demandas de los países colonizados:

Esta competencia [entre socialismo y capitalismo] da una dimensión casi universal a las reivindicaciones más localizadas. Cada mitin, cada acto de represión repercute en la arena internacional [...] Y no puede afirmarse que sólo la demagogia explica el súbito interés de los Grandes por los

pequeños problemas de las regiones subdesarrolladas. *Cada rebelión, cada sedición en el Tercer Mundo se inserta en el marco de la Guerra Fría.*<sup>1</sup>

Si bien los movimientos de liberación no fueron detonantes del conflicto ideológico internacional, su aparición fue paralela y su importancia recaía en la posición política que adoptaban frente a uno u otro bando, ampliando o reduciendo la zona de influencia de una u otra potencia. Fanon remarcaba la importancia de los territorios en proceso de independencia y los colocaba como centrales en la pugna: “la construcción nacional sigue inscrita dentro del marco de la competencia decisiva entre capitalismo y socialismo [...] el Tercer Mundo no está excluido. Está, por el contrario, en el centro de la tormenta.”<sup>2</sup>

Para Fanon pensar la *nación* no estaba únicamente enmarcada en el proceso de independencia de la política colonial metropolitana, sino también en no caer en nuevas formas de dependencias, subordinando la agenda política de los nuevos Estados a intereses foráneos, de un conflicto entre potencias. Se trata de un marco histórico de referencia que hay que tener presente para captar la importancia de pensar este problema dentro de los procesos de liberación, tal como queda asentado en la cita anterior.

Por otro lado, es necesario establecer algunos marcadores que puedan ayudarnos a entablar un diálogo con el pensamiento de Fanon respecto al tema que me ocupa en el presente trabajo. No es mi intención dar cuenta de la cantidad de obras escritas sobre el tema de la nación, ni tampoco analizar cada una de ellas en relación a la obra de Fanon; el objetivo es más modesto: resaltar algunas ideas que, desde mi lectura, estarían presentes en la obra de Fanon al momento de pensar esta problemática a la luz de los procesos de la última ola de movimientos de descolonización.

Las preguntas ¿qué es la nación?, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de nación?, podrían ser el vehículo para internarse en este extenso

<sup>1</sup> Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, La Habana, Casa de las Américas, 2011, p. 40 (cursivas mías).

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

debate. Sin embargo, considero que éstas no son las más adecuadas por una razón: pareciera que estas interrogantes necesariamente conducen a respuestas descriptivas de un objeto que ya estuviera ahí y fuese inteligible desde el primer momento. Esto podría acarrear respuestas tan rígidas en su definición, como la de Iósef Stalin quien, al responder ¿qué es una nación?, señala: “Una nación es, ante todo, una comunidad, una determinada comunidad de hombres. Esta comunidad no es de raza ni de tribu. [...] Una nación no es, pues, un conglomerado accidental y efímero, sino una comunidad estable de hombres.”<sup>3</sup>

Por el contrario, el concepto de *nación* no debería ser considerado como un *a priori* o como un recipiente al cual es necesario llenar de rasgos “distintivos” de una población. Mucho menos como algo estable. Quizá sería más provechoso enfocar las preguntas a cómo es pensada la *nación* en momentos de ruptura, de crisis (¿cuáles son los fines de pensar la nación? ¿Quiénes la están pensando? ¿Sobre qué base se articulan esas ideas?, etc.). En donde podríamos apreciar que pensar esto es clave en la definición de un proyecto político futuro, resaltar el valor histórico en el cual la nación se transforma en un campo de disputa, y dejar de lado un sentido ahistórico que por sí mismo ya explicaría algo.

En ese sentido, obras como la de Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1780*,<sup>4</sup> y la de Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*,<sup>5</sup> son claves para entender ese sentido que pretendo mostrar. Hobsbawm analiza esa concepción de la nación en diferentes momentos históricos ligados con procesos de ruptura, que definieron la teoría y la práctica por crear los elementos para la reproducción material de esa idea.

<sup>3</sup> Iósef Stalin, *El marxismo y la cuestión nacional*, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 36. Sería bastante esclarecedora una investigación que abordara cuál fue la repercusión de las ideas sobre la nación del líder soviético tanto en la política exterior de la URSS, sobre todo con los territorios coloniales, y cómo estas ideas fueron recibidas por los partidos comunistas fuera de Europa, sobre todo en África, Asia y América Latina, donde la cuestión nacional ha sido un debate importante.

<sup>4</sup> Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991.

<sup>5</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 2005.

Anderson, por su parte, desde un enfoque diferente, busca demostrar la nación como un conglomerado de artefactos culturales propios de una clase:

La creación de estos artefactos, a fines del siglo XVIII, fue la destilación espontánea de un “cruce” complejo de fuerzas históricas discretas; pero que una vez creados, se volvieron “medulares”, capaces de ser trasplantados, con grados variables de autoconciencia, a una gran diversidad de terrenos sociales, de mezclarse con una diversidad correspondientemente amplia de constelaciones políticas e ideológicas.<sup>6</sup>

Con esto quiero señalar el carácter tanto conflictivo y de síntesis entre una diversidad de fuerzas históricas identificables, además de su dimensión como un imaginario dominante; de ahí deriva el título de su trabajo: la nación como una comunidad imaginada:

Una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana.

Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verá ni los oírá siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión.<sup>7</sup>

Por otro lado, Leopoldo Marmora en su libro *El concepto socialista de nación*,<sup>8</sup> bajo la premisa del carácter negativo de la nación dentro del marxismo —al considerar la nación como una creación burguesa y un diletante para la conciencia de clase del proletariado internacional—, lleva a cabo un análisis pormenorizado de las consideraciones de Marx, Engels y Lenin acerca de la nación.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>8</sup> Leopoldo Marmora, *El concepto socialista de nación*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1986.



Es importante observar en esta obra cómo Marmora desmonta los lugares comunes del marxismo sobre la nación<sup>9</sup> al analizar las implicaciones del capital tanto en la forma de pensar el tiempo como el espacio, con lo cual el establecimiento de fronteras y las nociones históricas de comunidad son necesarias para proyectar un proyecto político en la era del capitalismo. Por ello, Marmora define a la nación “como relación de mediación de determinaciones contradictorias”,<sup>10</sup> relación que se establece en el ámbito de la política, la economía y la ideología; ampliando lo anterior: “no existe la nación o lo nacional en sí. La nación no designa un ente o una esencia empíricamente inducible sino la relación orgánica y contradictoria entre ‘base’ y ‘superestructura’”.<sup>11</sup>

Otro texto importante, en la medida en que cuestiona y realiza un seguimiento de los diferentes momentos en que el marxismo pensó la nación desde Marx hasta Lenin, es el de George Haupt: “Los marxistas frente a la cuestión nacional: La historia del problema”.<sup>12</sup> Remarcando tres características importantes que refuerzan el trabajo llevado a cabo por Marmora: la marginalidad que antes del siglo xx representaba el tema de la nación en el cuerpo teórico del marxismo, la primacía del elemento de clase en el desarrollo de la problemática. Cada uno de los momentos y autores analizados por Haupt se encuentran atravesados por un momento coyuntural, de tal forma que la acción es central en las reflexiones.

Todos los autores anteriormente mencionados, a excepción de Haupt, coinciden en que, después de 1945, la mayoría de movimientos impulsaron sus luchas bajo un marco nacional asentado en sus programas políticos. A partir de esto, es posible hablar de una nueva forma

<sup>9</sup> A saber, son dos las principales ideas impugnadas por Marmora: las consideraciones de la nación como una ilusión, es decir, como un momento transitorio que la revolución va a disolver; y la nación como un remanente arcaico de una comunidad aún no completamente distinguible en clases.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>12</sup> George Haupt, “Los marxistas frente a la cuestión nacional: La historia del problema”, en George Haupt *et al.*, *Los marxistas y la cuestión nacional. La historia del problema y el problema de la historia*, Barcelona, Fontanamara, 1980, pp. 10-82.

de conceptualización de la nación en términos diferentes respecto de otros momentos —como el inmediatamente anterior, representado por el avance del nazismo y el fascismo en Europa, donde encontramos un nacionalismo imperialista que distinguía entre naciones de amos y naciones serviles.

La singularidad en la concepción de la *nación*, en la segunda mitad del siglo xx, en los movimientos de liberación de los países del Tercer Mundo, no pasó desapercibida por Frantz Fanon, cuyas ideas se vieron plasmadas, sobre todo, en *Los condenados de la tierra*. Considero que esta problemática es importante en el pensamiento del martiniqueño en la medida en que ayuda a entender sus consideraciones sobre su proyecto de descolonización y el ejercicio de su praxis transformadora de las estructuras y, en especial, del sujeto colonizado.<sup>13</sup>

#### TRES MOMENTOS DE LA NACIÓN EN FRANTZ FANON: CULTURA NACIONAL, LA NACIÓN EN ARMAS, LA NACIÓN COMO ARTICULACIÓN

El colonialismo —entendido como una articulación de violencias que conforman una totalidad— logró una desarticulación de formas comunitarias anteriores a la colonización. Es decir, para lograr su asentamiento tuvo que acabar, reorganizar y, en algunos casos, mantener formas sociales previas. Ello supone, también, una disgregación de la cultura, del horizonte simbólico de una comunidad y de los medios materiales para su reproducción.

A costa de realizar una distinción entre diferentes políticas de colonización (la aniquilación o la asimilación, los ejemplos más identificables) y de las formas híbridas, sincréticas, barrocas o cualquier otro nombre que adopten las formas culturales, este “choque de civilizaciones” muestra el predominio de los valores culturales de una de

<sup>13</sup> Ésta es una discusión que escapa de los límites propuestos para este trabajo. Sin embargo, estimo pertinente abrir el debate de la obra *Los condenados de la tierra* más allá de la violencia, elemento que ha hecho correr mucha tinta en el análisis de la obra de Fanon.

ellas sobre la otra; ¿por qué? Porque se han hecho hegemónicos y han creado sus medios materiales para su reproducción.

Por ello, Fanon identifica que dentro de una sociedad colonizada los elementos culturales de ésta se ven condenados a la clandestinidad, y su supervivencia es ya muestra de una resistencia.

La cultura nacional es, bajo el dominio colonial, una cultura impugnada, cuya destrucción es perseguida de manera sistemática. Muy pronto es una cultura condenada a la clandestinidad [...] Esta persistencia de formas culturales condenadas por la sociedad colonial es ya una manifestación nacional.<sup>14</sup>

Contrario al planteamiento de Lenin a comienzos del siglo xx, quien caracterizaba a la “cultura nacional” como un elemento burgués que dividía al proletariado en reivindicaciones nacionales sobre la cultura del internacionalismo<sup>15</sup> —y teniendo en cuenta que la idea de la revolución socialista en el mundo, al menos en los países de mayor desarrollo industrial para el comienzo del siglo xx, era predominante entre los comunistas de la época—, Fanon tenía una visión positiva de la cultura nacional como la base sobre la cual se inicia un proceso de reconocimiento entre sujetos colonizados.

La diferencia entre ambas consideraciones estriba en cómo se están pensando las transformaciones de sus respectivas sociedades. Lenin, y en general un pensamiento extendido en la época, consideraba que la revolución comunista podría triunfar en los países de la Europa industrial y que, de ese modo, el triunfo de cada uno de los movimientos

<sup>14</sup> Frantz Fanon, *Los condenados...*, *op. cit.*, p. 192.

<sup>15</sup> V. I. Lenin, “Notas críticas sobre el problema nacional”, en *Obras completas*, tomo xx (Buenos Aires, Cartago, 1960). Una cita que aparece en dicho texto es esclarecedora respecto a este punto: “La consigna de la cultura nacional es una superchería burguesa [...] Nuestra consigna es la cultura internacional del democratismo y el movimiento obrero mundial”, p. 15; además la identificación que hace Lenin de la “cultura nacional” se reduce a la escuela formal y aquellos aspectos que de ahí se derivan y no de los elementos culturales que perviven en las sociedades que se mantienen subsumidas. Para un análisis de la nación en la obra de Lenin: Leopoldo Marmora, *op. cit.*

obreros nacionales debería estar engarzado en una visión internacionalista, en contraposición al sistema capitalista. Por otro lado, el martiniqueño ve en la “recuperación” de ciertos aspectos culturales como un elemento para la afirmación como sujetos independientes, diferentes a ese sujeto construido por el colonialismo.

La reivindicación de una cultura nacional pasada no rehabilita sólo, no justifica únicamente, una cultura nacional futura. En el plano del equilibrio psicoafectivo provoca en el colonizado una mutación de una importancia fundamental [...] El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro del colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión de la lógica se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila. Esa empresa de desvalorización de la historia anterior a la colonización adquiere ahora su significación dialéctica.<sup>16</sup>

Sin embargo, contrario a lo que podría pensarse, esta reivindicación no busca rescatar elementos culturales en su aparente estado “puro” o retornar a un pasado comunitario imaginado como idílico. Tales cosas, para Fanon, no sólo son imposibles sino que plantean un callejón sin salida respecto a la liberación de los pueblos colonizados. Además, con ello, queda manifiesta la negación de Fanon de dirimir las cuestiones políticas a través de las mediaciones culturales o raciales.

Cuando el martiniqués se pregunta por aquello que constituye la cultura nacional no da una respuesta afirmativa, sino que su explicación se construye a través de explicar lo que *no* es la cultura nacional:

La cultura nacional no es el folklore donde un populismo abstracto ha creído descubrir la verdad del pueblo. No es esa masa sedimentada de gestos puros, es decir, cada vez menos atribuibles a la realidad presente del pueblo. *La cultura nacional es el conjunto de esfuerzos hechos por un pueblo en el plano del pensamiento para describir, justificar y cantar la acción a través de la cual el pueblo se ha constituido y mantenido.* La cultura nacional, en los

<sup>16</sup> Frantz Fanon, *Los condenados...*, *op. cit.*, p. 167.

países subdesarrollados, debe situarse, pues, en el centro mismo de la lucha de liberación que realizan esos países.<sup>17</sup>

Con esto se explicaría la trascendencia de la cultura nacional tanto en el plano de la resistencia como en la articulación de una posibilidad de impugnar al colonialismo. O como señala Amílcar Cabral:

El estudio de la historia de las luchas de liberación nacional enseña que, generalmente, están precedidas por un aumento de las manifestaciones culturales, las cuales se concretan progresivamente por una tentativa, lograda o no, de la afirmación de la personalidad e identidad cultural del país dominado como acto de negación de la cultura del opresor.<sup>18</sup>

Si bien anteriormente expresé esto en el pensamiento de Fanon como una “recuperación” de ciertos elementos culturales, no debe de entenderse como “examinar piezas o comparar sarcófagos” —como irónicamente expresará Fanon—, sino hacer de esos elementos aglutinadores formas de expresión y afirmación de una historia separada de la historia de la metrópoli. Además, estos elementos no son considerados como formas estáticas, sino como formas de expresión cambiantes que pudiesen conformar un nuevo horizonte simbólico: “la cultura es, en primer lugar, expresión de una nación, de sus preferencias, de sus tabues [*sic*], de sus modelos [...] La cultura nacional es la suma de todas esas apreciaciones, la resultante de las tensiones internas y externas de la sociedad global y en las diferentes etapas de esa sociedad.”<sup>19</sup>

Esto, necesariamente, exige una impugnación a los intelectuales del país colonizado. El psiquiatra martiniqués entiende de forma diferente cuál es el papel de aquellos que han tenido la oportunidad de realizar

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 188 (cursivas mías).

<sup>18</sup> Amílcar Cabral, *Cultura y liberación nacional*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia; Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1981, p. 150.

<sup>19</sup> Frantz Fanon, *Los condenados...*, *op. cit.*, p. 198.

estudios en la metrópoli.<sup>20</sup> Su papel no es convertirse en el sostén del orden colonial; tampoco, en intermediarios de la explotación; su intervención se encuentra en ofrecer condiciones de posibilidad de una existencia plena para el sujeto colonizado.

La responsabilidad del hombre de cultura colonizado no es una responsabilidad frente a la cultura nacional, sino una responsabilidad global frente a la nación como un todo, de la que la cultura no es, en definitiva, sino un aspecto [...] Luchar por la cultura nacional es, en primer lugar, luchar por la liberación de la nación, matriz material a partir de la cual resulta posible la cultura. No hay un combate cultural que se desarrolle paralelamente a la lucha popular.<sup>21</sup>

Contrario a pensar a la *intelligentsia* como una vanguardia, su papel como lo percibe Fanon es, en primer lugar, hacer visibles las contradicciones que el colonialismo produce en el territorio colonial por la preparación que se le ha ofrecido; en segundo lugar, el de acompañante de las movilizaciones populares: “[...] en general se reconoce que las *intelligentsias* eran fundamentales para el surgimiento del nacionalismo en los territorios coloniales [...] El alfabetismo hacía posible ya la comunidad imaginada flotante en el tiempo homogéneo, vacío”,<sup>22</sup> con lo cual se reconoce la dimensión de militancia, de compromiso intelectual y político para ofrecer una solución a los problemas generados por el colonialismo.

Con una visión bastante poética, Fanon expresa:

<sup>20</sup> Otro de los temas de interés a este respecto, como apunta Benedict Anderson, es la forma cómo se fue gestando el nacionalismo anticolonial a través de la construcción de redes de intelectuales nacionalistas que tuvieron una educación en la metrópoli o en las escuelas de más alto prestigio en las colonias, aunque fuera la menor de las veces. Las metrópolis sirvieron para formar esos vínculos de solidaridad con otras regiones coloniales.

<sup>21</sup> Frantz Fanon, *Los condenados...*, *op. cit.*, pp. 187-188.

<sup>22</sup> Benedict Anderson, *op. cit.*, p. 165.

El hombre colonizado que escribe para su pueblo, cuando utiliza el pasado, debe hacerlo con la intención de abrir el futuro, de invitar a la acción, de fundar la esperanza. Pero para asegurar la esperanza, para darle densidad, hay que participar en la acción, comprometerse en cuerpo y alma en la lucha nacional. Puede hablarse de todo, pero cuando se decide hablar de esa cosa única en la vida de un hombre que representa el hecho de abrir el horizonte, de llevar la luz a la propia tierra, de levantarse a sí mismo y a su pueblo, entonces hay que colaborar muscularmente.<sup>23</sup>

De tal forma, la cultura nacional se transforma no sólo en un cúmulo de elementos materiales que podrían haber pertenecido a las sociedades antes de la colonización, sino en la en afirmación de un pasado que tiene la intención de ser reinterpretado en búsqueda de un futuro diferenciado de la historia colonial. Es una impugnación. También, es el medio a través del cual se comienza a fundar una conciencia por la lucha en términos nacionales. Esto será el punto de quiebre entre la tradición que se mantiene sólo en la reivindicación de la cultura y entre quienes ven, como Fanon, que la cultura es parte fundamental para pensar en una base común para la acción que supone la liberación nacional. Como se mencionaba anteriormente, para el martiniqués no hay un combate cultural que se realice de forma paralela a la lucha política; ambas dimensiones quedan integradas en la liberación nacional.

Es decir, esta conciencia de las condiciones concretas de la sociedad colonial se dimensiona en un contexto nacional, por sobre las diferencias de raza o de clase que han sido construidas —mantenidas y reproducidas por colonizadores y colonizados— por el colonialismo, y se traducen en un objetivo primordial: la independencia y la construcción de la nación. Es por ello que bajo estas condiciones no se hable de la nación como un *a priori* sino como una consigna, “haced que la nación exista”, la cual debe de ser respaldada por un contenido.

Según Fanon, lejos de ser inmediata y transparente, la conciencia nacional tiene derivaciones que se traducen en reivindicaciones gremiales, étnicas, sociales, etc. —sin dejar de ser importante esa dimen-

<sup>23</sup> Frantz Fanon, *Los condenados...*, *op. cit.*, p. 187.

sión de ampliación u obtención de prerrogativas democráticas—, las cuales, bajo las condiciones por la independencia, resultan ser una “confusión neoliberal universalista”.<sup>24</sup> Además, demuestran una incapacidad política de los dirigentes de la lucha de liberación nacional; algo que Fanon identifica como un riesgo para las naciones jóvenes:

La conciencia nacional, en vez de ser la cristalización coordinada de las aspiraciones más íntimas de la totalidad del pueblo, en vez de ser el producto inmediato más palpable de la movilización popular, no será en todo caso sino una forma sin contenido, frágil, aproximada. Las fallas que se descubren en ella explican ampliamente la facilidad con la cual, en los jóvenes países independientes, se pasa de la nación a lo étnico, del Estado a la tribu. Son esas grietas las que explican los retrocesos, tan penosos y perjudiciales para el desarrollo y la unidad nacionales. Veremos cómo esas debilidades y los peligros graves que encierran son el resultado histórico de la incapacidad de la burguesía nacional de los países subdesarrollados para racionalizar la praxis popular, es decir, descubrir su razón.<sup>25</sup>

Una de las complicaciones para indagar en *Los condenados...* son los diferentes momentos que Fanon tiene de la nación, consecuencia del carácter discontinuo de sus reflexiones; esto porque la nación aparece relacionada al desarrollo del movimiento de liberación. Empero, esto guarda también un aspecto positivo, el cual es que no podemos concebir a la nación como un todo dado y estable. Esta construcción mostraría su carácter conflictivo y contradictorio en momentos tan diferentes como la explosión de las manifestaciones por la independencia como de aquella en una etapa posterior a la independencia.

La cuestión nacional en Fanon toma gran relevancia por la forma en que plantea problemas cruciales, no sólo para el momento histórico

<sup>24</sup> No hay que confundir el sentido respecto a lo que se está entendiendo por “neoliberal”. Diferente al significado que esta palabra adoptó entre las décadas de los setenta y los ochenta, aquí Fanon la está usando como acentuación de la doctrina liberal de la libertad asociada a la obtención progresiva de derechos. Una frase que tiene un sentido anómalo en relación con el texto en su conjunto.

<sup>25</sup> Frantz Fanon, *Los condenados...*, *op. cit.*, p. 109.



de su intervención en la ola de movimientos por la descolonización sino en el presente para pensar la problemática de grupos humanos, pueblos, que reivindican su derecho a la autodeterminación o la autonomía en términos de ser una nación o aspirar a ser una nación diferenciada de la representada por el Estado-nación<sup>26</sup> en el cual se encuentran adscritas jurídicamente.

Es importante identificar en el pensamiento de Fanon qué se busca con el uso de la *nación*. Para ello, lo expresado por Enrique Antileo a este respecto es fundamental: “la postura de Fanon [sobre la nación] no se encuentra en develar el ser-nacional, sino en un estar-nacional luchando contra el colonialismo.”<sup>27</sup> Asumiendo esto se abre un abanico de posibilidades en relación con la nación. Ésta ya no sería una comunidad milenaria de hombres con una existencia previa sino un proyecto que se gesta en el presente, en la acción del movimiento de liberación. Esto es “la nación en armas”.

<sup>26</sup> Es necesario realizar una diferenciación entre Estado y nación. Como señala el sociólogo boliviano Rene Zavaleta, la imbricación de estas dos categorías debe de estar mediada a partir de la configuración histórica particular de cada caso. Siguiendo a Zavaleta, el *Estado-nación* es “lo que ocurre cuando la sociedad civil se ha convertido en nación y tiene un solo poder político, o sea que el Estado nacional es algo así como la culminación de la nación.” Es decir, el Estado, entendido como el resultado de un proceso. Véase: Rene Zavaleta, “Notas sobre la cuestión nacional en América Latina”, en *La autodeterminación de las masas*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores; CLACSO, 2009, pp. 357-371. Leopoldo Marmora distingue conceptualmente que la formación de la nación antecede al Estado como institución encargada de velar por el desarrollo de los ciudadanos en una base de igualdad jurídica. Sin embargo, como hemos hecho mención, la nación es un proceso que se desarrolla continuamente, por lo cual la nación representada por el Estado es sólo una de sus manifestaciones a través de una serie de artefactos culturales, usando el término de Anderson. En sentido histórico tampoco es relacionable que la existencia de una nación suponga la formación de un Estado. Un trabajo interesante acerca de este último punto es el de Enrique Antileo, “Frantz Fanon Wallmapu Püle. Apuntes sobre el colonialismo y posibilidades para repensar la nación en el caso mapuche”, en Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata (eds.), *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo xx*, Buenos Aires, Corregidor, 2013.

<sup>27</sup> Enrique Antileo, “Frantz Fanon Wallmapu Püle. Apuntes sobre el colonialismo y posibilidades para repensar la nación en el caso mapuche”, en *ibid.* p. 144.

De acuerdo con el análisis de Fanon, una primera etapa del movimiento de liberación nacional argelino se caracterizó por las acciones espontáneas y una sublevación generalizada en el campo y en la ciudad, bajo la conciencia de una lucha que debía trascender los aspectos étnicos y regionales, la asociación inmediata de cada uno de estos brotes con el triunfo inmediato hacían de cada combatiente una parte viva de la nación.

Las múltiples sublevaciones surgidas en el campo son la prueba, donde quiera que estallan, de la ubicuidad y la presencia generalizada y densa de la nación. Cada colonizado en armas es un pedazo de la nación viva [...] Obedecen a una doctrina simple: *haced que la nación exista* [...] En cada cerro se constituye un gobierno en miniatura que asume el poder. En los valles y en los bosques, en la selva y en las aldeas, en todas partes se encuentra una autoridad nacional. *Cada cual mediante su acción, hace existir a la nación y se dedica a hacerla triunfar localmente.* Nos encontramos en una estrategia de lo inmediato, totalitaria y radical. El fin, el programa de cada grupo espontáneamente constituido, es la liberación local. *Si la nación está en todas partes, está aquí. Un paso más y está sólo aquí.*<sup>28</sup>

Esta frase, “hacer que la nación exista”, estaría íntimamente ligada con un principio ampliamente difundido y aceptado entre diversas corrientes políticas: el derecho a la autodeterminación de los pueblos. En el pensamiento de Fanon tal consigna tiene dimensiones más amplias, orientadas a la liberación del sujeto colonizado y a la posibilidad de una existencia no sobredeterminada por el colonizador. Ésta sería una distinción fundamental entre la autodeterminación como una consigna “democrático-burguesa” (la existencia de un Estado independiente) y la consigna como proceso de descolonización, es decir, de una desalienación del sujeto a través de la praxis.

La autodeterminación fue adoptada como parte sustancial del discurso de los movimientos de liberación nacional, pero su utilización, al menos dentro de un espectro político de izquierda, remite directamen-

<sup>28</sup> Franz Fanon, *Los condenados...*, *op. cit.*, pp. 93-94 (cursivas mías).

te al antecedente del Partido Bolchevique y la Revolución Rusa: “por autodeterminación de las naciones se entiende su separación estatal de las colectividades nacionales extrañas, se entiende la formación de un Estado nacional independiente”.<sup>29</sup> Este principio, que integraba el programa político del Partido Socialdemócrata Ruso, era así definido por Lenin y permeó como principio político del socialismo tanto metropolitano como en los partidos comunistas de las colonias, aunque éstos estuvieron lejos de ser quienes encabezaran las luchas.<sup>30</sup>

En ambos momentos históricos la nación se encuentra vinculada a la formación de un nuevo Estado. Relación que se acentuó durante la segunda mitad del siglo xx:

La estrategia de una revolución democrática, vinculada al reconocimiento del derecho de las naciones oprimidas a la separación estatal, tal como fue proclamado por los bolcheviques, resultó ser, para Rusia, una estrategia mucho más realista y que además se adecuaba mejor a la tendencia (que ya se vislumbraba y que finalmente fue predominante en el siglo xx) hacia la descolonización y la formación de nuevos Estados, primero en Europa central y meridional, luego en Asia y finalmente en África.<sup>31</sup>

A pesar de que, como explica Marmora, el derecho a la autodeterminación emana del derecho liberal burgués de “igualdad”, es decir, se asume una formalidad (la creación de un nuevo Estado) dentro de relaciones de desigualdad,<sup>32</sup> éste pasó a ser una parte constitutiva del pensamiento de los movimientos de liberación nacional.

En síntesis, la *nación en armas*, en Fanon, es una conceptualización de las primeras movilizaciones generalizadas contra el sistema colonial. Un momento caracterizado por la insurrección inmediata, la construc-

<sup>29</sup> V. I. Lenin, “Sobre el derecho a las naciones a la autodeterminación”, en *Obras completas*, tomo xx, Buenos Aires, Cartago, 1960, p. 393.

<sup>30</sup> *Cfr.* Con el texto ya citado de George Haupt, en donde el autor desarrolla la concepción de la autodeterminación dentro del marxismo, idea que será cercana a muchos movimientos de liberación sobre este tema.

<sup>31</sup> Leopoldo Marmora, *op. cit.*, p. 55.

<sup>32</sup> *Ibid.*

ción en lo local de una opción política que busca romper con la política metropolitana. Cada combatiente es una parte viva de la nación, quien por medio de la acción está abriendo el camino hacia la independencia y la construcción de nuevas formas de relaciones sociales. Su mediación es la praxis.

Sin embargo, la *nación* sigue siendo más una consigna que un hecho. En Fanon la nación aparece tanto como afirmación como un elemento de articulación para la movilización, como una construcción de aquellos que están inmersos en la lucha armada sin mucha complicación, más allá de hacer cumplir el derecho a la autodeterminación y como una forma de ir reconstruyendo una comunidad en donde el tribalismo y el regionalismo quedan atrás, al menos momentáneamente.

Sin embargo, en esta manifestación primera: “la nación no debe de registrar una batalla por su definición o su clausura, la nación es un instrumento para la movilización. Es urgente evaluar cualquier idealización y apología de la nación y pensar en ella como posibilidad”.<sup>33</sup> Es por ello que la nación y el nacionalismo aparecen como una ruptura con el colonialismo y afirmación de una comunidad diferente. Sin embargo, estos dos elementos no son por sí mismo una orientación política concreta; por el contrario, serían una consigna movilizadora, pero abstracta.

Tal es el sentido con el que Fanon caracteriza el uso de la nación: “En sus discursos, los dirigentes políticos ‘nombran’ a la nación. Las reivindicaciones del colonizado reciben así una forma. No hay conte-

<sup>33</sup> Enrique Antilleo, *op. cit.*, p. 149.

nido, no hay programa político y social. Hay una forma vaga, pero no obstante nacional, lo que llamamos la exigencia mínima.”<sup>34</sup>

¿Qué define el contenido de esa forma “nación” de la cual habla Fanon? O precisando más, ¿cuál sería el contenido de la nación en un momento de radicalidad y de rupturas? Considero que ambas preguntas sólo pueden ser contestadas de forma parcial a partir de la obra de Fanon. Primero, teniendo en consideración las críticas hechas por el martiniqueño de reducir la nación a un componente étnico, religioso, lingüístico o cualquier elemento que defina de manera unívoca las múltiples realidades que coexisten dentro del territorio colonial y que el momento de la *nación en armas* ha revelado a sus participantes. Segundo, hay que tener en cuenta que la radicalidad del pensamiento de Fanon respecto a la nación va más allá de la independencia y la instauración de un Estado, enfocándose en las repercusiones que el movimiento pueda generar en los sujetos colonizados, por ejemplo, la rehabilitación de formas comunitarias y de sus relaciones, esto sería la desalienación total del hombre. Por último, que ese horizonte de posibilidad que se abre con la lucha por la nación puede no ser positivo; Fanon observa esto a partir de cómo la burguesía nacional, los dirigentes del partido, los intelectuales van alejando a aquellos que han dado vida (y su vida) a ese proyecto nacional futuro, con lo cual se evidencia

<sup>34</sup> Frantz Fanon, *Los condenados...*, *op. cit.*, p. 33. Existen otros ejemplos en los cuales Fanon expresa una urgencia de pasar de la consigna abstracta a un contenido definido a partir de la movilización de las masas: “el nacionalismo, ese canto magnífico que sublevó a las masas contra el opresor, se desintegra después de la independencia. El nacionalismo no es una doctrina política, no es un programa. Si se quiere evitar realmente al país ese retroceso, esas interrupciones, esas fallas hay que pasar rápidamente de la conciencia nacional a la conciencia política y social” (p. 159). Y un ejemplo más: “El nacionalismo, si no se hace explícito, si no se enriquece y se profundiza, si no se transforma rápidamente en conciencia política y social, en humanismo, conduce a un callejón sin salida. La expresión viva de la nación es la conciencia dinámica de todo el pueblo [...] el gobierno nacional debe, antes de preocuparse por el prestigio internacional, devolver la dignidad a cada ciudadano, poblar cerebros, llenar los ojos de cosas humanas, desarrollar un panorama humano, habitado por hombres conscientes y soberanos” (p. 161).

el sentido de que el proyecto nacional es una correlación de fuerzas entre diversos sectores.

En esto último es donde se jugaría la construcción de una nueva nación que se procurará los medios materiales para su reproducción. A ello Marmora lo llamará *hegemonía*; en Fanon no quedaría enunciado de esta manera, pero por los indicios que presenta es una interpretación bastante cercana.

Por hegemonía entendemos la capacidad de una clase o sector social para extender tendencialmente su conducción moral y cultural respecto del conjunto de la sociedad. Hegemonía es la capacidad de articular (subjetivamente) los propios intereses particulares de grupo con los intereses globales (reales o imaginarios) de la sociedad. Un sistema de hegemonía se construye no sólo con base en los intereses materiales recíprocos o en la negación y balance entre intereses materiales más o menos opuestos, sino también —más allá de toda razón instrumental— con base en la fuerza unificadora de lo ideológico, de los afectos, de los anhelos y mitos colectivos, de las herencias étnicas y religiosas, de la necesidad de identidad, seguridad y recogimiento provenientes de la vida en comunidad, etc. Hacer converger estos múltiples y dispares elementos de un solo haz o subjetividad colectiva, histórica y políticamente eficiente bajo la hegemonía de aquella fracción de la sociedad más apta para ello, es la tarea y la obra del proceso de formación nacional.<sup>35</sup>

Es por ello que la cuestión nacional planteada por Fanon se encuentra íntimamente ligada con el proyecto de descolonización que el martiniqués asume en su participación en el Frente de Liberación Nacional argelino. Esta escuela política será traducida en una interpretación sobre los elementos que hace posible la descolonización a nivel de la comunidad y del sujeto. Por ello, más que una teoría acabada sobre la nación, en Fanon encontramos un cuestionamiento por pensar de forma diferente nociones dadas o que han permanecido en el tiempo. La nación no designaría tal o cual cosa, sino que la nación se construye.

<sup>35</sup> Leopoldo Marmora, *op. cit.*, pp. 175-176.

## CONCLUSIONES

El análisis de una cuestión nacional en el pensamiento de Fanon contempla, por un lado, la importancia que se le otorga a los elementos culturales; más allá de buscar un retorno a un pasado idílico o de productos culturales en estado puro, Fanon señala las potencialidades de éstos como elementos que pueden articular a la comunidad bajo otras lógicas desligadas de la historia y el predominio de la cultura del colonizador. Por otro lado, la cultura nacional dimensiona las problemáticas del colonialismo más allá de la tribu o de la aldea, lo que genera la posibilidad de construir un proyecto político bajo otro horizonte.

El sentido abierto que le otorga Fanon a la *nación*, tanto como categoría como proceso, lleva a romper esquemas teóricos y desmarcarse de ellos, confiriendo un sentido diferente a la *nación* de su acepción liberal, remarcando que el contenido de dicha categoría no está determinado de forma *a priori*, sino que éste se encuentra supeditado a la lucha entre proyectos políticos y diferentes actores en momentos de crisis y ruptura.

Es por ello que, si bien la independencia y la formación de un Estado fueron capitales para los movimientos de liberación, para Fanon la independencia no agota el sentido que le otorga a la descolonización. Este proceso para el martiniqués es mucho más amplio, al abarcar el universo simbólico y material del sujeto colonizado. Es decir, la formación de un nuevo sujeto en la historia, que a través de la violencia ha hecho su aparición como sujeto político.

Por ello, contrario a las críticas que ven en Fanon un apólogo de la violencia, ésta debiese ser considerada como medio entre un abanico amplio de opciones, como respuesta a una violencia primera, trasplantada por el colonialismo que ha enajenado el ser social del colonizado, es decir, como impugnación del derecho colonial y, por último, como denuncia de su condena en abstracto.

La ideología y la cultura de la democracia nos han llevado a la condena abstracta de la violencia. Sin embargo, Fanon exploró no sólo la dimensión material de las violencias, sino en su dimensión simbólica constructora de complejos de inferioridad y de negación de sí mismo

en los sujetos colonizados. La violencia sin sentido es reprobada por Fanon; de ahí que no sea posible hacer una crítica a partir sólo del capítulo primero de *Los condenados...* o del prólogo de Sartre. Por el contrario, debe de observarse a la luz del proyecto emancipatorio que persigue y que se encuentra mediado por la construcción de una nación independiente.

De ahí que tanto el proyecto nacional, como afirmación mínima frente al colonialismo, y la propuesta de violencia como praxis creadora (de un nuevo orden social y de un nuevo sujeto) sean complementarios. Por supuesto, estas consideraciones no deben de ser tomadas como un programa político acabado y transportable a cualquier contexto; por el contrario, su potencial recae en la capacidad de análisis más allá de los marcos del marxismo ortodoxo como teoría de la transformación social.

Por medio de este análisis, se privilegia el sentido histórico de los fenómenos sociales en su dimensión de proceso y no como hecho aislado. Es decir, en su particularidad se muestran las contradicciones de una sociedad concreta ligada a la dimensión internacional a partir del capitalismo en su dimensión colonialista. Dimensión que no parecía ser comprendida por el marxismo de los partidos comunistas de Europa Central.

Por otro lado, es necesario señalar que el ciclo de violencias revolucionarias que Fanon apreció se cerró.<sup>36</sup> Esto ocurrió por diferentes razones. En algunos casos, el desgaste y la corrupción de los gobiernos revolucionarios abrieron una etapa de neocolonialismo, dependencia o de colonialismo interno; en algunos otros, proyectos abiertamente

<sup>36</sup> Considero importe realizar una precisión referente a este punto. Si bien mantengo la posición respecto al cierre histórico de este ciclo de violencias revolucionarias, paradójicamente observamos, en algunos lugares en el mundo, una superposición y convivencia entre un tipo de violencia que podríamos identificar con la idea de transformación social y una amplia cultura que pretende expandir la democracia; la primera es ya más bien marginal, en la mayoría de los casos, mientras que la segunda sería hegemónica en la concepción del hacer política en estas primeras dos décadas del siglo XXI. Aunque, claro, existen ejemplos que rompen con esta regla, quizá el ejemplo más claro sean los movimientos armados en Palestina.



reaccionarios y conservadores fueron los encargados de echar atrás los proyectos revolucionarios por medio del uso de la violencia.

La opción de hacer política por medio de las armas es bastante marginal —salvo en casos muy particulares—, primero, en los sectores de oposición, y segundo, no logra hacer consenso en la base de una sociedad. Además, el discurso liberal-democrático, predominante en la actualidad, no sólo rechaza su uso sino, al rechazarlo, afirma al Estado y sus instituciones como único medio para dirimir los conflictos, tachando de innecesaria la violencia por un supuesto perfeccionamiento estatal.<sup>37</sup>

Empero, tampoco podemos negar que los mecanismo de violencia se han refinado y sus consecuencias han derivado en una diversidad de pauperizaciones de los sujetos en sociedad; a ello no se han construido alternativas que impugnen esas violencias más allá de una agenda política de sectores sociales particulares. La tarea sigue pendiente, la transformación de la sociedad en donde el ser social sea visto como fin y no como objeto ni como medio del lucro particular.

## BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 2005.

Antileo, Enrique, “Frantz Fanon Wallmapu Püle. Apuntes sobre el colonialismo y posibilidades para repensar la nación en el caso mapuche”, en Elena Oliva, Lucía Stecher, Claudia Zapata (eds.), *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*, Buenos Aires, Corregidor, 2013.

Cabral, Amílcar, *Cultura y liberación nacional*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia; Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1981.

<sup>37</sup> Bolívar Echeverría, “Violencia y modernidad”, en Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 2010.

Echeverría, Bolívar, “Violencia y modernidad”, en Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 2010.

Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, La Habana, Casa de las Américas, 2011.

Haupt, George *et al.*, *Los marxistas y la cuestión nacional. La historia del problema y el problema de la historia*, Barcelona, Fontanamara, 1980.

Hobsbawm, Eric, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Madrid, Crítica, 1991.

Lenin, V. I., “Notas críticas sobre el problema nacional”, en V. I. Lenin, *Obras completas*, tomo xx, Buenos Aires, Cartago, 1960.

\_\_\_\_\_, “Sobre el derecho a las naciones a la autodeterminación”, en V. I. Lenin, *Obras completas*, tomo xx, Buenos Aires, Cartago, 1960.

Marmora, Leopoldo, *El concepto socialista de nación*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1986.

Stalin, Iósef, *El marxismo y la cuestión nacional*, Barcelona, Anagrama, 1977.

Zavaleta, René, “Notas sobre la cuestión nacional en América Latina”, en René Zavaleta, *La autodeterminación de las masas*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores; CLACSO, 2009, pp. 357-371.

# ESBOZO PARA UNA CRÍTICA DEL RACISMO COLONIAL: UN DIÁLOGO ENTRE FANON, MARX Y ENGELS

Perla Patricia Valero Pacheco  
*Universidad Nacional Autónoma de México*

Las dinámicas racistas que expresa el colonialismo parecieran ser fenómenos inherentes a la modernidad capitalista como parte de esa contracara colonial que la constituye, y es por ello que no han desaparecido con el correr del tiempo. Mientras avanza el siglo XXI nos convertimos en testigos de un resurgimiento de expresiones racistas favorecidas por un contexto de crisis económica y de recomposición y reestructuración de los Estados y de las identidades nacionales, y es en estos momentos de crisis profunda cuando la modernidad capitalista se retrotrae hacia sus fundamentos étnicos: la blancura racial. Esto lo teorizó el filósofo mexicano-ecuatoriano Bolívar Echeverría,<sup>1</sup> preocupado por explicar la relación existente entre racismo y capitalismo a través del concepto de *blanquitud*. La blanquitud es definida como el *ethos* del capitalismo, es decir, una forma de ser y comportarse en el mundo que se identifica con un fundamentalismo étnico, la blancura racial de las sociedades del Atlántico norte que fueron su cuna. Este elemento pasó de ser meramente casual y arbitrario

<sup>1</sup> Bolívar Echeverría, "Imágenes de la *blanquitud*", en *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010, pp. 57-86.

a convertirse en una determinación necesaria para ser moderno. En la óptica de Echeverría, la blanquitud transitó de una blancura étnica *casual* a una blanquitud identitaria *necesaria* que, precisamente al ser identitaria, puede ser adquirida por aquellos que no la tienen cuando asumen las formas de ser y de comportarse que son requeridas, y hasta exigidas, por la modernidad capitalista para satisfacer el mejor funcionamiento del sistema. Esto permite la aparente paradoja de la existencia de sujetos de color y, sin embargo, social y culturalmente blancos.

Para Echeverría, esto abre la puerta a un racismo abstracto y universal que no sólo se despliega sobre los sujetos que no poseen blancura racial, sino también contra aquellos que ni siquiera la aparentan, que no la asumen culturalmente en su identidad y en su expresión corporal. No obstante, basta con que el Estado capitalista entre en situaciones de recomposición de su soberanía y se vea obligado a reestructurar y redefinir la identidad nacional “para que la definición de la blanquitud retorne al fundamentalismo y rescite a la blancura étnica como prueba indispensable de la obediencia al ‘espíritu del capitalismo’ como señal de humanidad y de modernidad”.<sup>2</sup> Estas ideas fueron vertidas por el autor hacia finales de la década de 2010, y parece ser que no se equivocaba, pues mientras avanza el siglo XXI la modernidad capitalista ya no sólo demanda asumir y expresar la blanquitud social y cultural, sino que exige la blancura fenotípica y epidérmica. Es decir, para habitar la modernidad capitalista, para poder ser moderno, ya no basta con parecer blanco sino se necesita serlo.

En realidad, y como el mismo Echeverría señala, la blancura racial como fundamento de la identidad moderna capitalista no es un invento del siglo XXI sino que es el fundamento que ha determinado el *ethos* de la modernidad a lo largo de más de cuatro siglos. Es por esta razón que lo que entendemos como racismo también ha acompañado la historia de la modernidad capitalista desde sus orígenes, pues se han desplegado discursos y acciones discriminatorias hacia aquellos sujetos y colectividades que no han logrado asumir y expresar completamente la blanquitud. Queremos llamar la atención sobre la tradición de pensamiento

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 67.

anticolonial y antirracista que permitió el desarrollo de estas particulares teorizaciones: el pensamiento crítico latinoamericano tanto de Echeverría como de otros pensadores que han escrito en torno al este problema. Uno de sus representantes más descollantes es Frantz Fanon, uno de los grandes críticos del racismo colonial de la modernidad que dedicó su pensamiento y su militancia a abonar a este problema: la relación entre racismo y capitalismo. La de Fanon, una obra breve y muy singular escrita en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, la cual estuvo interesada en pensar los efectos psíquicos y sociales que la situación colonial produce en los sujetos y en las sociedades colonizadas.

En los albores del siglo XXI, la obra de Frantz Fanon tiene todavía mucho que decirnos para pensar la relación entre modernidad capitalista, racismo y colonialismo; y es en torno a esos aportes sobre los cuales versa este trabajo. Fanon, quien plantea que el racismo no es causa sino resultado de la desigualdad y la opresión económica capitalista, fue un gran defensor de los pueblos coloniales oprimidos y, al mismo tiempo, un feroz crítico de la complicidad de los propios colonizados. “El negro que quiere blanquear a su raza es tan desgraciado como el que predica su odio al blanco”,<sup>3</sup> señala Fanon, preocupado por desentrañar los comportamientos racistas de los propios colonizados que deben asumir máscaras blancas para poder habitar el mundo colonial. Fanon fue descubriendo que el colonialismo y su producto, el racismo, se desprenden como fenómenos constitutivos del capitalismo y, por lo tanto, son inherentes a la modernidad, de manera que los comportamientos racistas que Fanon observa en las Antillas también ocurren en otros contextos coloniales.

Guardando ciertas diferencias sobre las que abundaremos más adelante, Karl Marx y Frederich Engels llegan a conclusiones similares, aunque por caminos distintos y un siglo antes, como puede observarse en un amplio corpus de textos donde los autores abordan el problema del colonialismo. Dentro de este corpus sobresale un caso muy singular, el irlandés, al cual Marx y Engels dedicaron gran atención durante toda su vida y donde ambos identifican, describen y analizan comportamientos que Fanon también encuentra en las Antillas un si-

<sup>3</sup> Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2013, p. 43.

glo después. La cuestión de lenguaje del colonizador, del cuerpo del colonizado y el racismo entre los propios oprimidos coloniales son sólo algunos temas que los tres autores hallaron y desarrollaron para contextos coloniales bien diferentes, y entre los cuales se puede construir un puente de comprensión que ayude a pensar la relación estructural que existe entre racismo, colonialismo y modernidad capitalista.

En el caso de Fanon, los textos trabajados para emprender este estudio son *Piel negra, máscaras blancas*, *Los condenados de la tierra* y una serie de artículos periodísticos recopilados en *Por la revolución africana*, corpus en el que se rastreó la posición del autor en torno a la relación racismo-colonialismo-modernidad capitalista. Por su parte, en los casos de Marx y Engels, se trabajó una recopilación de textos sobre Irlanda publicada bajo el título *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda* editada por Pasado y Presente, donde se incluyen artículos periodísticos, epístolas, discursos y fragmentos de trabajos teóricos como *El Capital* y los *Grundrisse*, así como de un peculiar trabajo histórico incompleto: las notas preparativas para una historia de Irlanda que Friedrich Engels no terminó de escribir.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Existen diferentes recopilaciones de los textos de Marx y Engels sobre el colonialismo: Marx, *The Eastern Question* [edición de Eleanor Marx y Edward Aveling], London, Swan Sonnnschein & Co., 1897; Marx, *Notes on Indian History (1664-1858)*, Moscow, Progress Publishers, 1960; Marx, Engels, *On Colonialism*, Moscow, Progress Publishers, 1968; Marx, Engels, *Ireland and the Irish Question*, [edición de L. I. Golman y V. E. Kunina], Moscow, Progress Publishers, 1971; Marx, Engels, *Sobre el colonialismo*, Cuadernos Pasado y Presente, n° 37, México, Pasado y Presente, 1973; Marx, Engels, *Colonialismo y guerras en China*, México, Roca, 1974; Marx, Engels, *Escritos sobre Rusia*, Cuadernos Pasado y Presente, México, Pasado y Presente, 1980; Marx, *Artículos periodísticos* [Mario Espinoza Pino, selección, introducción y notas], Barcelona, Alba, 2013; Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral*, La Paz, Vicepresidencia del Estado/Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2015, entre otros. Asimismo, existen diversos estudios sobre el tratamiento de las periferias en los textos de Karl Marx: Lawrence Krader, *The Asiatic Mode of Production: Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx*, Assen, Van Gorcum, 1975; Teodor Shanin (ed.), *Late Marx and the Russian Road: Marx and the 'Peripheries' of Capitalism*, New York, Monthly Review Press, 1983; Kevin B. Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non Western Societies*, Chicago, Chicago University Press, 2016.

Lo que los lectores encontrarán ahora en sus manos es apenas un intento por construir un diálogo entre estos tres pensadores, separados por un siglo de distancia, que compartieron el interés teórico y la militancia política para desentrañar la relación entre colonialismo, racismo y capitalismo observando contextos coloniales diferentes, pero igualmente contruidos y atravesados por las relaciones sociales que impone el capitalismo y su inseparable cara colonial.

### HACIA LA CONCIENCIA DE LA COLONIALIDAD

La potente obra de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra* ha sido reconocida como “la Biblia de la descolonización”<sup>5</sup> al denunciar la dominación colonial y diseccionarla con bisturí desde la experiencia argelina. Considerada su testamento político, esta obra cumbre forma un corpus junto con su trabajo pionero *Piel negra, máscaras blancas*, donde Fanon evoca los concretos y contrastantes mundos del racismo colonial experimentados en el contexto colonial francés. Si bien el lugar de enunciación de Fanon se ubica en lugares específicos de este mundo colonial francófono —como la isla de Martinica en el Caribe y, más tarde, Argelia en el África magrebí—, su discursividad tiene la cualidad de poder translocalizarse a espacios históricos globales<sup>6</sup> enmarcados también en la dinámica colonial. Es por esto que la obra de Fanon posee la radicalidad de dar sentido y generar empatía en todos aquellos lugares donde se sufre la violencia colonial y el racismo que la acompaña; de ahí que sea posible emprender un ejercicio comparativo señalando diferencias y puntos en común entre las lógicas racistas del mundo colonial francés analizadas por Fanon y aquellas pertenecientes

<sup>5</sup> “Interview with Stuart Hall”, en Julien Isaac (dir.), *Frantz Fanon: Black Skin, White Mask*, Arts Council of England, 1996, citado en Homi Bhabha, “Foreword: Framing Fanon”, en Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Press, 2004.

<sup>6</sup> Agustín Láo-Montes, “Los condenados de la tierra y la nueva política de des/colonialidad y liberación”, *La Jiribilla. Revista de Cultura Cubana*, La Habana, año x, 2011 [en línea], [http://epoca2.lajiribilla.cu/2011/n547\\_10/547\\_09.html](http://epoca2.lajiribilla.cu/2011/n547_10/547_09.html)

al mundo colonial inglés analizado por Marx y Engels y aterrizado en el particular caso irlandés, punto sobre el que volveremos más adelante.

La breve pero poderosa vida y obra de Frantz Fanon, intelectual revolucionario, ha sido objeto de detallados estudios que han reconstruido la íntima relación existente entre su trabajo teórico y su militancia. Sobre el impacto de la obra del martiniqués pueden distinguirse dos periodos. El primero se abre en las décadas de 1960 y 1970, cuando el ímpetu de las revoluciones en el Tercer Mundo hizo que *Los condenados de la tierra* fuera traducida a múltiples lenguas y publicada en diversas ediciones alrededor del mundo, lo cual la convirtió en un hito para las luchas de liberación nacional. Para la década de 1980, en un contexto marcado por la posmodernidad y el abandono del ideal revolucionario de las décadas anteriores, se inauguró un segundo periodo en el que la figura de Fanon fue recuperada por las teorías poscoloniales que se afianzaron en las academias del norte global y que dejaron de lado *Los condenados de la tierra*, obra donde se defiende el uso de la violencia revolucionaria, para en su lugar emprender una recuperación de *Piel negra, máscaras blancas*, un texto hasta entonces poco leído que se convirtió en central del canon posmoderno<sup>7</sup> y poscolonial, cuyas interpretaciones resonaban en una sociedad cada vez más preocupada por las diferencias identitarias asediadas y en peligro de extinción bajo un mundo globalizado y cada vez más uniformizado.

Cabe aclarar que este trabajo no tiene el propósito de analizar la trayectoria política e intelectual de Fanon, sino que se propone un objetivo más modesto: recuperar algunos elementos de análisis presentes en su obra enfocados a explicar la relación entre colonialismo y racismo como útiles para poder dilucidar otras realidades coloniales tomando un ejemplo muy concreto para ello: el caso irlandés analizado por Marx y Engels. Esto es posible porque la propia trayectoria de vida de Fanon le permitió desarrollar una conciencia de la colonialidad que logró salir del acotado mundo antillano. Nacido en Martinica en 1925, formado como médico psiquiatra en Francia en la década de 1940 y

<sup>7</sup> Immanuel Wallerstein, "Leer a Fanon en el siglo XXI", en Frantz Fanon, *Piel negra...*, *op. cit.*



convertido en revolucionario por decisión propia en Argelia en la década de 1950 antes de morir de leucemia en Estados Unidos en 1961. Fue este recorrido el que le permitió al autor experimentar los muy distintos escenarios del mundo colonial francés y tomar conciencia de los estragos del colonialismo tanto en el centro como en los márgenes.

Fanon conoció de cerca la segregación en su natal Martinica, colonia insular francesa donde las tonalidades del color de piel determinaban la movilidad social. Más tarde, cuando Fanon se enlistó para servir en el ejército francés durante la Segunda Guerra Mundial, fue víctima de la segregación institucionalizada por el Estado, ahora en la metrópoli. Sus experiencias son recogidas en su trabajo más temprano, *Piel negra, máscaras blancas* (1952), que se ocupa de las actitudes del negro en el mundo blanco y ofrece una explicación psicopatológica y filosófica del existir del negro en un análisis que cruza marxismo y psicoanálisis.

Si bien en esta obra Fanon señala que “siendo yo de origen antillano, mis observaciones y conclusiones sólo son válidas para las Antillas, al menos en lo que concierne al negro en su tierra”,<sup>8</sup> los comportamientos del negro en el mundo blanco de los que el autor se ocupa son un momento particular de la dinámica general del colonialismo. Es decir, algunos de los comportamientos del colonizado que Fanon analiza para el mundo antillano son singulares y propios de esta sociedad y su conformación histórica, pero otros más se presentan como comunes a toda sociedad colonizada bajo la modernidad capitalista. Es aquí donde el análisis de Fanon tiene la potencialidad de tornarse universal al emprender una crítica de aquellos rasgos de enajenación compartidos por los pueblos coloniales. Uno de estos pueblos coloniales y de los más antiguos en términos de haber sufrido más tempranamente las dinámicas colonialistas del capitalismo moderno es Irlanda. Por ello no debe de sorprendernos que los más incisivos críticos y más grandes estudiosos de la lógica de la modernidad capitalista, Karl Marx y Friedrich Engels, dedicaran particular atención a este espacio colonial.

Irlanda fue el primer territorio que sufrió el colonialismo moderno inglés. Desde el siglo XII se emprendieron campañas militares nor-

<sup>8</sup> Frantz Fanon, *Piel negra...*, *ibid.*, p. 47.

mandas que convirtieron a Irlanda en un señorío de la dominación inglesa durante ocho centurias. Para el siglo *xvi* puede hablarse de una verdadera conquista de Irlanda a través de su incorporación a la corona inglesa a través de la confiscación de tierras, el establecimiento de colonias inglesas y la persecución religiosa contra los católicos que formaban la mayoría de la población. Los irlandeses se insurreccionaron en distintas ocasiones contra el dominio inglés, lo cual se recrudeció en el siglo *xvii* con la campaña de conquista de Oliver Cromwell, que exterminó a un tercio de la población, para culminar en el siglo *xix* con la Gran hambruna de los años 1845-1849, conocida como *An Gorta Mór* y *An Drochshaol* en gaélico, y la posterior diáspora irlandesa, eventos de los que Marx y Engels fueron testigos.

“Se puede considerar a Irlanda como la primera colonia inglesa” —escribe Engels— pues, “debido a su cercanía, todavía es gobernada directamente a la manera antigua, y ya aquí se descubre que la llamada libertad de los ciudadanos ingleses depende de la opresión de las colonias”.<sup>9</sup> Engels puso su atención en Irlanda a partir de 1843, cuando fue enviado a Inglaterra por su padre para aprender el negocio textil en la sucursal de Manchester. En esta ciudad industrial el joven Engels conoció y recorrió los barrios obreros plasmando sus impresiones en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1844), donde denunció las condiciones de vida y trabajo del proletariado inglés que era nutrido por las olas de inmigrantes irlandeses que habitaban los barrios más pobres, uno de los cuales, “Little Ireland”, fue demolido en 1877.

Los informes que sirvieron como material para escribir este texto fueron publicados por entregas algunos años antes en la revista radical suiza *Schweizerischer Republikaner*. En dichos informes Engels señala que sobre el irlandés pesa la carga de una opresión cinco veces centenaria, y se pregunta “¿Por qué sorprende que él [...] acometa a golpes, ciego y furioso, en cualquier oportunidad, que en sus ojos brille un eterno impulso vengador, una furia destructora a la que le es indife-

<sup>9</sup> “De Engels a Marx” (23 de mayo de 1856), Karl Marx y Friedrich Engels, *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*, Cuadernos Pasado y Presente, n° 72, México, Pasado y Presente, 1979, p. 108.

rente contra qué se exterioriza, a la que le basta con poder golpear y destruir?”<sup>10</sup> Estas palabras tienen el mismo sentido que Fanon le da a su descripción sobre el cuerpo del colonizado que interioriza la violencia madre impuesta por el colonizador, la cual se expresa en la permanente tensión muscular que se libera periódicamente en explosiones sangui-narias.<sup>11</sup> Fanon propondrá reorientar esta agresividad del colonizado, que ya existe, pero que es producto de la violencia inherente a la propia situación colonial que se inaugura con un acto violento que permanece en el aire como violencia primera; esta violencia, que ya existe y que no la iniciamos nosotros, dice Fanon, debe ser redirigida para volverse violencia revolucionaria.

En el famoso prefacio de la primera edición de *Los condenados de la tierra*, Jean Paul Sartre llama la atención sobre la defensa de la violencia presente en ambos autores: “Fanon es el primero después de Engels que ha vuelto a sacar a la superficie a la partera de la historia.”<sup>12</sup> La famosa frase que reza “la descolonización es siempre un fenómeno violento” aparece en los primeros párrafos de *Los condenados de la tierra* seguida de la afirmación: “[la descolonización] no puede ser el resultado de una operación mágica, de un sacudimiento natural o de un entendimiento amigable”.<sup>13</sup> No sólo Engels piensa que la violencia es el instrumento que permite romper las viejas estructuras<sup>14</sup> sino que el propio Marx parece compartir esta idea como salida para la situación colonial cuando señala que “la opresión, aunque menos brutal por su forma, es aniquiladora en su contenido, y no permite otra salida que la emancipación voluntaria de Irlanda por parte de Inglaterra o la lucha a muerte”.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Friedrich Engels, “Cartas desde Londres”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Imperio y colonia...*, op. cit., p. 60.

<sup>11</sup> Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 3ª ed., 2001.

<sup>12</sup> Jean Paul Sartre, “Prefacio”, en Frantz Fanon, *Los condenados...*, op. cit., p. 13.

<sup>13</sup> Frantz Fanon, *ibíd.*, p. 30.

<sup>14</sup> Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, México, Grijalbo, 1968.

<sup>15</sup> Karl Marx, “Proyecto de una conferencia sobre el problema irlandés. Dictada el 16 de diciembre de 1867 en la Asociación Cultural de Trabajadores Alemanes en Londres”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Imperio y colonia...*, op. cit., p. 156.

En el caso de Karl Marx, sería en los inicios de la década de 1850 y a raíz de su trabajo como corresponsal del *New York Daily Tribune* que comenzara a ocuparse de la llamada “cuestión irlandesa” observando que las hambrunas de la década anterior terminaron por acelerar el proceso de expropiación de las tierras de los campesinos a manos de los terratenientes ingleses y de emigración forzada. Fue la Gran hambruna de 1846-1848, con su millón de muertos y su millón de expatriados, la que demostró a Marx los resultados concretos de la dominación inglesa en Irlanda y la que lo llevó a teorizar sobre la acumulación originaria.<sup>16</sup> Esto aparece desde sus artículos periodísticos de 1853, donde escribe: “si alguna vez fue cierto que cualquier propiedad es rapiña, esto es literalmente cierto en cuanto a la propiedad de la aristocracia británica. Rapiña de propiedad eclesiástica, rapiña de tierras comunales, transformación fraudulenta acompañada de asesinatos, de propiedad feudal y patriarcal en propiedad privada”.<sup>17</sup>

El estudio de Marx y Engels sobre la cuestión irlandesa a lo largo de las décadas de 1840, 1850 y 1860 evidenciaron que la explotación ejercida por Inglaterra era la causa de la miseria irlandesa y de la prosperidad británica. Esta dinámica colonialista en la que una nación explota a otra no es otra cosa más que la misma explotación capitalista de la clase burguesa sobre la clase obrera llevada a una escala mayor de concreción. Los resultados de la investigación de los autores fueron presentados en *El Capital* (1867), donde Marx intentó demostrar que para la génesis del capitalismo industrial fueron necesarias las colonias y esto demuestra, a su vez y en palabras de Marx, que el subdesarrollo irlandés, como cualquier otro, no tiene nada de natural sino que es producto de las exigencias de acumulación de los países metropolita-

<sup>16</sup> Renato Levrero, “Marx, Engels y la cuestión nacional”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Imperio y colonia...*, op. cit., pp. 13-56.

<sup>17</sup> Karl Marx, “La duquesa de Sutherland y la esclavitud” (publicado en *The New York Daily Tribune*, 9 de febrero de 1853), en Karl Marx y Friedrich Engels, *Imperio y colonia...*, op. cit., p. 81.

nos que producen miseria, torturas laborales, esclavitud, despotismo e ignorancia en los pueblos sometidos.<sup>18</sup>

Un siglo después de que Marx y Engels comenzaran a analizar a detalle la cuestión irlandesa poniendo sobre la mesa la relación entre capitalismo, colonialismo y mercado mundial, Frantz Fanon se establecía como médico psiquiatra en el hospital de Blida-Joinville, en una Argelia conmocionada por la revolución de liberación nacional que estallaría pocos meses después de la llegada del martiniqués en 1954. Fanon comenzó a colaborar clandestinamente con el fin hasta 1956, cuando dimitió oficialmente de su puesto en una carta dirigida al Gobernador General de la colonia donde califica el estatus de Argelia como “una deshumanización sistemática”,<sup>19</sup> y deja entrever una defensa de las acciones de los revolucionarios cuando escribe: “una sociedad que lleva a sus miembros a soluciones de desesperación es una sociedad no viable, una sociedad que debe ser reemplazada.”<sup>20</sup> Fanon decidió no ser cómplice de la represión colonial en contra de los argelinos renunciando a su cargo y apoyando abiertamente a los revolucionarios norafricanos con su militancia formal en el fin, donde desempeñó tareas de propaganda como editor del periódico *El Moudjahid* así como de entrenamiento y logística.

Los años en Argelia fueron muy fructíferos para Fanon en términos de militancia teórica y política, pues allí fue donde conoció de cerca otro escenario del colonialismo francés y sus terribles estragos. Fue en su encuentro con el otro, el colonizado africano, el negro musulmán, donde Fanon terminó por dar sentido a una apuesta política revolucionaria abiertamente anticolonial que lo llevó a tomar distancia del movimiento cultural de la negritud y centrar su atención en el colonialismo como sistema. Esta postura se anunciaba desde *Piel negra...*, donde Fanon ya había observado la importancia de las condiciones materiales para la liberación del colonizado señalando que “una verda-

<sup>18</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *El Capital. Crítica de la economía política*, tomo 1, México, Siglo XXI, 2002.

<sup>19</sup> Frantz Fanon, “Carta de renuncia al Ministro Residente”, en *Por la revolución africana. Escritos políticos*, México, FCE, 1975, pp. 59.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 60.

dera desalienación del negro implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales”.<sup>21</sup> Fanon se dio cuenta de que estas mismas condiciones materiales determinaban las estructuras psíquicas de los negros atrapados en la lógica del blanqueamiento. De ahí que argumente: “si hay complejo de inferioridad, éste se produce tras un doble proceso: económico en primer lugar, [y] por interiorización o, mejor dicho, por epidermización de esta inferioridad.”<sup>22</sup> Es decir, es la situación de desigualdad económica la que fundamenta la inferioridad del negro frente al blanco, del colonizado frente al colonizador, del explotado frente al explotador.

Fue la experiencia argelina la que llevó a Fanon a abocar su atención en el problema colonial como algo sistemático, preocupación que quedará plasmada en sus artículos periodísticos, muchos de ellos publicados anónimamente en *El Moudjahid*, y en su obra cumbre, *Los condenados de la tierra* (1961), publicada póstumamente. En este texto de tono urgente y prosa poderosa, el martiniqués trazó una radiografía de las perspectivas de las luchas de liberación nacional y vertió algunas de sus interpretaciones sobre el colonialismo estructural. La obra que fue escrita durante los últimos meses de vida de Fanon, antes de que la leucemia se lo llevase a la edad de 36 años, en la plenitud de su vida. Quizás por la premura de la redacción, Fanon no logró redondear un análisis que pudiera convertirse en una teoría general del colonialismo, pero dejó muchas pistas en sus artículos periodísticos que transmiten su interpretación sobre este asunto.

Esta cualidad de Fanon de militante comprometido con la causa anticolonial también la encontramos en Marx y Engels, que fueron fenianos convencidos, es decir, partidarios de los revolucionarios irlandeses republicanos. Engels, Marx, su esposa Jenny e incluso sus tres hijas fueron activos militantes del movimiento feniano al apoyar la independencia irlandesa respecto de Inglaterra, así como la revolución agraria en la colonia, demandas que Marx y Engels defendieron en la Internacional a pesar de la resistencia de las facciones obreras inglesas

<sup>21</sup> Frantz Fanon, *Piel negra...*, *op cit.*, p. 44.

<sup>22</sup> *Ídem*.

que se negaban a la existencia de una facción obrera irlandesa separada de la suya. “Una nación que oprime a otra no puede ser libre”,<sup>23</sup> escribió Marx, palabras que sintetizan su postura política en contra de la dominación colonial y en defensa de las luchas de liberación nacional no sólo en Irlanda sino también en Grecia y Polonia.

La trayectoria personal y política de los tres autores amplió su visión sobre la situación colonial y, en el caso de Fanon, fue su experiencia en Francia y más tarde en Argelia las que le permitirían dar el paso para pensar más allá de las especificidades de la situación antillana y llegar a considerar la existencia de elementos comunes en muy diversos contextos coloniales, es decir, a pensar la esencia del colonialismo como sistema. ¿Cuál es la especificidad del colonialismo moderno que observa Fanon y cómo se relaciona con el capitalismo? Es una pregunta sumamente compleja, que no es posible siquiera comenzar a abordar en estas páginas. Sin embargo, la obra de Fanon posee algunas directrices, que si bien no logran responder esta pregunta a cabalidad sí ofrecen algunas claves para pensar en posibles respuestas. De inicio, se podría replantear la pregunta de manera ontológica: ¿cuál es el ser del colonialismo? Ésta es una inquietud que aparece en la obra de Fanon, aunque no formulada explícitamente de esta manera; el autor martiniqués reflexionará sobre el ser del colonialismo en términos de pensar las formas de existir, de habitar y de comportarse en el mundo colonial, tema que pasaremos a abordar ahora.

## EL SER DEL COLONIALISMO

Ser colonizado o vivir en el colonialismo es la forma de ser de los márgenes bajo la modernidad capitalista. El punto importante que se desprende de esta afirmación es observar la especificidad que poseen esos márgenes, pues la forma en la que la modernidad capitalista constituye sus periferias es distinta a la forma de ser de los márgenes coloniales en otros momentos históricos. A pesar de la distancia histórica

<sup>23</sup> Marx le dirige estas palabras a los obreros ingleses (citado en Levrero, *op. cit.*, p. 46).

que los separa, Marx, Engels y Fanon se dieron a la tarea de analizar esta forma de ser, de existir, de habitar estos márgenes coloniales de la modernidad capitalista donde se expresa con más fuerza un racismo constitutivo del propio sistema.

En *Piel negra...*, Fanon dedica todo un capítulo a la cuestión del lenguaje señalando que éste es un campo más en el que se impone la dominación colonial, pues “hablar es emplear determinada sintaxis, poseer una morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización.”<sup>24</sup> Siendo así, el lenguaje también puede ser resistencia, como lo observa Engels en el caso del gaélico, la lengua de los irlandeses, que sólo sobrevive en las rimas de la música popular: “¿Literatura irlandesa? [...] completamente suprimida por la extirpación de la lengua literaria irlandesa; existe únicamente en manuscritos [...] esto sólo es posible con un pueblo oprimido.”<sup>25</sup> La lengua puede ser vehículo de resistencia, pero también vehículo de enajenación, como observa Fanon en el caso antillano, donde el negro es más blanco cuanto más hace suya la lengua del colonizador, pues “el colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hechos suyos los valores de la metrópoli”.<sup>26</sup> Años después, Fanon se dará cuenta que esta alienación del colonizado antillano tiene consecuencias políticas terribles porque permite el desarrollo de un comportamiento racista expresado hacia sus propios hermanos de color y congéneres en su situación de opresión colonial.

Como señalará en “Antillanos y africanos” (1955), no sólo existe la relación de racismo que podríamos llamar “vertical”, es decir, entre colonizador blanco y el colonizado negro como sujetos socialmente desiguales, sino que también se construye un racismo que podríamos denominar “horizontal” entre los propios colonizados, entre los propios explotados y oprimidos<sup>27</sup> que también está atravesado por la rela-

<sup>24</sup> Frantz Fanon, *Piel negra...*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>25</sup> Friedrich Engels, “Material preparatorio para la *Historia de Irlanda*”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Imperio y colonia...*, *op. cit.*, p. 259.

<sup>26</sup> Frantz Fanon, *Piel negra...*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>27</sup> Frantz Fanon, “Antillanos y africanos” (publicado en la revista *Esprit* en 1955), en *Por la revolución africana...*, *op. cit.*, pp. 26-37.



ción de clase. Fanon toma como ejemplo el racismo expresado por los negros antillanos hacia los negros africanos, que son considerados los “verdaderos negros” epidérmica, social y culturalmente, mientras que los negros antillanos no se reconocen a sí mismos como negros sino como blancos franceses, casi metropolitanos, porque han asumido la lengua y cultura del colonizador. Fanon se da cuenta de que, dentro del imaginario colonial de los oprimidos, el negro africano se encuentra ontológicamente más lejos del colonizador, como lo expresaban recurrentemente los antillanos al decir: “si usted quiere un negro, vaya a buscarlo a África”<sup>28</sup>

La propia política colonial francesa se encargó de fomentar estas relaciones sociales racistas al mantener una separación entre sus colonizados. Fanon da cuenta de cómo “antes de 1939, el antillano enrolado como voluntario en el Ejército colonial, fuera analfabeto o supiera leer y escribir, servía en una unidad europea, en tanto que los africanos, con la excepción de los originarios de cinco territorios, servían en una unidad indígena.”<sup>29</sup> A los ojos de Fanon, esto ayudó a construir una aparente superioridad del antillano sobre el africano al estar el primero “asimilado al metropolitano”<sup>30</sup> a pesar de compartir “su aspecto exterior también un poquito africano ya que, a fe mía, también era negro.”<sup>31</sup> Esto produjo y fomentó una desigualdad entre los mismos colonizados orquestada por el poder colonial francés. “No contento con ser superior al africano, en antillano lo menospreciaba”,<sup>32</sup> tenía que reforzar las fronteras que lo separaban de los otros negros, de los verdaderos negros, los africanos. “Entre blancos y africanos no había necesidad de hacer una llamada al orden [...] Pero ¡qué drama si, de pronto, el antillano era tomado por un africano!”<sup>33</sup>

Estas observaciones sobre las relaciones que establecen los colonizadores franceses con los colonizados antillanos y africanos, y las

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>30</sup> *Ídem.*

<sup>31</sup> *Ídem.*

<sup>32</sup> *Ídem.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 30.

relaciones que los propios colonizados con sus diferencias culturales establecen entre ellos mismos a través de la interiorización del racismo en su psique y en su construcción identitaria, le permitirán a Fanon darse cuenta de la lógica de desigualdad racial del colonialismo que se expresa, tanto por parte del colonizador como por parte de los propios colonizados. El trato desigual con sus expresiones racistas que se da entre los mismos colonizados se entretreje con las relaciones de clase que Fanon observará más de cerca en su natal Martinica. “A despecho de la mayor o menor carga de melanina existe un acuerdo tácito que permite a unos y otros reconocerse como médicos, comerciantes, obreros”,<sup>34</sup> de manera que las relaciones de clase no se alteran fundamentalmente por las acentuaciones epidérmicas. “Las historias raciales no son más que una superestructura, un manto, una sorda emanación ideológica que desnuda una realidad económica”,<sup>35</sup> que se muestra como el fundamento del racismo, argumentando con esto que el ser del colonizado se determinará por su situación social y que ésta es la que le dará sentido a su calidad racial.

El caso de los irlandeses es particularmente elocuente en este sentido. No olvidemos que la diáspora irlandesa que migró principalmente al Nuevo Mundo después de la Gran hambruna se enfrentó con el racismo de los norteamericanos, que los denominaban los *white negroes* o los negros blancos. Los irlandeses fueron caricaturizados con rasgos simiescos y estereotipados como figuras cómicas, perezosas y estúpidas, como símbolos de la embriaguez y la criminalidad. Bien pronto los inmigrantes irlandeses se dieron cuenta que la blancura era un estatus que debía ser sería alcanzado y no era inherente a su piel blanca y cabello pelirrojo. ¿Y qué significa esto? Que la blancura nunca ha sido una categoría absoluta, sino relativa y contextual, pues sus límites se expanden y se contraen en función de las condiciones históricas, culturales y sociales. Los irlandeses, colonizados por Inglaterra, perseguidos por su religión, despojados de sus tierras, expulsados de su patria, obligados a proletarizarse y a prostituirse en los barrios industriales ingleses

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>35</sup> *Ídem.*

y forzados por el hambre y la política colonial a la diáspora, si bien eran epidérmicamente blancos, cultural y socialmente no lo eran. No obstante, en el Nuevo Mundo podían llegar a serlo, podían adquirir la blanquitud —como diría Bolívar Echeverría—, o fueron forzados a adquirirla para dejar atrás su estatus de pueblo oprimido a través de la interiorización del *ethos* capitalista, el cual para el siglo xx asumiría la cultura del nuevo hegemon, Estados Unidos, con su americanización de la modernidad capitalista y su *ethos* capitalista particular, el llamado *American way of life*.<sup>36</sup>

El racismo dirigido hacia los trabajadores migrantes irlandeses no fue una invención de los norteamericanos, sino que ya ocurría en Inglaterra. Esto lo denunciaron Marx y Engels al señalar que el racismo se origina como una competencia en el seno de la propia clase obrera. Marx observó que la burguesía inglesa no sólo ha aprovechaba la miseria irlandesa para empeorar la situación de la clase obrera en Inglaterra a través de la emigración forzada de los irlandeses pobres, sino que dividía al proletariado en dos campos enemigos. “El obrero inglés corriente odia al irlandés como a un competidor que hace bajar los salarios y el nivel de vida. Frente a él experimenta antipatías nacionales y religiosas,”<sup>37</sup> mientras que la burguesía inglesa atiza este antagonismo de forma artificial pues sobre esta división descansa su poder, señala Marx.

Es decir, este racismo colonial que se expresa entre los propios colonizados, entre antillanos y africanos es, a su vez, un reflejo de algo que ocurre al interior de la propia clase trabajadora, oprimida y explotada que, al estar inserta en la dinámica capitalista, no puede no ser obligada a competir contra sus propios hermanos de clase, especialmente cuando éstos no forman parte de su nacionalidad. Fanon también observa esto cuando señala que en el curso de las luchas de liberación nacional no es raro comprobar cierto matiz hostil e incluso vengativo del obrero colonialista frente al colonizado. Esto ocurre, apunta el martiniqués,

<sup>36</sup> Véase Bolívar Echeverría, “La modernidad ‘americana’ (claves para su comprensión)”, en Bolívar Echeverría (comp.), *La americanización de la modernidad*, México, UNAM / Era, 2008.

<sup>37</sup> Karl Marx, “Del Consejo General al Consejo Federal de la Suiza Románica”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Imperio y colonia...*, *op. cit.*, p. 198.

debido a que la liberación de los territorios coloniales provoca una crisis económica en el Estado metropolitano que es sufrida, primero que nadie, por el obrero colonizador. Las ventajas sociales y aumentos de salarios que hacen los capitalistas metropolitanos sólo son posibles en la medida en que se explotan los territorios coloniales; de manera que, paradójicamente, “el interés de los obreros y los campesinos ‘metropolitanos’ parece oponerse al de los pueblos colonizados.”<sup>38</sup>

Si el propio Estado-nación surge como resultado del desarrollo de la modernidad capitalista, no puede no reproducir en su interior la dinámica desigual centro-periferia. Es por ello que el Estado-nación moderno necesita de las colonias para su desarrollo, tanto al interior de las fronteras de la nación como fuera de ellas, o en palabras de Marx: “para ser libre en su casa [...] debe esclavizar a los pueblos que están en las fronteras del Estado.”<sup>39</sup> Fanon coincide con esta idea y define el colonialismo como una opresión nacional: “El colonialismo no es un tipo de relaciones individuales sino de conquista de un territorio nacional y la opresión de un pueblo, eso es todo”.<sup>40</sup> Y más adelante señala: “el colonialismo es la organización de la dominación de una nación por medio de la conquista militar.”<sup>41</sup> Fanon se dio cuenta de que el colonialismo es necesario para la propia constitución de la nación moderna y denunció el particular caso francés: “las guerras coloniales son un tic de Francia, una parte del panorama nacional, un detalle costumbrista [...] el colonialismo constituye una parte importante de la historia francesa.”<sup>42</sup> La realidad es que una nación colonial es una

<sup>38</sup> Frantz Fanon, “La guerra de Argelia y la liberación de los hombres”, en *Por la revolución africana*, op. cit., p. 167.

<sup>39</sup> Karl Marx, “La cuestión de las islas jónicas”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Imperio y colonia...*, op. cit., p. 110.

<sup>40</sup> Frantz Fanon, “Los intelectuales y los demócratas franceses ante la revolución argelina” (publicado por partes en *El Moudjahid*, 1º, 15 y 30 de diciembre de 1957), en *Por la revolución argelina...*, op. cit., p. 88.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 86 y 90.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 90.

nación racista, escribe Fanon,<sup>43</sup> evidenciando que Estado-nación, colonialismo y racismo van de la mano bajo la modernidad capitalista.

## RACISMO Y COLONIALISMO

Así como el colonialismo es la especificidad del ser en los márgenes dentro de la modernidad capitalista, el racismo que produce es un elemento cultural específico de este tipo sociedad. Es por ello que Fanon afirma que el racismo no es común a todas las culturas ni a todas las sociedades;<sup>44</sup> es decir, no es universal ni transhistórico. Lo que entendemos por racismo es un producto singular de la propia modernidad capitalista que tiene como fundamento la explotación de un pueblo; como señala otro marxista antillano, Eric Williams, contemporáneo de Fanon: “la esclavitud no nació del racismo; más bien podemos decir que el racismo fue la consecuencia de la esclavitud.”<sup>45</sup>

La esclavitud moderna capitalista de plantación anclada en un principio en las Antillas tuvo también un fundamento económico. Como señala W. E. B. DuBois, el gran historiador afroamericano, no fue una aberración histórica ni un error en la era de la democracia burguesa, sino que es sistémica y fue crucial para la emergencia del capitalismo; fue a través de la institución histórica de la esclavitud que el trabajador negro fue introducido capitalismo mundializado.<sup>46</sup> Si la esclavitud ha sido estrechamente identificada con el negro es porque se dio un giro racial a lo que básicamente constituyó un hecho económico, señala Williams, pues no podemos pasar por alto que “el trabajo no libre en el Nuevo Mundo fue moreno, blanco, negro y amarillo, católico,

<sup>43</sup> Frantz Fanon, “Racismo y cultura”, en *Por la revolución africana...*, *op. cit.*, pp. 38-52.

<sup>44</sup> *Ídem.*

<sup>45</sup> Eric Williams, *Capitalismo y esclavitud*, Madrid, Traficantes de sueños, 2011, p. 34.

<sup>46</sup> W. E. B. DuBois, *Black Reconstruction in America*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1935.

protestante y pagano”,<sup>47</sup> un verdadero proletariado variopinto.<sup>48</sup> Que el colono llegara a la idea de que el trabajo africano era más barato no fue producto de una teoría racista, sino de una conclusión práctica de la experiencia del colono que “hubiera ido a la Luna, si fuera necesario, para obtener mano de obra.”<sup>49</sup>

Para Fanon, el racismo no es un descubrimiento accidental, elemento oculto o disimulado, y no exige esfuerzos sobrehumanos para evidenciarlo: “salta a la vista porque está, precisamente, en un conjunto característico: el de la explotación desvergonzada de un grupo de hombres por otro que ha llegado a un estadio de desarrollo técnico superior”;<sup>50</sup> es el elemento más visible y más cotidiano de una estructura dada que es posible por la opresión militar y económica que precede y legitima al racismo. Para que quede más claro: “El racismo, lo hemos visto, no es más un elemento de un conjunto más vasto: el de la opresión sistemática de un pueblo”.<sup>51</sup> Es decir, si la opresión económica precede y legitima al racismo, la inferiorización de los sujetos bajo el mero pretexto racial no puede ocurrir allí donde los hombres no han sido sometidos a la servidumbre en sus múltiples formas.

El racismo no es causa sino consecuencia, y en este punto Fanon coincide con Williams al señalar que el racismo es resultado, es producido, es un *a posteriori* y no un *a priori*; no se somete a los sujetos ni a los pueblos porque exista un racismo fundante, sino que existe racismo porque se somete a los pueblos, se les inferioriza y se les racializa. Siendo coherente con su propio argumento, Fanon se atreve a afirmar que si bien la perfección de los medios de producción provoca fatalmente el camuflaje de las técnicas de explotación del hombre, y por consiguiente de las formas de racismo, esencialmente el racismo judío es igual al racismo negro, porque a ambos los fundamenta la opresión capitalista moderna.

<sup>47</sup> Eric Williams, *op. cit.*, p. 34.

<sup>48</sup> Markus Rediker y Peter Linebaugh, *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Barcelona, Crítica, 2004.

<sup>49</sup> Eric Williams, *op. cit.*, p. 50.

<sup>50</sup> Frantz Fanon, “Racismo y cultura”, *op. cit.*, p. 45.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 40.

Tanto la obra de Fanon como la de Marx y Engels ofrecen claves para pensar la estrecha relación que existe entre racismo y colonialismo que nos permiten desnaturalizar la idea de que el racismo es un comportamiento inherente a la construcción de la subjetividad que ha acompañado a la humanidad a lo largo de su historia, como algunos autores señalan. También nos impulsan a comprender cómo es que la opresión colonial es un nivel de mayor concreción de la explotación que ocurre en la sociedad de clases. Como dijera Marx en 1848: aquellos que son “incapaces de comprender cómo un país puede enriquecerse a costa de otro, [...] tampoco quieren comprender cómo en el interior de un país una clase puede enriquecerse a costa de otra.”<sup>52</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

Bhabha, Homi, “Foreword: Framing Fanon”, en Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Press, 2004.

DuBois, W. E. B., *Black Reconstruction in America*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1935.

Echeverría, Bolívar, “Imágenes de la “*blanquitud*””, en Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010, pp. 57-86.

\_\_\_\_\_, “La modernidad ‘americana’ (claves para su comprensión)”, en Bolívar Echeverría (comp.), *La americanización de la modernidad*, México, UNAM / Era, 2008, pp. 17-50.

Engels, Friedrich, *Anti-Dübring*, México, Grijalbo, 1968.

Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 2ª ed., 1965; 3ª ed., 2001.

<sup>52</sup> Karl Marx, “Discurso sobre el libre cambio” (sesión pública de la Sociedad Democrática de Bruselas, 9 de enero de 1848), en *Miseria de la Filosofía* [en línea], <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1847/miseria/009.htm>

\_\_\_\_\_, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973.

\_\_\_\_\_, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.

\_\_\_\_\_, *Por la revolución africana. Escritos políticos*, México, FCE, 1964.

Lao-Montes, Agustín, “Los condenados de la tierra y la nueva política de des/colonialidad y liberación”, *La Jiribilla. Revista de Cultura Cubana*, La Habana, año x, 2011 [en línea], [http://epoca2.lajiribilla.cu/2011/n547\\_10/547\\_09.html](http://epoca2.lajiribilla.cu/2011/n547_10/547_09.html), [consulta: febrero de 2017]

Levrero, Renato, “Marx, Engels y la cuestión nacional”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*, Cuadernos Pasado y Presente, n° 72, México, Pasado y Presente, 1979, pp. 13-56.

Maldonado-Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Iesco / Pensar/ Siglo del Hombre, 2007.

Marx, Karl, “Discurso sobre el libre cambio”, *Miseria de la Filosofía* [en línea], <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1847/miseria/009.htm> [consulta: marzo de 2017]

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *El Capital. Crítica de la economía política*, tomo I, México, Siglo XXI, 2002.

\_\_\_\_\_, *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*, Cuadernos Pasado y Presente, n° 72, México, Pasado y Presente, 1979.



Rediker, Markus y Linebaugh, Peter, *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Barcelona, Crítica, 2004.

Williams, Eric, *Capitalismo y esclavitud*, Madrid, Traficantes de sueños, 2011.

## EN TORNO A *PIEL NEGRA, MÁSCARAS BLANCAS*

David Gómez Arredondo  
*Universidad Nacional Autónoma de México*

El estudio *Piel negra, máscaras blancas* de Frantz Fanon, publicado en 1952, fue el primer libro del psiquiatra y escritor de Martinica. Constituye un fuerte e impactante alegato que busca contribuir a desmantelar la estructura de relaciones vigente en una sociedad racista. Podríamos ubicarlo en el marco de la primera fase de la obra de Fanon; de hecho, precede a su participación en la revolución argelina. Aunque sin ánimo de establecer un corte definitivo entre diversos momentos de su obra, sí resulta necesario ubicar a *Piel negra, máscaras blancas* en esa búsqueda inicial, independientemente de que esta apreciación no se compromete con la afirmación de un progresivo perfeccionamiento y una experiencia ascendente en la escritura fanoniana, enfoque que ha sido cuestionado.<sup>1</sup> En lo que sigue, me centraré en diversas dimensiones de *Piel negra, máscaras blancas*: el lenguaje, la subjetividad, el diálogo con la fenomenología, entre otras.

Para avanzar en esa dirección, indicaré algunos aspectos del proyecto teórico que se pone en juego en los análisis de *Piel negra, máscaras*

<sup>1</sup> Cfr. Alejandro de Oto, *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*, México, El Colegio de México, 2003.

*blancas*, cuya comprensión me parece necesaria para ubicar varios ejes temáticos.

En primer lugar, si bien Fanon descarta plantear la cuestión del método que pone en movimiento *Piel negra, máscaras blancas*,<sup>2</sup> en la introducción hay un par de sugerencias que nos pueden ofrecer pistas al respecto. Al afirmar que intenta realizar un “sociodiagnóstico”<sup>3</sup> Fanon le da relieve a cierto marco de análisis en el que podemos encuadrar su crítica. En realidad, podríamos indicar uno de los ejes de todo el volumen: su tema no es el sujeto negro en sí mismo, sino esta subjetividad inmersa en el mundo “blanco”. Su objeto de crítica surgirá paulatinamente; se trata de un examen desmitificador y desalienante de un sistema de relaciones entre el mundo “negro” y el mundo “blanco”. Son, entonces, las relaciones sociales entre sujetos negros y sujetos blancos las que atraerán la atención de Fanon. Por ello, la relevancia de la “sociogenia” indicada desde el comienzo de la obra, ya que “la alienación del negro no es una cuestión individual.”<sup>4</sup> Podríamos afirmar que una constante del incisivo análisis de *Piel negra, máscaras blancas* remite a ese terreno social, a la forma en que se modela y construye una subjetividad negra, particularmente en el marco de un trasfondo claramente asimétrico. Los diversos posicionamientos de la subjetividad negra ante el mundo “blanco”, examinados en varios planos, como la sexualidad o el lenguaje, irán revelando un substrato social, un ámbito o campo del que emergen esas actitudes.

Fanon insiste en que su acercamiento se sitúa en un plano psicológico, pero también señalará la conexión que se debe establecer con las “realidades económicas y sociales”:

Si hay complejo de inferioridad, éste se produce tras un doble proceso:

- Económico, en primer lugar;

<sup>2</sup> Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009, p. 45.

<sup>3</sup> *Ídem.*

<sup>4</sup> *Ídem.*

- Por interiorización o, mejor dicho, por epidermización de esa inferioridad, después.<sup>5</sup>

Otra dimensión, la relativa al “diagnóstico”, adquirirá fuerza en el texto de Fanon cuando busca mostrar que estas relaciones sociales entre sujetos negros y blancos están infectadas por una sociopatología, que por el momento podríamos nombrar como un “racismo antinegro”.<sup>6</sup> Justamente ése será el punto de partida del análisis:

A lo largo de esta obra veremos elaborarse un ensayo de comprensión de la relación negro-blanco.

El blanco está preso en su blancura.

El negro en su negrura.

Intentaremos determinar las tendencias de este doble narcisismo y las motivaciones a las que remite [...]

Es un hecho: los blancos se consideran superiores a los negros.

Es también un hecho: los negros quieren demostrar a los blancos, cueste lo que cueste, la riqueza de sus pensamientos, la potencia igual de su mente.<sup>7</sup>

Llama la atención la referencia a un “doble narcisismo”. Las reflexiones fanonianas irán mostrando los efectos en la subjetividad y en la pique del sujeto negro de una estructura de relaciones distorsionada, que parcialmente se expresa en el enclaustramiento y la separación del universo “blanco” dominante. Al avanzar en el análisis del lazo social, del vínculo entre el mundo “negro” y el mundo “blanco”, Fanon descubriría un “complexus psicoexistencial”<sup>8</sup> que intentaba destruir por medio de su estudio. De ahí la dimensión socioterapéutica del pro-

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>6</sup> Lewis R. Gordon analiza este aspecto de *Piel negra, máscaras blancas*. Ver “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”, en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, *op. cit.*, pp. 217-259.

<sup>7</sup> Frantz Fanon, *Piel negra máscaras blancas*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 45.

yecto teórico de *Piel negra, máscaras blancas*; su intención consistía en ayudar a destruir las relaciones distorsionadas y mistificadas entre sujetos negros y blancos.

Una de las preocupaciones de *Piel negra, máscaras blancas*, constantemente formulada y explicitada, nos conduce al terreno del reconocimiento. De hecho, Fanon mostrará en varias ocasiones que la subjetividad negra recorrerá distintas vías, diversos caminos para ser reconocida. En uno de ellos, al mimetizar, la subjetividad negra parte de su condición inferiorizada; al dar por sentada la validez y la superioridad del universo blanco, la existencia negra termina por asimilarse, acercarse y reproducir especularmente al “otro” sujeto, al blanco. Esto lo encuentra Fanon en el terreno del lenguaje; partiendo del horizonte, del mundo del sujeto afroantillano, específicamente del sujeto colonizado de las Antillas francesas, se plantea un análisis multifacético de las actitudes y del posicionamiento de la existencia negra frente a la realidad social y al mundo blanco europeo.

Ahí sitúa Fanon sus reflexiones sobre el habla del sujeto afroantillano; en tanto que en su pronunciación, en su forma de hablar francés, se encuentra la marca o la señal de su procedencia caribeña. Una de las dimensiones más relevantes de su abordaje en torno al lenguaje nos remite a la apertura de mundo y al soporte de una cultura que el uso de la lengua conlleva: “Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización.”<sup>9</sup>

En el capítulo “El negro y el lenguaje”, Fanon asediará los modos diversos de establecer un vínculo y posicionarse ante la lengua metropolitana. La mimetización será sólo una respuesta en el contexto de todo un repertorio de actitudes que la subjetividad negra adopta. Las referencias al criollo, al creole caribeño, están desperdigadas a lo largo del tratamiento que *Piel negra, máscaras blancas* realiza de la problemática de la lengua. Esto nos lleva a pensar el suelo histórico concreto, la especificidad cultural que se encuentra subyacente a esta obra. Particularmente si consideramos que los negros de las Antillas francesas, se-

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 49.

gún se puede inferir del texto fanoniano, no ubicaban al criollo como una alternativa para expresarse, sino que se encontraban en una situación que los obligaba a establecer una transacción o negociación con el francés metropolitano. Inclusive, en este contexto, Fanon habla de un “hechizo a distancia”:<sup>10</sup> la relación con la metrópolis francesa genera un efecto distorsionante en la subjetividad afroantillana.

Había señalado el programa teórico que se pone en movimiento en *Piel negra, máscaras blancas* en el plano del campo social. De hecho, allí se indican tres ejes o ámbitos de explicación: la filogenia, la ontogenia y la sociogenia. Resultarán muy sugerentes las conclusiones a las que llegará Fanon cuando establezca un diálogo bastante crítico con el psicoanalista Octave Mannoni. Allí se alcanzará a ver con una gran fuerza, muy alejada de cualquier tipo de ambigüedad, el horizonte político que suscribe Fanon, horizonte que se conjuga estrechamente con su perspectiva clínica y psicológica. En otros términos, el análisis del lazo social distorsionado entre la subjetividad negra y la blanca, que será un terreno ampliamente recorrido en *Piel negra, máscaras blancas*, no podrá ser resuelto en el plano individual.

Cabría señalar aquí el reconocimiento que muestra Fanon de la perspectiva expresada por Mannoni. Ahí, se alcanza a captar indirectamente un punto nuclear de la óptica de *Piel negra, máscaras blancas*. Se trata de un aspecto que ya he sugerido; en la inclusión de una aproximación teórica a la subjetividad en los procesos de dominación colonial se despliegan dimensiones claves del discurso fanoniano. En este horizonte, se podría ubicar un ámbito de reflexión que permitiría examinar y diseccionar a la psique negra, en tanto ésta sufre un impacto que le deja una huella o marca procedente de un régimen colonial o de una sociedad racista. Particularmente, si consideramos la cruda y directa enunciación, en la que se expresa: “De una vez por todas, planteamos este principio: una sociedad es racista o no lo es.”<sup>11</sup>

Cuando Fanon formula su reconocimiento a los aspectos del acercamiento de Mannoni a la situación colonial que le parecían rescata-

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 94.

bles, explicita ese enfoque combinado que le caracteriza en *Piel negra, máscaras blancas*: “El problema de la colonización conlleva así, no solamente la intersección de las condiciones objetivas e históricas, sino también la actitud del hombre ante esas condiciones.”<sup>12</sup>

Por otro lado, en la discusión con Mannoni, Fanon se detiene para formular un conjunto de afirmaciones en torno al racismo colonial que podrían resultar sorprendentes considerando el lugar canónico que ha ocupado la obra fanoniana en el pensamiento poscolonial. Estrictamente, estas reflexiones nos conducen a la problemática de su humanismo, dimensión persistente a lo largo de la totalidad de su obra teórica y de su acción política. En la tensión entre particularidad y universalidad, en ese ámbito en el que se encuentra un conflicto y un desgarramiento entre ser negro y ser humano, se despliega un terreno recurrente en el pensamiento de Fanon. De esta forma, llega a aseverar: “El racismo colonial no difiere de los otros racismos.”<sup>13</sup>

En este marco que he esbozado se sitúan las reflexiones de Fanon del capítulo quinto “La experiencia vivida del negro”; ahí formulará nítidamente y recurriendo a una escritura simultáneamente autobiográfica y teórica la temática del “esquema corporal” negro. Lo “vivido”, lo “visto” por Fanon se irá precisando:

Y entonces nos fue dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez des acostumbrada 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.<sup>14</sup>

Unas líneas más adelante, escribe:

Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los habían proporcionado

<sup>12</sup> *Ídem.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 112.

“los residuos de sensaciones y percepciones ...”, sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos.<sup>15</sup>

Una de las principales referencias filosóficas que Fanon parece tener en mente en este importante capítulo de *Piel negra, máscaras blancas* remite a la noción de “experiencia vivida” (*l’expérience vécue*), que muy probablemente retoma de Maurice Merleau-Ponty, cuyas lecciones escuchó después de mudarse a Lyon en 1946.<sup>16</sup>

Por otro lado, en ciertas reflexiones filosóficas de Jean Paul Sartre que tenía muy presentes Fanon en ese capítulo, es la mirada del otro la que sitúa al propio cuerpo en condición de “objeto” en el mundo percibido por ese otro. En *El ser y la nada*, al extenderse sobre la mirada del prójimo, Sartre muestra que en esa mirada se organiza o se estructura el mundo en torno, incluido yo mismo. Al atraer al mundo en torno a su mirada, mi cuerpo queda en el ámbito percibido por ese otro, con lo cual podríamos situar nuestro “ser-en medio del mundo-para otro.”<sup>17</sup>

Pues bien, Fanon lleva esa descripción fenomenológica a un terreno diverso. Como habíamos ya anunciado, bajo la perspectiva de *Piel negra, máscaras blancas* la relación social del sujeto blanco con el negro busca ser analizada a profundidad, y en este contexto la mirada blanca produce un “esquema histórico-racial”. ¿Cómo debe entenderse esto? En primer lugar, el esquema corporal consiste en la construcción que el sujeto elabora de su propia imagen. Es a partir de la mediación del otro, de la mirada ajena, como el sujeto fabrica, construye su imagen corporal frente a los demás. Fanon se vale de muchas anécdotas y testimonios para ir situando la manera en que la mirada “blanca” enfatiza la “negrura”; en cierto modo, esa mirada crea un estereotipo que termi-

<sup>15</sup> *Ídem.*

<sup>16</sup> Robert Bernasconi “Critical philosophy of race”, en Sebastian Luft/Soren Overgaard (ed.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, Londres/Nueva York, Routledge, 2012, pp. 551-562. La relación entre Merleau-Ponty y Fanon se indica en la página 556.

<sup>17</sup> Jean Paul Sartre, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Losada, 1963, p. 343.



nará por retornar al sujeto negro. Entonces, afirma Fanon, “el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba dejando paso a un esquema epidérmico racial.”<sup>18</sup> En este análisis de *Piel negra, máscaras blancas* se entrecruzan varios niveles descriptivos, explorados literaria y autobiográficamente. Cuando Fanon alude al “esquema histórico-racial” se refiere a un sinnúmero de estereotipos y tópicos culturales sobre el “negro”, cuya presencia en la metrópolis francesa y en general en Europa se documentan continuamente en *Piel negra, máscaras blancas*. Con su característica ironía los menciona:

Yo era a la vez responsable de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis ancestros. Me recorría con una mirada objetiva, descubría mi negrura, mis caracteres étnicos, y me machacaban los oídos la antropofagia, el retraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y, sobre todo, “aquel negrito del África tropical” [...] <sup>19</sup>

Estos tópicos sobre el sujeto negro, contruidos a lo largo de siglos en el mundo blanco dominante, conforman la dimensión histórica, la historicidad a la que remite el “esquema histórico-racial” que indica Fanon. Se trata de un conjunto de estereotipos que retornan al esquema corporal afrocaribeño; su color negro, en el mundo blanco, es sinónimo de una serie de representaciones culturales que lo devalúan. De manera bastante aguda, Fanon alcanza a captar esta dimensión histórica y cultural ya interiorizada en el mundo metropolitano por el sujeto “blanco”. En el marco del “sociodiagnóstico” de *Piel negra, máscaras blancas* se intenta mostrar la sistemática presencia de tópicos, estereotipos y representaciones culturales sobre el sujeto negro que permean el terreno social en el que se desenvuelve el sujeto “blanco”, y que terminarán por distorsionar la relación intersubjetiva “blanco-negro”.

Habíamos partido de la descripción fanoniana de la experiencia vida del negro, en la medida en que éste construye su esquema corporal, la imagen de sí mismo mediada por el otro. Hemos visto cómo la

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>19</sup> *Ídem.*

mirada “blanca” le retorna una imagen distorsionada por unas construcciones estereotipadas, y que esto tendrá repercusiones y efectos en la subjetividad negra. En este plano Fanon introduce un ámbito, el terreno de las representaciones culturales. La mirada del otro, la mirada “blanca”, está permeada y conformada por un imaginario que se ha ido decantando históricamente. Aquí Fanon perfila un programa y un proyecto de crítica cultural, de crítica de representaciones sociales sobre el sujeto “negro”, que debieran desembocar en su desalienación.

Ahora bien, al indicar que el esquema corporal negro es “histórico-racial” Fanon transita a otro nivel de su crítica; recordemos que el esquema corporal del sujeto negro se derrumba y da pie a un “esquema epidérmico racial”. El espejo de la mirada “blanca” que incidirá en el esquema corporal afrocaribeño enfatiza su color, le retorna una imagen justamente “epidérmica”:

Llego lentamente al mundo, acostumbrado a no pretender alzarme. Me aproximo reptando. Ya las miradas blancas, las únicas verdaderas, me diseccionan. Estoy *fijado*. Una vez acomodado su micrófono realizan objetivamente los cortes de mi realidad. Soy traicionado. Siento, veo en esas miradas blancas que no ha entrado un nuevo hombre, sino un nuevo tipo de hombre, un nuevo género. Vamos... ¡Un *negro*!<sup>20</sup>

Y en el habla, en el discurso del sujeto “blanco” se trasluce esta característica de su mirada, que Fanon pone al descubierto:

- Eh, ven que te presente a mi compañero negro... Aimé Césaire, hombre negro, titular en la universidad... Marian Anderson, la mejor cantante negra... El doctor Cobb, inventor de sangre blanca, es un *negro*... Eh, saluda a mi amigo martinicano (ten cuidado, es muy susceptible) [...]<sup>21</sup>

En varios momentos *Piel negra, máscaras blancas* dialoga con los escritos de Sartre sobre el antisemitismo y busca situar el racismo an-

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>21</sup> *Ídem*.

tinegro en relación con esos enfoques. En *Reflexiones sobre la cuestión judía* Sartre había argumentado que los judíos se habían dejado envenenar por cierta representación que los otros tienen de ellos y viven en el temor de que sus actos no se conformen a ella. Para Fanon, en el caso del sujeto afrocaribeño es su “apariencia” la que desencadena una reacción del mundo “blanco”: “No se me da ninguna oportunidad. No soy esclavo de ‘la idea’ que los otros tienen de mí, sino de mi apariencia.”<sup>22</sup>

Una parte del capítulo quinto de *Piel negra, máscaras blancas* que comentamos polemiza con la perspectiva de la “negritud”, que para entonces tenía como figuras representativas a Aimé Césaire de Martinica y a Leopold Sédar Senghor de Senegal. El esquema corporal afro y afrocaribeño sufre una transformación bajo este enfoque. En un texto posterior, el propio Fanon le daba relieve a la presencia de Césaire en Martinica:

Antes que nada, la aparición de Césaire.

Por primera vez se vio a un profesor de Liceo, de apariencia digna, decir simplemente a la sociedad antillana “que ser negro es bueno y hermoso.” Con toda certeza, eso fue un escándalo. Se decía por esa época que estaba un tanto loco [...] En efecto, ¿qué podría haber de más grotesco que un hombre instruido, de carrera, que hubiera comprendido mal las cosas, entre otras que “es una desgracia ser negro”, y se envaneciera de que su piel fuese hermosa y que “el gran hoyo negro” resultase fuente de verdad?<sup>23</sup>

Este momento cultural del planteamiento de la perspectiva de la “negritud”, la afirmación del sujeto afrocaribeño, es relatada en *Piel negra, máscaras blancas* recurriendo a los textos literarios de Césaire y de Senghor. Aquí estaría una de las claves y una posible salida ante la edificación de un esquema corporal distorsionado, tal y como es descrito en los pasajes que hemos referido. Ante la imagen que le construye la mirada “blanca”, una imagen de sí devaluada, una respuesta del sujeto negro consistirá en afirmarse a sí mismo a partir de los ele-

<sup>22</sup> *Ídem.*

<sup>23</sup> Frantz Fanon, *Por la revolución africana*, México, FCE, 1973, p. 31.

mentos que se construyeron para fijarlo de manera estereotipada. Bajo esta perspectiva, será su “color” motivo de reivindicación y de orgullo, hasta cierto punto invirtiendo los parámetros del esquema corporal que el “racismo antinegro” había configurado. En las tensiones, ambigüedades y paradojas del punto de vista de la “negritud” se centrará Fanon. Será, hasta cierto punto, un crítico de esa perspectiva estética y política.

Cabe insistir en que el núcleo de la reflexión fanoniana desemboca en un ejercicio de desalienación; se buscaría quebrar las representaciones que produce la mirada “blanca” y que el sujeto negro termina por subjetivar e internalizar. Se trata de una desalienación en tanto que se persigue desarmar los efectos que en la psique negra se cristalizan en el marco de una sociedad racista. Al alcanzar una imagen de sí no mediada por esa mirada blanca que produce un esquema “epidérmico-racial”, el sujeto negro se recupera a sí mismo.

Esa construcción distorsionada de sí mismo, de su propia imagen corporal negra en el caso específico del sujeto afroantillano, responde a una imposición cultural. Fanon señala las dificultades que encuentra el sujeto afrocaribeño para reconocerse a sí mismo como negro. En parte allí radica el sentido de las ideas en torno al esquema corporal ya indicadas, debido a que en los impedimentos para subjetivar la condición negra se juegan los efectos de la dominación cultural en las Antillas francesas.

Quizá habría que pensar que el impacto de la fenomenología en *Piel negra, máscaras blancas* conlleva un cruce entre el terreno cultural y social y la experiencia vivida. Pareciera insistir Fanon en que la experiencia vivida del negro no sólo está socialmente modelada, en tanto que es la mirada del otro la que la configura y determina. Al construir un abordaje en torno a los efectos de las construcciones estereotipadas del negro, se alcanza a vislumbrar una crítica del poder, de la dominación en el horizonte de las prácticas sociales de racialización del sujeto afro.

Efectivamente, *Piel negra, máscaras blancas* se inscribe en un programa clínico;<sup>24</sup> se trataría de un plano de la reflexión fanoniana en el que los mecanismos sociales que construyen una imagen del negro se ponen al descubierto. Como ya he sugerido, el sociodiagnóstico de Fanon tenía también un horizonte sociopolítico, ya que se plantea como un ejercicio de desalienación de los negros.<sup>25</sup> Podríamos postular aquí un puente con algunas dimensiones de la obra posterior de Fanon; particularmente, en el marco del desmontaje del funcionamiento de la sociedad colonial, a través de una descripción crítica y sin contemplaciones. Resultaría viable interrogarnos, entonces: ¿no se desliza en los análisis de *Piel negra, máscaras blancas* una tensión política, ya que sólo un proceso revolucionario que destruya todo tipo de anclaje de las prácticas de inferiorización de los negros podría abrir las perspectivas de la desalienación? En ese caso, el análisis de la imagen corporal distorsionada del negro se complementaría con una crítica de la estructura social que produce esos efectos vividos, de esas modalidades de experiencia explicadas por Fanon. En este terreno, el problema de la relación entre el sujeto y la estructura, que emergerá con nitidez en el pensamiento filosófico francés poco tiempo después de haberse publicado *Piel negra, máscaras blancas* tendrá su contraparte en la reflexión fanoniana, al ir transitando a otro nivel de su crítica en su obra posterior. Aunque no se trata de una escritura ascendente que se va perfeccionando, como señalaba, sino de distintos ángulos y de diversos énfasis que condensará Fanon en su escritura.

<sup>24</sup> Sobre esto ha insistido María José Vega, en un agudo análisis de ciertos aspectos de la obra de Fanon que, sin embargo, parece perder la dimensión sociopolítica también operante en *Piel negra, máscaras blancas*. María José Vega, cap. 2, “Literatura y alienación colonial”, en *Imperios de papel. Introducción a la crítica poscolonial*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 37-64. En cuanto a *Piel negra, máscaras blancas* como una obra principalmente clínica, “menos abiertamente politizada y activista”, p. 47.

<sup>25</sup> Recordemos el título original del volumen: *Ensayo sobre la desalienación de los negros*, que Fanon posteriormente modificó a *Piel negra, máscaras blancas*. María José Vega, *Imperios de papel*, p. 48.

## BIBLIOGRAFÍA

Bernasconi, Robert, “Critical philosophy of race”, en Sebastian Luft/Soren Overgaard (ed.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, Londres/Nueva York, Routledge, 2012, pp. 551-562.

Fanon, Frantz, *Por la revolución africana*, México, FCE, 1973.

\_\_\_\_\_, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.

Gordon, Lewis, “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”, en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009, pp. 217-259.

Oto, Alejandro de, *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*, México, El Colegio de México, 2003.

Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Losada, 1963.

Vega, María José, *Imperios de papel. Introducción a la crítica poscolonial*, Barcelona, Crítica, 2003.

# FRANTZ FANON A AMBOS LADOS DEL OCÉANO. DESCOLONIZACIÓN Y SOLIDARIDAD ANTICOLONIALISTA

Tania Sairi Gómez Hernández  
*Universidad Nacional Autónoma de México*

El martes 3 de diciembre de 2013, a los 95 años de edad, falleció en Alsacia, Francia, el general Paul Aussaresses. Dos días después —el 5 de diciembre— 12,700 kilómetros más al sur, en Johannesburgo, Sudáfrica, moría también, a los 95 años de edad, Nelson Mandela, quien es reconocido por la lucha contra el sistema de segregación racial (*apartheid*), abolido finalmente en 1994 (¡hace apenas poco más de dos décadas!).

En el otoño de 1942, Aussaresses se había enrolado como voluntario en los servicios secretos de las Fuerzas Aliadas contra la Alemania nazi,<sup>1</sup> por lo cual recibió la Legión de Honor, que le sería retirada en mayo de 2001 por Jacques Chirac. El entonces presidente de Francia, quien había participado en la guerra de Argelia con el grado de teniente, se dijo horrorizado por las declaraciones de Aussaresses unos meses antes. A principios de 2001, Aussaresses había publicado sus testimonios en

1 Paul Aussaresses, *Pour la France services spéciaux 1942-1954*, Paris, Éditions du Rocher, 2001.

un libro titulado *Services spéciaux Algérie 1955-1957*.<sup>2</sup> En dicha obra, Aussaresses describe la creación de los llamados *escuadrones de la muerte* por él mismo, que había sido comisionado por el general Massu para el descubrimiento y desmantelamiento del Frente de Liberación Nacional (FLN) en Argelia.

#### DEL LADO DE ALLÁ

El 18 de marzo de 1962, tras 8 años de lucha, Francia reconocería al Gobierno Provisional de la República Argelina (GPRA), constituido por el Frente de Liberación Nacional (FLN), como interlocutor válido para la negociación de la independencia de Argelia mediante la firma de los llamados *Acuerdos de Evian*. No sería sino hasta el mes de julio que la población argelina votaría en un referéndum su propio deseo de constituirse en un país independiente, y Francia terminaría por reconocer la independencia con la proclamación correspondiente el día 5, en coincidencia con el aniversario del inicio de la ocupación y colonización francesa en 1830.

En 1961, el gobierno francés había comisionado a Aussaresses en Estados Unidos para ayudar a la construcción del campamento de boinas verdes de Fort Bragg, Carolina del Norte, y aleccionar a los estadounidenses en su preparación para la guerra anti-subversiva, a partir de sus experiencias en cuanto a las *técnicas de la batalla de Argel*. El mismo año, la *escuela de las Américas*, en Panamá, comenzaba a preparar también a sus estudiantes en la especialización para la guerra antisubversiva.

A finales de ese mismo año, Frantz Fanon moría en un hospital de Maryland, Estados Unidos, diagnosticado con leucemia desde un año antes. Ese último año lo había dedicado a terminar su obra testamento *Los condenados de la tierra*, que apenas alcanzaría a ver impresa y que, a petición del mismo Fanon, prologaría Jean-Paul Sartre —quien ya entonces tenía acercamiento con el tema de la segregación racial por

<sup>2</sup> Paul Aussaresses, *Services spéciaux Algérie 1955-1957*, Paris, Éditions Perrin, 2001.



su contacto con Camus; y de la negritud, a través de su relación con Aimé Césaire, Sedar Senghor y Gontran Damas; los tres creadores de *la negritud*—. El acercamiento de Sartre a los temas de la negritud, a Fanon y a su momento político va a ser complicado por varias razones: ya en la relación con Césaire hay una cierta tensión con respecto al surrealista André Breton, que en 1942 llamaba a Césaire “El gran poeta negro”.<sup>3</sup> En 1947, Sartre redactaría su famoso prefacio a la *Antología de la nueva poesía negra y malgache en lengua francesa*, su “Orfeo negro”.<sup>4</sup> Parte de las tensiones del conflicto entre Sartre y Breton en relación con el surrealismo —y Césaire considerado como surrealista— pueden ubicarse en un artículo de Georges Bataille de 1946, “El surrealismo y su diferencia con el existencialismo.”<sup>5</sup>

*Los condenados de la tierra* es la más conocida y difundida de las obras de Fanon y es a partir de ella, o a partir de la lectura que Sartre hace de ella y que en general se sigue, que a Fanon se le reconoce asiduamente como el apólogo de la violencia en general, y de la violencia —caracterizada como terrorista— de la revolución argelina en particular. Esta caracterización de la revolución como un proceso que se vale del terrorismo para alcanzar sus fines, se alinea con la idea de que la violencia tiene un carácter negativo y quienes se valen de ella son bárbaros. Pero ya se verá más adelante que la conceptualización de la barbarie que se atribuye a los colonizados, que intentan deshacerse de su situación colonial como algo natural, no es sino otra imposición artificial de los colonizadores. Se impone la discusión sobre la violencia y sus métodos, así como la utilización de la fuerza en lugar de la razón del diálogo, y el lugar de la legitimidad de la misma.

Militante del Frente de Liberación Nacional (FLN) en Argelia y en Túnez, Fanon renunció a su nacionalidad francesa para adquirir la argelina, en un momento en que ni Argelia ni el resto de colonias francesas del llamado Magreb (Mauritania, Sahara Occidental, Marruecos,

<sup>3</sup> André Breton, “Martinique charmeuse de serpents”, en *Œuvres complètes*, tomo 3, París, Éditions Gallimard, 1999.

<sup>4</sup> Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, París, Presses Universitaires de France, 2015.

<sup>5</sup> Ignacio Díaz de la Serna (comp.), *Para leer a Georges Bataille*, México, FCE, 2012.

Argelia, Libia) lograban aún su descolonización. Participó prácticamente desde el inicio de la lucha independentista, comprometido con la causa de la liberación argelina y la descolonización del territorio y sus habitantes, sus cuerpos y sus relaciones. Había llegado a Argelia designado jefe de una de las divisiones del Hospital de Psiquiatría de Blida-Joinville.

Mientras estudiaba medicina en Lyon, entre 1946 y 1951, conoció a Merleau Ponty y tomó los cursos del filósofo, que ya por entonces desarrollaba una fenomenología de la percepción y del cuerpo.<sup>6</sup> Dichas ideas influirían la escritura del célebre texto *Piel negra, máscaras blancas*, donde Fanon evidencia el perverso mecanismo mediante el cual se logra que los colonizados adquieran una serie de disposiciones a considerar el mundo desde la perspectiva de sus colonizadores. Según esta perspectiva, en el mundo hay dos polos: uno blanco y uno negro, donde lo blanco se corresponde con lo bueno, lo bello, lo verdadero, lo universal, lo europeo y el colonizador; mientras que lo negro se corresponde siempre con su contrapartida de signo negativo, y razón por la cual “hay negros que quieren demostrar a los blancos, cueste lo que cueste, la riqueza de su pensamiento, la igual potencia de su espíritu”,<sup>7</sup> lo que a su vez justifica que los negros, colonizados (no me refiero aquí a los “negros” sólo por su color de piel, sino a un esquema de clasificación racial ontofenomenológico), correspondan muy bien al esquema de la esquizofrenia, la enfermedad, la anormalidad, la criminalidad, propuesto por los blancos, quienes también han osado construir eso que llaman “El alma negra”, la diferencia en otros términos. Cualquier parecido con el pensamiento Foucaultiano y/o posestructuralista no es mera coincidencia.

A los 18 años de edad, en 1943, Frantz Fanon se enlistó en las filas de las Fuerzas de Liberación Francesa, la llamada “resistencia” que lucharía contra el régimen fascista de la Alemania nazi y la ocupación de

<sup>6</sup> Éste es un dato importante, además por el propio devenir histórico de los textos de Fanon y sus influencias intelectuales, puesto que entre Merleau Ponty y Sartre también hay serias tensiones que van más allá de lo político.

<sup>7</sup> Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, La Habana, Editorial Caminos, 2010, p. 12.

Francia. Luego de haber recibido la *croix de guerre*, por su participación en la batalla de Alsacia, volvería a Martinica en 1945 para terminar su formación básica, antes de partir a la Francia continental para formarse como médico; y participaría en la campaña electoral que llevaría a su maestro Aimé Césaire a ser diputado a la Asamblea Nacional Francesa en el mismo periodo en que se discutiría y aprobaría la departamentación de Martinica.

#### DEL LADO DE ACÁ

Ya en los años sesenta, luego de la publicación de *Los condenados de la tierra* y el triunfo de la revolución argelina en que había tenido una participación activa ese caribeño insular llamado Frantz Fanon, a quien se vincula entonces a la tradición del pensamiento revolucionario y como por extensión o consecuencia al marxismo, adquiere una visibilidad e importancia para el contexto antillano y nuestroamericano. Es importante remarcar la vinculación de Fanon al pensamiento revolucionario y marxista que quienes retoman a nuestro personaje hacen, aunque Fanon mismo haga críticas claras al marxismo como si tal genealogía de la “tradición” de la resistencia pudiera establecerse, como si el propio Fanon no hubiera puesto las bases para discutir las grandezas y debilidades del espontaneísmo y la necesidad de acabar con una cierta forma de la “tradición” en que se convierte el régimen colonial, que es profundamente conservadora y, como tal, anti-revolucionaria, que se presenta a sí misma como la única alternativa posible, “porque el régimen colonial se presenta a sí mismo como si debiera ser eterno”, nos dice en su libro *Sociología de una revolución*, de 1959. Dicho de otra forma, debe tenerse cuidado de la asignación de un “bando” dentro de la(s) izquierda(s) a Fanon, pues si bien su lectura y las posibles interpretaciones de sus textos lo han colocado en un lugar especial, no puede dejarse de lado su vocación de crítica a toda postura demasiado fija; es decir, la flexibilidad de sus planteamientos y la problematización constante de las cuestiones que aborda en sus textos.

Decir que Fanon es un caribeño insular, en el contexto de los años sesenta, no es una mención menor si se considera el contexto del Cari-

be en ese momento, cuando apenas en 1959 había triunfado la Revolución Cubana, que entonces tenía como principal fuente ideológica el pensamiento de José Martí —otro célebre caribeño tan importante para nuestra tradición filosófica e identitaria, en calidad de sujetos nuestroamericanos—, pero que un par de años después adoptará también la tradición marxista-leninista y participará de manera muy activa en la definición del contexto continental a partir de sus tratos con la URSS en plena Guerra Fría, en el llamado *conflicto de los misiles*.

En este contexto geopolítico, Estados Unidos comenzará una agresiva guerra contra todo lo que huelga, se vea o parezca marxismo, comunismo o cualquier otra expresión que pueda ser asimilable a ello; es decir, toda idea revolucionaria, toda resistencia, todo lo que no sea compatible con su *doctrina de seguridad nacional*, aún en proceso de creación en Estados Unidos, pero que irá tomando fuerza durante los siguientes años y culminará con la aplicación del Plan Cóndor durante los llamados gobiernos democrático-autoritarios —dictaduras impuestas en América Latina, para ser más claros—. No es que Estados Unidos, en tanto que nación imperialista y cuyo peligro anunciaba ya José Martí, no haya practicado el intervencionismo en América Latina y el Caribe antes de la Revolución Cubana, pero el contexto de la misma, le sirve para justificar el “peligro” que representa la propagación de ideas revolucionarias. Leopoldo Zea documenta, ya en 1976, la aparentemente contradictoria toma de postura de Estados Unidos frente a los revolucionarios cubanos, a quienes espera poder corromper en su favor una vez que hubiesen llegado al poder; y que, ante la imposibilidad de manipular los logros de un pueblo, comienza a considerarles como un riesgo de transmisión de ideas en su “zona de influencia natural”, como considera a América Latina.<sup>8</sup>

En el libro *Por la revolución africana: escritos políticos*,<sup>9</sup> recopilación de textos de Fanon referentes a su visión política del mundo, se incluye un texto titulado “Antillanos y africanos”, probablemente escrito

<sup>8</sup> Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial, 1976.

<sup>9</sup> Frantz Fanon, *Por la revolución africana: escritos políticos*, México, FCE, 1965.

entre 1952 y 1954 y que habría sido publicado por primera vez en la revista *Esprit*, en febrero de 1955, donde discutirá la noción “pueblo negro”, en la dimensión de las tensiones entre las Antillas —Martinica en particular— y África. Explica el complicado proceso de toma de conciencia respecto al ser negro y concebirse a sí mismo como negro. En referencia al contexto histórico de dicha toma de conciencia nos deja ver que, para los antillanos, una cosa es el negro antes de 1939 y otra después de 1945. Hay ahí un periodo de crisis que marca un antes y un después en la conciencia antillana y la expresión de su ser. Antes de 1939, para un antillano, el ser negro no dependía de la cantidad de melanina presente en la pigmentación de su piel u otros rasgos físicos. Un negro es un africano; un antillano es un europeo. Ya vendrá el tiempo de la Segunda Guerra Mundial para dejarle ver al antillano el error en el que se encontraba al creerse a sí mismo superior frente al africano negro. Sólo la ironía lo salva, y sólo por momentos —dice Fanon—, que nos deja luego problematizar cómo esos momentos serán concebidos como lo propio de los antillanos, negros ahora sí. Porque después de 1945, un negro es un africano, un antillano es un negro; luego entonces, las raíces de los antillanos no están más en Europa, sino en África.

Esta toma de conciencia abre el camino para que se den otras tomas de conciencia progresivamente, es decir, se vuelve un proceso revolucionario en amplio sentido. Implica, cuando menos, la toma de conciencia en relación con tres cosas: primera, la de su diferencia respecto de lo que siempre se creyó similar, el europeo blanco colonizador con una tradición anclada en la Ilustración. El antillano no se concibe más a sí mismo como un europeo, aunque encarna de mejor manera los ideales de la Ilustración. Segunda, de un descentramiento entre el yo y el sujeto, en que se juega su identidad y la puesta en duda de la misma, no como negro —ya que hasta entonces ha identificado “negro” con africano y martiniqueño con europeo (no negro)—. Entre su afinidad con los ideales de libertad, igualdad, fraternidad, y su rechazo al racismo de que sería víctima, que sin embargo lo aproximan al concepto de la “negritud” césaireana. Y tercera, al mismo tiempo la toma de conciencia en cuanto a su similitud respecto de aquello que siempre

creyó diferente de sí, el negro africano. Esta semejanza representa la posibilidad del hermanamiento a partir de la afinidad y la coincidencia, la solidaridad, en suma.

Ahora sí, con Césaire como diputado en la Asamblea Nacional Francesa, se aprueba la *ley de creación de departamentos de ultramar*, y Martinica se convierte en departamento en 1946. En un doble proceso, no deja de pertenecer administrativamente a Europa, pero su población se reconoce ahora como víctima de la misma situación colonial que otras tierras alrededor del mundo. Ahora reconoce otras posibles raíces y la necesidad de unirse y dar la bienvenida a la solidaridad proveniente de otras latitudes. Fanon llegará a Argelia con conciencia del destinatario de su solidaridad, en una realidad convulsa que ya perfila largos años de lucha por la descolonización, y con un proceso de toma de conciencia del que parece no haber vuelta atrás.

## DE OTROS LADOS

Por otro lado, están aquellos que, habiendo sido parte de la resistencia francesa, luego de la Segunda Guerra Mundial pasarán a formar parte del gobierno republicano y sus instituciones, a las que las colonias indochinas comienzan a salirse de las manos y cuyos procesos independentistas y de descolonización amenazaban con expandirse por África también. Entre estos personajes estará el controvertido Paul Aussaresses, a quien he mencionado al inicio de este trabajo.

Luego de la Segunda Guerra Mundial, Aussaresses participaría activamente en los intentos por detener las luchas de independencia y descolonización en Indochina. Para 1954 sería comisionado en Philippeville, Argelia, y un año después, en 1955, luego de una demostración de sus actividades de inteligencia y espionaje en la que resultarían muertos 134 guerrilleros argelinos y sólo dos franceses, el general Masu le encargaría el desmantelamiento del FLN, para lo cual Aussaresses inventaría sus *escuadrones de la muerte*, cuyas actividades contemplaban identificar, amedrentar, detener, desaparecer, torturar y matar sin dejar rastros, por supuesto, a aquellos que se considerara como militantes del FLN.

En enero de 1957, ante la organización de una huelga general, en una sola noche —la del 15 al 16—, serían detenidos miles de sospechosos y para la fecha en que la huelga había sido acordada, se envió a las casas de los obreros paracaidistas del servicio militar francés, y se los condujo a sus puestos de trabajo bajo amenazas; luego de lo cual aquellos considerados como militantes activos del FLN serían interrogados, torturados y desaparecidos.

Es justamente la práctica y el perfeccionamiento de las técnicas empleadas en ese periodo, en lo que Aussaresses debería aleccionar a los estadounidenses a partir de 1961 en el campamento de Fort Bragg, que al mismo tiempo replicarían sus experiencias por otros campamentos en América Latina, a donde serían enviados militares y policías de los servicios secretos de los países sudamericanos; y que posteriormente cristalizarían el Plan Cóndor. En 1973, en plena dictadura brasileña, Aussaresses aparece como agregado militar en Brasil, justo en el momento de la caída de Allende en Chile, que marca el inicio de la dictadura de Pinochet y cuyos vínculos con las otras dictaduras latinoamericanas del momento son conocidos. Sin embargo, los convenios de cooperación para la formación de militares y policías en estrategias de *guerra irregular*<sup>10</sup> entre Francia y algunos países de América datan de 1959 (en concordancia con el triunfo de la Revolución Cubana), como es el caso de Argentina, por ejemplo,<sup>11</sup> y no sólo de la relación entre Estados Unidos y América Latina.

El problema es que la creación de este tipo de cuerpos represivos, tanto en América como al otro lado del océano, sólo produce más víctimas, incluyendo al colonizador. Nos dice Achille Mbembe, al analizar el tema de la violencia en Fanon, que la tortura utilizada como medio de mantenimiento de la situación colonial, “tiene también por efecto el pervertir a aquellos a quienes se convierte en sus instrumentos. Ése es, notablemente, el caso de ciertos policías torturadores que fueron

<sup>10</sup> Roger Trinquier, *La guerre moderne*, Paris, Éditions économique, 2008.

<sup>11</sup> Guillaume De Gracia, *De sueur et de sang mouvements sociaux, résistances populaires et lutte armée dans l'Argentine de Perón*, Paris, Éditions Syllepse, 2016.

llevados al borde de la locura durante la guerra de Argelia.<sup>12</sup> La violencia, sea violencia colonial o revolucionaria, es, pues, un mecanismo que no necesariamente, no siempre al menos, conduce a la solución de la tensión a muerte entre dos que se niegan mutuamente la existencia.

Fanon ha analizado en múltiples escritos, en su condición de médico psiquiatra, pero también en su condición de militante anticolonialista y teórico de la revolución, las formas en que la violencia se presenta a ambos lados de la ecuación, es decir, tanto para el colonizador como para el colonizado, y cómo aun cuando a veces la violencia aparece como la única posibilidad de resolución de un conflicto, como una solución total, no necesariamente existen indicios de que permita luego la superación de las consecuencias de dicha violencia.

Así pues, Fanon ha de ser considerado no como un apólogo de la violencia, aunque sí como un estudioso de la misma, de sus manifestaciones y efectos tanto físicos como psicológicos. No se trata de un instigador a la violencia como modo de acción; se trata de alguien que es capaz de establecer una economía de la violencia como método de análisis, es decir, alguien a quien puede acudir para la realización no sólo de una descripción metódica de la violencia y sus razones originales u originarias, sino alguien que sienta las bases para el análisis de la violencia como una cuestión de tipo estructural, que se vincula con las necesidades de consolidación y establecimiento de mecanismos que permitan la sustracción de beneficios que representa el control sobre los territorios y las poblaciones de un lugar, a partir del control de sus imaginarios tradicionales y posibles, es decir, el colonialismo.

Ante toda la violencia que implica el colonialismo, como imposición de un sistema de control de la vida, la colonización de los territorios y de los imaginarios simbólicos, sea por parte de una potencia extranjera o sea por parte de los propios congéneres —eso que Rodolfo Stavenhagen en 1965 y González Casanova en 1969 denominarán *colonialismo interno*—, probablemente lo importante no sea la posi-

<sup>12</sup> Achille Mbembe, “De la scène coloniale chez Frantz Fanon”, *Rue de Descartes*, núm. 58, abril, 2007, p. 41. [“Mais la torture a également pour effet de pervertir ceux qui s’en font les instruments. Tel est notamment le cas de certains policiers tortionnaires rendus au bord de la folie pendant la guerre d’Algérie.”]



bilidad de responder a una violencia —colonial— con otra violencia —revolucionaria—, sino la eventualidad de que, aun en contextos cargados de violencia, la solidaridad pueda acontecer como posibilidad anticolonialista, como posibilidad de resistencia. He ahí la importancia actual y la vigencia de otras lecturas posibles de Frantz Fanon.

El pensamiento fanoniano permite entonces la movilización de una serie de categorías para la descripción y el análisis de la realidad que permitan la proposición de soluciones creativas más allá de los análisis simplistas de la violencia por la violencia. Las posibilidades de descolonización de los pueblos están dadas por la capacidad de solidaridad entre las víctimas del golpeteo constante de la guerra contra las poblaciones y sus posibles subjetividades indómitas, su capacidad de resistencia en ese sentido.

#### BIBLIOGRAFÍA

Aussaresses, Paul, *Pour la France services spéciaux 1942-1954*, Paris, Éditions du Rocher, 2001.

\_\_\_\_\_, *Services spéciaux Algérie 1955-1957*, Paris, Éditions Perrin, 2001.

Bernstein, Richard, *Violencia. Pensar sin barandillas*, Madrid, Gedisa Editorial, 2015.

Breton, André. “Martinique charmeuse de serpents”, en *Œuvres complètes*, tomo 3, Paris, Éditions Gallimard, 1999.

Díaz de la Serna, Ignacio (comp.), *Para leer a Georges Bataille*, México, FCE, 2012.

Fanon, Frantz, *Antillanos y africanos*, México, UNAM / Coordinación de Humanidades, 1979.

- \_\_\_\_\_, *L'an v de la révolution algérienne*, Paris, La découverte, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Piel negra, máscaras blancas*, La Habana, Editorial Caminos, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Por la revolución africana: escritos políticos*, México, FCE, 1965.
- González Casanova, Pablo, *Sociología de la explotación*, Buenos Aires; CLACSO, 2006.
- Gracia, Guillaume de, *De sueur et de sang mouvements sociaux, résistances populaires et lutte armée dans l'Argentine de Perón*, Paris, Éditions Syllepse, 2016.
- Mbembe, Achille, "De la scène coloniale chez Frantz Fanon", *Rue de Descartes*, núm. 58, abril, 2007, pp. 37-55.
- Rabotnikof, Nora, "Recordando sin ira: memoria y melancolía en la relectura de Frantz Fanon", *Revista internacional de filosofía política*, núm. 20, 2002, pp. 73-90.
- Renault, Matthieu, *Frantz Fanon de l'anticolonialisme à la critique post-coloniale*, Paris, Editions Amsterdam, 2011.
- Romano, Silvina, *¿América para los americanos? Integración regional, dependencia y militarización*, La Habana, Ruth Casa Editorial, 2013.
- Sédar Senghor, Léopold, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

Stavenhagen, Rodolfo, *Sociología y subdesarrollo*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1981.

Stora, Benjamin, *Histoire de la guerre d'Algérie 1954-1962*, Paris, Éditions la découverte, 2004.

Trinquier, Roger, *La guerre moderne*, Paris, Éditions économique, 2008.

Zea, Leopoldo, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial, 1976.

#### *Recursos en internet*

Documental “Escuadrones de la muerte, la escuela francesa”, de Marie-Monique Robin, 2003 [en línea] <https://www.youtube.com/watch?t=86&v=cvpKXj43asI> [consulta: enero de 2017]

*Revista de análisis Filosófico*, *Rue de Descartes* [en línea], <http://www.ruedescartes.org/articles/2007-4-de-la-scene-coloniale-chez-frantz-fanon/>

# UNA REVOLUCIÓN IMAGINADA: ITINERARIOS DE LA RECEPCIÓN DE FRANTZ FANON EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Jaime Ortega Reyna  
*Universidad Nacional Autónoma de México*

La teoría más importante sobre la descolonización: es así como podemos definir la obra de Frantz Fanon, atrapado en una corta y estrepitosa temporalidad que lo llevó a conocer y a tratar de entender/transformar dos experiencias radicalmente diversas y disímiles por sus características históricas, pero profundamente imbricadas por un marco común: el colonialismo. Por un lado, la experiencia caribeña planteada con fuerza en su *Piel negra, máscaras blancas*; y por otra, la argelina en el más referido de sus textos: *Los condenados de la tierra*. Ambas hacían parte de un caudal de experiencias políticas y prácticas que parecen remitirnos a la necesidad de hablar de dos coyunturas de lectura distinta de la obra de Fanon.

En primer lugar está la coyuntura que se abre tras el triunfo de la revolución en Argelia, y que se encuentra marcada por la capacidad de recepción de la obra de Fanon a través de un marcador fundamental: el tópico de la violencia revolucionaria. No hay biógrafo, ni comentarista, que no ponga atención en éste, que aparece como el elemento más candente, el más innovador, el más aventurado y para muchos, en aquel momento, el más actual. Es de esta coyuntura de lectura, es

decir, momento de demarcación teórica y política de la que queremos hablar en las próximas páginas.

Existe, sin embargo, otra coyuntura o momento de recepción de su obra, aquella que ve en el problema de la raza y la racialización de los cuerpos, el lugar fundamental y del que se puede desprender una multiplicidad de problemas aún actuales. O dicho de otro modo: la actualidad de Fanon estaría dada por los elementos de la construcción del otro como *Otro* de color, como *Otro* del lenguaje, como *Otro* imposible de ser recibido por la autodeclarada “civilización”. Esta última coyuntura sigue vigente, mantiene líneas paralelas de argumentación y busca reconstruir el lugar de Fanon en una genealogía del proceso de descolonización epistémica. Ahí Fanon sirve para construir una *episteme* otra, sirve para hacerse preguntas sobre las categorías a las que recurrimos cotidianamente, o bien, sirve para preguntarse por las formas operantes y prácticas de la racialización y otras formas de exclusión. Quisiera señalar brevemente algunos de los puntos cruciales de lo que denomino esta segunda coyuntura de lectura, para después poder proponer una revisión sobre la primera, que es el interés central de este texto.

El referente principal de la investigación contemporánea en torno a Fanon que se produce desde América Latina, hasta este momento, es sin duda el intelectual argentino Alejandro de Oto. Él ha explorado en su ya clásico *Poéticas y políticas del sujeto poscolonial*<sup>1</sup> algunas de las principales derivas del pensamiento de Fanon, pero también algunos nudos problemáticos que serán de gran relevancia para contrastar con las lecturas previas. De Oto es sin duda el referente más importante y con quien, en gran medida, se contrasta y discuten otras visiones a lo largo y ancho de nuestra región, porque logra poner en perspectivas algunos de los horizontes principales de la discusión contemporánea, como los temas de la cultura nacional, así como los que se refieren al lugar de Fanon en el entramado de los discursos poscoloniales, particularmente aquellos que versan sobre la subalternidad, en la tradición iniciada por Gayatri Spivak.

<sup>1</sup> Alejandro de Oto, *Poética y políticas del sujeto poscolonial*, México, El Colegio de México, 2003.

Otros trabajos hacen parte de esta coyuntura de lectura. Podemos encontrar el trabajo pionero de Gustavo Cruz,<sup>2</sup> que es muy relevante para entender las distintas dimensiones del cruce del pensamiento de Fanon con el del indianismo de Fausto Reinaga, de cuya obra Cruz es quizá el mejor conocedor. Más interesado en la constitución política del indianismo, una poderosa narrativa que quedó anclada en la memoria de la lucha de los distintos pueblos indígenas que habitan la actual Bolivia, Cruz nos proporciona los principales anudamientos desde los que es posible leer al día de hoy esa extraña relación entre un pensador indígena y un pensador caribeño. Además de ellos, Gavin Arnall se encuentra en los Estados Unidos, y trabaja la influencia de Fanon en grupos de cineastas en Argentina, en una temática que de alguna manera abrió hace ya alguna décadas el filósofo althusseriano mexicano Alberto Híjar con su compilación *Hacia un Tercer Cine*.<sup>3</sup>

Debe mencionarse de manera obligada el trabajo de Agustín Lao-Montes,<sup>4</sup> que funciona como introducción a una nueva edición de *Los condenados de la tierra* publicada en Cuba. Este texto es clave para entender algunas de las aristas de la relación entre la Revolución Cubana y el pensamiento de Fanon, tema al que volveremos más adelante. En Chile varias autoras, como Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata,<sup>5</sup> han editado un muy relevante ejemplar en torno a las posibles relaciones entre el pensamiento anticolonial, más allá del Caribe y la obra de Fanon, al realizar interesantes operaciones a propósito de la obra en cuanto tal y del diálogo con sectores de la intelectualidad

<sup>2</sup> Gustavo Cruz, "Poder indio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga", *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 51, ene.-feb., 2015, pp. 29-46.

<sup>3</sup> Alberto Híjar, *Hacia un tercer cine*, México, UNAM, 1972.

<sup>4</sup> Cfr. Agustín Lao-Montes, "Los condenados de la tierra y la nueva política de des/colonialidad y liberación", prólogo a Fanon Frantz, *Los condenados de la tierra*, La Habana, Casa de las Américas, 2011.

<sup>5</sup> Claudia Zapata, Lucía Stecher y Elena Oliva, *Frantz Fanon desde América Latina: lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*, Buenos Aires, Corregidor, 2013.

mapuche, por poner un ejemplo. El mismo equipo había realizado una intervención con respecto a la obra de Aimé Césaire.<sup>6</sup>

En términos polémicos Félix Valdés, en una reciente publicación titulada *Leer a Fanon 50 años después*,<sup>7</sup> marca varios derroteros importantes. El primero de ellos refiere al propio proceso de apropiación en Cuba que tendió a olvidar el pensamiento de Fanon y, sobre todo, su ánimo descolonizador. En segundo lugar a un proceso de apropiación de Fanon por parte de academias del “norte global”, que le quitarían su lado más crítico y lo convertirían en una referencia más dentro de un conjunto de autores que sirven para justificar algunas posiciones (a) políticas. De alguna forma, la polémica entre Pablo Iglesias y Walter Mignolo ha dado cuenta de esta situación.<sup>8</sup> Lo cierto es que, más allá de valoraciones puntuales que habrá que realizar, la obra de Fanon ha entrado plenamente y con derecho propio a los distintos debates del “giro descolonial”. Corriente diversa, heterogénea y en conflicto consigo misma, ha encontrado en Fanon un momento productivo tanto para plantear las “epistemes otras”, como las *colonialidades* del ser y del saber. Las consecuencias y efectos de dichos planteamientos tendrán que hacerse en otro espacio. Nosotros anotamos sólo el creciente interés, tanto por académicos del “norte global” como por migrantes del sur: la filosofía es un campo de batalla, solía decir Althusser, y sin duda la producción teórica que la atañe también, y en ellas Fanon ha servido para afianzar o clausurar diversas posiciones. En las páginas siguientes exploraremos intervenciones teóricas previas a esta coyuntura, es decir, aquellas que se ubican en la segunda mitad del siglo xx, alentadas por la Revolución Cubana y los nuevos procesos de politización.

<sup>6</sup> Claudia Zapata, *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2011.

<sup>7</sup> Félix Valdés, *Leer a Fanon 50 años después*, México, Fundación Rosa Luxemburgo, 2016.

<sup>8</sup> María Eugenia Borsani, “Disputar a Fanon: a propósito de un secuestro epistémico”, en Alejandro de Oto (comp.), *Tiempos de homenajes/tiempos descoloniales: Frantz Fanon*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2011.

## EL NOMBRE FANON

Frantz Fanon fue el nombre que en América Latina logró hacer confluir diversas formas en las que, al calor de un tiempo histórico, remitía a la posibilidad efectiva y actual de la revolución. Con su nombre la revolución era no sólo factible, sino también necesaria. Con él, la revolución anunciada en la segunda mitad del siglo xx proponía hacer confluir el anti capitalismo y la descolonización en una senda no opuesta ni paralela, sino confluyente y estrechamente convergente. No eran etapas distintas; tampoco tenían contenidos discordantes: la revolución era una sola y sus veredas, aunque discernibles, se articulaban en un proceso que tenía que avanzar en paralelo. Se trata de la coyuntura política donde la lectura de Fanon propició una de las múltiples posibilidades de legitimar la violencia revolucionaria como el acto fundante de una nueva sociedad.

Aun cuando podamos hablar de una cierta traducción del lenguaje fanoniano dentro del cúmulo de lecturas y circulación de dichas lecturas en el espacio socio-político latinoamericano, tenemos que enfrentarnos a una revisión de aquella coyuntura que encuentra hoy la clausurada del elemento discursivo central: el de la legitimidad de la violencia revolucionaria. En cambio, la apuesta por el proceso de la descolonización no sólo no se detuvo sino que ha avanzado por otros senderos, quizá inesperados, para Fanon y sus contemporáneos. Esto es lo que respecta a un panorama amplio y diverso de posibilidades de las que ahora pasaremos revista, según sus distintas formas de profundizar y de plantear la intensidad del problema de la violencia.

Varias lecturas y numerosos lectores han tratado de *traducir* su obra a contextos diversos, aportando diversas claves conceptuales e interpretativas, pero sosteniendo la de la violencia revolucionaria como la central o la articuladora. Muerto en 1961, es de esperar que ese espacio sociopolítico que denominamos América Latina y el Caribe tuviera distintas recepciones de su obra. De la temática de la violencia revolucionaria, en gran medida, se desprendían otras problemáticas, como las de la cultura nacional, la sociología de revolución, las resistencias al colonialismo y, por supuesto, el proyecto de la descolonización en



cuanto tal, a partir de estos anclajes, diversos y múltiples, tanto en su presentación formal como en sus posibilidades de hacerse realidad en tanto que contenido de una revolución que siempre estuvo a la espera de acontecer: una *revolución imaginada* de múltiples maneras.

En las páginas siguientes expondremos algunos de los itinerarios de esta forma de lectura de Fanon, en la cual violencia revolucionaria y descolonización y cultura nacional se cruzaban como elementos necesarios, aunque con énfasis distintos según algunas condiciones específicas. Comenzaremos por un conjunto de lecturas realizada en el Caribe y continuaremos con algunas lecturas realizadas al sur del continente. Con ellas buscamos tomar el pulso de una coyuntura que, aunque clausurada, dejó marcas profundas en la producción intelectual de la región, pero también que caló hondamente en las aspiraciones más legítimas de lograr la justicia social.

#### ENTRE LA REVOLUCIÓN CUBANA Y LA RESISTENCIA PUERTORRIQUEÑA

Exploremos algunas derivas de esta hipótesis de trabajo con la que ejerceremos una cierta lectura de los discursos que apelaron a Fanon para fortalecer una forma privilegiada de la transformación revolucionaria. Nuestro itinerario tiene que comenzar, como se suele hacer en momentos de intervención teórica y política de corte radical o de pretensión de transformación de la realidad continental, con la Revolución Cubana. Dicha revolución fue un vendaval que hizo temblar las certezas, los paradigmas y las consignas. Abrió la puerta a nuevos horizontes interpretativos y permitió vislumbrar problemáticas irresueltas y la apertura de espacios políticos al seno de la teoría. Esta apertura supuso el cuestionamiento tanto del eurocentrismo como de las versiones del nacionalismo revolucionario. De muchas formas fue nombrada la inscripción de este espacio, que hoy podemos denominar el breve momento de *actualidad de la revolución*, más allá del que Bolívar Eche-

verría<sup>9</sup> limitaba al espacio europeo. Si la tesis de Lukács, que el filósofo ecuatoriano se encargó de problematizar tiene un sentido, éste se da en los márgenes del mundo capitalista. Resulta sintomático que un autor como Echeverría se interrogue por la cancelación del espacio de la *actualidad de la revolución*, justo cuando los movimientos de liberación nacional por el mundo no-europeo dan apertura a la posibilidad de que la revolución se realizara: Asia, África y el sur de América mostraban lo eurocentrado (y quizá siendo más preciso: limitado al espacio de la Europa “avanzada”) de la tesis del fin de aquella posibilidad.

Volvamos entonces al horizonte práctico abierto por la Revolución Cubana, en el cual Fanon quedó señalado como un anclaje fundamental de la inscripción de la *actualidad de la revolución* anticolonial, y por su parte, la epopeya cubana, con toda su potencialidad, con toda su inicial empuje práctico y teórico, pero también con todos sus límites de época, de negociación con los poderes mundiales y aspiración de proyección. Aquella situación logró ser cristalizada nítidamente en el ensayo de Roberto Fernández Retamar “Fanon y la América Latina”. Analicemos la intervención del reconocido intelectual cubano al momento de proponer un tipo de lectura sobre *Los condenados de la tierra*.

Para Fernández Retamar, Fanon es parte de una generación de dirigentes que se encuentra por fuera de la historia mundial eurocentrada. Es parte de esas otras historias fuera del capitalismo centralizado, pero que logran cambiar/transformar el sentido de la historia toda, esto es, logran *hacer* la historia y, lo más importante, modifican el *curso* de la historia. Aquí los pueblos coloniales, tradicionalmente excluidos de las narrativas oficiales e incluso de las teorías críticas (como en el marxismo de la II Internacional), son el elemento central y determinante. Para que el capital sea, como señalaba Marx, la “potencia económica que lo domina todo”<sup>10</sup> tiene que vencer las resistencias variadas y multiformes de los pueblos coloniales. Fernández Retamar coloca el énfasis

<sup>9</sup> Bolívar Echeverría, “Lukács y la revolución como salvación”, en *Las ilusiones de la modernidad*, México, El Equilibrista, 1995.

<sup>10</sup> Karl Marx, *Grundrisse: elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2007, p. 28.

en la frase de Fanon, “Nosotros los argelinos...”,<sup>11</sup> justamente para comentar lo decisivo de su enunciación: “He ahí la prueba de la unidad de nuestro mundo”.<sup>12</sup> La historia universal se constituye no como la premisa de ciertas narrativas centradas en Europa, ni mucho menos a partir de una confrontación propia del periodo de la Guerra Fría, sino a partir de la irrupción de los pueblos coloniales, que ante la necesidad de liberación circulan azarosamente a sus mentes más brillantes por el mundo del colonialista: ése es nuestro mundo y nuestra historia, dice Retamar. De esta manera queda cuestionado el monopolio de la narración de la historia universal, y siguiendo al propio Marx, ella ya no es la premisa, sino el resultado de un proceso más amplio y complejo. La historia universal es, pues, el resultado de esa desestabilización producida al seno del dominio del capital, de sus Estados y de sus centros de control. Desestabilización, producto de la irrupción de los pueblos coloniales, de sus resistencias, de sus embates, de sus consignas y también de sus teóricos, que se arrojan a vivir en el mundo del dominante. Fernández Retamar señala entonces el nacimiento de un conglomerado anómalo de personajes que hacen parte de dicho proceso, la comunidad de estos revolucionarios que circulan entre naciones, que rompen las fronteras estatales, que no se limitan a los estrechos límites de la tradición política local sino que la renuevan y la nutren. Dicha comunidad, dice Retamar, es la de los des-heredados, que se encuentran obligados siempre a migrar, a ir más allá de las fronteras.

Dice Fernández Retamar, jugando con las palabras de Sartre, *la patria del colonizado es una colonia en revolución*: ahí se expresan las posibilidades universales de ruptura con la cultura dominante, ruptura encarada desde un momento particular y específico (el de la liberación nacional u horizonte liberacionista) y no sólo desde la universalidad abstracta del socialismo. Se trata entonces de un único proceso con distintos momentos, distintas temporalidades y distintos matices. Sin embargo, a pesar de sus matices, se parte de la necesidad de pugnar

<sup>11</sup> Roberto Fernández Retamar, “Fanon y la América Latina”, en *Ensayos de otro mundo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1969, p. 111.

<sup>12</sup> *Ídem*.

por la conformación de una cultura nacional y de la descolonización como un horizonte que se articula con el socialismo, anclándose en la oposición a las formas concretas de la explotación, la expoliación y la dominación. La historia universal que resulta aquí ya no es la del *devenir mundo del capital*, sino la de la irrupción de los pueblos coloniales en una sola y misma revolución: se trata de la rebelión contra el imperio totalizante, racional e iluminista del capital; de la rebelión de los pueblos multicolores frente a la *blanquitud* de la forma de producción/consumo mercantil. Parafraseando a Jacques Rancière, podemos pensar que con Fanon los pueblos coloniales son la “rebelión de las partes que no tienen parte”.<sup>13</sup> Lo que hemos nombrado aquí rebelión no es otra cosa que el proceso de descolonización, el efecto que produce una nueva forma de la historia universal en construcción y en tensión, como resultado y no como *a priori*. Ésta es la intervención sobre las condiciones de posibilidad de su capacidad de ser enunciada, de la que habla Fernández Retamar, la voz polifónica del colonizado se hace escucha en la historia universal finalmente y lo que clama es un grito de rebelión.

Pero el punto crucial de la intervención de Fernández Retamar es sin embargo otro, el de la violencia. Como bien destaca el poeta y ensayista cubano, es éste el punto nodal del aporte de Fanon. Leemos entonces cómo en Fernández Retamar el desplazamiento de la temática que quiere expresar se mueve en dos carriles. Por un lado, el de la violencia como el camino para la descolonización, y por el otro, en la temática inaugurada con potencia por la Revolución Cubana: el nuevo humanismo o el “hombre nuevo”. El nuevo humanismo se forja para Fernández Retamar en un camino doble, que nunca se encuentra escindido: el de la transformación de la subjetividad colonial expresada en el pensar *con cabeza propia*, tarea mucho más difícil de realizar que de enunciar, pero cuya urgencia ya se hacía presente en aquel momento y al tiempo el del avance del socialismo, como forma de cristalizar

<sup>13</sup> Álvaro García Linera, “Tiempos salvajes. A cien años de la revolución soviética”, en Juan Andrade y Fernando Hernández Sánchez (eds.), *1917. La Revolución Rusa cien años después*, Madrid, Akal, 2017, p. 548.

novedosas *formas sociales* de acuerdo a ese nuevo humanismo. En estos dos vectores se juega la lectura original de Fernández Retamar sobre Fanon, y desde mi punto de vista son justamente los elementos que resultan hoy más difíciles de enunciar en tanto que los proyectos socialistas fueron abruptamente derrotados a nivel mundial. Por el contrario, impera aún la necesidad de pensar con *cabeza propia*, es decir, pensar lo universal siempre de manera situada, anclado a realidades específicas, es decir, contextos, cultura y tradiciones políticas.

A pesar de estas indicaciones, para Fernández Retamar la obra de Fanon sólo adquiere un plan estructurado a partir del tercer capítulo de *Los condenados de la tierra*, es decir, en el momento en que se refiere al problema de la violencia. Las reflexiones sobre la cultura nacional son más apretadas en su breve texto; parecerían girar en torno al forjar una nueva identidad y no le merecen mayor comentario, ni una indagación más profunda por parte del cubano. Quizá lo más sugerente de Retamar para pensar la situación más allá de la violencia es la referencia al vínculo entre Martí y Fanon. Porque Fernández Retamar, como intelectual revolucionario cubano, encuentra el hilo de continuidad entre quien poéticamente expresó estar “con los pobres de la tierra” y con quien, desde un lugar específico de África, nos insiste en colocarnos junto a los “Los condenados de la tierra.”

También resulta interesante señalar justamente, en esta dimensión de lo dicho y lo no dicho desde el periscopio de la Revolución Cubana, el tema de la cultura nacional. Éste parecería merecer más espacio, tal como lo es el de la violencia, verdadero motor de la reflexión de Fernández Retamar. El anudamiento de argumentos claramente privilegia la legitimidad de la violencia, esto es, privilegia la forma que adquiere la revolución colonial sobre el contenido de ese proceso, es decir, el establecimiento de la cultura nacional y la descolonización. Estos dos temas no parecen ser tan relevantes en la lectura del cubano. Al calor del impacto del acontecimiento cubano, gana peso la forma sobre el contenido; gana la legitimidad del método sobre la especificidad de la construcción de un sentido distinto de la cultura. Ello nos obliga a interrogarnos sobre el peso de cada uno de esos elementos, y justamente a señalar el cambio que se da en nuestros tiempos recientes, que

han desplazado el problema de la violencia y han puesto énfasis en los temas de la cultura nacional (y con ello el lugar del subalterno) y el de la descolonización (y sus múltiples aristas y recovecos).

Aquí entonces finalizo con la revisión del texto de Fernández Retamar y propongo el asedio a una segunda lectura, también ubicada en el espacio caribeño: la que coloca el intelectual puertorriqueño Manuel Maldonado Denis. Él escribe en 1967, apenas unos años antes de su famoso y obligado libro de interpretación histórico-social sobre Puerto Rico —en el que también aparece la sombra Fanon insistentemente— el texto “Frantz Fanon y el pensamiento anticolonista contemporáneo”.<sup>14</sup> La interpretación de Maldonado se consagra en otro espacio teórico y político, que no es idéntico al de Fernández Retamar en su principal determinación, o sea, el de una revolución triunfante que busca avanzar por el camino de la descolonización y del socialismo, como formas paralelas. Se trata de un espacio teórico y político distinto, el de la vigencia violenta y hegemónica del colonialismo, como ejercicio de poder material, simbólico e ideológico.

Para Maldonado uno de los motivos más importantes para leer a Fanon se encuentra en el desenmascaramiento que el teórico martiniqueño hace del humanismo liberal-occidental. Se trata de poner en cuestión a las corrientes de avanzada o “progresistas” de la Europa central, que suelen ser las banderas exportadas también hacia los espacios políticos de los márgenes del sistema mundo: es decir, una especie de sobreposición entre el lenguaje político del centro del capitalismo y el lenguaje de quienes combaten desde las orillas del mundo capitalista. Para Maldonado, la crítica de Fanon se despliega a partir del dispositivo más importante, que no está puesto por los intentos de descolonización, sino por lo más característico de la práctica colonizadora: la violencia. Es la violencia del colonizado una respuesta a esa otra violencia originaria, la colonial. La primera se expresa en un momento de irrupción, en un momento de ruptura de la normalidad colonial, en un momento anómalo en la cotidianidad: es el momento de la in-

<sup>14</sup> Manuel Maldonado Denis, “Frantz Fanon y el pensamiento anticolonialista contemporáneo”, *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 11, marzo, 1967.

surrección anticolonial. En tanto que la violencia colonial se expresa siempre de manera naturalizada, ausente como ruptura sino como necesaria continuidad, siempre presente como linealidad, pero también como un conjunto de dispositivos que contienen otras prácticas alternativas y en última instancia determinan al propio colonizado en sus formas de expresión. ¿Cuál es el objetivo de esta violencia naturalizada con la que el colonialista se impone? Dice Maldonado:

El propósito esencial de toda dominación imperialista es la destrucción de la nacionalidad del país colonizado. Dicha destrucción es llevada a cabo por dos medios fundamentales: la asimilación cultural de la colonia a la metrópoli a través de una ofensiva cultural de ésta frente a aquélla, destinada a borrar todo sentido histórico precedente al advenimiento del colonizador.<sup>15</sup>

Aquí se juega entonces el desplazamiento fundamental del argumento de Maldonado: aunque no nombrado como cultura nacional, se trata de un elemento de ella, el que tiene que ver con la función del intelectual dentro de este entramado conflictivo que se da entre el mundo del colonizado y la opresión colonial. Entendemos, como lo hace Antonio Gramsci, al intelectual en su sentido amplio, aquel que tiene que organizar segmentos importantes de la cultura en su versión tanto espiritual como material. Hablamos entonces del intelectual que ideológica, literaria, poética, técnica, teórica y materialmente, se encuentra al servicio del colonialismo: él ayuda a producir y reproducir al colonialismo con vigorosidad y que, al no combatirlo, lo asume como natural y deseable lo potencia. La así llamada asimilación cultural, dice Maldonado, pasa por asimilar al intelectual, en tanto organizador o mediador con respecto a la cultura popular o nacional. La lección más importante aquí es que no hay posibilidad de cultura nacional sin intelectual(es); de ahí la necesidad imperiosa de cooptarles, de cancelarles cualquier posibilidad de identificación con los sectores populares o para el caso que le interesa a Maldonado Denis, con los campesinos.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 59.

En un segundo momento referente al papel, espacio y destino de los intelectuales y a lo que se enfrentan, Maldonado hace un diagnóstico del poder del colonialismo: “Todo lo que ocurrió anteriormente al advenimiento de los colonialistas pasa a ser entonces prehistoria, balbuceo preliminar, incoherente, puerilidad primitivista.”<sup>16</sup> Esto es, el intelectual al servicio del colonizado tiene que aplaudir la superación y borradura del pasado en tanto que éste no es más que la pre-historia. El pasado de los pueblos es sometido a un proceso de mistificación, que busca arrebatarle su potencial utópico y movilizador. En lugar de ello se coloca la verdadera “historia” como sinónimo de progreso, desarrollo, de crecimiento de las fuerzas productivas, de la abundancia, de la técnica y la tecnología: todos elementos que el colonizado “debe” al colonizador, que los ha traído, ha enseñado a pensarlos y que son sus dispositivos fundamentales de control. La misión histórica del colonialismo, podríamos decir parafraseando al escritor inglés John Berger,<sup>17</sup> es destruir la historia del colonizado. El intelectual al servicio del colonialismo practica, desarrolla y cultiva también su forma ideológica mayor: la pseudociencia, aquella que se encuentra en función de justificar las forma sociales coloniales, pero también el contenido material de su dominación: la explotación, la expropiación, la imposición y el avasallamiento de los elementos de cultura nacional. En términos de conocimiento específico puede tomar la forma de la biología, la psicología, la economía, la antropología, discursos que forman el dispositivo colonial más potente: el pensar y el pensarse desde las categorías fundamentales que hagan prevalecer el colonialismo como el mejor de los horizontes. En el argumento del puertorriqueño, todo ello gracias a la cooptación intelectual. El resultado es entonces más claro: la incapacidad de forjar herramientas heurísticas propias que coloquen el universalismo abstracto en cuestión y que reconstruyan el camino hacia un universalismo concreto desde lo específico: en la lucha contra el colonialismo, los conceptos son armas, y en la lucha por el someti-

<sup>16</sup> *Ídem.*

<sup>17</sup> John Berger, *Puerca Tierra*, Madrid, Alfaguara, 1992, p. 362.



miento y la liberación las palabras pueden ser calmantes ante la ira de los colonizados.

Pasemos entonces a la similitud de esta lectura con otras, donde se destaca el elemento más constante para referirse a Fanon, que en Maldonado aparece cuando se desarrolla el tema de las formas de resistencia cultural por parte del colonizado. Maldonado encuentra, en el caso de Puerto Rico, el lugar donde aferrarse al lenguaje es justamente una dimensión crítico-práctica fundante para resistir, para sobrevivir en tanto cultura nacional, para poder designar al mundo más allá y a pesar de la pesada losa del colonialismo:

Pienso en el caso de Puerto Rico y en el español en cuanto instrumento de resistencia frente a los repetidos intentos de enajenación cultural que padecemos los puertorriqueños. El imperialismo siempre pone sus miras en los puntos neurálgicos de la nacionalidad subyugada. Acabar con nuestro lenguaje sería equivalente a acabar con nuestra cultura.<sup>18</sup>

No podemos dejar de señalar la similitud, pues el trasfondo es parecido, del inicio del ensayo más famoso de Fernández Retamar, *Calibán*, cuando un periodista pregunta ¿existe una cultura latinoamericana?, que tuvo el efecto productivo de toda una escuela, denominada por Santiago Castro-Gómez como “la filosofía de los calibanes”. En resumidas cuentas, podemos decir que, tanto para el ensayo del cubano como para Maldonado, el problema del lenguaje remite inmediatamente a la capacidad de articular una visión del mundo. Quizá es ésta una de las principales enseñanzas de Fanon: el colonialismo está estructurado como un lenguaje y, por tanto, resistir a ese lenguaje es fundamental para plantear el tema de la descolonización.

Podemos ubicar el siguiente momento de la argumentación respecto al problema de los intelectuales. Para Maldonado, el sujeto que puede producir la insurrección anticolonial no es propiamente el intelectual, que más tarde que temprano tiene que optar por un bando u otro, sino el campesinado. El intelectual que opta por el colonizado necesita, sin

<sup>18</sup> Manuel Maldonado Denis, *op. cit.*, p. 61.

embargo, de la fuerza que le dé sentido a su resistencia intelectual: no basta recuperar la historia más allá del colonialismo si no hay fuerza política y social que sea movilizadora a partir de ella, que signifique esa historia y encuentre algo valioso en ella.

Sin embargo, no para ahí el despliegue de su argumento. Maldonado concluye con dos ideas que serán claves para leer a Fanon desde un espacio político distinto al de la Revolución Cubana. En primer lugar, señala una consecuencia práctica: la formulación de un anti imperialismo nacionalista que ponga en jaque la hegemonía económica del capitalismo. Primer efecto o consecuencia de su peculiar lectura, pues conjunta, al tiempo, nacionalismo y anti imperialismo, sin que ello sea motivo de confrontación o contradicción. Recordemos que el nacionalismo en algunas experiencias ha sido cooptado por las clases dominantes para guardar cierta autonomía con respecto a los poderes imperiales. Segundo momento o efecto: la formalización definitoria del pensamiento de Fanon:

Su teoría, ya que no marxista, puede llamarse quizá “populista”. Su fe inquebrantable en los pueblos de los países subdesarrollados, pero sobre todo de los campesinos de dichos pueblos, le ponen junto a aquellos teóricos políticos contemporáneos que ven en los movimientos de liberación nacional de los pueblos subdesarrollados la punta de lanza que romperá la espina dorsal del sistema imperialista mundial.<sup>19</sup>

Este último segmento resulta relevante compararlo con otro texto de Maldonado, que traemos aquí para afinar la multi dimensionalidad de su lectura, *Fanon y Martí*, publicado por el Centro de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Este texto, del que hablaremos poco en realidad, tiene un objetivo central: buscar la producción del encuentro entre la tradición martiana independentista y las nuevas formas de producción de una cultura nacional en la obra de Fanon. En el argumento de Maldonado en este otro texto se aventura una hipótesis que es quizá la menos explorada, pero también la más sugerente.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 68.

Quisiera citar a Denis y mostrar esta hipótesis en *estado práctico*:

Hoy día casi todo el mundo reconoce que Frantz Fanon es, para las sociedades coloniales, lo que Marx fue para la clase obrera: el portavoz, el adelantado, el lúcido expositor no sólo de lo que podría denominarse la fenomenología de eso que se llama el colonialismo, sino también el despertador de conciencias, el destructor de mitos, el infatigable enemigo de todo régimen asentado sobre la dominación de un pueblo sobre otro. *Los condenados de la tierra* (1961) es algo así como el gran manifiesto de los pueblos del Tercer Mundo, el toque de clarín de quienes ya no estaban dispuestos a continuar sirviendo en el papel pasivo de meros espectadores de la historia.<sup>20</sup>

Me parece que al colocar en un estatuto similar, partiendo de que existen condiciones de producción distintas, el pensamiento de Marx y el de Fanon en tanto que equivalentes, según dichas condiciones, es un *acto teórico* por demás sugerente. Ello, cabe aclarar, a pesar de la distancia temporal, de la mayor longevidad vital de Marx durante gran parte del siglo xx, de los distintos intereses y fuentes que inspiran la reflexión. Sin embargo, aun con todos estos, y seguramente muchos matices, la hipótesis me parece significativa de ser traída a cuenta de lo que exponemos. Justamente porque coloca a las fuerzas sociales que eventualmente pueden realizar el ejercicio y la práctica descolonizadora en la constatación de un sujeto que no es un proletario imaginario, ficticio, universal, constituido *a priori* como sujeto político. La apuesta es, por el contrario, por el conjunto de clases sociales que convergen en el espacio político anticolonial que contribuyen desde sus lugares de enunciación hacia una articulación de esta naturaleza. Al estar colocada la centralidad de la constitución nacional, no sólo campesinos, obreros o intelectuales colaboran en la construcción del espacio anticolonial, también lo pueden hacer sectores tradicionalmente insuficientemente visualizados, como el lumpen proletariado. En esos conglomerados se encuentra la posibilidad de generar un espacio político nuevo: la cultura

<sup>20</sup> Manuel Maldonado Denis, *Fanon y Martí*, México, UNAM / CELA, 1978, p. 6.

nacional. Dice Maldonado: “la afirmación de la cultura nacional frente a la negación que de ella pretende realizar la metrópoli se convierte en un acto político de primera magnitud. Más aún: llega a convertirse en un acto revolucionario.”<sup>21</sup> Y es que colocar a Fanon como el equivalente colonial de Marx responde a una apuesta radical: desmovilizar los universalismos abstractos, construir una política “radical” (a la raíz) y generar un lenguaje político adecuado tanto a los espacios como a los tiempos. La revolución que Marx imaginó se realizó por fuera de los espacios que en un principio pudo esperar. Aquella revolución imaginada en Europa aconteció en el mundo colonial.

#### LECTURAS EN LA ÉPOCA DE LA VIOLENCIA POLÍTICA

Un conjunto importante de lecturas de Fanon se ha realizado por autores argentinos. Ese país, junto con México, recibió un fuerte impacto de la obra de Fanon. En ambos países se publicaron numerosos trabajos a propósito de su obra, y sus escritos fueron popularizados de inmediato tanto entre la intelectualidad como entre sectores de la militancia política. Es el caso de la biografía de Genzier, el trabajo monográfico de Zahar y el conjunto de ensayos compilados bajo el nombre *Fanon y la revolución anticolonial*.<sup>22</sup> Todos estos trabajos han sido claves para ampliar el archivo de la recepción de Fanon en América Latina y el Caribe.

En el caso argentino, además, algunos intelectuales decidieron emprender una tarea de revisión de la obra de Fanon, apropiándose de ella y leyéndola a partir de las coordenadas teóricas y políticas de ese país. Observemos algunos casos que resultan sintomáticos: ellos se encuentran cruzados por una cierta lectura a partir del peronismo y también a partir del trotskismo. Se trata de dos universos encontrados, confrontados, que sin embargo encaran la obra de Fanon por igual, asumiendo la necesidad de apropiarse de la obra. Ambas coordenadas, aunque

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>22</sup> Traducidos por Juan Gelman y publicados por Ediciones del Siglo en Buenos Aires, en 1970.

distantes dentro de sus principios programáticos, se encontraban vinculadas por la coyuntura política.

Es pertinente señalar que la irrupción de la obra de Fanon en el espacio argentino no es casual ni gratuita. Se da en el contexto de la radicalización de la juventud que se expresa tanto en las versiones del peronismo de izquierda (con los llamados *Montoneros*) como de otros sectores de la izquierda, como el trotskismo (el caso del Ejército Revolucionario del Pueblo). Ese espectro de radicalidad se dio a partir de la mitad de los años sesenta y concluyó cruentamente en marzo de 1976, con el golpe de Estado. En aquel contexto no es difícil imaginar la apertura que se tuvo de la obra de Fanon, como aquella que permitía problematizar la violencia revolucionaria.

Abordemos en primer lugar la lectura “peronista” de Carlos Fernández Pardo, quien publica en 1971 un trabajo titulado *Frantz Fanon* en editorial Galerna. Un texto breve, pero sumamente original. Destacamos algunos de las principales aportaciones de Fernández Pardo: en primer lugar, recoger la experiencia médica de Fanon, cruzada con su origen caribeño y el encuentro que tiene con el movimiento de la negritud. Estos elementos teóricos y biográficos de Fanon le permiten a Fernández no pronunciarse sólo por la última etapa de la obra del martiniqués, sino ofrecer una mirada de conjunto de su obra. Sin embargo, la parte más importante la encuentra en la experiencia argelina y en los resultados que ella deja para Fanon. Aun así, es importante dejar constancia, como Fernández señala, a partir del espacio caribeño y la profesión médica, la importancia de la corporalidad y sobre todo al llamar la atención sobre la importancia de la tortura como un momento de violencia colonial aplicado al cuerpo. Ese momento de violencia colonial será por supuesto calificado negativamente, como una verdadera “violencia en Estado de naturaleza”: anti moderna, anti civilizatoria, destructora de toda socialidad. La importancia de la tortura como un acto fundado y originado por el colonialismo es importante para hacer una contra-historia del liberalismo, pero también de Occidente mismo.

En el texto se encuentran aportes importantes para leer a Fanon, y es que Fernández sí mira algunos registros que no es común encontrar recurrentemente (el cuerpo es uno de ellos) a la hora de mirar la teori-

zación sobre Fanon en aquella época. Quizá por ello sea que logra dar los pasos necesarios para brindar una más compleja y rica definición de colonialismo que el autor dice extraer de la obra de Fanon, y que para nuestros fines resulta precisa, justamente porque abre la posibilidad de ser productiva. Para Fernández Pardo *el colonialismo es ante todo un antropología en acto*, es decir, no es un ejercicio abstracto, sino concreto; no mediato, sino inmediato. Es un ejercicio de ordenar, jerarquizar, disponer, simbolizar, abstraer, cristalizar el orden social en su conjunto. El colonialismo no es entonces un acto extrajurídico entre Estados fuertes y Estados débiles; tampoco es una exportación ideológica masiva; no es una militancia inocente a favor del desarrollo o el progreso; es un acto de dominio y de fuerza, de ordenamiento y destrucción de un orden simbólico y material. Así, se somete el conjunto del orden simbólico, se le desplaza, se le des-centra, se dispone de él como materia prima, como objeto, como medio y no como fin: la historia, la cultura, la intersubjetividad, todo queda en manos del colonizador que realiza un acto de catalogación y jerarquización. Estos elementos son en realidad consideraciones previas para el punto fuerte que se encuentra en el corazón de la argumentación del autor argentino: avanzar hacia una teoría de la descolonización, es decir, establecer líneas de demarcación que permitan diferenciar la descolonización de otros procesos.

Para ello Fernández Pardo avanza una posibilidad de entender el proceso de la descolonización. Para él la descolonización en Fanon parte de las necesidades políticas del momento, pueden resumirse en la necesidad de la revolución: todo pensamiento que reclame de esta última, incluido el marxismo, se ha visto enriquecido a partir de la irrupción de las masas colonizadas en la historia. Para Fernández Pardo la descolonización es equivalente a la revolución; es decir, no son dos proyectos disociados. Escribe Fernández Pardo: “Hacer de la ‘descolonización’ el cauce efectivamente revolucionario”.<sup>23</sup> Y ello sólo es posible a condición del reencuentro de *la historia*, es decir, de la proyección propia del pasado con respecto a la ubicación del enemigo al que se enfrenta. Ése es el momento más claro para Fernández Pardo a partir

<sup>23</sup> Carlos Fernández Pardo, *Frantz Fanon*, Buenos Aires, Galerna, 1971, p. 72.

de Fanon: la revolución como encuentro entre el pasado y el objetivo presente. Cuando esa coincidencia o correspondencia es plena es que “La nación es posible”: “La descolonización en cambio es la afirmación radical de que la Nación ha decidido volver irreversible su presencia en la historia”.<sup>24</sup> El objetivo último de la descolonización es la afirmación de la nación *en* la historia, y ello supone recuperarse de los olvidos, las humillaciones y el sometimiento. Pero la nación sólo es posible cuando el colonizado recupera su pasado y lo hace converger con su proyecto de desestructuración del colonialismo, es decir, en una confrontación con el enemigo presente: el colonialismo, por supuesto, pero también el capitalismo. Aquí encontramos entonces que el argumento de Fernández tiene dos vetas: por un lado la nación y la historia; por el otro el de que la nación no puede ser realidad efectiva a menos de que se lance en una cruzada contra el capitalismo. Así, la estrategia descolonizadora “profundiza su contenido objetivamente anticapitalista en todos los casos”.<sup>25</sup> Descolonización y revolución son entonces momentos claves para que la nación sea no aspiración, sino posibilidad real.

Finalmente se encuentra el problema de la violencia como el corolario justo de esta lectura. Fernández Pardo se tiene que hacer cargo de dicha temática, comenzando por deslindar su contenido: “Sartre en un prólogo poco apropiado [...] parece no arribar al convencimiento de que la violencia desatada por las masas nada tiene que ver con la del colonialismo, porque ésta no es la devolución de aquella sino su réplica, alimentada por otros fines, mediatizada por otros contenidos humanos.”<sup>26</sup> Más allá de este señalamiento, Fernández Pardo quiere colocar el problema de la violencia que parte del colonizado como una “contraviolencia”, que no golpea indistintamente ni arbitrariamente, sino que lo hace a partir del cálculo, el proyecto político y la mediación. No se trata de un puro desorden ni de disturbios sin sentidos. Ello sólo es posible para él sino la “contraviolencia” o violencia revolucionaria parte de la movilización: la de Fanon no es apología sin más

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 79.

de la violencia; pues es, ante todo, un programa de movilización en la cultura, en la política y en el seno mismo de la cultura de las masas. Así, nuestro autor llega al clímax que deslinda actitudes anticoloniales y descolonizadoras, producto justamente de no ver en Fanon un apologista irracional del uso de la violencia, pero también de marcar distancia con quienes consideran que ella es prescindible:

La violencia es la línea de demarcación más eficaz entre la descolonización y el anticolonialismo, entre la necesidad vivida y consciente de erradicar un Sistema opresivo para edificar una nación, y la casuística de un humanismo liberal, perdonando la expresión resulta más que insoportable, sospechoso, porque aun pretendiendo lo primero elude lo segundo: la edificación nacional.<sup>27</sup>

Este párrafo de Fernández nos convoca justamente a la máxima dimensión: la verdadera descolonización, es decir, el contenido del proyecto revolucionario sólo puede ser tal si pasa por el rasero de la violencia. Máxima expresión y demarcación. Concluimos la presentación del texto de Fernández, no sin destacar cómo los horizontes de quienes acudían a Fanon en busca de una teoría de la violencia revolucionaria encontraban posibilidades productivas que rebasaban esos marcos.

Por su parte, en 1965 Adolfo Gilly presentó un texto titulado "Frantz Fanon y la revolución en América Latina". Éste tendrá dos versiones: una publicada en la revista *Partisans*,<sup>28</sup> y otra más como pró-

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>28</sup> Nosotros utilizaremos una traducción no publicada, realizada por Virginia García, de la edición en francés.



logo a la versión en inglés del libro de Fanon *El año v de la revolución*, publicado por la famosa editorial *Monthly Review*.<sup>29</sup>

Aunque muy breve, se trata de una lectura anómala, en tanto que coloca los principales anclajes en dimensiones distintas a los ejemplos que analizamos antes. En primer lugar, para Gilly la revolución en América Latina y la obra de Fanon se corresponden con una época novedosa, la de la incorporación de las masas en la resistencia y en la lucha, aun en las peores condiciones para ello. Lo anterior en correspondencia con la definición de Trotsky de la revolución como la irrupción de las masas en el gobierno de sus propios destinos. Aunque Gilly apunta que dicha incorporación a la lucha y resistencia genera algo novedoso: el fin del tiempo de las vanguardias y con ellas todos los “aparatos” partidarios. Ello sorprende de un militante trotskista como lo era el autor en aquella época, pues como se sabe aquella corriente insistió siempre en la necesidad del “partido” como organizador. Junto a esta dimensión destaca de manera importante el rol de la mujer en la acumulación de fuerzas y en la resistencia, señalando un giro de época que incorpora a dicho segmento de la sociedad de manera central: “La argelina que transporta las armas o que participa directamente en el combate es la misma mujer del minero boliviano que se arma para defender las minas ocupadas [...]”<sup>30</sup>

Señalemos aquí la impronta boliviana de la lectura de Gilly. Él ha pasado por la experiencia boliviana pos-revolucionaria. La conoce y la ha incorporado: no es casual, como trotskista comparte plenamente las tesis más obreristas del marxismo, pero no lo hace sólo a nivel teórico,

<sup>29</sup> En un trabajo reciente Rafael Rojas llama al grupo editor de esta revista “Socialistas en Manhattan”, señalando las conexiones entre el debate económico y el impacto de la Revolución Cubana. Aunque el trabajo de Rojas ofrece muchas luces, sin duda falta explorar algunas otras. La primera es por qué deciden publicar el trabajo de Fanon y ello en gran medida puede ser por la influencia del Che Guevara, quien fue promotor principal de su publicación en Cuba. La otra es la conexión con los grupos armados de Guatemala, con los cuales Adolfo Gilly estuvo vinculado en los años sesenta. *Cfr.* Rafael Rojas, *Traductores de la utopía*, México, FCE, 2016.

<sup>30</sup> Adolfo Gilly, “Frantz Fanon y la revolución en América Latina” (mimeo). Traducción de Virginia García

lo hace a partir del seguimiento de una experiencia obrera y revolucionaria por definición: la que sigue de la revolución boliviana de 1952 en adelante. Ello lo lleva a destacar el lugar de la radio, tan central en la lucha de los mineros bolivianos, pero también en la lucha argelina: “Sin saberlo, los mineros bolivianos y las masas argelinas estaban unidas por una misma acción y con un mismo objetivo”.<sup>31</sup>

En un tono clásico del trotskismo releva la distancia del comunismo, tanto del francés como del soviético, con respecto a la lucha argelina. Los denuncia en tanto que no estuvieron ni fueron parte central de la lucha por la independencia. Ello fue lo que explica su inicial señalamiento de que los aparatos estaban en crisis. Concluye su breve texto con un señalamiento en clave humanista, es decir, señalando que la lucha argelina fundamenta una nueva posibilidad a este respecto. Aquí la violencia y la descolonización no se encuentran planteadas como problemas; sin embargo, resulta sugerente que el autor argentino ubique ya en esta época una cierta similitud entre los procesos bolivianos y argelinos, a partir de los métodos de lucha utilizados y a partir de ciertos anclajes coloniales, todos ellos posibles de ser superados a partir de la revolución, esa revolución que parecía tan cercana y al tiempo era lo más lejano.

### CONCLUSIONES: UNA REVOLUCIÓN IMAGINARIA

Hemos dado apenas un breve repaso por algunos de los itinerarios de la obra de Franz Fanon en América Latina y el Caribe. Sorpresivamente encontramos a los autores más diversos apropiándose de su obra, de alguna forma traduciéndola a sus circunstancias. Ellas son muy variadas: van desde el triunfo revolucionario en Cuba, hasta la resistencia en Puerto Rico. Pero también salen del espacio caribeño y se instalan en la época de la violencia en Argentina, interpelando campos opuestos del espectro político. Esto es quizá lo más llamativo, la capacidad de movilizar en las más distintas coordenadas políticas.

Si bien el tema central de casi todos es el de la violencia, no deja de ser interesante las múltiples formas de plantearsele: para Reta-

<sup>31</sup> *Ibid.*

mar pasa por el problema de la historia, para Maldonado Denis por la cultura, para Fernández Pardo por la definición de la descolonización y para Gilly desde el horizonte de las resistencias abiertas en los años sesenta.

Pensamos que todas estas pinceladas, apenas señaladas tenuemente, permiten hablar del sueño de una época. Una revolución imaginada era posible, necesaria y urgente. En ese sueño se tejieron múltiples posibilidades. Las que Fanon aportó fueron apenas algunas, pero muy importantes. El triunfo argelino, como el cubano, abrieron posibilidades hasta entonces insospechadas.

## BIBLIOGRAFÍA

Berger, John, *Puerca Tierra*, Madrid, Alfaguara, 1992.

Borsani, María Eugenia, “Disputar a Fanon: a propósito de un secuestro epistémico”, en Alejandro de Oto (comp.), *Tiempos de homenajes/tiempos descoloniales: Frantz Fanon*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2011.

Cruz, Gustavo, “Poder indio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 51, ene.-feb., 2015, pp. 29-46.

Echevarría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, México, El Equilibrista, 1995.

Fernández Pardo, Carlos, *Frantz Fanon*, Buenos Aires, Galerna, 1971.

Fernández Retamar, Roberto, *Ensayos de otro mundo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1969.

García Linera, Álvaro, “Tiempos salvajes. A cien años de la revolución soviética”, en Juan Andrade y Fernando Hernández Sánchez (eds.), *1917. La Revolución Rusa cien años después*, Madrid, Akal, 2017.

Gilly, Adolfo, "Frantz Fanon y la revolución en América Latina" (mimeo) [Traducción de Virginia García].

Híjar, Alberto, *Hacia un tercer cine*, México, UNAM, 1972.

Lao-Montes, Agustín, "Los condenados de la tierra y la nueva política de des/colonialidad y liberación", prólogo a Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, La Habana, Casa de las Américas, 2011.

Maldonado Denis, Manuel, "Frantz Fanon y el pensamiento anticolonialista contemporáneo", *Revista de Ciencias Sociales*, núm. II, marzo de 1967, pp. 55-69.

\_\_\_\_\_, *Fanon y Martí*, México, UNAM / CELA, 1978.

Marx, Karl, *Grundrisse: elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2007.

Oto, Alejandro de, *Poética y políticas del sujeto poscolonial*, México, Colegio de México, 2003.

Rojas, Rafael, *Traductores de la utopía*, México, FCE, 2016.

Valdés Félix, *Leer a Fanon 50 años después*, México, Fundación Rosa Luxemburgo, 2016.

Zapata, Claudia, Stecher, Lucía y Oliva, Elena (comp.), *Frantz Fanon desde América Latina: lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*, Buenos Aires, Corregidor, 2013.

\_\_\_\_\_, (comp.), *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2011.

## DIRECTORIO DE COLABORADORES

*Margarita Aurora Vargas Canales.* Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus líneas de investigación son: historia socio-cultural del Caribe insular, siglo XX, movimientos estético-literarios en el Caribe insular francófono segunda mitad del siglo XX y narrativa de las catástrofes en el Caribe insular. Ha publicado los libros: *Del batey al papel mojado: campesinos cañeros y vida cotidiana en Puerto Rico* (2011) y *Martinica tras las huellas de la antillanidad* (2014). Coordinó el libro *Imaginario del anticolonialismo caribeño del siglo XX* (2016). Responsable del proyecto: PAPIIT IN 401815: “El pensamiento anticolonialista en el Caribe insular francófono 1950-1982”. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1. Se desempeña como investigadora de tiempo completo en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM.

[mvalgasc@unam.mx](mailto:mvalgasc@unam.mx)

*César Cruz Álvarez.* Licenciado en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, en su tesis de grado abordó el tema del colonialismo y la descolonización en la obra de Frantz Fanon. Realizó una estancia académica en la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Fue becario CONACYT del proyecto “Una frontera en vilo II. Las relaciones de México con el Caribe en la larga duración” y del programa de becas del Instituto de Investigaciones “Dr. José María Luis Mora”. Actualmente, se desempeña como profesor de historia en el Colegio de Bachilleres.

[cc.cesar23@gmail.com](mailto:cc.cesar23@gmail.com)

*Perla Patricia Valero Pacheco.* Maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Profesora en la Facultad de Filosofía y Letras y en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, donde también realiza estudios de doctorado en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos con una investigación sobre políticas de blanquitud en México y América Latina.

perlapvalero@gmail.com

*David Gómez Arredondo.* Licenciado en Filosofía y maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Actualmente es candidato a doctor en Estudios Latinoamericanos en el área de filosofía en la misma universidad y es profesor en el Colegio de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Ha publicado diversos artículos sobre pensamiento y filosofía latinoamericana. Coordinó con Jaime Ortega el volumen *Pensamiento filosófico nuestroamericano*, México, Eón/UNAM, 2012. Su libro *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América* se publicó en 2014 en Ediciones Desde Abajo, Colombia. Está elaborando la tesis doctoral “Teoría poscolonial/decolonial latinoamericana: un examen crítico”.

d.gomez.arredondo@gmail.com

*Tania Sairi Gómez Hernández.* Licenciada en Filosofía por la UNAM. Egresada de la maestría en Estudios Latinoamericanos de la misma universidad, realiza la investigación: “El pensamiento filosófico antillano de la diferencia y la alteridad. Crisis, identidad y Caribe”. Miembro del proyecto PAPIIT IN 401815: “El pensamiento anticolonialista en el Caribe insular francófono 1950-1982”.

t\_sairi\_g@hotmail.com

*Jaime Ortega Reyna.* Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Coordinó con David Gómez el volumen *Pensamiento filosófico nuestroamericano*, México, Eón/UNAM, 2012. Pertenece al Área “Pro-

blemas de América Latina” del Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana.

[jaime\\_ortega83@hotmail.com](mailto:jaime_ortega83@hotmail.com)

En este libro presentamos seis trabajos que analizan diferentes aspectos de la obra de Frantz Fanon, su recepción en América Latina y los ecos y diálogos que, a noventa años de su nacimiento, producen en investigadores de la Universidad Nacional Autónoma de México convocados en el marco del proyecto de investigación PAPIIT: “El pensamiento anticolonialista en el Caribe Insular francófono (1950-1982)”.

Una versión preliminar de estos trabajos de investigación se presentó en el coloquio “La nación en armas: elementos para pensar la cultura nacional en Frantz Fanon”, realizado en septiembre de 2015, en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, en el marco del proyecto de investigación referido.

COLECCIÓN  
HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

23

ISBN: 978-607-30-0835-8



**CIALC**  
Centro de Investigaciones sobre  
América Latina y el Caribe