



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

**El concepto de poder en la política de liberación  
de Frantz Fanon**

**T E S I S**

**QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN CIENCIA POLÍTICA Y ADMINISTRACIÓN  
PÚBLICA**

**PRESENTA:**

**PEDRO BALAM GALLEGOS MACÍAS**

**ASESORA: MARÍA DE LOS ÁNGELES SÁNCHEZ NORIEGA  
ARMENGOL (FCPYS)**



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.



# ÍNDICE

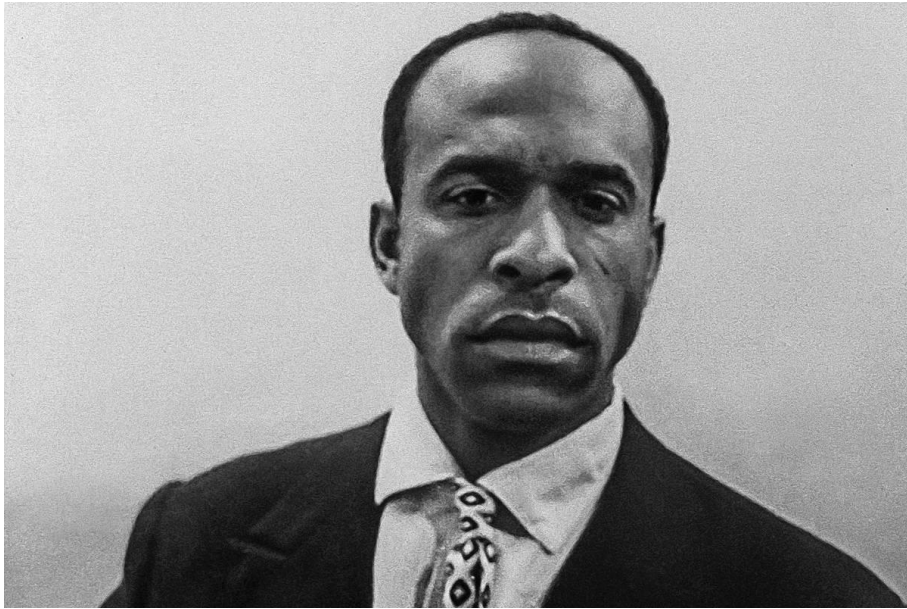
<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>5</b>
<b>CAPÍTULO I El poder indeterminado: primer acercamiento al concepto de poder en Frantz Fanon.....</b>	<b>12</b>
1. Una relación.....	14
2. Formas de ejercicio del poder. ....	18
2.1. Dominación.....	18
2.2. Liberación. ....	22
3. Medios de ejercicio del poder.....	25
3.1. La violencia .....	26
3.2. La ideología. ....	29
4. Tipos de poder. ....	36
<b>CAPÍTULO II El poder de dominación: primera determinación del concepto de poder. ....</b>	<b>39</b>
1. El colonialismo. ....	39
1.1. La dominación en el mundo colonial. ....	41
1.2. ¿Mecanicismo? .....	42
1.3. La conquista y la jerarquía cultural. ....	43
1.4. El mundo colonial.....	47
1.4.1. La raza. ....	48
1.4.2. La clase.....	50
1.5. El problema de la alienación. ....	54
2. Violencia .....	57
2.1. Violencia interpersonal. ....	59
2.2. Violencia como estructura. ....	61
3. Ideología. ....	65
3.1. El valor.....	66
3.2. El deseo.....	69
3.3. La negro-fobia.....	71
3.4. La dignidad. ....	72
3.5. Los intelectuales colonizados.....	76
3.5.1. El individualismo.....	79

<b>CAPÍTULO III El poder de liberación: segunda determinación del concepto de poder.</b> .....	<b>81</b>
1. Liberación. ....	81
1.1. La liberación del mundo colonial: descolonización. ....	82
1.2. El carácter social de la liberación. ....	86
2. El proceso de liberación. ....	87
2.1. Violencia. ....	88
2.2. El fin y los medios. ....	91
3. Ideología de liberación. ....	93
3.1. La negritud. ....	97
3.2. La conciencia nacional. ....	102
3.3. La conciencia social. ....	112
 <b>CONCLUSIONES.</b> .....	 <b>117</b>
 <b>REFERENCIAS.</b> .....	 <b>120</b>

## ÍNDICE DE ESQUEMAS

ESQUEMA 1. Construcción de un concepto abstracto. ....	14
ESQUEMA 2. Relación y jerarquía cultural entre dos naciones.....	46
ESQUEMA 3. Destrucción y creación de relaciones de poder coloniales. ....	62
ESQUEMA 4. Funcionamiento de la violencia como medio de ejercicio del poder. ....	64
ESQUEMA 5. Relación colonizado-ideología-mundo.....	68
ESQUEMA 6. Relación violencia de liberación - ideología de dominación .....	95
ESQUEMA 7. Relación dialéctica entre ideología de dominación y de liberación .....	98

*A María de la Luz, Pedro y Héctor, por ser mis fuentes de amor y libertad.  
A Mario Santiago, porque con él comenzó la duda.  
A las y los condenados de la tierra, porque la justicia llegará.*



Frantz Omar Fanon (1925 – 1961)



## INTRODUCCIÓN

Tal y como escribe el sociólogo estadounidense Wright Mills en *La imaginación sociológica* (1986), en nuestras sociedades “lo que los hombres [y las mujeres] corrientes saben directamente y lo que tratan de hacer está limitado por las órbitas privadas en que viven” (p. 23). En efecto, el establecimiento de una relación gnoseológica certera entre las vivencias personales y los grandes procesos históricos que las atraviesan, no ocurre por inercia. Hay una tendencia a naturalizar las experiencias inmediatas.

Entonces, dice W. Mills, es inevitable que ciertas preguntas aparezcan en el horizonte para cualquiera que pretenda superar esta división analítica y develar las relaciones intrínsecas que existen entre ambos niveles y observarlos como un todo holístico. Este proceso pasa por constituir a la persona cognoscente, es decir, a aquel que se pregunta por estas relaciones; el sujeto se vuelve objeto de sí mismo, pues resulta necesario establecer las condiciones a partir de las cuales dicho sujeto va a preguntar por su mundo.

De esta manera, las preguntas iniciales que el ahora constituido como sujeto cognoscente va a realizar son: ¿Quién soy? ¿Cómo es el mundo en el que vivo? ¿Cómo es el tiempo en el que vivo? ¿Cómo soy? Éstas, entre otras, son las preguntas que me he realizado durante la carrera y mi vida reciente. La necesidad de escoger un tema investigación, me llevó a elegir uno en el que necesariamente tuviera que buscar resolver esta división aparente. Entonces, decidí partir de un momento de mi experiencia inmediata, y del lugar en el que vivo, el mundo subdesarrollado.

El momento en que tomé conciencia de mis rasgos físicos, del color de mi piel, cuando era apenas un niño, me estremeció profundamente. Durante gran parte de mi adolescencia, el racismo y el clasismo limitaron en cierta medida mi desarrollo emocional, así como el de muchos niños y niñas de mi generación. Para un adolescente de 12 o 13 años, la influencia de las estructuras sociales en el desarrollo de las personalidades es un tema que resulta prácticamente inexistente: no solo hay una ausencia de conocimiento sobre esto, sino que hay una ausencia de la ausencia, es decir, una incapacidad de imaginar que lo que ocurre en las órbitas privadas guarda una relación con determinadas estructuras históricas.

Conforme mis estudios avanzaron, y mi praxis me llevó a descubrir nuevas experiencias, como la actividad política, fui dándome cuenta de todo esto y empecé a tratar de establecer dicha relación entre ambos niveles de análisis retratados por Mills: entre las vivencias personales y los procesos sociales que la atraviesan.

El presente trabajo es mi primer gran intento de responder a estas preguntas, para esclarecer, en cierta medida, la relación entre mis vivencias personales inmediatas y un proceso histórico fundamental, el colonialismo, como institucionalización de prácticas e ideologías que merman en gran medida las capacidades y el desarrollo humano del mundo en “vías de desarrollo” (Marini, 1973).

En consonancia con esto, la lectura de textos de Enrique Dussel y Aníbal Quijano, entre otros, me indicaron la posibilidad que existe en México y, en general, en Latinoamérica, de cuestionar la producción de conocimiento centrada generalmente en Europa y el mundo occidental. Me invadió una curiosidad por saber cómo piensan en otras latitudes los mismos conceptos; si acaso el cambiar las viejas y lisas avenidas alemanas o francesas, por las favelas o la sierra poblana, impacta de alguna manera al momento de pensar el poder, la política y las estructuras sociales.

En particular, la lectura de un libro de Enrique Dussel, *20 tesis de política*, me despertó un interés singular por el tema del poder. El filósofo argentino señala que autores como Max Weber entienden el poder exclusivamente desde la lógica de la dominación (capacidad de imponer una voluntad sobre los demás). La consecuencia lógica de esto es que su ejercicio únicamente radicaría en una potencia negativa, es decir, en un dominar “desde arriba”, sin consideración por los dominados, sin ética (Dussel, 2006, p. 44). Por el contrario, en dichas tesis, Dussel plantea una concepción distinta del poder, que lo entiende también como un ejercicio ético que debe responder a su fundamento teórico, es decir, el pueblo.

El planteamiento de Dussel probablemente pudiera resultar problemático para un estudioso de las teorías del poder en ciencias sociales (como las desarrolladas por M. Foucault, N. Poulantzas o M. Castells), las cuales han preferido un acercamiento al fenómeno del poder en términos de relaciones sociales y no necesariamente de soberanía (con el “pueblo” como fundamento teórico). Sin embargo, la tesis de Dussel acerca de la posibilidad de distintas formas de ejercicio del poder me pareció que apuntalaba a algo verdaderamente interesante. Después de muchas cavilaciones logré plantearme la siguiente pregunta: ¿Cabría la posibilidad de pensar teóricamente el poder como una herramienta para la liberación, así como se plantea su uso para la dominación?

Es por ello que decidí retomar al autor martinicano Frantz Fanon y cuestionarle acerca de su pensamiento sobre el poder: cuáles son sus dinámicas, cuáles las formas en que se expresa dentro de un mundo marcado fuertemente por el colonialismo, en qué medida nos determina, pero también de qué manera puede ser usado para un proyecto de liberación. Así, como se puede ver, los motivos de este proyecto son menos heurísticos y más políticos (“político” en el sentido que le

imprime C. Schmitt, como arte que nace de la esencia antagónica de todo proceso social), aunque no por ello menos rigurosos.

Poder y colonialismo son dos conceptos que han rondado frecuentemente entre mis intereses tanto políticos como académicos. De esta manera, la lectura de Frantz Fanon se me presenta como especialmente reveladora, pues su pensamiento tan certero, racional, se encuentra fuertemente influido por la experiencia de una guerra mundial, un pasado marcado por el colonialismo y una revolución. De esta manera, me dispuse a investigar cómo el autor oriundo de la Martinica entendía el poder y si acaso podía desvelarnos un entendimiento del mismo en términos de liberación (por contraposición a las teorías que lo entienden como pura imposición de voluntad, revisadas por Dussel, 2006.).

Para conseguir este objetivo, decidí abordar de lleno a Frantz Fanon en la presente tesis de licenciatura. Sin embargo, me encontré con un problema fundamental: el autor, originario de la Martinica, en el Caribe, no tiene un decálogo de conceptos, como es posible encontrar en las obras de autores como M. Weber o S. Freud. Es así que el primer problema metodológico que se me presentó fue pensar de qué manera iba a tratar un concepto en un autor que no lo desarrolló de manera sistemática, pero que, sin embargo, se encontraba allí, en su obra.

Su resolución, aunque no sencilla, consistió en adoptar la metodología descrita por dos autores distintos, Giovanni Sartori (2013) y Karl Marx (2007), los cuales establecen que, para el tratamiento de los conceptos en ciencias sociales, es plausible hablar de grados de abstracción y determinación. Lo concreto, por oposición a lo abstracto, es aquello que guarda dentro de sí una infinidad de determinaciones. “Toda determinación es una negación” (*omnis determinatio negatio est*) dice Spinoza (Förster & Melamed, 2012, p. 176), una negación de otras posibilidades de ser (*a* es *a* porque no es *b*).

El acto de abstracción es una operación mental consistente en aislar o separar un elemento específico de una generalidad de la cual forma parte, o, como le denomina Marx, lo concreto. En este sentido, el concepto de individuo vendría a ser un concepto más abstracto que el de pueblo o sociedad, dado que el primero es un elemento que, por sí solo, no existe, sino en tanto que, analíticamente, se separa de una generalidad de seres de la cual forma parte: “el todo es necesariamente anterior a la parte” (Aristóteles, 1988, p. 51).

Los grados de abstracción, según lo señalado por G. Sartori (2013), se darían en función de la cantidad de determinaciones o características que guarda un concepto con respecto al medio del cual se le abstrae:

Cuando ascendemos por una escala de abstracción, reducimos el número de las características. Y viceversa, cuando descendemos por una escala de

abstracción, agregamos características. (...) Los conceptos altamente abstractos abarcan mucho (...), pero precisan poco (...) quedando connotados en el caso extremo por una sola característica (p. 79).

Por otra parte, K. Marx (2007) señala que, precisamente, la manera de llegar a los conceptos más generales o abstractos se da en función de lo que hoy en día denominaríamos como método comparativo. Al momento de preguntarse sobre el estudio de la producción en distintos momentos históricos y en diversas poblaciones, señala que “todas las épocas de la producción tienen ciertos rasgos en común, ciertas determinaciones comunes”, pues, aunque un concepto pueda ser una abstracción, se trata de “una abstracción que tiene un sentido, en tanto que pone de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición” (p. 5). Al resultado de este proceso el autor alemán le denomina “universal concreto”, cuyo nombre revela su sentido: se trata de un concepto universal compuesto por determinaciones provenientes de diversos momentos concretos.

Desde este enfoque es que he planteado el acercamiento al concepto de poder de Frantz Fanon y, si bien no se tiene un decálogo o diccionario de conceptos del autor, sí es posible reconocer, en los diversos usos que le da a la noción de poder dentro de sus textos, elementos comunes, que aparecen reiteradamente y dan cuenta de una comprensión del mismo que abarca diversos ámbitos. De esta manera, el concepto resultante puede servir para reinterpretar la totalidad de la obra del martinicano, teniendo como eje fundamental el poder; ésta es la hipótesis de este trabajo.

Así, en el primer capítulo me dedico a la construcción de un concepto de poder lo más abstracto posible, reteniendo únicamente las características o determinaciones sin las cuales no es posible hablar de poder. Para esto, comienzo apoyándome en lo que otros teóricos han descrito como poder, comparándolo con lo que Frantz Fanon plasmó en su obra, para reconocer los primeros elementos o características. Encuentro que hay cuatro grandes características del poder que son retratadas por Frantz Fanon las cuales, a saber, son: a] cualidad de relación, b] dominación y liberación como formas de su ejercicio, c] violencia e ideología como medios de su ejercicio y, d] tipos de ejercicio del poder.

A partir del segundo capítulo ocupo el concepto construido en el primero para reinterpretar la obra del autor martinicano y observar el funcionamiento del poder en un contexto específico: el mundo colonial. Para esto, debo reconstruir también el concepto de colonialismo, el cual fue fundamental en la obra de Frantz Fanon. En el segundo capítulo, en específico, trato la primera forma de ejercicio del poder, es decir, la primera determinación, digamos fenoménica, del poder en el mundo colonial: el poder como dominación.

Finalmente, en el tercer capítulo analizo la segunda forma de ejercicio del poder, la cual consiste en el poder como liberación, revisando el proceso de transformación de las relaciones sociales, mediante el uso de la violencia y la ideología. Dedico especial atención a la transformación mental de las personas colonizadas, tal y como Fanon lo describió, y que se concreta en formas de desarrollo de la conciencia.

Una vez realizado esto, se obtiene una dimensión total del concepto de poder en Frantz Fanon, comprendiendo sus funcionamientos antes de cualquier forma concreta de ejercicio, y, posteriormente, en sus dos variantes, como dominación y como liberación. Concluyo señalando que ambas formas de ejercicio del poder guardan vastas similitudes en lo que respecta a los medios del ejercicio y a su característica de ser una relación social. Sin embargo, la diferencia radica esencialmente en una cuestión práctica (y en última instancia, ética) del grupo humano que lo ejerce de una u otra manera (como liberación o como dominación), en función de sus condiciones sociales.

El poder puede ser estudiado desde distintas perspectivas. Lo que en este trabajo se pretende es construir un concepto de poder a partir de las reflexiones del autor martinicano, Frantz Fanon, las cuales parten de la especificidad del mundo colonial, tal y como él lo desarrollo a lo largo de sus cuatro obras principales, a saber: *Piel negra, máscaras blancas*, *Sociología de una revolución*, *Por la revolución africana* y *Los condenados de la tierra*.

# CAPÍTULO I

## **El poder indeterminado: primer acercamiento al concepto de poder en Frantz Fanon.**

El colonialismo (...) se imagina que nuestro poder se mide por el número de nuestras ametralladoras. (...) El poder de la Revolución argelina reside, de hoy en adelante, en el cambio radical que se ha producido en el propio hombre argelino

- Frantz Fanon, *Sociología de una revolución*, p. 17.

Al escribir sobre el poder en ciencias sociales es común que los autores o autoras traten de definir sus características, funcionalidades y/o condiciones sin las cuales no es posible hablar de dicho fenómeno. Es reconocido como tal y no como una mera invención académica, no obstante que no siempre se cumple la condición anterior. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos conceptuales, no es posible hallar una sola definición acerca del mismo, como tampoco lo es posible con respecto a diversos conceptos en las ciencias sociales.

Fuera del mundo académico, el poder es una palabra común dentro del argot político y, aunque su definición nunca es del todo clara, siempre se le usa con un entendimiento más relacionado con el ejercicio de las funciones gubernamentales y, no así, como un proceso social cuyas dinámicas abarcan un espectro más amplio. Sin embargo, esto no es fortuito, ya que la experiencia práctica exige de quienes pretenden intervenir en el mundo de la política más visible y, también, más estudiada, una noción mínima acerca de las funcionalidades del poder (y de otros procesos sociales) que les permitan tomar decisiones y llevar a cabo acciones según sus intereses y creencias.

Frantz Fanon, cuya tempestuosa vida lo llevó a conocer un poco de ambos mundos, y a tratar de unir (como muchos otros revolucionarios del siglo XX) la teoría con la práctica, a fin de enriquecerlas mutuamente, también tuvo menester el desarrollar cierto aparato conceptual que le permitiera estudiar su realidad de manera adecuada.

Sin embargo, a diferencia de otros estudiosos(as) que tuvieron a bien el desarrollar la plenitud de sus cuerpos conceptuales para que, quienes leyesen sus

trabajos, pudieran hacerlo con mayor provecho de las disciplinas sociales, el interés de Frantz Fanon se hallaba en otro lugar. Señala Jean-Paul Sartre, en el prólogo al último libro del autor martinicano, *Los condenados de la tierra*, que si es que acaso Fanon estudia y “descubre las tácticas del colonialismo, el juego complejo de las relaciones que unen y oponen” a colonos y colonizados, “lo hace para sus hermanos; su finalidad es enseñarles a derrotarnos [a nosotros, europeos]” (Fanon, 2018 a, p. 10).

Como es posible observar en la apreciación del filósofo francés, la finalidad de Frantz Fanon es más práctica que académica. Lo académico solo sirve en tanto que ayuda a guiar la praxis. Una posición por demás bastante parecida a la de marxistas como A. Gramsci o el propio J.P. Sartre, representantes de la figura del intelectual comprometido en su momento.

Esto trae como consecuencia el hecho de que el autor martinicano no desarrollase y definiese sus conceptos en diccionarios o esquemas, como por ejemplo sí es posible encontrar en la obra de M. Weber (2002). Por el contrario, sus conceptos se encuentran constantemente en movimiento y siempre como marco interpretativo de una realidad convulsa y cambiante.

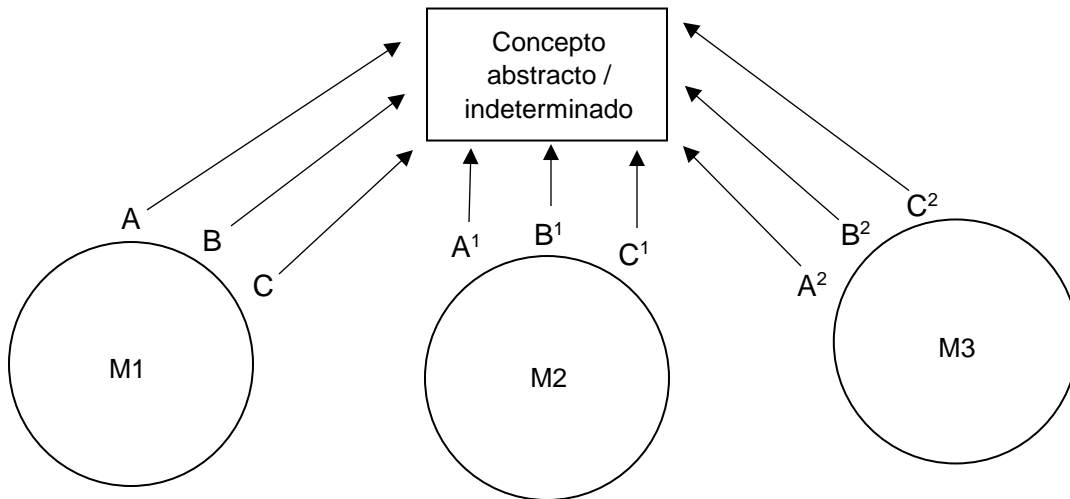
Palabras como “violencia”, “intelectuales”, “poder” o “ideología” se encuentran, en su obra, inseparables a otras como “guerra”, “violaciones”, “infamia” o “insurgencia”, producto de decenas de eventos y personas que conoció durante su vida. El desarrollo de las primeras mantiene una relación dialéctica con el desarrollo de las segundas. Es así que el autor martinicano trata de aclarar el mundo para poder guiar a “sus hermanos”, como dice Sartre, en el proceso de liberación del colonialismo.

En este primer capítulo se pretende esclarecer lo que Frantz Fanon entiende por “poder” a partir del análisis de sus textos escritos. Partiendo de la falta de dicho esquema o cuerpo que dé cuenta de la totalidad de su aparato conceptual, el ejercicio aquí presentado será, por tanto, también hermenéutico. Resulta necesario comprender, en un primer momento, el concepto de “poder” lo más abstracto posible, esto es, separado de las determinaciones específicas con que Fanon lo expone en cada situación, tratando de reconocer, en los usos que del mismo hace, aquellas características, funcionalidades y/o condiciones sin las cuales no es posible hablar de dicho fenómeno.

En una palabra, reconstruir el concepto a partir de sus usos más concretos, por tener más determinaciones, mediante el método comparado, y hacer uso de la herramienta de la analogía con respecto a lo ya estudiado por otros autores acerca del poder cuando resulte menester (*Esquema 1*).

ESQUEMA 1.

CONSTRUCCIÓN DE UN CONCEPTO ABSTRACTO.



*Aclaración al esquema 1. 1:* Diversos momentos en el espacio / tiempo (M1, M2, M3) poseen diversas determinaciones o características propias. Las determinaciones de un fenómeno que se encuentran en todos los momentos (A, B, C, A<sup>1</sup>, ..., C<sup>2</sup>), descubiertas mediante la comparación de dichos momentos, se abstraen, es decir, se remueven de sus momentos específicos, constituyendo el *Concepto abstracto o indeterminado* (por no poseer determinaciones específicas o propias).

Hacer esto es un primer paso para que, posteriormente, se pueda proceder a investigar si es que este concepto resulta ser un eje fundamental en el planteamiento del resto de la obra del martinicano, como es hipótesis del presente trabajo. Así, puede ser obtenida una visión interesante acerca del poder y las relaciones coloniales que parte de una experiencia distinta a la comúnmente europea, desde la cual se encuentran planteados trabajos sobre el poder fundamentales, como lo son los de M. Weber o M. Foucault.

## 1. Una relación.

Antes de entrar a revisar aspectos determinados de la obra de Frantz Fanon, dado que no es posible encontrar una definición concreta del poder, es necesario tratar de observar, mediante la analogía, elementos específicos de otros conceptos de



poder que puedan servir de guía para entender mejor lo que se quiere encontrar en la obra del martinicano. Posteriormente, se irá desarrollando la propia concepción del martinicano en un diálogo con los primeros autores citados.

En primer lugar, M. Weber (2002) define el *poder* como “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (p. 43). Sin embargo, dado que esta definición le resulta demasiado “amorfa”, inoperable, más adelante, en la misma página, añade: “Por *dominación* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas”<sup>1</sup>. Él prefiere el término de *dominación* porque se refiere, de manera explícita, a una *probabilidad* de que el mandato sea obedecido, mientras que el *poder* únicamente refiere a la imposición de una voluntad, aun cuando sigue versando acerca de la existencia de una relación social. En ese sentido, el concepto de *poder* en Weber no podría ser entendido sin el de *dominación*; de hecho, el fundamento de la *dominación* es la amenaza de la violencia, del uso de la coerción para imponer esa voluntad.

M. Castells (2009), por su parte, señala que el *poder* “es la capacidad relacional que permite a un actor social influir de forma asimétrica en las decisiones de otros actores sociales de modo que se favorezcan la voluntad, interés y valor del actor con *poder*” (p. 33). Aquí la gran diferencia es que no habla directamente de una imposición, sino de “*influencia*”, aunque de manera asimétrica (más que los demás actores) y, de la misma manera, en una relación social, es decir, con cierto consenso activo por todas las partes de la relación.

Ambas definiciones refieren que el *poder* actúa en provecho del actor con *poder*, aunque en el caso de Weber se trata de una probabilidad y en el de Castells de una capacidad. Castells, al igual que Weber, reconoce que “la capacidad relacional del *poder* está condicionada, pero no determinada, por la capacidad estructural de *dominación*” y añade que “las relaciones de *poder* están enmarcadas por la *dominación*, que es el *poder* que reside en las instituciones de la sociedad” (p. 35). Este recuento resulta útil en tanto que permite observar que en ambos autores el factor de la *dominación* es importante en la definición del *poder*. En síntesis, el *poder* es entendido desde estos dos autores como una acción social dentro de una relación social, no como un atributo (es decir, no se posee), y segundo, que el *poder* es provechoso o favorece a quien lo ejerce.

En este sentido, es posible preguntarse, cuando Frantz Fanon utiliza el concepto de “*poder*”, ¿qué está entendiendo?, ¿se trata acaso de una relación o un

---

<sup>1</sup> Todas las cursivas en ésta y en posteriores citas son propias, a menos que se indique explícitamente lo contrario.

atributo? Y, si es una relación, ¿se puede influir en ella, utilizarla, ejercerla? Para responder a esto la siguiente cita pudiera ser reveladora. Al escribir en *Por la revolución africana* (1965) acerca del caso de un francés cuyo comportamiento hacia los colonizados argelinos era especialmente gentil, en comparación con la agresividad característica del trato colonial, Fanon señala lo siguiente:

El argelino resiente globalmente el colonialismo francés no por simplismo o xenofobia, sino porque, realmente, todo francés en Argelia mantiene con el argelino *relaciones basadas en la fuerza*. La evocación de casos particulares de franceses anormalmente gentiles con los argelinos no modifica la naturaleza de las relaciones entre un grupo extranjero que ha acaparado los atributos de la soberanía nacional y el pueblo que se encuentra privado del *ejercicio del poder* (p. 89).

El primer elemento que resalta en esta cita es el hecho de que Fanon encuentra que el poder es un ejercicio. No señala que se posea, ni que se trate de una probabilidad. Así, se encuentra más cercano a las teorías del poder que lo observan como ejercicio (Foucault, Castells, Poulantzas) y no como posesión. En este caso, es el pueblo el que “se encuentra privado del ejercicio del poder”.

Además, Frantz Fanon está pensando en el poder como algo que se establece entre dos grupos, el primero un “grupo extranjero que ha acaparado los atributos de la soberanía nacional” y un segundo grupo que se encuentra dominado. Señala que entre estos dos grupos hay “relaciones”. Es posible pensar que se tratan de relaciones sociales porque más adelante señala que “ninguna relación personal puede contradecir este dato fundamental: que la nación francesa por medio de sus dependencias se opone a la existencia de la nación argelina”. Entonces, por añadidura, las relaciones existentes entre ambos grupos no pueden limitarse a relaciones “personales”, sino que son forzosamente “sociales” ya que afectan a la existencia de dos grupos que, en este caso, representan a dos naciones distintas.

En otro de sus textos, *Los condenados de la tierra*, es posible encontrar lo siguiente:

El adversario (...) trata de ganarse la simpatía de ciertos grupos de la población, de determinadas regiones, de diversos jefes. En el curso de la lucha, se dan consignas a los colonos y a las fuerzas de policía. El comportamiento se matiza, "se humaniza". Se llegará inclusive a introducir en las *relaciones entre colono y colonizados* tratamientos tales como Señor o Señora (2018 a, p. 154).

Aquí nuevamente se observa que las relaciones en las que se desenvuelve el ejercicio del poder, son relaciones entre colonizados y colonizadores. Ambos son

las contrapartes que conforman las relaciones de poder que se describirán a lo largo de la obra del autor antillano. Y cuando señala que “las relaciones entre colono y colonizado son relaciones de *masa*” (p. 56), se trata de una reiteración de lo que se describió en la primera cita: que las relaciones entre colonizados y colonizadores no se dan al nivel de los individuos, sino al de las masas, que son, por definición, grupos sociales. Desde esta perspectiva, no sería posible entender el problema del colonialismo reduciéndolo a un problema entre individuos, porque las relaciones de poder se establecen a nivel social. Más adelante se definirá cómo y en qué términos se encuentran establecidas dichas relaciones de poder.

Por su parte, Jean-Paul Sartre, en su famoso prólogo a *Los condenados de la tierra*, parece reconocer lo mismo en los textos del autor martinicano cuando señala que:

Fanon menciona de pasada nuestros crímenes famosos [de nosotros, los europeos], Setif, Hanoi, Madagascar, pero no se molesta en condenarlos: los utiliza. 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 (2018 a, p. 10).

Al escribir esto, Sartre parece entender también que lo que se establece entre colonos y colonizadores, o “los de la metrópoli”, son relaciones que los “unen y oponen” estrechamente. Los unen porque ambas partes se encuentran efectivamente enlazadas económica y políticamente, a través de una gama de instituciones, pero también los oponen porque la existencia de una de las partes se encuentra supeditada a la existencia de la otra. Es lo que él llama un “juego complejo”.

Considerando lo previamente expuesto, es posible afirmar que el poder para Fanon se trata de:

- a. Una relación que se establece entre dos grupos sociales y, por lo tanto, se trata de una relación social.
- b. En la cual cada uno de los grupos puede ejercer una fuerza que es determinante en la relación.
- c. Por tanto, no se trata de un atributo (algo que se pueda poseer), sino de una capacidad dentro de una relación.

Pero, además, esta afirmación permite realizar un ejercicio hermenéutico y observar en la descripción que él hace de las relaciones entre colonizado y colonizadores, relaciones de poder.

## 2. Formas de ejercicio del poder.

En este segundo apartado se describirá otra característica del poder, según lo estipulado por Frantz Fanon, consistente en dos maneras en que el poder, es decir, aquella relación entre dos grupos sociales referidos, funciona: la dominación y la liberación. Ambas son maneras de ejercer el poder, como se verá, aunque con lógicas profundamente contradictorias la una de la otra.

### 2.1. Dominación.

Frantz Fanon escribe en *Los condenados de la tierra* (2018 a) lo siguiente:

El dólar, que, en resumidas cuentas, no está garantizado sino por los esclavos repartidos por todo el mundo (...), [algún día] dejará de *dominar* entonces con *todo su poder* a esos esclavos que lo han creado y siguen alimentándolo con su propia sustancia” (p. 107).

Aquí es posible observar que, nuevamente, Fanon concibe el poder como una relación entre dos grupos: **1)** aquellos que dominan y **2)** sus esclavos o los que alimentan al dólar (la representación de los primeros) con “su propia sustancia”, es decir, su vida. El problema representado es el problema general de la relación entre metrópolis y colonias. La característica esencial de dicha relación es la de la *dominación*: los que dominan ejercen “todo su poder” para establecer y mantener dicha dominación porque les es beneficiosa. O, en otras palabras, el poder es utilizado, en este caso, para establecer la dominación. El poderoso domina.

Esta caracterización de la dominación, sin embargo, sigue teniendo un grado alto de abstracción ya que solamente puede ser cuestionada acerca de su existencia, pero no de su carácter. Cuestionar por esto implica llegar a una situación más concreta (el colonialismo) o, en términos del tratamiento de los conceptos de G. Sartori (2013, p. 70), un nivel menor de abstracción. En este momento, el interés es el de conseguir un concepto del poder lo más general posible para después revisar cada determinación o posibilidad concreta de existencia.

Frantz Fanon señala en qué consiste el establecimiento de una dominación al momento de escribir que “la burguesía, cuando es fuerte, cuando *dispone el mundo en función de su poder*, no vacila en afirmar ideas democráticas con pretensión universitaria” (p. 181). Disponer el mundo, colocar o mover de una manera específica y conveniente el mundo, organizar el mundo para su provecho, esto es en esencia el objetivo del ejercicio de “su poder”. Aquí la relación establecida busca esencialmente dominar para favorecer a una clase social, en este caso, la

burguesía, en función del poder, es decir, de modo que el poder funcione así. El poder funciona, en este escenario, dominando el mundo epistemológico y físico del que se trate. Por eso “no vacila en afirmar ideas democráticas”.

Esta caracterización del poder, esta *funcionalidad* es solo una de dos posibilidades que Frantz Fanon observa en el ejercicio del poder. Sin embargo, aquí ya es posible observar un hallazgo de gran importancia, pues se hace una diferencia entre poder y dominación: *el poder es una relación y la dominación es una posibilidad de su funcionamiento*.

El hecho de que una relación de poder esté constituida por una parte dominante y una parte dominada no siempre es del todo claro en los textos de Fanon. Cuando en *Sociología de una revolución* (1976) el autor martinicano describe el proceso de fundación de un nuevo organismo de radio popular, describe también la existencia una estación de radio perteneciente a la metrópoli colonial, Radio-Argel. Al respecto, señala que “los mensajes de Radio-Argel sólo son escuchados por los representantes del poder en Argelia, por quienes están vinculados al *poder* dominante” (p. 54).

Señalar que algo o alguien se encuentra “vinculado al poder dominante” implica la consideración de cierta autonomía respecto a aquel actor social que ejerce en la relación de poder el papel del dominante. En este sentido, se refuerza la idea de que una parte de la relación se encuentra en el papel del dominante: no habla del poder en general, no dice “vinculado al poder”, sino que, al señalar la existencia de un dominante, por antonomasia señala la existencia de un dominado o de una parte de la relación que se encuentra dominada.

En otras partes de sus textos puede ser leído lo siguiente:

Tomemos, por ejemplo, el caso de los gobiernos de países recientemente liberados. Los hombres *en el poder* pasan dos terceras partes de su tiempo vigilando los alrededores, previendo el peligro que los amenaza, y la otra tercera parte trabajando para su país. (Fanon, 2018 a, p. 82)

Aquí, tener una apreciación más certera acerca del poder se dificulta. No parece haber una cualidad relacional en el poder descrito. Todo lo contrario, hablar de “hombres en el poder” remite a aquella *doxa* que piensa de manera igual al poder, al gobierno y al Estado, sin notar diferencias. Los hombres en el poder, los hombres que llegaron al poder, que abrieron las puertas de sus palacios, tomaron sus plumas y tintas, sus funciones, sus símbolos, se vuelven los hombres que están *en* el poder, que emiten las órdenes *desde* el poder.

Sin embargo, una apreciación algo más minuciosa de lo mismo puede caer en el sentido opuesto al aquí descrito: los hombres en el poder vigilan, prevén el peligro, trabajan para su país, ejercen control sobre su país, sobre su territorio. Están en una posición de dominación porque existe una alta probabilidad de encontrar obediencia en las órdenes que disponen. En un grado mayor de concreción, esta *dominación* tendrá un carácter distinto al de la dominación colonial, pero en este momento no se puede distinguir una de otra. Los hombres *en el poder* son los hombres que dominan. Y si hay un actor social dominador, por lógica debe haber un actor social dominado. Los dominados no ejercen el mismo poder en la relación que los dominadores porque, precisamente, éstos son los que mantienen las instituciones, el gobierno, los medios de comunicación, etc. La forma de ejercicio del poder de los dominados sería distinta.

De igual manera, cuando escribe acerca de las rebeliones mundiales contra el colonialismo, al pie de página, se refiere a la Revolución Cubana y señala: “Castro *toma el poder* en Cuba y lo entrega al pueblo” (p. 107). Tomar el poder implicaría que el poder es algo que puede poseerse, es decir, constituiría un atributo y estaría en directa contradicción con la concepción del poder esencialmente como un ejercicio relacional. Sin embargo, en este caso en concreto, es Castro el que “toma el poder” y lo “entrega al pueblo”, es decir, le entrega la capacidad de ejercer el poder, de utilizar o modificar las relaciones sociales que los mantenían en grados diversos de dominio.

Nuevamente, aquí puede observarse que Frantz Fanon no posee un decálogo ni fue su interés el realizar un aparato conceptual escrupulosamente coherente. Sin embargo, dado lo hasta aquí expuesto sobre el concepto de poder, esta clase de frases que aluden directamente al concepto de *poder* pueden entenderse mejor siendo interpretadas desde el marco conceptual que aquí se pretende construir.

Al momento de escribir y volcarse al estudio de un fenómeno en específico, aun cuando se trate de la escritura de libros sobre libros (como señalaría Castells), es interesante observar cómo éste no se acota nunca de manera perfecta a los conceptos o herramientas metodológicas utilizadas para estudiarle. Es verdad que en ciencias sociales los conceptos siempre han sido muy difíciles de sedimentar pues los colores se escapan del blanco y el negro. Y aunque es probable que dicha situación sea encontrada en menor proporción en autores con esquemas muy bien trabajados lógicamente y argumentativamente, en autores como Frantz Fanon, más interesados en la utilidad de sus textos que en la perfección de sus aparatos conceptuales, la tarea se hace un poco más complicada por parecer éstos una paleta inmensa de colores.

Sin embargo, también es posible diferenciar aquellos momentos en los que el uso del concepto *poder* tiene una significación más cercana a la *doxa*, que lo entiende como gobierno o como Estado, y aquellos otros momentos en donde se utiliza ya una construcción más sólida con la que se refiere a fenómenos sociales y psicológicos, así como a relaciones caracterizadas por la dominación y la resistencia. Como el propósito del presente capítulo es la construcción de un concepto, se deberá tender a la definición de la idea que contendrá ese concepto lo más consolidada posible, resolviendo estas contradicciones en favor de su utilidad para la posterior interpretación de la totalidad de la obra de Frantz Fanon.

Continuando con el análisis, Frantz Fanon reflexiona que, para la existencia de dicha *dominación*, es necesario que, a su vez, existan ambas partes de una misma relación de poder: dominado y dominador. Quizá esto pueda parecer reiterativo, pero la lógica seguida por nuestro autor para construir este argumento va a ser, en general, la misma que es expuesta por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*: “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”.<sup>2</sup> (Hegel: 2017, p. 95)

Según Hegel, para que exista el *reconocimiento*, debe entablarse dos veces un mismo proceso de apropiación / determinación / negación del otro que se tiene enfrente; es decir, el movimiento debe ser doble o “espejo”: ambos sujetos en la relación deben acometerlo. En ese momento, ambas conciencias buscan constituirse como el elemento esencial de la relación, es decir, la parte no-dependiente. Por eso cada una busca imponerse a la otra, para dominarla. Y en esta lucha física, real, se juegan también las vidas reales. Sería el nacimiento, lógico, de la dominación de una de las dos partes en la relación.

Frantz Fanon piensa así la relación histórica entre colono y colonizado, dominador y dominado. Para él, la existencia de un lado implica, necesariamente, la existencia del otro. Para que haya un colonizado debe haber un colonizador y viceversa. Este es el punto *esencial* de la relación de poder y su ejercicio como dominación. Para explicar esta situación de mejor manera, es necesario leer un fragmento de su análisis de la situación en Madagascar, cuya población autóctona son los *malgaches*.

Un malgache es un malgache; o, mejor no, un malgache no es un malgache, su «malgachería» no existe en absoluto. Si es malgache lo es porque llega el blanco y si, en un momento dado de su historia, se ha visto conducido a plantearse la cuestión de saber si era o no un hombre, es porque se le

---

<sup>2</sup> Las cursivas son de G.W.F. Hegel. Se cita la edición en español de la misma frase y no la citada por Fanon, por comodidad para la persona lectora; el sentido es el mismo.

discutía esa realidad de hombre. Dicho de otro modo, yo empiezo a sufrir por no ser un blanco en la medida en la que el hombre blanco me impone una discriminación, *hace de mí un colonizado*, me arrebató todo valor, toda originalidad, me dice que yo parasito el mundo (2009, p. 100).

Es clara aquí la relación: el indígena solo existe en tanto que existe otra población no-indígena que, además, busca dominar a la primera al nombrarla y acotarla. El negro solo existe en tanto que existe el blanco. “La inferiorización es el correlativo indígena de la superiorización europea. Tengamos el valor de decirlo: *el racista crea al inferiorizado*” (p. 99). El blanco, entonces, crea al negro.

Ésta es la idea que sustentó en 1959 ante el II Congreso de Escritores y Artistas Negros, al referirse a la iniciativa de creación de una cultura africana o, mejor dicho, de todas las personas negras:

Imaginar que se va a hacer una cultura negra es olvidar singularmente que *los negros están en vías de desaparecer*, puesto que aquellos que los han creado están contemplando la disolución de su supremacía económica y cultural. (2018 a, p. 261)

Están en “vías de desaparecer” porque está desapareciendo la relación de poder que los unía con su correlativo dominante, los blancos, y piensa que regresarán a la multiplicidad cultural de la cual el color de la piel es una mera coincidencia. Lo importante es que no es posible explicar al uno sin recurrir al otro. Por tanto, la relación es mutuamente determinada por la existencia de ambos términos y, en tanto que dominadores y dominados, es posible hablar de una relación de poder, dado que se cumplen las características de ser, primero, una relación social, y segundo, ésta se caracteriza por una desigualdad que es aprovechada por el lado que domina.

## **2.2. Liberación.**

Mediante la revisión de diversas teorías sobre el poder, tanto de M. Foucault como de M. Castells, es posible observar que éstas señalan la existencia de un fenómeno denominado *contrapoder*. Aunque en la obra del martiniquense dicho término no puede ser encontrado, sí es posible encontrar otro término para describir el fenómeno que tendría esta función: la *liberación*. Frantz Fanon señala que la lucha antagónica es necesaria para que una de las dos partes obtenga el reconocimiento del otro y, así, deje el lugar del siervo, del dominado. “El yo se afirma oponiéndose” cita Fanon de Fichte. Este es el postulado que, de ahora en adelante, será identificado como el de la liberación.



Ambos términos, liberación y dominación, corresponden a dos maneras distintas del ejercicio del poder. La dominación, como ya se señaló, la ejerce el actor en la relación de poder que domina. El que posee los instrumentos para el ejercicio de su poder, para establecer su voluntad, sus intereses, sobre aquellos que están en la relación en el lugar de los dominados, logrando que la misma sea conveniente a éstos. La relación funciona, por decirlo así, en favor de los que logran imponerse sobre la misma. (En los capítulos posteriores, se concluirá que esta imposición, para Fanon, es histórica.)

La liberación, por otra parte, constituye una manera distinta de ejercer el poder. Se retoma una cita previa para su ilustrar su comprensión: “Los mensajes de Radio-Argel sólo son escuchados por los representantes del poder en Argelia, por quienes están vinculados al *poder dominante*” (p. 54). Aquí, la liberación puede ser entendida, como la acción de aquellos que no escuchan Radio-Argel, aquellos que se niegan a entrar en el mundo de voces radiofónicas promovidas por quienes se encuentran en el *poder dominante*. Sin embargo, esta descripción es insuficiente porque solo se puede llegar a la conclusión de la existencia de un contrapoder por la exclusión de dicho término en la oración. Los siguientes ejemplos, en cambio, establecen directamente su existencia.

Al analizar el papel que tuvieron las mujeres en la lucha anticolonialista de los argelinos, Frantz Fanon observa que los europeos establecen mecanismos para convencer, “ganarse” a las mujeres argelinas, dado que su lugar en la estructura de la familia árabe las lleva a desarrollar un papel fundamental en su sociedad. Al respecto, señala que:

Ni siquiera en una nación cuya independencia sea reciente es posible, sin peligro para el conjunto (no ya para el equilibrio psicológico de lo autóctono), arremeter contra tal o cual rasgo del conjunto cultural. (...) Los fenómenos de *resistencia* que se observan en el colonizado deben interpretarse como actitudes de *anti-asimilación*, de mantenimiento de su originalidad cultural y nacional. (Fanon, 1976, p. 25)

Un grupo social, en este caso los europeos, trata de transformar una parte característica de otro grupo social, los argelinos, que también son árabes. Los europeos se encuentran en el lugar de quienes ejercen el poder como dominación en la relación social dada. Intentan, mediante diversos mecanismos estudiados por nuestro autor, transformar algunos aspectos de la cultura argelina, de “occidentalizarla”. El otro grupo en la relación es el que ocupa el lugar de los dominados. Sin embargo, Fanon observa que este último realiza lo que él denomina la acción de *resistencia* a la asimilación cultural (él usa también el término *anti-asimilación*), buscando mantener su “originalidad cultural y nacional”. Se trata de

una resistencia al ejercicio del poder del otro o, en otras palabras, un ejercicio de *contrapoder*.

En *Los condenados de la tierra* (2018 a), teniendo en cuenta las acciones específicas realizadas por los argelinos, Fanon escribe:

El pueblo argelino, después de cada una de estas decisiones, aumenta la contracción de sus músculos y la intensidad de su lucha. El pueblo argelino, después de cada uno de esos asesinatos, solicitados y organizados, estructura más aún su toma de conciencia y solidifica su *resistencia*. Sí. Las tareas del ejército francés son infinitas. ¡Porque la unidad del pueblo argelino es, hasta qué punto, infinita! (pp. 100-101)

El pueblo, el actor que ocupa el lugar del dominado en la relación de poder, resiste el ejercicio del contrario. Y no solo resiste, sino que toma conciencia, lo solidifica, lo organiza, y organizar, en sí mismo, ya es un ejercicio del poder. Frantz Fanon reflexionó que el objetivo del ascenso de la burguesía en los países coloniales era, esencialmente, disponer el mundo *en función de su poder*, es decir, organizarlo de manera que resultase favorable al grupo dominante, en ese caso, la burguesía. Por tanto, establecer una forma organizativa distinta, re-organizar lo previamente organizado, supondría un acto de resistencia o contrapoder al grupo que domina. (Sea este último representado por la burguesía o por “el pueblo”).

Pero esta concepción de la liberación como un contrapoder se logra apreciar de manera mucho más clara en la siguiente cita:

Los hombres colonizados, esos esclavos de los tiempos modernos, están impacientes. Saben que sólo esa locura [la guerra de liberación] puede sustraerlos de la opresión colonial. Un nuevo tipo de relaciones se ha establecido en el mundo. Los pueblos subdesarrollados hacen saltar sus cadenas y lo extraordinario es que lo logran (2018 a, p. 79).

El grupo dominado en la relación, los hombres colonizados, se encuentran impacientes de iniciar el mecanismo que hará “saltar sus cadenas”. ¿En qué consiste aquel mecanismo? Se trata de la guerra de liberación o de independencia. Una guerra real, concreta, con armas, vehículos, hombres dispuestos a matar y a morir. Solo el ejercicio de aquel mecanismo logra generar “un nuevo tipo de relaciones” en el mundo. ¿Nuevas con respecto a cuáles? No pueden ser otras más que las que mantenían a los colonizados bajo la dominación de los colonizadores. En síntesis, el actor de la relación en el lugar del dominado ejerce un mecanismo, en este caso la guerra de liberación, que rompería con las viejas relaciones de poder. Y para romperlas está creando nuevas relaciones, cuyo objetivo no es imponer dominación directamente, sino desvincularse de la anterior. Aquí todavía

no se habla de constitución de gobiernos, de instituciones públicas, de formación de nuevas cadenas. Fanon habla de ruptura con lo anterior, con lo que mantiene a los pueblos “subdesarrollados” en un estado de esclavitud, representado por las cadenas.

Hasta aquí, las nuevas características encontradas que se añadirían a la definición de poder serían:

- a. El poder es una relación social cuyo ejercicio tiene dos formas principales: dominación y liberación.
- b. Para que exista el dominador debe existir, correlativamente, el dominado. La existencia del uno está ligada a la del otro.
- c. La dominación consiste en la organización, configuración, disposición de la relación de modo que favorezca al grupo dominante en la relación.
- d. La liberación consiste en la resistencia a dicho poder, reorganizando la relación y estableciendo nuevas relaciones para dicho objetivo.

En la siguiente parte se analizará mediante qué medios son construidas las relaciones de poder descritas por Fanon y cómo éstos sirven para ejercer el poder en cualquiera de sus dos formas aquí descritas.

### **3. Medios de ejercicio del poder.**

Al leer el título del primer capítulo de su última obra, *Los condenados de la tierra*, llamado *La violencia*, es posible observar que para Frantz Fanon se trata de un tema fundamental. Diversos autores, entre los que destacan Samir Amin, Judith Butler e Immanuel Wallerstein<sup>3</sup>, han resaltado esta característica en la obra de Fanon, señalando una u otra faceta de la misma. En este subcapítulo se expondrá que la violencia, en términos de nuestro autor, puede ser entendida también como un elemento constituyente de las relaciones de poder previamente descritas y, por tanto, como un posterior garante de la prevalencia de dicha relación. Asimismo, se señalará que la ideología es el otro elemento que puede ayudar en la construcción de una relación de poder y garantizar, de mejor manera que la violencia, su prevalencia en la relación descrita por Fanon.

---

<sup>3</sup> Cuyos análisis acerca del papel de la violencia en la obra del martinicano están incluidos en la edición de *Piel negra, máscaras blancas*, citada en este trabajo.

### 3.1. La violencia

El autor martiniqueño hace uso del término *violencia* en numerosas ocasiones durante su último trabajo. Uno de los momentos más interesantes para definir dicho término es el siguiente:

La violencia, y ahí está el escándalo, puede constituir, como *método*, la consigna de un partido político. Los cuadros pueden llamar al pueblo a la *lucha armada*. Hay que reflexionar sobre esta problemática de la violencia. Que el militarismo alemán decida resolver sus problemas de fronteras por la *fuerza* no nos sorprende, pero que el pueblo angolés, por ejemplo, decida tomar las armas, que el pueblo argelino rechace todo *método* que no sea violento, prueba que algo ha pasado o está pasando (p. 79).

Para los objetivos de este apartado resulta especialmente importante que la violencia es concebida precisamente como un *método*. Un método, una herramienta (la “consigna de un partido político”) para lograr un fin. El fin puede variar, pero el método es uno. El fin para el militarismo alemán del uso de la violencia es “resolver sus problemas de fronteras”, mientras que para el pueblo angolés tiene que ver con su independencia. El militarismo alemán busca restablecer la dominación en sus fronteras mediante el uso de la violencia, mientras que el pueblo argelino utiliza la violencia para buscar su liberación. Ahí está la clave: en ambos, *la violencia es un medio de ejercer el poder en función de un determinado fin*.

También resalta el hecho de que, en determinadas ocasiones, en vez de utilizar la palabra violencia, utiliza otros términos como *fuerza*, *toma de armas*, *lucha armada*. Es posible, entonces, entender dichas palabras como diversas expresiones del mismo fenómeno: la violencia. ¿En qué se parecen dichos términos? ¿Qué es aquello que es común a todos? Lo primero es que la palabra *fuerza* es más abstracta que *toma de armas* y *lucha armada*. Tomar un arma y accionarla contra otra corporalidad viviente es ejercer una determinada fuerza, expresada como energía cinética, contra su cuerpo, sus órganos, su subjetividad. La *lucha armada* es llevar esta acción al nivel de las masas, utilizando los términos de Fanon (2018 a, p. 56).

Entonces, lo que es común a todas es la acción de cierta fuerza, que es expresada a través de la potencia de fuego (cantidad y calidad de armas de fuego), contra otra cosa o persona. Pensándolo en términos de poder, se trataría de la acción de dicha fuerza armamentística contra el oponente para establecer la dominación o romperla.

Se propone un lugar radicalmente distinto desde el cual Fanon plantea la cuestión de la violencia, que se trata del nivel cultural y de género:

Sin embargo, también existe en el europeo la cristalización de la agresividad, de una *violencia* tensa frente a la mujer argelina. Despojar de su velo a esta mujer es exhibir la belleza, desnudar su secreto, romper su resistencia, hacerla disponible para la aventura. (...) Quisiera tener esa mujer a su alcance y convertirla en un eventual objeto de posesión. (1976, p. 27)

Inmediatamente resalta el hecho de que la violencia puede ser entendida como la transformación de un ser humano (en este caso la mujer argelina) en un “objeto de posesión”. El europeo busca “romper su resistencia” mediante la transgresión de aquello que parece protegerla de la cultura europea: su velo, y con esto despojarla al mismo tiempo de esa resistencia, dejándola “desnuda”, al alcance, precisa para una aventura pensada desde un modelo de masculinidad occidental. En esto radica la reflexión en este capítulo de *Sociología de una revolución*. Aquí, la violencia es sinónimo de agresividad para nuestro autor.

“Con la mujer argelina, no hay conquista progresiva, revelación recíproca, sino una acción súbita con el máximo de violencia, posesión, violación, casi asesinato” (1976, p. 29), señala Fanon, y con esto se reafirma la reflexión pasada. La violencia es fuerza que se ejerce para afirmar la posesión, aunque ésta lleve a la muerte de la contraparte, porque ataca a una corporalidad viviente. Pero muerta, se acaba la relación social.

Aunado a esto, cabe señalar que la violencia referida por Frantz Fanon se trata de una violencia que sucede entre grupos sociales, porque se encuentra al nivel de las relaciones de masas, de dos entidades sociales distintas. La violencia que sirve para afirmar el poder se entiende dentro de la relación social y no fuera de ella. No se comprende al nivel de las relaciones interpersonales, sino que siempre es al nivel de relaciones entre grupos sociales; en el caso histórico del colonialismo, Fanon dirá entre naciones.

Es por eso que es posible encontrar que la violencia, históricamente, “ha presidido la *constitución* del mundo colonial, que ha ritmado incansablemente la destrucción de las formas sociales autóctonas, que ha demolido sin restricciones los sistemas de referencias de la economía, los modos de apariencia, la ropa” (p. 41). Esta cita es clave para la comprensión de la situación colonial y las relaciones de poder bajo las cuales funciona. La violencia ha sido el principal medio de construcción del mundo colonial, es decir, de las relaciones de poder coloniales. Y al hacer esto, se procedió a la destrucción de las formas y relaciones sociales preexistentes.

Ya se señaló previamente: el colonizado no existe sin el colonizador y viceversa; Fanon encuentra que esta relación, este “mundo colonial” ha nacido precisamente como fruto de la violencia. La violencia es, por tanto, uno de los

elementos constructores de las relaciones de poder. Es decir, la violencia no solo sirve para perpetuar y asegurar la dominación en la relación de poder dada (como en el caso de Alemania al asegurar su frontera mediante el uso de la fuerza militar), sino que las mismas pueden nacer por acción de ésta, ya que no afecta solamente la estructura física de una sociedad (la economía, las instituciones físicas, los puertos, las viviendas), sino que también sus rasgos culturales (los modos de apariencia, las ropas, señala él); o, en palabras de Fanon, las *formas sociales autóctonas*.

Es importante hacer énfasis en cómo Frantz Fanon entiende los alcances constructores de la violencia de la que aquí se habla. No se trata solo de la dominación de una población mediante las armas, sino que el mundo mismo, la dominación sobre la totalidad de sus estructuras sociales, nace fundamentalmente de un hecho violento. La dominación, por tanto, es estructural y nace de la ejecución de dicha violencia que la renueva y la perpetua.

El mejor lugar de donde es posible extraer esta reflexión es en su análisis del *racismo*. Para él, el racismo es simplemente “el elemento más visible, más cotidiano –para decirlo de una vez–, en ciertos momentos, más grosero de una estructura dada”<sup>4</sup> (1965, p. 38). No se trata de un fenómeno aislado pues no se puede entender al nivel de las relaciones individuales, ni tampoco separado de las estructuras sociales. Es un fenómeno que surge, esencialmente, de la desigualdad estructural<sup>5</sup>.

Por otra parte, Frantz Fanon también hace hincapié en que es posible comprender a la violencia desde otra perspectiva:

Pero resulta que para el pueblo colonizado esta *violencia*, como constituye su única labor, *reviste caracteres positivos, formativos*. Esta praxis violenta es totalizadora, puesto que cada uno se convierte en un eslabón violento de la gran cadena, del gran organismo violento surgido como *reacción* a la violencia primaria del colonialista. Los grupos se reconocen entre sí y la nación futura ya es indivisible. La lucha armada moviliza al pueblo, es decir, lo lanza en una misma dirección, en un sentido único. (2018 a, p. 102)

La misma violencia que sirve para establecer esa posesión, ese dominio sobre las corporalidades, en este caso, las naciones, puede también tener “caracteres positivos, formativos”, siempre y cuando se utilice como estrategia de resistencia o reacción a una violencia primaria que pretende establecer una dominación y, con esto, una relación de poder. Es posible afirmar, por tanto, que para Fanon la

---

<sup>4</sup> Más adelante se tratará con más profundidad el tema del racismo para Fanon. Lo importante aquí es observar en ello una pista que permita entender mejor el carácter estructural de dicha violencia.

<sup>5</sup> Qué reflexión tan importante para entender la relación entre el racismo hacia los indígenas y su profunda e histórica exclusión y pobreza

violencia puede ser utilizada para una forma del ejercicio del poder que tenga como fin la liberación. Lo dice de manera mucho más clara cuando escribe que “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*” (2018 a, p. 61).

Como se puede observar, para Fanon la violencia reviste diversos aspectos que ya también múltiples trabajos en tesis y artículos (como los mencionados previamente) abordan. Aquí lo único que interesa es observar cómo es que esa violencia puede ser entendida, precisamente, como un *médium* para el ejercicio del poder, en los términos de Frantz Fanon.

### **3.2. La ideología.**

Una vez finalizado el análisis del papel de la violencia en la construcción del poder, se hace necesario el análisis del papel de la ideología, según nuestro autor. El término ideología, que será utilizado a lo largo de este trabajo, al igual que el de violencia o poder, no se encuentra totalmente definido dentro de la obra del autor martiniqueño. Sin embargo, sí es posible encontrar su uso y variantes a través de sus escritos.

Antes que nada, debe haber claridad con respecto a la naturaleza de esto que se ha denominado *ideología*. Leyendo los textos de Frantz Fanon es posible encontrar una reflexión en la cual el antillano escribe sobre el proceso de la liberación de un pueblo dominado y del partido que debe dirigir esa liberación:

La tarea de convertir al pueblo en adulto será facilitada a la vez por el rigor de la organización y por *el nivel ideológico de sus dirigentes*. La fuerza del nivel ideológico se elabora y crece a medida que se desarrolla la lucha, las maniobras del adversario, las victorias y los reveses. (...) La insurrección se prueba a sí misma su racionalidad, expresa su madurez cada vez que a partir de un caso hace avanzar la conciencia del pueblo.

Lo primero que es posible observar en esta cita, con respecto a la *ideología*, es que se le trata como una cualidad que pueden poseer los sujetos (el pueblo y sus dirigentes, en este caso). Y no solo esto, sino que además es mejorable: se le trata por niveles; se parte del supuesto de que un nivel superior debe ser más completo que uno inferior. “La fuerza del nivel ideológico se elabora y crece” conforme se enfrenta con el mundo exterior el sujeto.

Sin embargo, si se cuestiona por la funcionalidad de aquella cualidad o atributo, la respuesta llevaría a definirla como un *medio*. Esto es así porque puede ser observable que el aumento del nivel ideológico no aparece como un fin en sí

mismo, sino solamente como un medio para conseguir un fin: la liberación. Entonces, el análisis de este fragmento indica que la ideología, para Frantz Fanon, consiste en un atributo, jerarquizado por niveles, que juega el papel de medio para la consecución de la liberación.

Se ha demostrado previamente que las dos formas de ejercicio del poder, para el autor martinicano, consisten en aquel que busca establecer una dominación y aquel que busca romper con dicha liberación, ergo, la liberación. Entonces, no hay nada que impida pensar que este medio, que sirve dentro de una relación de poder ejercida como liberación, pueda también ser útil o servir de medio o instrumento para la dominación.

Además, Frantz Fanon relaciona la ideología con lo que denomina un “avance de la conciencia del pueblo”. No se trata, entonces, solamente de una suerte de cúmulo de ideas, sino que la coherencia que logre ser aportada por la *ideología* se relaciona con el avance (¿y retroceso?) de la conciencia humana. Una conciencia que, como se analiza en *Piel negra, máscaras blancas*, busca liberarse de una diversidad de ataduras, fruto de la opresión del mundo en el que existe. Entonces, *es posible entender a la ideología como un mecanismo o medio para la consecución de un fin en una relación de poder dada.*

El análisis ahora se dirige a preguntar por el funcionamiento general de dicho mecanismo. La mejor manera de avanzar en el análisis es con una cita amplia, pero fundamental, para saber cómo entiende Fanon la relación entre poder, violencia e ideología, por lo que será anexado el siguiente párrafo en su totalidad:

El mundo colonizado es un mundo cortado en dos. La línea divisoria, la frontera está indicada por los cuarteles y las delegaciones de policía. En las colonias, el interlocutor válido e institucional del colonizado, el vocero del colono y del régimen de opresión es el gendarme o el soldado. En las sociedades de tipo capitalista, la enseñanza, religiosa o laica, la formación de reflejos morales transmisibles de padres a hijos, la honestidad ejemplar de obreros condecorados después de cincuenta años de buenos y leales servicios, el amor alentado por la armonía y la prudencia, esas formas estéticas del respeto al orden establecido, crean en torno al explotado una atmósfera de sumisión y de inhibición que aligera considerablemente la tarea de las fuerzas del orden. En los países capitalistas, entre el explotado y el poder se interponen una multitud de profesores de moral, de consejeros, de “desorientadores”. En las regiones coloniales, por el contrario, el gendarme y el soldado, por su presencia inmediata, sus intervenciones directas y frecuentes, mantienen el contacto con el colonizado y le aconsejan, a golpes de culata o incendiando sus poblados, que no se mueva. El intermediario del



*poder* utiliza un lenguaje de pura violencia. El intermediario no aligera la opresión, no hace más velado el dominio. Los expone, los manifiesta con la buena conciencia de las fuerzas del orden. El intermediario lleva la violencia a la casa y al cerebro del colonizado (2018 a, p. 38).

Nuestro autor inicia su análisis poniendo claro el contexto: el mundo colonial. Un mundo que, señala, en realidad se encuentra compuesto por dos mundos distintos que mantienen una relación de poder: los colonizados y los colonos o colonizadores. Los colonos viven en sociedades capitalistas, que en realidad son extensiones de las que se encuentran en Europa, en los “países capitalistas”, en el sentido estricto de la palabra. Los colonizados viven en regiones distintas, se entiende que en sociedades no-capitalistas o con un capitalismo no desarrollado totalmente, eso ahora mismo no es relevante.

Una vez establecido el contexto, pasa al análisis de las relaciones de poder: dominados y dominadores, el “explotado y el poder” o el grupo que ejerce el poder. No hace una distinción aquí: en ambos tipos de sociedades (coloniales o capitalistas) existen estos elementos. En ambos tipos de sociedades el poder institucional es ejercido como dominación, independientemente del carácter concreto de dicha dominación. *La diferencia esencial entre el ejercicio del poder en una sociedad capitalista y en una colonial estriba en el medio a través del cual se ejerce dicho poder.*

El medio en las sociedades coloniales se trata, esencialmente, de la violencia. El gendarme y el soldado son los principales garantes de que el orden establecido se respete. El lenguaje se reviste de “pura violencia”. El lenguaje es esencialmente violencia aquí. Como ya se señaló, la estructura misma de este tipo de sociedades encuentra en la violencia el elemento principal de su constitución: el mundo de los colonizados la contiene en todas sus expresiones.

Lo importante de esta cita para nuestra investigación proviene del análisis que Frantz Fanon realiza del otro tipo de sociedad, de las sociedades que él denomina capitalistas. Como se señaló previamente, en éstas también existe una relación de poder en la que es posible encontrar los dos términos de su expresión como dominación: los que ejercen el poder y los explotados (que él señala como los obreros, por lo que se trataría también de una cuestión de clase). La diferencia se encuentra cuando observa que en ellas el lenguaje no está esencialmente determinado por la violencia. No es el soldado y el gendarme los que en primer lugar aseguran la estabilidad de dicha relación, sino una serie de instituciones cuyo carácter es posible denominar como ideológico.

Dichas instituciones ideológicas se encargan de la enseñanza, la formación de “reflejos o valores morales”, de la condecoración de obreros que siguen los

valores de la lealtad y la eficiencia; se trata de la valorización de dos formas estéticas esenciales de respeto al orden: armonía y prudencia. En este sentido, Fanon parece encontrar, en su análisis de las sociedades capitalistas, un proceso similar al de la producción de los sujetos de M. Foucault (2002) o de la construcción del sentido común y la hegemonía en A. Gramsci (1986). Se trata de generar convencimiento o consenso activo (utilizando el término gramsciano) del grupo social, o en este caso de la clase social, que ocupa el lugar del dominado en una relación de poder dada. Y parece tratarse de una característica que él observa ligada profundamente con el desarrollo capitalista de las sociedades.

De hecho, es la construcción de ese consenso activo, de esa hegemonía, la tarea fundamental de la burguesía para establecer su dominio en las relaciones de poder de las sociedades capitalistas. Sin embargo, en las sociedades coloniales, él no encuentra esto y por ello señala que la “burguesía nacional [de los países coloniales] se ha mostrado incapaz de *dilatar suficientemente su visión del mundo*” (2018 a, p. 175). Dilatar no es más expandir, hacer general, hegemónica, su visión del mundo, es decir, su ideología, para preservar su dominación.

Todo esto no significa, sin embargo, que dentro de las sociedades coloniales no exista una ideología que dote de cierta estabilidad a las relaciones de poder dadas (como se verá en sus respectivos capítulos). Por el contrario, Frantz Fanon dedica prácticamente un libro y decenas de artículos para hablar de la ideología de la colonización, de la cual el complejo de inferioridad es el ejemplo más claro. Lo que sucede es que en las sociedades coloniales no es el principal medio de aseguramiento de la dominación. De hecho, la propia ideología colonial solo sobrevive porque sobreviven las condiciones estructurales de violencia (como se vio en el caso del racismo), a diferencia de las sociedades capitalistas, donde el elemento ideológico ha llegado a ser quizá más importante que el poderío militar.

El caso emblemático del enorme rechazo y desgaste que generó la guerra de Vietnam dentro de la sociedad estadounidense es un ejemplo claro de esto: el apoyo a la guerra no podía sostenerse simplemente porque el elemento ideológico que aseguraba una respuesta favorable de la población norteamericana para con su presidente había fracasado. Este tema se tratará posteriormente, por ahora lo importante es terminar de definir a la ideología como otro de los mecanismos o medios de ejercer el poder en una relación social dada, en la obra de Frantz Fanon.

La siguiente cita puede reforzar este punto y aportar, además, otro fragmento del rompecabezas de la ideología:

Sin embargo, [en las sociedades colonizadas] la evolución [progresiva] de las técnicas de producción, la industrialización, por otra parte, limitada, de los

países sojuzgados, la existencia más y más necesaria de colaboradores, imponen al ocupante una nueva actitud. La complejidad de los medios de producción, la evolución de las relaciones económicas que entrañan, de buen o mal grado, la de las *ideologías*, desequilibran el sistema. (1965, p. 43)

Aquella situación de las sociedades capitalistas, previamente analizada, es definida aquí por Fanon como *ideologías*, precisamente. Y se observa, además, que para el autor la importancia de éstas crece en función del desarrollo de las estructuras de la sociedad colonial, al grado de empezar a desequilibrar un sistema cuya estabilidad se encuentra fundada en la violencia. La sociedad colonial se vuelve más compleja y, por tanto, se requieren nuevos elementos para asegurar su lugar en la relación de poder dada.

También es pertinente tener en cuenta el uso del término *Weltanschauung*, en su obra *Piel negra, máscaras blancas*. Dicho concepto es de origen alemán y la transliteración más común lo define como visión o manera de ver [*Schau*] el mundo [*das Welt*]. Por ejemplo, cuando señala que “hay, en la *Weltanschauung*<sup>6</sup> de un pueblo colonizado, una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica. (...) Los negros, de un día para otro, han tenido dos sistemas de referencia en relación a los cuales han debido situarse” (2009, p. 112), el término *Weltanschauung* es equiparado al de *sistemas de referencia*. Ambas son maneras de referir un sistema o modelo de ideas al cual se acude para dar orden o sentido al mundo en el que se encuentra el sujeto. Lo interesante aquí es que Frantz Fanon señala que dicho sistema de ordenamiento de ideas, de referencia o *Weltanschauung*, no es neutral, sino que es parte de una relación de poder que, en este caso, le “prohíbe [a un pueblo colonizado] toda explicación ontológica”. En este sentido, los tres términos, *Weltanschauung*, sistema de referencias e ideología, parecen apuntar al mismo fenómeno que Fanon está problematizando, por lo que el uso de uno u otro es indiferente. Sin embargo, en este trabajo se empleará el término *ideología*, en tanto que lógica de las ideas, por considerar que refiere de manera más clara a su naturaleza de instrumento para la construcción de relaciones de poder.

Es en este punto cuando se presenta el problema del lenguaje. La ideología puede ser entendida a través del análisis del funcionamiento del lenguaje. En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon analiza la relación entre el negro colonizado y el lenguaje en general. Es importante entender, para esto, que a Fanon no le interesa el lenguaje en el mismo sentido que, por ejemplo, a Chomsky, quien lo entiende como “un conjunto finito o infinito de oraciones, cada una de las cuales posee una extensión finita y construida a partir de un conjunto finito de elementos” (1957, p.

---

<sup>6</sup> La cursiva es del autor.

34). El lenguaje, en este libro, es tratado como *acto de habla*, es decir, en tanto que acción con repercusión social, en tanto que medio de interacción social.

Para Fanon, el lenguaje va a poseer un profundo peso histórico y político. Señala que “hablar es existir absolutamente para el otro. (...) Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” (2009, p. 49). El acto del habla de un determinado idioma, por tanto, trasciende a sus propios componentes estrictamente lingüísticos, para llegar a condensar el peso histórico de una cultura específica. Aprender un idioma nuevo, en este sentido, implicaría también aprehender una cultura nueva, volverla parte de uno mismo.

Sin embargo, él observa que, en el caso del colonialismo, el aprendizaje de la lengua de la metrópolis, del idioma del opresor, se vuelve una necesidad ferviente de todo colonizado. No se trata simplemente del lenguaje en tanto que lenguaje, pues “el problema podría ser el siguiente: en las Antillas, como en Bretaña, hay un dialecto y hay lengua francesa. Pero es falso, porque los bretones no se consideran inferiores a los franceses. Los bretones no han sido civilizados por el blanco” (p. 56), es decir, el problema del lenguaje en el colonialismo siempre va a remitir al problema del poder.

Relata múltiples casos concretos en los cuales diversos antillanos que viajan a Francia, su metrópolis, para conocerla, al regresar muestran cambios importantes en su comportamiento y en su relación con los demás colonizados. Frantz Fanon relata sus conclusiones al respecto de la siguiente manera: “el negro antillano será más blanco, es decir, se aproximará más al verdadero hombre, cuanto más suya haga la lengua francesa. (...) Un hombre que posee el lenguaje posee por consecuencia el mundo que expresa e implica ese lenguaje” (p. 49).

Se pueden hacer diversas preguntas respecto a las conclusiones de Frantz Fanon: ¿Por qué existe un cambio al volver a la colonia originaria? ¿Por qué el antillano se vuelve más blanco al hacer suya la lengua francesa? ¿Qué implica que un lenguaje exprese un mundo y por qué existe un cambio al poseerlo? Lo que, para los objetivos del presente apartado, resulta significativo no son las condiciones concretas del lenguaje dentro del problema colonial, sino en tanto que abonan a una comprensión lo más general posible de su funcionamiento dentro de las relaciones de poder.

Para Fanon, el lenguaje como acto de habla, cuando se estudia dentro de una relación de poder, en este caso el colonialismo, expresa la particular ideología de dicha relación de poder. Dicha ideología funciona como la creación de una hegemonía de ideas que definen lo que podría denominarse un *horizonte de*

*posibilidades*. Es decir, el negro, el colonizado, el dominado dentro de una relación de poder dada, va a actuar en función del horizonte de posibilidades que estén predefinidos en su ideología, la cual, a su vez, va a estar profundamente influenciada por lo que determina el colonizador:

Hay una especie de hechizo a distancia y aquel que dentro de una semana se marcha con destino a la metrópoli crea a su alrededor un círculo mágico en el que las palabras París, Marsella, la Sorbona, Pigalle, representan la clave de bóveda. Se marcha y la amputación de su ser desaparece a medida que se precisa el perfil del paquebote. Lee su *poder*, su mutación, en los ojos de los que le acompañan (p. 53).

Los colonizados buscan llegar al mundo que puede ayudarlos a desaparecer aquella “amputación”, aquella incompletud, a volverlos hombres y mujeres completas. En este caso, Francia representa aquel mundo idílico, donde todo lo bueno y lo bello aparece. Y este mundo ejerce una presión, “crea un círculo mágico”, pues la seducción parece magia, al no tener explicación. Y, al volver, aquellos “ojos de los que le acompañan” rumbo a su antigua casa le ayudan a darse cuenta de que volvió con los signos del *poder*, la ropa, el acento, los modos, y lo observan anonadados. El lenguaje es la principal diferencia, el acto de habla se transforma porque trata de olvidar el dialecto y sobreponer la lengua original.

El poder que Francia ejerce sobre sus colonizados, en este ejemplo, se expresa mediante la generación de un deseo de ser reconocidos como colonos a través de la posesión del lenguaje y todos los símbolos que puedan representar poder. ¿Qué es esta dominación si no ideología? La siguiente cita trata acerca de la relación de género entre el hombre negro y la mujer blanca:

Yo no quiero ser reconocido como negro, sino como blanco. Pero (éste es un reconocimiento que Hegel no ha descrito), ¿quién puede hacer esto, sino la blanca? Amándome, ella demuestra que soy digno de un amor blanco. Me aman como a un blanco. (...) Desposo la cultura blanca, la belleza blanca, la blancura blanca. En esos pechos blancos, que mis manos ubicuas acarician, hago más la civilización y la dignidad blanca (p. 79).

La cultura es blanca, la belleza es blanca, por tanto, yo deseo también ser blanco. Esta es la reflexión de Fanon sobre el problema de la ideología en el colonialismo. Más adelante será analizado este tema detenidamente, por ahora, lo más importante es entender que dicha ideología funciona precisamente como el establecimiento, mediante el lenguaje, de un horizonte de posibilidades que le niega al dominado una existencia como ser completo.

En este sentido, el romper con la ideología dominante sería también una capacidad de ejercer un contrapoder o poder de *liberación*, como se ha venido denominando. Esto es posible de observar con mucha claridad cuando, en la introducción a *Sociología de una revolución* escribe que:

El colonialismo (...) se imagina que nuestro *poder* se mide por el número de nuestras ametralladoras. (...) El *poder* de la Revolución argelina reside, de hoy en adelante, en el cambio radical que se ha producido en el propio hombre argelino. (1976, p. 17)

Aquí la diferencia entre violencia e ideología se hace radical: la violencia como medio de ejercer una fuerza mediante la capacidad armamentística, “el número de nuestras ametralladoras”, y la capacidad de transformar la ideología y, de hecho, producir una nueva. Intervenir en la constitución de hombres previamente determinados por la ideología colonial y generar en ellos un “cambio radical”. Entonces, la capacidad del poder sería “medible” o tendría su *médium* en esta capacidad de influir en la transformación de una ideología dada.

Por tanto, como conclusión de este apartado es posible afirmar que, para Frantz Fanon:

- a. La violencia y la ideología son los dos medios o mecanismos de construcción y ejercicio del poder en una relación social dada.
- b. La violencia consiste en la acción de ejercer una fuerza superior sobre otro individuo o grupo social para la construcción, reforzamiento o desmantelamiento de la dominación en una relación de poder.
- c. La ideología, entendida como sistema de ideas, es un elemento constructor de las relaciones de poder en tanto que permite establecer un horizonte de posibilidades y determinar, de esta manera, los deseos y actitudes del dominado y dirigir las hacia lo que el lenguaje del dominador expresa.

#### **4. Tipos de poder.**

Una vez descritas las características esenciales del poder, el ser una relación, sus formas y sus medios de ejercicio, finalmente se llega a tratar de responder a la pregunta de si existe un solo poder o si, en los análisis de Frantz Fanon, es posible identificar una diversidad de poderes. Para ello, se procederá a buscar en su obra momentos en los que se refiera al poder, pero de manera adjetivada, es decir, sustantivo más adjetivo.

Es así que, efectivamente, es posible identificar, en sus distintos textos, referencias que indican un entendimiento más amplio del poder. El primer hallazgo se encuentra en *Los condenados de la tierra*, cuando señala que “la burguesía nacional, que toma el *poder* al concluir el régimen colonial, es una burguesía subdesarrollada. Su *poder económico* es casi nulo y, en todo caso, sin semejanza con el de la burguesía metropolitana a la que pretende sustituir” (2018 a, p., 165). El ejercicio del poder es tomado por la burguesía nacional, pero Fanon piensa que es diferente del poder que ya posee por ser, precisamente, burguesía. La dominación que es ejercida por ella se da primordialmente en el campo económico, por eso es que lo denomina poder *económico*, distinto del político. La diferencia crea la identidad.

Esta diferencia se repite varias veces a lo largo de este libro y en general de su obra. Es posible leer, ahí mismo, siguiendo la crítica que está realizando a la burguesía nacional precisamente por ser muy débil e incapaz de extender eficazmente su dominación, que “no posee todavía esa buena conciencia y esa tranquilidad que sólo el *poder económico* y el dominio del sistema estatal podrían conferirle” (p. 182). Se observa, pues, que la búsqueda por extender y asegurar el dominio del sistema estatal es distinta de la seguridad o estabilidad que proporciona por sí mismo el poder económico en el que la burguesía es dominante<sup>7</sup>. Dos campos distintos, la economía y el sistema estatal, referirán a dos tipos de poder distinto también.

Por otra parte, es también posible encontrar una sutil diferencia entre el poder político y el poder administrativo, cuando menciona que la nueva burguesía tendrá que entrar en competencia con otros actores, entre los que se encuentran, “*caids*<sup>8</sup> que utilizan su *poder político* y *administrativo* para lanzar un comercio o una línea de transportes” (p. 121), sin embargo, no es posible encontrar mayor claridad al respecto, más que cuando se ofrece a dar un consejo acerca de no dejar en manos de los jefes regionales el poder administrativo (p. 205).

A pesar de esto, es posible entrever que los entiende como ámbitos distintos: hay un poder o una relación específica de poder que se desarrolla dentro del ámbito administrativo (se puede entender, por el contexto alrededor de las citas, que se trata del cobro de impuestos, del aseguramiento de los bienes públicos, de la seguridad pública, etc., una *forma* de dominación) y otro en el ámbito político, aunque sigue siendo ambiguo este último. A veces, parecieran entenderse como lo mismo, aunque en el ámbito político parecen valer más las redes que se puedan

---

<sup>7</sup> Más adelante, se intentará averiguar por qué no se puede y qué consecuencias tiene para la concepción del poder en un contexto post descolonización (ya que se habla de un momento en el que el colonialismo ha sido derrotado).

<sup>8</sup> Esta cursiva es del autor. La palabra refiere a una especie de juez o gobernador.

establecer, la violencia que se pueda ejercer y la forma en que influencia en la ideología.

Como conclusión de este apartado, es posible señalar lo siguiente:

- a. El poder, para Frantz Fanon, tiene diversos tipos en función de su origen y ámbito de acción.
- b. Fue posible encontrar tres tipos distintos: el poder económico, el poder político y el poder administrativo.



## CAPÍTULO II

### El poder de dominación: primera determinación del concepto de poder.

Un día San Pedro ve llegar a la puerta del Paraíso a tres hombres: un blanco, un mulato y un negro.

— ¿Qué deseas?, le pregunta al blanco.

— Dinero.

— ¿Y tú?, le dice al mulato.

— La gloria.

Y, cuando se vuelve hacia el negro, éste declara con una gran sonrisa:

—Yo he venido a llevar la maleta de estos señores.

- Frantz Fanon. *Piel negra, máscaras blancas*.

El objetivo de este capítulo es desarrollar la primera forma o determinación del concepto de poder de Frantz Fanon, construido en el capítulo anterior, dentro de su ejercicio como dominación. Este proceso se hará conforme a lo expuesto por Fanon y, por tanto, tendrá dos grandes diferenciaciones: el poder como dominación estructural y el poder como dominación ideológica, correspondiendo a los dos medios de construcción y ejercicio del poder (violencia e ideología) que el autor martinicano ha identificado y cuyas conceptualizaciones han sido previamente construidas.

La dominación como forma de ejercer el poder en su forma más abstracta ha sido ya definida en el capítulo anterior, y consiste en la organización, configuración y disposición de la relación por parte de uno de los grupos en una relación social dada, de modo que le sea favorable, siguiendo lo dispuesto en la obra de Frantz Fanon. En este capítulo se desarrollará con mayor detenimiento esta situación desde la óptica de nuestro autor, en el mundo colonial.

#### 1. El colonialismo.

El gran problema al que se enfrentó Frantz Fanon en toda su obra es el colonialismo. Es posible observar un desarrollo y complejización de su planteamiento conforme

fueron avanzando también sus experiencias personales. En sus inicios, y en consonancia con la carrera por él escogida, psiquiatría, trató de cristalizar el problema de las neurosis que podían ser encontradas en todas aquellas personas colonizadas por la cultura europea, en específico de los martinicanos.

El primer acercamiento a la cuestión colonial es el que se da en *Piel negra, máscaras blancas* y es de carácter psicológico (Fanon, 2009, p. 44). En este libro, el autor martinicano investiga todas las relaciones personales posibles entre personas negras, y entre éstas y el mundo blanco. Pero también plasma su dolor personal, su experiencia y sus abiertas intenciones de transformar el mundo sobre el cual investiga, un mundo que ha sido alienado por las relaciones de poder coloniales.

Sin embargo, como señala desde el principio, para dicho autor “sigue siendo evidente que la verdadera desalienación del negro implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales” (p. 44), es decir, no se trata de un estudio de individuos con relaciones aisladas de su contexto. Por el contrario, su objetivo es, precisamente, dar cuenta de las repercusiones mentales de aquellas “realidades económicas y sociales” en los individuos colonizados.

En trabajos posteriores a su primer libro, estudia y escribe acerca de esas realidades económicas y sociales a las cuales están atadas los grupos de humanos colonizados, ya que su objetivo, como pone de manifiesto en *Piel negra, máscaras blancas*, es transformarlas (p. 180). Al tiempo que escribe, también se sumerge físicamente en el mundo colonial, como médico en Argelia y posteriormente como miembro activo del Frente de Liberación Nacional, que en ese momento había comenzado una guerra en contra del colonialismo francés. Es aquí donde Fanon tiene la posibilidad de observar con sus propios ojos el ejercicio más violento del poder colonial, así como el esfuerzo realizado por los argelinos para dirigir un movimiento popular de liberación.

Su vida fue enteramente dedicada al estudio y combate del complejo fenómeno del colonialismo como dominación psicológica, política, social y económica, y después al proceso de liberación de aquella dominación. No se trataba solamente de un interés puramente heurístico el que lo motivó a llevar a cabo estas tareas, sino que su integridad personal, color de piel, las necesidades estratégicas y su toma de conciencia de lo que él consideraba era una injusticia, fueron los elementos que le dieron fundamento a su obra.

Esto se puede observar vastamente en un capítulo de *Piel negra, máscaras blancas* (2009) titulado “La experiencia vivida del negro”, en el cual es posible encontrar fragmentos como éste:

Yo llegaba al mundo deseoso de desvelar un sentido a las cosas, mi alma plena tenía el deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto en medio de otros objetos. Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba a los otros [su ayuda] (Fanon, 2009, p. 111).

Y más adelante, escribe:

Con todo mi ser, me niego a esa amputación [de mi cuerpo, al tener que despreciar mi color de piel]. Me siento un alma tan vasta como el mundo, verdaderamente un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene una potencia infinita de expansión. Soy ofrenda y se me aconseja la humildad del tullido... Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte a parte. Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas reflujo hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar. (p. 132)

El colonialismo fue importante para él porque rozó las hebras de su propio ser. Lo sumergió en una condición de inhumanidad, y junto a él junto a la mayor parte del planeta. La única solución que encontró fue tratar de entender el problema para enfrentarlo, por eso no tenía en mente la objetividad absoluta. De hecho, le fue imposible, a causa de esto, ser objetivo (p. 95). Su tarea fue describir el fenómeno que lo arrinconaba, para acabar con él. Para transformar su mundo. Para recuperar la dignidad.

### **1.1. La dominación en el mundo colonial.**

Tener claridad acerca de la naturaleza del colonialismo es esencial para el entendimiento de la obra de nuestro autor, ya que de esta definición depende el resto de su construcción teórica. Frantz Fanon tiene muy clara la respuesta y, en *Por la revolución africana* (1965), escribe que “el colonialismo no es un tipo de relaciones individuales, sino la conquista de un territorio nacional y la opresión de un pueblo; eso es todo” (p. 88).

Antes de las diversas posibilidades históricas que puedan caracterizar a una u otra nación colonizada, Frantz Fanon señala que todas comparten algo en común: su territorio ha sido conquistado y ellos, como pueblo, se encuentran siendo oprimidos. Esto es lo fundamental para entender el colonialismo en los términos de Frantz Fanon. Además, señala que no se tratan de relaciones individuales, es decir, únicamente entre individuos. Como ya se advirtió previamente, las relaciones entre colonizados y colonizadores son relaciones de masas, son relaciones que abarcan a dos naciones distintas y que, como también se anotó, funcionan esencialmente como relaciones de poder.

Entonces, todas las demás manifestaciones, tanto psicológicas como culturales, vendrían a ser expresiones directas de la situación de conquista de dicho territorio nacional, de la opresión del pueblo que habita en él. No se podrían entender dichas situaciones sin recurrir a la revisión de las estructuras sociales, tal y como apuntó en *Piel negras, máscaras blancas*.

## 1.2. ¿Mecanicismo?

Desde ya cabe advertir a la persona lectora que Frantz Fanon está lejos de aquellos autores y autoras que presuponen cierta determinación de la superestructura por las condiciones estructurales o, en otras palabras, que los elementos que conforman la cultura y la política son meros “reflejos mecánicos” de los cambios y movimientos en la economía, la cual a su vez evoluciona según ciertas “reglas históricas u objetivas” que, en algún momento, traerán pasivamente la transformación social (como era común entendimiento en cierto marxismo-leninismo soviético)

Por el contrario, para Fanon “la mano de la historia es la mano del hombre” y no piensa, de ninguna manera, que las situaciones históricas de opresión, como el colonialismo, vayan a cambiar conforme el desarrollo de una dialéctica histórica lo determine:

Es rigurosamente cierto que la descolonización se efectúa, pero también es rigurosamente falso pretender y creer que esta descolonización sea el fruto de una dialéctica objetiva que toma, con mayor o menor rapidez, la apariencia de un *mecanismo* absolutamente inaceptable. (1965, p. 194)

Por el contrario, dota de la capacidad de agencia a los actores sociales que buscan la transformación de su situación concreta.

Es así que esta observación, que también sirve para comprender al racismo como un fenómeno cultural que es expresión de una situación estructural dada, no conforma un análisis mecanicista. Recuérdese también que, al momento de analizar la dominación como forma de ejercicio de las relaciones de poder europeas, Fanon señaló el papel fundamental de la ideología como herramienta de construcción y reproducción de las estructuras de poder dadas. Por tanto, el elemento cultural también determina o influye en la constitución de dichas estructuras de poder.<sup>9</sup>

Resulta interesante, además, contrastar la posición de Frantz Fanon con respecto a diversas posturas desarrolladas en el seno de la corriente marxista. De hecho, él mismo comparte la posición filosófica de Marx acerca de que la

---

<sup>9</sup> En este sentido, es posible entender el funcionamiento de las relaciones entre estructura y superestructura para nuestro autor, si se prefiere, como similar al de las determinaciones-determinadas-determinantes de K. Marx.

comprensión del mundo no puede ser un fin en sí misma. La comprensión tiene sentido solo en tanto que permite la transformación: “Cuando ya se ha comprendido, se pretende que la tarea ha terminado... ¿Cómo no volver a oír entonces, despeñándose por los escalones de la Historia, esa voz: ‘No se trata ya de interpretar el mundo, sino de transformarlo?’” (2009, p. 49).

Por otra parte, y en diversos momentos de su obra, entabla un diálogo fructífero y acalorado con Jean-Paul Sartre, filósofo marxista a quien admiró en vida y que, posterior a su muerte, escribiera el tan afamado prólogo a *Los condenados de la tierra*. Comparte y debate posturas con él. Le reconoce con especial importancia su estudio acerca de la alienación humana en el *El ser y la nada* (p. 65), pero le critica duramente su posición en *Orphée Noire*, al señalar su olvido de que la dialéctica es profundamente humana y no se puede predecir la muerte de la negritud como resultado de una lógica mecánica, sin antes pensar en que las personas negras deben, por sí mismas, reconocerse y formarse una identidad (p. 57).

Como se puede observar, para Frantz Fanon los diversos elementos que conforman la cultura o superestructura no se encuentran determinados por la estructura. De hecho, la propia posibilidad de oponerse a la determinación estructural es la que, en última instancia, fundamenta una visión del poder como ejercicio de liberación. Liberación que será entendida, en el siguiente capítulo, precisamente como el proceso de desalienación del mundo colonial. Mas resulta necesario observar que para él existe una profunda relación entre la situación de dominación estructural y las manifestaciones culturales que emergen en las naciones que la viven.

### **1.3. La conquista y la jerarquía cultural.**

Para Frantz Fanon, el colonialismo se trata de una situación histórica concreta que puede ser estudiada y que obedece al principio previamente explicado de conquista y opresión. En el comienzo de sus estudios, el antillano se refirió casi exclusivamente a la situación de su isla natal, la Martinica, que en dicho momento formaba parte del territorio ultramarino de Francia en el Caribe. Es a partir de las reflexiones sobre lo sucedido en ella que *Piel negra, máscaras blancas* tomó forma; un texto que escribió a sus 26 años y que tenía como primera intención ser el trabajo con el cual pudiera obtener el grado de psiquiatra. Sin embargo, tuvo que ser cambiado de última hora por el rechazo de un profesor de medicina quien lo encontró “poco objetivo” (Macey, 1996, p. 491).

Posteriormente, y con su llegada a Blida, un pueblo a 50 kilómetros de la capital de Argelia, la joya de la corona del colonialismo francés (p. 493), pudo

conocer de primera mano el esfuerzo de un pueblo en vías de su liberación mientras atendía en un hospital al cual llegaban heridos de ambos bandos de la guerra. Este sería el periodo de mayor producción intelectual para Fanon y también el de mayor contacto físico con la realidad que lo motivó a la praxis. Es difícil encontrar vidas tan activas que puedan armonizar así la producción académica con la práctica política.

Ya sea en Argelia o en la Martinica, el tema de Frantz Fanon es uno: el colonialismo y sus estragos en los seres humanos a los que éste mantiene bajo su dominio. Es por ello que resulta importante observar cómo concibe el nacimiento de dicha dominación, para entenderla en el marco del establecimiento de las relaciones de poder coloniales.

Para ahondar en esto resulta de vital importancia el siguiente fragmento de *Por la revolución africana* (1965):

Si las expediciones coloniales obedecen a un esquema dado y conocido — necesidad de hacer reinar el orden entre los bárbaros, protección de las concesiones e intereses de los países europeos, aporte generoso de la civilización occidental—, no se ha mostrado suficientemente la estereotipia de los medios utilizados por las metrópolis para aferrarse a sus colonias (p. 62).

Lo que resalta como más valioso de esta cita para nuestra argumentación, es el resumen de características que Fanon realiza sobre el proceso histórico de la colonización y que, según señala, se trata de un esquema “dado y conocido”. Dicho esquema se compone de tres características o acciones en las cuales se descompone una más grande: las expediciones coloniales europeas.

La primera de estas tres características es la “necesidad de hacer reinar el orden entre los bárbaros”. Como se señaló en el capítulo anterior, dominar significa establecer un orden en el cual el mundo se disponga en función del poder que se ejerce en una relación dada. Por tanto, y con base en lo previamente construido, se puede afirmar que esta “necesidad” de imponer o “hacer reinar” un orden específico a un grupo de personas, en este caso “los bárbaros”, se trata esencialmente del establecimiento y ejercicio de un modo específico de relaciones de poder: el colonialismo. En este caso, la dominación nace a través del uso de la violencia como herramienta fundamental de construcción de dicha relación de poder. Las brutalidades ocurridas durante los procesos de conquista del mundo por parte de Europa han sido recopiladas en una gran diversidad de estudios históricos y Fanon parece querer hacer hincapié en ello.

Por otra parte, los “bárbaros” en este lugar ocupan el lugar de los dominados o contra quienes se ejerce el poder en dicha relación. Los “bárbaros” eran quienes, en la antigua Grecia, ocupaban el lugar del *otro* excluido, aquellos que no eran

poseedores del lenguaje y tampoco eran parte de la *polis*, elemento constitutivo de todo ser humano. Es posible relacionarlo a la reflexión que Enrique Dussel hace sobre la sentencia de Parménides que dicta que “el ser es y el no-ser *no es*”: “El ‘ser’ es el fundamento del mundo, de la moral vigente, de lo dado. El ser es el griego. El ‘no-ser’ es lo extraño, la exterioridad, el Otro. El no-ser es el bárbaro, el esclavo, el Otro/a.” (Dussel, 2016, p. 120).

En este caso, el *ser* pertenece a lo europeo, el cual se define en oposición al *no-ser*, es decir, a la otredad que puede ser dominada, conquistada, dispuesta en función del poder que se ejerce. Frantz Fanon parece entenderlo así también: son los europeos (es decir, los no-bárbaros) los que se aventuraron a imponer un orden, o una forma de disposición al poder, sobre los demás pueblos en el mundo, los denominados “bárbaros” (es decir, los no-europeos).

La segunda característica del esquema a través del cual que se configuró el mundo colonial, tal como lo concibió Fanon, se trata de la “protección de las concesiones e intereses de los países europeos”. Esto se enmarca a la perfección con la descripción del poder ejercido como dominación, cuyo objetivo o *telos* sería establecer un orden en el que los intereses de los dominantes se vean beneficiados. El colonialismo, como proceso histórico, puede ser entendido como una relación de poder establecida de tal forma que el fin de su ejercicio es la protección y aseguramiento de los intereses europeos.

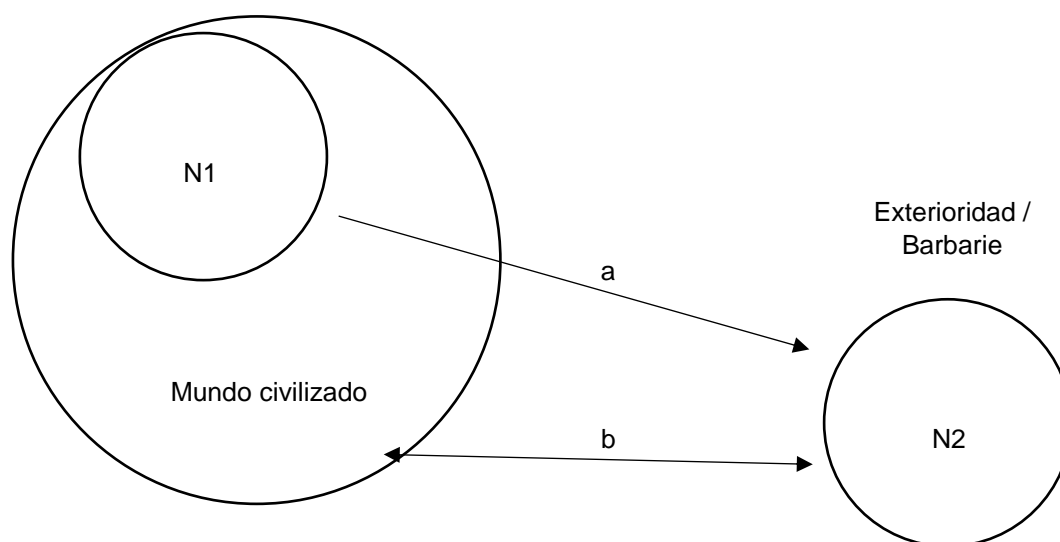
La tercera característica se trata de lo que él denomina como un “aporte generoso de la civilización europea”. Una civilización que se considera a sí misma superior al resto y que, por tanto, al establecer relaciones sociales de dominación con el resto del mundo “bárbaro”, les está haciendo un “aporte generoso”. Es aquí donde el concepto de *jerarquía cultural* de Frantz Fanon, se hace presente. Para entenderlo, resulta necesario referirse al siguiente fragmento que, pese a su longitud, pone énfasis en una variedad de elementos que van a resultar trascendentes para definir el fondo de la construcción de la relación de poder denominada “colonialismo”:

Existen, podríamos decir, ciertas constelaciones de instituciones, vividas por hombres determinados, en el marco de zonas geográficas precisas que, en un momento dado, han sufrido el asalto directo y brutal de *esquemas culturales diferentes*. El desarrollo técnico, generalmente alto, del grupo social así aparecido, lo autoriza a instalar una dominación organizada. (...) [La eliminación de la cultura originaria] se encuentra con que es el negativo [consecuencia negativa] de un trabajo de servidumbre económica, hasta biológica, más gigantesco. La doctrina de la *jerarquía cultural* no es, pues, más que una modalidad de la jerarquización sistematizada, proseguida de manera implacable. (1965, p. 38)

Lo primero y más importante de esta cita para nuestro estudio es que aquello que Fanon denomina como *jerarquía cultural* tiene profunda relación con la primera característica aquí descrita del nacimiento del colonialismo, es decir, la necesidad de imponer un orden específico a los mundos que son conquistados. La jerarquía cultural es una modalidad, es decir, un modo de ser, una determinación, de algo que él denomina jerarquización sistemática. ¿En qué consiste esta “jerarquización sistemática”?, podría preguntarse. La respuesta parece apuntar, precisamente, a la construcción de una relación de poder en la que se *jerarquizan* dos naciones diferentes, de modo que una resulta dominante de la otra. Se trata de la creación y funcionamiento de una estructura jerarquizada en términos políticos y económicos (*Esquema 2*).

#### ESQUEMA 2.

RELACIÓN Y JERARQUÍA CULTURAL ENTRE DOS NACIONES.



*Aclaración al esquema 2:* La asimetría y dominación en términos políticos y económicos de N1 (Nación 1) y N2 (Nación 2) establece un orden específico: N1 pertenece a un mundo denominado *civilizado*, con respecto al cual N2 guarda una relación de exterioridad o barbarie, en los términos usados en la antigua Grecia. N1 “civiliza” a N2 (flecha a) al construir criterios de valor para N2, cuya referencia será el mundo civilizado (flecha b).

La jerarquía cultural, de manera análoga a la jerarquía estructural nacida del colonialismo, establece grados de importancia (o de valor, en los términos utilizados por Castells, 2009) de la cultura dominada con respecto a la dominante. Nuevamente, el desarrollo técnico superior de los europeos parece autorizarlos a “instalar una dominación organizada” sobre aquellos que, según su criterio, tendrían



un desarrollo técnico inferior. La consecuencia es la eliminación de la cultura originaria y su sustitución con una nueva cultura de sumisión, una cultura colonizada.

Por otra parte, Frantz Fanon no parece establecer una razón o motivo por el cual los europeos encuentren lógico este pensamiento según el cual la posesión de un desarrollo técnico-militar superior deviene lógicamente en la conquista y dominio de territorios y naciones con menor desarrollo en este ámbito. La respuesta a esta cuestión es atendida por otros autores, como B. Echeverría (1995), E. Saïd (2008) y E. Dussel (2007), quienes establecen diversas observaciones en torno a los cambios técnicos, históricos e ideológicos de la población europea durante los siglos previos al Renacimiento, pero del propio Fanon ha sido imposible encontrar respuesta.

#### **1.4. El mundo colonial.**

Hasta ahora se ha logrado identificar cómo Fanon pensó el desarrollo primigenio de conquista y creación del colonialismo, entendiéndolo según el concepto de poder general construido en el capítulo previo. Lo siguiente es saber en qué consiste el “mundo colonial” sobre el que escribe el antillano, una vez conocido el esquema histórico que le dio origen, y tratar de discernir, en éste, los elementos que conforman las relaciones de poder.

La clave para analizar el mundo colonial como él lo conoció fue redactada con bastante precisión en *Los condenados de la tierra* (2018 a) de la siguiente manera: “El mundo colonizado es un mundo cortado en dos”. El corte de este mundo no es una incisión territorial, como en las fronteras políticas de los países, sino un corte que divide a dos grupos sociales: “El mundo colonial es un mundo [dividido] en compartimentos. Resulta superfluo (...) recordar la existencia de ciudades indígenas y ciudades europeas, de escuelas para indígenas y escuelas para europeos” (p. 38), esto es la prueba empírica de la existencia de esta división.

Sobre la naturaleza de esta separación, señala que:

La zona habitada por los colonizados no es complementaria de la zona habitada por los colonos. Esas dos zonas se oponen, pero no al servicio de una unidad superior. Regidas por una lógica puramente aristotélica, obedecen al principio de *exclusión recíproca*: no hay conciliación posible, uno de los términos sobra (p. 39).

La lógica aristotélica aquí se encuentra contrapuesta a la lógica dialéctica, la cual postula la existencia de opuestos que se determinan mutuamente y constituyen lo que Hegel denominó una *negación determinada*, como síntesis de aquel encuentro.

Por el contrario, en el mundo colonial, señala Fanon, los intereses de ambos grupos humanos, los colonos y los colonizados, se encuentra opuestos, pero sin servir el uno al otro en pro de una “unidad superior”; la cultura de uno no enriquece a la del otro. El mundo colonial, en este sentido, vendrían a ser prácticamente dos mundos, que se encuentran en conflicto por su existencia dentro de un territorio limitado.

Entonces, a la pregunta que cuestiona por la forma del mundo colonial, Fanon responde con que se trata de un mundo dividido en dos, tanto territorial como socialmente. Y a la pregunta que cuestiona por el funcionamiento de este mundo, el martinicano responde aseverando que ambos grupos sociales se encuentran en constante conflicto; lo que prevalece no es lo que en la teoría de redes se entiende como cooperación de actores sociales, sino la competencia de éstos en un territorio limitado.

El principio del funcionamiento de este mundo, es decir, aquella lógica de exclusión recíproca, no elimina el establecimiento de relaciones de poder en las que la parte dominada, es decir, los colonizados, únicamente presentan resistencia sin cooperación. Por el contrario, como se verá más adelante, la cooperación puede ser encontrada constantemente a causa de los dos mecanismos de reproducción de esta dominación, que ya se han mencionado en el capítulo previo: violencia e ideología. Pero sí es importante tener en cuenta que los intereses de ambos grupos sociales, en especial el de su propia existencia, se encuentran contrapuestos desde el comienzo. *Se trata de la contradicción fundamental del mundo colonial.*

Constantemente Frantz Fanon hace alusión a esta división fundamental cuando asevera que “el mundo colonial es un mundo maniqueo” (2018 a, p. 42). El maniqueísmo se trata de una “tendencia a reducir la realidad a una oposición radical entre lo bueno y lo malo” (Real Academia Española), por lo tanto, es posible entender que nuestro autor busque dar cuenta de esta “tendencia a la reducción” existente en el mundo colonial a dividir a colonos y colonizados en buenos y malos.

#### **1.4.1. La raza.**

Es posible, entonces, preguntar: ¿con base en qué se realiza esta separación “maniquea” del mundo colonial? Frantz Fanon responde sucinta pero profundamente: “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*” (2018 a, p. 40). Por tanto, y antes que cualquier otra característica, *un mundo colonial es, por definición, un mundo racista.*

Sin embargo, si la variable de *raza* es la definitoria de esta separación entre ambos grupos sociales, se puede preguntar a qué se refiere Frantz Fanon cuando

habla de raza. Cruz Álvarez (2016) reconstruye el concepto de *raza* utilizado por el autor martinicano, señalando que, en primer lugar, “el concepto de *raza*<sup>10</sup> es (...) esencialmente clasificatorio y a su vez calificativo dentro de un orden social. (...) Este concepto remite a su estrecha relación con la trata negrera y la esclavitud” (p. 29). Esta característica “clasificatoria” del concepto de *raza* es retomada por Fanon, pero no ejercido por él: quien hace la clasificación no es el autor, es el mundo colonial.

En Fanon el uso de la categoría raza queda explicado a través [del entendimiento de] 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 (p. 31).

De la misma manera que en el presente trabajo, C. Álvarez también observa la característica dual del mundo cercenado sobre el que reflexiona Fanon y de la “desigualdad” que reina en las relaciones entre estas dos partes. La raza para el autor martinicano, según C. Álvarez, se define en función de los *rasgos fenotípicos de los sujetos*. Esto no es más que el “conjunto de caracteres visibles que un individuo presenta como resultado de su interacción entre su genotipo y el medio” (Real Academia Española), es decir, el color de la piel, los rasgos de los ojos, de la boca, de la complexión del cuerpo en general, etc.

La clasificación racista consiste en una diferenciación entre sujetos por sus rasgos físicos, básicamente. De éstos, señala Frantz Fanon, es el color de la piel el principal rasgo sobre el que se hace la división; es también la cuestión fundamental, porque es la más inmediata:

El negro quiere ser blanco. El blanco se empeña en realizar su condición de hombre. A lo largo de esta obra veremos elaborarse un ensayo de comprensión de la relación negro-blanco. El blanco está preso en su blancura. El negro en su negrura (2009, p. 44).

Los rasgos físicos, a diferencia de la riqueza o la inteligencia, no pueden ser modificados con facilidad, y el color de la piel, se vuelve una prisión física real para las personas con piel oscura, la cual no puede ser eliminada sin pasar por un penoso proceso que Fanon va a describir, precisamente, como “blanqueamiento”. Éste, sin embargo, no salvará a quien ya la posee de nacimiento: el blanqueamiento solo se consigue al tener descendencia con una persona “menos negra”.

Este proceso de “blanqueamiento” se encuentra, por tanto, fuertemente relacionado con el de jerarquización cultural tratado previamente. Como se había

---

<sup>10</sup> Las cursivas son del autor.

señalado, para Frantz Fanon, reflexionar acerca del racismo implica necesariamente reflexionar también acerca de las estructuras sociales que crean y reproducen la desigualdad del mundo colonial. El deseo de ser más blanco, en este sentido, se presentaría como un “síntoma” (en el sentido freudiano) de aquella desigualdad estructural. Sería la manifestación psicológica de aquella realidad. Pero esto será tratado con más detenimiento en los siguientes apartados (2. Violencia y 3. Ideología) del presente capítulo.

Entonces, la raza es el elemento o característica esencial a partir de la cual se realiza un juicio analítico que divide al mundo entre blanco o negro, entre una raza o la otra. Sin embargo, también es verdad que pareciera no ser el único elemento o característica definitoria de esta situación, puesto que Fanon también observa que la *clase social* va a tener un impacto significativo, como se analizará enseguida.

#### **1.4.2. La clase.**

Cronológicamente, es posible encontrar el primer acercamiento de Frantz Fanon a la situación de clase y su importancia en la división del mundo colonial entre blancos y negros en *Piel negra, máscaras blancas* (2009). Como se señaló desde un principio, el poder existe, primero, como dominación estructural, que es lo que él denomina las “realidades económicas y sociales” (p. 44). Entonces, no es que la cuestión económica se encuentre denostada en favor de un análisis meramente cultural o individual de las repercusiones psicológicas y sociales (en términos de capacidad de socialización) de la actividad un grupo con otro. Pero el peso de la opresión de clase es distinto y, hasta podría sugerirse, de segundo orden.

Para indagar en esto en profundidad, será citado un pasaje de un capítulo en el que Fanon analiza a una mulata antillana de nombre Mayotte Capécia, el cual es posible encontrar en la página 65 de la edición del libro aquí citada. Fanon expone a Mayotte como la autora de una serie de novelas basadas en su propia vida, en donde narra sus experiencias amorosas, laborales y sociales en el mundo colonial de la Martinica. Así, encuentra en uno de sus textos el siguiente fragmento, donde Capécia narra un momento de la relación que mantuvo con un europeo, el cual...

... algunas noches, ¡ay!, tenía que abandonarme para cumplir con sus obligaciones mundanas. Iba a Didier, el barrio elegante de Fort-de-France, donde viven los “*bekés*”<sup>11</sup> de Martinica”, que puede que no sean de raza muy

---

<sup>11</sup> Las cursivas son de la autora. *Beké* es una palabra que fue utilizada por los esclavos negros de Martinica y Guadalupe, “que designa a los (...) descendientes criollos (nacidos en la isla) de los colonos de Martinica”. Tuvieron tierras e influencia importante en los gobiernos coloniales, así como

pura, pero que son a menudo muy ricos (se admite que uno es blanco a partir de un determinado número de millones) y los “békes de Francia”, en su mayor parte funcionarios y oficiales (Capécia, 1948, p. 202, citado por Fanon 2009, p. 66).

Lo primero que le salta a la vista a Fanon es que “hacia Didier, hacia el bulevar de los martinicanos riquísimos, se dirigen los deseos de la mujer. Ella misma lo dice: *uno es blanco a partir de determinado número de millones.*” (p. 67). Y más adelante señala que “es habitual, en efecto, en Martinica, el soñar con una forma de salvación que consiste en el blanqueo mágico. Una villa en Didier, la inserción en la sociedad de allá arriba (la colina de Didier domina la ciudad) ...” (p. 67). Son claras aquí las referencias: la “sociedad de allá arriba”, que domina físicamente desde arriba, es también la que se encuentra más alto en la escala social.

La posesión de riqueza y la pertenencia a la clase social alta, representada por los colonos, puede considerarse una meta más asequible para las personas que cargan con el estigma social a causa de su color de piel desde el nacimiento. Parece ser que Fanon acepta como concurrente la apreciación de que aumentar la cantidad de dinero puede repercutir también positivamente en la clasificación racial dentro del mundo colonial.

Sin embargo, esto nunca se logra del todo. A pesar de la cantidad de dinero y territorios que puedan ser acumulados, la racialización del mundo colonial (división y jerarquización del mundo en razas) supone una barrera infranqueable. A esto lo dirigen sus análisis sobre la novela autobiográfica de Capécia: en un momento de su vida, ella logra estar con un hombre blanco, siendo ella mulata. Sin embargo, diversos problemas se presentaron ante esta relación:

Aceptaba también el no ser admitida en ese círculo [social de André, mi novio], puesto que yo era una mujer de color; pero no siempre podía evitar estar celosa. (...) Yo insistí tanto que una vez me llevó a Didier. Pasamos la velada en una de esas pequeñas villas que yo admiraba desde mi infancia, con dos oficiales y sus mujeres. Éstas me miraban con una indulgencia que se me hizo insoportable. Sentía que me había maquillado demasiado, que no estaba vestida adecuadamente, que no honraba a André, quizá simplemente *por culpa del color de mi piel*, en fin, pasé una velada tan desagradable que decidí que nunca volvería a pedir a André que me dejara acompañarlo. (Capécia citada por Fanon 2009, p. 66).

Sobre este pasaje, Fanon reflexiona que, para Capécia, ni siquiera el hecho de mantener una relación sentimental con un hombre blanco con poder y dinero son

---

orígenes africanos, a pesar de que su piel fuera blanca, de ahí la percepción de Capécia de que “puede que no sean de raza muy pura” (Une Autre Histoire).

suficientes para superar su condición de raza. Aquella salida, que concuerda con lo que Fanon denomina el “blanqueamiento”, está cerrada para Mayotte:

Le “dan la espalda”. Las cosas empiezan su ronda... Como es una mujer de color no se le tolera en estos círculos. A partir de su facticidad se elaborará el resentimiento. Veremos por qué el amor está prohibido para las Mayotte Capécia de todos los países. (2009, p. 66).

Mayotte no logra superar totalmente su condición de raza a partir de mejorar su condición de clase. En realidad, se encuentra atrapada en el mismo mundo colonial, donde la valorización establecida por aquella jerarquización cultural ya descrita se impone sobre todas las demás cosas.

Por tanto, es posible señalar que, para Frantz Fanon, el elemento de clase es importante, pero no determinante a la hora de la clasificación dentro de este mundo colonial con una profunda división. Fanon encuentra que, para las relaciones de poder que norman dicha separación, la raza aparece como una característica más trascendente que la clase.

En *Los condenados de la tierra* lo expresa de la siguiente manera:

[En Europa] el siervo es de una esencia distinta que el señor, pero es necesaria una referencia al derecho divino para legitimar esa diferencia de clases. En las colonias, el extranjero venido de fuera se ha impuesto con la ayuda de sus cañones y de sus máquinas. (...) No son ni las fábricas, ni las propiedades, ni la cuenta en el banco lo que *caracteriza* principalmente a la "clase dirigente". La especie dirigente es, antes que nada, la que viene de afuera, la que no se parece a los autóctonos, a "los otros".

Resulta interesante que Fanon mencione que, en Europa, el derecho divino debe existir para “legitimar” la diferencia de clases (podría incluso afirmarse, para legitimar la cualidad desigual de toda relación de poder existente entre clases sociales). Esto tiene sentido, ya que, dentro de la fraseología hegeliana (que es de donde retoma los términos de *siervo* y *señor*), ambos sujetos en la relación (autoconciencias en términos hegelianos) solo pueden entablar una lucha porque ambos buscan el reconocimiento de la otra autoconciencia que la suponen, en este sentido, igual a sí misma (Hegel, 2017, p. 95).

Sin embargo, como reflexiona Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (2009, p. 179), el blanco no buscaba este reconocimiento del indígena africano, porque no lo consideraba una autoconciencia. Las personas africanas o afrodescendientes no eran consideradas humanas, por eso podían ser esclavizadas. En ese sentido, es posible apreciar por qué es necesario el derecho divino, siguiendo la reflexión de Fanon, dentro del mundo europeo: los miembros de las clases sociales

contrapuestas son de la misma raza, por lo que no es posible justificar la superioridad de una clase sobre la otra con base en este criterio.<sup>12</sup>

Regresando al tema de la clase, es importante apreciar en la cita que Fanon señala que la “cuenta en el banco” y demás posesiones que puedan tenerse no son los elementos determinantes dentro del mundo colonial. Nuevamente lo señala: es la cualidad de extranjero (y esto se revela, en términos raciales, como ser blanco/blanca) lo que sirve de criterio fundamental para la división del mundo colonial.

De hecho, Frantz Fanon ejerce una crítica en este sentido a diversos líderes de izquierda del mundo colonial, blancos o negros, quienes, inspirados por la política del mundo europeo, plantean el problema de la liberación en esos términos:

Víctimas del mito de la Argelia francesa, los partidos de izquierda crean en el territorio argelino secciones argelinas de partidos políticos franceses. Los lemas, los programas, los modos de lucha son idénticos a los de la “metrópoli”. (...) En un país colonial, se decía, hay entre el pueblo colonizado y la clase obrera del país colonialista una comunidad de intereses. La historia de las guerras de liberación conducidas por los pueblos colonizados es la historia de la no verificación de esta tesis (1965, p. 89).

Nuevamente, como en el caso del análisis que Fanon realiza sobre los mecanismos de dominación a través de los cuales se ejerce el poder, previamente analizado (2018 a, p. 38), aquí también es posible encontrar el diferente análisis de las relaciones de poder que existen en dos mundos distintos: la metrópolis y las colonias. Los “modos de lucha” no pueden ser iguales porque la estructura a la que se enfrenta cada uno es diferente.

Por tanto, es posible afirmar que para Frantz Fanon el criterio de la clase no es suficiente por sí mismo para determinar la posición dentro del mundo colonial, sino que es a partir de la cuestión racial como se puede plantear su correspondiente resolución.<sup>13</sup> Mejor dicho, la cuestión de clase está fuertemente enraizado con el de raza, según el análisis del caso del autor martinicano. En realidad, la raza es una

---

<sup>12</sup> En este sentido, podría ser posible considerar también a los valores universales, abstractos y liberales, construidos durante el proceso de la Ilustración, como ideas laicas que tendrían la misma función que Fanon le atribuye al derecho divino: legitimar la cualidad desigual de las relaciones de poder entre clases sociales. Castells (2009) también piensa que todo ejercicio de poder conlleva la legitimación del discurso con el que se pretende influir en las personas.

<sup>13</sup> En *Los condenados de la tierra*, de hecho, defenderá la idea de que la creación de una unidad nacional es, en el fondo, la unión de un grupo de seres humanos racializados, para expulsar a los colonizadores de su territorio; idea que dejará de tener vigencia en cuanto logre su cometido. Entonces comenzará a tener más importancia la cuestión de clase (2018 a, p. 164).

forma de vivir la clase y viceversa: “Se es blanco como se es rico, como se es bello, como se es inteligente” (p. 2009, p. 71).

### 1.5. El problema de la alienación.

Tal y como se ha mencionado desde el comienzo de este capítulo, para Frantz Fanon los estudios no tienen un fin puramente heurístico, sino que el objetivo siempre es la praxis que transforme el fenómeno que está esforzándose por explicar. Como señala al inicio de *Piel negra, máscaras blancas*: “nuestro propósito [consiste en] la *desalienación* de los negros” (p. 62), que, en trabajos posteriores, Fanon simplemente resumirá como la *liberación*; a ésta será dedicado el tercer capítulo del presente trabajo. En este apartado se pretende más bien establecer en términos de poder el problema de la alienación en Frantz Fanon, en qué consiste y dónde radica su importancia para el entendimiento del concepto de poder.

El primer y principal lugar donde es posible encontrar el uso de este concepto en la obra de Frantz Fanon es en *Piel negra, máscaras blancas* (2009), siendo también su primer libro. Posteriormente se investigará si siguió utilizando este concepto o se fue transformando. Por ahora, el análisis se centrará en encontrar en su uso una definición.

Para comenzar, la siguiente cita puede ser de gran utilidad:

El análisis que vamos a emprender es psicológico. No obstante, para nosotros sigue siendo evidente que la verdadera *desalienación* del negro implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales. Si hay complejo de inferioridad, éste se produce tras un doble proceso:

- económico, en primer lugar;
- por interiorización o, mejor dicho, por epidermización de esta inferioridad, después (2009, p. 44).

El término *desalienación* es usado aquí para explicar la acción de quitar el carácter de alienado a una persona, en este caso, el negro. ¿En qué consiste esta alienación de la cual está tratando de mostrar su “verdadera” forma? Señala que el negro que pretenda quitar aquella característica de sí debe “tomar conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales” sobre las cuales descansa su existencia. Es decir, aquello que “aliena” aparece relacionado a estas realidades económicas y sociales, pero también a lo psicológico, puesto que tiene que hacer la aclaración para que el lector entienda que se trata de ambas cuestiones.



Entonces, viene la primera definición: “Si hay complejo de inferioridad, éste se produce tras un doble proceso”; y antes de que se pueda preguntar en qué consiste este “doble proceso”, salta a la vista que Fanon le cambia el nombre al problema del cual está comentando en este párrafo: la alienación es resuelta como equivalente al complejo de inferioridad del negro.

Este “complejo de inferioridad”, entonces, tiene dos fuentes o momentos condicionantes de su existencia: económico en primer lugar, que para efectos de este trabajo se ha denominado también como estructural<sup>14</sup>, y en segundo lugar psicológico o, como también se ha denominado en el primer capítulo, ideológico.

Entonces se tiene ya una primera pista: la inferioridad. Una forma de expresión de dicha alienación es el complejo de inferioridad del sujeto que, por el carácter de problema psicológico, parece ser una condición no nata, sino producida, que Fanon ubica tanto nivel mental, como al nivel estructural, de las condiciones que instauran y reproducen dicha inferioridad.

Más adelante será posible encontrar otra pista, cuando Fanon señala lo siguiente: “Hablo aquí, por una parte, de negros alienados (mistificados), por otra parte, de blancos no menos alienados (mistificadores y mistificados)” (2009, p. 56). Aquí es posible encontrar otra vez ese cambio de palabras: *alienado* es presentado como equivalente a *mistificado*. Había sido acordada ya una cierta igualdad entre el concepto de alienación y el de inferioridad del negro, pero aquí se presenta otra cosa, distinta, más general, pues también le afecta al blanco. El blanco también está alienado, pero de una manera distinta.

La mistificación tiene que ver, según el *Diccionario de la Lengua Española*, con la acción de “falsear, falsificar, deformar”. Si se considera válida esta definición, entonces es posible interpretar las palabras de Fanon en términos de “falseamiento” o de “deformación” de alguna naturalidad que les sería propia a los sujetos en cuestión. En el original en francés es posible encontrar lo mismo: “Je parle ici, d’une part, de Noirs aliénés (mystifiés), et d’autre part de Blancs non moins aliénés (mystificateurs et mystifiés)”.

Esto también es análogo a la etimología de la propia palabra “alienar”, que proviene del latín *alienare* (sacar fuera), a su vez de *alienus* (ajeno, perteneciente a otro). Además, resalta el hecho de que el concepto fue muy utilizado por K. Marx para describir, precisamente, el proceso de enajenación de las mercancías. Con todo esto en mente, es posible señalar que, por alienación, Fanon está señalando

---

<sup>14</sup> Ya se ha mencionado que Frantz Fanon comparte en gran medida las herramientas analíticas del marxismo, aunque no en el mismo sentido mecanicista que varios de sus contemporáneos.

una situación en la que las personas dejan de ser “sí mismas” y se vuelven “ajenas a sí”.

Considerando el término de *mistificación*, además, se puede suponer que este “volverse ajeno a sí” tiene un carácter negativo, en tanto que falsea o deforma una manera “natural” de ser, no-alienada (positivo). Esto se confirma, cuando señala que “no habrá auténtica desalienación más que en la medida en que las cosas, en el sentido más materialista, hayan *recuperado su lugar*” (2009, p. 45). Ese “recuperar su lugar” solo puede consistir en un momento en que las cosas y las personas no se encuentran como ajenas a sí mismas, es decir, no alienadas, no mistificadas. Es posible suponer que, en el caso de las personas, implicaría colocarse fuera del complejo de inferioridad.

Por otra parte, se advierte que ambos actores de la relación de poder se encuentran *alienados* (mistificados). Se podría cuestionar por el sentido de esta afirmación. Más adelante, Fanon señala que “el *negro*<sup>15</sup>, [es] esclavo de su inferioridad, y el blanco, esclavo de su superioridad” (2009, p. 76). Para ambos, la esclavitud, nuevamente, se supone como otra forma de entendimiento de la alienación, cuya contraparte se concibe como *libertad*. Resulta interesante, entonces, considerar que, para ambos actores, los complejos psicológicos (de inferioridad y de superioridad) constituyen *dos formas distintas de expresión de la alienación que, como se anotó en los párrafos anteriores, existen en función del ejercicio del poder como dominación estructural*.

Siguiendo el argumento del martinicano, pudiera pensarse que, dado que la enajenación tiene un carácter negativo, la libertad siempre es una posibilidad. “A” es “A” porque no es “B”. La existencia de la esclavitud (alienación) presupone la existencia de la libertad, es decir, de una forma no-alienada de existencia. (Cuya persecución constituirá el objetivo de la vida y la obra de Frantz Fanon.)

Resulta, además, interesante observar que el concepto de alienación de Fanon, parece ser similar o compartido con el utilizado por Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada*, puesto que en (2009) p. 130, señala lo siguiente:

Aunque los estudios de Sartre sobre la existencia del Otro siguen siendo exactos (en la medida, recordamos, en la que *El ser y la nada*<sup>16</sup> describe una conciencia alienada) su aplicación a una conciencia *negra* resulta falsa. El blanco no es solamente el Otro, sino también el amo, real o imaginario.

Independientemente de la diferencia cualitativa entre la conciencia negra y la blanca, Fanon observa que Sartre sí describe el proceso de alienación, de la manera

---

<sup>15</sup> La cursiva es del autor.

<sup>16</sup> Las cursivas son del autor.

que él lo está haciendo. Por tanto, de ser necesaria más claridad al respecto, pudiera ser consultado el libro de Sartre y observar los términos en que es planteado el problema de la alienación. Para efecto de esta obra resulta innecesario, pues se considera que la descripción de dicho término desde la obra del antillano es suficiente.

Entonces, la alienación: **a)** Se trata de un fenómeno que tiene dos fuentes o momentos condicionantes de su existencia: estructural e ideológico, y **b)** Se expresa de dos maneras distintas: como complejo de superioridad y complejo de inferioridad. Es decir que la alienación es producto de una relación de poder que se establece entre dos actores distintos, cuyas fuentes o condicionantes de existencia son las mismas que las fuentes de creación y reproducción de dichas relaciones de poder: violencia (en términos estructurales) e ideología.

En los siguientes apartados, se tratarán ambos medios o mecanismos de ejercicio del poder dentro del mundo colonial, según lo investigado por Frantz Fanon. Por otra parte, en el siguiente capítulo, se dará cuenta del proceso o fenómeno contrario a la *alienación*, es decir, la *liberación*.

## 2. Violencia

El término *violencia* es un concepto que diversos autores (I. Wallerstein, J. Butler, A. Sekyi-Otu) han señalado como uno de los más importantes dentro de la teoría fanoniana del colonialismo. Para nuestra investigación, el repaso de este concepto es también fundamental, pero se tratará desde la perspectiva del poder que aquí se viene construyendo. En este apartado, se analizará la violencia, en los términos de Fanon, como un mecanismo de construcción y ejercicio del poder, en su forma de dominación, dentro del mundo colonial.

La violencia en un nivel superior de abstracción, como fue tratada en el capítulo anterior, es entendida como un medio o mecanismo de ejercicio del poder en una relación social dada. Además, se señaló que consiste en la acción o amenaza de ejercer una fuerza sobre otro individuo o grupo social para la construcción, reforzamiento o desmantelamiento de la dominación en una relación de poder dada. La relación de poder en la cual será estudiado el funcionamiento de este mecanismo ya se ha denominado, tal como lo hace Fanon, colonialismo o mundo colonial.

Entonces, como en los apartados previos, la pregunta inicial es fundamental: ¿Qué es la violencia en el mundo colonial, en los términos de Frantz Fanon? Es en *Los condenados de la tierra* donde Fanon ha planteado con mayor detenimiento la cuestión. Para esto, se retoma una cita previa:

*La violencia ha presidido la constitución del mundo colonial, que ha ritmado incansablemente la destrucción de las formas sociales autóctonas, que ha demolido sin restricciones los sistemas de referencias de la economía, los modos de apariencia, la ropa, será reivindicada y asumida por el colonizado (...) y la masa colonizada [penetrará] violentamente en las ciudades prohibidas (2018 a, p. 41).*

Como ya se ha mencionado, aquí la violencia se entiende como un elemento o *médium* constituyente del mundo colonial, y con esto, de las relaciones sociales que conforman dicho mundo, el cual es, a su vez, un mundo cercenado en dos. Pero no acaba ahí el alcance de la violencia. Como instrumento, ha “ritmado”, es decir, ha puesto en movimiento, la destrucción de las “formas sociales autóctonas”. Para la constitución de un mundo nuevo, se ha dado pie a la destrucción del anterior. Y a la pregunta que cuestionaría por los alcances de aquellas “formas sociales autóctonas” y, por ende, de la capacidad destructiva de la violencia, Fanon responde señalando diversos ejemplos: los sistemas de referencias de la economía, las apariencias y hasta las ropas originarias. Ningún aspecto de la vida parece salvarse.

No se encuentra, en este sentido, una reflexión que ronde por lo que se denomina comúnmente como *sincretismo*, es decir, que el encuentro entre ambos grupos sociales no deviene, lógicamente, en una marcada tendencia a armonizar y combinar las “formas sociales” de cada uno de estos grupos. Por el contrario, es posible encontrar, en el análisis de Fanon, que este encuentro es puramente violento y no hay una suma entre la cultura autóctona y la cultura del conquistador. Las primeras son destruidas y/o transformadas por las segundas, de modo que sean benéficas para éstas (como expresión de las relaciones de poder, también construidas de esta manera). No puede existir dicho sincretismo por el hecho de que ambas culturas no son consideradas en igualdad de valor.

Fanon lo establece de manera muy clara cuando se refiere al proceso de colonización de Madagascar, mientras entabla una discusión sobre lo que se ha denominado *complejo de inferioridad*, que autores como O. Mannoni (citado por Fanon 2009, p. 93) piensan como natural a determinados grupos humanos. Fanon señala que:

Las reacciones, los comportamientos que han nacido de la llegada europea a Madagascar no han venido para sumarse a los preexistentes. No ha habido un aumento del bloque psíquico anterior. Si, por ejemplo, los marcianos se pusieran a colonizar a los terrícolas, no a iniciarlos en la cultura marciana sino literalmente a *colonizarlos*<sup>17</sup>, dudaríamos de lo perenne de cualquier personalidad (2009, p. 100).

---

<sup>17</sup> La cursiva es del autor.

Es posible apreciar nuevamente la capacidad constituyente que Fanon le otorga a la violencia.

La llegada europea a Madagascar supuso el fin, en este caso, del mundo malgache, y el comienzo de otro cuyo principal eje articulador es la colonización y la consecuente relación de poder. El ejemplo de los marceanos resulta especialmente ilustrativo de lo absurda que puede llegar a ser la idea de que los conquistadores llegaron para compartir su cultura, ajena a todo tipo de relación de poder.

Por el contrario, la capacidad constitutiva de la violencia es tan brutal que, señala, ni siquiera las personalidades se salvan. El propio modo de ser, las personalidades existentes en el mundo precolonial se ven duramente modificadas por la nueva relación de poder. El poder modifica la personalidad. El poder, que llega a instaurar una dominación, genera un tipo de personalidad que, se pudiera pensar, está relacionada a los complejos de inferioridad y superioridad retratados por Frantz Fanon para el mundo colonial.

En este sentido, quizá valdría la pena identificar los rasgos propios de cada uno de los proyectos de colonización ejercidos por las diversas potencias europeas a lo largo de la historia. Sin embargo, en la teoría fanoniana no es posible encontrar dicho proceso de asimilación mutua, al menos como proyecto explícito del grupo invasor. Éste, de hecho, verá en la cultura originaria un peligro, por lo que buscará reprimirla en la medida de lo posible:

Los responsables de la administración francesa en Argelia, empeñados en la destrucción de la originalidad del pueblo, encargados por el *poder* de intentar a cualquier precio la desintegración de las formas de existencia susceptibles de evocar una realidad nacional, aplicaron el máximo de sus esfuerzos (1976, p. 20).

El peligro que se cierne es la construcción de una ideología nacional. Esto lo será analizado con mayor profundidad en siguientes apartados. Por ahora, lo que llama la atención es que una de aquellas formas de “desintegración” de dichos rasgos culturales se concreta mediante la violencia.

## **2.1. Violencia interpersonal.**

La violencia, entonces, tiene un papel fundamental en la teoría de Frantz Fanon, entendida como se ha hecho hasta ahora. El primer momento de su ejercicio, por ser el más visible, es la violencia practicada de manera interpersonal, entendida,

precisamente, como la acción o amenaza del uso de la fuerza contra las corporalidades vivientes. Señala Fanon que “el intermediario del poder utiliza un lenguaje de pura violencia” (2018 a, p. 39).

El intermediario en este caso no es otro más que “el gendarme y el soldado”, quienes “con su presencia inmediata, sus intervenciones directas y frecuentes, mantienen el contacto con el colonizado y le aconsejan, a golpes de culata o incendiando sus poblados, que no se mueva”. Esta reflexión nace de la comparación entre la forma de ejercer y mantener las relaciones de poder en Europa y en el mundo colonial. Fanon señala que, a diferencia de lo que sucede en la metrópoli, en las colonias “el intermediario no aligera la opresión, no hace más velado el dominio. (...) El intermediario lleva la violencia a la casa y al cerebro del colonizado” (2018 a, p. 39). Nuevamente aparece la reflexión que nos llevó a deducir la diferencia entre el problema de la construcción de la ideología y el de las escasas capacidades para esto en el mundo colonial.

La violencia a nivel interpersonal, el ejercicio directo de la fuerza contra la carne, se reproduce como maquinaria en las instituciones dedicadas a esto, históricamente mucho antes de que ocurriera en el Holocausto; podría decirse, con Dussel (2016), desde el inicio de la modernidad. Si el colonialismo no es más que “la conquista de un territorio nacional y la opresión de un pueblo” (1965, p. 88), entonces las instituciones, la estructura colonial creada, no pueden tender a otro fin más que a éste. No hay intermediación en la relación de poder. No es la preocupación principal el encontrar la legitimidad dentro del mundo colonizado, porque no se considera conciencias válidas de reconocimiento a los indígenas que lo habitan (Fanon, 2009, p. 175). No hay construcción de significado común mediante el proceso de la acción comunicativa, elemento clave en la teoría de la legitimidad de Habermas (1999). Por el contrario, el lenguaje y la violencia se confunden. Las razones se vuelven “golpes de culata” o incendios a las comunidades.

Pero no solamente la violencia toma el lugar y formas de lenguaje, sino también que el lenguaje mismo se vuelve expresión de dicha violencia:

En realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos del reptil, del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormiguelo, las gesticulaciones. (...) El general De Gaulle habla de las “multitudes amarillas” y el señor Mauriac de las masas negras, amarillas y cobrizas que pronto van a irrumpir en oleadas (2018 a, p. 44).

Entonces, es posible otra faceta de la violencia a nivel interpersonal: el lenguaje se vuelve un “bestiario” porque se animaliza a la comunidad que se tiene sometida. No

se construye un diálogo, ni se reconoce algún raciocinio, algo que asemeje al negro con el blanco en tanto que humanos. Se hacen metáforas, se crean imágenes, se objetualizan y al hacerlo se deshumaniza al dominado.

La interacción, entre los actores constituyentes de la relación de poder conocida como colonialismo, ocurre, entonces, esencialmente en términos de violencia (lingüística o física). La *animalización* del lenguaje también sería un efecto de la violencia a nivel estructural. Esto enriquece al concepto previamente expuesto acerca de la violencia que, por tanto, no se limitaría únicamente a las formas físicas de coerción (es decir, uso y amenaza de la fuerza contra los cuerpos), sino que la violencia que es posible ejercer desde el lenguaje, plantea otro plano sobre el cual Fanon desarrolló su teoría sobre la violencia colonial.

Entonces, la violencia funciona, a nivel interpersonal, coartando la posibilidad de despliegue físico de los cuerpos dominados, mediante la amenaza y el uso de la fuerza contra ellos, pero también mediante el no-reconocimiento de la contraparte como humana, y la constante *denigración* a través del lenguaje.

Los cuarteles militares, los centros policiacos, están presentes todo el tiempo en la vida del mundo de los colonizados. Así se asegura la respuesta positiva. Como no hay espacio para la construcción de un significado común, la violencia asevera la dominación mediante la amenaza del uso de la fuerza. El *miedo*, entonces, es un componente esencial para el mantenimiento del *statu quo*, y el lenguaje, la modificación de las formas del habla (2009, p. 49), sería en gran medida expresión de esta situación. Los apodos, los adjetivos despectivos, etc., entonces serían resultado y no causa de la situación colonial, tal y como lo señaló desde el principio de *Piel negras, máscaras blancas* el autor martinicano. Esto conduce, inevitablemente, al análisis de la violencia en términos estructurales.

## **2.2. Violencia como estructura.**

Se retoma un pasaje previamente citado en este apartado: “La violencia ha presidido la constitución del mundo colonial...” (2009, p. 41). El mundo colonial, entendido como una relación de poder ejercida como dominación, ha utilizado la violencia como medio o mecanismo para la destrucción no solo física sino también cultural.

Con la misma violencia corporal, es decir, por atributos de fuerza, se ha construido e impuesto una estructura que puede ser entendida como poder sedimentado en instituciones, mecanismo que es similar al descrito por Castells (2009):

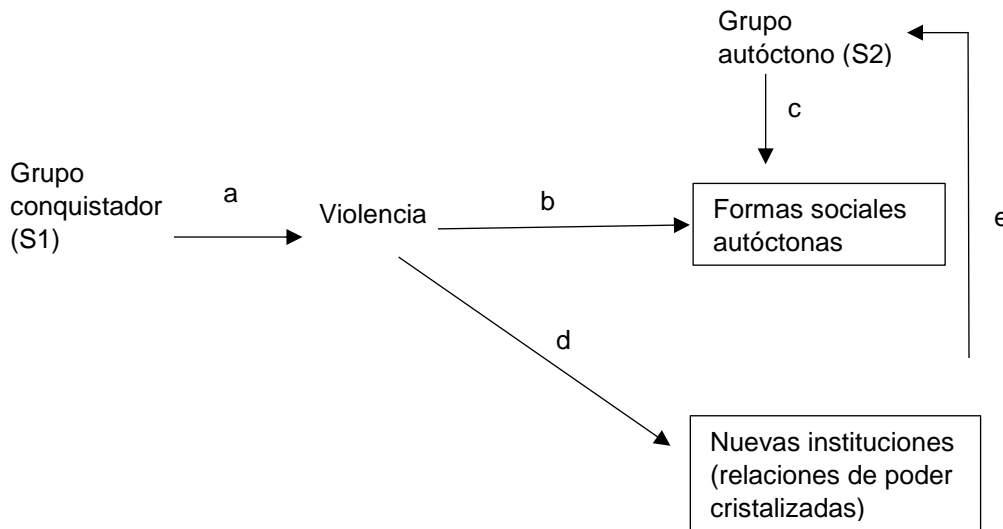
En todas las sociedades, [las reglas que gobiernan las instituciones y las organizaciones de la sociedad] representan las relaciones de poder

*incorporadas en las instituciones* como resultado de los procesos de lucha y compromiso entre actores sociales enfrentados que se movilizan por sus intereses bajo la bandera de sus valores (p. 24).

A esto es a lo que parece apuntar Frantz Fanon cuando señala que “la violencia ha presidido la constitución del mundo colonial”. Es decir, no solamente la violencia es utilizada para la *destrucción* de las “formas sociales autóctonas”, sino también para la *creación* de nuevas relaciones de poder, que se consolidan estructuralmente como instituciones coloniales económicas, políticas y sociales (*Esquema 3*).

### ESQUEMA 3.

#### DESTRUCCIÓN Y CREACIÓN DE RELACIONES DE PODER COLONIALES.



*Aclaración al esquema 3:* Sujeto 1 (S1), grupo conquistador, ejerce poder mediante la *Violencia* (flecha a) para destruir (flecha b) las *Formas sociales autóctonas*, que habían sido creadas (flecha c) por el grupo autóctono, sujeto 2 (S2). Al mismo tiempo, S1 ejerce *Violencia* para la construcción de *Nuevas instituciones*, entendidas como relaciones de poder cristalizadas (flecha d), a las cuales será sometido el S2 para asegurar su dominación (flecha e).

Esta idea surge con igual intensidad a lo largo de otros textos de Fanon, como *Sociología de una revolución* (1976), donde señala que:

El grupo dominante llega con sus valores y los impone con tal *violencia* que la vida misma del colonizado se ve acorralada y arrojada a la defensiva, a la clandestinidad. En esas condiciones, la dominación colonial desnaturaliza hasta las relaciones que mantiene el colonizado con su propia cultura (p. 105).



Dado que toda relación de poder tiende a beneficiar al que ocupar el lugar del dominador, es decir, al que “dispone al mundo en función de su *poder*” (2009, p. 181), entonces se puede deducir que las instituciones, es decir, la estructura creada a partir del uso de la violencia, se encuentra también hecha de modo que su funcionamiento beneficie a los colonizadores.

¿Es posible, entonces, entender el funcionamiento de dicha estructura como otra forma de violencia, en los términos de Frantz Fanon? La tesis que sostiene el martiniqueño es que, de hecho, es la fuente de la violencia que se ejerce en el mundo colonial.

El lugar en el cual es posible identificar mejor esta posición del autor antillano, es en *Por la revolución africana* (1965), en donde señala lo siguiente:

La tortura en Argelia no es un accidente, o un error, o una falta. El colonialismo no se comprende sin la posibilidad de torturar, de violar o de matar. *La tortura es una modalidad de las relaciones entre ocupante y ocupado* (p. 71).

Y más adelante, en un apartado que él mismo nombra *El sistema en cuestión*, añade: “El policía que tortura en Argelia no se enfrenta a ninguna ley. Sus actos se sitúan dentro del *marco de la institución colonialista*. Torturando, manifiesta una verdadera fidelidad al sistema” (p. 77).

La tortura, una de las formas más brutales de violencia que pueda ser aplicada contra otro ser humano, aparece en el plano colonial como parte de la *normalidad*. Lo normal, por contraposición a lo excepcional o no-regular, se encuentra fuertemente enraizado y hasta configurado, utilizando la metáfora del autor, como un lenguaje de pura violencia. El marco legal se encarga de normalizar los comportamientos de acuerdo a la programación con que funcione (Castells, 2009)<sup>18</sup>.

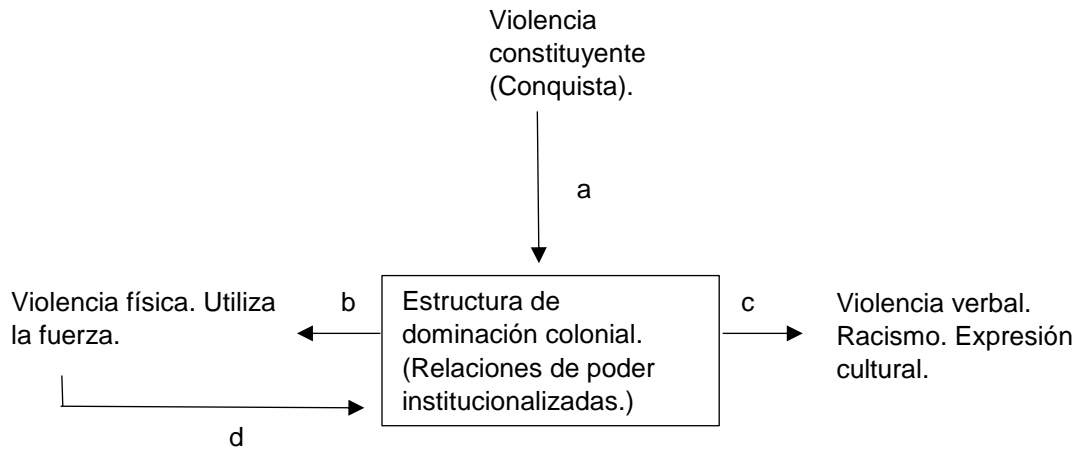
La institución, la estructura de instituciones, las relaciones de poder cristalizadas, encuentran en la violencia el método de la normalización de sus relaciones sociales. Aquí Fanon reitera que las “relaciones entre ocupante y ocupado” al nivel interpersonal, tienen una profunda relación u ocurren dentro del “marco de la institución colonialista”. Para Frantz Fanon, *la violencia es la forma de la estructura del mundo colonial* (*Esquema 4*).

---

<sup>18</sup> Esto es similar a lo que E. Dussel (2016) denomina como la *fetichización de la totalidad*: lo bueno, es decir, lo correcto según la moral de una totalidad en concreto, se vuelve irreconocible, se enajena, se “fetichiza” y se vuelve contra la vida, la cual supone como su origen.

#### ESQUEMA 4.

#### FUNCIONAMIENTO DE LA VIOLENCIA COMO MEDIO DE EJERCICIO DEL PODER.



*Aclaración al esquema...:* La *violencia constituyente*, que históricamente ocurre como mecanismo que posibilita el proceso de conquista y colonización del mundo, constituye (flecha *a*) una *estructura de dominación colonial*, la cual utiliza a la *violencia física* (flecha *b*) como su medio principal de reafirmación de las relaciones de poder (flecha *d*). Tiene una expresión cultural (flecha *c*) que se percibe como violencia verbal y racismo.

Siguiendo la discusión que entabla con O. Mannoni, Fanon piensa que para poder entender los fenómenos de violencia a nivel de relaciones personales que ocurren en las colonias, es necesario ubicarlos o reconocerlos como expresión de la violencia institucionalizada que se ejerce desde las estructuras:

Si los blancos pobres [en Sudáfrica] odian a los *negros* no es, como diría Mannoni, porque “el racismo es obra de pequeños comerciantes y pequeños colonos que se han afanado mucho sin gran éxito”. No. Es porque *la estructura de Sudáfrica es una estructura racista* (2009, p. 95).

Es la configuración de toda una estructura, y no una simple suma de actividades individuales, la fuente de las agresiones racistas de personas que incluso comparten la misma pobreza con la población autóctona, en este caso de Sudáfrica.

Una vez que se ha añadido el elemento estructural a la conceptualización de la violencia, y sus consecuencias en la salud mental de los seres humanos que son expuestos a ésta, puede ser expandida su definición. Hasta ahora, se ha considerado que la violencia: **a)** Es vivida, en primer lugar, como violencia física, que consiste en el ejercicio de cierta fuerza, o la amenaza de su uso, contra una corporalidad concreta, que entre sus consecuencias también puede incluir los trastornos mentales (2018 a, p. 325); **b)** también puede ser vivida a través del

racismo y mediante la construcción de un lenguaje *animalizante* que busca socavar la dignidad de los sujetos; **c)** pero ambas formas no se entienden sino como expresiones de la configuración de las estructuras sociales en función de la dominación que establece un grupo sobre otro en el colonialismo.

### 3. Ideología.

Se ha denominado *ideología* al siguiente gran mecanismo para el ejercicio del poder en el colonialismo. Es verdad que para Frantz Fanon la opresión ideológica en el mundo colonial no se encuentra tan desarrollada como la violencia física, ejercida directa y estructuralmente, como se ha visto. Sin embargo, para este trabajo resulta especialmente importante este apartado, ya que aporta mucho a nuestro objetivo, el cual es esclarecer el funcionamiento de las relaciones de poder.

Se ha avanzado un poco con respecto a este tema en la sección pasada, dedicada al análisis de la violencia en el mundo colonial, en términos de poder y siguiendo las ideas de Frantz Fanon. Se ha establecido que el proceso de construcción de un significado común, que sería la clave del proceso de legitimación de las relaciones de poder en el mundo occidental (Habermas, 1999), no tiene un lugar primordial en el mundo colonial.

En éste, por el contrario, prima la violencia como medio esencial de construcción y reafirmación de dichas relaciones de poder que, sin embargo, siguen siendo relaciones sociales. Ésta, posteriormente, se cristaliza en una serie de instituciones que aseveran la dominación (económica, política, social y cultural), lo que, *de facto*, es el fundamento u origen de diversas expresiones de violencia en el mundo colonial, como el racismo y el lenguaje *animalizante*.

Pese a esto, se encuentra que la ideología sigue presente, aunque no pretenda construir legitimidad mediante el proceso de la acción comunicativa. Frantz Fanon dedica páginas enteras a tratar complejos psicológicos, neurosis y demás situaciones que afrontan los colonizados que son fruto y herramienta de reproducción, como demuestra el autor, de la opresión ejercida desde las estructuras sociales.

En el capítulo previo ya se ha demostrado que una diversidad de problemas tratados en la obra de Frantz Fanon pueden ser entendidos como parte del problema de la *ideología*. Asimismo, se estableció el carácter de ésta como mecanismo de reproducción de una relación de poder dada. Ahora, la tarea consiste en averiguar de qué manera funciona la ideología en una relación de poder concreta: el mundo colonial.

Se ha llegado a señalar, entonces, su carácter de mecanismo o *médium*, que consistiría, como su nombre lo indica, en una serie de ideas, sistematizadas, que sirven a un fin: mantener y reproducir las relaciones de poder del actor dominante con el dominado. Una vez dicho esto, es posible preguntar en qué consisten dichas ideas y cómo es que funcionan para lograr tal fin.

### 3.1. El valor.

Para Frantz Fanon el problema de la ideología es, en el fondo, el problema de aquello que se valoriza y aquello que dignifica. La siguiente cita ahonda en la cuestión:

Todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un *complejo de inferioridad* debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los *valores culturales de la metrópoli*. Será más blanco en la medida en que haya rechazado su negrura, su sabana (2009, p. 50).

En esta cita se encierra la comprensión general del problema de la ideología para Frantz Fanon.

En primer lugar, es importante la nueva definición que da de colonización en la cual el *complejo de inferioridad* tendrá un papel fundamental. En un apartado posterior será tratado de manera más detenida este tema, por ahora, resulta primordial pensar en la similitud de condiciones de este complejo con la colonización.

El siguiente elemento clave es la equivalencia entre lengua y cultura que, como se ha señalado en el presente trabajo, el uno evoca al otro para Fanon. El aprendizaje de una nueva lengua será también la aprehensión de una nueva cultura (2009, p. 49). En este caso en particular, es el pueblo colonizado el que se posiciona frente a la cultura metropolitana, es decir, frente a la cultura del actor dominante en la relación de poder. Y de este “posicionarse” pueden resultar diversas acciones: aceptarla, rechazarla, condicionarla, negociarla, etc., pero de entre todas, elige hacerla suya. ¿Por qué?

Fanon señala, y esto es lo fundamental, que “en la medida en que haya hechos suyos los valores culturales de la metrópolis” el pueblo colonizado podrá acercarse más a la posición de los colonizadores y escapado más de su “negrura, su sabana”. Esta es la clave de toda la cuestión: la negrura puede ser eliminada, desterrada del cuerpo, solo en tanto se asimilen los valores del grupo dominador lo

que, a su vez, revela a la “negrura” como un carácter cultural atravesado por las relaciones de poder. (Que no existiría sin su contraparte blanca.)

El ejercicio del poder del grupo dominante ha establecido una forma única de interpretación del mundo. A través de la relación de poder, el grupo dominante define un *horizonte de posibilidades*, que limita y subordina las acciones, pensamientos y deseos de los dominados a una forma y lógica específicas de la valorización del mundo.

La reflexión de la existencia de este *horizonte de posibilidades* se hace mucho más visible conforme Frantz Fanon analiza los comportamientos de los colonizados cuando se *posicionan* frente a la cultura del dominante. No se trata de un juego lógico de ambiguas formulaciones, sino del análisis de la realidad concreta. El horizonte de posibilidades, como su nombre lo indica, sería la característica fundamental de un sistema de creencias o ideología (Converse, 2006, p. 1) a partir del cual los sujetos, en este caso los colonizados, interpretan su mundo y guían su actuar en él.

Los colonizados interpretan el mundo colonial no desde su punto de vista de colonizados, sino desde el marco interpretativo u horizonte de posibilidades que su ideología les proporciona (*Esquema 5*). Además, dicho horizonte de posibilidades se encontrará implícito en la asimilación de la cultura, es decir, del lenguaje de los colonizadores:

El problema que nos planteamos en este capítulo es el siguiente: el negro antillano será más blanco, es decir, se aproximará más al verdadero hombre, cuanto más suya haga la lengua francesa. Un hombre que posee el lenguaje posee por consecuencia el mundo que expresa e implica ese lenguaje (p. 49).

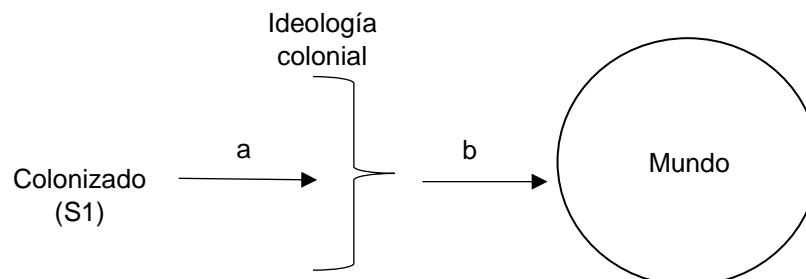
Dentro de la lógica de las ideas o ideología establecida por el colonialismo, lo positivo, lo bueno, lo correcto será identificable con lo blanco, en términos raciales.

No se trata de un enfrentamiento entre dos actores colectivos distintos que se asuman a sí mismos como “los justos” o “los buenos”, como es posible observar en los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, donde fue claro que, aún bajo la dominación (colonial) de los alemanes sobre los franceses, ningún bando renunció a la pretensión de verdad, de justicia y de belleza del suyo: lo que era bueno para los franceses era distinto de lo que era bueno para los alemanes.

La ideología, como mecanismo de ejercicio del poder en el mundo colonial, establece que solamente una de ambas partes, de aquel mundo cercenado en dos, puede ser identificable con lo positivo, lo bueno, lo bello y lo justo, precisamente porque se trata de una relación de poder.

## ESQUEMA 5.

### RELACIÓN COLONIZADO-IDEOLOGÍA-MUNDO



*Aclaración al esquema 5: S1 (colonizado) tiene una relación (flecha a) con el Mundo a través de la ideología colonial, la cual condiciona su forma de interacción (flecha b) expresada en términos de valor.*

El horizonte de posibilidades delimita esta capacidad de valoración del mundo colonial. La ideología, entendida como una serie de ideas, dirige los mecanismos que permiten distinguir aquello que es valioso de aquello que no lo es, teniendo en la cultura occidental la referencia esencial. Es decir, la ideología, como mecanismo de ejercicio del poder, *determina los criterios de racionalidad con los que son interpretados los diversos acontecimientos en el mundo*<sup>19</sup>.

El proceso de identificación de la cultura occidental con estos valores “positivos”, conlleva, por su propia lógica interna, a considerar al otro extremo como lo “negativo”. Entonces, lo negro será identificado con lo feo, lo oscuro, lo indeseable, lo que produce asco. En ese contexto, el *posicionarse* del sujeto en cuestión se trata de una verdadera dialéctica entre lo blanco y lo negro.

Esto se observa de forma muy clara, cuando Frantz Fanon analiza a la autora C. Mayotte (previamente tratada):

Parece en efecto que para ella el blanco y el negro representen los dos polos de un mundo, polos en perpetua lucha, verdadera concepción maniquea del mundo; hemos lanzado la palabra, conviene acordarse. Blanco o negro, esa es la cuestión. [Si] yo soy blanco, [entonces] yo poseo la belleza y la virtud, que nunca han sido negras. Yo soy del color del día... (2009, p. 67)

---

<sup>19</sup> Por ejemplo, la corporalidad bella será identificada con los ojos azules, la piel blanca, etc.

Un lado del mundo se valoriza, “yo poseo la belleza y la virtud”, mientras que el otro lado se desvaloriza en la misma proporción: “El *negro* es una bestia, el *negro* es malo, el *negro* tiene malas intenciones, el *negro* es feo, mira, un *negro*” (p. 114).

Como es posible apreciar, el proceso de *valorización* posee una gran importancia dentro de la teoría fanoniana del colonialismo:

Cuando los *negros*<sup>20</sup> abordan el mundo blanco hay una cierta acción sensibilizante. (...) El negro deja de comportarse como un individuo *accional*. El fin de su acción será un Otro (bajo la forma del blanco), porque sólo Otro puede *valorizarlo*. Esto sobre el plano ético: *valorización* de sí (p. 141).

### 3.2. El deseo.

El poder es ejercido mediante la ideología para determinar aquello que se valoriza en el mundo, es decir, aquello positivo, que tiene valor, así como aquello con poco o nulo valor<sup>21</sup>. Los valores (la belleza, la virtud, la inteligencia) se quedan en un lado, el lado del dominador, mientras que, en el lado del dominado, aparecen los elementos negativos o faltos de valor.

Este proceso, contrario a provocar repulsión entre los actores ideológicamente dominados, genera *deseo*: como señaló S. Freud (1991), *la falta provoca el deseo*. En este caso, el deseo de ser valorado, reconocido como un ser humano. No es de cualquier otro del que se desea la valorización, porque no cualquiera puede darla. Definitivamente no un negro. Solo el blanco, la representación física de la relación de poder concreta, puede otorgarlo, porque es fuente y poseedor de los mismos.

La ideología, por tanto, se manifiesta en los sujetos como la producción de un deseo por ocupar el lugar del dominante y, de esta manera, poseer las formas y el valor del dominante. Es la existencia de una aspiración a parecerse al colono. Es la envidia del colonizado:

La mirada que el colonizado lanza sobre la ciudad del colono es una mirada de lujuria, una mirada de deseo. Sueños de posesión. Todos los modos de posesión: sentarse a la mesa del colono, acostarse en la cama del colono, si es posible con su mujer. *El colonizado es un envidioso* (2018 a, p. 40).

La *envidia* del colonizado es el síntoma de su dominación ideológica. El deseo por ejercer “todos los modos de posesión”, consumen al colonizado. Su aspiración no

---

<sup>20</sup> *Negré* en el original en francés, con tono despectivo.

<sup>21</sup> Aquí, nuevamente parece concordar con lo estipulado por M. Castells, en su teoría del poder (2009), con respecto a que el poder esencialmente valoriza e institucionaliza (p. 27).

está en lo negro, sino en lo blanco. Por tanto, la producción de este deseo siempre debe ser identificada dentro de un esquema ideológico específico. El *horizonte de posibilidades* le permite al sujeto situarse dentro de cierto marco donde lo *valioso* se encuentra definido por la relación de poder específica, en este caso, el colonialismo.

Frantz Fanon señala que la ideología marca un camino que debe ser cruzado para conseguir el reconocimiento deseado: asumir la cultura occidental, de la cual el lenguaje es el principal elemento (2009, p. 42). Esto es asumido por los colonizados de la manera más concreta: viajar a la metrópolis. Fanon señala que esto es un sueño, un deseo, una aspiración para los colonizados. El viaje a la metrópolis, cuna de la cultura en la cual han sido educados los colonizados, representa también la oportunidad de completarse, es decir, de lograr la *valorización* de la persona en cuestión.

Llevar vestimenta europea o el pelo a la última moda, adoptar los objetos que emplea el europeo, sus marcas exteriores de civilización, sembrar el lenguaje indígena de expresiones europeas, usar frases ampulosas al hablar o escribir una lengua europea, todo eso se hace para intentar alcanzar un sentimiento de igualdad con el europeo y su modo de existencia (Westermann citado por Fanon, 2009, p. 54).

De esto se derivan dos consecuencias:

- a. Por un lado, el correlato de la no-valorización del colonizado, es equivalente a lo que Fanon denomina *complejo de inferioridad*. Dicho complejo, consistente en que el sujeto no logre la valorización de sí mismo, puesto que los parámetros o criterios son los europeos, por ser también los de la ideología utilizada para la dominación. En otras palabras, los colonizados con complejo de inferioridad solo conciben valor dentro de su *horizonte de posibilidades*, el cual les niega la posibilidad de valoración fuera del horizonte de la cultura dominante.
- b. Por otro lado, la ideología colonial no tiene efectos únicamente mentales en los sujetos colonizados, sino que afecta a la construcción de los cuerpos humanos. Los modifica o los nulifica en función del caso que se trate.

Es posible ahondar sobre esto último mediante la siguiente cita:

Hay una especie de hechizo a distancia y aquel que dentro de una semana se marcha con destino a la metrópoli crea a su alrededor un círculo mágico en el que las palabras París, Marsella, la Sorbona, Pigalle, representan la clave de bóveda. Se marcha y la *amputación de su ser* desaparece a medida



que se precisa el perfil del paquebote. Lee su *poder*, su mutación, en los ojos de los que le acompañan (2009, p. 53).

Nuevamente aparece el funcionamiento de la ideología como producción de deseo: se manifiesta como esa “especie de hechizo a distancia” que lo atrae a la metrópoli. Sin saberlo, de repente, el colonizado se encuentra dentro de ella, en sus ciudades y en su cultura. Lee su *poder*, es decir, su similitud con la posición del dominante de la relación de poder, en los ojos de quienes le acompañan.

Hay algo más: Fanon señala que la “amputación de su ser desaparece”. ¿Acaso esto señala que el colonizado no concebía a su ser como completo? La respuesta es que no: ningún hombre o mujer colonizada se siente a sí misma como completa, sino en la medida en que logra asimilar la cultura dominante, es decir, en la medida en que busca y obtiene la valorización de su ser, flagelado por las relaciones de poder.

Es posible observar que, a través del ejercicio del poder como liberación, la reconstrucción del cuerpo del colonizado se vuelve una tarea indispensable para Fanon. Esto es así porque la división del mundo colonial, como ya se ha señalado, ocurre esencialmente en función de un rasgo físico: el color de la piel. Entonces, es imposible pensar que la ideología que pretenda la dominación no actúe también a partir de lo corporal: “Es que para nosotros el cuerpo no se opone a lo que vosotros llamáis el espíritu” (p. 122).

### **3.3. La negro-fobia.**

Una de las más terribles consecuencias de la construcción de este esquema valorativo o *ideología* es que el grupo que se encuentra en el lugar del dominado en la relación de poder va a ser *desvalorizado* en sus propias prácticas, corporalidades y conocimientos. Ya que el único actor social que puede dar valor a dichas características culturales en todo el mundo colonizado es el que se encuentra como dominador de la relación de poder, todos los habitantes del mundo colonial se sumergen en un complejo que Frantz Fanon ha denominado *fobogenia*: “Desde la enfermedad de Sérieux y Capgras hasta aquella chica que nos confesaba que acostarse con un *negro* representaba algo terrorífico para ella, encontramos todos los grados de lo que llamaremos la *negro-fobogénesis*” (p. 139).

En el abordaje de este fenómeno, F. Fanon comienza definiendo lo que entiende por fobia, para lo cual retoma a otro autor, A. Hesnard, y su obra *L'univers morbide de la faute*: “La fobia es una *neurosis* caracterizada por el temor ansioso de un objeto (en el sentido más amplio de toda cosa exterior al individuo) y, por extensión, de una situación” (citado por Fanon, 2009, p. 141). Entonces la fobia, en

primer lugar, sería entendida por Fanon como una *neurosis*, concepto fundamental dentro del campo del psicoanálisis.

Posteriormente, Fanon señala que es, precisamente, el negro el que ha sido elegido como *objeto fobógeno* por la relación de poder colonial (p. 141). Dicho “objeto está dotado de intenciones malvadas y de todos los atributos de una fuerza maléfica”. Fanon, además, siguiendo la tradición psicoanalítica, considerará que la fobia construye un mito acerca del colonizado, una narrativa, que lo constituye como malo, pero también como el objeto reprimido e indeseado en términos sexuales.

En rigor, he aquí lo que obtendríamos si aplicamos las conclusiones analíticas: si un objeto muy aterrador, como un agresor más o menos imaginario, despierta el terror, es también (porque se trata muy a menudo de una mujer) y casi siempre un miedo mezclado de horror sexual (p. 142).

De hecho, Fanon llega a la conclusión de que el elemento sexual va a ser definitorio al momento de la construcción del mito del negro. Es decir, el grupo dominado queda encerrado, por así decirlo, en un cuento o discurso ideológico que lo determina de diversas maneras y siempre negativamente. De hecho, en este sentido, se parece mucho a lo que autores como Laclau & Mouffe (1987), e incluso el propio C. Schmitt (2009) denominan la construcción o constitución del Otro como enemigo (adversario, en el caso de Laclau & Mouffe). Frantz Fanon lo denomina la construcción del *chivo expiatorio*:

El chivo expiatorio para la sociedad blanca (basada sobre los mitos: progreso, civilización, liberalismo, educación, luz, delicadeza) será precisamente la fuerza que se opone a la expansión, a la victoria de estos mitos. Esa fuerza brutal, de oposición, la proporciona el negro (p. 165).

Esta figura del chivo expiatorio, por tanto, tiene un papel fundamental al momento de, primero, diferenciarse de la población colonizada y, segundo, asegurar y reproducir las relaciones de poder existentes. El marcar un *nosotros* y un *ellos* es una condición para la construcción y el ejercicio de las relaciones de poder. Por tanto, la erosión de la historia mítica conllevaría, a su vez, un desgaste de dichas relaciones de poder.

### **3.4. La dignidad.**

Todas estas cuestiones convergen en un punto nodal en el que se haya la antropología de Frantz Fanon: la dignidad humana. Todas las reflexiones que el colonialismo suscitó tocan esta hebra de la humanidad de las personas que se vuelve lo esencial dentro de sus investigaciones.

La dignidad, como es pensada por Frantz Fanon, no se trata de ningún valor, comparable a los que, dispuestos y distribuidos por la ideología, mediante el *horizonte de posibilidades*. Tampoco se trata de una herramienta analítica para la descripción de los sujetos y su mundo. La dignidad humana sería, por el contrario, el fundamento sobre el cual pueden existir o no los valores y, por eso, esta característica antropológica también invita a la reflexión y la acción ética entre los lectores y los participantes en sus textos.

A merced de los tiempos habíamos visto a la religión católica justificar y después condenar la esclavitud y las discriminaciones. Pero al relacionarlo todo con la noción de dignidad humana se reventaba el prejuicio (2009, p. 117).

Analicemos esta cita. Fanon, discutiendo sobre lo líquido o maleable que resultan a veces las concepciones, digamos, antropológicas acerca de los seres humanos, pone como ejemplo, el evento histórico de la esclavitud y la justificación ideológica que de ella hizo la iglesia (no lo menciona, pero es posible suponer que se trata de aquella argumentación mediante la cual desconocían la humanidad de las personas que después serían esclavizadas por no tener alma). Esa justificación teológica después se convertiría en una condena, es decir, daría un salto hasta el otro extremo.

Este cambio de concepciones antropológicas respecto al ser humano, parecen ser, al mismo tiempo, cambios de relaciones de poder. Fanon parece señalar que la *ideología* creada y esgrimida para justificar la dominación en cierto *status* cambia conforme cambian los intereses de las relaciones de poder que la crearon. Entonces, sería este cambio, y no la reflexión o argumentación racional, lo que motiva la modificación del entramado ideológico.

Sin embargo, Frantz Fanon no se queda ahí, sino que, frente a esta “maleabilidad” de las concepciones de la antropología humana, él postula una característica que sería esencial a ésta, es decir, que no cambia: la noción de dignidad humana. Esta *dignidad*, por tanto, también tendría la capacidad de “reventar prejuicios” o modificar la ideología con la cual los sujetos se enfrentan a su mundo. He allí el motivo de la comparación con la facilidad con que la iglesia, como ejemplo de institución, cambia sus posiciones; la *dignidad* sería un *continuum* que aparece en todo momento histórico.

Este término, por sí mismo, ya borra cualquier intento de enmarcar al martinicano dentro de la corriente denominada “posmoderna” (Castro, 2011; Sekyiotu, 1996) que desconoce la utilización de verdades, antropológicas o sociales, a partir de las cuales se pueden emitir juicios sobre su condición. Por el contrario,

para Fanon es la capacidad de la dignidad lo que posibilita la lucha de los sujetos y el uso del poder para su liberación.

La dignidad humana, para Frantz Fanon, es, fundamentalmente, la capacidad del ser humano para concebirse con el derecho a ser amado. Es decir, la dignidad para Fanon está íntimamente relacionada con el amor: con el derecho a dar y recibir amor y, por tanto, a ser valioso (tener valor, ser valorizado, etc.). Fanon lleva esta discusión al nivel de la lógica hegeliana y señala lo siguiente:

Al encontrarse con la oposición del otro, la conciencia de sí experimenta el *Deseo*; primera etapa del camino que lleva a la *dignidad del espíritu*. Acepta arriesgar su vida y, en consecuencia, amenaza al otro en su presencia corporal. (...) Así, 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* (2009, p. 180).

Frantz Fanon no niega la lucha presentada por Hegel: de hecho, le acepta que es solo a través de dicho enfrentamiento que el ser humano puede llegar a la transformación de su vida en “verdad objetiva”. Tampoco niega el deseo, como es posible ver aquí. El deseo, de hecho, es fundante de la propia dignidad: el deseo y la lucha por dicho reconocimiento es la única vía para conseguirla. Y la dignidad aquí consiste en nada más que la “certeza subjetiva [universalmente válida] que tengo de mi propio valor”, es decir, *yo sé que mi vida vale, sin importar el contexto en el que me encuentre* (universalmente válida).

El final es distinto a lo postulado por Hegel, ya que el objetivo de la autoconciencia descrita por Fanon no es la dominación del otro, sino “el nacimiento de un mundo humano, es decir, de un mundo de reconocimientos recíprocos” (p. 180). Fanon no desconoce lo crucial de este enfrentamiento entre autoconciencias, de hecho, parece sumarse a lo planteado por J. P. Sartre al respecto. Pero piensa que tal lucha se establece para afirmar la dignidad humana, es decir, la certeza de que los seres humanos son valiosos y *dignos* de amor.

Dicha *certeza de que mi vida vale*, de que soy valioso y capaz de dar y recibir amor, es el fundamento de lo que podría denominarse *antropología fanoniana*. Su importancia resulta vital porque se convierte en el fundamento mismo de la vida, le da sentido, la vuelve vivible. No se trata solo de la vida en tanto que vida (como plantea E. Dussel, 2016), sino que en tanto que es valiosa y digna. De hecho, el sacrificio de la propia por aseverar su valía es aceptable, como es posible observar en la cita.

Más adelante en su vida, Frantz Fanon se plantea nuevamente el problema de la dignidad, pero llevado al nivel de las relaciones de masas. Es allí donde es posible encontrar la diferencia esencial con cualquier postulado de valor en términos abstractos:

Para el pueblo colonizado, *el valor más esencial*, por ser el más *concreto*, es primordialmente la tierra: la tierra que debe asegurar el pan y, por supuesto, la *dignidad*. Pero esa dignidad no tiene nada que ver con la dignidad de la "persona humana". Esa persona humana ideal, jamás ha oído hablar de ella. Lo que el colonizado ha visto en su tierra es que podían arrestarlo, golpearlo, hambrearlo impunemente; y ningún profesor de moral, ningún cura, vino jamás a recibir los golpes en su lugar ni a compartir con él su pan (2018 a, p. 45-46).

La *dignidad*, a partir de estas reflexiones, es portadora de un valor fundado en el mundo concreto (en la realidad de lo real, señala con precisión Dussel, 2011): la tierra. Es concreto no solo porque se puede tocar, sino porque, de hecho, es la condición de posibilidad de la vida, hasta en términos biológicos y químicos. Es la tierra la que "asegura el pan", la que nutre y mantiene los músculos tensos, los huesos fuertes y hasta la sangre corriendo.

Es un valor reconocido no solo por Fanon. Baste recordar diversas consignas que han aparecido en momentos de revoluciones populares, como la famosa "tierra y libertad" de E. Zapata o el "pan y paz" de la revolución rusa. Fue posible que se extendieran y conocieran precisamente por su carácter concreto. Pero, además, se trata, precisamente, también de un *valor*, es decir, una idea que aporta a la dignidad (como anota Fanon).

Es posible pensar este *valor* como un *universal-concreto*, siguiendo lo planteado por K. Marx (2007), es decir, un concepto que surge a partir de la comparación de diversos momentos históricos particulares; un elemento que, a partir del análisis de múltiples situaciones concretas, se llega a la conclusión de que es común a todos (universal).

El pan y la *dignidad* aparecen, entonces, como un símil, como cosas con igualdad de importancia, fundadas en la propia capacidad de la tierra para dar la vida, ya que para F. Fanon, la división dualista que diferencia entre cuerpo y alma no tiene sentido. La reconstrucción de la corporalidad en términos unitarios, será una tarea de la política como liberación, fundada en la recuperación del valor concreto que es la tierra. Esto es coherente con su visión de que el *complejo de inferioridad* y, por tanto, la ideología colonial, están fundadas en una dominación concreta de un país sobre otro.

### 3.5. Los intelectuales colonizados.

Una vez caracterizada la ideología en términos de contenido (como complejo de inferioridad) y funcionamiento (como elemento constructor de las relaciones de poder), es posible preguntarse acerca de los medios a través de los cuales es difundida y hecha realidad la ideología, según Frantz Fanon.

El panorama que debe ser tenido en cuenta todo el tiempo es el del mundo colonial. Un mundo partido en dos, siempre en dos, esa es la característica. Su relación de poder específica, el colonialismo, señala el actor en el lugar del dominante y el actor en el lugar del dominado. Las relaciones entre ambos son relaciones de masa, y el ejercicio del poder se da fundamentalmente a través de dos medios: violencia e ideología. Es aquí donde se presenta el problema de los intelectuales: *éstos son para la ideología, lo que las armas y la fuerza son para la violencia.*

Este problema es presentado con mayor claridad en el último escrito de Fanon *Los condenados de la tierra* (2018 a). La cuestión es planteada de la siguiente manera:

En el contexto colonial, el colono no se detiene en su labor de crítica violenta del colonizado, sino cuando este último ha reconocido en voz alta e inteligible la supremacía de los *valores blancos* (...) La burguesía colonialista, cuando advierte la imposibilidad de mantener su dominio sobre los países coloniales, decide entablar un combate en la retaguardia, en el terreno de la *cultura*, de los valores, de las técnicas, etc. (p. 45).

Por una parte, es posible observar que Fanon piensa que existe una relación de apoyo o reforzamiento mutuo entre ambos medios del ejercicio del poder: en este caso, la violencia sirve para aseverar la dominación ideológica, expresada en la aceptación de la “supremacía de los valores blancos”. Por otra parte, el autor antillano da cuenta de un momento en que la violencia por sí misma deja de ser suficiente para asegurar el dominio y “decide entablar un combate en la retaguardia, en el terreno de la cultura”. Es aquí donde serán utilizados los intelectuales:

En su monólogo narcisista, la burguesía colonialista, a través de sus *universitarios*, había arraigado profundamente, en efecto, en el espíritu del colonizado que *las esencias son eternas* a pesar de todos los errores imputables a los hombres. Las esencias occidentales, por supuesto. El colonizado aceptaba lo bien fundado de estas ideas y en un repliegue de su cerebro podía descubrirse un *centinela vigilante* encargado de defender el *pedestal grecolatino*.

Esta cita puede ser dividida en cuatro partes porque son cuatro los elementos, a nuestro criterio, importantes para entender a la ideología como elemento constructor de las relaciones de poder. En primer lugar, lo que resalta es que el actor dominante, representado en este caso por la burguesía colonialista, utiliza a los universitarios para “arraigar” ciertas ideas. Entonces, se plantea a la universidad en los países colonizados como una institución que puede ser utilizada, precisamente, en función de las relaciones de poder existentes. La institución de la universidad, en este sentido, no podría ser considerada como *neutral* dentro del mundo aquí dispuesto. Por el contrario, Frantz Fanon entiende a los universitarios como elementos *a través de los cuales* pueden insertarse ideas específicas dentro de las sociedades colonizadas (y, podría suponerse, en las sociedades en general).

El segundo elemento de análisis es el contenido mismo en el cual son educados dichos universitarios. Frantz Fanon logra resumir este contenido en una idea común al resto: que las esencias (occidentales) son eternas. Aquí, nuevamente se presenta el dilema de lo abstracto y lo concreto: la crítica a la postura que asevera que las esencias son eternas es que, precisamente al ser eternas, se vuelven consideraciones abstractas, impermeables a las situaciones concretas a las que son enfrentados los humanos y, por tanto, a “todos los errores imputables a los hombres”. Ideas como la igualdad, la libertad, la justicia, son enseñadas como ideas abstractas y ajenas al contexto colonial. Por tanto, los universitarios que aprehenden estas ideas sin conexión con su mundo concreto, también serán ajenos a éste y no podrán plantearlas en términos no solo epistemológicos, sino también pragmáticos para su propia liberación (sería lo opuesto al universal concreto de K. Marx).

J. P. Sartre parece compartir nuestro entendimiento sobre esta situación en la obra de Fanon, puesto que en el prólogo al libro aquí citado señala que:

La élite europea se dedicó a fabricar una élite indígena; se seleccionaron adolescentes, se les marcó en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental, se les introdujeron en la boca mordazas sonoras, grandes palabras pastosas que se adherían a los dientes (...). Esas mentiras vivientes no tenían ya nada que decir a sus hermanos; eran un eco; desde París, Londres, Ámsterdam nosotros lanzábamos palabras: “¡Partenón! ¡Fraternidad!” y en alguna parte, en África, en Asia, otros labios se abrían: “¡... tenón! ¡...nidad!” (p. 7).

Resulta interesante que Fanon señale que la aceptación por parte de los intelectuales colonizados de dichas ideas se da por “lo bien fundado de estas ideas”. Aquí, el autor martinicano parece sugerir que la ideología puede tener un nivel de racionalización elevado y no por esto dejar de ser ideología. De hecho, en este sentido, parece enmarcarse en la misma dirección en la que A. Gramsci piensa a la

filosofía no como lo opuesto a la ideología, sino como su producto final, la máxima racionalización de los fundamentos de una ideología (Portelli, 1980, p. 18-19).

El tercer elemento de análisis reside en la constitución de los universitarios como sujetos que activamente defienden el contenido que les fue enseñado en sus universidades. Fanon se refiere a este mecanismo cuando señala, metafóricamente, que al revisar su cerebro “podía descubrirse un centinela vigilante encargado de defender el pedestal grecolatino”. Entonces, la educación con base en dicha ideología es difundida resueltamente por los intelectuales del país colonizado.

El cuarto y último elemento de análisis consiste, precisamente, en dicha defensa consciente de “el pedestal grecolatino”. Un pedestal consiste en un cuerpo sólido que da soporte o sirve de base a una estatua u objeto. En este caso, la educación del intelectual colonizado descansa en una base (pedestal) consistente en los saberes grecolatinos. La referencia a este problema es realizada también en diversos momentos de sus escritos, y no puede sino apuntar a lo que se denomina como *colonización epistemológica*.

En *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon describe su proceso de redescubrimiento de la antigüedad negra: conocimiento que había sido construido por personas negras pero que la conquista, y la ideología colonial, habían borrado por completo de los saberes del mundo:

Se habla [en los libros redescubiertos] de doctores negros (doctores en teología que iban a La Meca a discutir el Corán). Todo eso exhumado, extendido, vísceras al viento, me permitía recuperar una categoría histórica válida. El blanco se equivocaba, yo no era un primitivo, ni tampoco un semihombre, yo pertenecía a una raza que, hacía dos mil años, trabajaba ya el oro y la plata (2009, p. 124).

Frantz Fanon tuvo que redescubrir el pasado de las personas que compartían su tono de piel, de aquellas que también habitaron el África y pensaron ideas complejas y bellas como cualquiera pensada en Europa. “El blanco se equivocaba” en sus aseveraciones. Aseveraciones que, por otra parte, no estaban fundadas más que en el manejo de la ideología como herramienta para aseverar la dominación.

Arrancar el pasado y los conocimientos y, en su lugar, instalar el “pedestal grecolatino”. Se trata de la dominación en términos epistemológicos: también en los asuntos del conocimiento, el *horizonte de posibilidades* establece un límite y la ideología solo permite la referencia al mundo cultural del actor dominante: Lo verdadero es lo blanco (en el caso del mundo colonial). La recuperación de esta “categoría histórica válida” será, como se verá en el siguiente capítulo, fruto del ejercicio del poder en términos de liberación.



### 3.5.1. El individualismo.

Ahora que ha sido demostrado que para Frantz Fanon el papel de los intelectuales es fundamental para difundir el contenido de la ideología dominante, resulta necesario preguntar acerca de dicho contenido, además de su característica general de ser “esencias eternas” o universalmente válidas en términos abstractos.

Para Fanon, los contenidos, por más racionales, no dejan de ser ideológicos. Esto es así porque en realidad, lo que conforman es una *Weltanschauung* (2009, p. 100), es decir, una *forma-de-ver-el-mundo*. Por tanto, la pregunta que cuestiona sobre su contenido, también cuestionará por los *a priori* o elementos constitutivos de dicha *Weltanschauung*, a partir de los cuales se harán juicios sobre hechos concretos de la realidad.

Junto con el conocimiento de las esencias, se establecen una serie de valores que corresponden, precisamente, a esta forma-de-ver-el-mundo. Para Fanon, el primero de éstos, quizá por pertenecer a una antropología específica, es el individualismo:

El intelectual colonizado había aprendido de sus maestros que *el individuo debe afirmarse*. La burguesía colonialista había introducido a martillazos, en el espíritu del colonizado, la idea de una *sociedad de individuos* donde cada cual se encierra en su subjetividad, donde la riqueza es la del pensamiento (2018 a, p. 49).

Es posible ver que esto es problemático para Frantz Fanon porque las sociedades donde habita el intelectual colonizado son, esencialmente, comunitarias. Narra los episodios, los rituales, las comuniones entre los argelinos (tanto los bereberes como los musulmanes). Una sociedad de individuos no puede plantearse, en los mismos términos que ocurrieron en la historia de la liberación de Argelia, el proyecto de su liberación.

Después, vienen los demás “ídolos: el egoísmo, la recriminación orgullosa, la imbecilidad infantil del que siempre quiere decir la última palabra” (p. 49). De todo esto, el fundamento es el individualismo, de ahí que siempre sea “en primer lugar, el individualismo” (p. 48). Todas estas son pautas de comportamiento provenientes de dicho fundamento antropológico, de una concepción distinta del *ser humano*.

Para asimilar la cultura del opresor y aventurarse en ella, el colonizado ha tenido (...) que hacer suyas las formas del pensamiento de la burguesía colonial. Esto se comprueba en la ineptitud del intelectual colonizado para dialogar. Porque *no sabe hacerse inesencial frente al objeto o la idea*. (p. 51)

Como es posible ver, Frantz Fanon observa en el intelectual colonizado cierto *narcisismo*, proveniente de su concepción individualista del ser humano. Señala que se evidencia en una pauta de comportamiento: la incapacidad para dialogar. Dado que el individuo y “la riqueza de su pensamiento” son el valor fundamental en esta antropología, el diálogo, que requeriría cierta capacidad para reconocer la ignorancia (como Sócrates en la antigua Grecia), se vuelve imposible.

## CAPÍTULO III

### El poder de liberación: segunda determinación del concepto de poder.

El objetivo de este capítulo es desarrollar la segunda forma o determinación concreta del concepto de poder de Frantz Fanon, construido en el primer capítulo, dentro de su ejercicio como liberación. En esta segunda forma, el poder se expresa y ejerce como poder de liberación. Sin embargo, dado que el objeto de análisis es el mismo, para Frantz Fanon esta forma de ejercicio del poder solo puede ser utilizada a través de los mismos medios que se usaban para ejercerlo como dominación. La diferencia radicará en el sentido propio del acto, contenido en el concepto de *liberación*.

#### 1. Liberación.

La palabra “liberación” es recurrente en la obra y la vida de Frantz Fanon. Podría incluso afirmarse, con Sekyi-Otu (1996, p. 31), que la liberación consiste en el objetivo principal de su actividad como intelectual y como ser humano. Todos los demás conceptos y actividades concretas solamente tienen sentido cuando se les pone en función de la liberación. Solo en tanto que liberación cualquier actividad humana puede transformar todo su recubrimiento y volverse objeto de estudio y de praxis.

De esta manera ocurre en el caso de la vida de Frantz Fanon. Tanto su actividad psiquiátrica como su praxis política son dirigidas esencialmente por la noción de liberación. Este peso, que se asume como condición ética indispensable de su vida, puede observarse de manera magistral en una reflexión realizada en plena lucha de liberación del territorio argelino:

El interés y el *valor* de nuestra Revolución [la Revolución argelina] residen en el mensaje del que es portadora. (...) La independencia de Argelia no es solamente el fin del colonialismo sino la desaparición, en esta parte del mundo, de un germen de gangrena y de una fuente de epidemia. La *liberación* del territorio argelino es una derrota para el racismo y la explotación del hombre; inaugura el reino incondicional de la Justicia. (Fanon, 1965, p. 69)

Las luchas particulares aparecen relacionadas íntimamente con la idea universal de justicia, por ello es una decisión ética la lucha por la liberación. Siguiendo en esto a J. P. Sartre, Fanon observa que a la “gangrena” que representa el colonialismo, solamente se le puede oponer desde el campo de la liberación, asumida, también, como responsabilidad humana.

La liberación, como se demostrará adelante, será la respuesta a los múltiples síntomas mentales que aparecen en el cerebro de los colonizados. La respuesta a su constitución física, a su detrimento mental. A su tristeza. Al asco que les producen sus cuerpos. A la desazón del acento de su lengua. Al deseo fervoroso y quemante por la piel blanca, por el saber blanco, por el lugar del blanco. A los latigazos, a la tortura. En síntesis, al colonialismo.

Antes de preguntar por la definición de liberación, es importante *comprender* el papel fundamental que ésta tiene en la obra de Fanon; la totalidad que logra abarcar una palabra. La palabra que logra abrir un mundo, un proceso de transformación tanto personal como social; un proceso a través del cual el colonizado se da cuenta “que su vida, su respiración, los latidos de su corazón son los mismos que los del colono”; a través del cual “descubre que una piel de colono no vale más que una piel indígena”. En síntesis, la liberación, siguiendo a nuestro autor, debe ser comprendida “como una sacudida esencial en el mundo” colonial (2018 a, p. 47).

### **1.1. La liberación del mundo colonial: descolonización.**

El concepto de *liberación* ya ha sido definido en el primer capítulo, en términos generales, como un ejercicio de resistencia al poder que pretende establecer una dominación; un ejercicio que, al mismo tiempo, busca re-organizar la relación (previamente organizada en función de uno de los dos actores) y, de esta manera, establecer nuevas relaciones de poder, según lo estudiado por Frantz Fanon. Esencialmente, se trata del rompimiento o transformación de las antiguas relaciones de poder.

Ahora, el objetivo es desarrollar ese “breve concepto” en uno más amplio, lo cual solo puede ser hecho mediante la concreción de sus características, en un caso específico: el mundo colonial. Al igual que con el *poder de dominación*, desarrollado en el capítulo anterior, en éste el objetivo es reinterpretar lo que Frantz Fanon denomina como el proceso de *liberación* del mundo colonial y entenderlo en términos de *poder*.

Por tanto, es menester comenzar sondeando la diversidad de características que Fanon imprime a este proceso, siguiendo las líneas que han quedado marcadas

por el análisis del *poder de dominación*. Para esto, se retomarán algunos apartados ya tratados en el capítulo primero, pero entendiéndolos siempre bajo la perspectiva del mundo colonial y las relaciones de poder.

Lo primero es preguntar acerca del significado del concepto de *liberación* dentro del mundo colonial. También, ya han sido definidas las características esenciales de dicho mundo en el capítulo segundo, al cual Fanon denomina fundamentalmente como un mundo dividido en dos, con una relación de poder entre grupos humanos específica llamada colonialismo. Donde el ejercicio del poder como dominación se encuentra fundamentado en estructuras que aseveran la reproducción de la misma a través de diversos ámbitos (económico, político, social), y donde el criterio utilizado para distinguir a los miembros del grupo que es dominador del de los dominados es la raza, de ahí que la dominación estructural sea el fundamento del racismo cultural.

Entonces, partiendo de estos supuestos, el ejercicio del poder como liberación lógicamente puede ser concebido como un acto que rompe con dicha forma de relación de poder, que solamente el grupo dominado de esa relación puede ejercer. Dado que dicha relación de poder concreta no es otra más que el colonialismo, en el caso del mundo colonial, la liberación también será denominada por Fanon como *descolonización*.

Esto se puede observar cuando plantea, de diversas maneras, un mismo proceso, que es el que aquí se trata de definir, en las primeras líneas de su último libro escrito:

*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 (2018 a, p. 35).

Por ahora no se ahondará en el dilema de la violencia y se definirán mejor aquellas “rúbricas utilizadas” a fin de llegar a esclarecer la cuestión de la descolonización.

En primer lugar, Frantz Fanon plantea que toda la pléyade de palabras previamente expuesta se compone de sinónimos que refieren, en último término, a un mismo fenómeno: la descolonización. No indica todavía la definición exacta de la misma, pero sí la posibilidad de la analogía con procesos diversos de rompimiento de relaciones de poder dadas lo que, de hecho, constituye la característica común a todos ellos. Esto es concluido por Fanon cuando señala que, a pesar de que algunas son “nuevas fórmulas”, todas poseen dicha característica.

No se detallarán, porque tampoco Fanon lo hace, las peculiaridades de cada una de estas “fórmulas” (el Commonwealth, por ejemplo, tiene particularidades que

no comparte con los procesos de liberación de América en el siglo XIX), sino que serán consideradas, porque así también lo hace el autor, como análogas entre sí; sinónimos de los conceptos de *liberación* y *descolonización*.

Por otra parte, es importante señalar el énfasis que el autor martinicano hace en la violencia de dicho proceso. En último término, el rompimiento de las relaciones de poder coloniales implica también un cambio de los grupos humanos que dominan (y que, por lo tanto, se favorecen del ordenamiento de dicho mundo) por otros. Al hacer énfasis en esto, Fanon también revela nuevamente su comprensión del funcionamiento del poder como siempre relacionado a su antropología de la lucha y la dignidad, tratada en el capítulo previo.

Sin embargo, es importante conseguir mayor precisión acerca del concepto de *descolonización*. Para ello, quizá la mejor cita se encuentra, nuevamente, en *Los condenados de la tierra*, cuando señala que:

En la descolonización hay, pues, exigencia de un *replanteamiento integral de la situación colonial*. Su *definición* puede encontrarse, si se quiere describirla con precisión, en la frase bien conocida: “Los últimos serán los primeros”. La descolonización es la comprobación de esa frase (2018, p. 37).

Aquel “replanteamiento integral de la situación colonial” implica, por lógica, la transformación de dicha situación colonial o forma de ordenamiento del mundo colonial. En esta cita, es posible encontrar nuevamente la división que realiza acerca de los dos actores principales de la relación de poder: los últimos y los primeros.

El orden de esta relación hace referencia a la posición que cada cual ocupa entre el dominado y el dominante. Entonces, a la pregunta que busca saber quiénes son *los primeros*, es posible identificarla (mediante el ejercicio de la analogía con los actores del proceso de la descolonización) con los colonos, mientras que *los últimos* vendrían a ser los colonizados. Al final, la cuestión se reduce a la dialéctica que ocurre entre ambos actores, entre ambos grupos sociales.

Exigir que los últimos sean los primeros es equivalente a pretender que los colonizados quiten de su lugar a los colonos quienes, sin embargo, “cuando desaparece el contexto colonial, no tienen ya interés en quedarse, en coexistir” (p. 46). Fanon observa con esto que, en el momento en que *los últimos* toman el lugar de *los primeros*, es decir, se establezcan en el lugar de dominador de dicha relación de poder, los colonos se negarán a vivir y desarrollarse en una relación de poder con dichas condiciones. Por lo tanto, romperán con esa relación de poder al abstraerse, anularse, literalmente irse del país. Desconocerán dicho mandato (ruptura de la relación social), y plantearán la lucha en otro nivel.

Este cambio de lugares es esencial al concepto de *descolonización*, ya que ésta “es simplemente la sustitución de una ‘especie’ de hombres por otra ‘especie’ de hombres”. Durante este proceso, no existe alguna clase de transición, se trata de “una sustitución total, completa, absoluta”, antes de proceder a la creación de un Estado-Nación. Se trata de una “tabla rasa” que es definitoria de la *descolonización* (2018, p. 35).

La definición de *descolonización*, tal y como es presentada por Fanon, y resumida en la frase “los últimos serán los primeros”, narra la ruptura de una relación de poder. La acción mediante la cual *los últimos* llegaron a convertirse en *los primeros* es entendida en este trabajo como ejercicio del poder como *liberación*<sup>22</sup>.

“(…) replanteamiento integral de la situación colonial”: el orden antiguo es transformado por uno nuevo, en el que *los últimos* se encuentran en el lugar de los *primeros*, es decir, en el lugar de los colonos. Por tanto, “la descolonización, que se propone cambiar el orden del mundo es, como se ve, un programa de *desorden absoluto*” (2018, p. 36). El desorden solamente aparece cuando hay un orden que se desmorona y otro que lucha por surgir.

Esa lucha del uno por surgir, por dismantelar la forma específica de existencia del mundo, es fruto del ejercicio del poder, es decir, primero, de la resistencia al ordenamiento del grupo dominante, y después, del esfuerzo por cambiar el orden de dicha relación social. Esta sería la síntesis del proceso considerado en su totalidad.

Pero, además, Frantz Fanon hace hincapié en que la descolonización es un proceso histórico, es decir, “no puede ser comprendida (...) sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido”. ¿En qué consiste dicho movimiento? Precisamente, en la confrontación de “dos fuerzas congénitamente antagónicas”, que existen históricamente y que tienen intereses y valores contrariados (2018, p. 36). Nuevamente remite a este carácter dual y contradictorio del mundo colonial, a partir del cual el proceso de *descolonización* puede ser entendido también como la resolución de dicha contradicción fundamental.

Por último, Fanon señala que la *descolonización* es también un proceso humanitario, “puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, [al transformar] a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados”. La descolonización “realmente es creación de hombres nuevos”, pero no creación divina, de la nada, sino que es producto del propio ejercicio de

---

<sup>22</sup> Se sostiene, al igual que en el primer capítulo, que este ejercicio es similar a lo que M. Foucault, (2012) planteó con el término de *resistencia al poder* (p. 30) o M. Castells (2009) con el término de *contrapoder* (p. 78).

liberación: “la ‘cosa’ colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se *libera*”<sup>23</sup> (2018, p. 37). La liberación es humanizante, porque la libertad es esencial al ser humano.

## 1.2. El carácter social de la liberación.

Cuando Frantz Fanon plantea tanto el problema del colonialismo como el de la liberación o descolonización, siempre lo hace partiendo de un análisis estructural del problema. Al escribir acerca del colonialismo, señala que es un término “creado por el opresor” que invita a pensar un problema de carácter “nacional” en un “plano psicológico”, es decir, al nivel del individuo. De esta manera, señala Fanon, el colonialismo, como problemática psicológica, tiende a ser atendida no en términos de “reconocimiento del derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos”, sino de “comportamientos *menos racistas*, más abiertos, más liberales”<sup>24</sup> (1965, p. 88). Él ve en esto un inconveniente, el de la mistificación, que es parte del proceso del uso de la ideología para afirmar ideas que refuercen la relación de poder.

Frantz Fanon piensa que los europeos tratan de “mixtificar” la cuestión del colonialismo, es decir, hacerlo aparecer como algo que no es, darle un fundamento distinto al materialmente observable, al cambiar el modo de abordaje del problema: el colonialismo no debe remitir, según este argumento, a una situación social, sino más bien a un inconveniente psicológico, propio de cada individuo y no de una sociedad como totalidad. Es también político en tanto que sirve como medio de favorecer la postura, intereses y creencias de cierto actor social en dicha relación, en este caso, los colonizadores.

Por el contrario, como ya se ha señalado en el capítulo anterior, para el autor martinicano, la cuestión colonial siempre debe ser planteada en términos estructurales: “el colonialismo no es un tipo de relaciones individuales sino la conquista de un territorio nacional y la opresión de un pueblo; eso es todo” (p. 88). Si el colonialismo no puede ser entendido únicamente en términos de “relaciones individuales”, entonces también debe ser entendido en términos de relaciones sociales como relaciones de poder.

De la misma manera, la cuestión de la liberación no puede ser planteada únicamente en el plano individual. Es verdad, Frantz Fanon hace hincapié, en *Piel*

---

<sup>23</sup> Aquí puede notarse, una vez más, la fuerte influencia que Sartre provocó en Fanon. Véase la misma idea desarrollarse en *La putain respectueuse* o *Le diable et le Bon Dieu*.

<sup>24</sup> Muy parecido a lo que ocurre hoy en día en México con respecto a las personas de tono de piel más oscuro: la solución que se propone recurrentemente es en términos individuales (“hay que respetar”, “no hay que ser racistas”, “todos pueden comprar en mi tienda o *mall*”). Al plantearlo en estos términos, se ocultan las situaciones estructurales de fondo: las personas con un tono de piel más oscuro también son las que menos oportunidades laborales, académicas y sociales tienen.



*negra, máscaras blancas*, en la experiencia que es vivida por el *nègre* en su corporalidad. Es necesario, porque también es el punto de partida de las reflexiones sobre su cuerpo y su vida.

Pero la eficiencia y eficacia del proceso de liberación, solo tiene sentido cuando se plantea en ambos ámbitos:

A la liberación del individuo no sigue la liberación nacional. Una auténtica liberación nacional no existe más que en la medida expresa en que el individuo se ase irreversiblemente a su liberación. No es posible guardar distancias ante el colonialismo sin, al mismo tiempo, guardarlas ante la idea de que el colonizado se ha hecho a sí mismo a través del filtro de la cultura colonialista (1965, p. 121).

El proceso de liberación es pensado, en este fragmento, como un proceso doble. En primer lugar, Fanon señala que es equívoco pensar que la “liberación del individuo” conlleva necesariamente una “liberación nacional”, es decir, lo último no se desarrolla lógicamente a partir de lo primero; luego, es un error plantear dicha liberación solamente en términos individuales. En segundo lugar, Fanon plantea lo opuesto: una “auténtica liberación nacional” tampoco puede existir sin que el “individuo” se aferre y afirme su liberación propia, singular.

Aquí resalta un tema tratado en el capítulo anterior: el “filtro de la cultura colonialista”, lo que en este trabajo se ha denominado *ideología*, es constitutiva de la subjetividad del colonizado. Es una realidad que el antillano quiere mostrar: una liberación nacional que no pretenda, al mismo tiempo, la liberación individual del colonizado (esto es, la transformación de su subjetividad), no puede tener éxito en su empresa puesto que éstos seguirán las pautas marcadas por dicho “filtro de la cultura colonialista”.

El avance en la liberación de la conciencia nacional solo se logra en la misma proporción en que se logra la liberación de la conciencia individual y viceversa. Éste es el punto central de la relación entre lo general y lo particular para Fanon: es una dialéctica en que ambos lados se determinan mutuamente; en que lo uno depende de lo otro.

## **2. El proceso de liberación.**

Como ya se ha tratado, para Frantz Fanon la liberación puede ser entendida como una *desorganización* de la manera en que se encontraba previamente organizado el mundo colonial, es decir, el *statu quo* de dicho mundo. En este apartado se

analiza el modo en que Fanon observa la ocurrencia de esta desorganización o descolonización tanto a nivel interpersonal, como estructural.

Dado que el funcionamiento del poder como liberación sigue el esquema definido para el poder en el primer capítulo, también hace uso, por tanto, de los medios de ejercicio del poder utilizados para la dominación: la violencia y la ideología. Sin embargo, la diferencia radica en el sentido de su ejercicio: para establecer una dominación o para procurar la liberación. Tanto la violencia como la ideología tienen el carácter de ser herramientas o medios a través de los cuales el poder puede ser ejercido. Sin éstas, no se puede hablar de relaciones de poder en los términos aquí planteados.

Por tanto, siguiendo el mismo orden del capítulo anterior, será tratada la violencia en primer lugar, como medio del ejercicio del poder de liberación. Posteriormente, será analizada también la ideología, observando en ambos la manera en que son llevadas a la práctica en el mundo colonial, y cómo afecta a éste, tanto en términos interpersonales como estructurales.

## **2.1. Violencia.**

Se han ya señalado algunas apreciaciones del autor martinicano con respecto al problema de la violencia. La idea central de Fanon es que el ejercicio de la violencia, entendida como la amenaza o el uso de la fuerza contra las corporalidades con el fin de establecer una relación de dominación, también puede servir para romper una relación de dominación determinada; en el caso del mundo colonial, el colonialismo.

Esto se debe a que, como se ha demostrado, para el autor martinicano la violencia es el principal medio del ejercicio del poder que los colonos utilizan para mantener su dominio sobre los colonizados, y que se cristaliza en una serie de instituciones que hacen que dicha violencia se vuelva estructural: la violencia no es solo de una persona con otra, sino de toda una colectividad (en este caso una nación) contra otra.

“El intermediario del poder utiliza un lenguaje de pura violencia” (2018 a, p. 39), el colonizado que toma conciencia de esta situación, sabe de antemano que el problema del colonialismo no tendrá solución únicamente con argumentos. De hecho, no la puede haber si el “intermediario del poder”, es decir, la policía, el gendarme, únicamente hablan en términos de violencia, nunca de razones. No hay oportunidad para la palabra. La palabra del colonizado no vale nada (p. 38).

Jean-Paul Sartre, en su famoso prefacio a *Los condenados de la tierra*, narra los acontecimientos preliminares al proceso de liberación estudiado por Fanon, señalando que, en el pasado (no indica específicamente cuándo), una generación

de colonizados decidió tomar la palabra, “sus escritores, sus poetas, con una increíble paciencia, trataron de explicarnos [a nosotros, los europeos] que nuestros valores no se ajustaban a la verdad de su vida”, lo que quería decir, más o menos: “ustedes nos han convertido en monstruos, su humanismo pretende que somos universales y sus prácticas racistas nos particularizan”. La razón se presentaba en boca de los colonizados, pero los europeos no la reconocían. Se pregunta Sartre, “¿Qué indígena consciente se dedicaría a matar a los bellos hijos de Europa con el único fin de convertirse en europeo como ellos?” (p. 9).

Con dicha metáfora puede apreciarse mejor el punto de partida de Frantz Fanon: las vías del diálogo nunca habían existido o se agotaron desde el comienzo, cuando los europeos decidieron levantar el colonialismo con un fundamento esencialmente violento. De hecho, él critica en diversos escritos (Fanon, 1965) las posiciones y políticas del gobierno francés, dirigido entonces por el general De Gaulle, las cuales tenían como objetivo ofrecer paliativos a una problemática que, desde el punto de vista del martinicano, solo tenía una solución: la liberación.

Esto es claro cuando señala que “la impugnación del mundo colonial por el colonizado *no es una confrontación racional de los puntos de vista*. No es un discurso sobre lo universal, sino la afirmación desenfundada de una originalidad formulada como absoluta” (2018 a, p. 42). La manera en que la “impugnación”, es decir, el rompimiento con la relación de poder colonial se da, no ocurre en términos argumentativos o racionales, simplemente porque estas vías fueron cerradas. No se trata tampoco de discutir con la contraparte europea los valores “universales” que ambas partes deberían perseguir (como la libertad, la igualdad, la justicia), sino más bien la “afirmación desenfundada”, es decir, la lucha por la liberación de una originalidad que no le debe nada a su dominador, sino que se presenta como “absoluta”, completa, total. Es la desorganización del mundo colonial.

No se busca la interacción cultural, económica o política con la otra parte, porque de ocurrir solo podría darse en los términos en los que la relación de poder, cristalizada en fuertes instituciones coloniales, lo permite. Para que una interacción cultural pueda ocurrir, es necesario, según el punto de vista de Fanon, romper primero con el mundo colonial. Por eso es absoluta la afirmación de los colonizados: no puede ser juzgada *a priori* con los criterios del mundo del cual pretenden deshacerse. La creación de nuevos criterios es también parte del proceso de liberación.

La lógica central del argumento de Frantz Fanon en relación a la violencia puede resumirse en la siguiente cita:

En el plano del razonamiento, el maniqueísmo del colono produce un maniqueísmo de colonizado. A la teoría del “indígena como mal absoluto”

responde la teoría del “colono como mal absoluto”. La aparición del colono ha significado sincréticamente la muerte de la sociedad autóctona, letargo cultural, petrificación de los individuos. Para el colonizado, la vida no puede surgir sino del cadáver en descomposición del colono. Tal es, pues, esa correspondencia estricta de los dos razonamientos (2018 a, pp. 101-102).

Como se puede observar, en ambas situaciones existen “razonamientos” que justifican o guían las acciones de cada uno de los grupos en la relación de poder. Sin embargo, uno es causa y otro consecuencia, en los términos de Fanon. El maniqueísmo y la violencia con que se llevó a cabo la colonización, le dieron el sustento tanto al maniqueísmo del colonizado (el indígena comenzó a existir cuando llegó el no-indígena, el colono), como al uso que éste hizo de la violencia como *médium*.

La constitución del otro como el “mal absoluto”, implica la imposibilidad de la comunicación: el mal absoluto, por analogía, se entiende también como la posibilidad de la muerte, de la desaparición biológica del individuo<sup>25</sup>.

La violencia que ha *presidido la constitución del mundo colonial*, que ha ritmado incansablemente la destrucción de las formas sociales autóctonas, que ha demolido sin restricciones los sistemas de referencias de la economía, los modos de apariencia, la ropa, será reivindicada y asumida por el colonizado desde el momento en que, decidida a convertirse en la historia en acción, la masa colonizada penetre violentamente en las ciudades prohibidas (2018 a, p. 41).

Dado que dicha violencia ha constituido un mundo y sirve como principal canal de interacción entre las dos partes de dicho mundo, los colonizados, siguiendo el argumento del autor martinicano, no hacen más que “reivindicar” y “asumir” esa violencia, y convertirse, de esta manera, en actores de la acción social.

El pueblo, a quien ha dicho [el colonialismo] incesantemente que no entendía sino el lenguaje de la fuerza, decide expresarse mediante la fuerza (...) y, por una irónica inversión de las cosas, es el colonizado el que afirma ahora que el colonialista solo entiende el lenguaje de la fuerza (p. 90).

---

<sup>25</sup> Resulta interesante notar que, en un caso más reciente, George W. Bush utilizó un término similar, *axes of evil* (eje del mal), para referirse a países cuyos gobiernos, se presumía, eran los principales promotores de actos de terror y que constituían una amenaza para el mundo: Irak, Irán y Corea del Norte. Señaló lo siguiente: “States like these and their terrorist allies constitute an axis of evil, arming to threaten the peace of the world”. Disponible en: <https://web.archive.org/web/20111011053416/http://millercenter.org/president/speeches/detail/4540>

La violencia, es utilizada por el colonizado como una herramienta más, que lo transforma: “La violencia es entendida, así, como la *mediación real*. El hombre colonizado se libera en y por la violencia” (p. 93).

Sin embargo, este ejercicio de contrapoder, que utiliza a la misma violencia con la que el mundo colonial había mantenido la dominación, es vulnerable a un cuestionamiento que hicieron intelectuales y demás naciones del mundo en su momento: ¿acaso, en la lucha por la independencia, el fin justifica los medios, es decir, la liberación justifica la violencia utilizada?

## **2.2. El fin y los medios.**

A pesar de que las anteriores observaciones realizadas por Frantz Fanon acerca de la cuestión de la violencia de alguna manera ya dan sentido a la acción propia, el autor también trató de responder a la pregunta que cuestiona por el papel de los fines y los medios.

El argumento de Frantz Fanon para responder a esta pregunta comienza por el establecimiento del contexto en que la violencia es ejercida, ya que, para él, como lo mencionó en relación a los intelectuales colonizados, los conceptos no pueden representar esencias eternas, siempre mantienen una relación con la época en que son producidos:

La represión se profundiza, se organiza, se modifica. Aparecen las cámaras de tortura. En todo el territorio nacional argelino decenas y centenas de patriotas son asesinados. El pueblo *concreto*, los hombres y las mujeres, los niños y los ancianos del país colonizado perciben sin esfuerzo que existir solamente en el sentido biológico del vocablo y existir como pueblo soberano coinciden. La única salida posible, el único camino de salvación para este pueblo es responder tan enérgicamente como pueda a la empresa de genocidio dirigida contra él. La respuesta se vuelve más y más absoluta (1965, p. 84).

Como se ve, para Fanon el fin que se persigue es el de la defensa propia que un pueblo realiza para liberarse. Señala la coincidencia entre lo biológico y la soberanía como principio ético. Dado que el evento del colonialismo, esta violencia institucionalizada tratada en el capítulo previo, aparece como una “empresa de genocidio”, la respuesta será vista como un acto desesperado por detenerlo, contra un grupo social que no acepta respuestas lógicas.

El acto de violencia es percibido, en este sentido, como análogo a la lucha de defensa y liberación que el pueblo francés llevó a cabo ante la llegada y conquista de París por los nazis, quienes, en este sentido, básicamente llevaron a cabo un

proceso de colonización de Francia: “Hace poco tiempo, el nazismo transformó a toda Europa en una verdadera colonia” (2018 a, p. 111). Dada la analogía, Fanon se pregunta por qué no se puso en duda el uso que de la violencia hicieron los franceses en defensa propia ante un enemigo que, tal y como en el caso de África, es impermeable a los argumentos que racionalmente pudieran haberse dado<sup>26</sup> (1965, p. 82).

Esta postura se repite cuando se refiere a un momento de la guerra en que Francia pide a Túnez no intervenir en sus asuntos con Argelia y, por el contrario, mostrar apoyo. Al respecto señala que:

El colonialismo francés es una fuerza de guerra, es necesario abatirlo por la fuerza. Ningún diplomático, ningún genio político, ninguna habilidad podrá conseguirlo. Incapaz de renegar de sí mismo, es necesario que las fuerzas democráticas se unan para destruirlo (p. 114).

Además, como narra el autor martinicano, la cuestión de la no-violencia, es decir, del fin y los medios, también fue tratada en una conferencia africana, en Accra, por los países que, en ese momento, luchaban por la liberación de África (1965, p. 177).

La respuesta a este dilema, recopilada por Fanon y con la cual coincide, consiste en lo siguiente: en primer lugar, señala que una descolonización pacífica no es posible, porque “la historia muestra que ninguna nación colonialista acepta retirarse sin agotar todas sus posibilidades de mantener su posición” (p. 178); y, en segundo lugar, que una descolonización pacífica solamente puede ser pensada como resultado de una “presión suficiente de la nueva relación de fuerza a escala internacional” sobre la potencia colonialista, y no como consecuencia de una “súbita humanidad del colonialista” (p. 178).

Considerando que también las relaciones de poder coloniales existen dentro de un marco mayor de relaciones de poder internacionales, en las cuales los países dominan y son dominados, siguiendo las pautas del poder aquí estudiadas, Fanon piensa el problema de la violencia menos como un problema ético y más como un problema estratégico<sup>27</sup>: “La colonización o la descolonización, *son simplemente una*

---

<sup>26</sup> La conquista de Francia por los nazis fue, de hecho, realizada con base en la mayor racionalidad instrumental posible, tal y como lo exponen T. Adorno y M. Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración*. La comunicación entre unos y otros estaba imposibilitada por los distintos criterios de razón que tenían unos y otros: la razón del nazi significaba la muerte del francés.

<sup>27</sup> Desde este punto de vista, pudiera resultar sugerente pensar que incluso la revolución pacífica de M. Gandhi solamente pudo tener lugar a partir de un análisis de las relaciones de fuerza internacionales y la constatación del poder que el grupo liderado por el hindú había conseguido ejercer. En este sentido, la resistencia pacífica en la India puede ser considerada como un ejercicio de poder como liberación, en tanto que rompió con una dominación previamente establecida, aunque con medios distintos al de la mayoría de las revoluciones, derivados de dicho análisis de las relaciones de fuerza.

*relación de fuerzas*. El explotado percibe que su liberación exige todos los medios y en primer lugar la fuerza” (2018 a, p. 64), “en realidad, el colono le ha señalado desde siempre el camino que habría de ser el suyo, si quería liberarse” (p. 90).

Finalmente, señala Fanon (2018 a): “El hombre colonizado se libera en y por la violencia. Esta praxis ilumina al agente porque le indica los medios y el fin” (p. 93). Los medios y el fin se van definiendo, entonces, conforme la praxis, es decir, la acción concreta lo va exigiendo: por una parte, claridad con respecto al qué, y por otra, establecimiento certero de los medios para lograrlo. Su liberación ocurre, como se verá en el siguiente apartado, conforme se desarrolla el ejercicio concreto de la violencia; la praxis influye en el desarrollo de la liberación.

### **3. Ideología de liberación.**

Una de las características más originales de la concepción fanoniana de la violencia es su capacidad de transformar “la psicología social y la cultura política de los que fueron colonizados” (Wallerstein en Fanon, 2009, p. 32). En los términos aquí planteados, la ideología puede verse afectada por el cambio en el terreno de la violencia. Fanon propone que existe una relación intrínseca entre violencia-liberadora e ideología-de-dominación.

Las preguntas que se presentan en este sentido son las siguientes: ¿Puede existir una ideología de liberación? ¿La ideología de liberación surge de la práctica de la violencia de liberación? ¿Se vuelve ésta un instrumento también que se esgrime, un *médium* para el ejercicio del poder de los colonizados?

La ideología ha sido previamente definida como un sistema de creencias e ideas que sirven como medio para la construcción de relaciones de poder en tanto que establecen un horizonte de comprensión y posibilidades, a la vez que determina los deseos y actitudes del dominado, en función de los intereses del dominador (de ahí su caracterización como elemento constructor de poder). Dado que, al igual que la violencia, es un medio, significa que puede ser utilizado en función de las formas de ejercicio del poder: como dominación y como liberación. Teóricamente, de acuerdo a lo hasta aquí expuesto a partir de las tesis de Frantz Fanon, es posible pensar en una ideología de liberación.

En un primer momento, sin embargo, Fanon trata de pensar o definir el tipo de relación que guarda la violencia como medio para la liberación y la ideología de dominación previamente existente en el mundo colonial, o digamos con A. Gramsci (1971), con el modo de pensar precedente o “sentido común” (p. 14), perteneciente al lugar y grupo en el cual nacen los individuos y a partir del cual guían sus acciones.

Ya se ha caracterizado esta ideología de dominación en el capítulo previo, así que aquí se tratará la manera en que dicha ideología se relaciona con, y es transformada por, el ejercicio de la violencia.

En *Los condenados de la tierra* (2018 a), Frantz Fanon piensa dicha relación de la siguiente manera:

Resulta que para el pueblo colonizado esta violencia, puesto que constituye su único trabajo, reviste caracteres positivos, formadores. Su praxis violenta es totalizante, puesto que cada uno se hace eslabón violento de la gran cadena, del gran organismo violento que surge como reacción a la violencia primera del colonialista. (p. 102).

En primer lugar, la violencia totaliza las actividades del colonizado; todas en un momento llegan a ser trastocadas por la violencia de liberación. Señala que esto ocurre porque “constituye su único trabajo” y, en este sentido, Fanon parece estar apuntando en la misma dirección que F. Engels (Marx & Engels, 1973) cuando escribe que “el trabajo ha creado al propio hombre”, pues a partir de éste, el resto del organismo humano (cerebro, manos, ojos) se fue desarrollando y especializando poco a poco (p. 66).

La comprensión del trabajo en estos términos remarca la veta marxista de Fanon, con la particularidad de que el autor martinicano observa que la violencia puede constituir un trabajo especialmente liberador cuando se utiliza para el rompimiento de una relación de poder ejercida como dominación. De cualquier manera, lo fundamental es pensar que la violencia, cuando es totalizadora, funciona de una manera similar al trabajo en términos marxistas: ejerce una influencia en la constitución del ser humano.

Pero, además, Frantz Fanon (2018 a) señala que “en el plano de los individuos, la violencia desintoxica. Libera al colonizado de su *complejo de inferioridad*, de sus actitudes contemplativas o desesperadas. Lo hace intrépido, lo rehabilita ante sus ojos” (p. 103). Esto constituye una concepción de la violencia con “caracteres positivos, formadores”, digamos, optimista. Como se señaló en el capítulo anterior, el complejo de inferioridad sería uno de los rasgos psicológicos distintivos de los seres humanos colonizados; pensar que la violencia libera al colonizado del mismo, significa que ésta mantiene una profunda relación de transformación con la ideología de dominación.

Entonces, es posible afirmar que dicha ideología de dominación sí se ve trastocada por el ejercicio de la violencia como liberación, ya que el mundo, entendido como totalidad de sentido (tal y como lo propone Heidegger en *Ser y tiempo*), al momento del ejercicio de la praxis de liberación, es alcanzado en todos

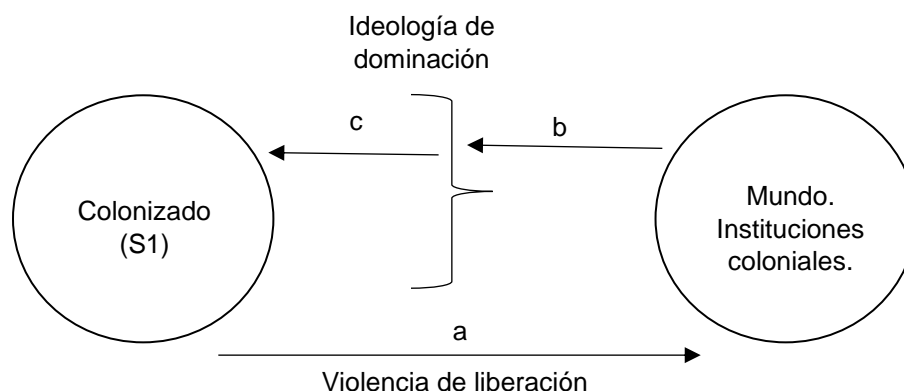


sus ámbitos, incluyendo las estructuras simbólicas, puesto que el marco de interpretación del mundo cambia, y con esto la ideología (*Esquema 6*).

Por tanto, es posible deducir que lo que de ella sale constituye una nueva ideología, una de ideología de liberación, que no permite ya la mistificación, es decir, su uso como instrumento para la dominación. “Cuando han participado, mediante la violencia, en la liberación nacional, las masas no permiten a nadie posar como ‘liberador’. (...) Los demagogos, los optimistas, los magos tropiezan ya con una tarea difícil. (...) La empresa de *mistificación* se convierte, a largo plazo, en algo prácticamente imposible” (p. 103).

#### ESQUEMA 6.

#### RELACIÓN VIOLENCIA DE LIBERACIÓN - IDEOLOGÍA DE DOMINACIÓN



*Aclaración al esquema...: S1 (colonizado) tiene una relación (flecha a) con el Mundo que es ordenado por las Instituciones coloniales y la Ideología de dominación (diagrama de llave). Al intervenir en el Mundo, mediante la Violencia de liberación, también entra en contradicción (flecha b) con la Ideología de dominación, lo que, a su vez, es vivido por el S1 como negatividad (flecha c).*

En su lugar, aparece un nuevo horizonte de posibilidades: “La violencia eleva al pueblo la altura del dirigente” (p. 104). La “normalidad” se vuelve insostenible: “ya no se puede ser *fellah*<sup>28</sup>, rufián ni alcohólico como antes”, ambas partes, colonos y colonizados, comienzan una lucha brutal, y “ese reino de la violencia será tanto más terrible cuanto mayor sea la sobrepoblación metropolitana” (p. 96).

La lucha armada descarna la realidad y muestra la lucha de poder de forma especialmente dura: “No hay equivalencia de resultados, los ametrallamientos por

<sup>28</sup> Agricultores o campesinos que no son dueños de su tierra; término también utilizado de forma despectiva por los franceses para referirse a los colonizados de más bajo estrato social.

avión o los cañonazos superan en horror las respuestas del colonizado. Ese ir y venir del terror *desmistifica* definitivamente a los más enajenados de los colonizados” (p. 97), su ideología es transformada, ahora pueden ver las relaciones de poder desarrollándose y la antagonía inherente a los intereses y valores de ambas partes.

Y, entonces, el martinicano aclara este proceso con una imagen estética de la manera abrupta en que la violencia resuena en la ideología y acciones del colonizado utilizando una obra de teatro de A. de Césaire en la que el protagonista, el Rebelde, un esclavo más, primero se da cuenta de su opresión, estableciendo un momento, digamos, negativo de la valorización del mundo:

EL REBELDE: Mi apellido: ofendido; mi nombre: humillado; mi estado civil: la rebeldía; mi edad: la edad de piedra.

LA MADRE: Mi raza: la raza humana. Mi religión: la fraternidad...

EL REBELDE: Mi raza: la raza caída. Mi religión... Me acuerdo de un día de noviembre; no tenía seis meses [mi hijo] cuando el amo entró en la casucha fuliginosa y paló sus pequeños miembros musculosos (...): será una buena pieza, dijo mirándome. (...) Y aquel hombre especulaba sobre la cuna de mi hijo, una cuna de capataz.

Resulta singularmente interesante la contraposición entre los valores universales (“mi raza: la raza humana”) y los específicos del grupo que se encuentra bajo la dominación (“mi raza: la raza caída”), lo cual se relaciona bastante con la posición de Fanon según la cual la universalidad de dichos valores es puesta en juicio, mediante el análisis de la realidad concreta (“su humanismo pretende que somos universales y sus prácticas racistas nos particularizan”, 2018 a, p. 8).

Posteriormente, viene la acción que transforma al humano que la ejecuta:

Nos habíamos movido, los esclavos; nosotros, el abono; nosotros, las bestias amarradas al poste de la paciencia. (...) Golpeamos entre los gritos y los gritos se hicieron más estridentes y un gran clamor se elevó hacia el este (..) Entonces asaltamos la casa del amo.

Forzamos las puertas. La alcoba del amo estaba abierta de par en par y el amo estaba allí, muy tranquilo... y los nuestros se detuvieron... era el amo... Yo entré. Eres tú, me dijo, muy tranquilo... Era yo, sí soy yo, le dije, el buen esclavo, el fiel esclavo, el esclavo esclavo, y de repente sus ojos se hicieron dos cucarachas atemorizadas en los días de lluvia... lo herí, chorreó la sangre: es el único bautismo que recuerdo (Césaire citado por Fanon, 2018 a, p. 96).

La ideología, por tanto, sufre una transformación fundamental, se desmistifica y, respondiendo a las preguntas que fueron planteadas al inicio de este apartado, el ejercicio de un nuevo poder a través de la violencia sí repercute en la ideología previamente establecida y promueve su transformación hacia lo que ha sido denominado aquí como *ideología de liberación*.

Frantz Fanon define a la ideología de liberación de dos maneras concretas: como *negritud* y como *conciencia nacional*.

### 3.1. La negritud.

El concepto de *negritud* es tratado por Fanon como una forma de dar coherencia a aquella negatividad que se produce en el momento en que la violencia desmistifica a la ideología dominante, dentro del mundo colonial. Como se vio en el ejemplo de la obra de teatro citada por Fanon, el Rebelde construyó su posición, y con esto cierta identidad, no a partir de los conceptos universales o generales, puesto que éstos impiden la posibilidad de pensarse en una situación concreta, sino a partir de la contraposición de su lugar como dominado con el de dominante: “El blanco no es solamente el Otro, sino también el amo, real o imaginario” (2009, p. 130).

La negatividad que es resultado de dicha contraposición, con eje en el concepto de raza, es una negatividad que también se puede entender como una herramienta que sirve para la construcción de un ejercicio de contrapoder o del poder como liberación. El autor martinicano reflexiona así sobre este proceso:

Como me doy cuenta de que el *negro* es el símbolo del pecado, me dedico a odiar al negro. Pero constato que soy un *negro*. Para escapar de ese conflicto, dos soluciones. O bien le pido a los demás que no presten atención a mi piel; o, por el contrario, quiero que se me note. Intento entonces valorizar lo que es malo, pues, *irreflexivamente*, he admitido que el negro es el color del mal. (...) En fin, no me queda otra solución que sobrevolar este drama absurdo que los otros han montado a mi alrededor, descartar los dos términos que son parejamente inaceptables y, a través de un particular humano, tender hacia lo universal (2009, p. 167).

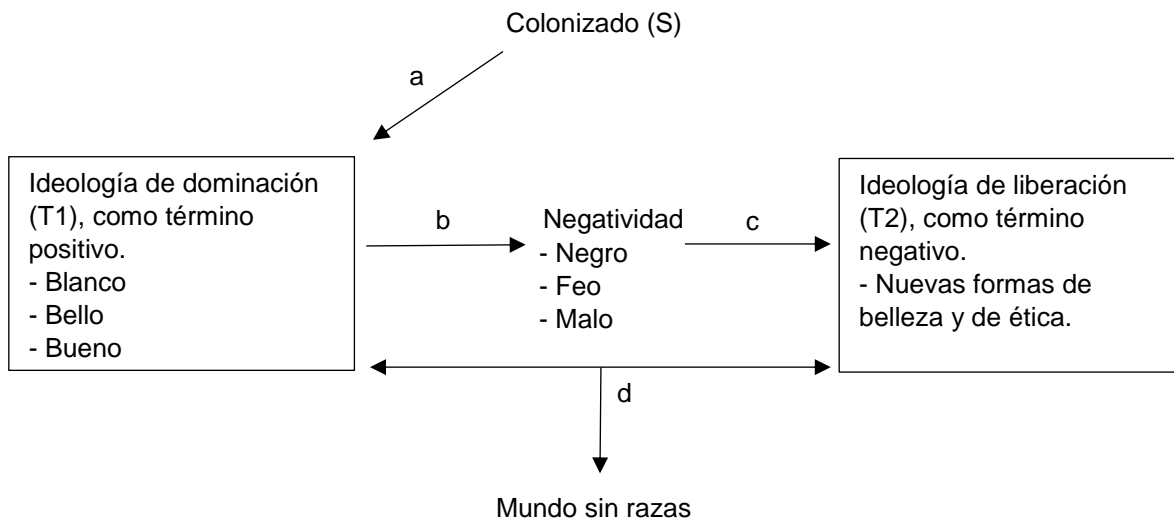
Es posible reconocer en esta reflexión la lógica general del esquema hegeliano de la dialéctica y el mecanismo de la *negación determinada*, consistente en que la negación, al entrar en contradicción con la proposición o el postulado inicial, de la cual es resultado, y resolverla, hace aparecer a ambos momentos como no-esenciales y, por lo tanto, tender hacia lo universal.

En este caso particular, a la raza blanca, que encarna lo positivo, se le opone lo negro, conglomerado como ideología en el concepto *negritud*, los cuales, al entrar

en contradicción, se desvelan como momentos no-esenciales de la relación y tienden a la definición de un mundo sin razas (al comprobarse el eventual artificio de cada uno de los constructos. *Esquema 7*).

ESQUEMA 7.

RELACIÓN DIALÉCTICA ENTRE IDEOLOGÍA DE DOMINACIÓN Y DE LIBERACIÓN



*Aclaración al esquema...: S (colonizado) ejerce poder, mediante la violencia, sobre T1 (Ideología de dominación) y, al entrar en contradicción, produce una Negatividad (flecha b) la que, a su vez, es la base para la construcción de T2 (Ideología de liberación). Ambos buscan ser el término esencial de la relación, se enfrentan (flecha d) y, como resultado lógico, creación del Mundo sin razas.*

Sin embargo, su construcción nunca es plenamente racional, porque la ideología, como aquí se definió, tampoco es enteramente racional. Frantz Fanon hace hincapié en la cualidad existencial de la construcción de la negritud como ideología de liberación y, de hecho, reprende a Sartre por pretender que el proceso dialéctico de desaparición de las razas es puramente racional y, con esto, quitarle al momento de la negritud una parte esencial de dicha dialéctica: el derecho a postularse como momento verdadero o esencial de la relación.

Por una vez ese hegeliano nato [Sartre] había olvidado que la conciencia necesita perderse en la noche de lo absoluto, única condición para llegar a la conciencia de sí. Contra el racionalismo, él recordaba el lado negativo, pero olvidando que esa negatividad extrae su valor de una absolutidad casi sustancial (2009, p. 127).

Esa necesidad de “perderse en la noche de lo absoluto” no quiere decir otra cosa que la posibilidad de enunciar la vida negra o la vida de los oprimidos como la única verdadera, aun cuando después eso lleve, lógicamente, a la desaparición de la misma. “Necesito perderme en mi negritud, ver las cenizas, las segregaciones, las represiones, las violaciones, las discriminaciones, los boicots. Necesitamos tocar con los dedos todas las cicatrices que cebread la librea negra” (p. 160).

De hecho, con base en esta característica podría pensarse que la crítica se realiza también contra el mecanicismo materialista característico del marxismo soviético en su momento. Al respecto señala que “la dialéctica que introduce la *necesidad* como punto de apoyo de mi libertad me expulsa de mí mismo”. Esto es así porque aquello que aparece como momento “necesario” (en términos históricos o lógicos) elimina la posibilidad de la libertad: de repente ya no soy yo un ser humano que puede actuar sobre mi medio con cierto arbitrio, sino un simple medio o “momento débil” para satisfacer una necesidad histórica o lógica.

La negritud se constituye, entonces, como ideología de liberación: “Yo tomo esta negritud y, con lágrimas en los ojos, reconstruyo el mecanismo. Lo que se había despedazado, con mis manos, lianas intuitivas, es reconstruido, edificado” (p. 130). La reconstrucción del mecanismo de identificación, de la capacidad de pensarse a sí mismos como seres humanos con dignidad y libertad e incluso su propia cultura es lo que Frantz Fanon entiende por negritud.

La negritud, para Fanon, no se trata de una especie de esencia que corresponde al ser de todas las personas negras. “Eso que se llama el alma negra es una construcción del blanco”. Esto es así porque, nuevamente, el colonizado se crea en el momento en que el colonizador aparece en las tierras. El uno constituye al otro. Antes de esto, la variedad de pueblos en África no se pensaba bajo un mismo estandarte, sino que cada uno poseía su propia nacionalidad, su propia identidad. Lo mismo se puede decir de los europeos: antes de constituirse como conquistadores, se pensaban como alemanes, franceses, españoles, etc., y también de los pueblos en América.

El postulado de una esencia negra, o ciertos rasgos o actitudes pertenecientes a las personas de color negro, para Fanon, se trata de un mito. Nuevamente el autor martinicano regresa al punto fundamental de su argumentación y que denota la influencia marxista en sus análisis: “El problema negro no se resuelve en el problema de los negros que viven entre los blancos, sino más bien en el de los negros explotados, esclavizados, despreciados por una sociedad capitalista, colonialista accidentalmente blanca” (2009, p. 170).

Más adelante, se pregunta: “¿Qué es este cuento del pueblo negro, de la nacionalidad *negra*? Yo soy francés. Me interesa la cultura francesa, la civilización

francesa, el pueblo francés”. Al afirmar esto, desarma el mito de una especie de naturalidad o esencia innata perteneciente a todas las personas de color negro, reforzada por los productos culturales<sup>29</sup>. “Me he interesado personalmente por el destino francés, por los valores franceses, por la nación francesa. ¿Qué tengo yo que ver con un Imperio negro?” (pp. 170-171).

No, Frantz Fanon no se refiere a dicha esencialidad negra, sino a la construcción de una ideología de liberación que parte de la conciencia de ser negro o negra, y de que tanto el racismo como la opresión económica que se vive, es resultado de lo que él identifica como “una sociedad capitalista, colonialista, accidentalmente blanca”.

Sin embargo, en *Los condenados de la tierra*, cuando el autor vuelve a reflexionar sobre este concepto con la experiencia de una guerra de liberación encima, señala características anteriormente no presentes del todo en su desarrollo teórico. Dice Fanon:

El concepto de la “negritud” [...] era la *antítesis*<sup>30</sup> afectiva si no lógica de ese insulto que el hombre blanco hacía a la humanidad. Esa negritud *opuesta* al desprecio del blanco se ha revelado en ciertos sectores como la única capaz de suprimir prohibiciones y maldiciones (2018 a, p. 169).

En un primer momento, Fanon recapitula y acepta como válida la tesis de la negritud como momento negativo (antítesis, señala él), de ese insulto del hombre blanco, es decir, el racismo. Como ideología, la negritud le es útil a las comunidades, les ayuda a “suprimir prohibiciones y maldiciones”, es decir, a pelear contra el proceso de alienación.

De esta manera, la negritud es tratada como una herramienta del ejercicio del poder, de forma similar a la violencia, pero su uso no puede, por sí solo, concretar el proceso de liberación. Al pensarse como herramienta, también se piensa la manera en la que es usada, y su uso, que es limitado como lo es de toda herramienta, puede ser errado y fracasar en su cometido.

Como ya se mencionó anteriormente, la *negritud*, como construcción ideológica, se constituye como momento negativo-transformador en la dialéctica con la ideología de liberación colonial, que busca cambiar, precisamente, la percepción sobre los rasgos que son comunes a toda persona negra (en el caso del

---

<sup>29</sup> Resulta interesante notar que, hoy en día, en México, existe cierto mito acerca de la personalidad de las personas negras, producto de cierto estereotipo representado en las películas *negras*, acerca del negro gracioso, del negro que habla rápido, del negro malhechor, del negro rapero, etc.

<sup>30</sup> Aquí aparece de manera más explícita el proceso de consolidación de una ideología de liberación, expuesto en el *esquema 7*, cuya función dialéctica es constituirse como negatividad frente a la totalidad o sistema ideológico de dominación hecho positivo (de-positado).

África). La dialéctica que se entabla, lo hace en torno a un rasgo, la raza, la cual, por sí sola, tiene un grado de generalidad que, pese a ser compartida, obvia muchas otras variables.

El Frantz Fanon que escribe *Los condenados de la tierra* tiene muy clara esta característica, es por ello que señala lo siguiente:

Esta obligación histórica en la que se han encontrado los hombres de cultura africanos, de *racializar* sus reivindicaciones, de hablar más de la cultura africana que de cultura nacional va a conducirlos a un callejón sin salida (2018 a, 237-238).

Aquí, el autor analiza que todo intento por constituir un movimiento, con tendencia universal, en torno al concepto de raza, “va a mostrar su incapacidad para asumir diversas tareas y se limitará a manifestaciones exhibicionistas: mostrar a los europeos que existe una cultura africana, oponerse a los europeos ostentosos y narcisistas” etc. (p. 238). Esto ocurre así, nuevamente, porque la construcción de la dialéctica se hace en torno a un elemento fundamental, que fue la piedra angular en la división del mundo colonial: la raza.

Por tanto, el Frantz Fanon de *Los condenados de la tierra* ha asumido la finalidad lógica del proceso dialéctico (expuesto en el *esquema 7*) es decir, la eliminación lógico-sintética de las razas y el agotamiento del concepto de negritud. Leamos:

[A través de] la elaboración del concepto de *negritud*, la Sociedad Africana va a convertirse en la sociedad cultural del mundo negro y tendrá que incluir la diáspora negra, es decir, las decenas de millones de negros repartidos en el Continente americano (p. 238).

La inclusión de los negros norteamericanos se realiza por el mismo principio discriminador que los une, la raza, y, por tanto, en un principio tienen coincidencias fundamentales con los negros del África. Sin embargo, “progresivamente, los negros norteamericanos comprendieron que los problemas existenciales que se les planteaban no coincidían con los que enfrentaban los negros africanos” (p. 239). Finalmente, “la negritud encontró su primer límite en los fenómenos que explican la historización de los hombres” (p. 240).

Frantz Fanon, después de ser capaz de presenciar la lucha por la liberación de Argelia y otros pueblos africanos, llegó a la conclusión de que, si bien la construcción de la negritud como ideología de liberación podía tener sus beneficios (restitución de un concepto de belleza no colonial, de una historia no colonial, etc.), sus límites aparecieron cuando se encontró con esa “historización de los hombres”, que no es otra cosa que el reconocimiento de que el mundo “negro” en realidad es

un mundo muy diverso en nacionalidades, idiosincrasias y formas culturales de expresar la vida.

Por tanto, una ideología de liberación que tenga como fundamento únicamente el color de la piel, es decir, una característica de la racialización del mundo colonial, encontrará sus límites lógicos en la dialéctica por la cual se progresa de un punto a otro: la raza se convirtió en un término inesencial.

No podría haber culturas rigurosamente idénticas. Imaginar que se va a hacer una cultura negra es olvidar singularmente que los negros están en vías de desaparecer, puesto que aquellos que los han creado están contemplando la disolución de su supremacía económica y cultural (p. 261).

La “desaparición de los negros” es la consecuencia lógica de la desaparición, también, de las razas. Al romper la relación de poder, los actores que la componían dejan de ser ellos mismos, pues sus papeles dejan de tener sentido: la configuración dominantes y dominados, propia de la relación de poder colonial, se disuelve por la acción del poder como liberación.

Esto, sin embargo, no quiere decir que sea “inútil” pues, como bien lo retrató el autor martinicano en *Piel negra, máscaras blancas*, es una necesidad de los colonizados para ofrecer una primera respuesta al proceso de colonización y a su ideología de dominación. El momento de la *negritud* tuvo sus objetivos en relación al momento de la lucha. Sin embargo, como se verá en el siguiente apartado, Frantz Fanon plantea que el desarrollo de la lucha, y por tanto el desarrollo ideológico de la conciencia, tiene que seguir un camino lógico a la lucha de carácter nacional.

### **3.2. La conciencia nacional.**

En *Los condenados de la tierra* es posible observar que Frantz Fanon plantea la construcción ideológica de la liberación como un proceso de largo aliento, que avanza conforme al esquema dialéctico que heredó de J.P. Sartre y G.W.F. Hegel. La construcción de la misma, en los términos definidos en este trabajo, ocurre a través de varios estadios.

La conciencia nacional va a representar un segundo momento en la construcción de una ideología de liberación; de mayor complejidad con respecto al de la negritud (como ideología de identidad):

Que el combate anticolonialista no se inscribe de golpe en una perspectiva nacionalista es lo que la historia nos enseña. (...) El hombre [colonizado] va a salir *progresivamente* de la confusión neoliberal universalista para



desembocar, a veces laboriosamente, en la reivindicación nacional (2018 a, p. 164).

Como es posible observar, la apreciación de que el campo de la “reivindicación” se encuentra en la nación, no se da de golpe, ni aparece como lógico desde un principio. Él señala, sin embargo, que la llegada a este momento analítico es una desembocadura lógica de los hombres y mujeres colonizados, aunque a veces se llegará a ésta de manera más o menos laboriosa.

La idea de la nación, se condensa y relaciona con el mundo colonial de la siguiente manera:

La debilidad clásica, casi congénita, de la conciencia nacional de los países subdesarrollados no es sólo la consecuencia de la mutilación del hombre colonizado por el régimen colonial. Es también el resultado de la pereza de la burguesía nacional, de su limitación, de la formación profundamente cosmopolita de su espíritu (2018 a, p. 165).

En primer lugar, Frantz Fanon observa que la dominación colonial impide a las personas pensarse como nación, debilita esta capacidad, aunque no señala más al respecto. Es posible suponer que esto se debe a que los colonizados se piensan siempre en relación al colono y al mundo positivo, el mundo colonial. Sin embargo, la segunda característica viene a ser, quizá, la fundamental para explicar la debilidad de la creación de una conciencia nacional.

Se entiende por *conciencia nacional* la capacidad que tiene un conjunto de personas, en este caso un pueblo, para pensarse como una nación, es decir, como pertenecientes a un grupo que comparte nociones éticas, estéticas, históricas y culturales. En otras palabras, se trata de “la cristalización coordinada de las aspiraciones más íntimas de la totalidad del pueblo” (2018 a, p. 164). En relación a su objeto de estudio, Fanon supone ya que la población argelina es una nación, por la cultura compartida (en parte islámica) junto con una serie de características propias geográficas (como el lugar) e históricas (un largo pasado)<sup>31</sup>.

En *Los condenados de la tierra*, Frantz Fanon ya no habla de negritud, sino de nación. Observa en ésta un arma poderosa para el ejercicio del poder o del contrapoder. En tanto que ideología, resulta funcionar de manera maravillosa para los proyectos de liberación. Para iluminar esto, pone de ejemplo la dominación que de España hicieron los franceses durante la época napoleónica: “Frente a los

---

<sup>31</sup> Esto podría ponerse en duda en el caso de América, donde la mayoría de los pueblos que hoy conforman México o Perú, por ejemplo, existían como naciones independientes antes y durante la época colonial. La idea de una nación unificadora, junto con la construcción de esa conciencia nacional, se dio *a posteriori*.

medios enormes de las tropas napoleónicas, los españoles, animados por una fe nacional inquebrantable, descubrieron la famosa guerrilla” (p. 68)<sup>32</sup>.

Con el nombramiento de la nación, en primer lugar, “las reivindicaciones del colonizado reciben así una forma vaga (...), pero no obstante nacional, un marco, lo llamaremos la exigencia mínima” (p. 72). La constitución de un “marco mínimo” implica ya una acción de contrapoder, en tanto que el ejercicio del poder mediante la ideología de dominación establecía un horizonte de comprensión que excluía a la nación como posibilidad y, con esto, impedía a los colonizados pensarse como una totalidad con cierta unidad. Así, se logra “fomentar el sueño, permitir que la imaginación se libere del orden colonial” (p. 73).

La construcción de la nación siempre va a partir de la colectividad previa, ya existente en las comunidades originarias, nunca del individualismo metodológico, propio de la filosofía europea moderna, previamente criticada por el autor martinicano: “Esos valores [mediterráneos] que parecían ennoblecer el alma se revelan inutilizables (...). Y, en primer lugar, el individualismo”.<sup>33</sup>

El encuentro con la comunidad va a representar la necesidad de construcción de otro tipo de valores que ensalcen lo comunitario antes que lo individual. Entonces, se puede estar presenciando un fenómeno de vital importancia para nuestro objeto de estudio: *la transformación de los esquemas valorativos*. Como ya se ha señalado previamente, una de las pautas más importantes de la ideología como *médium* del ejercicio del poder es el establecimiento de un esquema de valorización que dicta qué es aquello que es valioso y aquello que no lo es.

---

<sup>32</sup> También se podría citar el caso mexicano. Cuando los españoles lo conquistaron, el territorio de Mesoamérica era una constelación de naciones que, aunque compartían rasgos culturales, se pensaban tan diversos como los europeos mismos en su continente, no como una unidad. Por ende, los españoles enfrentaron a naciones pequeñas que presentaron poca resistencia o directamente se aliaron con ellos, conforme su análisis de las relaciones de fuerza les resultó favorable. Una vez conquistados, aún pese a las diferencias concretas que pudiesen existir, el conjunto de poblados que conformó la Nueva España puede definirse como un mundo colonial, en los términos expuestos por Frantz Fanon y, por tanto, un mundo partido en dos grandes categorías de seres humanos: indígenas y españoles; por primera vez, los pueblos de Mesoamérica tuvieron la oportunidad histórica de pensarse como una totalidad frente al extranjero. Siguiendo el esquema hegeliano, la identidad de los unos fue constituida por la llegada de los otros y su consecuente oposición. En contraste con esta situación, cuando, a mediados del siglo XIX, el ejército francés, el más poderoso del mundo por aquel entonces, intentó un nuevo proceso de conquista del territorio ahora llamado mexicano, se enfrentó con un elemento fundamental que no se encontraron los españoles en el siglo XVI: la idea gestante de una nación. Y, aunque bastante prematuro, el nacionalismo mexicano se presentó como un arma de gran alcance, puesto que le permitió al presidente B. Juárez navegar por un México convulso que, como si de un gran costal de papas se tratara, en realidad eran muchos “Méxicos”, y sentó las bases para que diversos actores políticos en el país pudieran establecer redes de cooperación y, así, oponer una resistencia más formidable al Goliat que tenían enfrente.

<sup>33</sup> Autores como J.J. Rousseau, también suponen a la colectividad o comunidad como forma “natural” o histórica del ser humano como ser gregario. Se pudiera agregar, con K. Marx (2007), que el ser humano “solo se puede individualizar en sociedad”.

Entonces, el ejercicio de contrapoder que supone la construcción de una conciencia nacional como ideología de liberación tiene sentido en tanto que tiende a la transformación de los esquemas valorativos previamente constituidos por la ideología de dominación. A este respecto, es posible afirmar, con F. Fanon, que *todo intento de ejercicio de contrapoder que no busque cambiar los esquemas de valorización del mundo no puede ser efectivo en su objetivo.*

Estudiando el caso particular de la revolución argelina, Frantz Fanon observa cambios en los esquemas valorativos en cuatro grandes aspectos: 1) Las relaciones de género; 2) la institución familiar; 3) la auto comunicación de masas; y 4) las relaciones con los europeos en Argelia.

Estos ámbitos son estudiados en *Sociología de una revolución* (1976), obra en la que el autor martinicano trata de demostrar que “el poder de la Revolución argelina reside, de hoy en adelante, en el cambio radical que se ha producido en el propio hombre argelino” (p. 17). Por tanto, trata de dar cuenta de dicha transformación de todos los aspectos de la vida argelina.

Haciendo una recapitulación general, las relaciones de género se ven trastocadas en dos sentidos: en la relación hombre-mujer y en los horizontes de posibilidades de cada uno de ambos géneros; éstos aparecen como iguales entre sí en tanto que desempeñan tareas que, aunque distintas, suponen el mismo sacrificio y riesgo.

Al respecto, resulta interesante el proceso de emancipación y empoderamiento de las mujeres que pudo presenciar el autor martinicano. Señala lo siguiente:

Era necesario decidir el ingreso de la mujer en la Revolución; la oposición interior se hizo masiva y se manifestaron las mismas dudas, surgió la misma desesperación. (...) La mujer argelina no es un agente secreto. Sin aprendizaje, sin entrenamiento, sin vacilaciones, sale a la calle con tres granadas en su bolso de mano o con el informe de actividades de una zona bajo el corpiño. (...) Así, de golpe, la mujer argelina se eleva al nivel de la tragedia (1976, p. 32-33).

Las condiciones a las que se ven expuestas les genera la necesidad de aprender “instintivamente, a la vez, su papel de ‘mujer sola en la calle’ y su misión revolucionaria” (p. 32). Es decir, se desprenden de una manera de existir, de actuar para aprender a vivir de otra manera.

Al momento de entrar, literalmente, en la ciudad del colono, que son ciudades europeas, la mujer revolucionaria se enfrenta contra dos situaciones de dificultad

similar: por un lado, el miedo que provoca el colono, y por otro las carencias y miedos propios:

La argelina, la joven argelina debe vencer en la ciudad europea una multitud de prohibiciones íntimas, de temores organizados subjetivamente, de emociones. Debe afrontar a la vez el mundo esencialmente hostil del ocupante y la fuerza de la policía movilizada, vigilante y eficaz. La argelina cada vez que entra en la ciudad europea debe lograr una victoria sobre sí misma, sobre sus temores infantiles (p. 35).

Nuevamente es posible encontrar un proceso de transformación de la ideología que guía la acción, mediante la acción misma. Es un proceso profundamente subjetivo porque es “el resultado de una victoria del colonizado sobre el antiguo temor y sobre la desesperación ambiente destilada día tras día por un colonialismo instalado en una perspectiva de eternidad” (p. 35).

El proceso mediante el cual ocurre esta transformación es exactamente el mismo que contrapone, según nuestro esquema, a la ideología de dominación con la violencia de liberación: un proceso dialéctico. La mujer revolucionaria...

... debe volver a la imagen del ocupante catalogado en alguna parte de su espíritu y de su cuerpo, para remodelarlo e iniciar el trabajo capital de erosión de esta imagen, para convertirla en algo *no esencial*, para despojarla de su vergüenza y desacralizarla (p. 35).

Convertir algo en *no-esencial* para la conciencia es, según Hegel (2017), el mecanismo fundamental de la dialéctica. Lo no-esencial solo se muestra así cuando el objeto frente a la conciencia fue superado. Mediante su actividad, la mujer argelina se da cuenta tanto de la fortaleza de su “espíritu y de su cuerpo”, como de la mistificación de la imagen del colono.

La relación entre hombre y mujer, como pareja, también se modifica sustancialmente, “uno apoya al otro, aunque en apariencia sean ajenos”. La mujer, “transformada radicalmente en europea, plena de seguridad y desenvoltura, insospechable, absorbida por esa atmósfera”. El hombre, “extraño, tenso, dirigiéndose al encuentro de su destino” (1976, p. 39).

La mujer argelina, joven, además, se enfrenta al proceso de reconstrucción de su corporalidad (mecanismo que ya había sido descrito por Fanon, 2009): “El cuerpo, sin el ropaje tradicional, parece escaparse, irse en pedazos. Existe la impresión de estar mal vestida, desnuda (...) de estar incompleta, de romperse y desintegrarse” (1976, p. 41). La forma de relación con su propio cuerpo se encuentra también en duda; la falta del velo, prenda culturalmente determinante en la feminidad musulmana, hace que los límites del cuerpo se vuelvan inexactos.

Señala, además, que la mujer argelina, que se ve en medio de una ciudad europea, consciente ya del lugar al que le ha llevado su propia praxis, debe “inventar rápidamente para su cuerpo nuevas dimensiones, nuevos medios de control muscular. (...) Debe romper la timidez, la torpeza” (p. 41). La “invención” del cuerpo es uno de los conceptos, quizá, más impresionantes que Frantz Fanon compuso.

Esta recomposición revolucionaria del cuerpo femenino forma también su propia dialéctica: “La argelina que entra ‘desnuda’ en la ciudad europea remodela su cuerpo, lo reinstala de manera totalmente revolucionaria. *Esta nueva dialéctica del cuerpo y del mundo es fundamental en el caso de la mujer*” (p. 41). De esta manera es posible observar mejor la profundidad del cambio ideológico que representa el ejercicio de un contrapoder. Esta dialéctica particular se instaaura en la general, que enfrenta lo viejo con lo nuevo, y es fruto, como bien señala Fanon en el inicio de este libro, de un ejercicio del poder propio de la Revolución argelina.

En el caso de la institución familiar, Frantz Fanon encuentra dos tipos de ejercicio del poder: por un lado, el de la resistencia, la familia musulmana resiste los embates culturales de los franceses. Por otro lado, el de la transformación de los esquemas valorativos que son producto del ejercicio organizado y dirigido activamente (diferente de la resistencia pasiva) que no es otro que el de la lucha por la liberación nacional.

La institución se ve mermada, señala Fanon, rota, transformada, conforme la lucha avanza: “un padre secuestrado en la calle en compañía de sus hijos, desnudado al mismo tiempo que ellos y torturado bajo sus ojos; (...) esposos detenidos, internados, encarcelados; en esta situación, las mujeres deben encontrar los medios de impedir que los niños mueran de hambre”. De esta manera, la familia musulmana no solo se modifica, sino que “se rompe” definitivamente (1976, p. 77).

Fanon señala que al rompimiento de la homogeneidad familiar no sigue un desconocimiento de valores, o rompimiento del tejido social, sino que procede un momento de creación de valores. Los viejos valores, recogidos en forma de “tradición” (p. 77), se abandonan por su ineficacia, y de esta manera se desvela que la ideología (conformada por éstos) es una herramienta que, por tanto, tiene una función determinada en el ejercicio del poder como liberación. Los valores creados se contraponen con el sistema de valores generado por la estructura de poder, o que es expresión y medio a través del cual el poder se ejerce sobre la sociedad (el otro es la coerción).

Entonces, comienza la contradicción: los padres, mayores defensores de lo “tradicional”, se resisten, reaccionan ante la nueva propuesta de los hijos (nuevos constructores de valores). Se escuchan expresiones derrotistas. “Algunas veces el padre exige al hijo que permanezca tranquilo, que abandone la lucha, que regrese

a la familia y se consagre a los suyos. (...) El antagonismo es demasiado grave” (p. 1976, p. 80).

La prosa con la que Frantz Fanon describe la relación entre padre e hijo en pleno periodo de descolonización recuerda mucho a la usada por Freud en su psicoanálisis. Sin embargo, en esta lucha, el padre no es expulsado (o asesinado, como se supondría en el mito edípico), sino que éste se transforma, y, con él, el resto de la familia. La Revolución, como agente externo (hecho social, en términos de Durkheim) repercute en la reestructuración de la familia argelina.

Las hijas también cambian la forma de existencia de la institución familiar. Hasta ese momento, señala Fanon, la tradición patriarcal les imponía una minoría de edad perpetua.

La mujer, en una sociedad subdesarrollada y principalmente en Argelia, es siempre una menor, y el hombre, hermano, tío o marido encarna en primer lugar al tutor. La joven aprende a evitar las discusiones con el hombre, a no “exasperar al hombre”. (...) La joven argelina sólo conoce dos etapas: infancia-pubertad, y matrimonio (p 83).

Sin embargo, como se ha visto, la mujer argelina, de cualquier edad, que se introduce en el proceso revolucionario, vive una transformación, y “este cúmulo de restricciones sufrirá una conmoción y será puesto en tela de juicio por la lucha de Liberación nacional”. Esta mujer que, “en las avenidas de Argel o Constantina, transporta granadas o cargadores para el fusil-ametralladora; esta mujer que mañana será ultrajada, violada y torturada, es incapaz de volver a su conducta anterior” (p. 85)<sup>34</sup>.

A diferencia de la campaña de “liberación” de la mujer que fue iniciado por Francia, para tratar de incidir dentro de la familia argelina, y que consistía en tratar de *occidentalizar* a las mujeres argelinas al pedirles que se quitasen el velo (como lo describe Fanon en el primer capítulo de dicho libro), la nueva transformación femenina no nace de un elemento externo a su sociedad: es a través de su propia acción que su personalidad se desarrolla y abona al “nacimiento de una nueva mujer” (1976, p. 85).

Se construyen nuevos modelos femeninos, que ya no se inscriben en el esquema valorativo colonial:

---

<sup>34</sup> La idea y la prosa con que Frantz Fanon escribe esto recuerda mucho a J.P. Sartre, cuando en *Crítica de la razón dialéctica* señala que, si bien, tratar de darle un sentido distinto a algún aspecto de nuestra vida donde la neurosis se haga manifiesta es muy difícil, una vez comenzado el proceso es prácticamente imposible detenerlo.

En la sociedad argelina circula la historia de muchas mujeres que, en los *djebels* o en las ciudades, mueren y son encarceladas para que nazca la Argelia independiente. Esas mujeres militantes encarnan los sistemas de referencia en torno a los cuales la imaginación de la sociedad femenina entrará en ebullición (p. 85).

Fanon observa que, durante el proceso de liberación, distintas parafernalias tradicionalistas, como el uso del velo, dejan de tener importancia en términos éticos y políticos. Por el contrario, el velo es *valorado* en términos utilitarios: llevar una granada o un informe se vuelve mucho más fácil debajo del velo. Frente al padre ya no siente pena ni vergüenza, ya puede hablarle de frente; ya es un ser autónomo.

El punto de vital importancia para Fanon, como puede verse en el caso estudiado, es la transformación de los *sistemas de referencia* o esquemas valorativos, los cuales dictan tanto el horizonte de posibilidades, como la capacidad de constituir acciones u objetos con valor o sin valor. En suma, “junto a estos movimientos considerables de la población, el panorama social y hasta el mundo de la percepción son perturbados y reestructurados” (p. 94).

La unión de todos estos momentos es lograda mediante la construcción del marco general interpretativo que otorga la conciencia nacional. La idea de nación da coherencia a las actividades y transformaciones que se viven en el seno de las relaciones sociales. El vacío de la forma nacional se irá llenando conforme las acciones de los seres humanos concretos ejerzan el poder de liberación. En este sentido, se puede afirmar que la idea de nación no se trata de una ficción, es una idea real que ayuda a interpretar y dirigir las acciones de cierto grupo humano.

Además, y siguiendo la veta marxista que caracteriza al autor martinicano, éste pensaba que la construcción y/o reforzamiento de la conciencia nacional, es decir, el marco interpretativo general, la ideología, pues, que guíase las acciones de sus protagonistas, es una actividad que históricamente le es propia a la burguesía nacional, puesto que son quienes “toman el poder al concluir el régimen colonial” (2018 a, p. 165). Sin embargo, esta burguesía nacida inmediatamente después de finalizado dicho régimen, va a tener severos problemas para continuar la construcción y consolidación de una idea nacional debido a la propia constitución de la burguesía.

La clase burguesa, en Europa, tal y como lo analizó Marx, tuvo un papel fundamental en el desarrollo tanto material como ideológico de las naciones.

Los europeos hicieron su unidad nacional en un momento en que las burguesías nacionales habían concentrado en sus manos la mayoría de las riquezas. Comerciantes y artesanos, intelectuales y banqueros monopolizaban en el marco nacional las finanzas, el comercio y las ciencias.

La burguesía representaba la clase más dinámica, la más próspera. Su acceso al poder le permitía lanzarse a operaciones decisivas: industrialización, desarrollo de las comunicaciones y muy pronto búsqueda de mercados de “ultramar” (2018 a, p. 105).

El ejercicio del poder le permitió, a la burguesía europea, consolidar los avances que habían logrado desde la revolución francesa. La dominación se extendió tanto en términos materiales como ideológicos; de ahí que las naciones europeas se constituyeran como tales en un periodo similar, durante el siglo XIX (época en que el canciller Bismarck señaló que la unificación de Alemania y la consecuente idea de una sola nación se forjaría a hierro y sangre).

Por el contrario, la burguesía resultante del proceso de descolonización comparte con sus homólogos europeos solamente las formas de consumo, mas no el espíritu constructor que tuvieron los últimos en un principio. La burguesía, a pesar del inmenso poder que es capaz de ejercer al término del proceso de destrucción de las relaciones políticas coloniales, no logra consumir la “cristalización coordinada de las aspiraciones más íntimas de la totalidad del pueblo”, sino que deja a la conciencia nacional con una “forma sin contenido, frágil, aproximada” (p 164). Esto ocurre porque “la burguesía nacional de los países subdesarrollados [es incapaz de] racionalizar la praxis popular, es decir, descubrir su razón” (p. 165).

Se presenta una grave disparidad entre las capacidades de la burguesía que sale y la que entra. A pesar de que el proceso de descolonización, en términos políticos (es decir, reconocimiento o independencia de las autoridades políticas y la soberanía de una nación), dejó un vacío de poder, la burguesía que llega es incapaz de rellenar y ejercer en su totalidad dicho poder, de hacerse hegemónica, en términos gramscianos.

El poder económico que la metrópoli es capaz de ejercer sobre la excolonia va a definir el papel de la burguesía nacional y a establecer lo que Ruy Mauro Marini (1973) denominó una relación de dependencia económica que, por ende, puede devenir política y cultural. La burguesía nacional, entonces “va a complacerse, sin complejos y muy digna, con el papel de agente de negocios de la burguesía occidental” (2018 a, p. 169). La burguesía nacional va a organizar “centros de descanso y recreo, curas de placer para la burguesía occidental”, y así, constituir lo que hoy en día se conoce como “turismo” (p. 170).

Si se quiere una prueba de esta eventual transformación de los elementos de la burguesía ex colonial en organizadores de fiestas para la burguesía occidental, vale la pena evocar lo que ha pasado en América Latina. Los casinos de La Habana, de México, las playas de Río, las jovencitas



brasileñas o mexicanas, las mestizas de trece años, Acapulco, Copacabana, son los estigmas de esa actitud (2018 a, p. 170)<sup>35</sup>.

De esta manera, la conciencia nacional, tal y como es pensada por Frantz Fanon, no va a ser consolidada por la burguesía nacional. Él observa a otro actor histórico que, en los países coloniales, va a resultar más fundamental aún que los sindicatos y partidos nacionalistas: el *lumpenproletariado*.

Señala Fanon que, en las colonias, el proletariado incipiente no es jamás revolucionario: “Esos obreros, esos maestros, esos artesanos y comerciantes han empezado -en el nivel menor, por supuesto- a aprovechar la situación colonial, tienen intereses particulares” (p. 63). No tienen incentivos para apostar lo poco que tienen pues, en un mundo colonial, donde la educación y la mano de obra calificada es muy escasa, éstos logran obtener una posición modestamente privilegiada. Por el contrario, los análisis de la sociedad colonial argelina le muestran a Frantz Fanon que “en los países coloniales sólo el campesinado es revolucionario. No tiene nada que perder y tiene todo por ganar” (2018 a, p. 64).

Es una posición profundamente distinta de la sostenida por K. Marx (1981) quien, en el *18 Brumario de Luis Bonaparte*, asevera que el campesinado forma “una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones” (p. 99). Los pésimos medios de comunicación, el hecho de su actividad de producción los aisle unos de otros y su capacidad de autosuficiencia los hace poco aptos para liderar una movilización política organizada.

Frantz Fanon está de acuerdo con este análisis marxista según el cual las “masas campesinas constituyen frecuentemente el freno de la revolución” (2018 a, p. 122). Sin embargo, hace una acotación importante: esto solo ocurre en países occidentales industrializados. Es en éstos, donde, por las condiciones e incentivos estructurales, los campesinos “presentan todo un conjunto de rasgos, individualismo, indisciplina, amor al lucro, aptitud para las grandes cóleras y los profundos desalientos, que definen una conducta objetivamente reaccionaria” (p. 122)<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Resulta interesante que Frantz Fanon piensa al turismo como un fenómeno social propio de nuestra época capitalista; antes, era imposible pensar en turismo tal y como ocurre hoy en día, no solo en términos cuantitativos, sino también cualitativos. Tristemente, para muchos países latinoamericanos sigue siendo una realidad que, sin embargo, ideológicamente se considera totalmente positiva y hasta necesaria.

<sup>36</sup> Esta frase que, *a priori*, pudiera resultar demasiado general, resulta interesante si se define lo que significa “mundo occidental”. Si en esta definición se consideran únicamente las naciones incluidas por Samuel P. Huntington, es decir, Europa, Estados Unidos, Oceanía, Japón, entonces su veracidad pudiera ser mayor a la esperada.

Por el contrario, en los mundos coloniales, el campesinado tiene un desarrollo distinto:

Al abandonar el campo, donde la demografía plantea problemas insolubles, los campesinos sin tierra, que constituyen el *lumpen-proletariat*, se dirigen hacia las ciudades, se amontonan en los barrios miserables de la periferia y tratan de infiltrarse en los puertos y las ciudades creados por el dominio colonial. (...) En su espontaneidad, las masas rurales siguen siendo disciplinadas, altruistas. El individuo se borra ante la comunidad (p. 123).

Los campesinos que abandonan sus hogares, todavía poseen parte de la cultura comunitaria que tenían en sus lugares de origen. De hecho, según el análisis de Fanon, el campesinado aun “defiende con tenacidad sus tradiciones y, en la sociedad colonizada, representa el elemento disciplinado cuya estructura social sigue siendo comunitaria” (p. 123)<sup>37</sup>.

Es por todo esto que Frantz Fanon observa, en lo que él denomina el *lumpenproletariat*, la posibilidad de afirmación de un nuevo sujeto histórico y de constitución de agrupaciones e intelectuales (en términos gramscianos, nuevamente) que puedan llenar el vacío de la construcción ideológica de la nación que la burguesía nacional, por su propia constitución estructural, no puede (2018 a, p. 128).

Sin embargo, para Frantz Fanon, la construcción de una ideología de liberación no acaba en el proceso de construcción de la conciencia nacional, así como tampoco terminó en la construcción de la identidad, en este caso la negritud. El final lógico de la creación de una ideología de liberación, para nuestro autor, solamente puede tener su apoteosis en lo que él denomina la *conciencia social*, que es el tema que se trata en el siguiente apartado.

### **3.3. La conciencia social.**

La construcción de la conciencia, o la manera en que ésta se vuelve más compleja<sup>38</sup>, ocurre mediante un proceso que podría denominarse pedagógico. La lucha de liberación presenta problemas diversos a los dirigentes y al pueblo que, descubren,

---

<sup>37</sup> Las periferias de las grandes ciudades latinoamericanas siguen llenas de una gran vida comunitaria; inclusive, el fenómeno de las pandillas en El Salvador, o incluso en Los Ángeles, pudiera entenderse desde esta perspectiva: la cultura comunitaria les presenta herramientas para su desarrollo bastante más eficientes y eficaces que el individualismo, el cual no tiene sentido en un ambiente de alta hostilidad tanto material como cultural.

<sup>38</sup> Compleja en el sentido propio de la palabra: complejidad viene del latín *complexere* que significa trenzar o entrelazar. Por lo tanto, hacer más compleja una conciencia vendría a tener el sentido de crear más ideas y conocimientos que, posteriormente, serán relacionados entre sí.

es menester resolver. Aquí, Frantz Fanon analiza las maneras más efectivas de ayudar en la construcción de esta conciencia guiado por una premisa fundamental: “Un hombre aislado puede mostrarse rebelde a la comprensión de un problema, pero el grupo, la aldea, comprende con una rapidez desconcertante. (...) Todo puede explicarse a un pueblo a condición de que se quiera que comprenda realmente” (2018 a, p. 209).

De esta manera, el desarrollo de dicha conciencia (o marco ideológico, en el sentido expuesto en este trabajo) depende en gran medida de la consolidación una organización que logre unir particularidad con totalidad, intelectuales con gente común. Al igual que otros pensadores, Frantz Fanon observa en el partido político la organización que, históricamente, puede cumplir dicho propósito.

El autor martinicano define al partido político como “la expresión directa de las masas. (...) No es una administración encargada de transmitir órdenes. Es el portavoz enérgico y el defensor incorruptible de las masas” (p. 208). Para Frantz Fanon, el partido político debe ser creado...

... mediante el empleo de los elementos revolucionarios procedentes de las ciudades al principio de la insurrección y de los que vuelven al campo a medida que se desarrolla la lucha. (...) Pero, por su parte, los campesinos que elaboran sus conocimientos al contacto con la experiencia, se mostrarán aptos para dirigir la lucha popular (p. 158).

La unión de ambos debe establecer una “corriente de edificación y enriquecimiento recíproco entre la nación en pie de guerra y sus dirigentes” (p. 158) que ayude a coordinar las acciones y, sobre todo, a lograr el desarrollo de las conciencias de todo el resto del grupo.

Para llevar a cabo esta tarea, dicha organización debe “desembarazarse de la idea muy occidental, muy burguesa y, por tanto, muy despreciativa de que las masas son incapaces de dirigirse” ellas mismas (p. 208). Por el contrario, para Frantz Fanon es evidente que las personas comunes pueden desarrollar y complejizar constantemente sus conciencias y, con esto, el marco ideológico bajo el cual se mueven.

El resultado de dicho “enriquecimiento recíproco” entre nación y dirigentes será la constitución de “comisarios políticos” o intelectuales orgánicos (según el término Gramsciano) que ayuden en el proceso de desarrollo de las conciencias.

“El pueblo, que comienza a tropezar con islotes de incompreensión será aleccionado por esos comisarios políticos”; éstos serán los encargados de que las personas comunes puedan “tomar conciencia de que ciertas fracciones de la población poseen intereses particulares que no siempre coinciden con el interés

nacional” (p. 159). Este descubrimiento es de vital importancia: los nacionales se alejan de la visión puramente maniquea que dominaba en la etapa del colonialismo (blanco vs. negro) y se dan cuenta de la existencia de “realidades múltiples que, algunas veces, son divergentes y antagónicas” (p. 159).

El papel pedagógico de la explicación organizada es fundamental, según el esquema de Fanon, para el desarrollo colectivo de las ideologías con que las personas comunes interpretan y actúan en el mundo. De esta manera, se logra “hacer pasar al pueblo del nacionalismo global e indiferenciado a una *conciencia social* y económica” de la realidad (p. 159).

Frantz Fanon señala que la destrucción de unas estructuras de poder de dominación coloniales da paso a la construcción de nuevas formas también de ejercicio del poder como dominación, correspondientes a la dependencia geopolítica y al capitalismo. Cuando las personas comunes toman conciencia de este hecho, rompen con una “claridad idílica e irreal del principio. El pueblo descubre que el fenómeno inicuo de la explotación puede presentar una apariencia negra o árabe”. De esta manera, el desarrollo y complejización de las ideologías, los fuerza “a abandonar el simplismo que caracterizaba su percepción de la dominación” (p. 160).

La comprensión de que pueden haber “negros que son más blancos que los blancos” va a llevar a las personas a la superación del nivel racista de comprensión del mundo (p. 161): “ya no se entrega una patente de autenticidad a todos los negros o a todos los musulmanes”, pero tampoco “se busca el fusil o el machete ante la aparición de cualquier colono”. La realidad se descubre llena de “verdades parciales, limitadas, inestables” (p. 161) y, por tanto, mucho más compleja que en el esquema representado únicamente por lo nacional.

Por tanto, dicho desarrollo del marco ideológico de liberación puede ser comprendido en función de la lógica dialéctica expuesta previamente. La *conciencia social* vendría a ser el último estadio pues consiste en la comprensión constante de la totalidad del entramado social del cual es parte el sujeto. Esto implica, en el fondo, el conocimiento del poder como relaciones sociales (tal y como es entendido por Frantz Fanon) que se extienden a lo largo y ancho de todos los campos de lo real; desde la naturaleza propia de la ideología de dominación, hasta la condición estructural de las excolonias y la introducción del neocolonialismo.

En síntesis, el cambio o desarrollo ideológico de las personas que es observado por Fanon puede resumirse de la siguiente manera:

Durante el periodo colonial, se invitaba al pueblo a luchar contra la opresión. Después de la liberación nacional, se le invita a luchar contra la miseria, el

analfabetismo y el subdesarrollo. La lucha, se afirma, continúa. El pueblo comprueba que la vida es un combate interminable (2018 a, p. 102).

La opresión aparece como un elemento antagónico que sintetiza todos los males que aquejan a la población. El opresor es el colono, es el blanco, es el extranjero. El sistema de opresión por regla general es el colonialismo. La lógica que domina es el maniqueísmo. Después de lograda la liberación nacional (política), los problemas se revelan con una complejidad superior; la panacea que representaba la idea de nación por sí misma se derrumba, se muestra más intrincada.

La “miseria, el analfabetismo, el subdesarrollo”, son problemas sociales cuya comprensión implica la consideración de múltiples factores que se bifurcan y entretajan unos con otros. Por eso la lucha “se afirma, continúa”, porque, en realidad, al eliminar el estado colonial de la nación, se logró mover un poco las estructuras de poder (tanto ideológicas como coercitivas), pero el esfuerzo colectivo para transformar lo demás requiere una posición ética que Frantz Fanon resume como darse cuenta que “la vida es un combate interminable”.<sup>39</sup>

Finalmente, el desarrollo de una ideología de liberación, que, no debe olvidarse, es ante todo un *médium* para el ejercicio del poder como liberación, puede analizarse como una cuestión de comunicación político-pedagógica. M. Castells (2009) señala que, “si la batalla primordial para la definición de las normas de la sociedad (...) gira en torno al modelado [ideológico] de la mente, la comunicación es fundamental en esta lucha, ya que es [mediante ésta] como la mente humana interactúa con su entorno social y natural” (p. 24).

La reflexión sobre este punto también aparece como fundamental en Fanon, ahí radica el potencial pedagógico de la comunicación. Cita, a modo ilustrativo de esta situación, el caso que se dio en los años de 1956-1957, en zonas dominadas por el ejército de liberación, en las cuales, los abarroteros especularon con los precios de los insumos disponibles en las tiendas y la desinformación sobre su escasez. Después de resuelto este dilema y aplicadas las sanciones, la organización “explicó al pueblo el funcionamiento de las grandes leyes económicas basándose en casos concretos” y, de esta manera, “la acumulación del capital dejó de ser una teoría para convertirse en un comportamiento muy real y muy presente” (2018 a, p. 211).

Los objetivos fundamentales del ejercicio de una comunicación clarificadora o pedagógica son dos: en primer lugar, “elevar al pueblo, ampliar el cerebro del pueblo, llenarlo, diferenciarlo, humanizarlo” (p. 128) y, en segundo lugar, establecer una relación orgánica entre dirigencia e integrantes. Los viejos esquemas culturales

---

<sup>39</sup> Se trata de una posición ética porque implica la reflexión sobre el fundamento de todo *ethos*: la vida (Dussel, 2016).

que definían y limitaban la comprensión mental del mundo son movidos por medio de este ejercicio comunicativo. “La experiencia prueba que lo importante no es que trescientas personas conciban y decidan, sino que todos, aun al precio de un tiempo doble o triple, comprendan y decidan” (p. 214).

Frantz Fanon resume esta postura de la siguiente manera: “*La cosa pública debe ser la cosa del público*” (p. 125). Aumentar la capacidad analítica del ciudadano o ciudadana es equivalente, a su vez, a dotarle de mayor autonomía con respecto a las estructuras de poder que se ejercen como dominación y que son creadas incluso después de la descolonización.

Hasta aquí, lo expuesto ha correspondido al análisis del desarrollo de una ideología de liberación que se propone, ante todo, la transformación del sistema de creencias y valores que es funcional a unas determinadas estructuras de poder, en este caso, del mundo colonial. La conciencia o la mente es el lugar donde este poder se ejerce mediante la construcción de dicho esquema psico-social, que abarca tanto las sensaciones y concepciones sobre el propio cuerpo como la percepción del mundo con horizontes de posibilidades que determinan, en gran medida, la manera en que los individuos actúan. De ahí que Frantz Fanon observe que “el *poder* de la Revolución argelina reside, de hoy en adelante, en el cambio radical que se ha producido en el propio hombre argelino” (1976, p. 17), núcleo fundamental y muestra primera de dicho ejercicio del poder como liberación.

## CONCLUSIONES.

A lo largo de la presente tesis se construyó un concepto de poder, partiendo de las reflexiones escritas por el autor martinicano Frantz Fanon, quien, entre otros temas, estudió las condiciones específicas de su ejercicio dentro del mundo colonial. En cada uno de los capítulos se desarrolló un problema específico, a saber: **1)** la construcción abstracta del concepto de poder; **2)** la primera determinación como poder de dominación, y **3)** la segunda determinación como poder de liberación.

Ambas formas de ejercicio del poder, es decir, como dominación y como liberación, guardan estrechas relaciones en lo que a características fundamentales se refiere, es decir, como relación social en la cual un grupo o actor colectivo busca influir a la otra parte, mediante dos mecanismos fundamentales: violencia e ideología. Sin embargo, Frantz Fanon otorga la posibilidad de distinguir entre dos formas de su ejercicio: la dominación y la liberación. El punto nodal radica en la decisión ética, la posición social y las condiciones materiales de uno u otro actor en disputa.

El resultado es un concepto de poder que parte de las especificidades del mundo colonial, retratado por Frantz Fanon, y que ofrece una mirada distinta, fuera de los márgenes estrictamente europeos. Un concepto rico en detalles con respecto a cómo se usa y a los efectos psicológicos y sociales de ambas formas de su ejercicio (como liberación y como dominación).

El concepto de poder aquí desarrollado también ofrece una mirada interesante a los problemas mentales y sociales a nivel individual, en tanto que une las consecuencias con las causas, al englobar a éstas dentro de un marco general en el cual, sí o sí, se encontrarán grupos o actores sociales en disputa. Para Frantz Fanon, como psiquiatra, dar cuenta de esta situación es fundamental, puesto que la liberación psicológica de los colonizados (para él, probablemente contenidos en el concepto de *complejo de inferioridad*) solo es posible en tanto que se reconozca su relación con el ejercicio del poder de un grupo determinado: los colonialistas.

Al mismo tiempo, expone un fundamento teórico que permite pensar los problemas sociales en las regiones en las que, como América Latina, el pasado colonial sigue siendo bastante presente. En este sentido, propuestas teóricas, como la de Enrique Dussel (2006), englobadas con otras en lo que se conoce como *Teoría de la liberación*, pueden ser enriquecidas con este concepto que propone una solución al fundamento del poder distinta a la tesis de la “soberanía popular”.

Asimismo, el presente trabajo se enmarca en una serie de escritos relacionados con la obra de Frantz Fanon y permite su reinterpretación desde la

óptica de la Ciencia Política, en tanto que pone énfasis en el funcionamiento del poder y analiza las relaciones entre sus diversos elementos. Dado que en la política el poder es clave, resulta menester comprender que su dinámica abarca una gran variedad de campos, incluyendo los trastornos mentales. De esta manera, el presente trabajo invita a reconsiderar los efectos de su ejercicio que, como señala Frantz Fanon, comúnmente se consideran aislados o sin conexión aparente con lo político.<sup>40</sup>

Por lo tanto, si se admite que existe una relación entre el ejercicio del poder y, por ejemplo, la constitución mental (subjetiva) de los seres humanos, y si dicho ejercicio presenta las características aquí expuestas en países con un fuerte pasado colonial, entonces resulta necesario estudiar dichas relaciones para determinar su alcance e impacto. Futuras investigaciones podrían tratar dicho tema.

Asimismo, cabría hacer una comparación exhaustiva entre lo reflexionado por Fanon (sintetizado en la presente tesis) y las teorías europeas sobre el poder, teniendo en Manuel Castells al autor que, personalmente, resulta más interesante para dicho trabajo. Esto permitiría quilatar en su exacto peso la importancia que el mundo colonial tiene tanto para la construcción de conceptos, como para la praxis de la liberación.

Finalmente, a través de esta tesis y su escritura, he podido esclarecer en gran medida el peso que ha tenido en mi formación el color de mi piel y la condición social de mi familia, que es la misma de la de muchos(as) amigos(as) y conocidos(as). Durante la redacción de esta tesis estuvo presente todo el tiempo el mundo “periférico” en el que habito. (No pudo ser de otra manera ya que la emergencia sanitaria nacional irrumpió a mediados de su composición.)

Pero acaso más impactante me ha sido la invasión aquel compromiso ético que Frantz Fanon ha mostrado fervientemente en todos sus escritos. Un llamado que, como aquel que escuchaba Buck en *The call of the wild*, me ha sido imposible ignorar:

La condición humana, los proyectos del hombre, la colaboración de los hombres en tareas que acrecienten la totalidad del hombre son problemas nuevos que exigen verdaderos inventos.

Decidamos no imitar a Europa y orientemos nuestros músculos y nuestros cerebros en una dirección nueva.

---

<sup>40</sup> “La criminalidad del argelino, su impulsividad, la violencia de sus asesinatos no son, pues, la consecuencia de una organización del sistema nervioso ni de una originalidad de carácter, sino el producto directo de la situación colonial” (Fanon, 2018, p. 348).



(...) Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo. (Fanon, 2018, pp. 353-355.)

Caminemos, pues.

## REFERENCIAS.

- Aristóteles (1988). *Política*. Madrid, España: Editorial Gredos, S.A.
- Castells, Manuel (2009). *Comunicación y poder*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Castro Córdoba, Ernesto (2011). *Contra la posmodernidad*. España: Alpha Decay.
- Chomsky, Noam (1957). *Syntactic structures*. La Haya: Mouton
- Cruz Álvarez, Luis César (2016). *Por los condenados de la tierra: colonialismo y descolonización en la obra de Frantz Fanon*. Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Converse, Philip E. (2006). *The nature of belief systems in mass publics (1964)*. *Critical Review*, 18:1-3, 1-74, DOI: 10.1080/08913810608443650.
- Dussel, Enrique (2016). *14 tesis de ética*. Madrid, España: Editorial Trotta.
  - (2011) *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
  - (2007) *Política de la liberación. Vol. I*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Echeverría, Bolívar (1995). Capitalismo y modernidad (15 tesis). En *Las ilusiones de la modernidad*. México, D.F.: UNAM-EI equilibrista.
- Fanon, Frantz (1965). *Por la revolución africana*. México: Fondo de Cultura Económica.
  - (1976) *Sociología de una revolución*. (3ra Ed.) México: Ediciones Era.
  - (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, España: Ediciones Akal.
  - (2018 a) *Los condenados de la tierra*. (4ta Ed.) México: Fondo de Cultura Económica.
  - (2018 b) *Alienation and freedom*. London, UK: Bloomsbury Academic.
- Foucault, Michel (2002). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI Editores.
- Freud, S. (1991). Esquema del psicoanálisis. En *Sigmund Freud: Obras completas volumen 23 (1937-39)*. Argentina: Amorrortu editores S.A.
- Förster, E., & Melamed, Y. (Eds.). (2012). *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gramsci, Antonio (1986). *Cuadernos de la cárcel, Tomo 4*. México, D.F.: Ediciones Era.

- (1971) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión S.A.I.C.
- Habermas, Jürgen (1999). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2017). *Fenomenología del espíritu* (2da edición). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- Macey, David (1996). Frantz Fanon: 1925-1961. *History of Psychiatry*, vii. (489-497).
- Marini, Ruy Mauro (1973). *Dialéctica de la dependencia*. México, D.F.: Serie Popular Era.
- Marx, Karl (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (grundrisse) 1857-1858, volumen 1*. [Vigésima ed.] México: Siglo XXI Editores.
  - (1981). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Moscú, URSS: Editorial Progreso.
  - & Engels (1973), *Obras escogidas: tomo III*. Moscú, URSS: Editorial Progreso.
- Portelli, Huges (1980). *Gramsci y el bloque histórico*. (7ma Ed.) México, D.F.: Siglo XXI Editores.
- Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [Fecha de consulta: 10/06/20].
- Saïd, Edward W. (2008). *Orientalismo*. (2da Ed.) Barcelona, España: Random House Mondadori.
- Sartori, Giovanni (2013). *La política: Lógica y método de las ciencias sociales* (7ma Ed.). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Sartre, Jean-Paul
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Sekyi-Otu, Ato (1996). *Fanon's dialectic of experience*. Estados Unidos de América: Harvard University Press.
- Une Autre Histoire: *D'où vient le mot « béké »?* Recuperado el 15 de junio de 2020 de <http://une-autre-histoire.org/dou-vient-le-mot-beke/>.

— Weber, Max (2002). *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.