



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras
Estudios Latinoamericanos

Por los condenados de la tierra: colonialismo y
descolonización en la obra de Frantz Fanon

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

**LICENCIADO EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS**

PRESENTA

Luis César Cruz Álvarez

DIRECTOR: Dr. Jaime Ortega Reyna



Ciudad de México

2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mis padres
por enseñarme el verdadero valor del conocimiento.
A Nayely por ser inspiración constante.*

Mugres Negros [Fragmento]

[...]

Se acabaron ya verán
nuestro yes Sir
oui blanc
sí señor
y
cuidado, sargento
sí, mi jefe
cuando se nos dé la orden
de ametrallar a nuestros hermanos árabes
en Siria
en Túnez
en Marruecos
y nuestros camaradas blancos en huelga
muertos de hambre
oprimidos
explotados
como nosotros despreciados
los negros
los niggers
los mugres negros

Jacques Roumain

Agradecimientos

A mis padres Cirila y Pedro porque a pesar de todo han contribuido a ser quien soy, me han mostrado el valor del trabajo y la perseverancia. Gracias por tanto, por el cariño y la ternura, por dejarme ser y crecer en independencia pero siempre con su guía. Esta es una forma mínima de agradecer todos los esfuerzos y sacrificios.

Gracias a la Universidad Autónoma de México, mi segunda casa, mi *Alma Mater*. Institución que no sólo me ha formado como profesional sino como persona; me ha brindado infinitas posibilidades a cambio de tan poco, me mostró el mundo y me dio el impulso para querer seguir conociéndolo. A la Facultad de Filosofía y Letras y al Colegio de Estudios Latinoamericanos, espacios que son más que entrañables.

Agradecimiento aparte merece la Dra. Laura Muñoz Mata y el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Por medio de una beca, con fondos CONACYT, a través del proyecto Una frontera en vilo II. Las relaciones de México y el Caribe en la larga duración, pude dedicarme a la investigación y escritura del presente trabajo. Agradezco todas las oportunidades brindadas dentro del proyecto de investigación a su cargo, las cuales me brindaron otras herramientas para la investigación y abrieron horizontes interpretativos y temáticos.

A todos los profesores y las profesoras del Colegio de Estudios Latinoamericanos con quien tuve la oportunidad de compartir el aula. Son inspiración y ejemplo de la labor docente: Mtra. América Malbrán Porto, Dra. Eugenia Allier, Dr. Ignacio Sosa, Mtro. Carlos Tur Donnati, Dr. Carlos Ham, Lic. Omar Núñez, Dra. Susana Sosenski, Dra. Ana Carolina Ibarra. En la Universidad Nacional de Colombia-Sede Medellín al Dr. Carlos Emel y la Dra. Elissa Lister. Total agradecimiento al Dr. Jaime Ortega por la camaradería y además brindarme la libertad en la escritura para elaborar esta tesis, su consejo ha servido para llevar a buen puerto este trabajo.

A mis amigos y amigas que de diversas formas acompañaron este proceso: Carlos y Juan, por ser incondicionales aunque hoy, paradójicamente, nos encontremos en la distancia; a Martín, Verito, Valeria, Met y Pam por compartir agradables momentos a su lado; Yadira por la amistad que ya se cuenta en años, gracias por todas las pláticas que han contribuido a enriquecer nuestros conocimientos, además por la ayuda brindada en mis “urgentes” consultas de francés; Sandra y Mario haberlos conocido trajo consigo mucha alegría; Bernardo por compartir un viaje llenó de emociones que nos llevó hasta Venezuela; Alondra, “güerita”, gracias por todas las sonrisas y optimismo en momentos difíciles.

A mis parceritos colombianos: Andrés, Alejo, Santiago (mi anarquista favorito), David, Esteban y Brahayan. Daniela y Johana, por su amistad y cariño; gracia a Milena y a “Juanjo” por compartir su hogar y hacerme sentir siempre como en casa. Sin Colombia quizá no hubiera llegado a Fanon, extraños son los derroteros del pensamiento. Gracias a Niklas, Marianne y Kristina por mostrarme que en sus nortes también piensan en nuestros sures.

Estoy agradecido con todas las compañeras y amigas del proyecto de investigación Frontera en Vilo: Sara, Jakeline, Estefanía, Patricia, Claudia, Laura, Lysis, Gloria, Estefany, Maricarmen, Irlanda, Mariana, Axel.

Gracias a mis cachorrites: Juanpo y Brenchi, que como buena manada procuramos cuidarnos y mantenernos unidos. Estoy orgulloso de la amistad que hemos logrado construir, gracias por los momentos de catarsis y por las infinitas alegrías, no hay palabras para expresarles cuán orgulloso soy por tenerlos a mi lado.

Agradezco a Nayely Lara, eres parte fundamental de este trabajo, gracias por tanto, por compartir preocupaciones y por conmovirme con tu labor diaria. Simplemente, eres una gran amiga, no sé qué haría sin tu drama en mi vida.

Por último, pero no menos importante, a Lia, gracias por el cariño y la ternura cuando más lo necesité, sin ti quizá esta tesis aún no se escribiría; como dijera Pablo Neruda: “nada me has dado y todo te lo debo”.

Índice

Introducción	1
Capítulo I – El colonialismo como totalidad: raza y clase como base de un patrón de poder	9
1.1 – Esbozo de una metodología en la obra de Frantz Fanon	14
1.2 – El colonialismo como totalidad: raza y clase como base de un nuevo patrón de poder	18
1.2.1 – Una historia de más de quinientos años	19
1.2.2 – Una clasificación para los animales: la raza	25
1.2.3 – La clase: el capitalismo que subyace al racismo	33
1.2.4 – Un lugar espinoso: el lugar de la mujer en la obra de Frantz Fanon	38
Capítulo II – El colonialismo como subjetividad: elementos constructores de una subjetividad colonizada	45
2.1 - La alienación desde Marx y el marxismo	47
2.2 – El lenguaje	51
2.3 – El cuerpo: importancia de la experiencia vivida	60
2.4 – Reconocimiento: un momento entre el amo y el esclavo	66
2.4.1 – Un momento de reconocimiento: la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel	68
2.4.2 – El perpetuo esclavo: Fanon y el reconocimiento	70
2.5 – El sentido de la libertad: ¿La superación de la alienación?	76
Capítulo III – El Tercer Mundo en movimiento: cultura nacional, nación y descolonización	81
3.1 – El Tercer Mundo como categoría política en el análisis de Fanon	84
3.1.1 – Ubicación espacio-temporal de los movimientos de liberación nacional después de 1945	87
3.1.2 – Vinculación de Frantz Fanon con el Frente de Liberación Nacional de Argelia	90
3.2 – Nación y cultura nacional en Frantz Fanon	94
3.2.1 – Una idea recurrente: esbozo de “la nación”	94
3.2.2 – La nación en armas: nación y cultura nacional en la obra de Frantz Fanon	97
3.3 – Formas de la liberación: descolonización y violencia	107
Conclusiones	122
Obras de Frantz Fanon	128
Bibliografía	128
Índice de ilustraciones	132

Introducción

Toda obra de reflexión como toda obra de arte es trabajo del deseo, y proviene de ese punto incandescente que anima desde lo hondo del sujeto lo que en él se debate en cada acto de su vida. Ese deseo prolonga y desarrolla una cifra originaria que se encarna como destino en cada uno: el drama del propio origen, los personajes y los fantasmas que animaron con sus rostros y sus afectos nuestro cuerpo y nuestra sangre con que les dimos vida. Con esa vida ajena hicimos la nuestra, porque de allí partimos

León Rozitchner, *Filosofía y emancipación*

Al comenzar esta tesis cada vez que pensaba en Frantz Fanon y su obra, siempre imaginaba a un hombre con una pluma en una mano y una bomba, lista para ser lanzada, en la otra. Las temáticas tratadas y la intensidad de su escritura, sin perder nunca la seriedad y profundidad de sus análisis, a pocos ha dejado impávidos. Sin embargo, como pasa con diversos autores, a pesar de la importancia de la obra de Fanon en las décadas de los sesenta y setenta, para los años siguientes había perdido atractivo aunque que persistieran comentarios a favor o en contra de sus ideas. Lo anterior, dependiendo del lugar geográfico al cual hagamos referencia, hubo espacios en los cuales Fanon no perdió vigencia, en otros la lectura de su obra fue marginalizada. Con ello no podemos pasar por alto que para la década de los noventa y los años que corren del siglo XXI ha habido un resurgimiento y renovación por el interés en la vida y obra en este pensador.

Mi transitar por la obra del martiniqueño a lo largo de mi formación en Estudios Latinoamericanos fue de altibajos, predominando los puntos bajos. La lectura de un par de capítulos y de ahí más nada. Fue en Colombia, gracias a la posibilidad de realizar un intercambio académico que la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) me brindó, en donde aprecié las posibilidades para pensar lo social a partir de la obra de Fanon. En adelante, comencé por realizar una lectura integral de su obra. Quizá es un pensamiento recurrente de un *tesista* de licenciatura el haberse topado con un tema que considera inexplorado o del cual ya no se escribe mucho. Esa fue mi primera idea. Después vino la avalancha de lecturas contemporáneas al autor y las escritas en los últimos 25 años.

Dichas lecturas ampliaron mis márgenes sobre los alcances y límites de la obra. Empero, los dos grandes bloques de lecturas que identificaba sobre la obra del autor me parecía que centraban la atención, primero, ya fuese únicamente en *Piel negra, máscaras blancas* o *Los condenados de la tierra*, pero en muchos casos se ignoraba la otra obra, y ni qué decir de los textos de *Sociología de una revolución*, o los integrados póstumamente en *Por la revolución africana*; segundo, el análisis se limitaba a temáticas muy precisas: la organización política, la violencia, la identidad, el racismo, por mencionar algunos de los más sobresalientes, pero a partir solamente de lo desarrollado por Fanon en alguno de los dos libros ya referidos.

Sin duda, ambas posiciones, y la diversidad de lecturas que se desenvuelven en cada una de ellas, se encuentran atravesadas por un sentimiento de época de cada uno de los autores que han dedicado tiempo al estudio de la obra del martiniqueño. Empero, considero que dentro de los textos de nuestro autor hay ejes que la atraviesan en su totalidad, además, de haber transformaciones en relación a ciertas temáticas, por lo cual una lectura parcial de su obra ofrece una perspectiva limitada del pensamiento de Fanon.

Por ello, el primer objetivo planteado fue realizar una lectura tratando de integrar la mayor cantidad de textos escritos por el martiniqueño para poder dilucidar una serie de preocupaciones que llamaban mi atención sobre la vida y obra del autor. Dicha lectura no busca solamente la cantidad sino, sobre todo, atender el desarrollo de determinados tópicos a partir de una lectura más integral y menos unilateral. Desde esta perspectiva, localizaría mi lectura respecto de los trabajos previos, observar a nuestro autor como una figura de rupturas y de transiciones.

Al menos son tres los grandes procesos en los cuales interviene Fanon en el siglo XX: la Segunda Guerra Mundial -siendo muy joven-, la segunda ola de movimientos contra el colonialismo y el inicio y desarrollo de la Guerra Fría. Hechos que reconfigurarían no sólo la geopolítica del mundo, sino también, el funcionamiento del sistema económico, las formas de hacer política, etc. Aunado a esto, el cuestionamiento a los paradigmas predominantes en las ciencias sociales y humanas también influye en la figura y obra del autor. O como señala Agustín Lao-Montes:

[...] En muchos sentidos, Fanon es una figura fronteriza que bien puede servir de puente para enlazar las mejores preguntas y perspectivas de varias tradiciones de pensamiento crítico y políticas de liberación.¹

De ahí que la lectura propuesta esté orientada a un ejercicio hermenéutico que contempla otros factores más allá de la obra.

El primer capítulo de este trabajo está centrado en analizar lo que he denominado el *colonialismo como totalidad* en la obra de Frantz Fanon. Para ello, he comenzado por esbozar una metodología de la cual parte nuestro autor para el desarrollo de sus investigaciones que influirá lo largo y ancho de su obra, teniendo como base la psiquiatría y su relación con la dimensión social de los sujetos analizados. Tomando en cuenta lo anterior, se prosigue la investigación en torno a dos conceptos que delimitan el estudio del autor respecto del colonialismo, estos son: *raza* y *clase*. Ambos conceptos adquieren el carácter de lógicas de dominación, explotación y exclusión del sujeto colonizado a partir de configurar un nuevo patrón de poder que ordena lo social desde los conceptos ya referidos. Lo que pone énfasis en el carácter sistemático de las violencias producidas por el colonialismo, que atraviesan las diferentes dimensiones del sujeto.

Considerando lo anterior, en el segundo capítulo, titulado “El colonialismo como subjetividad: elementos constructores de una subjetividad colonizada”, desarrollo una propuesta de conceptualización de un *colonialismo como subjetividad* que es posible definirlo a partir de las ideas de Frantz Fanon. Si el *colonialismo como totalidad* es una articulación de lógicas que configuran un nuevo patrón de poder, éste condiciona las formas de relaciones sociales cotidianas que reproducen en lo concreto la dominación, la explotación y la exclusión comprendidas en la lógica racista estudiada por Fanon.

Por ello, el análisis parte de examinar la concepción de *alienación* a partir de Marx y el marxismo y el giro que se produce en la obra de Fanon de dicha categoría respecto a aquella tradición de pensamiento. La construcción e interiorización de una imagen deformada del sujeto colonizado pone en consideración aspectos como el lenguaje en un contexto colonial. Este será uno de los elementos en los cuales se pone especial atención,

¹ Agustín Lao-Montes, Prefacio. “Fanon y el socialismo del siglo XXI: *Los condenados de la tierra* y la nueva política de des/colonialidad y liberación”, en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (La Habana, Cuba: Casa de las Américas, 2011), VII.

así como también en la construcción de una concepción de sí mismo relacionada con las ideas sobre el cuerpo, desde una psicología del *yo* que relaciona a Fanon con la tradición francesa de Maurice Merleau-Ponty. Ambos tópicos llevan a considerar la negación de un reconocimiento propio y de los Otros, lo cual es analizado a partir de la dialéctica del “amo y el esclavo” de Hegel que Fanon cuestiona. Desde mi lectura sería necesario plantearnos la imposibilidad de superar la alienación, contrario a la confianza teórica de ciertas corrientes de pensamiento, como el marxismo. Sin embargo, de acuerdo al proyecto político planteado por el martiniqueño es posible superar las alienaciones.

En el tercer capítulo expongo las ideas en torno al proyecto de descolonización propuesto por Fanon en su libro de mayor reconocimiento: *Los condenados de la tierra*. La lectura que realizo busca descentrar la atención del tema de la violencia, ampliamente abordado, haciendo énfasis en el problema de la cuestión nacional, es decir de cómo nuestro autor aborda la forma en que se construye la nación y para el momento histórico en que escribe: ¿cuál es su importancia para la movilización contra el sistema colonial? Desde mi perspectiva, la cuestión nacional en la obra del martiniqueño ha recibido poca atención, aunque, es el eje que articula la propuesta de descolonización, en donde la violencia aparece como medio.

Para realizar lo anterior, transito de ubicar en un marco histórico y social el desarrollo de los movimientos de liberación nacional ocurridos, predominantemente, después de la segunda mitad de la década de los años cuarenta. Para lo cual, la categoría de Tercer Mundo adquiere una connotación especial en su dimensión política, que articula una serie de ejercicios de cooperación, organización y pensamiento muy sugerentes. Posteriormente, desarrollo la problemática de la cuestión nacional en la obra de Fanon teniendo en consideración tres momentos diferentes por los cuales transita el pensamiento del martiniqueño: a) la importancia del desarrollo de una cultura nacional; b) la nación como afirmación y c) la nación como medio de articulación para la movilización. Considero que a partir de lo planteado en estos tres momentos se articula y comprenden las concepciones de Fanon respecto de la praxis y la descolonización, elementos presentes a lo largo de su obra.

El objetivo central del presente trabajo es analizar el colonialismo tanto en su dimensión de totalidad como en su nivel simbólico, a partir de la pervivencia y reproducción de las relaciones sociales concretas de los sujetos colonizados y colonizadores que Fanon estudia. Atiende también la articulación de una propuesta de descolonización que se encuentra estrechamente ligada al análisis del colonialismo en sus diferentes niveles llevado a cabo por el martiniqueño.

La hipótesis que guía esta investigación es que podemos encontrar en la obra de Fanon una teoría del colonialismo, como forma de articulación de una serie de lógicas de dominación que subsume a los sujetos, no sólo en un nivel material sino también, y no menos importante, en una dimensión simbólica, es decir, de una doble enajenación del sujeto. Dicha sistematicidad exige pensar en un proyecto de liberación en términos de totalidad, que de acuerdo con Fanon se define como *descolonización*. Más allá de las lecturas que han fragmentado la obra de nuestro autor en temáticas particulares, existen ejes que la constituyen, los cuales reflejan las preocupaciones de nuestro autor desde sus primeros escritos, es importante darle un sentido más complejo del que una lectura unilateral puede otorgar.

Para lo cual considero realizar un ejercicio hermenéutico que tiene en consideración diversas aristas más allá de la obra en sí misma. Teniendo en cuenta tanto el contexto histórico como las influencias teóricas de las cuales se nutre el pensamiento del autor, además de la historia de vida de Fanon; realizando un contrapunteo entre autor, obra y contexto. Enfatizando que el ejercicio teórico no parte de abstracciones sino que tiene una profunda relación con procesos en desarrollo y, en el caso particular de Fanon, con su biografía.

Para los fines que persigue esta tesis se han considerado los textos *Piel negra, máscaras blancas*, editado en francés en el año de 1952 y en español la edición más difundida fue la argentina de Editorial Abraxas, una traducción bastante tardía del año 1973;² también cabe mencionar la edición preparada por Akal, de 2009, la cual cuenta con una *Introducción* de Samir Amin, un *Prefacio* de Immanuel Wallerstein y con un *Apéndice*

² Es posible encontrar otra traducción realizada en España por Editorial Terra Nova publicada bajo el título de *¡Escucha, blanco!* De 1970. Sin embargo, es poco conocida bajo ese título y de mayores alcances fue la edición apegada al título en francés.

que incluye seis textos de diferentes autores referentes al trabajo de Fanon, esta última edición fue la utilizada para llevar a cabo esta investigación;³ *Los condenados de la tierra*, publicado en francés en 1961 por Éditions Maspero, la edición en español del Fondo de Cultura Económica (FCE) fue rápidamente traducido, en 1963, por la cubana Julieta Campos; la edición utilizada por mí es la preparada en La Habana, Cuba, por Casa de las Américas en 2011 con motivo de la conmemoración de los cincuenta años de la muerte de Fanon y el mismo número de años de la aparición del libro.

Así mismo, se consideró *Sociología de una revolución*, de 1959,⁴ libro que cronológicamente se sitúa entre los dos ya mencionados, traducido por Víctor Flores Olea para Ediciones ERA en el año de 1968; también se tomaron en cuenta los textos reunidos póstumamente en *Por la revolución africana*, de 1964, la edición en español considerada fue la elaborado por el FCE, de 1965, en esta obra se reúnen trabajos publicados previamente en revistas y sobre todo los artículos escritos por Fanon para *El Moudjahid*, órgano de difusión del Frente de Liberación Nacional (FLN) argelino.

Las ediciones que utilicé en la presente investigación son todas ellas traducciones de las originales en francés. Tanto *Piel negra...* como *Los condenados...* son ediciones bastante recientes, el criterio para utilizarlas fue que ambas obras contienen textos de otros autores que me ayudaron para clarificar y ampliar algunos puntos respecto de la obra de Fanon. Ambos trabajos fueron cotejados con las ediciones anteriores en español ya mencionadas.

El pensamiento social de Frantz Fanon sobre el colonialismo y las sociedades dependientes tuvo un gran eco en las décadas de los años sesenta y setenta; transformando su figura en un icono de la resistencia y la liberación de los pueblos del Tercer Mundo y ejerciendo influencia en grupos políticos organizados. Con la fragmentación de los grandes paradigmas de transformación social en las décadas finales del siglo XX y principios del siglo XXI, la obra del martiniqueño encontró en la academia un nuevo nicho de recepción y

³ Ninguna de las dos ediciones en español de *Piel negra...* incluye el Prólogo original a la edición francesa realizado por Francis Jeanson.

⁴ Libro cuyo título original en francés es *L'an V de la révolution algérienne*, de 1959. Es posible encontrar una edición uruguaya preparada por Editorial Cienfuegos en el año 1971 bajo el título *Dialéctica de la liberación*, una edición bastante rara y que fue cotejada con la edición en español sin que presente cambios más allá del título.

refugio, aunque también su lectura y utilización ha dado pie a distorsiones de la obra o ha sido empleada como medio para apuntalar nuevas interpretaciones y cuestionamientos, los cuales poco se han preocupado por llevar a cabo una lectura profunda de toda la obra de Fanon y han servido más como pretexto para hablar de sus particulares programas de investigación. Ante la pervivencia de las lógicas de explotación y exclusión que condicionan el desarrollo de los sujetos, sustentadas profundamente en concepciones sobre la *raza* y la *clase*, es importante retornar a un pensador clásico sobre estas temáticas, que dedicó su vida y obra a tratar de comprender el funcionamiento del colonialismo para poder ofrecer una respuesta a sus semejantes.

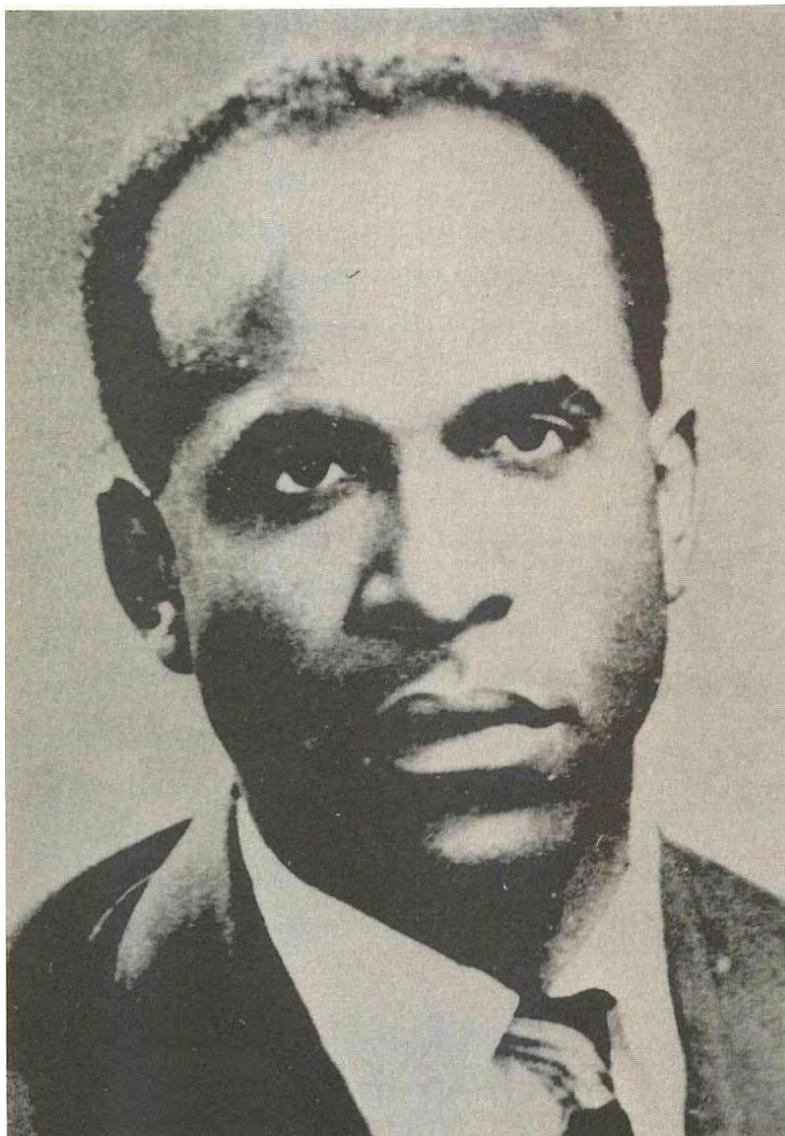


Figura 1: Retrato de Frantz Fanon

Fuente: *Fonds Frantz Fanon/IMEC: Félix Valdés García, Leer a Fanon, medio siglo después*, (México: Rosa Luxemburg Stiftung, 2016).

Capítulo I

El colonialismo como totalidad: raza y clase como base de un patrón de poder

<<Los negros>>, dice un libro de memorias publicado en 1789, <<son injustos, crueles, bárbaros, semihumanos, traicioneros, engañosos, ladrones, borrachos, orgullosos, haraganes, sucios, desvergonzados, celosos hasta la furia y cobardes>>. Mediante estos calificativos pretendían justificar las atrocidades abominables que practicaban.

C.L.R. James, *Los jacobinos negros*

La historia del colonialismo, a raíz de los grandes procesos que sucedieron posteriores a la Segunda Guerra Mundial en las zonas periféricas de los centros globales,⁵ tomó gran importancia para el análisis en las ciencias sociales en general; la historia y la sociología serían campos privilegiados para dichos análisis, así como también lo fue para la ciencia política. Sin embargo, como apunta el historiador Marc Ferro, dicha literatura estuvo marcada por la visión privilegiada de los perpetradores de los crímenes coloniales: “la memoria histórica europea se aseguró un privilegio final: el de poner por escritos sus propios crímenes y evaluarlos ella misma”.⁶

A pesar del predominio de dicha visión, intelectuales de diferentes latitudes se abocaron al estudio del colonialismo. Diversas corrientes de pensamiento anticolonial desde las metrópolis fueron impulsoras de formas de organización que propugnaban por la liberación nacional y la autodeterminación de los pueblos, estas ideas fueron articuladoras de variadas visiones expresadas a través de diversas organizaciones culturales y políticas.⁷

⁵ Sobre todo de los territorios que seguían manteniendo el estatus de colonias en África, Medio Oriente y Asia, junto con procesos de inclusión en la administración de los países colonialistas bajo alguna otra categoría que no fuese ya la de “colonia”, por ejemplo, Martinica y Guadalupe en el Caribe que pasaron a tener el estatus de Departamentos de Ultramar de Francia; tales procesos serían una segunda oleada en tiempo y en importancia separados de los procesos de independencia de las colonias españolas y portuguesas en América Latina en el siglo XIX.

⁶ Marc Ferro, *La colonización. Una historia global*, (México: Siglo XXI, 2000), p. 13.

⁷ Promovido por la Internacional Comunista el primer antecedente de organización de los pueblos colonizados llevado a cabo en las primeras décadas del siglo XX, sería el Congreso de Bakú. Impulsado por la III Internacional Comunista después de su Segundo Congreso, en junio de 1920. También conocido como <<Congreso de los Pueblos de Oriente>> fue llevado a cabo en la ciudad del mismo nombre del 1 al 8 de septiembre de 1920; el cual tenía como objetivo discutir la “cuestión colonial”. El historiador británico E.H. Carr refiere que al Congreso asistieron alrededor de veinte mil delegados, cifra que podría parecer exagerada tanto para la época como por el lugar de reunión, predominantemente de Asia Central y en su

Es necesario remarcar que este pensamiento anticolonial fue una ruptura o, al menos una impugnación, en muchos casos radical, con algunas otras tradiciones de pensamiento. Quizá el ejemplo más claro sería con las posiciones del marxismo soviético y de sus expresiones nacionales alrededor del orbe.

Sin embargo, aquí cabe hacer una primera aclaración respecto al pensamiento de Frantz Fanon. Esto tiene que ver con la caracterización entre *anticolonialismo* y *descolonización*. Esta diferencia parte de mi lectura de la obra de Fanon respecto al proyecto de liberación que propone y de algunos elementos que se deben de tomar en cuenta en su definición.

Si bien las ideas y prácticas que dieron pie al *anticolonialismo* como propuesta política son diversas, en ellas podemos encontrar concordancia en algunos ejes como: combatir a los regímenes coloniales, formar Estados independientes, exigir respeto al derecho de autodeterminación de los pueblos y la independencia cultural de los pueblos asentados en las colonias. Muchas organizaciones anticoloniales se formaron en el seno de las metrópolis ya que eran el espacio de encuentro de estudiantes y profesionistas

mayoría musulmanes; Carr menciona: “El Congreso no tuvo secuelas y no produjo resultados duraderos” (p. 128). Acerca de su importancia Manuel Caballero señala: “inmediatamente después del Segundo Congreso Mundial, el Comintern llamó a las ‘esclavizadas masas populares de Persia, Armenia y Turquía’ a reunirse con la Tercera Internacional en Bakú [...] al convocar semejante asamblea, la Internacional Comunista podía combinar la revolución colonial con la defensa de la novísima República Soviética.” (p. 43); Stephen White agrega: “El Congreso de Bakú y sus consecuencias ilustran, el problema era de mayor complejidad de lo que los líderes bolcheviques habían apreciado aún. Una cosa era proclamar formalmente la unidad de los rusos y los colonizados en la lucha contra el yugo imperialista, pero otra muy distinta era asegurar la implementación práctica de esta (y otras) políticas en países donde el proletariado industrial apenas existía. El congreso de Bakú simbolizaba la adhesión formal por los líderes bolcheviques a la causa de los pueblos oprimidos y coloniales” [Traducción propia] [the Baku Congress and its aftermath illustrate; the problem was one of greater complexity than the Bolshevik leaders had yet appreciated. It was one thing formally to proclaim the unity of the Russian and colonial people in the struggle to overthrow the imperialist yoke; but it to be quite another to secure the practical implementation of this (and another) policies in countries where an industrial proletariat scarcely existed. [...] The Baku Congress symbolized the formal espousal by the Bolshevik leadership of the cause of the oppressed and colonial people] (p. 493). La experiencia de Bakú marcará los intentos por pensar el colonialismo como parte constitutiva del desarrollo del capitalismo. Cfr. Edward Hallett Carr, *La revolución rusa: De Lenin a Stalin, 1917-1929*, Vol. 1 (Madrid, España: Alianza, 1997); Manuel Caballero, *La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana. 1919-1943*, (Caracas, Venezuela: Editorial Nueva Sociedad, 1988); Stephen White, “Communism and the East: The Baku Congress, 1920” en *Slavic Review* 3, (1974), pp. 492-514. Desde otras perspectivas de organización es necesario apuntar que las metrópolis fueron escenario de confluencias de intelectuales procedentes de territorios coloniales que en algunos momentos formaron organizaciones para denunciar la política colonialista de las potencias europeas, sin embargo, el Congreso de Bakú representó, por sus alcances y su significación, un momento trascendental en la denuncia y lucha contra el colonialismo.

provenientes de las colonias, lo que les permitía un intercambio de posturas en torno al colonialismo.

Por otro lado, existe una problemática en cuanto al uso de la categoría *descolonización*. Primero, un problema de traducción; Fanon en la edición en francés de *Los condenados...* utiliza “*décolonisation*” para referirse a los procesos de independencia de los países africanos; en la traducción al español se emplea *descolonización* como su equivalente. Empero, no se repara en que, después de 1961, con la creación del Comité Especial encargado de examinar la situación con respecto a la aplicación de la Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales por parte de la Organización de las Naciones Unidas (ONU),⁸ el significado de *descolonización* quedara relacionado con las acciones de esta organización.

Como mencioné anteriormente, y tomando en cuenta las anteriores aclaraciones, el sentido con el cual se utiliza aquí la categoría *descolonización*, tiene relación con el proyecto de liberación planteado por Fanon y no con un ejercicio de independencia desde arriba como lo proponía la ONU. El proyecto defendido por el martiniqueño se distingue de la concepción más clásica del anticolonialismo por buscar ir más allá de una independencia política.

Por otro lado, desde mi lectura, la *descolonización* refiere a la impugnación como *totalidad* del colonialismo. Entendiendo lo anterior no como el conjunto o aglutinamiento de hechos particulares, simples componentes de un todo, sino como la articulación de

⁸ Por medio de la Declaración sobre la concesión de la independencia a los países coloniales se señalaba que La Asamblea General: “*Reconociendo* que los pueblos del mundo desean ardientemente el fin del colonialismo en todas sus manifestaciones, [...] *Creyendo* que el proceso de liberación es irresistible e irreversible y que, a fin de evitar crisis graves, es preciso poner fin al colonialismo y a todas las prácticas de segregación y discriminación que lo acompañan, [...] *Proclama solemnemente* la necesidad de poner fin rápida e incondicionalmente al colonialismo en todas sus formas y manifestaciones”; por ello en el punto 5 de esta Declaración se señala: “En los territorios en fideicomiso y no autónomos y en todos los demás territorios que no han logrado aún su independencia deberán tomarse inmediatamente medidas para traspasar todos los poderes a los pueblos de esos territorios, sin condiciones ni reservas, en conformidad con su voluntad y sus deseos libremente expresados, y sin distinción de raza, credo ni color, para permitirles gozar de una libertad y una independencia absolutas.” Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, “Declaración sobre concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales”, 14 de diciembre de 1960. [Consultada el 13 de septiembre de 2016 <http://www.un.org/es/decolonization/declaration.shtml>]

lógicas que dotan de sentido la forma en que se estructuran los hechos. En palabras de Karel Kosik:

La totalidad no es un todo ya preparado, que se llena de un contenido, de la cualidad de las partes o de sus relaciones, sino que la totalidad misma se concretiza y *esta concreción no es sólo creación de contenido, sino también creación del todo.*
[...] *La creación de la totalidad como estructura significativa es, por tanto, y al mismo tiempo, un proceso en el cual se crea realmente el contenido objetivo y el significado de todos sus factores y partes.*⁹

De ahí que nuestro autor lance una afirmación categórica a sus contemporáneos y que define en gran parte el objetivo de su trabajo: “[...] *La realidad, por una vez, reclama una comprensión total.*”¹⁰ De esto se desprende el sentido del proyecto de liberación esbozado más tarde por el pensador caribeño, el cual tiene la pretensión de transformar no sólo las estructuras sino al sujeto mismo en el sentido más amplio. Algo que desarrollaré en el tercer capítulo.

Es por ello que la localización del pensamiento de Fanon se desplaza entre el anticolonialismo pero teóricamente va más allá. La definición de un proyecto emancipador definido como *descolonización* toma en cuenta distintos campos del sujeto. Por ello, no es posible realizar una ruptura tajante entre anticolonialismo y descolonización en nuestro autor.

Carlos A. Fernández Pardo, en su libro *Frantz Fanon*, se equivoca parcialmente al señalar como radical las diferencias entre una y otra concepción dentro de la obra de Fanon. Señala respecto al anticolonialismo: “la lucha anticolonialista reviste un carácter liberal, define negativamente una situación de hecho, cierra alternativas concretas, su crítica es externa al proceso ‘descolonizador’ y su resultado [...] es el pasaje ‘gradualista’ a la independencia o bien una presión que generalmente es controlada por la burguesía

⁹ Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, (México: Grijalbo, 1976), pp. 72-73. Cursivas en el original. Considero necesario destacar que la idea de totalidad no debe de ser considerada como una categoría inamovible o cerrada. Por el contrario, el ejercicio de pensar la totalidad tiene como objetivo la interacción de las partes (en este caso la raza y la clase) con el todo, y cómo el todo está también determinado por la forma en que se organizan dichas partes o estudiar el problema de la totalidad como el estudio de “las relaciones entre relaciones, de las co-determinaciones mutuamente determinantes”, en palabras de José Guadalupe Gandarilla. José Guadalupe Gandarilla, *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, (México: Anthropos/Siglo XXI/ Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Sociales y Humanidades (CEIICH), 2012), p. 159.

¹⁰ Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, (Madrid, España: Akal, 2009), p. 45. Cursivas mías.

metropolitana”.¹¹ Expresión que cabría bien matizar a la luz de casos concretos, aspecto que no es llevado a cabo por Fernández Pardo; la definición respecto a la descolonización es más certera aunque queda un punto por señalar: “[...] La descolonización en cambio es la afirmación radical de que la Nación ha decidido volver irreversible su presencia en la historia [...] lleva su impugnación a la totalidad más amplia que es la nación colonizadora”.¹² Lo que es necesario señalar es que el proceso de descolonización sería esa impugnación como totalidad y no únicamente hacia las estructuras de control político o económico. Empero, Fernández Pardo no toma en consideración lo ya señalado en relación al término *descolonización*, a pesar de que su libro se publica en 1971, prácticamente 10 años después de los trabajos de la ONU respecto a la eliminación del colonialismo.

Dentro de un escenario internacional de constantes transformaciones, e involucrado en muchos de esos procesos de manera directa, es que se encuentra la vida y obra del pensador martiniqueño, Frantz Fanon. Toda su vida fue un convivir bajo la política colonial francesa – ya fuese en Martinica o en Argelia o en el seno de la metrópoli - pero siempre ligado a su condición de sujeto colonizado.¹³ El asumirse como un sujeto negro colonizado llevó a Fanon a encaminar sus reflexiones y actividad política a desentrañar aquellas lógicas que sostienen y reproducen el sistema colonial; así mismo, prestó singular atención a los efectos causados en los hombres y mujeres dentro de un contexto colonial desde una perspectiva psiquiátrica siempre en contrapunteo con la sociedad.

Es por ello que en el presente capítulo analizaré la postura de Frantz Fanon sobre lo que defino como la caracterización del *colonialismo como totalidad*. Es necesario reconsiderar lo propuesto por el martiniqueño en relación al colonialismo puesto que él se desplaza a través de dos dimensiones que tendrán consecuencias distintas aunque, por supuesto, entrelazadas, las cuales serán abordadas en los dos primeros capítulos.

¹¹ Carlos A. Fernández Pardo, Frantz Fanon, (Argentina: Editorial Galerna, 1971), p.72.

¹² *Ibid.* p. 73

¹³ En el lenguaje empleado por Frantz Fanon la categoría más utilizada para referirse a la persona de la cual está hablando es la de *hombre*. Sin embargo, en la presente investigación, a partir de la lectura que se hace de la obra del martiniqueño, considero que la categoría más propicia es la de *sujeto* porque esta persona se encuentra subsumida en una serie de relaciones que no permiten una construcción plena y unitaria como nos remite la concepción de individuo representada por la noción de *hombre* dentro del humanismo. Sin embargo, dentro del contexto histórico en el cual Fanon escribe la categoría *hombre* es utilizada ampliamente, por lo ya referido es que se impugna el sentido de esta categoría, aunque sería correcto su uso para analizar la obra de Fanon.

Para ello, parto de esbozar la metodología desde la cual Fanon elabora sus ideas, no sólo referentes al colonialismo sino a diversos temas que aparecen a lo largo de su obra. Me parece un punto fundamental el analizar la forma en la cual Fanon construye sus argumentos, ya que de esto se desprenden consideraciones bastante innovadoras o que ponen énfasis en elementos o temas ignorados o poco abordados por otros.

Posteriormente, me abocaré en ahondar en las consideraciones del autor en torno al colonialismo, realizando las diferenciaciones pertinentes que se entrecruzan en la obra acerca de los dos niveles que distingue y analiza. En Fanon el estudio del sistema colonial es la clave para entender propuestas de organización en busca de la liberación no sólo nacional, sino que contemplen otras formas de estructuras sociales, así como también, nuevas formas de relaciones sociales no basadas en la desigualdad. Es decir, de la búsqueda por la emancipación del hombre a través de la praxis política.

1.1 – Esbozo de una metodología en la obra de Frantz Fanon

Este aspecto de la obra de Frantz Fanon no ha sido abordado. Aquellos que han dedicado tiempo al estudio de la vida y obra de este pensador se han abocado principalmente a la investigación de temas particulares contenidos en el trabajo del pensador martiniqueño o en su defecto de sus influencias teóricas. Sin embargo, considero fundamental entender cómo es que se construye y desarrolla el análisis de Fanon, sin demeritar, por supuesto, los valiosos aportes de aquellos que han trazado las líneas intelectuales de las cuales se nutre su pensamiento.¹⁴

Es cierto que en ninguna de las obras principales de Fanon, - ya sea *Piel negra, máscaras blancas* o *Los condenados de la tierra* – o en alguno de los textos más breves que aparecerían en *Sociología de una revolución*, ni en sus textos reunidos póstumamente en *Por la revolución africana*, escritos que originalmente fueron publicados en el periódico *El Mouadjahid* -, encontramos un apartado específico sobre el método seguido por nuestro

¹⁴ En este sentido merece una mención importante los trabajos del argentino Alejandro de Oto, quien a través de sus investigaciones ha buscado resaltar la influencia del existencialismo de Jean Paul-Sartre en el pensamiento de Frantz Fanon. Cfr. Alejandro de Oto, *Frantz Fanon, poética y política del sujeto poscolonial*, (México: El Colegio de México, 2003). Por otro lado, Nelson Maldonado-Torres “Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon” en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, (Madrid, España: Akal, 2009) menciona algunos puntos de interés respecto al tema sin profundizar en la parte metodológica en la obra de Fanon.

autor para el desarrollo de sus análisis, sin embargo, podemos inferirlo a partir de conocer tanto su vida, su formación profesional como de los elementos que privilegia en sus trabajos.

Su formación como psiquiatra es un punto nodal en la forma de proceder de Fanon. Esta formación estuvo muy alejada de las consideraciones clásicas hasta ese momento imperantes en la práctica médica de la psiquiatría en Francia. El acercamiento a François Tosquelles - médico de origen catalán, de tendencia republicana y exiliado a partir de la Guerra Civil española - y al método desarrollado por él para el tratamiento de pacientes en clínica conocido como *socialterapia* causó en Fanon un profundo interés: “en gran parte, se vio animado por el ejemplo de su mentor, el profesor Tosquelles, que concebía al analista como un hombre que vivía y era responsable del mismo mundo que conocían sus pacientes”.¹⁵ Para la época en la cual Fanon realizaba su estadía en el Hospital de Saint Alban, Francia, tanto el recinto como François Tosquelles significaban, para el ámbito médico, una revolución del modelo psiquiátrico para todo el país, según refieren los biógrafos del martiniqueño.

El método de la socialterapia iba enfocado a prestar suma atención no sólo al historial psicológico del paciente, sino también al entorno en el cual se desenvolvía. Por tanto, la atención a la historia concreta del enfermo se traducían también en una preocupación del médico psiquiatra por la comunidad y la importancia de que el médico pudiese canalizar al enfermo a situar su condición en un contexto más amplio.

Para Tosquelles y, posteriormente, también para Fanon la terapia debía funcionar dentro de una estructura institucional. [...] Coincidían con sus opiniones sobre el papel de la medicina en la comunidad, la responsabilidad del doctor para con la comunidad y, de manera más general, reflejaban su renuencia a considerar al individuo en un tratamiento aislado.¹⁶

El énfasis de la práctica recaía tanto en las consideraciones sobre la historia del sujeto como en los factores externos. Para Fanon no se podría desligar al sujeto de la sociedad y, sobre todo, de la historia de su comunidad a pesar de su “enfermedad”: “todo problema humano

¹⁵ Irene L. Gendzier, *Frantz Fanon. Un estudio crítico*, (México: Era, 1977), p. 94.

¹⁶ *Ibid.* p. 100.

pide ser considerado a partir del tiempo. Lo ideal sería que el presente sirva siempre para construir un porvenir”,¹⁷ recalca el martiniqueño.

La consideración de hacer de la historia el eje por el cual debiera transitar toda investigación se encuentra en los trabajos de Fanon a partir de la intención de influir en el presente. Es decir, para él era claro que preguntarse por el pasado debía ir orientado a dar un sentido al presente con la intención de poder proyectar un futuro. La teoría crítica desarrollada por Fanon no sólo se propone llevar a cabo una crítica radical de todo lo existente, sino llevarla a cabo con la intención de ofrecer una solución a su semejante, ese es el sentido general de toda su obra: “toda crítica de lo existente implica una solución, si es que uno puede proponer una solución a su semejante, es decir, una libertad.”¹⁸

En los análisis de Fanon podemos observar el desplazamiento dentro de la psiquiatría desde una perspectiva que privilegia el tratamiento individual hacia considerar al paciente en un ambiente colectivo para identificar tanto los elementos de su enfermedad como de su terapia. En Fanon esto adquiere sentido con el objetivo de estudiar al sujeto colonizado en general y al sujeto negro en particular.

El método sociogénico aparece en Fanon como “una perspectiva que pretende dilucidar la estructura social a la luz de las elecciones individuales, y las elecciones individuales a la luz de las opciones que ofrece la estructura social”.¹⁹ Con lo cual se establece que el estudio de la sociedad propuesto por el martiniqueño niega un análisis a partir de considerar a la sociedad como algo estático, sino, por el contrario, a partir de la intervención del hombre en la historia y las estructuras, como algo dinámico y transformable.

Nelson Maldonado-Torres señala que esta perspectiva de análisis que desarrolla Fanon precede a los estudios de Michel Foucault sobre las genealogías del poder en la modernidad: “el estudio del negro requiere una perspectiva sociogénica, que es en parte una investigación genealógica y existencial previa a las formulaciones de Foucault sobre las

¹⁷ Frantz Fanon, *Piel negra...*, p. 46.

¹⁸ *Ibíd.* p. 77.

¹⁹ Nelson Maldonado Torres, “Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon” en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, (Madrid, España: Akal, 2009), pp. 300-301.

genealogías de la modernidad.”²⁰ Por tanto, la característica principal del análisis sociogénico es no considerar al individuo como un sujeto aislado sino dentro de sus relaciones en tensión con los otros y con las estructuras, su historia y capacidad de transformación.

Lo anterior queda claramente explícito en *Piel negra...* cuando Fanon señala los límites de las concepciones tanto filogenética como ontogenética²¹ dentro de la psiquiatría en el estudio del sujeto, apunta: “El hombre es eso por lo que la sociedad llega a ser”.²² Para ello, el estudio de las estructuras como parte constitutiva de una totalidad es para Fanon un punto nodal en el entendimiento de las dinámicas sociales cotidianas.

Trascendiendo una postura que privilegiaba nociones como la de constitución en un plano individual que no atendía a la interacción del sujeto *con otros* y con su entorno, el martiniqueño pone énfasis en el estudio de dichas estructuras sociales en contraposición a lo que la escuela francesa alienista postulaba por entonces, además de hablar de su conocimiento de la obra de Jacques Lacan que comenzaba a popularizarse o, al menos, a generar gran interés:

Hablábamos hace un momento de Lacan. No era por casualidad. En 1932 hizo, en su tesis, una crítica violenta de la noción de constitución. Aparentemente nos apartamos de sus conclusiones, pero se entenderá nuestra disidencia cuando recordemos que nosotros sustituimos la noción de constitución, en el sentido que le daba la escuela francesa, por la de estructura.²³

Es decir que, para Fanon, el estudio del hombre colonizado no es algo que se pueda estudiar a un nivel individual ya que dicho problema, y aquellos que se desprenden de ahí como el

²⁰ *Ibíd.* p. 302.

²¹ Brevemente apunto que la concepción filogenética es aquella que trata de encontrar la génesis de la especie humana y su desarrollo a partir de una serie de caracteres que evolucionarían de una condición primera. Por otro lado, las consideraciones que Fanon desarrolla como crítica a la ontogénesis tienen que ver mucho con las propuestas psicoanalíticas de Freud para el estudio del sujeto; Fanon reconoce el avance en las consideraciones del psicoanalista austriaco de trasladar de una posición filogenética a un método que parta del estudio de la individualidad del sujeto en las cuales se privilegia el estudio de la historia personal del paciente y en ella se busca el fundamento de la enfermedad, a ello se refiere Fanon con una concepción ontogenética en el estudio del sujeto. Cfr. Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, (Madrid, España: Akal, 2009) p.45; Nelson Maldonado-Torres, “Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon”, en *Piel negra, máscaras blancas*, (2009; Madrid, España: Akal), pp. 299-304. Para el desarrollo de las tesis sobre filogenética y ontogenética en Freud véase: Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, (Madrid, España: Alianza, 2010) y *Totem y tabú y otros ensayos*, (Barcelona, España: RBA Libros, 2013).

²² Frantz Fanon, *Piel negra...*, p. 45.

²³ *Ibíd.* p. 90.

racismo, la cosificación del hombre, las relaciones de dependencia, entre otros, trascienden el nivel de lo individual, son problemas estructurales que remiten a una totalidad. Para cambiarlos es necesaria una transformación de lo social. Entendiendo por *estructura* el conjunto de relaciones intersubjetivas e intrasubjetivas condicionadas por la posición que mantiene el sujeto respecto de los otros.²⁴

Por ello, Fanon reconoce en la actividad del pensamiento una dimensión práctica:

Para Fanon, el telos o el objetivo final de la investigación no es el autoconocimiento sino la liberación [...] Se trata, en su lugar, de la principal motivación para teorizar y del nexo fundamental entre la praxis liberadora de la teoría y la acción social insurgente.²⁵

Teniendo en cuenta la forma de proceder de Fanon en sus análisis, considero que varias de sus interpretaciones deben de ser comprendidas bajo la lente de una doble dimensión, por un lado la parte teórica, producto de la investigación; por otro, la preocupación siempre constante por ayudar a trascender posiciones en pos de la liberación del hombre bajo lógicas que lo socaban. Desde mi perspectiva, es imposible separar ambas dimensiones en la vida y obra del martiniqueño. Es importante comprender que gran parte de las reflexiones de nuestro autor tienen como trasfondo la experiencia personal y la experiencia de los otros, en ese sentido la obra de Fanon puede ser caracterizada como una obra vivida.

En esto se resumiría el esbozo sobre la forma en la cual se desarrollan las consideraciones de Frantz Fanon que quedarán plasmadas en sus diferentes trabajos de investigación. A lo largo de la presente investigación se abordarán algunas de las influencias intelectuales más destacables en el pensamiento del psiquiatra martiniqueño.

1.2 – El colonialismo como totalidad: raza y clase como bases de un nuevo patrón de poder

En el presente apartado se analizan dos elementos que se encuentran en la obra de Frantz Fanon como base del mantenimiento y reproducción del colonialismo. Dichos elementos son analizados por nuestro autor a partir de su perduración en el tiempo como lógicas que son parte consustancial de la explotación de determinados territorios y que en gran medida

²⁴ Dylan Evans, *Diccionario introductorio del psicoanálisis lacaniano*, (Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2007).

²⁵ Nelson Maldonado Torres, op. cit. p. 304.

definieron un nuevo patrón de poder tanto entre territorios como entre sujetos, a saber: la raza y la clase.

1.2.1 – Una historia de más de quinientos años

La vida de Frantz Fanon fue un constante ir y venir entre diferentes espacios del colonialismo. Es decir, en diferentes escenarios y en diversas escalas. Desde su nacimiento estuvo ligado con la historia del colonialismo francés en el Caribe. Dicha historia contempla aspectos como el establecimiento de un orden social en el siglo XVII y XVIII en las islas del Caribe, entre las que destacan Martinica, Guadalupe, Saint Domingue, entre otras; un orden económico basado en el monocultivo de caña de azúcar para la exportación,²⁶ el cual sentó sus bases en el sistema esclavista que era capaz de proporcionar suficiente mano de obra para el trabajo en las diferentes islas en posesión de Francia.²⁷

Los años de niñez y de juventud de Frantz Fanon se desarrollaron en la isla de Martinica que junto con la de Guadalupe, desde el siglo XVII hasta el día de hoy, forman parte de Francia, primero del imperio y después, a mitad del siglo XX, pasan a ser parte de la República bajo el estatuto de Departamentos de Ultramar Franceses (DOM) con la promulgación de la ley de departamentalización en 1946.

Desde el año 1626 el Ministro Richelieu formó la Compañía de San Cristóbal e islas adyacentes con el fin de establecer el primer enclave francés en el Caribe, reconociendo lo benéfico que podría resultar para la Corona. La colonización de Martinica se llevó a cabo

²⁶ Para un análisis del desarrollo del debate sobre la economía de plantación y su repercusión en las ciencias sociales en el Caribe ver: Gleen Sankatsing, *Las ciencias sociales en el Caribe. Un balance crítico*, (Caracas, Venezuela: UNESCO, Nueva Sociedad, 1990). Aquí queremos subrayar que “el planteamiento de ‘economía de plantación’ partió de tres tipos de *hinterlands* del Nuevo Mundo: de conquista, de asentamiento y de explotación. Los últimos, los *hinterlands* de explotación, caracterizan a la economía de plantación del Caribe, que constituye una extensión directa de la economía de la metrópoli. Su razón de ser se basa en la producción de algún producto agrario de exportación para el consumo o el comercio metropolitano.”, p. 93.

²⁷ Si bien el sistema esclavista fue predominante en las economías coloniales basadas en el monocultivo, no podemos afirmar que era el único sistema de administración de la fuerza de trabajo. En las islas del Caribe, ya fuesen de administración francesa, española o inglesa, por mencionar sólo las de mayor presencia, coexistieron diversas formas de trabajo, desde el trabajo asalariado o parcialmente asalariado hasta el trabajo esclavo. Cfr. Para el caso francés José Antonio Saco, *Historia de la esclavitud en las colonias francesas*, (La Habana, Cuba: Sociedad económica de amigos del país, Editorial de Ciencias Sociales, 2002); para el caso inglés Eric Williams, *Capitalismo y esclavitud*, (La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, 1975).

apenas por cien hombres que salieron de la isla de San Cristóbal, los cuales en su mayoría eran trabajadores asalariados franceses.

La Martinica, aunque colonizada en el mismo año que la Guadalupe, prosperó mucho más que ésta, porque estuvo mejor gobernada y porque la gente que la pobló, además de haberse aclimatado a San Cristóbal, sabía labrar la tierra. La de Guadalupe se hallaba en distintas circunstancias, pues toda la colonia se compuso de europeos recién llegados de Francia.²⁸

En general se podría decir que el siglo XVII se caracterizó por ser el siglo de la colonización. En el caso específico de Francia no sólo extendió sus posesiones comerciales en África sino también en territorios de Oriente, en la América continental (Canadá, la Guayana y Luisiana) y, por supuesto, en el Caribe. De igual forma otras potencias europeas extendieron su dominio anexando territorios en otros continentes.

Tal fue la importancia de Martinica para Francia que para mitad del siglo XVII ésta se había convertido en el centro administrativo en ultramar a partir de la decisión de aglutinar bajo un mismo gobierno todas sus dependencias en el Caribe. Dicha disposición fue tomada en 1669, por la cual, el centro administrativo “estaría ubicado en Fort-Royal (Martinica) [Hoy Fort-de-France], ciudad en la que desde entonces residiría el gobernador. [...] En consecuencia, Martinica se fue convirtiendo, desde la segunda mitad del siglo XVII, en el centro de poder económico y político de las Islas del Viento.”²⁹

Sin embargo, ¿cuál era la importancia para la corona francesa de estas pequeñas islas? La importancia, más allá de ser política, se concentraría en su repercusión económica. Si bien Francia ya había comenzado un comercio más allá de sus fronteras con la costa occidental del continente africano, este comercio se basaba, al comienzo, en oro, marfil y goma. El establecimiento de factorías ayudó a incentivar el comercio, además no se consideró el establecimiento de población de origen francés. Empero, el comercio no representaba ganancias tales como se daría a partir del desarrollo del cultivo de caña de azúcar y la incursión en la trata negrera, la cual comenzaría a desarrollarse a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII y que tuvo su asentamiento, sobre todo, en las islas caribeñas, ya fuesen de posesión francesa, española o inglesa.

²⁸ José Antonio Saco, *Historia de la esclavitud en las colonias francesas*, (La Habana, Cuba: Sociedad Económica de Amigos del País, Editorial de Ciencias Sociales, 2002), p. 102.

²⁹ Alejandro Gómez Pernia, *Fidelidad bajo el viento: revolución y contrarrevolución en las Antillas francesas en la experiencia de algunos oficiales franceses emigrados a tierra firme, 1790-1795*, (México: Siglo XXI; Universidad de Quintana Roo, 2004), p. 19. Corchetes míos.

La importancia económica que las islas del Caribe representaban para Francia era de tales magnitudes que para finales del siglo XVIII:

En vísperas de la Revolución, el azúcar procesada en Francia satisfacía casi la mitad de la demanda europea [...] El enorme flujo de capital y mercancías resultante de la explotación comercial de las Antillas influyó positivamente sobre la economía francesa; particularmente en las zonas costeras, donde cerca de 700 navíos eran destinados exclusivamente al comercio colonial, lo que propiciaba el desarrollo de otros sectores.³⁰

Es decir, más allá de una importancia política, que existió, las Antillas francesas representaron, al menos para la época, una piedra angular de la economía para el desarrollo de otras ramas del comercio y en la producción de la metrópoli.³¹

La forma de colonización francesa en el Caribe se dio a partir, y en gran medida, del trabajo asalariado, o al menos la promesa de un trabajo con alguna remuneración económica por parte de los empleadores, los trabajadores en su mayoría eran trabajadores agrícolas provenientes de Francia. A este aspecto, Saco le dedica gran parte de su libro, además de explorar las formas de administración de la fuerza de trabajo y su impacto económico para Francia.

Dichos trabajadores recibían el nombre de *engagés per trenty six monts*, conocidos comúnmente como *engagés*. Dicho nombre se debía al contrato de trabajo que contemplaba la ocupación del trabajador sólo por treinta y seis meses. La situación de estos trabajadores blancos franceses, era muchas veces equiparable a la condición de trabajo semiesclavo de los indios caribes. Sin embargo, dichas labores contaban con una legislación clara en la cual se establecían los derechos y obligaciones tanto para trabajadores como para empleadores:

Uno de los rasgos que distinguen la primitiva colonización de las posesiones francesas y las españolas del Nuevo Mundo, es que en aquéllas el tráfico de negros esclavos fue un suplente no a la escasez de los indios, sino de los blancos jornaleros que de Francia se introducían; más en las españolas se apeló a los africanos para llenar el gran vacío que diariamente dejaba la mortandad de los indios. No en éstos, sino en blancos asalariados se apoyaron al principio los franceses para fomentar sus colonias; más los españoles siguieron

³⁰ *Ibid.* p. 18.

³¹ En ese sentido, la obra de Eric Williams, *Capitalismo y esclavitud*, (La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, 1975), constata el grado de importancia que representaron las colonias en el desarrollo de la economía para las metrópolis. El autor se enfoca en el caso de Inglaterra, sin embargo refleja la relación establecida entre territorios coloniales y metrópolis para el desarrollo económico de las últimas.

una conducta enteramente contraria, pues empezaron por esclavizar a la raza indígena para dedicarla a los trabajos coloniales.³²

Empero, el sistema de producción exigía una enorme cantidad de trabajadores que el sistema de trabajo asalariado, o parcialmente asalariado, no podía abastecer, por ello, la introducción de mujeres y hombres negros esclavizados era una necesidad para seguir manteniendo la forma de producción.

La introducción de población esclava de origen africano en las posesiones francesas debió de darse en un periodo de tiempo muy próximo a la colonización, ya que como apunta Saco para el año de 1654, en la isla de Martinica, se da una revuelta de esclavos en donde es necesaria la intervención de dos buques holandeses para pacificar la isla y que volvería a tener repercusiones tiempo después: “Dos años después volvieron a huirse en gran número, juntáronse de nuevo con los indios, y por casi dos años tuvieron la isla en consternación, pues asaltaban las habitaciones de los blancos, aún en claro día.”³³ Además, en una época muy temprana, en 1664, se crea la primera Compañía de las Indias Occidentales que entre otras atribuciones mantenía el monopolio del comercio de esclavos.

Martinica además de haberse convertido en el centro administrativo y político de Francia en el Caribe, desempeñó en el comercio un rol fundamental para el abastecimiento de mercancías, entre las cuales se cuentan los esclavos negros:

Por su situación se estableció en ella el centro del gobierno de las islas de Barlovento, y esto les dio grandes ventajas para obtener el mercado general de las colonias que la circundan. A ella, y no a la Granada ni a Guadalupe, se dirigían los buques franceses y anualmente recibía 14 o 15 cargamentos de negros, de los cuales se surtían estas islas y aún algunas extranjeras³⁴

Lo que resalta la importancia política y comercial que la isla de Martinica tuvo para Francia durante la época colonial, a diferencia de otras islas de posesión francesa cuya importancia recaía en lo meramente económico.

Respecto del comercio de esclavos se dictaron numerosas leyes y edictos reales con el objetivo de hacer del comercio de esclavos una práctica menos denigratoria y más salubre, ejemplo de ello fue el decreto emitido por Luis XVI, en 1789, estableciendo reglas

³² José Antonio Saco, op. cit. p. 108.

³³ *Ibíd.* p. 148.

³⁴ *Ibíd.* p. 199.

de salubridad y humanidad que los buques negreros debían adoptar para comerciar esclavos. Siendo una situación generalizada la no aplicación de todas estas leyes y perviviendo las prácticas crueles en una actividad comercial inhumana desde el comienzo.

Después de la Revolución francesa, el tema tanto del comercio de esclavos como el mantenimiento del sistema esclavista en las colonias del Caribe fue de interés general. Sin embargo, las implicaciones económicas tenían un peso mucho más decisivo que las consideraciones humanitarias en contra de dicha práctica. Dice Eric Williams respecto a los debates sobre la abolición de la esclavitud suscitados en Inglaterra:

Cuando el capitalismo británico dependía de las Indias Occidentales, los capitalistas ignoraban o defendían la esclavitud. Cuando el capitalismo británico encontró que el monopolio de las Indias Occidentales era un estorbo, los capitalistas destruyeron la esclavitud de las Indias Occidentales como el primer paso para la destrucción del monopolio.³⁵

En Francia los debates en torno a la abolición de la esclavitud tuvieron varias etapas. Mientras algunos pugnaban por un proceso gradual hacia el trabajo libre, otros estaban a favor de la abolición inmediata. Pocos años después del inicio de la Revolución francesa se comenzaron a tomar medidas en relación con la esclavitud, sobre todo a partir de los hechos de la Revolución de independencia de Haití, pero fue hasta el siglo XIX, en 1832, que se abre un periodo de debates que llevarán a la abolición de la esclavitud en Francia y sus posesiones coloniales en 1848.

Una figura destacada en este proceso fue Victor Schoelcher. Eric Williams dice de él: “Schoelcher comenzó como un defensor de la emancipación gradual y se convirtió en un intransigente adalid de la abolición inmediata”.³⁶ En 1848, con la revolución y el cambio de relación de fuerzas en Europa, Schoelcher fue nombrado subsecretario de Estado para la Armada, teniendo a su jurisdicción los territorios coloniales; también fue titular presidente de la Comisión para preparar la legislación de la emancipación de los esclavos: “[...] El informe de esa Comisión, fundamentalmente obra de Schoelcher, es uno de los documentos más importantes de la historia del Caribe. En él se destacaba que la esclavitud ya no era sostenible y que la emancipación y que la emancipación inmediata, sin ningún periodo de transición de aprendizaje”.

³⁵ Eric Williams, *Capitalismo y esclavitud*, (La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, 1975), p. 153.

³⁶ Eric Williams, *De Colón a Castro: La historia del Caribe 1492-1969*, (México: Instituto Mora, 2009), p. 399.

Williams en sus análisis sobre el proceso de abolición de la esclavitud en Inglaterra y Francia pone énfasis en el aspecto económico, en la cada vez más insostenible situación del esclavismo tanto económica como social, caracterizada por el incremento de los conflictos entre los sectores que formaban la sociedad esclavista, siendo los esclavos el sector más radical en sus demandas y métodos, Sin embargo, con base en el humanismo³⁷ se pretendía fundamentar la petición de cooperación de las demás potencias que participaban de la trata de esclavos a abolir su comercio, sin que con ello se vieran afectados los intereses económicos de alguna en particular. Aunado a ello, las rebeliones de esclavos permitieron abrir un escenario favorable para la abolición del comercio de hombres y para lograr la emancipación de los esclavos.

El establecimiento de colonos blancos franceses, la inmigración de trabajadores asalariados, la introducción de esclavos negros, la disminución en la población perteneciente a las culturas nativas del Caribe, conformaron una amalgama social que definiría uno de los rasgos más característicos de las sociedades y economías de plantación en la región Caribe; a saber, el establecimiento de un orden etnosocial, como señala Gómez Pernia, de al menos tres niveles: blancos, negros y mulatos.

Al trazar este panorama general sobre el establecimiento de un orden colonial francés en el Caribe, a partir del siglo XVII, pretendo mostrar algunas de las claves que Frantz Fanon observa en su presente: la importancia del origen racial de los sujetos en un orden social, la relación entre colonias y metrópolis en la gestación y desarrollo del capitalismo y el imaginario que se construye de los sujetos esclavizados. Lo anterior no

³⁷ En términos generales, el humanismo define bajo ciertos elementos la pregunta ¿qué es un hombre? Y cómo éste debe de proceder frente a los otros. Empero, cualquiera que sea el sentido de su respuesta define y clasifica quiénes entran en dicha categoría. Para el periodo de la abolición de la trata de esclavos en Inglaterra, Eric Williams llama la atención sobre la labor de los abolicionistas y el sentido de su propaganda para suprimir tan degradante comercio: “[...] Cuando la trata de esclavos fue abolida en 1807, el proyecto de ley incluía la frase de que la trata era ‘contraria a los principios de justicia, humanidad y sana política’. Lord Hawkesbury se opuso; en su opinión, las palabras ‘justicia y humanidad’ perjudicaba a los traficantes. En consecuencia, Hawkesbury propuso una enmienda que excluía esas palabras. Al hacer esto limitaba la necesidad de la abolición únicamente a la conveniencia. El Lord Canciller protestó. La enmienda eliminaría la única base sobre la cual podría pedirse la cooperación de las otras potencias para lograr la abolición. El Conde de Lauderdale declaró que las palabras omitidas eran las más importantes del proyecto. La omisión daría base a la sospecha francesa de que la abolición británica estaba dictada por el propósito egoísta de que sus colonias estuviesen bien provistas de negros. ‘¿Cómo pudiéramos pedir a las potencias extranjeras que cooperen en la abolición, si se sospecha que no estamos dispuestos a hacer sacrificios?’ Los Lores votaron a favor de la versión original.” Eric Williams, op. cit. (1975), pp. 161-162.

sólo porque Francia mantuvo posesión de Martinica después del gran periodo de procesos independentistas desde el siglo XVIII con el inicio de la Revolución Haitiana en el Caribe y durante el siglo XIX en la América continental, sino también porque para el martiniqueño fue imprescindible el estudio de los elementos que configuraron un nuevo orden social en el cual las consideraciones en torno a la noción de *raza* serán fundamentales.

1.2.2 – Una clasificación para los animales: la raza

Podríamos definir la obra de Frantz Fanon como una preocupación constante por el colonialismo, la cual atraviesa todo el grueso de su obra. Sin embargo, en ésta podemos apreciar que existen, por lo menos, dos niveles de análisis más consolidados de dicha problemática y, a partir de ahí, una ramificación de temas particulares que se remiten de forma directa a estas dos dimensiones.

A saber, sus consideraciones que contemplan la articulación de lógicas de dominación que condicionan las estructuras y éstas se relacionan con la totalidad que representa el colonialismo y les da un sentido particular; las cuales: primero, se organizan a partir de un nuevo patrón de poder y de clasificación social, que en Fanon aparecería como un orden sustentado en la categoría de “*raza*” y “*clase*”. Y, segundo, aquellas que remiten a los mecanismos productores de subjetividad y que se expresan en formas muy concretas de vivir bajo un sistema de dominación colonial, las cuales serán abordadas en el siguiente capítulo. Aunque, claro, estos dos niveles se encuentran entrecruzados, es algo de lo que el martiniqueño toma nota y da cuenta de ello en aquellos escritos enfocados en las formas de organización y movilización por la liberación nacional.

A pesar de esta red compleja, que se entreteje en lo cotidiano, Fanon buscó develar las lógicas por las cuales se produce y se mantiene la enajenación del sujeto. En el contexto colonial, la enajenación enunciada por Fanon adquiere formas particulares que transitan por la *raza* y la *clase*; y que se expresa en la cotidianidad de maneras particulares. Es por ello que existe la necesidad de desmenuzar ambas nociones sobre el colonialismo en la obra del martiniqueño.

Si bien en la obra no encontramos una historización del o sobre el colonialismo, no podemos negar que existe una preocupación por dicha historia y, sobre todo, por los

elementos que configuraron un nuevo orden a partir de la época expansionista europea de los siglos XVI y XVII, de los cuales se mantuvo una continuidad hasta el día de hoy. En lo anterior recae la preocupación de Fanon por la historia del colonialismo, en observar la pervivencia de las formas coloniales en lo cotidiano.

Es decir, lo que encontramos en Fanon es una explicación lógica del establecimiento del sistema colonial; de la misma forma es su proceder con el análisis de la pervivencia de dicho sistema en el presente que está viviendo. El trasfondo histórico sobre el colonialismo es importante para nuestro autor en la medida en que puede dar cuenta que más allá de un problema moral, que podría ser reducido a una práctica individual, el colonialismo es social y que se sustenta en las estructuras que conforman una sociedad particular.³⁸ Para Fanon el pasado juega un papel muy importante en la forma en la cual está configurado el presente y, sin duda, su comprensión está ligada a una apertura, o en su defecto a una clausura, de un futuro diferente. Por ello, el colonialismo en Fanon trasciende los elementos teóricos para convertirse también en una preocupación política, que puede conllevar a la acción.

Uno de los puntos más importantes para la comprensión del colonialismo en Fanon es que el sistema colonial es ante todo una articulación de lógicas de explotación. Dicha explotación se expresa en diferentes niveles y a través de diversos elementos: el género, la raza y la clase,³⁹ éstos serían los más constatables. Por ello, una de las primeras consideraciones de Fanon es señalar que el sistema colonial es:

³⁸ En este sentido se hace presente lo que mencionaba al principio de este capítulo: la totalidad no como algo cerrado, esto queda ejemplificado a partir del uso de la historia que realiza nuestro autor, quien pone en consideración *el colonialismo como totalidad* contemplando que la totalidad está condicionada también por la historia, en el sentido de que Fanon no busca estudiar el surgimiento histórico del colonialismo sino las condiciones de su existencia histórica por medio de los elementos que forman parte de su reproducción y que en sentido amplio lo constituyen. Por ello, pueden existir elementos comunes entre formas diferentes de colonialismo - la racialización de las relaciones sociales, por ejemplo - pero estas no se presentan de la misma forma ni tienen el mismo objetivo, pensemos en la forma de integración o exterminio de aquellos sujetos racializados.

³⁹ A lo largo de la obra de Fanon podemos observar que la raza y la clase son elementos primordiales en el estudio de las sociedades coloniales. Las apreciaciones en torno al género no son tan evidentes pero sin duda también se encuentran presentes en trabajos como: *Piel negra, máscaras blancas*, "Argelia se quita el velo", *Los condenados de la tierra*, en ellos se analiza, a veces brevemente, la situación de la mujer en Martinica y Argelia. Sin embargo, lecturas posteriores a la muerte de Fanon recalcarán la falta de compromiso del martiniqueño por aclarar el lugar de la mujer en sus interpretaciones y también de muchas veces ni siquiera observarlo. En la parte final de este capítulo dedicaré algunas líneas sobre el rol de la mujer.

Un mundo en compartimentos [...] No obstante, si penetramos en la intimidad de esa separación en compartimentos, podremos al menos poner en evidencia algunas líneas de fuerza que presupone. Este enfoque del mundo colonial, de su distribución, de su disposición geográfica va a permitirnos delimitar los ángulos desde los cuales se reorganizará la sociedad descolonizada.⁴⁰

Como podemos observar, la forma en la cual se organiza una sociedad colonial es el fundamento de la explotación. Una idea que está estrechamente ligada a la respuesta que da Aimé Césaire, maestro de Fanon durante su juventud y uno de sus mentores intelectuales, sobre la empresa colonialista y su carácter explotador a partir de su expansión económica:

¿Qué es, en su principio, la colonización? Reconocer que ésta no es evangelización, ni empresa filantrópica, ni voluntad de hacer retroceder la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía; ni expansión de *Dios*, ni extensión del *Derecho*; admitir de una vez por todas, sin voluntad de chistar por las consecuencias, que en la colonización el gesto decisivo es el del aventurero y el del pirata, el del tendero a lo grande y el del armador, el del buscador de oro y el del comerciante, el del apetito y el de la fuerza, con la maléfica sombra proyectada desde atrás por una forma de civilización que en un momento de su historia se siente obligada, endógenamente, a extender la competencia de sus economías antagónicas a escala mundial⁴¹

De acuerdo a las apreciaciones de Fanon, *el colonialismo como totalidad* se hace presente como un mundo binario o maniqueo. Por un lado se encuentran los colonizadores y por el otro los colonizados, en un lado los blancos y por el otro los negros, los árabes o cualquier otro sujeto. Se le ha reprochado a Fanon esta forma de caracterizar un mundo que pareciese complejo, en sólo observar los elementos más visibles y reducirlos a ello. Sin embargo, considero que dicha utilización de una noción maniquea o binaria tiene un trasfondo estratégico para su investigación.

Dicho sentido radica en que a través de esta “simplificación” Fanon logra hacer abstracción de relaciones más complejas que suceden en el ámbito cotidiano. Con ello, si bien no se detiene a observar los detalles – impugnación que realizará a los intelectuales argelinos – se concentrará en los objetivos generales, en donde dichos aspectos particulares tienen sentido en relación con la totalidad. Desde mi lectura ese sería el objetivo que Fanon buscaría al realizar esa caracterización maniquea del sistema colonial. Aunado a lo anterior, es necesario explicitar que en el proceder de la investigación del martiniqueño es común el análisis desde la experiencia propia y la de los sujetos colonizados con los que convive, y

⁴⁰ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, (La Habana, Cuba: Casa de las Américas, 2011), p. 3.

⁴¹ Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, (Madrid, España: Akal, 2006), p. 14.

este mundo maniqueo o dual es la primera forma en la cual se percibe el mundo colonial en lo cotidiano.

De esta forma, las consideraciones respecto de la raza y el racismo adquieren sentido para explicar su función en la explotación y de cómo estas nociones dan sentido al orden colonial. Como señala Fernando Ortiz en su libro *El engaño de las razas*,⁴² el concepto de *raza* ha tenido una diversidad de significados, por lo cual establece que es también un concepto histórico; la acepción de hoy en día es relativamente reciente. Sin embargo, “pocos conceptos – señala Ortiz – hay más confusos y envilecidos que el de raza. Confuso por impreciso, envilecido por los despreciables menesteres políticos y sociales en que ha sido empleado.”⁴³ El libro de Ortiz pretende dar cuenta de dicha imprecisión tanto en su uso como en aquello que trata de describir a través de realizar una genealogía del concepto.

A partir de su investigación, Ortiz establece y aclara que dicho vocablo tiene una estrecha relación con la clasificación de los animales pertenecientes al ganado. Así mismo, otro de los vocablos clasificatorios utilizados y ampliamente extendidos durante la época colonial europea, tanto en América como en el Caribe, fue el de “casta”. Si bien la raza, aludía a la buena calidad de especies originarias que eran parte de un grupo de animales, el segundo hacía referencia primordialmente a la mezcla entre diversas especies. Así, y en estrecha relación con la raza, toda mezcla quedaba marcada por un nombre y una serie de atributos que eran establecidos a partir de caracteres hereditarios:

Estos vocablos, por sus despectivas evocaciones de bestias y su aplicación como calificativos raciales a individuos de castas supeditadas y mal vistas, hasta en ocasiones ser llamadas <<viles>>, vienen a corroborar el proceso de extracción y uso de la voz <<raza>>, como análogas oriundece, significaciones y malicia humilladora⁴⁴

Es por ello que su uso para determinar la condición de un ser humano dentro de un orden etnosocial, como es señalado por Gómez Pernia, adquiere no sólo atribuciones denigratorias sino además se le dota de una serie de características que en la mayoría de los casos no tenían un sentido positivo, según las cuales eran congénitas y hereditarias. A partir de esto, se lograba justificar la clasificación de hombres y pueblos enteros en términos de

⁴² Fernando Ortiz, *El engaño de las razas*, (La Habana, Cuba: Fundación Fernando Ortiz, 2011).

⁴³ *Ibíd.* p. 23.

⁴⁴ *Ibíd.* p. 43.

imperios y naciones serviles. Así mismo, y sumado a lo anterior, se percibe que a partir de estas características es posible distinguir de las razas buenas de aquellas que sus características congénitas y hereditarias serían “malas” y su falta de subordinación podrían acarrear un peligro para las otras.

Por ello, fundamentalmente, el concepto de *raza* es en su uso esencialmente clasificatorio y a su vez calificativo dentro de un orden social. Dicho concepto adquiere también una connotación política, porque toma concreción a partir de que es identificado con un conjunto de sujetos (un pueblo, una nación, un tipo de sujetos particulares, etc.). Aspecto que podemos identificar de una manera más clara a partir del ascenso del nazismo en el siglo XX.

Como concepto político, la <<raza>> se confunde con una nucleación histórica, ora con el <<pueblo>> o la <<nación>> en cuanto a lo exterior, ora con la <<clase social>> o la <<casta>> en lo interior. Como concepto cultural, la <<raza>> se trastueca por forzada sinonimia con el concepto de <<cultura>>, aplicado como distintivo de una determinada agrupación humana, en cuanto a su capacitación, organización y conducta sociales.⁴⁵

La importancia de este concepto remite a su estrecha relación con la trata negrera y la esclavitud que, como mencioné al principio de éste capítulo, son ante todo fenómenos económicos que se revisten, y se justifican, a partir de la supuesta jerarquía de un tipo de sujetos sobre otros. Es por ello que para Fanon el racismo será un elemento primordial en el estudio del sistema colonial.

Nuestro autor marca la Segunda Guerra Mundial y los años de ocupación de Martinica por la Marina francesa bajo el mando del Almirante Robert, de 1940 a 1945, como la experiencia que hace que el antillano se descubra como un sujeto negro colonizado:

los marinos del *Béarn* o del *Émile-Bertin*, que antes permanecían en Fort-de-France sólo unas ocho horas, no tenían tiempo de manifestar prejuicios raciales. En los cuatro años en que fueron obligados a vivir encerrados en sí mismos, inactivos, presas de la angustia cuando soñaban en sus padres que permanecían en Francia, víctimas a menudo de la desesperación ante el futuro, les permitió quitarse una máscara bastante superficial y comportarse como ‘auténticos racistas’ [...] El antillano, ante estos hombres que lo

⁴⁵ *Ibíd.* pp. 60-61.

menospreciaban, empezó a dudar de sus valores. El antillano hacía su primera experiencia metafísica⁴⁶

Su participación durante la Segunda Guerra Mundial, en el Batallón de Voluntarios del Caribe, primero para la liberación de Martinica y las otras colonias francesas en el Caribe insular y después en las campañas de África y Europa, serán hechos que fueron tomados como ejemplos para *Piel negra...* para mostrar cómo opera la categoría de raza, en su acepción moderna, se mantenía presente y era reguladora de las relaciones cotidianas aunque los propios colonizados no tuvieran conciencia de ello.

Con la ocupación de Francia por parte del ejército alemán, en 1940, la situación de sus posesiones en el Caribe se vio afectada por el establecimiento del gobierno colaboracionista en la metrópoli.

Al ocurrir la Segunda Guerra Mundial y la ocupación alemana en la metrópoli (entre 1940 y 1943), las Antillas Francesas fueron asimiladas al régimen del mariscal Pétain, haciéndose sentir en ellas la dureza del régimen de Vichy. Los terratenientes, los bekés, vieron incrementado su poder, en virtud de la ayuda que se les acordó a través del <<Fondo de Solidaridad Colonial>>, creado por el gobierno de Pétain en 1940. La comunidad de intereses entre estos grandes propietarios y la administración metropolitana y nazista, dio lugar a una política altamente represiva.⁴⁷

Estando en África durante este periodo y estableciéndose relaciones entre senegaleses, caribeños y franceses, todos adherentes a la figura de Charles De Gaulle, dentro de una institución ya jerarquizada como es el ejército, Fanon logra captar las diferencias que son establecidas por parte de los oficiales blancos franceses en el trato con antillanos y africanos. Peter Geismar parafraseará las palabras de uno de los amigos de juventud de Fanon respecto a la segregación que se vivía en las tareas cotidianas dentro del ejército: “Manville comentaría tiempo después que la división de las tropas parecía basarse en el criterio de la asimilación; se creía que aquellos que hablaban el francés con más fluidez estaban en condiciones de resistir temperaturas más bajas”.⁴⁸

⁴⁶ Frantz Fanon, “Antillanos y africanos” en Frantz Fanon, *Por la revolución africana*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1965), p. 32.

⁴⁷ Gérard Pierre-Charles, *El Caribe a la hora de Cuba: estudio socio-político, 1929-1979*, (La Habana, Cuba: Casa de las Américas, 1981), p. 28.

⁴⁸ Peter Geismar, *Fanon*, (Buenos Aires, Argentina: Granica editor, 1972), p. 47. Frantz Fanon y sus amigos Manville y Mosole formaron parte primero del Movimiento Francés Libre del Caribe y después sirvieron en la Novena División de Infantería Colonia, Primer Cuerpo del Ejército Francés, Fanon tenía diecisiete años. La destacada participación de Fanon dentro del ejército le valdría ser condecorado con la Cruz de Hierro por su

Así, las divisiones dentro del ejército se establecerán a partir de otros términos que no eran los meritorios, es decir, a partir de una división racial:

Hemos conocido – dice Fanon – y conocemos aún antillanos que se ofenden cuando se les supone senegaleses. Es que el antillano está más <<evolucionado>> que el negro de África. Traducción: está más cerca del blanco; y esta diferencia existe no solamente en la calle o el bulevar, sino también en la Administración y en el Ejército [...] Los oriundos desprecian a los *tirailleurs* y el antillano reina sobre toda esta negrada como amo incuestionado⁴⁹

Sin dejar de lado el particular sentido del humor en su escritura, Fanon identifica que esa división racial que se reproduce a través de las situaciones cotidianas, las cuales muchas veces se han naturalizado, es también un elemento central en las estructuras de una sociedad; desplazando el racismo y su reproducción de un aspecto meramente individual (y en muchos casos reducido a una reprochable conducta moral) a una consideración de sistematicidad que se desenvuelve dentro de la totalidad de una sociedad. De ahí se desprende una de las afirmaciones más contundentes con respecto al racismo y a su política de jerarquización: “de una vez por todas, planteamos este principio: una sociedad es racista o no lo es. Hasta que no se asuma esta evidencia se dejarán de lado un enorme número de problemas”.⁵⁰

En Fanon el uso de la categoría raza queda explicado a través de entender los diferentes tipos de relaciones sociales desiguales que se establecen entre colonizadores y colonizados. En donde se traza, de forma radical, un “nosotros” y un “ellos” y las diferencias sociales y culturales quedan establecidas en los rasgos fenotípicos de los sujetos, utilizándose como una categoría de identificación social y, sobre todo, elevada a un grado de cientificidad,⁵¹ que pretende explicar de forma *a priori* determinada conducta social.

El trabajo de Aníbal Quijano “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, que si bien no se remite de forma directa a los trabajos de Frantz Fanon pero que

actividad en las acciones en el valle de Doubs, cerca de Besançon. Irene Gendzier señala que la condecoración fue entregada por Raoul Salan, Comandante del Segundo Regimiento de Tiradores Senegaleses, quien en el futuro sería uno de los mayores opositores a la independencia de Argelia. Su labor durante la guerra arrojaría beneficios, por ejemplo, una beca para estudiar en Francia en 1947, después de la muerte de su padre.

⁴⁹ Frantz Fanon, *Piel negra...*, pp. 54-55.

⁵⁰ *Ibid.* p. 94.

⁵¹ Carolina González Undurraga, "De la casta a la raza el concepto de raza: un singular colectivo de la modernidad. México 1750-1850", *Historia Mexicana* 3, (2011), pp. 1491-1525.

guarda una estrecha relación con ellos, explora la idea, propuesta ya por el martiniqueño, de un nuevo patrón de poder afincado en la idea de raza a partir de la expansión colonial europea desde el siglo XVI. Esta experiencia, que define como uno de los ejes fundamentales, mantendrá una pervivencia más duradera que las instituciones coloniales. Sin embargo, Quijano afirma que la idea de clasificación social con base en la raza será el fundamento ideológico de dichas instituciones.

Uno de los ejes fundamentales de ese [nuevo] patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial [...] Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo⁵²

El desarrollo de las relaciones sociales que se asentaron a partir de esta forma de sociabilidad produjo identidades históricas nuevas:⁵³ indios, negros, mestizos, blancos, entre muchas otras serán el producto de esta nueva forma de clasificación colonial. Por lo cual, las diferencias entre los hombres se justificarían a partir de las características fenotípicas como el color de la piel.

Empero, sobre todo y con base en esta clasificación racial, se legitiman desigualdades y posiciones de dominación al colocar al colonizado por debajo del umbral de lo humano. Al observar la pervivencia de este patrón de poder basado en la raza que mantiene su finalidad en la dominación y en la explotación, hace que Fanon denuncie el sustento ideológico, y al mismo tiempo la forma concreta en que se expresa, que es el racismo.

En “Racismo y cultura”,⁵⁴ Frantz Fanon desarrolla sus consideraciones sobre el racismo. La relación de este fenómeno con el orden impuesto por el colonialismo es para él una cuestión que remite al fundamento de esa totalidad que representa la forma en que se estructura el colonialismo. Es decir, el elemento más visible de “la opresión sistematizada

⁵² Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del poder*, (Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2014), p. 777. Corchetes míos.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Frantz Fanon, “Racismo y cultura” en *Por la revolución africana: escritos políticos*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1965), pp. 38-52. “Racismo y cultura” será el discurso presentado por Frantz Fanon en el 1er Congreso de Escritores y Artistas Negros realizado en París en el mes de septiembre de 1956; dicho discurso fue publicado en la revista *Présence Africaine* en un número especial correspondiente a los meses de junio-noviembre de 1956.

de un pueblo”.⁵⁵ A la idea de que el colonialismo es el choque de dos culturas desigualmente desarrolladas en donde prevalece la de mayor desarrollo, Fanon replica dicha idea de una jerarquía cultural, argumentando que ésta obedece a una jerarquización sistemática extendida que permea en toda la sociedad. A ese respecto, Fanon apunta: “la aparición del racismo no es fundamentalmente determinante. El racismo no es un todo sino el elemento más visible, más cotidiano – para decirlo de una vez -, en ciertos momentos, más grosero de una estructura dada”,⁵⁶ más adelante podemos leer “el racismo, lo hemos visto, no es más que un elemento de un conjunto más vasto: el de la opresión sistematizada de un pueblo”.⁵⁷

De esta forma es que Fanon logra desplazar la noción del racismo de los caracteres meramente físicos hacia considerar su función en un nivel social y concreto: la opresión y el despojo sistemáticos de pueblos y naciones. Demostrando que el racismo es una forma refinada de la opresión a nivel global. En palabras de Ramón Grosfoguel el carácter sistemático del racismo en Fanon se expresaría en “una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano”.⁵⁸ Para Grosfoguel es importante hacer notar que la concepción del racismo en Fanon es una ampliación del concepto clásico de racismo que atiende primordialmente los elementos étnicos, de color, de lengua, de religión o de cultura, con ello dejando espacio para pensar formas de racismo que no necesariamente se definan en la línea de lo que consideramos humano o no, sino en grados de integración a un determinado sistema civilizatorio, como ya era enunciado por Fanon desde mediados del siglo XX.

1.2.3 – La clase: el capitalismo que subyace al racismo

Como hemos señalado, para el intelectual martiniqueño el racismo es el fenómeno de una opresión refinada. Lo que subyace a éste, para Fanon, será un hecho económico y la naturalización de las relaciones desiguales asentadas en la idea de raza. En un texto

⁵⁵ *Ibíd.* p. 40.

⁵⁶ *Ibíd.* p. 38.

⁵⁷ *Ibíd.* p. 40.

⁵⁸ Ramón Grosfoguel, “El concepto de <<racismo>> en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”, *Tabula Rasa* 16, (2012), p. 93.

publicado en la revista francesa *Esprit*, en 1955, con el título de “Antillanos y africanos”, Fanon apunta:

Las relaciones no se alteran por las acentuaciones epidérmicas. A despecho de la mayor o menor carga de melanina, existe un acuerdo tácito que permite a unos y a otros reconocerse como médicos, comerciantes, obreros [...] He aquí la prueba de que las historias raciales no son más que una superestructura, un manto, una sorda emanación ideológica que desnuda una realidad económica⁵⁹

Queda expresado así que para Fanon el problema de las razas queda asentado primero en una nueva construcción jerárquica a partir de la irrupción en un contexto colonial del concepto raza como forma de clasificación en la modernidad; y segundo, que esta jerarquización tiene estrechos vínculos con la noción de clase en el orden social moderno-capitalista producto de un particular sistema de producción.

De acuerdo con lo anterior, el fenómeno del racismo sería tan sólo la superficie de una red de relaciones productivas mucho más compleja. En *Piel negra...*, cuando Fanon señala que para llevar a cabo un proceso de desalienación del sujeto negro colonizado es necesaria una toma de conciencia de los procesos sociales y económicos; si es que existe un complejo de inferioridad del sujeto colonizado éste se produce, en palabras de nuestro autor, “tras un doble proceso: económico en primer lugar; por interiorización o, mejor dicho, por epidermización de esta inferioridad, después.”⁶⁰ Empero, ni una ni otra dimensión quedan expresadas en la obra de Fanon como un elemento determinante para la comprensión en pos de la liberación; por el contrario expresan la compleja red de relaciones que pueden establecerse a partir de ello. O como señalaría Quijano, ambos elementos, raza y división del trabajo, estructuralmente quedaron asociados y se refuerzan; sin embargo, ninguno de los dos es dependiente del otro para existir o para modificarse.⁶¹

Es interesante observar que en el análisis sobre el colonialismo que lleva a cabo Fanon emergen las categorías de raza y clase de una forma entrelazada y su significación se lleva a cabo a partir de experiencias que el martiniqueño retoma de la vida cotidiana. Estableciendo que ambas categorías son móviles dentro de un contexto colonial. En donde, como menciona Quijano, no necesariamente habría una jerarquización ni determinación de

⁵⁹ Frantz Fanon, “Antillanos y...”, p. 27.

⁶⁰ Frantz Fanon, *Piel negra...*, p. 44.

⁶¹ Aníbal Quijano, op. cit.

una sobre la otra. En dicha cuestión, considero, habría una articulación, pero ambas pueden operar de forma independiente o en donde una u otra es más perceptible pero no determinante. Sin embargo, es difícil pensar en ejemplos concretos en donde se opere de forma unilateral sin echar mano de la otra.

Es decir, su significación queda enmarcada en procesos de pertenencia y de tenencia. “Cuando se percibe en su aspecto inmediato el contexto colonial, es evidente que lo que divide al mundo es primero el hecho de pertenecer o no a tal especie, a tal raza. En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura.”⁶² Si bien no podemos aceptar la forma mecánica en la cual se expresa la correlación entre relaciones de producción y que éstas se reproducen por medio de leyes, instituciones, mercado, entre otras, debemos de poner atención a la forma en la cual Fanon expresa que un fenómeno económico puede reproducirse a través de diferentes medios dentro de una cotidianidad.

Así, como lo adelanté en la primera parte del presente capítulo la historia de la trata negrera y la esclavitud abonan a los imaginarios del presente sobre el sujeto negro en particular y sobre el sujeto colonizado en general o de cómo un fenómeno económico se naturalizó como elemento de una parte específica de la población mundial. Si bien Frantz Fanon no desarrolla esta idea en términos históricos sí lo hará desde lo concreto del tiempo presente y de los imaginarios que se proyectan sobre la población negra de la época.

Uno de los elementos más importante dentro de la obra analizada conduce a las consideraciones acerca de la importancia histórica que tuvieron los territorios colonizados en el tránsito del feudalismo al capitalismo en Europa, así como la significación y la pervivencia de las relaciones de dependencia y subdesarrollo en el siglo XX.⁶³ También la forma en cómo se estructuran las clases en un contexto colonial, cuál es su función en relación con la metrópoli.

⁶² Frantz Fanon, *Los condenados...*, p.6.

⁶³ Esta es una línea de investigación que durante las décadas de los cincuenta, sesenta y setenta se dio sobre todo en la historia y la economía, de la cual se produjo una amplia bibliografía, entre aquellos que se ocuparon de dichos temas se encuentran figuras como Andre Gunder Frank, Immanuel Wallerstein, Eric Williams, entre otros. En América Latina el desarrollo de la teoría de la dependencia marcaría una importante deriva dentro de las ciencias sociales en la región, entre sus principales exponentes se encuentran Ruy Mauro Marini, Celso Furtado, Theotonio Dos Santos.

Una de las ideas que se subvertía es que el racismo antecedió al fenómeno de la esclavitud. Como lo demostró Williams, esto era una idea errónea, el racismo era producto de la esclavitud, la cual se asociaba al sujeto traficado desde África; un hecho que para el historiador trinitense "tenía que ver no con el color del trabajador, sino con la baratura de la fuerza de trabajo".⁶⁴ La naturalización de las relaciones de dominación en el ciclo del trabajo y la asociación entre formas específicas de administración de la fuerza de trabajo con un determinado tipo de hombre es lo que Quijano llama la división racial del trabajo, que en términos históricos define como nueva a partir de la colonización del Caribe y América.

Cada forma del control del trabajo estuvo articulada con una raza particular. Consecuentemente, el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Una nueva tecnología de dominación / explotación, en este caso raza / trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada.⁶⁵

De una forma más cruda Fanon caracteriza la expansión colonialista europea desde el siglo XV y la relación de dicho proceso como parte fundamental en la acumulación originaria europea:

Esta opulencia europea es literalmente escandalosa porque ha sido construida sobre las espaldas de los esclavos, se ha alimentado de la sangre de los esclavos, viene directamente del suelo y del subsuelo de ese mundo subdesarrollado. El bienestar y el progreso de Europa se ha construido con el sudor y los cadáveres de los negros, los árabes, los indios y los amarillos.⁶⁶

En estas palabras se encuentran implícitas dos ideas bastante importantes dentro del pensamiento de Fanon, las cuales encuentran eco en las ciencias sociales posteriormente. Primero, la importancia que las colonias representaron para el desarrollo económico de Europa (para la época en la que escribe Fanon, Martinica y los otros Departamentos de Ultramar en el Caribe no tienen la misma importancia económica como aún lo tendría, por ejemplo, Argelia; su relevancia recae en la geopolítica); segundo, que a diferencia de las consideraciones clásicas del marxismo sobre el colonialismo, que caracterizaban esta formación sólo como un resabio de una primera expansión comercial para la acumulación

⁶⁴ Eric Williams, op. cit. (1975), p. 17.

⁶⁵ Aníbal Quijano, op. cit. p. 782.

⁶⁶ Frantz Fanon, *Los condenados...*, p. 60.

de capital que sacaría a Europa del feudalismo, en Fanon esto aparece como una constante en el tiempo.

Es decir, no habría una primera acumulación originaria sino que ésta se renueva constantemente siendo los territorios coloniales o de mayor dependencia económica de los cuales provienen recursos para el sostenimiento del sistema capitalista mundial a partir de la pauperización de las condiciones sociales de aquellos territorios. Además, lo anterior pone en entredicho la “superación” por etapas de formas y/o modos de producción, en ese sentido, no habría una historia del capitalismo en su estado “puro”, sino una articulación de diferentes formas de administración de la fuerza de trabajo en la historia hasta el presente.

Dicho lo anterior, el racismo, y los caracteres físicos, pierden su lugar como eje de articulación de la explotación de los pueblos para revelar que es la expansión y la pervivencia del sistema capitalista lo que lleva al colonialismo y al mantenimiento de relaciones desiguales con países dependientes de los centros económicos mundiales. De esa forma es que se esclarece la postura de Fanon respecto al racismo como la forma ideológica que reviste esa expansión y explotación capitalista.

Así lo deja ver el martiniqueño cuando señala que esta explotación sistemática puede revestir distintos tonos de piel pero el objetivo es hacer del colonizado un objeto, es decir, sacarlo de la línea de lo humano - tal y como lo refería Ramón Grosfoguel en su texto ya citado: “el pueblo descubre que el fenómeno inicuo de la explotación puede presentar una apariencia negra o árabe.”⁶⁷ Esto es lo más destacable dentro de la obra de Fanon, desnaturalizar y desmontar una idea sobre la inserción de los territorios coloniales en el desarrollo del sistema capitalista mundial, al demostrar la sistematicidad de las relaciones mundiales de explotación y dependencia entre centros de poder y territorios coloniales, semicoloniales o con estrechos vínculos de subordinación política, económica o cultural.

⁶⁷ Frantz Fanon, *Los condenados...*, p. 106.

1.2.4 - Un lugar espinoso: el lugar de la mujer en la obra de Frantz Fanon

El día en que alguien exponga la realidad de las experiencias de las mujeres negras bajo la esclavitud mediante un análisis histórico riguroso, ella (o él) habrá prestado una ayuda inestimable. La necesidad de emprender un estudio de estas características no sólo se justifica en aras de la precisión histórica, sino que las lecciones que se pueden extraer del periodo de la esclavitud arrojarán luz sobre la batalla actual de las mujeres negras, y de todas las mujeres, por alcanzar la emancipación.

Angela Davis, *Mujeres, raza y clase*

Como mencionaba, uno de los objetivos que es posible encontrar en las ideas del pensador martiniqueño es la de develar las lógicas por las cuales se genera la dominación del sujeto en un contexto colonial. Anteriormente, he desarrollado dos aspectos fundamentales en el asentamiento del *colonialismo como totalidad*: la raza y la clase como fundamentos de un nuevo patrón de poder en la modernidad-capitalista. Sin embargo, mencionaba una tercera lógica de dominación que se desarrolla a través de la identificación sexo-genérica.

En principio, habría que decir que esta cuestión se encuentra poco desarrollada en la obra de Fanon en otros términos que no vayan en la identificación dicotómica mujer-varón. Por otro lado, el lugar que ocupa la mujer en la obra de Fanon ha sido cuestionado y caracterizado como la dimensión más reaccionaria de su pensamiento, por sus duros planteamientos en *Piel negra...* en relación al análisis sobre la representación de la mujer negra martiniqueña a través de la obra autobiográfica de Mayotte Capécia, *Je suis martiniquaise*. Lucía Stecher menciona sobre estas apreciaciones: “[...] Para críticas como Andrade, Bergner, Doane y Zimra, la lectura que hace Fanon de la obra de Capécia está atravesada por su necesidad de afirmar su propia masculinidad negra y ejercer control sobre la sexualidad de las mujeres de su raza”.⁶⁸ Admitir este espacio de la crítica feminista es de

⁶⁸ Lucía Stecher, “Las máscaras del deseo interracial: Fanon y Capécia” en Elena Oliva, et. al. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XXI*, (Buenos Aires, Argentina: Corregidor, 2013), p. 268. La autora se refiere a las siguientes obras: S. Andrade, “The Nigger of the narcissist: History, Sexuality, and Intertextuality in Maryse Condé’s *Heremakhonon*”; Gwen Berner, “Who Is that masked woman? Or, the role of gender in Fanon’s *Black Skin, White Mask*”; M.A. Doane, *Femmes*

valiosa importancia, no sólo para seguir pensando la obra de Fanon sino la intersección de las lógicas de explotación. En ese sentido, efectivamente, este sería uno de los puntos controvertidos de Frantz Fanon.

Sin embargo, también es necesario apuntar que las críticas realizadas al psiquiatra martiniqueño en torno a este tema se dan históricamente en el auge de los movimientos feministas de las décadas de los años sesenta y setenta, cuya conceptualización difiere radicalmente del registro fanoniano. Como señala T. Denean Sharpley-Whiting: “descartar a Fanon como antifeminista porque no se ajusta a los paradigmas feministas postestructurales socava la integridad intelectual y pragmática, dejando instalado en su lugar una mitología posmoderna – Fanon como misógino.”⁶⁹

Con ello, no pretendo ofrecer aquí una refutación a los argumentos contra las ideas del martiniqueño, por el contrario, la idea es destacar algunos de ellos por su originalidad en la lectura de la obra de Fanon, que proponen formas de pensar el lugar de la mujer considerando las especificidades que conlleva la intersección de la raza, la clase y, por supuesto, el género. Representando una potencialidad de la obra para investigar otros temas más allá de los clásicamente abordados.

El texto que sirve de base para esto es el de Gwen Berner, titulado “Who Is that masked woman? Or, the role of gender in Fanon’s *Black Skin, White Mask*”, publicado en el año de 1995. Berner afirma las ambigüedades en el pensamiento del martiniqueño respecto al papel de la mujer, resaltando la importancia de los aportes de Fanon al psicoanálisis y a la psiquiatría pero a pesar de esto, según la autora sus posiciones referentes a la mujer siguen en el mismo tenor que la corriente clásica: “Aunque *Piel negra*,

Fatales, Feminism, Film Theory, Psychoanalysis; Clarisse Zimra, “Daughters of Mayotte, Sons of Frantz: The Unrequited Self in Caribbean Literature”.

⁶⁹ T. Denean Sharpley-Whiting, “Anti-black femininity and mixed-race identity: Engaging Fanon to reread Capécia” en Lewis R. Gordon; T. Denean Sharpley-Whiting; Renée T. White, *Fanon: A critical reader*, (Massachusetts, Estados Unidos: Blackwell Publishers, 1996), p. 161. Traducción propia. [To dismiss Fanon as anti-feminist because he does not fit poststructural feminist paradigms undermines intellectual and pragmatic integrity, leaving instead a postmodern mythology – Fanon as a misogynist]

máscaras blancas es un texto fundamental de la reconfiguración del psicoanálisis para ser explicado con base en la raza, Fanon, como Freud, toma al varón como norma”⁷⁰

Esto teniendo en cuenta que a partir del lenguaje utilizado por Fanon es común la referencia al “hombre”, al “intelectual”, al “colonizado” en su acepción masculina y pocos son los momentos de la obra del martiniqueño en que se hace referencia particular a la mujer. Además de esto, el lugar de la mujer es determinado en relación al rol de intermediaria entre los mundos material o simbólico de los varones, ya sean colonizados o colonizadores; con un margen reducido para identificar una representación autónoma, al menos en *Piel negra...*

Fanon no ignora por completo la diferencia sexual, pero explora el rol sexual en la construcción de la raza solo a través de categorías rígidas de género.

En *Piel negra, máscaras blancas*, las mujeres son consideradas como sujetos casi exclusivamente en términos de sus relaciones sexuales con los hombres, el deseo femenino es definido excesivamente sobre una (hetero) sexualidad literal y limitada⁷¹

Esta afirmación, lleva a la autora a plantear que en la teoría de Fanon el mismo proceso de identificación y fijación racial que sufre el varón colonizado a través de la mirada del *Otro*, lo sufre la mujer a través de la mirada tanto del colonizador como del colonizado. Es decir, una doble opresión y exclusión. Con lo cual, dirá:

Fanon pasa por alto las formas en que la sociedad colonial perpetua la desigualdad racial a través de las estructuras de la diferencia sexual [...] Irónicamente, tal descontextualización del análisis de la feminidad negra recrea las estructuras del discurso colonial que Fanon deconstruye con éxito en gran parte de *Piel negra, máscaras blancas*.⁷²

El estereotipo de la mujer no-europea hipersexualizada sería ejemplo de lo anterior.

Una crítica bastante dura hacia un pensador que destaca por su radicalidad en otras dimensiones de lo social. A partir de lo anterior, Bergner destaca la particularidad que

⁷⁰ Gwen Bergner, “Who Is that masked woman? Or, the role of gender in Fanon’s Black Skin, White Mask” en *Modern Language Association*, núm. 1, (1995), p. 76. Traducción propia [Though Black Skin, White Mask is a foundational text for reconfiguring psychoanalysis to account for race, Fanon, like Freud, takes the male as the norm]

⁷¹ *Ibíd.* p. 77. Traducción propia [Fanon does not ignore sexual difference altogether, but he explores sexuality’s role in constructing race only through rigid categories of gender.

In Black Skin, White Mask, women are considered as subjects almost exclusively in terms of their sexual relationships with men; feminine desire is thus defined as an overly literal and limited (hetero) sexuality]

⁷² *Ibíd.* p. 83. Traducción propia [Fanon overlooks the ways in which colonial society perpetuates racial inequality through structure of sexual difference [...] Ironically, such a decontextualized analysis of black femininity re-creates the structure of the colonialist discourse Fanon successfully deconstructs in much of Black Skin, White Mask]

expresa el establecimiento de la jerarquía de género en conjunto con el racismo y las dinámicas de poder que emanan de dichas lógicas. Completando la idea de la objetivación del rol de la mujer en una sociedad que se desarrolla en términos de varones; la omisión que realiza Fanon, dirá la autora: “confirma el rol de la mujer como objeto de intercambio en la economía colonial, homosocial, heterosexual”.⁷³

Como he señalado, la cosificación del sujeto en un contexto colonial es consistente con la implementación del racismo y de la clase. Sin embargo, lo que destaca la autora es la doble dimensión de opresión y exclusión en el que se encuentra la mujer colonizada bajo las dos lógicas ya mencionadas.

A pesar de las omisiones que a consideración de la autora realiza Fanon respecto al lugar de la mujer, ésta destaca la potencialidad que existe en la obra del martiniqueño para pensar las cuestiones de género: “los términos de la censura de Fanon revelaron mucho sobre la economía de género, clase y sexualidad que ata a las mujeres negras”.⁷⁴

Sin embargo, cabría hacer una serie de señalamientos a esta crítica. La identificación de los vacíos señalados por la autora se concentran en *Piel negra...*, dejando de lado el libro *Los condenados...*, en el cual hay otras consideraciones sobre la mujer que de alguna forma se contrapondrían con el contexto y las ideas mostradas en la primera obra del martiniqueño.

Es, sobre todo, el contexto y por mediación del concepto de *praxis* – al cual nos remitiremos en el capítulo tres - enarbolado por Fanon que las dos visiones sobre la posición de la mujer a veces resultan opuestas. Empero, en la etapa final de su vida y obra, Fanon no deja de tener una visión poco definida con respecto a este tema. En su texto “Argelia se quita el velo”, Fanon hará un esfuerzo por comprender la trascendencia de la posición asumida⁷⁵ de las mujeres en el movimiento de liberación nacional y la adopción de elementos culturales occidentales a su vida, siendo este último un asunto polémico:

⁷³ *Ibid.* p. 85. Traducción propia. [confirms the women’s role as objects of exchange in the homosocial, heterosexual colonial economy]

⁷⁴ *Ibid.* p. 83. Traducción propia. [the terms of Fanon's censure revealed much about the economy of gender, class, and sexuality that binds black women]

⁷⁵ Empleo la palabra “posición” para referirme a la actuación de las mujeres en el desarrollo del movimiento de liberación estudiado por nuestro autor por considerar que a diferencia de definir como un “rol” la

Cada nueva mujer argelina que abandona el velo anuncia al invasor una nueva sociedad argelina cuyos sistemas de defensa están en vías de dislocación, abiertos y desfondados. Cada velo que cae, cada cuerpo que se libera de la sumisión tradicional al *haik*, cada rostro que se ofrece a la mirada audaz e impaciente del ocupante, expresa negativamente que Argelia comienza a renegar de sí misma y que acepta la violación del colonizador.⁷⁶

Sin embargo, la asimilación de elementos culturales occidentales o el abandono de elementos tradicionales por los varones no se perciben en los mismos términos.

La opinión de Fanon sobre la incursión de la mujer en el movimiento de liberación se traducirá en términos positivos porque su participación produjo el cambio y la apropiación de las demandas de las mujeres en el programa de la revolución. Además, trastocaba las estructuras como la familia o el matrimonio, logrando con ello una definición de sí mismas en otros términos: “[...] el marido o el padre descubren nuevas perspectivas sobre las relaciones entre los sexos. El militante descubre a la militante y conjuntamente crean nuevas dimensiones en la sociedad argelina.”⁷⁷

Además de que su idea de emancipación concibe, en toda su radicalidad, la desaparición de todas esas condicionantes para dar paso a nuevos sujetos, por ejemplo:

El país subdesarrollado debe abstenerse de perpetuar las tradiciones feudales que consagran la prioridad del elemento masculino sobre el femenino. Las mujeres recibirán un lugar idéntico a los hombres, no solo en los artículos de la constitución, sino en la vida cotidiana, en la fábrica, en la escuela, en las asambleas⁷⁸

Quizá reconociendo su falencia, Fanon pensaba en realizar un estudio sobre las posiciones asumidas por las mujeres en el movimiento de liberación nacional, así lo expresa en una nota a pie de página: “queda en cambio por hacer todo un estudio sobre el papel de la mujer en la Revolución. La mujer en la ciudad, en el *djebel*, en las administraciones enemigas, la prostituta y la información que obtiene, la mujer en la cárcel, bajo la tortura, ante la muerte, ante los tribunales.”⁷⁹ Estudio nunca realizado.

participación de las mujeres, éstas, en un momento de ruptura, asumen y deciden sobre sus acciones dentro del conjunto del movimiento, lo que en diversos grados cuestiona esos “roles” determinados, y asumidos, anteriores al movimiento.

⁷⁶ Frantz Fanon, “Argelia se quita el velo” en Frantz Fanon, *Sociología de una revolución*, (México: Era, 1976), p. 26.

⁷⁷ *Ibíd.* p. 41, nota a pie de página núm. 8.

⁷⁸ Frantz Fanon, *Los condenados...*, p. 158.

⁷⁹ Frantz Fanon, “Argelia se quita...”, p. 42. Nota a pie de página núm. 9.

Por lo cual, solo es posible apuntar que la perspectiva de Fanon sobre este tema está construida a partir del análisis de dos situaciones distintas. Sin embargo, hay que reconocer que la mayor parte de la obra del martiniqueño está cimentada en la identificación con el varón colonizado. Esto, no por desconocimiento de la problemática de género, o de la mujer particularmente, sino a otras cuestiones no explicitadas en su obra.

Avanzar en la crítica en relación a este punto conlleva reconocer el carácter sistemático de la dominación. Además, de impulsar el estudio de las intersecciones entre esas lógicas de dominación como Fanon lo hace con las implicaciones sobre la raza y la clase. Atendiendo a que el sujeto se construye y es construido a partir de una serie de marcadores que regulan lo social y la participación del sujeto en dicho contexto.

Por tanto, a partir de analizar aquello que caracterizo dentro de la obra de Fanon como una teoría del *colonialismo como totalidad* es posible apreciar que las relaciones de poder que se establecen a partir del dominio territorial de algunas potencias europeas, desde el siglo XVI y que se extienden hasta bien entrado el siglo XX, para casos específicos, de los cuales nos habla nuestro autor tienen un arraigo en la construcción de nuevos conceptos como *raza* y *clase*, los cuales se desprenden de procesos como la esclavitud y la repercusión en la economía de los territorios coloniales en el desarrollo del capitalismo.

La perduración de dichos elementos sugiere la posibilidad de hablar de un nuevo patrón de poder que ordena lo social a partir de los criterios ya desarrollados en el presente capítulo. La cualidad de ambos conceptos es objetivar a determinados sujetos a partir de criterios externos a ellos pero que tienen un significado particular en determinados contextos, que refieren a una totalidad, su radicalidad ha llevado a poner por debajo de la línea de lo humano a determinados sujetos.

Estas lógicas de dominación, como se sugiere, tienen una perdurabilidad mayor a las instituciones coloniales. Manteniendo una vigencia hasta el presente aunque las formas por las cuales se reproducen han cambiado. Sin embargo, es posible el día de hoy seguir advirtiendo formas de explotación y exclusión determinadas por la raza o la clase.

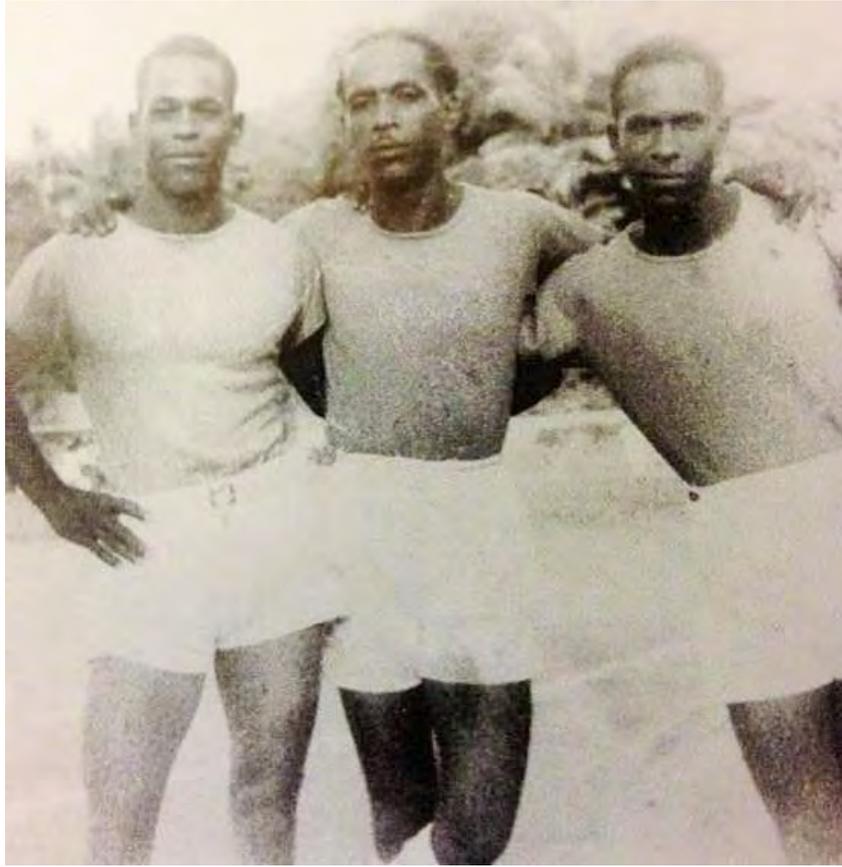


Figura 2: Frantz Fanon y sus hermanos después de un partido de fútbol

Fuente: Peter Geismar, *Fanon*, (Buenos Aires, Argentina: Granica editor, 1972).



Figura 3: Fanon en una rueda de prensa del Congreso de escritores en Túnez, 1959

Fuente: *Fonds Frantz Fanon/IMEC: Félix Valdés García, Leer a Fanon, medio siglo después*, (México: Rosa Luxemburg Stiftung, 2016).

Capítulo II

El colonialismo como subjetividad: elementos constructores de una subjetividad colonizada

Sobre las diversas formas de propiedad y sobre las condiciones sociales de existencia se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los forma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo suelto, a quien se le imbuye la tradición y la educación, podrá creer que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta.

Karl Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*

En relación con lo planteado en el capítulo anterior, una de las preocupaciones fundamentales del psiquiatra martiniqueño es desentrañar cómo esas grandes lógicas de dominación – el clasismo, el racismo, el patriarcado – logran su reproducción en los espacios cotidianos que ocupa el sujeto, teniendo en cuenta que estos mismos espacios se encuentran ya organizados a partir de las lógicas mencionadas – en este caso no sería que el sujeto llegue a ocupar un espacio vacío y neutro -. *Piel negra...* es la obra fundamental de Frantz Fanon para indagar al respecto de este proceso de interiorización de una inferioridad construida del sujeto colonizado producida por las estructuras del sistema colonial. Puedo adelantar que aquello a lo que identifiqué como *el colonialismo como subjetividad* en la obra de Fanon comprende tanto los mecanismos productores de una subjetividad colonizada (el lenguaje, la escuela, la historia, la medicina etc.) y las formas de reproducción por medio de las relaciones intersubjetivas que se establecen entre colonos y colonizados en lo cotidiano. Ambos derivan en una coerción epistemológica y ontológica del sujeto que Fanon identifica como alienación. Por ello, es necesario afirmar que, la interiorización de la inferioridad construida es la forma de reproducción en lo cotidiano de las grandes lógicas de exclusión y explotación.

A partir de identificar cuáles son las formas en las que el colonialismo, como articulación de lógicas de dominación, se manifiestan en la cotidianidad, Frantz Fanon complementa su perspectiva del *colonialismo como totalidad*. Las formas como se

concretiza el colonialismo harán pensar a Fanon en desarrollar una *psicología del colonialismo*.⁸⁰ Es decir, desarrollar una teoría que aprehenda los efectos del sistema colonial tanto en los colonizados como en los colonos y cómo es que estos dos sujetos se relacionan entre sí y con sus semejantes, definidas por él mismo, como relaciones insanas, que Fanon diagnosticará como relaciones neuróticas.

Fanon se enfocará en una serie de mecanismos responsables de introyectar en el colonizado una imagen deformada de sí mismo y de naturalizar aquellos rasgos que lo colocarían por debajo de la línea de lo humano a partir del ejercicio sistemático del racismo. Aspectos como el lenguaje, la educación, la historia adquieren relevancia en la obra de Fanon para observar las formas en las cuales el sujeto negro en particular, y el sujeto colonizado en general, son sujetos alienados.

Por ello, el objetivo de este capítulo es desarrollar los principales elementos evaluados por Fanon alrededor de la reproducción de las grandes lógicas de dominación en la cotidianidad de las relaciones intersubjetivas establecidas por el sujeto colonizado con sus pares y, sobre todo, en relación con el sujeto blanco. Relaciones que en consideración de Fanon representan la alienación vivida por el colonizado, dicha alienación tiene una deriva en la construcción de la subjetividad de dichos sujetos y que niegan cualquier oportunidad de un pleno reconocimiento. Dichas relaciones serán capitales en las investigaciones del martiniqueño.

La investigación de Fanon y sus consideraciones respecto a lo anterior emanan tanto de su experiencia en Martinica como en Francia, por lo que su investigación aborda diferentes escenarios (como la universidad, el ejército, las relaciones amorosas, la clínica, la práctica médica psiquiátrica entre muchos otros). A diferencia de su análisis respecto del *colonialismo como totalidad*, se puede apreciar un sentido de más cautela respecto a la posibilidad de superar las contradicciones del colonialismo en la dimensión subjetiva. Por ello, considero, desde mi perspectiva, que existe la imposibilidad de la desalienación del sujeto como es planteada por Fanon – a diferencia de la superación estructural de la dominación colonialista que desarrollo en el capítulo tres de la presente tesis – por elementos que presentaré más adelante.

⁸⁰ Frantz Fanon, *Piel negra...*

2.1 – La alienación desde Marx y el marxismo

¿Qué se entiende por alienación en la obra de Fanon? El concepto de alienación, al igual que algunos otros utilizados por él han tenido un uso indiscriminado y se han transformado, muchas veces, en lugares comunes dentro de las ciencias sociales y humanas. Se utilizan como si por sí mismos pudieran definir una situación general, como conceptos ahistóricos que describieran una situación inmutable en tiempo y espacio.

Si bien el concepto ha sido utilizado por gran cantidad de filósofos desde Feuerbach hasta Sartre, pasando por Hegel y Marx; es de este último de quien Fanon se apoya para sustentar sus ideas acerca de la alienación del sujeto colonizado. Lo cual pone en consideración la relación del martiniqueño con esta tradición de pensamiento en particular. De igual manera resultaría interesante indagar la relación del marxismo con los movimientos de liberación nacional, siendo que la perspectiva utilizada para investigar dicha relación valora como un subproducto del marxismo a los movimientos de liberación nacional.

En el texto ampliamente conocido de Karl Marx, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*,⁸¹ también identificado con el título de *Cuadernos de París*, específicamente en el Primer manuscrito, Marx explora tres niveles de la alienación derivándose de ello su significado. Para Marx, el sujeto, en este caso el trabajador, es condicionado en tres dimensiones distintas:

- El trabajador frente al producto de su trabajo.
- El trabajador frente a la actividad del trabajo.
- El sujeto en su dimensión como “ser genérico” o el hombre frente al hombre.⁸²

Como señala Ludovico Silva, “alienación” en Marx se desprende del ámbito socio-económico, aunque transita también por la visión antropológica – sobre todo cuando se describe la desposesión del hombre de su ser genérico y se enfrenta a otro hombre.⁸³ En

⁸¹ Si bien este trabajo de Marx es de los más tempranos en su vida intelectual, considerado dentro de la periodización de su obra como “obras de juventud”, y que el concepto fue variando en sus trabajos posteriores, lo utilizamos aquí por ser el trabajo que pone énfasis en las dimensiones de la alienación en un sentido amplio.

⁸² Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, (México: Grijalbo, 1968).

⁸³ Ludovico Silva, *La alienación en el joven Marx: ensayos*, (México: Editorial Nuestro Tiempo, 1980).

esta apreciación es necesario poner especial atención, ya que como lo señalé en la primera parte, para Fanon la dominación colonial y la inferiorización del *Otro*, a partir de relaciones sociales racializadas, se sustenta en las relaciones económicas. Esto sería, siguiendo su formación como psiquiatra, colocar al sujeto en relación con su contexto social.

Aquello que se trata de explicar es ¿cómo el hombre queda condicionado por los elementos antes mencionados que no permiten que se reconozca como un sujeto completo? En primer lugar, se ve al objeto, producto del trabajo del hombre, como algo exterior a él y que pertenece a otro. En un segundo momento, la actividad del trabajo es percibida como algo ajeno del cual otro puede apropiarse a través de otorgar un salario, como algo que se puede comprar como cualquier otra mercancía. Es decir, al trabajador se le cosifica, es mero objeto. Por último, y no menos importante, en relación con otro sujeto, como un enfrentamiento.

Una consecuencia inmediata de que al hombre le sea alienado el producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la *alienación del hombre* respecto del *hombre*. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, también se le enfrenta el *otro* hombre. Lo que vale para la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale para la relación del hombre con el otro hombre, como también con el trabajo y el objeto del trabajo del otro hombre.⁸⁴

Ante todo, alienación es definida como una separación, un desgarramiento, una expropiación. Así, las relaciones sociales producidas bajo la alienación son formas de dependencia – del trabajador respecto del propietario, del productor en relación a su producto, por ejemplo. Las actividades que se realizan no le pertenecen o están mediadas por la aprobación de un otro, de un tercero.

La forma de la alienación genérica del hombre se expresa a través de la forma particular en que el sujeto se relaciona con otro dentro de una sociedad específica. Siendo así que la vida individual, que debiera ser el medio para la preservación de la vida genérica (la vida en sociedad), se establece como fin en sí misma y la vida en sociedad se convierte en el medio para la realización de la vida individual.

Por ello, pareciera que la vida social queda escindida de la vida individual, porque aparece sólo como medio y no como fin la idea de una vida social buena. La degradación

⁸⁴ Karl Marx, op. cit. p. 114. Cursivas en el original.

de la vida social se traduce en una degradación de la vida individual y en sentido contrario la degradación de la vida individual se traduce en una degradación de la vida social. Por ello, dice Silva, “la alienación del ser genérico del hombre no es otra cosa que la degeneración del hombre” o en palabras de Fanon: “el hombre es eso que la sociedad llega a ser”.⁸⁵

Nos dice Silva: “la forma más general de expresar la alienación consiste en decir que se trata de la expropiación de un hombre por otro hombre; pero sólo bajo sus formas concretas - incluidas las formas ideológicas - puede analizarse científicamente la alienación.”⁸⁶ Con lo que queda señalado que, más allá del uso frecuente del concepto, éste por sí mismo no explica una situación concreta sino su uso obedece a analizar cuáles son las formas por las cuales se le expropia al hombre elementos de su subsistencia o reproducción, los cuales son cambiantes, en un sentido material pero también abarcando la dimensión cultural y simbólica del sujeto, como lo analiza Fanon para su tiempo. Por ello, si bien Marx identifica la expropiación de los medios de producción como fundamento de la alienación del hombre frente al hombre, lo hace a partir de un contexto específico marcado por la precarización del nivel de vida de los trabajadores, de la apropiación de tierras comunales del campesinado, es decir, de un despojo masivo a sectores específicos de una sociedad.

Sin embargo, a pesar de ser una categoría bastante difundida a lo largo del siglo XX, el uso de *alienación* como categoría de análisis de las relaciones sociales bajo el capitalismo se centró en su dimensión económica – las cuales ya fueron señaladas anteriormente –, dejando de lado, como un rasgo marginal, la alienación en su dimensión antropológica. Aspecto que es, considero, una parte importante y que se retoma en las reflexiones del martiniqueño.

Lo anterior es importante en la medida en que para Fanon la alienación del sujeto colonizado es estudiada en relación con el sujeto blanco, y de cómo los aspectos sociales condicionan y forman una imagen escindida, deformada de un sujeto concreto. Por ello, uno de los objetivos que se encuentran explicitados de manera constante en *Piel negra...* es

⁸⁵ Frantz Fanon, *Piel negra...*, p. 45.

⁸⁶ Ludovico Silva, op. cit. p. 112.

el señalado por el martiniqueño de la siguiente forma: “el objeto de nuestro estudio se precisa: permitir al hombre de color que comprenda, con la ayuda de ejemplos precisos, los pormenores psicológicos que pueden alienar a sus congéneres”.⁸⁷

De esta forma, no es fortuito que Fanon comience su análisis con un sujeto negro describiendo un sentimiento que lo hace percibirse como incompleto antes de viajar a Francia y cómo ese sentimiento parece ser subsanado en el momento en que realiza ese viaje y parece otra persona a su regreso. Por lo cual, podemos decir que Fanon se pregunta ¿cómo se construyen estos individuos? ¿Cómo son condicionados bajo la mirada del colonizador que termina por formar sujetos deformados e inferiorizados dentro de un régimen colonial?

El embarcado es un hombre o mujer incompletos en busca de aquello que parece hacerles falta; es el cierre de un ciclo que parece haberlos acercado a la “verdadera cultura”, a la “verdadera civilización”: ahora son hijos de Francia. La forma narrativa en la cual Fanon desarrolla esta experiencia de los martiniqueños que emprenden el viaje hacia la metrópoli destaca por el toque irónico, teatralizado y hasta despectivo por dicho acto. Sin embargo, revela el carácter y sigue el tono de los sujetos concretos que Fanon está visualizando, todo pareciera ser una teatralidad que a través de la exageración se subsanara la herida colonial. Dirá Fanon sobre esta experiencia de viaje: “se marcha y la amputación de sus ser desaparece a medida que se precisa el perfil del paquebote”.⁸⁸

Podemos apreciar que esto que Fanon ha comenzado a delinear con relación al sujeto colonizado, este sentimiento de sentirse incompleto tiene formas de poder ser “subsano” o al menos de desear poder salir de esas situaciones de “inferioridades” construidas. Sin embargo, esto se mantiene en tensión porque a pesar de hacer todo lo que esté al alcance del sujeto colonizado por obtener el reconocimiento de su ser, ese deseo nunca parece estar satisfecho. Lo anterior es la estructura básica del neurótico, según Fanon.

⁸⁷ Frantz Fanon, *Piel negra...*, p. 90.

⁸⁸ *Ibid.* p. 53.

2.2 – El lenguaje

Antecediendo al famoso libro de Edward Said, *Orientalismo*, Fanon manifestaba la importancia de investigar la correspondencia entre representaciones y modos de relación entre el occidente europeo y los territorios coloniales modernos.⁸⁹ Por ello, el martiniqueño recurre al estudio, casi clínico, de las prácticas cotidianas en donde el lenguaje construye tanto al sujeto negro/colonizado inferior como al blanco/colonizador superior, ambos toman forma, dejan de ser formas abstractas y pasan a adquirir concreción por medio del análisis de sus prácticas, son la prolongación concreta de las lógicas del *colonialismo como totalidad*.

Para el caso de la relación de Occidente con el Oriente, dice Said:

El orientalismo expresa y representa, desde un punto de vista cultural e incluso ideológico, esa parte como un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e incluso unas burocracias y estilos coloniales [...] el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente⁹⁰

Solamente atendiendo a los capítulos que conforman *Piel negra...* podemos apreciar que para Fanon es importante analizar los medios por los cuales se construye y se difunde ese discurso sobre el sujeto colonizado. Aunque cabe aclarar que en la obra del martiniqueño no hay una transición hacia la categoría de discurso y, sobre todo, sus apreciaciones son intuiciones que pueden apuntar hacia allá pero que no terminan por cuajar en dicha categoría. Problema que abordaré más adelante.

Aspectos como el lenguaje, las relaciones afectivas, la educación, el cine e incluso las ciencias médicas guardan estrecha relación con el discurso que naturaliza las desigualdades. Tal es la efectividad del discurso que, como aprecia Fanon, es de uso

⁸⁹ Entendemos como colonialismo moderno a aquella época en donde potencias europeas, sobre todo Francia e Inglaterra, extendieron sus dominios territoriales en África, Medio Oriente y Asia; ya que como señala Edward Said “desde 1815 a 1914 el dominio colonial europeo directo se amplió desde más o menos un 35 por ciento de la superficie de la Tierra hasta un 85 por ciento”, *Orientalismo*, (España: DeBolsillo, 2002), p. 70. De dicho proceso se desprende, en gran medida, los lugares por los cuales está atravesando Fanon no sólo en sentido metafórico sino presencial, la situación colonial argelina y la casi ininterrumpida posesión de Martinica, desde 1635, son dos momentos de la política colonial francesa en diferentes periodos históricos. Para un análisis más detallado del periodo al que hacemos referencia el libro de Eric Hobsbawm, *La era del imperio, 1875-1914*, (Barcelona, España: Editorial Labor, 1989) es uno de los materiales de consulta más claros sobre este tema.

⁹⁰ Edward Said, *Orientalismo*, (España: DeBolsillo, 2002), pp. 20-21.

corriente para inferiorizar a los congéneres y a otros grupos humanos. Es decir, Fanon no oculta y señala las prácticas discriminatorias que se ejercen entre aquellos que comprenderían el grupo de los *dominados* por el colonialismo, lo remarca como una dimensión más del discurso colonial, a través del cual tratan de insertarse en los valores de la cultura blanca occidental.

Como señalaba, a partir de lo apuntado por Ludovico Silva, la situación de alienación hace que el hombre se enfrente a su par de acuerdo a las condiciones en las cuales él mismo se encuentra. Por ello, y esto es una reafirmación de la doble dimensión del sujeto colonizado, Fanon habla de un comportamiento frente al colonizador y de otra actitud con otros colonizados. Empero, en la obra de Fanon la definición del lenguaje tiene otras acepciones que recorren derroteros más allá de la dimensión de representación tan explotada como veta de análisis por los estudios culturales.

La primera manifestación que Fanon analiza como vehículo de introyección del mundo colonial y su cultura, es el lenguaje. En la obra de Fanon, éste no es simplemente el conjunto de signos que permiten la comunicación, sino es también contenido, a través del cual se expresa todo un sentido del mundo.⁹¹

Hay una relación de sustento entre la lengua y la comunidad [...] Hablar una lengua es asumir un mundo, una cultura [...] Históricamente hay que entender que el negro quiere hablar francés porque es la llave capaz de abrirle las puertas que, todavía hace cincuenta años, le estaban prohibidas.⁹²

De la cita anterior podemos extraer varios elementos que es importante tener en consideración: primero, que existe una relación directa entre lengua y comunidad, es decir, entre el ejercicio de la lengua y la forma en que una comunidad se concibe a sí misma y a lo que está fuera de ella; segundo, establecer esas relaciones con la comunidad es asumir el mundo (con todo lo que ello implica) que se expresa por medio de la lengua; tercero, la lengua como mecanismo de acceso y ascenso dentro de la cultura y los valores dominantes.

⁹¹ Dentro de la tradición filosófica latinoamericana, la figura arquetípica que expresa esta idea es Calibán. El personaje de Shakespeare de *La Tempestad* es ejemplo del nativo colonizado que aprende el lenguaje del colonizador y termina por maldecir a Prospero, figura representante de la cultura occidental. Al respecto puede leerse el interesante trabajo del cubano Roberto Fernández Retamar, *Calibán: apuntes sobre la cultura de nuestra América*, (México: Diógenes, 1971); el tiempo y las circunstancias históricas que nos separa de su publicación puede ayudarnos a discernir de manera crítica los alcances y limitaciones de tan interesante obra acerca de una de las figuras arquetípicas del colonizado, el colonizador y la rebelión.

⁹² Frantz Fanon, *Piel negra...*, p. 62.

En este momento cabe hacer una aclaración que podría parecer obvia pero que considero resulta capital en la comprensión sobre el lenguaje en Fanon. Tal distinción tiene que ver entre lengua y lenguaje. En su acepción más sencilla, la lengua es todo el conjunto de signos, símbolos y gestos que permiten la comunicación entre los individuos de una determinada comunidad en que aquellos son comunes y compartidos. Sin embargo, la diferencia capital entre ésta y el lenguaje no se reduce solamente a las cuestiones formales evaluadas por la lingüística, sino en un sentido amplio en el que el lenguaje es toda una serie de relaciones estructuradas y conscientes practicadas por una comunidad en relación con la lengua.⁹³

Empero ¿acaso la lengua, en su dimensión comunicativa, no es ya en sí misma una relación? Por supuesto, sin embargo, el lenguaje va más allá de la dimensión indicada – de la buena o mala utilización de ese conjunto de signos, símbolos, etc. – siendo generadora de relaciones entre el sujeto y su comunidad, con el espacio, con la historia. Es así que para Fanon por medio del lenguaje se expresa un ordenamiento determinado del mundo.

Para el martiniqueño explorar este componente de la vida cotidiana del sujeto es importante porque en el lenguaje se encuentra un elemento para la comprensión de lo que llama un *ser para el otro*.⁹⁴ No solamente el poder establecer una comunicación por medio del lenguaje es a lo que se refiere Fanon con convertirse en un *ser para el otro*, aunque reconocerá que el acto del habla es existir para el otro. Sin embargo, esta dimensión del lenguaje requiere de un pleno reconocimiento del *Otro* como miembro de una comunidad. En el contexto colonial analizado por Fanon ese reconocimiento es negado y por el contrario el lenguaje establece distinciones. Esto lo analizaré detenidamente más adelante.

Alejandro de Oto dice sobre el lenguaje en la obra del martiniqueño: “[el lenguaje] en particular será el que se convierta en instrumento normalizador de las diferencias dentro de tal condición al funcionar como referencia o patrón para medir las proximidades o

⁹³ Édouard Glissant, *Discurso antillano*, (La Habana, Cuba: Casa de las Américas: 2010).

⁹⁴ Frantz Fanon, *Piel negra...* Dentro de la psicología social, y en particular del conductismo social, el estudio de la función social del lenguaje es fundamental para comprender el desarrollo del sujeto en sociedad. La formación de un “yo” en interacción con la sociedad y los mecanismos de autorregulación para la convivencia en comunidad y su reconocimiento dan pie a aceptar las actitudes de los otros en mí mismo, dicho proceso, al menos en la psicología social de George H. Mead, se caracteriza como el desarrollo del “Otro generalizado” en donde existe un reconocimiento de los individuos que conforman una sociedad. Cfr. George Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, (Barcelona, España: Paidós, 1973).

lejanías o cercanías con respecto a los estándares metropolitanos.”⁹⁵ Por ello, nuestro autor afirmará constantemente el carácter fragmentario de sujeto colonizado, no sólo como subjetividad sino en la forma en que se comporta, de ahí que haya llamado la atención al principio de este capítulo al ejemplo que pone Fanon sobre los embarcados de la isla de Martinica con destino a Francia.

Así, un elemento que es compartido por una comunidad, que es común – porque como menciona Mead “si ha de haber comunicación como tal, el símbolo tiene que significar lo mismo para todos los individuos”⁹⁶ - como lo es el lenguaje, éste tiene un carácter ambiguo de acuerdo con lo investigado por Fanon. Menciono que es ambiguo en la medida en que es el vehículo de expresión en lo cotidiano de las grandes lógicas del racismo, la discriminación, de la exclusión, que, como ya había sido señalado por Said, se apoya en un entramado de estructuras e instituciones.⁹⁷

Por otro lado, Alejandro de Oto explora el carácter *performativo* que tiene el lenguaje en la obra de Fanon. Para el argentino el lenguaje más que dar cuenta del mundo lo produce, así lo identifica en la obra del psiquiatra martiniqueño.⁹⁸ Lo último es, quizá, un ir más allá de lo investigado por Fanon. Porque si bien nuestro autor atiende a la forma en cómo se nombra el mundo, en su obra más que construcción del mundo puede parecer el encontrarse desde un comienzo inserto en un contexto ya determinado (asumir la cultura expresada por ese lenguaje), en el cual las diferencias han sido naturalizadas y que se aceptan como “normales”, como “naturales” dentro de la dimensión del lenguaje. Lo anterior es remarcado por el martiniqueño en el objetivo de investigar sobre este tema, el cual sería estudiar ¿cómo el sujeto colonizado se posiciona frente al lenguaje del colonizador?

⁹⁵ Alejandro de Oto, “Lugares fanonianos de la política: de la lengua al cuerpo y del cuerpo a la cultura nacional” en Elena Oliva, Lucía Stecher, Claudia Zapata, *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*, (Buenos Aires, Argentina: Corregidor, 2013), p. 71. Corchetes míos.

⁹⁶ Mead, George H., *Espíritu, persona y sociedad*, (Barcelona, España: Paidós, 1973), p. 96.

⁹⁷ Por ejemplo, en el idioma español la palabra *negro* no es común que nos remita a un sentido denigratorio, esto sería explícito tomando en consideración el contexto o entonación de la palabra ya que no existe una palabra en español que guarde un significado denigratorio de las personas afrodescendientes. Sin embargo, en el idioma inglés el uso de *black* o *nigger* o en francés utilizar *noir* o *negre* de principio ya existe una diferencia en su uso y eso tiene su correlación en los significados establecidos por la comunidad.

⁹⁸ Alejandro de Oto, op. cit. (2013).

Por supuesto, en Fanon no hay una ingenuidad de aceptar el lenguaje como neutro. Por el contrario es consciente de que el lenguaje es una forma de subsunción del sujeto colonizado y elemento de distinción. Sin embargo, la postura adoptada por de Oto es interesante en la medida en que retoma otro elemento del lenguaje que no es solamente su capacidad de representación, sino también la de ordenar lo real y dar sentido a ese orden. Además, se manifiesta una de las limitantes sobre el análisis de Fanon respecto a no avanzar hacia una definición de discurso y quedarse en el análisis del lenguaje.

El orden y el sentido del mundo, en la obra de nuestro autor, serán algo dado pero no consciente, su significado se revela únicamente en la medida de ejercerlo. De ahí que Fanon señale que lo verdaderamente ofensivo del lenguaje sea su encubrimiento al hacer pasar determinadas prácticas segregacionistas como naturales o normales.

Por tanto, no sólo es importante responder a la pregunta planteada por Gayatri Spivak: ¿puede hablar el subalterno? – A la manera de la tradición poscolonial inaugurada por los Estudios Subalternos -,⁹⁹ sino, fundamentalmente, ¿cómo es esa lengua? ¿Cómo se posiciona el *Otro* frente al ejercicio de ese lenguaje que ha organizado el mundo colonial de forma desigual?

Aquello que Said identifica como el objetivo del discurso orientalista (dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente), tomándolo en su dimensión de representación, Fanon, precediendo a Said, tomó en cuenta en sus investigaciones la dimensión de representación y la forma en entablar relaciones intersubjetivas a través del lenguaje. Sin embargo, ambos coinciden en una condición de este lenguaje ejercido por colonizadores y colonizados que es la intención de objetivar al otro sobredimensionando características ya sean físicas, morales, de conducta, entre otros. Se sobre-determina a ese *Otro*.

Hablar en *petite-nègre* a un *negro* es ofenderlo, porque se le convierte en <<el que habla *petite-nègre*>>. Sin embargo, se nos dirá no hay intención, no hay voluntad de ofender. Lo aceptamos, pero es justamente esa ausencia de voluntad, esa desenvoltura, esa alegría, esa facilidad con la que se le fija, con la que se le encarcela, se le primitiviza, se le anticiviliza, eso es lo ofensivo. [...]

⁹⁹ En particular el texto de Gayatri Chakravorty Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista colombiana de antropología* 39, (2003), pp. 297-364. El cual pone énfasis en la cuestión de problematizar al sujeto a través de cómo es representado por el discurso occidental.

Hablar *petite-nègre* es expresar esta idea: <<Tú, quédate en tu lugar>>. ¹⁰⁰

Por tanto, se le condiciona al negro a ser un “*buen negro*”; que corresponda a una imagen que se ha hecho de él. El colonizado se ve reducido a una esencia racial, sobre-determinado por imágenes y valores que se esperan de ese “*buen salvaje*”: “Sí, al negro se le pide ser un *buen negro*. Planteado esto, el resto viene solo, Hacerlo hablar *petite-nègre* es anclarlo a su imagen, encolararlo, apresararlo, víctima eterna de una esencia, de un aparecer del que no es responsable”. ¹⁰¹

De la misma forma, lo que revelará el uso del lenguaje del colonizador será una significación que en Fanon aparece constantemente, dicha significación es: *tener es una posibilidad para acceder al Ser*. Es decir, en la medida en que yo poseo los valores culturales occidentales, sus formas, la condición de clase que ejerzo dentro del sistema colonial, me encuentro en una posibilidad de ver satisfecho el deseo de ser identificado como un igual, salir del lugar que la sobre-determinación ha reservado a determinados sujetos.

Ejemplo de ello es lo comentado por Gendzier: “Fanon no solamente acaba con el mito de la neutralidad del lenguaje, sino que, además, ofrece una elaboración aguda de lo que significa hablar el idioma de la clase dominante.” ¹⁰² Clase dominante, metropolitana o local, que hace de éste un elemento de distinción y que para Fanon también denota una condición de clase. Ejemplo de ello es cuando Fanon refiere en *Piel negra...* que las únicas veces en que la burguesía hace uso del creole es para dirigirse a la servidumbre, cuando lo hace con algún representante de la administración o en otra circunstancia lo realiza en francés; de la misma forma, en el periodo observado por Fanon, la prohibición de la enseñanza del creole a los niños y su uso estaba prohibida y se evitaba que a toda costa los niños lo hablaran.

De lo anterior se desprende que, la utilización de determinado lenguaje es la aceptación de los valores culturales expresados por él; de ninguna forma éste es neutral y por el contrario en determinados contextos su uso establece una diferenciación entre los hablantes, así como también, posiblemente, representen una condición de clase. Así mismo,

¹⁰⁰ Frantz Fanon, *Piel negra...*, pp. 59-60.

¹⁰¹ *Ibid.* p. 60. Cursivas en el original.

¹⁰² Irene L. Gendzier, op. cit. p. 75.

esto será una cuestión prioritaria para Fanon, la forma en la cual el lenguaje es utilizado para construir al *Otro*, concibiendo un actuar a partir de sus características fenotípicas (la esencia racial de la cual habla Fanon); de dicha sobre-determinación se espera un actuar conforme a la imagen que se ha construido de ese “buen colonizado”, dirá Fanon: “el *negro* debe presentarse de una forma determinada [...] Lo que nosotros afirmamos es que el europeo tiene una idea definida del negro”.¹⁰³

Con lo cual, y de forma crucial, el estudio del lenguaje en Fanon se convierte en la forma en la cual las lógicas de exclusión, articuladas como totalidad, se expresan en la cotidianidad o como escribiera Spivak, el interés por explicar la relación entre *macrológicas* y *micrológicas*¹⁰⁴ debe de orientarse hacia la crítica de las ideologías que posibilitan la aceptación y reproducción de lógicas de exclusión. De lo cual el lenguaje es elemento de lo anterior, si atendemos a lo señalado por Fanon de que el sentido de estudiar el lenguaje es saber cómo se posiciona el sujeto colonizado frente a un lenguaje en un contexto colonial, cómo se involucra y participa del sistema.

Sin embargo, como señalaba al principio de este apartado, Fanon no transita hacia la definición de una categoría de *discurso*. Pero se intuyen algunos elementos y hay una gran correspondencia con lo que se entenderá por discurso en la década de los sesenta, sobre todo en Francia. Lo que conlleva que su investigación sobre el lenguaje se centre en estudiar cómo el lenguaje sobre-determina y busca enclavar al sujeto colonizado un rol que se pretende de él; es decir, del estudio de un lenguaje objetivamente por el cual se sitúa al sujeto en el orden del mundo,¹⁰⁵ cosa que no es menor y que parece en muchos casos no necesitar de aquella categoría.

Louis Althusser señala respecto al discurso: "*todo discurso produce un efecto de subjetividad*. Todo discurso tiene como correlativo necesario un sujeto, que es *uno* de los efectos, aunque no principal, de su funcionamiento";¹⁰⁶ lo que queda claro en Fanon en cómo se asume lo expresado por el lenguaje por un sujeto ya dado, que es el sujeto negro o

¹⁰³ Frantz Fanon, *Piel negra...*, p. 60.

¹⁰⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, op. cit.

¹⁰⁵ Louis Althusser, “Freud y Lacan” en Louis Althusser, *Escritos sobre psicoanálisis Freud y Lacan*, (México: Siglo XXI: 1996), pp. 17-48

¹⁰⁶ Louis Althusser, “Tres notas” en Louis Althusser, *Escritos sobre psicoanálisis Freud y Lacan*, (México: Siglo XXI: 1996), p. 115. Cursivas en el original.

el sujeto colonizado. Ese trasfondo del discurso enunciado por Althusser lo definirá como un discurso ideológico que tiene como centro a un sujeto que es al mismo tiempo destinatario pero también su construcción.

Dicho discurso ideológico es definido como el discurso de la vida cotidiana. El cual, al ser constructor de un sujeto contempla respuestas sobre cómo es éste. Elemento que podemos apreciar muy bien en la obra de Fanon, ya que cuando existe la pregunta de “¿*qué es el negro? O ¿qué es el colonizado?*” ya hay una respuesta previa establecida por los significantes que provienen de los gestos, conductas, palabras, el cine, las historias, etc. Dicha respuesta puede ser exagerada, poco fidedigna, que no corresponde con el sujeto del presente, pero esa respuesta existe y como dice Fanon se busca que el sujeto colonizado actúe bajo dichos significantes. Es posible que el sujeto no proceda conforme a esos significantes pero se sentirá interpelado a hacerlo, sabrá que se refieren a él, puede comenzar la teatralidad que nuestro autor señala cuando el colonizado viaja a la metrópoli. El actuar bajo los significantes que conforman la imagen del colonizado no se da con todos los sujetos, sino mayoritariamente en relación con el colonizador.

La problemática de que el martiniqueño no transite hacia definir una categoría de *discurso* es la dificultad de identificar de forma clara cuál es la articulación entre las lógicas de dominación y el lenguaje como mediación con la construcción de una subjetividad.¹⁰⁷ Es posible acercarse a esta cuestión a través de la sobre-determinación de la cual es objeto el sujeto colonizado o por medio de la conducta que asume, sin embargo, considero, la inclusión de la categoría de discurso ayudaría a complementar lo expuesto por Fanon en *Piel negra...* con relación al lenguaje.

Como señalaba Ludovico Silva, el hombre se enfrenta al otro a partir de las condiciones en que se encuentra él. Enfrentamiento que en el mundo colonial tiene sentido a partir de las diferentes formas que el colonizado asume de relacionarse con los otros; presentando un sujeto dislocado, dividido. Esta forma diferenciada de actuar – que también implica excluir al interior del grupo excluido por el colonizador – es para Fanon un síntoma

¹⁰⁷ Otro aspecto que es necesario tener en cuenta es que Fanon es cercano a la tradición de Merleau-Ponty sobre fenomenología a diferencia de Althusser que será una figura representativa del estructuralismo. Los debates entre estas dos posturas sucedieron en las décadas de los años sesenta y setenta del siglo XX y rebasan los límites de esta investigación.

de relaciones sociales enfermas que se establece entre colonizadores y colonizados. Ya que ninguno de ellos escapa a la mistificación, es decir, a la alienación.

Esto lleva a Fanon a remarcar el sentido exterior por el cual el hombre negro colonizado es mistificado. Para el martiniqueño y la perspectiva que adopta en *Piel negra...*, si existe problema negro no es por la existencia *per se* del sujeto colonizado sino es por un sujeto exterior productor de un discurso que encubre una serie de desigualdades, el sujeto colonizador, mistificador y mistificado.

¿Qué es lo que Fanon identifica como mistificación? Ante todo la imagen deformada del sujeto negro, construida a partir de un discurso racista, en donde se atribuyen una serie de características que se hacen pasar como naturales y propias de cierto tipo de sujetos. Dicha imagen es producida desde el exterior. Sin embargo, Fanon va más allá al plantear que en esta tarea mistificadora del sujeto colonizado, el productor de este acto, el colonizador, se transforma tanto en un ser mistificador como también en un hombre mistificado; se construye una imagen totalmente contraria a ese sujeto inferior.¹⁰⁸

De esta apreciación se desprende otro elemento que caracterizaría el sistema colonial. El colonialismo se traduce en un proceso en donde colonizadores y colonizados no sólo comparten un espacio sino ambos se ven afectados por dicho proceso. Muy a la manera de Césaire cuando escribe en su famoso libro *Discurso sobre el colonialismo*:

Habría que estudiar en primer lugar cómo la colonización trabaja para *descivilizar* al colonizador, para *embrutecerlo* en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral.¹⁰⁹

Esto es algo que no escapa al análisis de Fanon, la “descivilización” que se produce en el colonizador respecto al colonizado es, necesariamente, una relación de afectación mutua. Sin embargo, Fanon profundiza en la forma en la cual esta mistificación de ambos sujetos hace casi imposible el sostenimiento de relaciones intersubjetivas sanas.

¹⁰⁸ Esta relación es analizada de forma más extensa en el primer capítulo de *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon señala: “Hablo aquí, por una parte, de negros alienados (mistificados), por otra parte, de blancos no menos alienados (mistificadores y mistificados)”, p. 56.

¹⁰⁹ Aimé Césaire, op. cit. p. 15.

2.3 – El cuerpo: importancia de la experiencia vivida

Como se ha podido apreciar para el martiniqueño las acciones que llevan a cabo los sujetos revisten de importancia en la medida en que son las formas por las cuales se puede acceder al estudio de esas lógicas sistemáticas de dominación exploradas en el capítulo uno de la presente investigación y cómo éstas delimitan la apreciación de sí mismo y de los otros en una sociedad enclavada en el colonialismo.

De esta manera, la problemática de la construcción de una imagen sobre sí mismo no es ajena a la teorización de Fanon. Dicha teorización se enclava en las reflexiones que realiza sobre el cuerpo. No sólo porque en él recaigan los efectos de la dominación sino porque, de igual forma que el lenguaje, a través de éste se crea una imagen del sujeto colonizado, es decir, es fijado. Problemática que no es menor ya que, en términos del reconocimiento, habría una doble negación del sujeto: la negación del colonizador y la negación de sí mismo.

Por ello, cuando Fanon habla del *problema negro* dirá que el interés del blanco por éste es casi por azar. ¿En qué consiste este azar? Siguiendo al psiquiatra martiniqueño, primero por la forzosa convivencia en los territorios coloniales entre colonizadores y colonizados; segundo, por la complicada situación que poco a poco se iba gestando entre metrópolis y colonias que comenzaban a traducirse en pugnas contra la política colonial.

Como dirá Alejandro de Oto “los cuerpos [...] son el lugar donde se concentran tanto las articulaciones de la lengua colonial como también las estructuras de dominación.”¹¹⁰ Con lo cual – y muy relacionado con los estudios sobre fenomenología, cuerpo, corporalidad y percepción de Maurice Merleau-Ponty – Fanon busca desentrañar la forma en cómo se construye en el sujeto colonizado la imagen del cuerpo sólo como mero objeto y cómo esto tienen una deriva psicológica y ontológica en el sujeto.

En este sentido – reconociendo que *Piel negra...* es el libro de Fanon con un mayor carácter psicosocial – y de acuerdo a lo propuesto por la psicología clásica, la conformación de un esquema corporal no es un proceso sino un producto psíquico de un saber

¹¹⁰ Alejandro de Oto, op. cit. (2013), p. 79.

impersonal.¹¹¹ Es decir, una representación que tiene como punto de partida la experiencia: “la noción de esquema corpóreo es ambigua [...] se entendía por «esquema corpóreo» un *resumen* de nuestra experiencia corpórea”.¹¹²

Con lo cual Fanon estará de acuerdo parcialmente, afirmando que la construcción de este esquema corporal sí es un conocimiento en tercera persona pero más allá de ser un producto psíquico que cimiente un *yo*, ese *yo* es producto de la relación dialéctica entre el *yo* y el mundo. Es decir, en un espacio y tiempo determinados. Dicho lo anterior se puede reafirmar aquello que comenté en la primera sección del capítulo uno, el carácter social de la psiquiatría— una ruptura con la ontogénesis — en la detección y tratamiento de aquellos elementos que componen la enfermedad y la terapia de los colonizados. El privilegio de lo social sobre derivar el problema a un “producto psíquico” individualizado.

Por ello, el estudio del cuerpo, la formación del esquema corporal, es llevado a cabo a partir de cómo se vive el propio cuerpo y de cómo es vivido el cuerpo en relación al *Otro*,¹¹³ cualquiera que lo represente. “Fanon piensa que todo cuerpo se relaciona con el mundo de manera no representacional, es decir, que establece una relación con su entorno que es natural dado que ocupa un espacio al mismo tiempo que lo produce.”¹¹⁴

Actualmente los estudios acerca y sobre el cuerpo, la corporalidad y las políticas sobre la vida (biopolítica y necropolítica) son abundantes. Sin embargo, pocos de ellos se remiten a las cuestiones planteadas tanto por Frantz Fanon o Merleau-Ponty — y lo que sus investigaciones representaron es decir, a grandes rasgos, la formación de un esquema corporal y el carácter ontológico del ser por medio del cuerpo. En este caso, las investigaciones de Michel Foucault sobre el disciplinamiento de los cuerpos en el tránsito a la modernidad serían las más representativas y de las cuales muchas de las investigaciones actuales tienen su parangón. Queda por clarificar cuál es el puente lógico entre ambos enfoques.

¹¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona, España: Ediciones Península, 1997). Para una aproximación a la relación entre psicología clásica y cuerpo esta obra resulta bastante esclarecedora.

¹¹² *Ibid.* p. 115.

¹¹³ Emmanuel Alloa, “Reflexiones del cuerpo: sobre la relación entre cuerpo y lenguaje”, *EIDOS* 21, (2014), pp. 200-220.

¹¹⁴ Alejandro de Oto, op. ci., (2013), p. 79.

Como ya quedó señalado la formación del esquema corporal para Fanon no es posible interpretarlo como lo realizaba la psicología clásica; ya que si bien es producto de la experiencia, la experiencia del colonizado está mediada por otros factores que habían quedado por fuera de dicho enfoque. A saber, lo que Fanon desarrolla como un esquema histórico-racial y un esquema epidérmico-racial.

Es esto lo que permite aprehender en Fanon una noción del colonialismo a nivel subjetivo; y trasladar el desarrollo lógico del colonialismo a un estudio a nivel de la subjetividad y de cómo ésta es vivida en relación con los otros en lo cotidiano. ¿Cuál es la intención de todo esto? ¿No sería más fácil para Fanon el aceptar lo propuesto por Merleau-Ponty sobre la existencia radical de los cuerpos? Por supuesto que aceptar la existencia como es definida por Merleau-Ponty – como existencia a partir de un cuerpo – sería la vía directa para encarar el problema de la existencia de un sujeto colonizado. Empero, para Fanon la existencia, como sujeto no como objeto, está mediada por el reconocimiento de mí y de los otros.

Comprendiendo la función del lenguaje en el colonialismo, y siguiendo por la ruta trazada por Fanon, al referirse a esa doble capa en la formación de un esquema corporal advertimos la idea de su imposibilidad sin transitar por la historia del sujeto colonizado. Historia no entendida como el cúmulo de experiencias sino de la carga que le supone el pasado y el presente a partir de lo que representan sus características físicas.

Elementos que son proporcionados por un agente externo al “producto psicológico” que debía de representar el esquema corporal. “Yo creía tener que construir un yo psicológico, equilibrar el espacio, localizar sensaciones, y he aquí que se me pide un suplemento.”¹¹⁵ Son aquellos elementos externos lo que Fanon identifica como sustanciales en la conformación del esquema histórico-racial del cuerpo: “el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos.”¹¹⁶

Completamente relacionado con la función del lenguaje en el colonialismo, lo que Fanon identifica como el esquema histórico-racial son toda la serie de arquetipos contenidos en las representaciones que exigen un comportamiento específico del sujeto

¹¹⁵ Frantz Fanon, *Piel negra...*, p. 112.

¹¹⁶ *Ídem.*

colonizado. La relación entre estos mitos, anécdotas, detalles de los que habla Fanon con el presente, operan de forma sustancial para entablar relaciones intersubjetivas en dicho tiempo, que son aprendidas y reproducidas en el presente, “por sentido común”, dirá Alejandro de Oto.

- “- ¡Mira el *negro!*... ¡Mamá, un *negro!*...
- ¡Chitón! Se va a enfadar... No le haga caso, señor, no sabe que usted es tan civilizado como nosotros...”¹¹⁷

Esta *interpelación* (“¡Mamá, un *negro!*”) es lo que lleva a nuestro autor a plantear una segunda capa, que imposibilita el reconocimiento de sí mismo, que será definida por Fanon como un esquema epidérmico racial. Se sabe ahora que el esquema corporal planteado al principio no es solamente un proceso individual y mucho menos unidireccional. Por el contrario, para el colonizado las representaciones y el color de su piel (la racialización de las relaciones sociales) determinan esa relación dialéctica del yo con el mundo de las cuales habla Fanon.

El sujeto del cual escribe el martiniqueño particularmente es el negro antillano, sin embargo, es consciente de la condición de otros sujetos colonizados – en su experiencia la relación entre el antillano y el africano revela otros aspectos de esta cuestión corporal – de los cuales da cuenta en textos como su artículo “Antillanos y africanos” (ya comentado antes) y en la primera parte de *Los condenados*...

Dicho esquema epidérmico racial es la fijación extrema de una representación en el presente. Fanon demostrará que el conocimiento de sí mismo se realiza como si uno representara tres personas en tres momentos diferentes pero que son vividos en el presente por el colonizado: “yo era a la vez responsable de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis ancestros.”¹¹⁸ Tres elementos que directamente remiten al *yo* (mi cuerpo), al racismo (mi raza) y a la historicidad (mis ancestros).

El problema que queda explicitado es la múltiple negación del sujeto colonial como un cuerpo, que exista más allá de ser considerado como objeto por el racismo y el capitalismo, además de la constante discordancia del pasado con el presente. “[el esquema epidérmico racial] se trata de la inadecuación final de un cuerpo que ya no remite a estados

¹¹⁷ *Ibíd.* p. 114.

¹¹⁸ *Ibíd.* p. 113.

anteriores en donde supuestamente se lo podría encontrar articulado [...] es un cuerpo que pierde su historia porque nunca está en sincronía con el presente.”¹¹⁹ Esta discontinuidad recae en una negación de los otros, no existe un estatuto ontológico dirá Fanon, en ese mismo sentido, Merleau-Ponty expresa: “somos literalmente lo que los demás piensan de nosotros y lo que nuestro mundo es”.¹²⁰ Recordemos que Fanon fue asistente a la cátedra de Merleau-Ponty durante el periodo que este último fue profesor en la Universidad de Lyon entre 1945 a 1948, por lo que se encontrará influenciado por sus ideas a pesar de que Fanon no da cuenta de alguna amistad o acercamiento con el filósofo.

Resumiendo, el esquema corporal, privilegiado por la psicología clásica, desde el punto de vista de Fanon queda corto al no contemplar algunos procesos que suceden en el marco de una sociedad colonial. El esquema corporal en el sujeto colonizado se encuentra atravesado por lo que el martiniqueño define como un esquema histórico racial que son todas aquellas representaciones que se hace de determinado sujeto a lo largo del tiempo, hoy podemos decir de los estereotipos. Sin embargo, existe una interpelación más inmediata a la presencia del sujeto colonizado, que Fanon categoriza a partir de lo que define como un esquema epidérmico racial, es decir, la presencia inmediata que lo hace existir solamente como un producto preconcebido en donde el sujeto es dividido en tres, donde se le sobredetermina a partir de lo que representa en el presente a partir de la historia y de la racialización de las relaciones sociales. Dicha representación es discontinua entre el presente y el pasado de dicho sujeto.

Nuevamente la cuestión del lenguaje y el discurso se hace presente. Si el sujeto colonizado se ve fustigado por esos estereotipos (“¡Mamá, un negro!”) y se identifica en aquella llamada de atención es porque estos estereotipos lo constituyen en lo inmediato. Como señala Althusser:

La ideología es la que asegura la función de *designar* el sujeto (en general) que debe ocupar esta función [función dentro de una estructura], y para ello debe de *interpelarlo* como sujeto, proporcionándole las *razones-de-sujeto* para asumir esta función.
[...] Estas razones-de-sujeto figuran con todas sus letras en su discurso ideológico, que es pues, necesariamente, un discurso referido al sujeto al que se dirige.
[...] Para que el individuo se constituya como sujeto interpelado, es necesario que se reconozca como sujeto en el discurso ideológico, tiene que figurar en él

¹¹⁹ Alejandro de Oto, op. cit. (2013), p. 81. Corchetes míos.

¹²⁰ Maurice Merleau-Ponty, op. cit. p. 123.

[...] este reconocimiento no es una violencia cruda (la violencia cruda no existe), no es una exhortación pura y simple, sino una empresa de convicción-persuasión: debe pues *garantizarse a sí misma* con respecto al sujeto que interpela.
[...] De ahí la *repetición del sujeto* en el seno de la estructura de la ideología.¹²¹

Así, el sujeto que se está reconociendo en esta interpelación es el producido por el discurso ideológico del racismo. El cual tiene una deriva en la concepción corporal del sujeto colonizado, que en primer lugar se reconoce como un negro (en el sentido del discurso ideológico del racismo y todas las taras que ello implica).

Es en este momento en el cual el pensamiento de Fanon y el de Jean Paul-Sartre son bastante cercanos. A partir de lo referido por el filósofo francés en su obra *Reflexiones sobre la cuestión judía*, se comparte un punto: la existencia del problema judío y el problema negro no existen por la existencia per se de los sujetos en cuestión sino por *Otro* que ve en la forma específica de su existencia un problema.

El carácter judío no provoca el antisemitismo sino que, a la inversa, es el antisemita quien crea al judío. El fenómeno primero es pues el antisemitismo [...] el verdadero adversario de la asimilación, ya lo hemos establecido, no es el judío sino el antisemita. Desde su emancipación, o sea desde hace aproximadamente siglo y medio, el judío se ingenia en hacerse aceptar por una sociedad que lo rechaza. Sería ocioso, pues, obrar sobre él para apresurar esta integración que ante él retrocede siempre: mientras haya un antisemita, la asimilación no podrá realizarse.¹²²

Así, los múltiples ejercicios de reconocimiento de sí mismo y por ser reconocido por los demás representarán un carácter incompleto. Se le exigirá siempre algo más al colonizado para poder agenciarse una condición de humanidad. Los ejercicios, dice Fanon, pasan desde afirmar la existencia de una cultura milenaria, de ejercicios racionales o irracionales.

A pesar de ello, la corporalidad del sujeto colonizado solo tiene un reconocimiento como objeto y no como cuerpo; por tanto, no con una existencia ontológica. Su estudio remite a lo propuesto por Merleau-Ponty y sus investigaciones sobre el cuerpo “el ser del cuerpo como vía regia para una ontología no metafísica, no dogmática, y sin embargo, que

¹²¹ Louis Althusser, “Tres notas sobre...”, p. 118. Cursivas en el original, corchetes míos.

¹²² Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, (Buenos Aires, Argentina: Ediciones Sur, 1948), pp. 133-134.

busca superar efectivamente los cercos de la filosofía reflexiva y de toda posición idealista”.¹²³

La imposibilidad de construcción de un esquema corporal, sin las taras del esquema histórico racial y epidérmico racial, lleva a plantearse a Fanon la imposibilidad de hablar en términos ontológicos de la existencia del sujeto colonizado:

Mientras el negro esté en su tierra, no tendrá, excepto con ocasión de pequeñas luchas intestinas, que poner a prueba su ser para los otros [...] toda ontología se vuelve irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada [...] El negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco¹²⁴

Ese ser para los otros a los que se refiere Fanon es tener la posibilidad de existir más allá de una idea o de una representación que contemple el presente del sujeto colonizado. O como señalara Merleau-Ponty:

Para que el otro no sea un vocablo ocioso, es necesario que mi existencia no se reduzca jamás a la conciencia que de existir tengo, que envuelva también la conciencia que de ello pueda tenerse, y, por ende, mi encarnación en una naturaleza y la posibilidad, cuando menos, de una situación histórica.¹²⁵

Es por ello que la problemática planteada alrededor del lenguaje y del cuerpo en el pensamiento de Fanon es capital para entender la impugnación hacia los tipos de reconocimiento que se pretende hacer del sujeto colonizado por la sociedad colonial. Además de reconocer dos mediaciones por las cuales el *colonialismo como totalidad* se reproduce hasta en lo más inmediato como lo es con el lenguaje y el cuerpo, no sólo de manera vertical (colonizador-colonizado) sino también en forma horizontal (colonizado-colonizado), ya que ambas disimetrías se producen en diferentes direcciones.

2.4 – Reconocimiento: un momento entre el amo y el esclavo

A lo largo del presente capítulo he tratado de desarrollar los principales elementos que destacan en *Piel negra...* acerca de la construcción exterior de una imagen deformada del sujeto colonizado; esbozando algunas de las consecuencias que se derivan de dicha imagen en el establecimiento de relaciones intersubjetivas ya sean estas colonizador-colonizado o

¹²³ Mario Teodoro Ramírez, “Pensar desde el cuerpo: de Merleau-Ponty a Jean-Luc Nancy y el nuevo realismo”, *EIDOS*, 21, (2014), p. 228.

¹²⁴ Frantz Fanon, *Piel negra...*, p. 111.

¹²⁵ Maurice Merleau-Ponty, op. cit. p. 12.

colonizado-colonizado. Las cuales el martiniqueño identificará, en todo momento, como relaciones neuróticas, caracterizadas por un deseo del sujeto que nunca se ve satisfecho.

Sin embargo, con lo escrito hasta ahora es posible advertir en Fanon la importancia que le otorga a los factores exteriores y el conocimiento en tercera persona en la producción de una subjetividad del sujeto colonizado. Empero, el elemento que engarza la obra ya señalada y los posteriores trabajos del martiniqueño será el problema del reconocimiento.

En el momento del reconocimiento en la obra de Fanon es que se hace presente de manera explícita la noción del *ser para otro*. Además, históricamente, es el momento de la emergencia de movimientos políticos de diversos sectores considerado como minoritarios por ser “reconocidos” como sujetos de historia, de derechos o como sujetos políticos.¹²⁶

La demanda de reconocimiento es hoy explícita. Dicha demanda se encuentra relacionada como parte sustancial de un gobierno que enarbole, al menos discursivamente, los valores de la democracia. Asimismo, nosotros mismos nos identificamos como el resultado de un proceso de reconocimiento, como diría Charles Taylor.¹²⁷

La dialéctica del amo y el esclavo planteada por Hegel será elemento importante en las consideraciones del martiniqueño al momento de elaborar sus propias ideas y conclusiones respecto al reconocimiento. Las mismas que tiempo después podrá ligar al momento de la lucha por la autodeterminación en los movimientos de liberación nacional como exploraré en el siguiente capítulo de esta investigación.

¹²⁶ Si bien hoy identificamos en América Latina y el Caribe a la emergencia de los movimientos indígenas como la punta de lanza por el reconocimiento a la diferencia en el tránsito entre las décadas de los años ochenta a los noventa hasta el día de hoy, los términos en los cuales Fanon está elaborando la noción de *reconocimiento* diverge con estos nuevos movimientos centrados en el reconocimiento de una identidad diferenciada de lo que representa el Estado-nación, aunque muchos de ellos han visto en la obra de Fanon un punto de apoyo y de tránsito entre sus demandas, cfr. Claudia Zapata, “Lo particular y lo universal en el pensamiento de Frantz Fanon. Contrapunto con la intelectualidad indígena contemporánea”; Enrique Antileo, “Frantz Fanon wallmapu püle. Apuntes para repensar la nación en el caso mapuche”, ambos en *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*, (Buenos Aires, Argentina: Corregidor, 2013).

¹²⁷ Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1993).

2.4.1 – Un momento de reconocimiento: la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel

“La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce.”¹²⁸ De esta forma es que Hegel comienza el apartado destinado a explorar el proceso de reconocimiento que se da entre las figuras arquetípicas del amo y el esclavo. Para llegar a este momento ha planteado que la autoconciencia es la elaboración del conocimiento sobre sí mismo (en sí); sin embargo su movimiento no se satisface quedándose encerrado en sí mismo, sino su plenitud radica en ser reconocida por otra autoconciencia.

Influenciado por los momentos de ruptura que representaron tanto la Revolución francesa como la Revolución haitiana,¹²⁹ aunado al afincamiento y al desarrollo cada vez más vertiginoso del capitalismo y al observar los efectos de cosificación más palpables del sujeto, la idea de reconocimiento para Hegel resulta trascendental para entender el momento político de múltiples reconocimientos que se plantean en la política, la economía, en lo social, entre otras dimensiones del sujeto que pretende alcanzar la libertad de las estructuras feudales.

[...] la conciencia de la libertad de uno mismo requiere que uno se vuelva libre, no sólo en pensamiento, sino *en el mundo* [...] estas lecciones dadas por Hegel durante su primer año en Berlín (1818-1819) conectaron explícitamente la liberación del esclavo con la realización histórica de la libertad¹³⁰

De esta forma, de lo que está hablando Hegel es de un reconocimiento mutuo. Definiendo a este como la superación de la autoconciencia. Lo cual no es un proceso que se realice en lo individual sino a través de la aparición de otra autoconciencia: “[...] *La autoconciencia*

¹²⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1966), p. 113.

¹²⁹ Para un detallado estudio de la relación entre Hegel y la Revolución haitiana, y la influencia que ésta representó en el pensador en la elaboración de sus consideraciones sobre la dialéctica del amo y el esclavo está el texto de Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, (México, Fondo de Cultura Económica, 2013), en donde separándose de una interpretación abstracta y metafórica de la lucha entre las figuras del amo y el esclavo de Hegel, la autora investiga la relación del momento histórico que el autor alemán está viendo desarrollarse.

¹³⁰ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), p. 95. Cursivas en el original.

sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia.”¹³¹ La cual definirá Hegel como una vida totalmente independiente.

Dicho proceso de reconocimiento comenzaría en el momento en que cada autoconciencia tiene certeza de sí misma, aunque no necesariamente de la otra.¹³² Es un encuentro. Sin embargo, en el pensamiento de Hegel dicho encuentro dista de ser armonioso, por lo que se brinda un generoso espacio a la lucha sostenida entre ambas vidas independientes:

[...] *se comprueban* por sí mismas [ambas autoconciencias] y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el *ser*, no es el modo *inmediato* como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro *ser para sí*. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente.¹³³

Para Hegel en este movimiento de reconocimiento la autoconciencia tiene una doble significación. Significaciones que, desde mi lectura, serían: a) se trasciende la certeza de sí mismo, b) hay una afectación mutua a partir de lo otro que está interviniendo en dicho movimiento, y lo otro no se ve como otra esencia, en palabras de Hegel, sino se ve a sí mismo en lo otro y viceversa, es decir, un momento de conciencia: “*se reconocen como reconociéndose mutuamente.*”¹³⁴

Hecho que se ejemplifica por medio de las figuras del amo y el esclavo. En donde, para Hegel, el amo es una conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, no entendida como pura autoconciencia sino a través de otra conciencia, la del esclavo como mediación con el objeto. Mientras que el esclavo es una conciencia dependiente cuya

¹³¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, op. cit. p. 112. Cursivas en el original.

¹³² *Ibid.*

¹³³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, op. cit. p. 116. Cursivas en el original, corchetes míos. Poco se ha explorado la vinculación del pensamiento de Hegel, sobre todo de la *Fenomenología del espíritu*, en el pensamiento de Fanon, más adelante apuntaré una serie de ideas que se encuentran presentes en la obra del martiniqueño, las cuales también delinearán sus concepciones acerca de la importancia de la violencia (que ya podemos ir rastreando desde *Piel negra...* y que las lecturas contemporáneas han prestado poca o nula atención a esto aunque éstas privilegien la lectura de la obra antes mencionada) para los países colonizados en un proceso de liberación nacional.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 115. Cursivas en el original.

esencia es el ser para otro, “que tiene su independencia en la coseidad”;¹³⁵ sin embargo, el esclavo encuentra en el objeto el momento de ser reconocido como conciencia diferenciada de la coseidad mediante el trabajo, al ser este el elemento que separe al esclavo de una realidad natural.

Por lo cual, habría un reconocimiento de sí y de lo otro, como conciencias independientes por medio del conocimiento de sí, en donde parecería que no existe algo que empuje fuera de sí mismos a ambas autoconciencias. Es decir, el amo se reconoce como tal a través de la mediación del esclavo con el objeto; y el esclavo por mediación del trabajo diferenciado de la cosa, trabajo que en Hegel sería para sí mismo y no para alguien más (para el amo), hecho que supone un enfrentamiento con el amo para obtener la libertad.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel insiste en que la libertad no puede serle otorgada a los esclavos desde arriba. La autoliberación del esclavo se adquiere por medio de una “lucha a muerte” [...] La meta de esta liberación, de la esclavitud, no puede ser la subyugación a su vez del amo, lo cual simplemente repetiría el “*impasse* existencial” del amo, sino más bien, la completa eliminación de la institución de la esclavitud.¹³⁶

El planteamiento de Fanon diferirá de manera considerable en algunos aspectos de lo expuesto. Impugnando sobre todo la aparente igualdad en la que se construyen dichas autoconciencias y la dimensión “positiva” del reconocimiento mutuo hegeliano como “principio fundador de la sociedad civil”.¹³⁷

2.4.2 – El perpetuo esclavo: Fanon y el reconocimiento

Como mencioné en el párrafo anterior, las consideraciones de Fanon respecto al reconocimiento difieren sustancialmente de las elaboradas por Hegel. Empero, el objetivo social que se persigue por medio del reconocimiento podría ser similar: diferenciar al sujeto humano de una realidad natural y en ese sentido concretar la idea de un reconocimiento recíproco entre colonizadores y colonizados; reconocimiento que tampoco se encuentra centrado en las ideas del derecho ni de la etnicidad.

¹³⁵ *Ibid.* p. 118.

¹³⁶ Susan Buck-Morss, op. cit. pp.87-88. Aunado a lo ya citado, cabe hacer mención que la autora está observando que esta conceptualización de la libertad en Hegel está coincidiendo en tiempo con la realización histórica de la libertad en donde Haití será el ejemplo más radical de la realización de dicho ideal.

¹³⁷ Claudio Lomnitz, Prólogo a *Hegel, Haití y la historia universal*, por Susan Buck-Morss, (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), p. 10.

A partir de lo que he desarrollado acerca del problema del lenguaje y del cuerpo en la obra de Fanon, y siguiendo uno de los objetivos planteados en la primera obra del martiniqueño, la finalidad es demostrar la forma diferenciada en la cual se construye la subjetividad del sujeto colonizado. Es decir, que para Fanon el colonizado no tendría una unidad, no representaría un individuo – y en ese sentido no tendría un conocimiento de sí mismo, no sería una autoconciencia, en palabras de Hegel -, estaría escindido entre la sociedad de origen (colonizada) y su deseo de insertarse y desarrollarse en el sistema de valores de la sociedad colonizadora.¹³⁸

Esto le vale a Fanon una afirmación categórica: “los antillanos no tienen valor propio, son siempre tributarios de la aparición del Otro.”¹³⁹ El sujeto colonizado se encontraría en todo momento en esa búsqueda y en una pugna por tratarse de constituir como un individuo en el sentido que esto adquiere en una sociedad moderna-liberal, es decir, como parte primordial y sustancial de una sociedad, pero sobre todo de saberse aceptado a pesar de su condición de colonizado, con las taras que esto le acarrea.

No obstante, a partir de lo que se ha planteado, este proceso de constitución está mediado por toda una serie de sobredeterminaciones que conforman los arquetipos de lo que es un “*buen negro*” o un “*buen colonizado*”, que son paralelas a la aparición de ese *Otro* del cual está hablando Fanon.

[...] su concepto de sí mismo [...] se origina como si fuera un yo normal y, por lo tanto, según pone de manifiesto Fanon, como si fuera un «yo blanco»; su concepto de sí mismo se origina, en efecto, al modelo del yo que caracteriza al burgués francés, un yo bajo cuyo términos se ha socializado a través de la mediación de procesos de enseñanza formales tanto como familiares.¹⁴⁰

¹³⁸ Esto no debe de ser entendido como un desprecio total, a raja tabla y de forma ilusoria de los valores culturales occidentales. Sino el sentido que aquí se le está dando a esta afirmación es la adopción impositiva de dichos valores y su reproducción como forma de subsunción del otro.

¹³⁹ Frantz Fanon, *Piel negra...*, p. 176.

¹⁴⁰ Sylvia Wynter, Apéndice. “En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser <<negro>>”, en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, (Madrid, España: Akal, 2009), p.333. Dichos procesos de los que habla Wynter son ejemplificados a partir de una serie de anécdotas que aparecen en *Piel negra...* Fanon refiere que en la educación básica es común que la historia que se enseña sea la historia de la metrópoli, por ello, una frase como “*nuestros ancestros los galos*” sea común en las escuelas de Martinica; y que la corrección de la conducta de los niños en el hogar sea “*no hagas el negro*”. El primero niega toda posibilidad de una historia propia, el segundo comportamiento pretende corregir una actitud que se identifica con algo malo, anormal y que debe ser corregido.

La acción del reconocimiento que en Hegel tenía como medio y fin al *Otro* para la realización de la autoconciencia, en Fanon el *Otro* no aparece como mediación, sólo como fin.¹⁴¹ Esto hará preguntarse a Fanon acerca del origen de esa relación. A pesar de que en *Piel negra...* ha lanzado algunas ideas sobre el colonialismo como sistema, esto aún no estará completamente definido en su pensamiento. Sin embargo, hay un gran salto respecto de la tradición de su profesión al descolocar el problema como exclusivamente del sujeto, como unidad, y trasladarlo a la relación entre sociedad y sujeto.

[...] el sentimiento de inferioridad es antillano. No es tal o cual antillano el que presenta la estructura del neurótico, sino todos los antillanos. La sociedad antillana es una sociedad neurótica, una sociedad <<comparación>>. Por tanto se nos remite del individuo a la estructura social. Si hay un vicio, no reside en el <<alma>> del individuo, sino más bien en la del ambiente.¹⁴²

Por ello, contrario a Hegel, Fanon recalca la particularidad que representa una sociedad colonizada hasta en la conducta y construcción psicológica; lo que niega que exista una reciprocidad absoluta como fue planteado por Hegel; ya que a lo que se refiere el martiniqueño como un sujeto y una sociedad neurótica es porque expresan un deseo que nunca se ve satisfecho.

Porque al sujeto colonizado se le ha construido a partir de las mediaciones que los artefactos culturales de la metrópoli le suponen; impuestos en un primer momento pero que han sido asimilados y reproducidos por el propio colonizado. La manifestación más clara de esto es la frase que tanto sorprende a Fanon: “*nuestros ancestros los galos*”.

Es por ello que el proceso de reconocimiento en Fanon aparecerá como una cuestión clave para entender la posición que juegan tanto los territorios como los “ciudadanos” de las colonias en relación a las metrópolis, pero también entre colonia-colonia.¹⁴³

Lo expuesto por Hegel en la dialéctica del amo y el esclavo es retomado por Fanon,¹⁴⁴ empero, ya se ha descartado que en un contexto colonial haya una reciprocidad

¹⁴¹ Lo que nos remite a lo ya planteado al inicio del presente capítulo y a la alienación del ser social en Marx.

¹⁴² Frantz Fanon, *Piel negra...*, p. 177.

¹⁴³ Sería necesario ver las relaciones entre antillanos y africanos de las cuales habla nuestro autor. Además de lo que Fanon describe entre martiniqueños y guadalupanos, ver *Piel negra, máscaras blancas*, p. 54 y siguientes.

¹⁴⁴ Es necesario hacer notar que la lectura de Hegel, sobre todo en Francia, ha tenido la influencia de Alexandre Kojévé; la cual se diferencia de otras a partir de la atención que se le otorga a la dialéctica amo-

como la que plantea Hegel. Segundo, al estar negado lo anterior, el movimiento de reconocimiento sólo se realiza unilateralmente, así lo reconoce Fanon:

El hombre no es humano sino en la medida en que quiere imponerse a otro hombre, con el fin de hacerse reconocer por él. Mientras no es efectivamente reconocido por el otro, es ese otro quien sigue siendo el tema de su acción. De este otro, del reconocimiento por ese otro, dependen su valor y su realidad humanas. En ese otro se condensa el sentido de su vida.¹⁴⁵

De la cita anterior es posible extraer diversas premisas sobre el reconocimiento. Primero, el concepto de sí mismo refiere una noción acerca de qué es un ser humano,¹⁴⁶ existiendo un concepto de sí mismo fragmentado y sobre-determinado desde el exterior es difusa – o incluso inexistente - esa noción de humanidad; segundo, el reconocimiento no solamente pasa por el establecimiento de un marco jurídico que lo explicita, en el pensamiento de Fanon lo anterior sería una simulación; tercero, desde mi lectura en este deseo de querer ser reconocido se encuentra el *leitmotiv* de la enajenación del ser social en el pensamiento de Frantz Fanon y cuarto, el reconocimiento puede ser leído en la obra de Fanon como mediación.

Señalo que el deseo de reconocimiento es el *leitmotiv* de la enajenación del ser social entendiendo que las condiciones de autorrealización, como sujeto o como grupo social diferenciado, se encuentran mediadas por elementos exteriores productores de los efectos que he perfilado a lo largo de este capítulo en el sujeto colonizado. Por tanto, a partir de esto las relaciones sociales que se derivan, y desde de lo expresado por Fanon, el colonizador es el objetivo de las acciones del colonizado, por lo cual queda subordinado a aquel. El deseo de reconocimiento individual del sujeto colonizado pone en riesgo la supervivencia y socaba la idea de vida social buena en donde exista la posibilidad de una vida no subordinada.

El cuarto elemento señalado, el reconocimiento como mediación, abre la posibilidad de engarzar la dimensión psicoanalítica de la primera parte de la obra de Fanon con la desarrollada en su estadía en Argelia. Esto porque, de acuerdo con lo encontrado en *Los condenados...*, algo que está en disputa en el proceso de descolonización es la posibilidad

esclavo o amo-siervo en el pensamiento del filósofo alemán. Por otro lado, Gendzier resalta también la importancia de las traducciones de la obra de Hegel por el francés Jean Hyppolite.

¹⁴⁵ Frantz Fanon, *Piel negra...*, p. 180.

¹⁴⁶ Sylvia Wynter, op. cit.

de construcción de nuevas identidades. De acuerdo con Axel Honneth “en la experiencia de una forma determinada de reconocimiento estaba implícita la posibilidad de una apertura de nuevas posibilidades de identidad, de manera que la lucha en torno al reconocimiento social debía ser una consecuencia necesaria.”¹⁴⁷

Aunado a lo anterior, la lucha por el reconocimiento abre la posibilidad de plantear la idea de eticidad en las relaciones sociales: “[...] a pesar de haber nacido biológicamente humanos (como *pieles* humanas), únicamente podemos *experimentarnos a nosotros mismos como humanos* a través de procesos de socialización”,¹⁴⁸ dicha mediación ocurre entre lo que tanto en Hegel como en Fanon se identifica como el tránsito de la realidad natural a la existencia de una conciencia o de una verdad objetiva. En otras palabras cuando se deja de ser percibido como cosa y nos descubrimos como humanos.

[...] la realidad humana en-sí-para-sí no alcanza a culminarse más que en la lucha y por el riesgo que ésta implica. Ese riesgo significa que yo supero la vida hacia un bien supremo que es la transformación en verdad objetiva, universalmente válida, de la certeza subjetiva que tengo de mi propio valor.

[...] No soy solamente aquí y ahora, encerrado en la coseidad. Soy para otro lugar y para otra cosa. Reclamo que se tenga en cuenta mi actividad negadora en tanto persigo otra cosa que la vida; en tanto lucho por el nacimiento de un mundo humano, es decir, de un mundo de reconocimientos recíprocos.¹⁴⁹

Sin embargo, señala el martiniqueño, esa lucha que Hegel puntualizaba en el caso del mundo colonizado es un momento negado. A diferencia de lo que señalaba Susan Buck-Morss, la idea de la libertad no está en correlación con la concreción histórica de dicha idea en el momento en que Fanon está escribiendo acerca de este tema: “decidieron [los amos] elevar a los hombres-máquinas-bestias al rango supremo de hombres.”¹⁵⁰ Aunque el

¹⁴⁷ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de moral de los conflictos sociales*, (Barcelona, España: Grijalbo Mondadori, 1997), p. 195.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 358. Cursivas en el original.

¹⁴⁹ Frantz Fanon, *Piel negra...*, pp. 180-181.

¹⁵⁰ Frantz Fanon, *Piel negra...*, p. 181. Un texto de Fanon aparecido en *El Moudjahid*, núm. 16, del 15 de enero de 1958, titulado “Las Antillas ¿nacimiento de una nación?”, expresa sus inquietudes sobre los caminos por los cuales están transitando las colonias en el Caribe insular, cuestionando la forma en que muchos de los líderes ven en la asimilación o en la integración la forma para alcanzar un estatus igualitario con los ciudadanos de las metrópolis. Al respecto de las colonias francesas en el Caribe, en ese momento bajo esa categoría, señala: “Han confiado [los líderes] en la “Francia de la liberación” para luchar contra la potencia político-económica de la “plantación azucarera”. La población que votaba como socialista o comunista, tenía por primera reivindicación la igualdad social; los líderes han hecho el juego de la departamentalización. [...] El truco electoral, por una parte; la ineficacia de seis diputados antillanos, perdidos en la Asamblea Nacional francesa, por otra, tornan ilusorios los derechos políticos agregados, en

cuestionamiento al colonialismo se iba acentuando en expresiones cada vez más radicales en cuanto a sus métodos.

Esto último deriva en que Fanon sea tajante respecto de lo que él propone en relación a Hegel:

En Hegel hay reciprocidad, aquí el amo se burla de la conciencia del esclavo. No busca el reconocimiento de éste, sino su trabajo. De la misma forma el esclavo aquí tampoco se puede asimilar al que, perdiéndose en el objeto, encuentra en el trabajo la fuente de su liberación. El *negro* quiere ser como el amo. Así es menos independiente que el esclavo hegeliano. En Hegel, el esclavo da la espalda al amo y se vuelve hacia el objeto. Aquí el esclavo se vuelve hacia el amo y abandona al objeto.¹⁵¹

Charles Taylor define esa lucha en la obra de Fanon como “una lucha por modificar la autoimagen que ocurre a la vez dentro del grupo de los subyugados y contra los dominadores”.¹⁵² Si bien existe el empeño por transformar dicha imagen, la aspiración que adquiere la lucha por el reconocimiento en el pensamiento del martiniqueño no es por una representación más fidedigna del sujeto colonizado. Estaría más en correlación de lo planteado por Honneth y su idea de eticidad, es decir, de la construcción de elementos estructurales que posibiliten una vida buena, comprendida ésta como autorrealización.¹⁵³

Lo anterior podría aparecer como una contradicción si pensamos que, a partir de lo hasta aquí expuesto, estaríamos afirmando un carácter social por el reconocimiento que trascendería a un supuesto individuo “*autorealizado*”. Sin embargo, tenemos que remitirnos nuevamente a lo planteado por Marx y el análisis de Ludovico Silva, quienes afirman que la posibilidad de superación de la alienación del ser social radica en la vida individual como medio para la preservación de la vida en sociedad. A partir de esto es que toma pleno sentido la afirmación de Fanon: “el hombre es eso que la sociedad llega a ser”.

principio, al título de ciudadano francés.”, *Por la revolución africana: escritos políticos*, (México: fondo de Cultura Económica, 1965), p. 105.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 182. Nota al pie núm. 15.

¹⁵² Charles Taylor, op. cit. p. 96. Idea que, según Taylor, habría influenciado a ciertas corrientes del multiculturalismo y del feminismo.

¹⁵³ Axel Honneth, op. cit. Honneth reconoce el carácter abstracto de su afirmación, sin embargo, recalca su carácter positivo, el cual radica en que por su abstracción no es posible ligarlo a una teleología, por ello, señala: “Las determinaciones que se buscan deben por tanto ser tan abstractas y formales que no despierten la sospecha de representar simples sedimentaciones de interpretaciones concretas de la vida buena. Pero, por otro lado, deben también ser plenas materialmente en cuanto al contenido que con su ayuda pueda experimentarse más cerca de las condiciones de autorrealización de lo que es posible con la indicación kantiana de la autonomía individual”, p. 208.

Lo cual se relacionaría con lo propuesto por Honneth sobre la construcción de elementos estructurales (sociales) que posibiliten una vida buena, es decir, la “autorrealización”. Con ello, el análisis estaría alejado de una perspectiva liberal de superación personal a costa o sobre lo social.

Por tanto, la lucha por el reconocimiento es una tarea pendiente y de dimensiones que no sólo se resuelven en las leyes o de manera vertical. Para el martiniqueño se resolvería en la superación de la alienación.

El problema aquí planteado se sitúa en la temporalidad. Estarán desalienados aquellos *negros* y blancos que hayan rechazado dejarse encerrar en la Torre sustancializada del Pasado. Para muchos otros *negros*, la desalienación nacerá, por otra parte, del rechazo a tomar la actualidad como definitiva.¹⁵⁴

Por último quisiera puntualizar algo respecto al reconocimiento en Fanon. Si bien actualmente la idea de reconocimiento está más íntimamente relacionada con la idea de autenticidad, el respeto a las diferencias, la originalidad de las culturas, etc. – además de que la obra del martiniqueño ha sido leída contemporáneamente bajo esta mirada -¹⁵⁵ estas ideas distan mucho de lo planteado por Fanon, ya que si bien en la forma en que está planteado el reconocimiento en el martiniqueño posibilitaría la existencia y el respeto de las diferencias tal y como se conciben hoy, la búsqueda de un *ser* auténtico, original, lo que podríamos determinar como la deriva étnica del reconocimiento representará para Fanon una imposibilidad para articular una propuesta de liberación nacional en lo futuro. La salida propuesta por Fanon se da por medio de la cultura nacional como analizaré en el capítulo tres de la presente investigación.

2.5 – El sentido de la libertad: ¿La superación de la alienación?

A lo largo del presente capítulo se evaluaron dos aspectos de la obra de Frantz Fanon, el lenguaje y el cuerpo, que en mi consideración son aquellos por los cuales podemos transitar en la caracterización del *colonialismo como subjetividad* en la obra del martiniqueño. Dicha categoría intenta aprehender de forma flexible aquellos elementos por los cuales se

¹⁵⁴ Frantz Fanon, *Piel negra...*, p. 187.

¹⁵⁵ Véase el texto de Homi Bhabah, “Interrogar la identidad. Frantz Fanon y la prerrogativa poscolonial” en Homi Bhabah, *El Lugar de la cultura*, (Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manantial, 2002), pp. 61-89.

condiciona al sujeto colonizado a percibirse y a actuar de una forma específica que tiene relación con un imaginario ahistórico producto de la experiencia del colonialismo.

Así mismo, el *colonialismo como subjetividad* pretende dilucidar de qué forma podemos transitar en la explicación entre lógicas estructurales, el racismo por ejemplo, y las formas en que se reproducen en lo cotidiano.¹⁵⁶ Porque observamos que el sujeto colonizado, entonces, se encuentra condicionado por una diversidad de elementos, que a pesar de que logre traspasarlos, habrá un cuestionamiento de su existencia constantemente. Dichos elementos son tanto de carácter material como ideológicos. En esa medida, Fanon contempla las condiciones materiales de la dominación y sus consecuencias ideológicas sobre los sujetos y sus prácticas en lo cotidiano.

Al inicio del presente capítulo planteamos que el *colonialismo como subjetividad* podría abarcar consecuencias epistemológicas como ontológicas ¿por qué planteó esto? Porque sólo ciertos artefactos poseen una validación como medios por los cuales se puede acceder a ser considerado plenamente humano. Esos medios, dirá Fanon, son los establecidos por el colonizador; por parte del colonizado se espera que cumpla con lo que se espera de forma *a priori* de él, la cual corresponde a la imagen que se le ha construido.

Es decir, epistemológicamente lo que sabemos sobre el sujeto estaría construido sobre la base de una sociedad que no se corresponde, necesariamente, con la de una sociedad colonizada— recordemos esa frase que le sorprende a Fanon que atribuye a la educación básica: “*nuestros ancestros los galos*”-. Ontológicamente porque habría una validación sólo de ciertas mediaciones a través de las cuales se puede acceder a ser considerado plenamente humano. Los cuales corresponderían a los expresados por la sociedad dominante y su sistema de valores.

Estos elementos son reproducidos por los colonizados, incluso reconoce Fanon, contra aquellos con los cuales se comparte tal condición. Por lo cual, en la obra de nuestro

¹⁵⁶ En mi consideración no existirían “*microracismos*”. “*micromachismos*”, “*microclasmismos*” sino su reproducción a través actitudes particulares llevadas a cabo por sujetos concretos en un tiempo y espacios determinados. Discutir cuál, en entre eso supuesto “*micro*” y un proceso macro-estructural, es más perjudicial me parece una cuestión bizantina, ambos niveles cumplen una función en el sostenimiento de una totalidad. Por otro lado, si atendemos únicamente a las relaciones de poder entre sujeto-sujeto y no lo dimensionamos en relación a la totalidad correríamos el riesgo de volver a tomar estos problemas como morales y no como sistemáticos.

autor, podemos negar que haya un desconocimiento o una negación de la exclusión que es producida por los propios colonizados hacia otros grupos, en dicha circunstancias el martiniqueño expresa su condena en relación con esas actitudes.

Por lo anterior, la problemática del reconocimiento será fundamental para Fanon y el proyecto de liberación que no será explícito sino hasta *Los condenados de la tierra* y que analizare en el siguiente capítulo. Empero, en este proyecto de reconocimiento podemos reconocer la idea sobre la desalienación que el martiniqueño proyecta.

Cabría preguntarnos la posibilidad de una desalienación completa del sujeto. En *Los condenados...* Fanon escribe: “[el colonizado] se siente enajenado, es decir, el centro viviente de *contradicciones que amenazan ser insuperables*”,¹⁵⁷ ese sería el sentido en el cual debemos percibir en Fanon las contradicciones que se plantean, que no necesariamente conllevan a un momento de solución o si ésta se da no necesariamente corresponde con el deseo del colonizado y en favor del género humano.

Además, la desalienación para lograr una humanidad plena, atraviesa superar las estructuras y la subjetividad de la sociedad colonialista, momento que es percibido por el martiniqueño en el desarrollo de los movimientos de liberación nacional. A pesar del tono de la escritura de Fanon, desde mi lectura cabría la posibilidad de plantear la existencia de contradicciones que son insuperables pero que no pueden ser señaladas de antemano, éstas posiblemente sólo pueden ser objeto de investigación en un momento de coyuntura. Quizá de ahí se derive una de las frases más enigmáticas con la que Fanon cierra *Piel negra...*: “¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!”.¹⁵⁸ Lo cual podría demostrar que ninguna formada de organización social está exenta de problemas entre los sujetos que la conforman. Sin embargo, para nuestro autor la alienación es superable de acuerdo al proyecto político que él plantea en el contexto que está analizando.

Por lo tanto, la importancia del estudio del *colonialismo como subjetividad* en la obra de Fanon radica en que volvemos sobre el problema del sujeto en relación con la sociedad o como escribiera Adam Schaff: “el problema del individuo sólo tiene solución

¹⁵⁷ Franz Fanon, *Los condenados...*, p. 174. Corchetes y cursivas mías.

¹⁵⁸ Frantz Fanon, *Piel negra...*, p. 190.

sobre la más amplia base social y que el conocimiento de las leyes que rigen la vida social es una condición indispensable para la comprensión y solución correctas del problema”.¹⁵⁹

Así como nuestro autor reconoció la importancia que tiene el médico en la comunidad en la cual se desenvuelve, como pensador y militante buscó ofrecer soluciones a los problemas que la sociedad colonizada le imponía al sujeto. La sobre-determinación, Fanon lo sabía, que echa mano del pasado y descoloca al sujeto del tiempo presente es tan importante en un sistema colonial como las estructuras económicas o políticas:

¿El dolor moral ante la densidad del Pasado? Yo soy *negro* y toneladas de cadenas, tormentas de golpes, ríos de escupitajos fluyen sobre mis hombros. Pero no tengo derecho a dejarme anclar. No tengo derecho a admitir la menor parcela de ser en mi existencia. No tengo derecho a dejarme enviscar [engullir] por las determinaciones del pasado.
No soy esclavo de la Esclavitud que deshumanizó a mis padres.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Adam Schaff, *Filosofía del hombre (Marx o Sartre)*, (México: Grijalbo, 1965), p. 94. A diferencia de Shaff quien utiliza la categoría de “individuo”, yo remito a la de “sujeto” porque en el contexto analizado por Fanon, y desde mi lectura, no habría la posibilidad de la construcción de un yo indivisible y autónomo como supone la categoría de individuo.

¹⁶⁰ Frantz Fanon, *Piel negra...*, p. 189. Corches míos, la traducción realizada por Ana Useros Martín para la editorial Akal utiliza el verbo transitivo *enviscar*, mientras que Ángel Abad, traductor de *Piel negra, máscaras, blancas*, (Buenos Aires, Argentina: Editorial Abraxas, 1973), ocupa *engullir*, en el original *Peau noir, masques blancs*, (París, Francia: Éditions du Seuil, 1952), Fanon escribe *engluer*.



Figura 4: Fanon, al centro, y su equipo en el Hospital de Blida-Joinville, Argelia, hoy Hospital Frantz Fanon

Fuente: *Fonds Frantz Fanon/IMEC*: Félix Valdés García, *Leer a Fanon, medio siglo después*, (México: Rosa Luxemburg Stiftung, 2016)



Figura 5: De izquierda a derecha: Frantz Fanon, Roberto Holden y un periodista

Fuente: *Fonds Frantz Fanon/IMEC*: Félix Valdés García, *Leer a Fanon, medio siglo después*, (México: Rosa Luxemburg Stiftung, 2016)

Capítulo III

El Tercer Mundo en movimiento: cultura nacional, nación y descolonización

Si alguien quiere saber cuál es mi patria
se lo diré algún día.
Cuando hayan florecido los camellos
en medio del desierto. Cuando digan
que las mujeres bajan sus dos manos
de la cabeza y las alzan en la brisa,
cuando los trenes salgan a la calle
el día de la fiesta con sus vías
bajo el brazo y descansa el fogonero.
Cuando la caña se desnude y ríen
los machetes en fuga hacia el batey
dejando en paz las manos sorprendidas.
Cuando todo milagro sea posible
y ya no sea milagro el de la vida.

**Pedro Mir, *Si alguien quiere saber
cuál es mi patria [Fragmento]***

Lo que desarrollaré en el presente capítulo, teniendo en consideración lo ya expuesto en los dos capítulos anteriores, es mostrar el complejo escenario mundial en el cual se desarrollarían los movimientos de liberación nacional, la construcción de la categoría de “Tercer mundo” como aglutinadora de experiencias políticas y de solidaridad entre países y la vinculación de Fanon con el FLN; en un segundo momento, mostraré la importancia del análisis en la obra de Fanon de la idea de nación y la construcción de una cultura nacional, ideas que serán importantes en la medida en que a partir de ellas, considero, se articula y pueden comprenderse las concepciones de Fanon respecto a la descolonización y la praxis, además de que sus análisis lo ayudan a proyectar diversos escenarios para las nuevas naciones independientes.

Bajo este esquema es que podemos encontrar una dimensión que va más allá de un testimonio de época, podemos hallar en la obra del martiniqueño elementos para pensar nuevas formas de dependencia, formas de organización como el rol de los partidos políticos, así como otros tópicos como la nación, la violencia que después de la disolución de los grandes paradigmas de transformación de la sociedad se hacen necesarios redefinir

en un marco sociohistórico diferente, producto de transformaciones políticas, económicas, culturales y sociales desprendidas de esta época.

La convulsión vivida durante el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial - que en su mayor parte repercutiría o tendría una incidencia directa en los países de mayor desarrollo industrial en Europa y la intervención de los Estados Unidos- ¹⁶¹ sólo podría compararse con el periodo inmediatamente posterior a la conclusión del conflicto bélico mundial.

El cuestionamiento sobre la posesión de territorios bajo la condición política de colonias dentro del círculo de las potencias mundiales – ejemplo de ello es la posición descolonizadora (entendida desde ONU) adoptada por Estados Unidos para socavar los intereses de las potencias coloniales europeas (en especial Inglaterra) y colocarse a la cabeza en el escenario internacional ⁻¹⁶² y, sobre todo, por los intelectuales que habían tenido la posibilidad de estudiar y desarrollar una vida profesional en las diferentes metrópolis, y que posteriormente regresaron a sus países natales, desembocó en movimientos políticos parlamentarios – Martinica es ejemplo de ello a través de la llegada de Aimé Césaire a la Asamblea Nacional de Francia, en 1946, como diputado de la isla por el Partido Comunista Francés (PCF) ⁻¹⁶³ o, por otro lado, los movimientos políticos que se

¹⁶¹ Si bien la mayor parte del conflicto se desarrolló en territorio europeo, los actores que intervinieron en él fueron muchos y variados. Para el caso que nos ocupa, es necesario precisar que la intervención de los países de la periferia se encuentra poco estudiada, aún más la historia de los futuros países independientes que para la época se encontraban aún bajo el estatuto colonial en el Caribe, en África y en Asia, así como las formas en que las colonias intervinieron en la lucha contra el nazismo.

¹⁶² Cfr. Álvaro Briones, “El Tercer mundo en la perspectiva latinoamericana”, *Estudios Internacionales* 75, (1986), pp. 335-370.

¹⁶³ Aimé Césaire, otra la de las grandes figuras de Martinica del siglo XX, se definía como independentista, sin embargo, su participación política se limitó a defender la departamentalización de la isla junto con las otras colonias de Francia en el Caribe, hecho que fue defenestrado por diversos grupos opositores dentro de Martinica. Sin embargo, su posición fue definida por él de la siguiente manera: “¿Por qué defendí la departamentalización? Esa idea, para mí, era más social que política. Lo que querían los martiniqueses en su conjunto, que reventaban entonces literalmente de hambre, era obtener salarios equivalentes a los de los franceses de Francia. Eran las leyes sociales aplicadas en Francia, votadas pero no aplicadas en Martinica. Era todo ese paquete social a lo que aspiraban los martiniqueses. Y bien nosotros luchamos por eso.” Patrice Louis, *Aimé Césaire: Rencontre avec un nègre fondamental*, Citado en Immanuel Wallerstein, Introducción, *Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud* por Aimé Césaire, op. cit. p. 9. Además, Irene Gendzier señala que la decisión de Césaire estuvo mediada por el escenario económico desfavorable por la campaña de disuasión de las inversiones directas en Martinica por parte de Francia. Por otro lado, un referente de la propuesta de independencia era el Frente Antillano-Guyanés por la Autonomía (FAGA), Édouard Glissant se encuentra entre sus fundadores en 1961, Margarita Vargas señala respecto al FAGA: “Aunque el Faga fue

pueden definir como radicales tanto por sus métodos como por sus objetivos. Esta última forma fue la de mayor recurrencia en Asia, África y Medio Oriente.¹⁶⁴

La escalada de las tensiones entre potencias coloniales y territorios colonizados generaba un escenario nacional e internacional bastante conflictivo. Empero, hacía necesario pensar los métodos y las formas para la liberación de los territorios coloniales; además de analizar problemas capitales como el uso de la violencia, el contenido teórico-político de los movimientos de liberación nacional, la forma en la cual se pensaba la nación, la construcción de Estados independientes desligados de la respectiva metrópolis después de la etapa colonial y, asunto que fue central, el problema cultural como dimensión material y simbólica de la dominación colonialista.

Estos elementos mencionados se presentan en diversos momentos en la obra de Frantz Fanon. Parte fundamental de la atención por su obra durante el periodo inmediatamente posterior a su muerte hasta la década de los años ochenta estuvo centrado en la dimensión teórico-política respecto a la liberación nacional. Ese fue el sentido predominante de las lecturas de la obra de Fanon en un primer momento. Por ello, es de capital importancia para la presente investigación el estudio de estos elementos que conforman otro gran bloque temático en los análisis del martiniqueño, quien, además, estuvo ligado directamente al desarrollo de la lucha del Frente de Liberación Nacional (FLN) argelino, siendo éste el lugar desde donde se desprenden muchas de sus reflexiones sobre los temas mencionados.

una organización que realizó diversos actos políticos, haciendo uso de la violencia armada, por ejemplo, colocó una bomba en el aeropuerto de Orly en París, algunos de sus detractores señalan que en realidad el Frente buscaba solamente mayor autonomía en el seno de Francia y no la independencia política de ninguno de los DOM”, Margarita Vargas Canales, *Martinica, tras las huellas de la antillanidad*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2014), p. 14.

¹⁶⁴ Dejo fuera a la región de América Latina por una razón que pudiese ser obvia pero es necesario señalar: el prolongado periodo de tiempo que había transcurrido entre las luchas de independencia de ésta región y la última oleada de liberación nacional contra del colonialismo moderno. Si bien la existencia de movimientos armados en América Latina fue una constante paralela en tiempo a los movimientos de liberación nacional en otras regiones, sus objetivos diferían de aquellos concentrándose, sobre todo, en la ampliación de los derechos laborales y políticos, en la lucha contra las dictaduras (Rafael Leónidas Trujillo en República Dominicana, Anastasio Somoza García - y posteriormente su hijo Anastasio Somoza Debayle - en Nicaragua o Marcos Pérez Jiménez en Venezuela por mencionar tres de las más representativas para la época) y, sobre todo, diferían en que las diferentes nacionales latinoamericanas llevaban tiempo ya de haber formado Estados independientes, lo cual era uno de los objetivos principales de los movimientos de liberación nacional.

3.1 – El Tercer mundo como categoría política en el análisis de Frantz Fanon

¿Cómo nombrar y definir a todos aquellos países que, bajo el esquema de desarrollo hegemónico, para la segunda mitad del siglo XX se encontraban rezagados económicamente, que abrían una nueva etapa de procesos de emancipación y reconocían sus luchas como una misma contra el imperialismo y el colonialismo? ¿Categorías que hoy son de uso corriente en diversas disciplinas humanas y sociales, tales como “países subdesarrollados”, “países en vías de desarrollo” o “países atrasados”, más allá de tener un carácter analítico no nos revelan una visión del mundo sin cuestionar, muchas veces, las estructuras de fondo que dan lugar a las desigualdades entre países? La designación de un grupo de países muy diversos entre sí bajo una misma denominación refleja un significado bastante particular en un momento preciso de la historia. Es decir, más allá de las posibles semejanzas o divergencias en aspectos muy concretos como la política, la economía o la formación social, compartían una visión más o menos homogénea respecto a sus problemáticas y se identifican con la liberación de los pueblos, siendo éste el objetivo primordial de su lucha.

Uno de los elementos en consideración con este pensamiento, no sólo de Frantz Fanon sino que permea en diferentes escenarios desde el periodo de posguerra hasta bien entrada la década de los ochenta del siglo XX, fue una visión que integraba a diferentes países de Asia y África – algunos países de América Latina se sumarían después – como un mundo en sí mismos. Dicha concepción se reflejó en la categoría de *Tercer Mundo*.¹⁶⁵

El uso intensivo de *Tercer Mundo* se equiparó como sinónimo de “subdesarrollo”. Sin embargo, aquellos países que se identificaron dentro de esta categoría se dedicaron a ampliar su significado, así como también a tratar de explicar las causas de ese “subdesarrollo” en términos históricos y políticos con relación a los países industrialmente desarrollados.

Como señala Carlos Flaskamp “en un primer momento se trató de un bloque afroasiático [...] La mayoría de los actores eran países recientemente descolonizados o en

¹⁶⁵ Diversos autores coinciden en el origen del término, el cual habría sido utilizado por el demógrafo francés Alfred Sauvy en un artículo publicado en *L'Observateur* en el año 1952, la intención era agrupar a los países que se alejaban de la influencia del bloque de países capitalistas y de un segundo bloque representativo de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y los países comunistas de Europa Oriental.

vías a superar la situación colonial”.¹⁶⁶ La Conferencia de Bandung, realizada en 1955 en Indonesia, fue el hito para la construcción de un pensamiento que se asociaba con la oleada de movimientos que pugnaban por el reconocimiento como países independientes, el *tercermundismo*, como política, hacía su aparición en el escenario internacional.

El tercermundismo se definía por una actitud militante de cooperación con los países que se encontraban bajo una condición colonial, neocolonial o de dependencia. Aunque se alejaba de ser un pensamiento acabado, sí fue el catalizador de ideas para pensar la realidad de estos países¹⁶⁷ con el propósito de transformarla. En ello es que radica un profundo sentido político en la identificación con este llamado y reconocido Tercer Mundo.

En ese sentido, las demandas expresadas en diversos foros u organizaciones¹⁶⁸ se definían a partir de orientar sus reclamos “a vencer la localización que la historia (colonial) les había deparado en la división social del trabajo en escala internacional [...], exigir la igualdad de trato [...] en los asuntos internacionales alguna capacidad de decisión que les permitiera velar siquiera por sus propias necesidades”.¹⁶⁹ Existía una perspectiva de considerar los problemas en un sentido nacional, es decir, como una defensa de su territorio frente al imperialismo. Así, aspectos como “la consolidación de la libertad política de sus Estados miembros, que involucraba la autodeterminación, la renuncia a pactos militares multinacionales, el desarme y el principio de no intervención”¹⁷⁰ eran las directrices para lograr un desarrollo económico autónomo en el marco internacional y una justicia social dentro de su territorio.

¹⁶⁶ Carlos Flaskamp, “Del tercermundismo al islamismo”, *Pacarina del Sur* 24, (Jul.-Sep. 2015), s/p, www.pacarinadelsur.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1190&catid=15&Itemid=34 (Fecha de consulta: 15 de octubre de 2015).

¹⁶⁷ En el texto de Álvaro Briones, op. cit. se puede encontrar la lista de países asistentes a la Conferencia de Bandung, los cuales son: Afganistán, Arabia Saudita, Birmania, Camboya, Ceilán, Indonesia, Egipto, Etiopía, Filipinas, Ghana, India, Irán, Irak, Jordania, Laos, Libia, Liberia, Nepal, Pakistán, Siria, Sudán, Tailandia, Turquía, Vietnam del Norte, Vietnam del Sur, Yemen, China Popular y Japón.

¹⁶⁸ El Movimiento de Países No Alineados, cuya “Primera Conferencia Cumbre” se llevó a cabo en 1961 en Belgrado a partir de la iniciativa del Mariscal Tito de Yugoslavia, el Primer Ministro Nehru de la India y El Presidente Nasser de Egipto, se identifica como la mayor expresión de este pensamiento *tercermundista*. Sin embargo, existen otras experiencias de organizaciones de cooperación como el “Grupo de los 77”, creado en noviembre de 1963 a instancia de la Asamblea General de las Naciones Unidas, o la Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina (OSPAAAL), fundada a partir de la Primera Conferencia Tricontinental, organizada en La Habana, Cuba, en enero de 1966.

¹⁶⁹ Álvaro Briones, op. cit. p. 342.

¹⁷⁰ Germán Alburquerque F., “Los intelectuales latinoamericanos y la construcción cultura del Tercer mundo: Concepto, Imagen, Ideología (1952-1991)”, *Historia social* 18, (2010), p 100.

El pensamiento de Frantz Fanon es posible definirlo como parte de esos esfuerzos de pensar desde el Tercer Mundo. Siendo su lugar de enunciación primero Francia y después el territorio colonial de Argelia y teniendo como parámetros las condiciones de las sociedades colonizadas de Martinica en el Caribe y de Argelia, en la parte norte de África. Ahora ¿cómo es definida esta perspectiva dentro de la obra de Frantz Fanon? Para responder a esta pregunta es de bastante utilidad el Prólogo de Jean Paul-Sartre realizado a *Los condenados...*

Pregunta Sartre ¿quiénes son los interlocutores de esta obra hecha por un ex hijo de Francia?

Un exindígena [exnativo] <<de lengua francesa>> adapta esa lengua a nuevas exigencias, la utiliza para dirigirse únicamente a los colonizados: << ¡Indígenas [nativos] de todos los países subdesarrollados uníos!>> [...] Si descubre las tácticas del colonialismo, el juego complejo de las relaciones que unen y oponen a los colonos y los <<de la metrópoli>> lo hace *para sus hermanos*; su finalidad es enseñarles a derrotarnos [a los europeos]¹⁷¹

Este sentido no es impugnado por Fanon. A lo largo de su obra afirmará a su interlocutor. Se mantiene una posición de militancia en la búsqueda de superar las condiciones del colonialismo. De la misma forma, para Fanon debe de ser explicado el porqué del subdesarrollo de algunas naciones en relación con la abundancia de otras a través de la historia del colonialismo y su conservación:

La riqueza de los países imperialistas es también nuestra riqueza [...] Muy concretamente, Europa se ha inflamado de manera desmesurada con el oro y las materias primas de los países coloniales: América Latina, China, África [...] Europa es literalmente la creación del Tercer Mundo.¹⁷²

Lo anterior es parte del legado teórico-político de Fanon: mostrar la relación que existe entre colonialismo y “subdesarrollo” en los territorios coloniales. Por otro lado, esta explicación es muestra de los objetivos que se persiguen, sobre todo, de querer encarar los problemas producidos por Europa de una forma diferente, en donde se reafirme el carácter de independencia de los jóvenes países así como también el carácter de justicia social y

¹⁷¹ Jean Paul-Sarte, Prólogo. *Los condenados de la tierra*, por Frantz Fanon, (La Habana, Cuba: Casa de las Américas, 2011), p. L. Cursivas en el original y corchetes míos. Gracias a la Dra. Margarita Vargas que me hizo notar el error en la traducción al español de *indigène*, cuyo significado se acerca más a nativo, por ello se incluye entre corchetes.

¹⁷² Frantz Fanon, *Los condenados...*, p. 66.

económica para los miembros que conforman o están en vías de conformar un nuevo Estado independiente.

Para Fanon el Tercer Mundo no es una categoría que describa la realidad de una serie de países con condiciones más o menos similares, sino ante todo es una categoría tanto de análisis como de militancia que sirve para concretar una serie de objetivos políticos a mediano y largo plazo en relación con las consecuencias y persistencia del colonialismo. Por eso mismo, el Tercer Mundo aparece en su obra no solamente como aquellos países subdesarrollados económicamente sino también los que han propuesto revertir esa situación por diferentes medios. Por ello, escribe: “El Tercer Mundo está ahora frente a Europa como una masa colosal cuyo proyecto debe ser tratar de resolver los problemas a los cuales Europa no ha podido aportar soluciones.”¹⁷³

3.1.1 – Ubicación espacio-temporal de los movimientos de liberación nacional después de 1945

Para el tema que se desarrolla en este capítulo es necesario tener identificado el marco espacio-temporal en el cual se lleva a cabo aquello que se puede identificar bajo el nombre general de “movimientos de liberación”.

El fenómeno de la liberación nacional es un tema en sí mismo y, en parte, es consecuencia del largo periodo de colonización de las potencias europeas y las acciones por seguir manteniendo su dominio en dichos territorios. Después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, no podemos olvidar otro proceso de relevancia trascendental como lo fue la Guerra Fría.

Dicha confrontación, a la que generalmente se sitúa a partir de 1947, fue el conflicto no bélico directo entre los países que salieron mejor posicionados de la Segunda Guerra Mundial: Estados Unidos y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Si bien el desarrollo de este enfrentamiento fue la amenaza constante de la hecatombe nuclear, las

¹⁷³ *Ibid.* p. 266.

potencias involucradas privilegiaron el diálogo o la contención sobre la intención del enfrentamiento directo.¹⁷⁴

Sin embargo, el reverso de la moneda fueron las llamadas “guerras calientes” de la Guerra Fría: Corea, Egipto, Cuba, Indochina, China son algunos de los ejemplos de estas “guerras calientes” que tuvieron como trasfondo el conflicto político-ideológico de los dos bloques. Como señala John Lewis Gaddis, el inicio de los procesos de liberación nacional coincide en tiempo con el inicio y desarrollo de la Guerra Fría, pero la descolonización no influyó en los orígenes de ésta y al inicio no representaron un punto crucial en su desarrollo.

Ambas potencias defendían, a través de diferentes políticas, el principio de autodeterminación de los pueblos y el derecho a formar nuevos Estados independientes. Empero, lo que generaba desconfianza y tensión respecto a la creciente movilización en el Tercer Mundo y los territorios coloniales era su actitud titubeante respecto a la política que definiría su futuro; ya que en gran medida esto delimitaba la zona de influencia de ambas potencias, por lo cual, tanto Estados Unidos como la URSS, se presentaron cautelosos ante los conflictos de carácter nacional. La intervención directa o la escalada en el tono de las amenazas sólo se procuraron en algunos casos específicos.¹⁷⁵

¹⁷⁴ El ejemplo más claro de esta política de contención fue realizado por los Estados Unidos a través de la política de *containment* desarrollada por el Secretario de Estado, John Foster Dulles. El objetivo de la política de *containment* era rodear a la URSS y a la China comunista por medio del establecimiento de bases militares a cargo de Estados Unidos; la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y la Organización del Tratado del Sudeste Asiático (SEATO por sus siglas en inglés) son ejemplo de esta política. Cft. Marc Ferro, *La colonización. Una historia global*, (México, Siglo XXI, 2000). y desde un enfoque conservador apegado a la política internacional de los Estados Unidos: John Lewis Gaddis, *Nueva historia de la Guerra Fría*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2011).

¹⁷⁵ La guerra de Corea e Indochina son casos paradigmáticos de esto último. Por otro lado, considero que Eric Hobsbawm define correctamente la política exterior de ambas potencias durante el primer periodo de la Guerra Fría respecto a los movimientos nacionalistas en el tercer mundo: “Casi desde el principio de la guerra fría – dice Hobsbawm –, los Estados Unidos intentaron combatir este peligro [los movimientos nacionalistas en el Tercer Mundo] por todos los medios, desde la ayuda económica y la propaganda ideológica, pasando por la subversión militar oficial o extraoficial, hasta la guerra abierta”; por otro lado explica, con respecto a la URSS y su política: “La Unión Soviética adoptó una visión esencialmente pragmática de sus relaciones con los movimientos de liberación nacional radicales y revolucionarios del tercer mundo, puesto que ni se propondría ni esperaba ampliar la zona bajo gobiernos comunistas más allá de los límites de la ocupación soviética en Occidente, y de la intervención china (que no podía controlar por completo) en Oriente” Cfr. Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX, 1914-1991*, (Barcelona, España: Crítica, 1997).

Retomando lo anterior, el desarrollo de los movimientos de liberación nacional se mantuvo dentro del marco de este conflicto internacional; aunque como menciono tuvieron lógicas propias pero es imposible abstraerlos del desarrollo de este conflicto que, sin duda, tuvo repercusiones a escala global – hasta en aquellos países que no se vieron involucrados de forma directa.

La identificación que realiza Fanon como proceso de un bloque afroasiático – salvo las esporádicas referencias a la revolución cubana – resalta el valor de la afirmación como naciones independientes frente al colonialismo o a los nuevos intentos por subordinar a una agenda exterior a estos nuevos países. Por ello, para el martiniqueño el fin último de los movimientos de descolonización no sólo es la independencia, sino la emancipación total del sujeto; cuestión que problematizaré más adelante.

La independencia de estos países en el marco internacional de la Guerra Fría supone una serie de condiciones para su futuro inmediato; pero también se convierte en una caja de resonancia de demandas locales:

Esta competencia [entre capitalismo y socialismo] 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.*¹⁷⁶

Empero, para Frantz Fanon la definición por alguno de los dos bloques pasaba por la obtención de ayuda económica en el momento en que los países del Tercer Mundo se encontraban en una situación bastante precaria. Aunque su compromiso pudiese ser vacilante como ya lo he mencionado. Respecto a la “posición neutral” Fanon señalaba:

El neutralismo, esa creación de la guerra fría, si permite a los países subdesarrollados recibir la ayuda económica de las dos partes, no permite en realidad a ninguna de esas dos partes ayudar en la medida necesaria a las regiones subdesarrolladas [...] Es evidente entonces que el interés bien entendido de los países subdesarrollados no reside ni en la prolongación ni en la acentuación de la guerra fría¹⁷⁷

Por ello, podría caracterizar en el pensamiento de Fanon los movimientos de descolonización en el Tercer Mundo, en el contexto de la Guerra Fría, como el momento de mayor creatividad para dar solución a los problemas nacionales a partir del desarrollo de las

¹⁷⁶ Frantz Fanon, *Los condenados...*, p. 40. Corchetes y cursivas mías.

¹⁷⁷ *Ibid.* p. 46.

fuerzas productivas y el propósito de la desalienación del sujeto colonizado. Al menos, Fanon es partidario y crítico de ello como un momento particular, en donde el objetivo es apuntalar los procesos de revolución triunfantes antes que inmiscuirse en el conflicto internacional transformándose en un país satélite de influencia de uno u otro bando.

Es por ello que el martiniqueño afirma categórico:

Vemos, pues, que las jóvenes naciones del Tercer Mundo no deben de ser objeto de risa para los países capitalistas. Somos fuertes por derecho propio y por lo justo de nuestras posiciones. Por el contrario, debemos decir y explicar a los países capitalistas que el problema fundamental de la época contemporánea no es la guerra entre el régimen socialista y ellos. Hay que poner fin a esa guerra fría que no lleva a ninguna parte, detener los preparativos de la destrucción nuclear del mundo, invertir generosamente y ayudar técnicamente a las regiones subdesarrolladas.¹⁷⁸

3.1.2 – Vinculación de Frantz Fanon con el Frente de Liberación Nacional de Argelia

Frantz Fanon, desde Martinica pasando por Francia y concluyendo en Argelia, había crecido en contacto directo con el sistema colonial, específicamente con la política colonial francesa. Durante la etapa de su estadía en la metrópoli, Fanon estuvo, principalmente, concentrado en su formación como médico psiquiatra. Uno de los productos de sus investigaciones se vería reflejado en la publicación de *Piel negra...* También, cuando estudiaba en la Facultad de Medicina fue un momento de enriquecimiento en la militancia política, además de conocer a Josie Dublé, quien sería su futura esposa. Peter Geismar detalla parte de su participación política durante la Universidad:

Cuando estudiaba en la Facultad de Medicina, contribuyó a organizar la Unión de Estudiantes de los Territorios Ultramarinos de Francia, en Lyon, y fundó un periódico, *Tam-Tam* [...] el periódico nunca llegó a ver la luz; solo se publicó el primer número en el cual la mayoría de los artículos estaban redactados por Fanon.¹⁷⁹

Su paso por el hospital de Saint-Alban, a cargo del exiliado catalán François Tosquelles, y el desarrollo de la socialterapia y su importancia para Fanon, como ya fue expuesto en el capítulo primero de esta tesis, infundieron en el martiniqueño, junto con la presión de

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 69.

¹⁷⁹ Peter Geismar, op. cit. p. 60. Otra cita que me parece importante recalcar respecto a la vida política como estudiante de Fanon es la siguiente: “En 1947 y 1948 sus compromisos políticos pusieron en peligro su carrera universitaria. Constantemente asistía a debates, frecuentaba las reuniones de izquierda y viajaba hasta las fábricas ocupadas”, p. 54.

estudiar para *Le Médicat des hôpitaux psychiatriques*,¹⁸⁰ el anhelo por emprender una reforma en algún otro centro psiquiátrico.

Es por ello que después de haber pasado el referido examen aceptó el puesto de *chef de service* en Pontorson, Normandía. Tanto Irene Gendzier como Geismar coinciden en que el poco interés que despertaba el lugar sumado a un ambiente deprimente, hicieron que Fanon buscara casi de inmediato otro hospital en el cual ejercer su profesión: “Alrededor de un mes después de haber emprendido el viaje a Pontorson, Fanon leyó que había una vacante para un cargo de *chef de service* en Argelia; se batió apresuradamente en retirada de los tristes pantanos de la alta Normandía.”¹⁸¹ Sin embargo, Gendzier agrega que existían elementos, no menciona cuáles, para pensar que Fanon deseaba trabajar en África “y que, con este fin, se había puesto en contacto con Léopold Sédar Senghor, sin obtener una respuesta satisfactoria”.¹⁸²

El hospital de Blida-Joinville se convirtió en la opción más llamativa para seguir cumpliendo con la profesión, por lo que el 23 de noviembre de 1953 se instaló Fanon en el Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville como Médico-Jefe de servicio, un año antes de que formalmente estallase el conflicto contra la política colonial francesa en Argelia. Si bien es muy probable que Fanon se encontrase ajeno al conflicto antes de llegar a Argelia, eso es muy distinto de aquello que afirma David Cauter respecto a las preocupaciones intelectuales del psiquiatra martiniqueño: “el joven Fanon fue un psiquiatra profesional con fuertes convicciones políticas y raciales, el Fanon maduro fue un revolucionario cuya percepción de las consecuencias humanas de la violencia colectiva fue enriquecida por su conocimiento de la psiquiatría”.¹⁸³ Contrario a la visión ascendente que la mayoría de sus biógrafos ven en la figura y la obra de Fanon, lo que podríamos definir como su “etapa argelina” es una investigación a partir de la experiencia vivida en Argelia, con todas las problemáticas que esto conlleva, como el apreciar la violencia colonial en un estado

¹⁸⁰ Según narra Peter Geismar, en su biografía sobre Fanon, este examen maratónico era el filtro para aquellos que tenían la intención de convertirse en psiquiatras. El examen consistía en una parte escrita, oral y de diagnóstico ante médicos y asistentes.

¹⁸¹ Peter Geismar, op. cit. p. 67.

¹⁸² Irene Gendzier, op. cit. p. 97.

¹⁸³ David Cauter, *Frantz Fanon*, (New York, N.Y.: The Viking Press, 1970), p. 39. Traducción propia. [the young Fanon was a professional psychiatrist with strong political and racial convictions; the mature Fanon was a revolutionary whose perception of the human consequences of collective violence was enriched by his knowledge of psychiatry]

bastante crudo, pero no como una forma ascendente separada de sus trabajos previos, muestra de ello es su artículo publicado en la revista *Esprit*, en febrero de 1952, titulado “El síndrome norafricano”, en donde desarrolla una serie de tesis sobre las problemáticas del sujeto colonizado en la sociedad metropolitana, realiza una serie de preguntas que apuntan hacia la responsabilidad histórica del sujeto en relación con los otros.

Con su llegada a Blida, Fanon intentó llevar a cabo una reforma hospitalaria en el tratamiento de los pacientes tal como lo había aprendido en Francia y de la cual era conocedor de sus resultados. Sin embargo, casi de forma inmediata, las condiciones tan divergentes del territorio colonial de Argelia se impusieron frente al ánimo de reforma. “Las condiciones que halló al llegar – escribe Gendzier -, no sólo en Blida, sino en toda Argelia, en relación a todos los servicios médicos y, sobre todo, los psiquiátricos, no eran muy alentadoras”.¹⁸⁴

Además del estado deplorable de las condiciones hospitalarias, Fanon rápidamente se dio cuenta, a partir de ese microcosmos de la sociedad argelina que era el hospital, de las profundas relaciones de desigualdad entre colonos y nativos que eran el sostén de la sociedad argelina. No se tiene certeza de cómo fue la vinculación de Fanon con el FLN, sin embargo, a partir de lo que relatan sus biógrafos, es muy probable que él hubiera sido introducido a la red clandestina del Frente a partir de algún médico o enfermero que laboraba en Blida junto a él:

Su radicalización pudo ser el resultado de observar los muchos indicios de la pobreza de las masas musulmanas, y de sus continuas conversaciones con los enfermeros, pero fueron el asesinato y la tortura practicados por los franceses lo que cortó su último vínculo con la civilización metropolitana.¹⁸⁵

Idea que es reforzada por Gendzier: “[...] Al tomar consideración de los hechos que tenía frente a él, Fanon llegó a la conclusión de que su trabajo como psiquiatra en Argelia era peor que inútil”.¹⁸⁶ Por último, quiero rescatar la carta de renuncia de Frantz Fanon al Ministro residente en Argelia en donde marcaba su postura frente a la política colonial de Francia y la imposibilidad de un ejercicio de la psiquiatría con los fines que el martiniqueño perseguía, es decir, de la restitución del enfermo a su contexto social:

¹⁸⁴ Irene Gendzier, op. cit. p. 109.

¹⁸⁵ Peter Geismar, op. cit. p. 90.

¹⁸⁶ Irene Gendzier, op. cit. p. 141.

Si la psiquiatría es la técnica médica que se propone permitir al hombre no ser un extraño en su medio, debo afirmar que el árabe, enajenado permanente en su país, vive en un estado de despersonalización absoluta.

¿El estatuto de Argelia? Una deshumanización sistemática.

La estructura social existente en Argelia se oponía a toda tentativa de volver a colocar al individuo en su lugar.

[...] Una sociedad que lleva a sus miembros a soluciones de desesperación es una sociedad inviable, una sociedad que debe de ser remplazada¹⁸⁷

A comienzos de 1957, Fanon recibió una carta de expulsión que le daba cuarenta y ocho horas para dejar el territorio aunque también, según señala Geismar, se le ofreció un puesto en Oran o una cátedra para enseñar neurología en la Facultad de Medicina de la Universidad de Argel.¹⁸⁸ Junto a su familia regresó a la ciudad de Lyon en donde se pondría en contacto con la red de militantes del FLN en Francia.

Francis Jeanson, prologuista de su primer libro, sería el contacto en la metrópoli con la organización del FLN, además será el encargado de organizar su viaje a Túnez en donde se incorporaría de lleno a la estructura clandestina del Frente como militante: “Al comienzo se desempeñó como director de prensa argelina en Túnez, y en 1958 cuando los nacionalistas crearon el Gobierno Provisional de Argelia, fue designado al Ministerio de Información.”¹⁸⁹

La participación de Fanon en *El Moudjahid*, órgano de difusión del FLN, fue crucial para su reorganización y distribución en Túnez, Argelia y Francia. Así también su labor dentro del Ministerio de Información, cuya tarea principal era la vinculación de la lucha de Argelia con todos aquellos movimientos en África que buscaban su independencia del colonialismo, su participación en la Conferencia de Accra, realizada en la ciudad del mismo nombre en Ghana, en 1958, fue destacable; así como los esfuerzos por convencer a los demás países africanos en lucha de conformar una milicia común primero para abrir un frente sur en Argelia y después para combatir por toda aquella nación africana que buscara la independencia.

Las fuentes utilizadas para la elaboración de esta tesis no nos permiten saber cómo es recordado Fanon dentro de la sociedad argelina después de su muerte. Actualmente el

¹⁸⁷ Frantz Fanon, “Carta al Ministro residente (1956)” en Frantz Fanon, *Por la revolución...*, pp. 59-60.

¹⁸⁸ Peter Geismar, op. cit.

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 110.

Hospital de Blida, en donde laboró, lleva su nombre, así como también un par de escuelas y avenidas. A su muerte Fanon recibió funerales de honor y su cuerpo reposa “en el cementerio de los Mártires (*Chouhada*) en Ain Kerna, al este de Argelia”.¹⁹⁰ Existe un vacío referente a los usos de la memoria de la figura de Fanon tanto en Martinica como en Argelia. Pero no se puede dudar del compromiso de Fanon con la causa de Argelia y de cómo ésta influyó en su pensamiento.

3.2 – Nación y cultura nacional en Frantz Fanon

3.2.1 – Una idea recurrente: esbozo de la “nación”

Como he dado cuenta a lo largo del presente trabajo el uso de conceptos y categorías por parte de Frantz Fanon, en su mayoría, actualmente se encuentran cuestionados – y en algunos casos superados – o no gozan de una aceptación en un primer acercamiento: “raza”, “clase”, “totalidad”, “Tercer Mundo”, entre otros, han sido utilizados indiscriminadamente por las ciencias sociales y humanas en los últimos cincuenta o sesenta años, perdiendo sentido o convirtiéndose en lugares comunes que no explican nada.

Como exponía en el capítulo primero de esta investigación con respecto a la categoría de “raza” – y de acuerdo con Fernando Ortiz – existen conceptos envilecidos y confusos, la nación es otro que integra esa lista, por otro lado es necesario pensar éstos de acuerdo al contexto histórico. Si realizamos una búsqueda rápida los trabajos acerca de “la nación” o algo que se encuentre relacionado con este concepto se extienden por cientos, miles o millones de referencias.

Sin tener la pretensión de agotar la bibliografía sobre este tema, sí me gustaría establecer algunos marcadores que ayudarán a comprender de una mejor manera en que sentido Fanon está desarrollando sus consideraciones sobre la nación y la cultura nacional dentro de la última ola de descolonización.

Las preguntas ¿qué es la nación? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de nación? Podrían ser el vehículo para internarse en esta extensa problemática. Sin embargo, considero que estas preguntas no son las más adecuadas por una razón: pareciera que estas preguntas necesariamente conducen a respuestas descriptivas de un objeto que ya estuviera

¹⁹⁰ Félix Valdés García, *Leer a Fanon, medio siglo después*, (México: Rosa Luxemburg Stiftung, 2016), p. 49.

ahí y fuese inteligible desde el primer momento. Esto podría acarrear respuestas tan rígidas en su definición como la de Iósif 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.¹⁹¹

Desde mi lectura, la *nación* no debe ser considerada como un *a priori* o como un recipiente que puede ser llenado a conveniencia. Mucho menos como algo estable, como escribía Stalin; sino enfocar la pregunta hacia cómo es pensada en momentos de ruptura, de crisis - en donde pareciera que el pensar la nación o lo nacional es clave en la definición de un proyecto político futuro. De cierta forma esto es pensar la nación en términos históricos en donde la nación, como proyecto o como proceso, se convierte en escenario de disputa por una diversidad de fuerzas; dejando de lado ese sentido ahistórico que por sí mismo ya explicaría algo.

En ese sentido, obras como la de Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1780*,¹⁹² y la de Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*,¹⁹³ son clave para entender ese sentido que pretendo mostrar; el primero porque analiza esa concepción de la nación en diferentes momentos ligado con procesos que definieron la teoría y la práctica por crear los elementos para la reproducción material de esa idea. Anderson, desde un enfoque diferente, busca demostrar como la nación es 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.¹⁹⁴

¹⁹¹ Iósif Stalin, *El marxismo y la cuestión nacional*, (Barcelona, España: Anagrama, 1977), p. 36. Queda por investigar hasta qué grado esta definición propuesta por el líder soviético permeó en la política internacional de la URSS con relación al problema nacional y colonial y cómo fue adaptada por los partidos comunistas de las zonas periféricas.

¹⁹² Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, (España: Crítica, 1991).

¹⁹³ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2005).

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 21.

Con esto quiero señalar tanto el carácter 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 oírán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión.¹⁹⁵

Por otro lado, Leopoldo Marmora en su libro *El concepto socialista de nación*¹⁹⁶ bajo la premisa del carácter negativo de la nación en el marxismo – al considerar ésta sólo como una creación burguesa y un diletante para la conciencia de clase del proletariado internacional – realiza un análisis pormenorizado de las consideraciones de Marx, Engels y Lenin acerca de la nación.

Llama la atención cómo Marmora desmonta los lugares comunes del marxismo sobre la nación¹⁹⁷ al analizar las implicaciones del capital tanto en el tiempo como en el espacio, con lo cual, el establecimiento de fronteras y las nociones históricas de comunidad son necesarias para pensar un proyecto político en la era del capitalismo. Por ello, Marmora define a la nación “como relación de mediación de determinaciones contradictorias”,¹⁹⁸ 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’”.¹⁹⁹

Todos los autores anteriormente mencionados coinciden en que después de 1945 los movimientos que impulsaron sus luchas, la mayoría lo hizo invocando en sus programas y enmarcados en términos nacionales. Con lo cual, se puede hablar de una forma diferenciada de considerar a la nación y a lo nacional respecto de otros momentos (como el

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 23.

¹⁹⁶ Leopoldo Marmora, *El concepto socialista de nación*, (México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1986).

¹⁹⁷ A saber son dos las principales impugnadas por Marmora, las consideraciones de la nación como una ilusión, es decir cómo momento transitorio que la revolución va a disolver; y aquellos que observan a la nación como un remanente arcaico de una comunidad aún no completamente distinguible en clases.

¹⁹⁸ Leopoldo Marmora, *op. cit.* p. 102.

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 162.

inmediatamente anterior representado por el avance de un nacionalismo imperialista alemán, el cual hablaba de naciones de amos y naciones serviles).

Algunos de los elementos expuestos anteriormente están ya presentes en la obra de Frantz Fanon dentro de sus consideraciones sobre la nación y la cultura nacional. Un elemento que considero clave para entender tanto sus propuestas en torno a la violencia, la independencia y la emancipación. Además de que dichas reflexiones quedan enmarcadas en un momento de rupturas respecto de la geopolítica en donde la formación de nuevos Estados fue el elemento común de la última oleada de descolonización.

3.2.2 – La nación en armas: nación y cultura nacional en la obra de Frantz Fanon

Conforme a lo anterior, la intención ha sido plasmar la importancia sobre el tema de la *nación* durante la segunda mitad del siglo XX, tanto en su teorización como eje de los proyectos políticos en los movimientos por la descolonización en el Tercer Mundo. Por ello, de alguna forma, estas cuestiones ocupan gran parte de las consideraciones de Frantz Fanon, sobre todo en *Los condenados...* y serán el eje, considero, para entender el proyecto de la descolonización violenta y el ejercicio de una praxis transformadora tanto del sujeto colonizado como de las estructuras de la sociedad colonial.

Así queda expresado desde el primer párrafo del libro ya citado: “Liberación nacional, renacimiento nacional, restitución de la nación al pueblo, Commonwealth, cualesquiera que sean las rúbricas utilizadas o las nuevas fórmulas introducidas, la descolonización es siempre un fenómeno violento”.²⁰⁰ Sin embargo, antes de llegar a ese punto es necesario observar la importancia que adquiere la categoría de nación en el pensamiento del martiniqueño. Para ello, indagaré en tres diferentes momentos de la obra de Fanon sobre la nación: el primero, sobre la cultura nacional; un segundo momento de la nación como afirmación y por último la nación como medio de articulación para la movilización. Con ello quiero dar cuenta de la centralidad de esta categoría y de alguna forma desplazar la primacía en la interpretación sobre el tema de la violencia en esta obra.²⁰¹

²⁰⁰ Frantz Fanon, *Los condenados...*, p.1.

²⁰¹ No niego la importancia de la violencia en el pensamiento de Fanon. Sin embargo, considero que la interpretación que se realiza sobre la violencia hace parecer a ésta como el eje articulador de todo lo demás

Como se explica en el capítulo primero de esta tesis, el *colonialismo como totalidad* que articula una serie de estructuras que producen violencias materiales o simbólicas sobre el sujeto, logró una desintegración de formas comunitarias diversas de las sociedades colonizadas, ello supone también una disgregación de la cultura, es decir, del horizonte simbólico de una comunidad, y de los medios materiales para su reproducción anteriores a la colonización. A costa de realizar una distinción entre diferentes políticas del colonialismo (la aniquilación o la asimilación sólo como dos ejemplos de ello) y de las formas híbridas, sincréticas, barrocas o cualquiera que sea la etiqueta de las formas culturales de este “choque de civilizaciones”, se entenderá el predominio de los valores de alguna de ellas. ¿Por qué? No sólo porque se comparten valores que se han hecho hegemónicos sino también porque cuentan con los 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 nacional²⁰²

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 internacionalismo²⁰³ - 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.

que está presente en la obra. Desde mi lectura, la violencia, como la maneja Fanon, tiene un sentido más amplio que se entrecruza con los distintos objetivos del movimiento de liberación nacional y que tiene profunda implicación con la descolonización propuesta por el autor.

²⁰² Frantz Fanon, *Los condenados...*, p. 192.

²⁰³ V.I. Lenin, “Notas críticas sobre el problema nacional” en V.I. Lenin, *Obras Completas*, Tomo XX, (Buenos Aires Argentina: 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.

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 obreros nacionales debería estar engarzado en una perspectiva internacionalista en contra del capitalismo mundial. Por otro lado, el martiniqueño ve en la “recuperación” de ciertos aspectos culturales un elemento para la afirmación como sujetos independientes diferentes a ese sujeto construido por el colonialismo estudiado en el capítulo anterior.

La reivindicación de una cultura nacional pasada no rehabilita solo, 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 dialéctica²⁰⁴

Sin embargo, contrario a lo que se podría pensar esta reivindicación no busca rescatar esos elementos culturales en su estado “puro” o retornar, como si pudiera realizarse, a un pasado comunitario imaginado como idílico. Tales cosas para Fanon no sólo son imposibles sino plantea un callejón sin salida respecto a la liberación de los pueblos colonizados. Además, con ello queda de manifiesto la negación de Fanon de dirimir las cuestiones políticas a través de las mediaciones étnicas o raciales, como abordaré más adelante.

Cuando el martiniqueño se pregunta por aquello que constituye la cultura nacional no da una respuesta afirmativa sino su exposición 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 países subdesarrollados, debe situarse, pues, en el centro mismo de la lucha de liberación que realizan esos países.²⁰⁵

²⁰⁴ Frantz Fanon, *Los condenados...*, p. 167.

²⁰⁵ *Ibid.* p. 188. *Cursivas mías.*

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 Amilcar 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.²⁰⁶

Si bien anteriormente expresé esto en el pensamiento de Fanon como una “recuperación” de ciertos elementos culturales esto 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 del destino del colonialista. Además de que estos elementos no son considerados como formas estáticas sino como formas de expresión de lo que pudiese conformar una cultura futura, “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.”²⁰⁷

Esto, necesariamente, exige una impugnación a los intelectuales del país colonizado. El psiquiatra martiniqueño entiende de forma diferente cuál es el papel de aquellos que han tenido la oportunidad de realizar estudios en la metrópoli,²⁰⁸ su papel no es convertirse en el sostén del orden colonial, tampoco en intermediario 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

²⁰⁶ Amilcar Cabral, *Cultura y liberación nacional*, (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1981), p. 150.

²⁰⁷ Frantz Fanon, *Los condenados...*, p. 198.

²⁰⁸ 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.

posible la cultura. No hay un combate cultural que se desarrolle paralelamente a la lucha popular.²⁰⁹

Contrario a pensar a la *intelligentsia* como una vanguardia, su papel, como lo percibe Fanon, es en primer lugar, hacer visibles las contradicciones -a los demás y a uno mismo- que el colonialismo produce en el territorio colonial, por la preparación que se le ha ofrecido; segundo, 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”,²¹⁰ 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 que raya en lo poético Fanon expresa:

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.²¹¹

De tal forma la cultura nacional se transforma no sólo en un cúmulo de elementos materiales que podrían haber pertenecido a las sociedades anteriores a la colonización sino la 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 mencionaba anteriormente, para el martiniqueño no hay un combate cultural que se realice de forma paralela a la lucha popular, ambas dimensiones quedan integradas en el proyecto de liberación.

²⁰⁹ Frantz Fanon, *Los condenados...*, pp. 187-188.

²¹⁰ Benedict Anderson, op. cit. p. 165.

²¹¹ Frantz Fanon, *Los condenados...*, p. 187.

Si bien esta valorización de elementos culturales adquiere una dimensión de afirmación frente al colonialismo sólo sucede cuando toma una dimensión que es común. Esta “conciencia nacional” es una toma de posición frente a las condiciones concretas que predominan en la sociedad colonizada. Sólo en el momento en que los diversos sectores que conforman dicha sociedad adquieren conciencia de las causas y los efectos que el colonialismo ha provocado al intervenir y mantener a un territorio ajeno bajo la condición de colonia es que se comienzan a establecer condiciones mínimas para la lucha por la liberación nacional.

Es decir, esta conciencia de las condiciones concretas de la sociedad colonial se dimensionan 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, primero, como una consigna: “haced que la nación exista”, la cual debe de ser respaldada por un contenido.

Sin embargo, 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 dimensión de ampliación u obtención de prerrogativas democráticas – las cuales, bajo las condiciones por la independencia, resultan ser una “confusión neoliberal universalista”.²¹² Además de demostrar 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 en ella 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

²¹² 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 años setenta y 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.

nacional de los países subdesarrollados para racionalizar la praxis popular, es decir, descubrir su razón.²¹³

Una de las complicaciones para indagar en *Los condenados...* sobre la categoría de *nación* es por el carácter discontinuo de las reflexiones de Fanon, aquella aparece en diferentes momentos. Esto porque la *nación* está relacionada con aquellas ideas que giran en torno 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 como de aquella en una etapa posterior a la independencia.

Esto que podemos identificar como la cuestión nacional en Fanon toma gran relevancia por la forma en que plantea problemas cruciales no sólo para el momento histórico de su intervención en la ola de movimientos por la descolonización sino en el presente en donde vemos grupos humanos, pueblos, que reivindican su derecho a la autodeterminación, la autonomía en términos de ser una nación o aspirar a ser una nación diferenciada de la representada por el Estado-nación²¹⁴ en el cual se encuentran adscritas jurídicamente. Dichos problemas planteados van desde el cómo se considera a la nación, su carácter y las problemáticas con la identificación étnica, entre otros.

Una cosa que me parece fundamental identificar en Fanon sobre la nación es ¿qué se busca con su uso? Para ello, lo expresado por Enrique Antileo a este respecto es

²¹³ Frantz Fanon, *Los condenados...*, p.109.

²¹⁴ Es necesario realizar una diferenciación entre Estado y nación. Como señala el sociólogo boliviano René Zavaleta, la imbricación de estas dos categorías deben de estar mediadas 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, Colombia: 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 mencioné, 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 debe de relacionarse directamente 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” Elena Olivia; Lucia Stecher; Claudia Zapata, *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*, (Buenos Aires, Argentina: Corregidor, 2013).

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.”²¹⁵ Asumiendo esto se abre un abanico de posibilidades en relación a la nación, porque 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”.

De acuerdo con el análisis de Fanon en una primera etapa del movimiento de liberación nacional caracterizada por las acciones espontáneas y una sublevación generalizada en el campo y en la ciudad y bajo la conciencia de una lucha que debe de trascender los aspectos particulares étnicos y regionales, la asociación de cada uno de estos brotes con el triunfo inmediato hacen 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 esta solo aquí.*²¹⁶

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. El cual es sólo una de sus dimensiones, en el pensamiento de Fanon tal consigna tiene dimensiones más amplias orientadas a la liberación del sujeto colonizado y la posibilidad de una existencia no sobredeterminada por el *Otro*. Esta 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, desde el proyecto político propuesto por el martiniqueño.

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

²¹⁵ Enrique Antileo, “Frantz Fanon Wallmapu Püle. Apuntes sobre el colonialismo y posibilidades para repensar la nación en el caso mapuche” en *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*, (Buenos Aires, Argentina: Corregidor, 2013), p. 144.

²¹⁶ Franz Fanon, *Los condenados...*, pp. 93-94. Cursivas mías.

político de izquierda, remite directamente 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”,²¹⁷ 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.

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.²¹⁸

A pesar de que, como explica Marmora, el derecho a la autodeterminación emana del derecho liberal burgués de “igualdad”, es decir, que se asume una formalidad (la creación de un nuevo Estado) dentro de relaciones de desigualdad,²¹⁹ éste pasó a ser una parte constitutiva del pensamiento de los movimientos de liberación.

Como podemos ir percibiendo en Fanon la nación aparece ya 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”.²²⁰ Es por ello que en Fanon la nación y el nacionalismo es una ruptura con el

²¹⁷ V.I. Lenin, “Sobre el derecho a las naciones a la autodeterminación” en V.I. Lenin, *Obras completas*, Tomo XX, (Buenos Aires, Argentina: Cartago, 1960), p. 393.

²¹⁸ Leopoldo Marmora, op. cit. p. 55.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ Enrique Antilleo, op. cit. p. 149.

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 que Fanon ubica en torno a la utilización de la nación: “*En sus discursos, los dirigentes políticos “nombran” a la nación. Las reivindicaciones del colonizado reciben así una forma. No hay contenido, no hay programa político y social. Hay una forma vaga, pero no obstante nacional, lo que llamamos la exigencia mínima.*”²²¹

¿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, la cual tendría como base una política social justa y en una nueva idea del género humano, es decir, un nuevo humanismo; 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

²²¹ Frantz Fanon, *Los condenados...*, p.33. Cursivas mías. 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), 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).

futuro de la nueva política en una etapa independiente, definiendo que el proyecto nacional es una correlación de fuerzas integrada por 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, pero que 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.²²²

Es por ello que la cuestión nacional planteada por Fanon se encuentra íntimamente ligada con el proyecto de descolonización que el martiniqueño asume en su participación en el FLN. Esta escuela política será traducida en una interpretación sobre los elementos que hace posible la descolonización a nivel de la comunidad y del sujeto.

3.3 – Formas de la liberación: descolonización y violencia

De acuerdo a lo mencionado hasta ahora, en concordancia a la cultura nacional y la nación, en la obra del psiquiatra martiniqueño Frantz Fanon se ha analizado no sólo el carácter abierto, de posibilidad sino también el carácter aglutinador como fuerza movilizadora de aquellos que componen la *nación en armas*. Sin embargo, parece quedar una cuestión pendiente en relación a esta forma general de movilización dentro de los movimientos de liberación nacional; dichas cuestiones son aquellas referentes a la descolonización y particularmente a la violencia, este último tema ha hecho correr bastante tinta en las investigaciones sobre la figura y obra de Fanon.

²²² Leopoldo Marmora, op. cit. pp. 175-176.

Si pudiésemos definir la obra de Fanon de manera sucinta, - con los riesgos que esto podría acarrear -, esa definición se encontraría ligada a algún aspecto de la liberación. No por ello se dejaría de lado lo profundo de sus análisis ya que estos, en dos niveles, se mueven entre develar las lógicas de dominación dentro del sistema colonial y su correlato, la de definir una estrategia de liberación. Ésta se debiera entender no como un programa inamovible que pueda ser trasladado a diferentes situaciones concretas sino como definición de ciertos elementos que ponen en tensión un orden dado en contextos concretos.

A partir del análisis de la sociedad argelina y del proceso de liberación que Fanon ha acompañado, más allá de hablar de una forma de movimiento de liberación el proyecto político que Fanon planteará lo definirá como descolonización: “La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido.”²²³ Los objetivos y métodos son los que diferencian ambas posiciones. Entendida en este sentido es que podemos decir que el movimiento de liberación de Argelia, estudiado por Fanon, su contenido quedaba expresado en la posibilidad de construcción de una nueva nación pero, teniendo como horizonte de posibilidad la desalienación del sujeto colonizado. Esto último es lo que dota de sentido, en la obra de Fanon, a la descolonización; y lo separa de acciones promovidas desde arriba, como lo propuesto desde la Organización de las Naciones Unidas, que fijan su acción en el carácter jurídico de los territorios.

Con ello tenemos un primer elemento que pone en cuestión muchas de las nociones compartidas por diferentes sectores de la izquierda contemporánea a Fanon; a saber las formas a priori de organización popular. El ejemplo más claro sería el cuestionamiento de la forma partido en su caracterización leninista, aunque posteriormente el martiniqueño reconozca la importancia capital de la formación de partidos nacionalistas para el desarrollo del movimiento de liberación nacional en Argelia.

En el plano de la táctica política y de la Historia, en la época contemporánea se plantea un problema teórico de importancia capital con motivo de la liberación de las colonias: ¿cuándo puede decirse que la situación está madura para un movimiento de liberación nacional? ¿Cuál debe ser su vanguardia? Como las descolonizaciones han revestido formas

²²³ Frantz Fanon, *Los condenados...*, p. 2.

múltiples, la razón vacila y se prohíbe decir lo que es una verdadera descolonización y una falsa descolonización. Veremos que para el hombre comprometido es urgente decidir los medios, es decir, la conducta y la organización. Fuera de eso, no hay sino un voluntarismo ciego con los albueros terriblemente reaccionarios que supone.²²⁴

Es decir, toda movilización se dota de sus estructuras de organización; es su propia historia la que guía la construcción de determinadas formas y contenidos de los movimientos. El elemento histórico y la visión de proceso que tiene Fanon sobre la descolonización lo llevan a plantear de una forma más dinámica y abierta las posibilidades tanto de negociación como en la acción.

Para ello Fanon, en *Los condenados...*, no se limita a describir cuáles habían sido los avances en la organización y la movilización en Argelia, sino la investigación es fundamentalmente un análisis de la sociedad argelina y su articulación en el proceso de ruptura con el colonialismo con una perspectiva de escenarios en una etapa poscolonial. El estudio sobre las clases sociales que Fanon lleva a cabo en este libro no sólo rompe el esquema clásico del marxismo, sino es sobre todo una investigación basada en las circunstancias concretas en las cuales se desenvuelven.²²⁵ Las ideas sobre el campesinado y el *lumpenproletariado* son ejemplo de ello. Su organización y las relaciones que se tejen entre las diferentes clases en un momento radical de ruptura manifiestan el carácter complejo sobre la posibilidad de, primero, lograr una organización; segundo de ofrecer posibilidades para la descolonización.

Philippe Lucas define el objetivo central de *Los condenados...* como el “intento de completar, por medio de una teoría de la descolonización basada en un análisis de la realidad de las sociedades dominadas de tres continentes, una teoría del imperialismo”,²²⁶ si bien comparto la primera parte del anterior enunciado, considero que el enclavar las

²²⁴ *Ibid.* p. 24.

²²⁵ Este elemento es trascendente en la medida que se pone en entredicho la existencia de un sujeto revolucionario *per se*; así como el cuestionamiento al mecanicismo de la revolución por etapas convertida en un dogma. Otro elemento destacable es la falta de entendimiento entre el marxismo clásico y los problemas particulares de los territorios colonizados; con lo cual los intelectuales militantes de los territorios colonizados abogaban por una apertura en el marxismo y un replanteamiento de su teoría. Cfr. Aimé Césaire, “Carta a Maurice Thorez” en Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, (Madrid, España: Akal, 2006), pp. 77-84 y Frantz Fanon, “Los intelectuales y los demócratas franceses ante la revolución argelina” en Frantz Fanon, *Por la revolución...*

²²⁶ Philippe Lucas, *Sociología de la descolonización*, (Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión, 1973), p. 13.

propuestas de Fanon sólo como parte de una teoría del imperialismo es quedarse en lo aparente en una cuestión tan profunda que el martiniqueño desarrolla a través de un proceso de descolonización,²²⁷ porque no estamos tratando solo un problema de forma sino de contenido. Elemento fundamental para Fanon.

Entonces ¿qué es la descolonización dentro de la obra de Frantz Fanon? ¿Cuáles son las profundas consecuencias de ese contenido en la sociedad y el sujeto colonizado? ¿Cuál es la importancia de la violencia en este proceso de descolonización? Un primer paso para responder a estas interrogantes es reconocer que a lo largo de la obra de Fanon, y en especial en *Los condenados...*, la independencia si bien es un objetivo preciso no es el fin último que suponga la liberación; ésta sólo es posible en la medida de desarticular las estructuras creadas por el sistema colonial y en construir nuevas subjetividades desalienadas del imaginario construido por el colonizador y reproducido por colonizadores y colonizados en lo cotidiano.

Fanon señala:

la descolonización que se propone cambiar el orden del mundo, es, como se ve, un programa de desorden absoluto [...] La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia [...] *La descolonización, realmente, es creación de hombres nuevos* [...] la <<cosa>> colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera.

En la descolonización hay, pues, exigencia de un replanteamiento integral de la situación colonial.²²⁸

El sujeto colonizado subsumido por una serie de condicionamientos – como se muestra en el capítulo segundo de esta tesis –, por medio de la construcción de una imagen deformada de sí mismo y subsumido en relaciones sociales racializadas en una trama de estructuras que componen el colonialismo como sistema, llevan a Fanon a concluir que la

²²⁷ Reconozco el valor que este trabajo de Lucas tiene en relación a la obra de Fanon, sin embargo, sus empeños por afirmar la descolonización sólo como un elemento faltante en la teoría marxista del imperialismo lo llevan a tomar posiciones contradictorias con sus mismos argumentos (explícitamente en los momentos que toca lo relacionado a la alienación y las relaciones de dependencia entre centros y periferias, esto último parece ser el referente a través del cual se evalúan sus consideraciones respecto a la descolonización) o a realizar generalizaciones que abarcan contextos tan disimiles en las formas que han adoptado los movimientos de liberación en Asia, África y en América Latina.

²²⁸ Frantz Fanon, *Los condenados...*, p. 2. Cursivas mías.

descolonización debe de ser un proceso de radicalidad donde está en juego la irrupción del sujeto colonial en la política y en la historia.

En una nota a pie de página, Alejandro de Oto apunta: “el colonizado que se levanta contra el régimen colonial en su relato [de Fanon] es, entre otras cosas, un ser ilegítimo, y desde esa ilegitimidad de origen, construye su futuro histórico, político y social.”²²⁹ Es por ello, que el contenido de la descolonización es un redescubrimiento de la política y, sobre todo, una política de la emancipación. Por ello, es posible encontrar en Fanon una posición contra la explotación del trabajo en territorios coloniales, contra el enriquecimiento por despojo, contra el racismo y contra el lugar que se le ha reservado en la historia a los territorios colonizados - aspectos que se encuentran también presentes en las reivindicaciones del tercermundismo. Y por ello, en este momento de rupturas, Fanon señala: “el colonizado, el subdesarrollado son actualmente animales políticos en el sentido más universal del término.”²³⁰

La reivindicación de una existencia no alienada, es comprensible que vaya más allá de la independencia. Sin embargo, como he tratado de demostrar a lo largo de este capítulo, se traduce en la demanda mínima; esta protesta va ligada al derecho de autodeterminación (el derecho a existir de forma independiente y a formar un Estado propio) en un primer momento. Su complemento es, necesariamente tendría que serlo, la eliminación de todas las estructuras que subsumen al sujeto colonizado a un estadio de animalidad, la descolonización.

Por tanto, puedo decir que esa lucha de descolonización es también, para nuestro autor, una lucha por el presente. Esto, como bien señala Alejandro de Oto, porque se manifiesta como una lucha por la supervivencia: “Lo que transforma la experiencia colonial es una experiencia emancipatoria para Fanon es precisamente el poder retomar el manejo del presente.”²³¹ Esta lucha por el presente y la supervivencia está expresado en Fanon de una forma muy poética: “Vivir es no morir. Existir es mantener la vida. Cada dátil es una

²²⁹ Alejandro de Oto, “Teorías fuertes. Frantz Fanon y la descolonización como política” en Walter Mignolo, *La teoría política en la encrucijada descolonial*, (Buenos Aires, Argentina, Ediciones del signo, 2009), p. 36, nota al pie 14.

²³⁰ Frantz Fanon, *Los condenados...*, p. 46.

²³¹ Alejandro de Oto, op. cit. (2009), p. 37.

victoria. No es resultado de la labor realizada, sino una victoria concebida como triunfo de la vida.”²³²

Dicho combate no sólo está representado en Fanon a través de la *nación en armas* sino también en una teoría de la praxis. Aspecto que queda aclarado cuando sucede una llamada de atención a ese primer momento de explosión de levantamientos sin dirección respecto de no confundir el momento militar con el momento político. A través de ésta praxis es que sucede una emergencia de nuevos sujetos históricos y, de acuerdo con Alejandro de Oto, se abre la posibilidad de preguntar políticamente por la constitución histórica de los sujetos.²³³

El potencial de la obra de Fanon se despliega en el tiempo presente. Es allí, a través de la acción que se construyen los sujetos. Sin embargo, hay que tener en consideración que no podemos caracterizar en la obra de Fanon un sujeto revolucionario trascendental, a pesar de las buenas opiniones que le merece el campesinado o el *lumpenproletariado* dentro del movimiento de liberación, “el sujeto histórico que manifiesta el *nosotros* de *Los condenados de la tierra* es aun hoy, en gran medida, un *nosotros en el que queda mucho por conocer*.”²³⁴ Sobre todo porque Fanon identifica una coalición de fuerzas que incluye a diversos actores (hasta la participación de los sectores de la burguesía nacional progresista) en el momento de descolonización.

Este proceso de desalienación, emprendido por la descolonización, se produce a partir de la praxis de los sujetos colonizados por medio del uso de la violencia.

Después de años de irrealismo, después de haberse revolcado entre los fantasmas más increíbles, el colonizado, empuñando la ametralladora, se enfrenta por fin a las únicas fuerzas que negaban su ser: las del colonialismo [...] El colonizado descubre lo real y lo transforma en el movimiento de su praxis, en el ejercicio de la violencia, en su proyecto de liberación.²³⁵

El elemento de la violencia, ha sido profundamente estudiado, criticado, enaltecido. En torno a este punto se ha gastado una increíble cantidad de tinta. Sin embargo, la crítica se ha centrado en dos cuestiones: la identificación errónea del sujeto revolucionario y el uso

²³² Frantz Fanon, *Los condenados...*, p. 260.

²³³ Alejandro de Oto, op. cit. (2009).

²³⁴ Philippe Lucas, op. cit. p. 49. Cursivas en el original.

²³⁵ Frantz Fanon, *Los condenados...*, p. 23.

de los métodos violentos de éste;²³⁶ otro de los aspectos que se ha privilegiado en la crítica acerca de la violencia tal y como se presenta en *Los condenados...* es el supuesto carácter apologético y radical de la lectura de Fanon.²³⁷

Por supuesto, hay que hacer mención que estas críticas, muchas de ellas, han tomado como referentes tan solo el Prólogo de Jean Paul-Sarte a *Los condenados...*, y, además, la atención parece centrarse en el capítulo 1 del libro de Fanon titulado “La violencia”. La acogida de estas interpretaciones que preponderaban el sentido político-militante de la violencia ya han sido descritas en la primera parte de este capítulo; las urgencias políticas del periodo que comprende las décadas de los años sesenta a los ochenta serían un factor por el cual se podría explicar el sentido particular de la lectura sobre la obra de Fanon. Empero, la lectura se sitúa por demás particularista y deja de lado muchos elementos que colocan a la cuestión de la violencia en la obra del martiniqueño no sólo como un momento particular o coyuntural del movimiento de liberación nacional de Argelia sino como un tópico central que desde su primera obra se encuentra presente.

Considero que así queda expresado en la parte final de *Piel negra...* en la sección destinada a la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel y su relación con el reconocimiento del sujeto negro en particular y del sujeto colonizado en general; en ella, la cuestión del

²³⁶ Esta crítica fue llevado a cabo por Nguyen Nghe, líder de la resistencia vietnamita, en su texto “*Frantz Fanon et les problèmes de l’indépendance*”, publicado en la revista *La Pensée*, n. 107, febrero de 1963, según los datos que ofrece Irene Gendzier en su trabajo ya citado de 1977. Lamentablemente no pude acceder al texto original y aquí se glosa conforme a la interpretación que los biógrafos de Fanon han hecho del mismo, quienes coinciden en los aspectos fundamentales de la crítica hacia Fanon por parte del vietnamita y que Gendzier interpreta así: “La evaluación de la validez de la crítica de Nguyen Nghe depende, en primer lugar, de leer a Fanon y, más aún, de la forma en que se interpreta su análisis de la violencia, la lucha armada y el tema general de la organización política.” (p. 279).

²³⁷ La expresión más acabada de esta visión sin duda es *Sobre la violencia*, obra de Hannah Arendt publicada en 1970, en donde las interpretaciones de Fanon sobre la violencia son caracterizadas como glorificadoras y que – se deja abierta la posibilidad – de que sean más las interpretaciones de la obra de Fanon que los propios argumentos del martiniqueño quienes han hecho una apología a la violencia. Además, se puede encontrar una crítica de la violencia en Fanon en los dos sentidos que hemos señalado y que queda ejemplificado de la siguiente manera: “La nueva e innegable glorificación de la violencia por el movimiento estudiantil tiene una curiosa peculiaridad: mientras la retórica de los nuevos militantes se halla claramente inspirada por Fanon, sus argumentos teóricos contienen habitualmente nada más que un batiburrillo de residuos marxistas. Y esto resulta además completamente desconcertante para cualquiera que haya leído a Marx o a Engels. ¿Quién podría denominar marxista a una ideología que ha puesto su fe en los «gandules sin clase», que cree que «en el lumpenproletariado hallará la rebelión su vanguardia» y que confía en que los «gánsters iluminarán el camino al pueblo?»” Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, (Madrid, España: Alianza, 2006), p. 32.

conflicto y de la lucha ya quedan esbozadas aún sin quedar definidos los medios por los cuales pueden ser dirimidas las diferencias, que pueden ser irreconciliables, entre el colonialismo como sistema y las reivindicaciones del colonizado.

Aunado a lo anterior, otro elemento para comprender el sentido de la violencia en Fanon es su vínculo directo con su idea de praxis. Si bien en la obra del martiniqueño no hay una investigación metódica sobre ¿qué es la praxis?, su sentido puede ser reconstruido a partir de lo que encontramos en *Los condenados...*

En primer lugar hay una distinción entre cualquier tipo de actividad y praxis. A ello se refiere Fanon en su crítica al espontaneísmo y a la violencia desbordada sin una dirección y sin un programa que esclarezca el sentido del uso de la violencia. Al realizar esta distinción, Fanon se acerca a definir los medios por los cuales debe de producirse la descolonización y la desalienación del sujeto colonizado.

El filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, autor de una de las obras más importantes del marxismo latinoamericano en la segunda mitad del siglo XX, señala al respecto de la praxis: “el fin de esa actividad es la transformación real, objetiva, del mundo natural o social para satisfacer determinada necesidad humana.”²³⁸ A lo cual, en Fanon queda muy claro qué es aquello que se debe de cambiar, de transformar en su acepción más radical, de ahí que defina la descolonización como un programa de desorden absoluto. “Esta praxis ilumina al agente porque le indica los medios y los fines”;²³⁹ y como he apuntado en este capítulo el sentido del movimiento de liberación nacional y de la descolonización pasan por un *hacer* que dota de sentido.

La violencia será la mediación absoluta que el colonizado descubrirá en la lucha contra el colonialismo. Por lo cual, Fanon remarca la violencia sólo como un medio de la descolonización. A éste pueden ser sumados otros; sin embargo, la violencia sistemática colonialista, tal como es definida por Fanon, no deja espacio a otras mediaciones para poder transformar la realidad colonial en la cual se privilegia el desarrollo del sujeto social.²⁴⁰ Por

²³⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, (México: Siglo XXI, 2013), p. 271.

²³⁹ Frantz Fanon, *Los condenados...*, p. 50.

²⁴⁰ En el texto de Fanon “Decepciones e ilusiones del colonialismo francés”, incluido en *Por la revolución africana*, el martiniqueño define una serie de etapas por las cuales ha atravesado la política colonial francesa

ello, a esa violencia colonialista, llamada también “violencia primera” - que además ha sido definida como el único lenguaje por el cual los colonizados pueden entender – Fanon contrapone “la violencia ejercida por el pueblo, violencia organizada y aclarada por la dirección, permite a las masas descifrar la realidad social, le da la clave de ésta. Sin esa lucha, sin ese conocimiento en la praxis, no hay sino carnaval y estribillos.”²⁴¹

Fanon dedicó gran parte de su obra a investigar diferentes formas de violencias que era ejercidas hacia el colonizado, como aquellas señaladas en los dos primeros capítulos, dándole la misma importancia a las formas materiales como simbólicas de la violencia. El uso de la violencia por parte del colonizado no sólo se justifica por lo anterior sino en la medida que el ejercicio de una forma de praxis revolucionaria, a través de la violencia, es la expresión de un desajuste radical.²⁴²

Quizá lo que más ha causado controversia a este respecto son los momentos en los cuales el tono de la escritura de Fanon adquiere un estilo muy cercano a la glorificación de la violencia. Y es que esos momentos se presentan, sobre todo, cuando Fanon está hablando de una humanización del sujeto colonizado no a través de la violencia en sí misma sino por la praxis revolucionaria como medio para conseguir determinados fines: “La praxis que las ha lanzado a un cuerpo a cuerpo desesperado confiere a las masas un gesto voraz por lo concreto. La empresa de mixtificación se convierte, a largo plazo, en algo prácticamente imposible.”²⁴³ Empero, el colonizado se reconoce como un sujeto de historia, como un sujeto de comunidad a través de la cooperación en la lucha de liberación nacional y se hace presente un ser social visto como fin y no como medio.

Por ello:

Para Fanon [la violencia] crearía una nueva subjetividad en los colonizados [...] es una violencia catártica para los colonizados y en ella recuperan su dignidad y su identidad anulados por el colonialismo [...] la violencia revolucionaria fundaría un nuevo orden social y cultural más allá del colonialismo²⁴⁴

en su intento por detener la radicalización del movimiento de liberación y seguir manteniendo el territorio de Argelia.

²⁴¹ Frantz Fanon, *Los condenados...*, p. 108.

²⁴² Adolfo Sánchez Vázquez, op. cit.

²⁴³ Frantz Fanon, *Los condenados...*, p. 58-59.

²⁴⁴ Marcelo Sanhueza, op. cit.

O como escribiera Sánchez Vázquez acerca del uso de la violencia en una situación de transformación social

Al recurrir a la violencia, en cada una de las situaciones históricas, los revolucionarios habían llegado, más o menos claramente, a la conclusión de que la no-violencia no puede anular una violencia establecida, y que, por tanto, para transformar unas relaciones humanas dadas, y crear nuevas relaciones, era preciso destruir violentamente la realidad social que se asentaba, a su vez, sobre una violencia real.²⁴⁵

En el contexto argelino la violencia del colonizado era una respuesta al sistema de explotación y de relaciones sociales alienadas, además de que su fin era no sólo construir una serie de nuevas instituciones sino de formar nuevas relaciones sociales no alienadas en donde se privilegiara el ser social.

Sin embargo, quedaría definir si el fin justifica los medios. Para lo cual quiero trascender la visión moral y metafísica de la violencia, ya que a partir de considerar ésta como un mal abstracto se condena a raja tabla sus diferentes expresiones sin tomar en cuenta los contextos que las producen, actores e historias. Walter Benjamín por medio de su texto *Para una crítica de la violencia*²⁴⁶ se dedicó a dar cuenta de la justificación de la violencia más allá de si sus fines son justos o injustos haciendo una crítica del derecho.

Para Benjamin, “si la violencia no fuera más de lo que aparenta, a saber, un mero medio para asegurar directamente un deseo discrecional, sólo podría satisfacer su fin como violencia pirata. Sería totalmente inútil para fundar o modificar circunstancias de modo relativamente consistente.”²⁴⁷ En ese sentido, el significado de Fanon sobre la violencia tiene el presupuesto de ser más que acción; es medio de transformación no sólo de las estructuras sino de las relaciones sociales. Aunado a lo anterior, la violencia propuesta sería la crítica más radical del derecho establecido por el colonialismo o como lo expresaría Benjamin “La violencia como medio es siempre, o bien fundadora de derecho o conservadora de derecho. En caso de no reivindicar alguno de estos dos predicados, renuncia a toda validez.”²⁴⁸

²⁴⁵ Adolfo Sánchez Vázquez, op. cit. p. 456.

²⁴⁶ Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia” en Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, (España: Taurus, 2001).

²⁴⁷ *Ibíd.* p. 28.

²⁴⁸ *Ibíd.* p. 32-33.

Así, tanto Benjamin como Fanon van más allá de condenar a la violencia en abstracto o sólo por los fines que ésta persigue. Comprenden que la violencia es una entre el abanico de acciones del sujeto en su intento de transformación de lo social y del sujeto. Por ello, es que son capaces de observar una dimensión redentora del hombre en su uso; para demostrar esto me sirvo de transcribir en extenso una cita de Fanon y otra de Benjamin.

El militante que se ha entregado a una lucha armada, a una lucha nacional, tiene la intención de conocer todas las degradaciones infringidas al hombre por la opresión colonial [...] El periodo de opresión es doloroso, pero la lucha, al rehabilitar al hombre oprimido desarrolla un proceso de reintegración extremadamente fecundo y decisivo²⁴⁹

Mientras que Benjamin apunta:

En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquélla amenaza, ésta golpea, si aquélla es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta [...] [la violencia divina] redime al culpable, no de una culpa, sino del derecho. Es que la dominación del derecho sobre el ser viviente no trasciende la mera vida. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre aquella, en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo. Aquella exige sacrificios, ésta los acepta.²⁵⁰

Esta dimensión de la violencia sólo se revela en la praxis en su sentido creador y no en el uso de la violencia como instrumento de represión. El uso instrumental de la violencia llevaría a una deshumanización tanto de colonizadores como de colonizados. Por ello, en un sentido radical Césaire expresa que el colonialismo es un proyecto deshumanizador para todos los que intervienen en el:

Habría que estudiar en primer lugar cómo la colonización trabaja para *descivilizar* al colonizador, para *embrutecerlo* en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral [...], se está produciendo una regresión universal, se está instalando una gangrena [...] lo que encontramos es el veneno instalado en las venas de Europa y el progreso lento pero seguro del *ensalvajamiento* del continente.²⁵¹

Respecto a lo anterior, también debemos de tomar en cuenta la última parte de *Los condenados...* en donde Fanon explora algunos fenómenos psiquiátricos surgidos a partir del movimiento de liberación en Argelia, dando cuenta de los efectos causados por la violencia entre colonizadores y colonizados, escribe: “[...] el acontecimiento que

²⁴⁹ Frantz Fanon, *Los condenados...*, p. 246.

²⁵⁰ Walter Benjamin, op. cit. pp. 41-42.

²⁵¹ Aimé Césaire, op. cit. p. 15.

desencadena todo es principalmente la atmósfera sanguinaria, despiadada, la generalización de prácticas inhumanas, la impresión tenaz que tienen los individuos de asistir a una verdadera apocalipsis.”²⁵² De lo cual también se desprenderán las críticas al espontaneísmo hechas por nuestro autor. A pesar de ello, Fanon no renuncia al uso de la violencia dentro del proceso de descolonización.

Bolívar Echeverría, en un texto escrito en la década de los noventa del siglo XX, en un ambiente complicado para los sectores de izquierda para hablar de violencia, recalca la preocupación de la condena abstracta de la violencia y de hacer un llamado de atención a considerar su uso en situaciones concretas definidas históricamente. En sentido similar a Fanon y a Benjamín, la distinción de las violencias que realiza está mediada por el sentido de transformación o preservación de un orden. Así, lo que aparece como violencia dialéctica en Echeverría abona un punto importante que quisiera resaltar: “quien la ejerce [la violencia dialéctica] y quien la sufre mantienen entre sí a través del tiempo, más allá del momento actual de reciprocidad, una complicidad que convierte al acto violento en la vía de tránsito a una figura más perfecta de su existencia conjunta”.²⁵³ A reserva de ser discutible la afirmación del momento perfectible posterior, lo que quiero resaltar es el sentido de afectación mutua que observa Bolívar Echeverría y que de igual forma estaría presente en la obra de Fanon.

Lo anterior queda expresado en Fanon en que tanto colonizados como colonizadores dejen de ser mistificados y mistificadores. Ese sería el momento perfectible del cual está hablando Echeverría. No se percibe al Otro como aquello que hay que aniquilar, desde la perspectiva del colonizado que está haciendo uso de la violencia, el momento de la violencia como violencia destructiva, utilizando la categoría de Echeverría.²⁵⁴

Por ello, contrario a las críticas que ven en Fanon un apólogo de la violencia, ésta debiese ser considerada primero 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

²⁵² Frantz Fanon, *Los condenados...*, pp. 205-206.

²⁵³ Bolívar Echeverría, “Violencia y modernidad”, en Bolívar Echeverría, *Valor de uso y Utopía*, (México: Siglo XXI, 2010), p. 106.

²⁵⁴ *Ibid.*

denuncia de su condena en abstracto. Además, considero, el objetivo de la utilización de la violencia está subordinada al proyecto político delimitado por el movimiento de liberación y a la idea de descolonización en el pensamiento de Fanon.

La ideología y la cultura de la democracia nos han llevado a la condena abstracta de la violencia, desde el mandamiento como expresaría Benjamin. 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 (como queda ejemplificado en imposibilidad de construir un esquema corporal). La violencia sin sentido es reprobada por el martiniqueño, de ahí que no sea posible hacer una crítica a partir solo 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.

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 como he manifestado a lo largo del capítulo, 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 muestra 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.²⁵⁵ Esto ocurrió por diferentes razones, en algunos casos el desgaste

²⁵⁵ Considero importe realizar una precisión referente a este punto. Si bien mantengo la posición respeto 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

y la corrupción de los gobiernos revolucionarios abrieron una etapa de neocolonialismo, dependencia o de colonialismo interno; en algunos otros, proyectos abiertamente reaccionarios y conservadores fueron los encargados de echar hacia atrás los proyectos revolucionarios por medio del uso de la violencia.

Hoy, la opción de hacer política por medio de las armas es bastante marginal, salvo en casos muy particulares (Palestina, por ejemplo), esta opción no es consenso, primero en los sectores de oposición y, segundo, no logra hacer consenso en la base de una sociedad. Además, el discurso liberal-democrático, predominante actualmente, 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.²⁵⁶

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 individual.

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.

²⁵⁶ Bolívar Echeverría, op. cit.

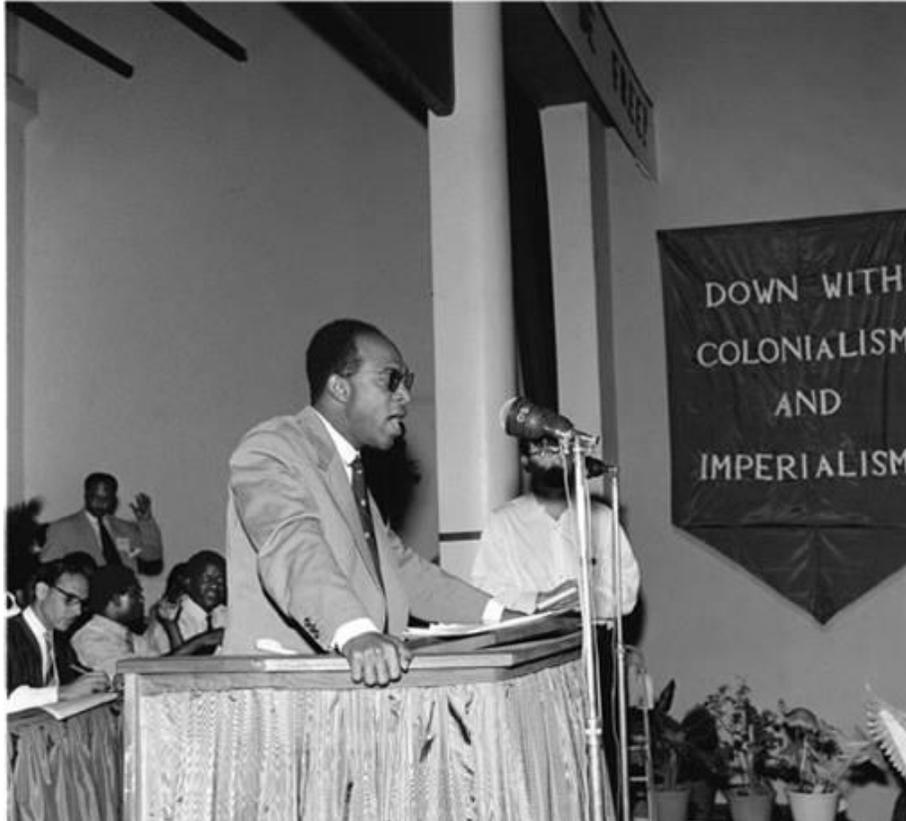


Figura 6: Fanon en la Conferencia de Accra, Ghana

Fuente: African American Intellectual History Society, <http://www.aaihs.org/on-frantz-fanon/>



Figura 7: Entierro de Frantz Fanon, Los personajes civiles son: 1er civil: Omar Oussedik, 2º civil: Pierre Chaulet

Fuente: *Fonds Frantz Fanon/IMEC*, Félix Valdés García, Leer a Fanon, medio siglo después, (México: Rosa Luxemburg Stiftung, 2016)

Conclusiones

En los últimos veinte años Frantz Fanon ha retornado a los espacios de debate. Sin embargo, las discusiones generadas por la obra del martiniqueño tienen a la academia como su espacio preponderante, siendo la academia estadounidense la que, parece, ha marcado un sentido en la lectura de la obra del pensador caribeño. El giro decolonial en las ciencias sociales – tema de discusión que no abordaré aquí pero que es necesario señalar – se ha concentrado en una lectura en torno a la identidad y la construcción de subjetividades colonizadas, han tomado la vida y obra de Fanon como un referente teórico, aunque muchas de las veces no quede clara su vinculación o, por momentos, parece que la figura del martiniqueño es mero pretexto para desarrollar sus ideas, tomando categorías, temáticas y mencionando de paso la obra y figura de nuestro autor.

Más allá de esto, es importante poner atención en el contexto del resurgimiento de la figura y obra de Frantz Fanon. En un presente como el nuestro autores que, después de la década de los años ochenta, habían permanecido relegados del estudio resurgen en un presente convulso y de transformaciones en distintas esferas de la vida. Esto no es casual, el reaparecer de éste y otros autores está relacionado con fenómenos como la crisis migratoria en América Latina y Europa actualmente – en donde los aspectos de raza y clase están marcados-, la “lucha contra el terrorismo” y la relación entre ese discurso y un sujeto con el cual se le asocia, los conflictos raciales, la continua intervención en los problemas nacionales de organismos internacionales que socaban la soberanía de los países, son algunos ejemplos marcados por varios de los ejes que he desarrollado en esta tesis. Aunado a esto, la pervivencia de las lógicas de dominación y explotación han puesto un escenario ideal para el retorno a la obra de Fanon como crítico de la sistematicidad en la explotación que reviste diferentes dimensiones del sujeto como aquí se ha tratado de dar cuenta.

Como se adelantaba en la Introducción a esta investigación el presupuesto de la existencia en Fanon de una teoría del colonialismo radica en llevar a cabo una lectura integral de su obra que nos permita dilucidar en qué recae esta propuesta. Para ello, a partir de las categorías del *colonialismo como sistema* y *colonialismo como subjetividad* he tratado de dar cuenta de las formas en que se articulan dos dimensiones del colonialismo.

Dimensiones que si bien no se encuentran desligadas la una de la otra es necesario dejar constancia de sus diferencias sobre todo al momento de plantear una crítica. La propuesta de Frantz Fanon se orienta en el sentido de explicar la sistematicidad en la pervivencia de formas de exclusión, como el racismo, y descentrarlo de una actitud moral de sujetos particulares. Así mismo, y de acuerdo a la propia vida del martiniqueño, uno de sus intereses es investigar las diferentes formas de alienación que se producen en el sujeto colonial desde un nivel de lo simbólico que repercute en el establecimiento de las relaciones sociales entre colonizados-colonizadores; pero también, entre colonizados-colonizados.

Es por ello que el *colonialismo como sistema* da cuenta de que el colonialismo se asienta en determinadas formas de clasificación social de los sujetos más allá de los territorios coloniales, pero que en estos que fueron vividos (¿o sufridos?) por Fanon la dimensión de violencia no tenía comparación. Las formas de clasificación social asentadas en las concepciones de raza y de clase otorgan, no sólo una valorización a los sujetos, sino que configuran un nuevo patrón de poder que trasciende los territorios coloniales y el determinado periodo histórico del colonialismo.

Si bien Fanon centra sus investigaciones en el sujeto negro o el sujeto árabe (entendido éste como el habitante del norte de África, practicante del islam), lo planteado por él tiene un alcance mayor al manifestar que, aún en los territorios independientes, desde el siglo XIX opera ese patrón de poder asentado en la raza y en la clase que sigue manteniendo relaciones desiguales en el interior de los países así como en el exterior con otras naciones, que se mantiene hasta el presente; baste constatar cuánta relevancia mantiene actualmente la cuestión indígena en Bolivia, México, Chile, entre otros, o los problemas de segregación afincados en la raza, el ejemplo más claro son los Estados Unidos. La crisis migratoria de centroamericanos hacia Estados Unidos o de Medio Oriente a Europa que se viene desarrollando en los últimos años es un ejemplo más. Lo que hoy podemos definir como el mantenimiento de relaciones racializadas. Es decir, la diferenciación en la forma de relacionarse teniendo en cuenta sí los caracteres físicos pero también teniendo en cuenta el estatus económico y la adopción, aceptación y reproducción de los valores culturales dominantes.

Además, a partir de lo propuesto por Fanon se aclara la relación económica que subyace al fenómeno del racismo. Si analizamos el colonialismo como la expansión de las relaciones económicas hacia otros territorios, la puesta en marcha de esto tiene como consecuencia la objetivación del sujeto. El elemento racial abona a la objetivación del sujeto alejando a éste de un ideal de hombre, el sistema esclavista que se desarrolló en el Caribe es el ejemplo más radical de esto. Esta propuesta novedosa tendrá un desarrollo importante en las humanidades y ciencias sociales en pensadores caribeños. Con ello, se resalta la importancia de los territorios coloniales en el origen y desarrollo del capitalismo; lo que pone en cuestión las afirmaciones e ideas acerca, primero, de una acumulación originaria, segundo, que ese desarrollo es producto únicamente de los procesos llevados a cabo en el interior de los territorios que comprenden la actual Europa.

Lo que la obra de nuestro autor pone en cuestión de acuerdo a lo anterior es que esa “acumulación originaria” no sucedió una vez en el tiempo si no que ésta es constante durante los periodos de crisis del capitalismo, en donde se ponen en marcha medidas que pauperizan a sectores específicos de una sociedad, en particular se puede constatar en que son aquellos sectores más excluidos en quienes recaen esos ajustes. A un nivel internacional son los territorios “periféricos” en donde se expresa lo anterior, observando que este es un proceso tanto nacional como internacional que guarda relación con lo estudiado por Fanon sobre los vínculos entre metrópolis y territorios dependientes.

Por otro lado, lo que pretendo al plantear una noción de sistematicidad del colonialismo en la obra de Frantz Fanon es tener en cuenta que el sentido último de ambas nociones es la objetivación de un sujeto humano que es el principio de relaciones sociales desiguales.

Por otra parte, atendiendo a la obra de Fanon es posible percatarse de una dimensión del colonialismo más vivida, más concreta y que remite directamente a la cuestión del sujeto y sus relaciones con los otros. Es por ello que el acercamiento a esta dimensión del pensamiento de nuestro autor es construida a partir de las preguntas de cómo es que aquellas lógicas de dominación penetran en los sujetos concretos y delimitan sus acciones.

De lo que hablo es que el carácter simbólico del colonialismo tiene sus repercusiones bastante concretas. Las cuales moldean en el sujeto colonizado toda una

concepción del mundo, de las relaciones sociales y de sí mismo. Si se había hecho alusión al carácter objetivamente de las lógicas de dominación afincadas en la raza y en la clase, de aquí, en el análisis fanoniano, se desprende una conceptualización de la alienación del sujeto colonizado y, también, del colonizador por medio de la construcción de discursos e imaginarios que han delineado de gran manera la forma en que se relacionan los sujetos.

Manteniéndose esa condición de enajenación el tránsito hacia un reconocimiento que trascienda la línea de lo jurídico se mantiene en tensión. Ya que para Fanon, la idea del reconocimiento se cimienta, al igual que en Hegel, en la lucha. Por lo cual, a partir de la lectura aquí sugerida se contempla que el reconocimiento es el eje por el cual se desarrolla la enajenación del ser social, ya que las condiciones en las que vive el sujeto colonizado se encuentran mediadas por agentes exteriores que son productores de dicha sobre-determinación, por lo que las acciones del sujeto colonizado quedan subordinadas a lograr un reconocimiento por parte del colonizador.

Por otro lado, la idea de reconocimiento en Fanon articula las propuestas de carácter más psicoanalítico en la obra del martiniqueño con las ideas desarrolladas a partir del proceso de liberación nacional en Argelia. Es decir, de la construcción de nuevas identidades a través de la participación política y de la praxis. Ya que estaría en juego no sólo el reconocimiento de los sujetos colonizados sino la posibilidad de la construcción de mecanismos que posibiliten las relaciones sociales basadas en una eticidad como es definida por Axel Honeth.

Habría que explorar más esa idea de eticidad en las relaciones sociales en la obra de nuestro autor, considero importante esto porque a partir de ello podríamos apreciar el carácter humanitario del proyecto teórico-político de Fanon. Atenderíamos a que el cuidado de la vida de todos los sujetos debería ser condición incuestionable de la vida en sociedad.

Es por ello que el proyecto lanzado por el autor sobre la descolonización sea en muchos sentidos caracterizado como de radical. Ya que dicho proyecto no se limita al principio de autodeterminación y de la construcción de un Estado independiente sino que tiene una trascendencia más allá de las estructuras; lo cual queda reflejado en los tres momentos sobre la nación que aquí he hecho referencia y que son parte integral del proyecto de descolonización de Fanon.

Es decir, realizando una regresión, el martiniqueño tiene presente ambas dimensiones del colonialismo ya esbozadas aquí, por lo cual la transformación de las estructuras no implica necesariamente un cambio en las formas de relaciones sociales de los sujetos concretos. Por lo cual, a partir de mi lectura, cabría la posibilidad de plantear que las relaciones de alienación pueden no ser superadas a diferencia de lo expresado dentro de las tradiciones más ortodoxas del marxismo y su confianza en la desalienación. Sin embargo, dentro del proyecto político propuesto por Fanon, las contradicciones generadas por el colonialismo pueden ser superadas, no sólo a un nivel de estructuras sino también en el nivel subjetivo. Sus preocupaciones teóricas y políticas están orientadas en ese sentido.

Empero, a partir de lo analizado en Argelia, Fanon constata que la praxis por medio de la violencia del sujeto colonizado y su irrupción en la política y en la historia han transformado a ese sujeto. Por lo cual, el proyecto nacional, como afirmación mínima frente al colonialismo, y la propuesta de violencia como praxis creadora sean complementarios en la idea de descolonización en la obra del psiquiatra martiniqueño.

En la presente investigación se ha propuesto ofrecer una lectura integral de la obra de Frantz Fanon guiada a partir de seguir la construcción del colonialismo en las dimensiones ya señaladas y de la propuesta de liberación nacional que es posible encontrar en la pequeña pero sustanciosa obra del autor. He considerado al menos tres supuestos para llevar a cabo esta tarea: la vida del autor, el contexto en el cual fue producida la obra y la obra en sí misma. A través de estos tres elementos, considero, es posible acceder a una obra compleja, que si bien no es extensa en cantidad llega a ser problemática en la medida de considerar una serie de ejes que la articulan.

Fanon murió a la edad temprana de 36 años a consecuencia de leucemia. Si bien delineó los presupuestos del colonialismo como sistema y como subjetividad, así como también una propuesta de descolonización, éstos no pueden ser tomados como inmutables. Formalmente el colonialismo se ha reducido y no tiene el significado que representaba a inicios del siglo XX o en la segunda mitad del mismo. Sin embargo, podemos advertir que siguen perviviendo relaciones de desigualdad y que su sustento sigue afincado en lo señalado por el martiniqueño.

Lo que conlleva preguntarse ¿por qué leer a Fanon hoy? Más allá de un testimonio de época anclado a una vida intensa, puedo decir que tanto la figura como la obra de Fanon son ejemplo de lo que se ha denominado un saber situado. Es decir, de pensar en relación con las determinaciones propias de un contexto concreto. Aunado a lo anterior, la crítica realizada por él pone atención a dos problemas sustanciales de la modernidad y el capitalismo: la raza y la clase; al igual que fueran advertidas por su maestro, Aimé Césaire, que siguen generando conflictos, que en el mediano plazo no se vislumbra alguna solución que zanje las pugnas afincadas en dichos conceptos. A la raza y la clase añadiría la cuestión de género. Si se pretende un análisis y crítica de lo social hoy estos tres elementos deben encontrarse presentes. La obra de Fanon es ejemplo de pensar esas intersecciones que orillan a determinados sujetos a una condición de explotación y exclusión.

Por otro lado, a partir de la década de los años ochenta del siglo XX y los años que corren del siglo XXI la fragmentación y cuestionamiento de los grandes discursos sobre la transformación social, por ejemplo el marxismo, ha condicionado la labor teórica y el quehacer político. Por otro lado, también han marcado de gran manera la forma en que estamos leyendo y utilizando a pensadores como Fanon. Por un lado se destacan los aspectos más psicológicos, sobre la subjetividad, la identidad, entre otros, dejando al margen las propuestas militantes, como si fueran aspectos disociados de la figura y obra de nuestro autor. Los usos de Fanon pueden ser múltiples, sin embargo, considero que estos deben dar cuenta de una figura tan compleja y no solo una mirada unilateral, esto ha ocasionado la despolitización de autores como Fanon.

Por último, más allá de pensar en una lectura que dé cuenta de forma fidedigna de lo expresado por Fanon, habría que pensar los alcances y, por supuesto, los límites de un pensador caribeño que se vuelve a manifestar en un presente caracterizado por la crisis, a partir de ello podríamos ver al autor y su obra como un interlocutor con quien dialogar, sacando provecho a una figura tan importante para el pensamiento social caribeño y latinoamericano.

Obras de Franz Fanon:

Se mencionan las obras de Frantz Fanon utilizadas para la elaboración de esta tesis en orden cronológico de acuerdo al año de publicación en su idioma original:

FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, [1952]. Trad. Ana Useros Martín. Madrid, España: Akal, 2009.

---. *Sociología de una revolución*, [1959]. Trad. Víctor Flores Olea, México: ERA, 1976.

---. *Los condenados de la tierra*, [1961]. Trad. Julieta Campos, La Habana, Cuba: Casa de las Américas, 2011.

---. *Por la revolución africana: escritos políticos*, [1964]. Trad. Demetrio Aguilera Malta, México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, Louis. *Escritos sobre psicoanálisis Freud y Lacan*. México: Siglo XXI, 1996.

ANDERSON, Benedic. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. [1983]. Trad. Eduardo L. Suárez, México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

ANTILEO, Enrique. "Frantz Fanon Wallmapu Püle. Apuntes sobre el colonialismo y posibilidades para repensar la nación en el caso mapuche" en OLIVA, Elena, Lucía Stecher, Claudia Zapata. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Corregidor, 2013.

ARENDRT, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid, España: Alianza, 2006.

BENJAMIN, Walter. "Para una crítica de la violencia" en BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. España, Taurus, 2001.

BHABAH, Homi. "Interrogar la identidad. Frantz Fanon y la prerrogativa poscolonial" en BHABAH, Homi. *El Lugar de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manantial, 2002.

BUCK-MORSS, Susan. *Hegel, Haití y la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

CABALLERO, Manuel. *La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana. 1919-1943*. Caracas, Venezuela: Editorial Nueva Sociedad, 1988.

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

CARR, Edward Hallett. *La revolución rusa: De Lenin a Stalin, 1917-1929*, Vol. 1 Madrid, España: Alianza, 1997.

CAUTE, David. *Frantz Fanon*. New York, N.Y.: The Viking Press, 1970.

CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, España: Akal, 2006.

DAVIS, Angela, *Mujeres, raza y clase*, [1981]. Trad. Ana Varela Mateos, España: Akal, 2005.

DE OTO, Alejandro "Teorías fuerte. Frantz Fanon y la descolonización como política" en MIGNOLO, Walter. *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Buenos Aires, Argentina: Ediciones del signo, 2009.

---. "Lugares fanonianos de la política: de la lengua al cuerpo y del cuerpo a la cultura nacional" en OLIVA, Elena, Lucía Stecher, Claudia Zapata. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Corregidor, 2013.

ECHEVERRÍA, Bolívar. "Violencia y modernidad", en ECHEVERRÍA, Bolívar. *Valor de uso y Utopía*. México: Siglo XXI, 2010.

EVANS, Dylan. *Diccionario introductorio del psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2007.

FERNÁNDEZ PARDO, Carlos. *Frantz Fanon*. Argentina: Editorial Galerna, 1971.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, *Calibán: apuntes sobre la cultura de nuestra América*, México, Diógenes, 1971.

FERRO, Marc. *La colonización. Una historia global*. México: Siglo XXI, 2000.

GANDARILLA SALGADO, José Guadalupe. *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*. México: Anthropos/Siglo XXI/ Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Sociales y Humanidades (CEIICH), 2012.

GEISMAR, Peter. *Fanon*. Buenos Aires, Argentina: Granica editor, 1972.

GENDZIER, Irene L. *Frantz Fanon. Un estudio crítico*. México: Era, 1977.

GLISSANT, Édouart. *Discurso antillano*. [1981] Trad. Aura Mariana Boadas; Amelia Hernández; Lourdes Arencibia Rodríguez, La Habana, Cuba: Casa de las Américas: 2010.

GÓMEZ PERNIA, Alejandro. *Fidelidad bajo el viento: revolución y contrarrevolución en las Antillas francesas en la experiencia de algunos oficiales franceses emigrados a tierra firme, 1790-1795*. México: Siglo XXI, Universidad de Quintana Roo, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

HOBBSAWM, Eric. *Historia del siglo XX, 1914-1991*. [1995]. Trad. Juan Faci, Jordi Ainaud, Carme Castells, Barcelona, España: Crítica, 1997.

---. *Naciones y nacionalismos desde 1780*. [1990] Trad. Jordi Beltrán, España: Crítica, 1991.

HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de moral de los conflictos sociales*. Barcelona, España: Grijalbo, Mondadori, 1997.

JAMES, C.L.R., *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Saint-Domingue*, [1938]. Trad. Rosa López Ocegüera, La Habana, Cuba: Casa de las Américas, 2010.

KOSIK, Karel. *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo, 1976.

LAO-MONTES, Agustín. Prólogo. "Fanon y el socialismo del siglo XXI: *Los condenados de la tierra* y la nueva política de des/colonialidad y liberación". *Los condenados de la tierra*. Por Frantz Fanon. La Habana, Cuba: Casa de las Américas, 2011. VII-XLVI.

LENIN, V.I. "Notas críticas sobre el problema nacional" en LENIN, V.I. *Obras Completas*, Tomo XX. Buenos Aires Argentina: Cartago, 1960.

---. "Sobre el derecho a las naciones a la autodeterminación" en LENIN, V.I. *Obras completas*, Tomo XX. Buenos Aires, Argentina: Cartago, 1960.

LOMNITZ, Claudio. Prólogo. *Hegel, Haití y la historia universal* de Susan Buck-Morss. México: Fondo de Cultura Económica, 2013. 9-14.

LUCAS, Philippe. *Sociología de la descolonización*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión, 1973.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Apéndice. "Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon" en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*. Por Frantz Fanon. Madrid, España: Akal, 2009: 285-307.

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

MARX, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México: Grijalbo, 1968.

---. *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, La Habana, Cuba: Casa de las Américas, 1974.

MEAD, George. *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona, España: Paidós, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, España: Ediciones Península, 1997.

MIR, Pedro, *Poesías (casi) completas*, México: Siglo XXI, 1994.

ORTIZ, Fernando. *El engaño de las razas*. La Habana, Cuba: Fundación Fernando Ortiz, 2011.

PIERRE-CHARLES, Gérard. *El Caribe a la hora de Cuba: estudio socio-político, 1929-1979*. La Habana, Cuba: Casa de las Américas, 1981.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del poder*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2014: 777-832.

RAMÍREZ, Mario Teodoro. "Pensar desde el cuerpo: de Merleau-Ponty a Jean-Luc Nancy y el nuevo realismo". *EIDOS* 21, (2014): 221-236.

ROZITCHER, León. *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*, Buenos Aires, Argentina: Ediciones Biblioteca Nacional, 2012.

SACO, José Antonio. *Historia de la esclavitud en las colonias francesas*. La Habana, Cuba: Sociedad Económica de Amigos del País, Editorial de Ciencias Sociales, 2002.

SAID, Edward. *Orientalismo*. [1997] Trad. María Luisa Fuentes, España: DeBolsillo, 2002.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI, 2013.

SANHUEZA, Marcelo. "Violencia/contraviolencia: descolonización y reinterpretación del marxismo revolucionario en Los condenados de la tierra de Frantz Fanon" en OLIVA, Elena, Lucía Stecher, Claudia Zapata. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Corregidor, 2013.

SANKATSING, Gleen. *Las ciencias sociales en el Caribe. Un balance crítico*. Caracas, Venezuela: UNESCO, Nueva Sociedad, 1990.

SARTRE, Jean-Paul. *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Sur, 1948.

---. Prefacio. *Los condenados de la tierra*. Por Frantz Fanon. La Habana, Cuba: Casa de las Américas: 2011. XLVII-LXX.

SCHAFF, Adam. *Filosofía del hombre (Marx o Sartre)*. México: Grijalbo, 1965.

SHARPLEY-WHITING, T. Denean, "Anti-black femininity and mixed-race identity: Engaging Fanon to reread Capécia" en Lewis R. Gordon; T. Denean Sharpley-Whiting; Renée T. White, *Fanon: A critical reader*, Massachusetts, Estados Unidos: Blackwell Publishers, 1996.

SILVA, Ludovico. *La alienación en el joven Marx: ensayos*. México: Editorial Nuestro Tiempo, 1980.

STALIN, Iósef. *El marxismo y la cuestión nacional*. Barcelona, España: Anagrama, 1977.

STECHEER, Lucía, "Las máscaras del deseo interracial: Fanon y Capécia" en Elena Oliva, et. al. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XXI*, Buenos Aires, Argentina: Corregidor, 2013.

TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

VARGAS CANALES, Margarita, *Martinica, tras las huellas de la antillanidad*, México: Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2014.

VALDÉS GARCÍA, *Leer a Fanon, medio siglo después*, México: Rosa Luxemburg Stiftung, 2016.

WHITE, Stephen. "Communism and the East: The Baku Congress, 1920". *Slavic Review* 3, (1974): 492-514.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo y esclavitud*. [1964]. Trad. Daniel Rey Díaz, Francisco Ángel Gómez, La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

---. *De Colón a Castro: La historia del Caribe 1492-1969*, [1984] Trad. Sergio A. Fernández Bravo, México: Instituto Mora, 2009.

WYNTER, Sylvia. Apéndice. "En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser <<negro>>" en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*. Por Frantz Fanon. Madrid, España: Akal, 2009. 327-370.

ZAVALETA, René. "Notas sobre la cuestión nacional en América Latina" en ZAVALETA, Rene. *La autodeterminación de las masas*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores; CLACSO, 2009): 357-371.

Hemerografía

ALBURQUERQUE F., Germán. "Los intelectuales Latinoamericanos y la construcción cultural del Tercer mundo: Concepto, Imagen, Ideología (1952-1991)". *Historia social* 18, (2010): 95-116.

ALLOA, Emmanuel. "Reflexiones del cuerpo: sobre la relación entre cuerpo y lenguaje", *EIDOS* 21, (2014): 200-220.

BERGNER, Gwen. "Who Is that masked woman? Or, the role of gender in Fanon's Black Skin, White Mask". *Modern Language Association* 1, (1995): 75-88.

BRIONES, Álvaro. "El Tercer mundo en la perspectiva latinoamericana", *Estudios Internacionales* 75, (Jul.-Sep.1986): 335-370.

FLASKAMP, Carlos. "Del tercermundismo al islamismo". *Pacarina del Sur* 24 (Jul.-Sep.2015), s/p www.pacarinadelsur.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1190&catid=15&Itemid=34 (Fecha de consulta: 15 de octubre de 2015).

GONZÁLEZ UNDURRAGA, Carolina. "'De la casta a la raza" el concepto de raza: un singular colectivo de la modernidad. México 1750-1850". *Historia Mexicana* 3, (2011): 1491-1525.

GROSGOUEL, Ramón. "El concepto de <<racismo>> en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?". *Tabula Rasa* 16 (2012): 79-102.

RAMÍREZ, Mario Teodoro. "Pensar desde el cuerpo: de Merleau-Ponty a Jean-Luc Nancy y el nuevo realismo". *EIDOS* 21, (2014): 221-236.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista colombiana de antropología* 39, (2003): 297-364.

Otras Fuentes

Organización de las Naciones Unidas, *Declaración sobre concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales*, 14 de diciembre de 1960. [Consultada el 13 de septiembre de 2016 <http://www.un.org/es/decolonization/declaration.shtml>

Índice de Ilustraciones

Figura 1: Retrato de Frantz Fanon	8
Figura 2: Frantz Fanon y sus hermanos después de un partido de fútbol	44
Figura 3: Fanon en una rueda de prensa del Congreso de escritores en Túnez, 1959	44
Figura 4: Fanon y su equipo en el Hospital de Blida-Joinville, hoy Hospital Frantz Fanon	80
Figura 5: Frantz Fanon, Roberto Holden y un periodista	80
Figura 6: Fanon en la Conferencia de Accra, Ghana	121
Figura 7: Entierro de Frantz Fanon	121