

## **El discurso postcolonial de Frantz Fanon: todavía la guerra de Argelia**

**The postcolonial discourse of Frantz Fanon:  
still the war of Algeria**

**Neri Aidee Escorcía Ramírez**

**Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo**

**(Morelia, Michoacán, México)**

**Resumen.** Recientemente, hemos visto cómo los textos de Frantz Fanon han vuelto a ponerse en boga en diversos ambientes académicos; sin embargo, la lectura que de esos textos se nos ofrece es problemática. Encerrado en lo que Immanuel Wallerstein identifica como el paradigma del posmodernismo, Fanon ha sido revisado a la luz de un solo eje: el de la raza. Las consecuencias de dicha revisión son dos: 1) la invisibilización de la intersección que Fanon establece entre raza y clase, y 2) la desvinculación del autor de la tradición marxista y revolucionaria. El objetivo de este artículo es entonces demostrar las continuidades entre los dos libros más influyentes del escritor martiniqués: *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra*. Asimismo, me interesa destacar que los llamados de Fanon a la violencia van acompañados de la búsqueda de un humanismo que excluye la vía de la *originalidad* o lo *propio*.

**Palabras clave:** Colonización, Frantz Fanon, Humanismo, Jean-Paul Sartre, Violencia.

**Abstract.** Recently, we have seen how the writings of Frantz Fanon have returned to vogue in various academic environments. Nevertheless, the reading that is offered to us of those writings is problematic. Locked in that Immanuel Wallerstein identifies as a paradigm of postmodernism, Fanon has been revised in the light of a single axis, that of race. The consequences of that revision are two: 1) The invisibility of the intersection that Fanon establishes between race and class, and 2) Fanon's disengagement from the Marxist and revolutionary tradition. The objective of this paper is to demonstrate the continuities between the two most influential Fanon's books: *Black Skin, White Masks* and *The Wretched of the Earth*. Likewise, I would like to emphasize that Fanon's calls for violence are accompanied

by a humanism that excludes the search for originality or “what is proper”.

**Keywords:** Colonization, Frantz Fanon, Humanism, Jean-Paul Sartre, Violence.

*[Fanon] No ocultó su trabajo de pulidor de conceptos —esas “armas-herramientas” de artesano— [...] El artesano, dicho sea de paso, no destruye la materia que trabaja. De hecho, la respeta, aprovechando sus líneas de fuerza, y las despeja con la ayuda de sus herramientas. Esto es lo que [...] puede dar la impresión de violencia. Es por esto que puede suscitar miedo, aquí y allá. Notamos entonces el lugar donde esos miedos aparecen y también se propagan, por los rumores frecuentemente malintencionados. Osaría decir que esos miedos se formulan fácilmente ahí donde algunos escapan a ese trabajo. El miedo y la violencia vividos por el otro justifican su huida, su pereza y su abstención. Ningún carpintero, ebanista o escultor podría formular una acusación de violencia contra otro artesano [...] y yo tampoco [...] De hecho, hay que confesar sin embargo que la manipulación de herramientas, vista de lejos puede dar miedo [...] Lo mejor, lo más sensato, lo más prudente es por lo tanto no hacer nada.*

**Francois Tosquelles, Frantz Fanon à Saint-Alban.**

## Introducción

Frantz Fanon nació en Martinica (Fort-de-France) en 1925; murió en 1961 víctima de leucemia en un hospital de Maryland (clínica de Bethesda). Dos de sus obras más importantes son *Piel negra, máscaras blancas*, de 1952, y *Los condenados de la tierra*, publicada póstumamente en 1961. De acuerdo con los datos proporcionados por Gérard Chaliand, al saberse desahuciado, Fanon se entregó por completo al manuscrito de *Los condenados*. En dicho texto se integró la conferencia que el martiniqués ofreció en 1959 en el II Congreso de Escritores y Artistas Negros en Roma —la conferencia lleva por título “Sobre la cultura nacional”—. Francois Maspero —editor de *Los condenados*— apenas tuvo oportunidad de llevarle a Fanon el primer ejemplar. Según Chaliand, el éxito de *Los condenados* fue inmediato, no así el prefacio elaborado por Jean-Paul Sartre.

Para Chaliand dos son las razones que explican el poco entusiasmo por el prefacio de Sartre. Por un lado, la confrontación directa del teórico francés con la conciencia colonizadora y racista de los europeos; por el otro lado, la poca lucidez de Sartre para evaluar críticamente los eventos políticos de la época (Chaliand, 2003, pp. 305- 306). Hay que decir que, para Chaliand, el propio Fanon carecía de esa lucidez que el sociólogo observa

en intelectuales como Raymond Aron y Jean-Francois Lyotard. Y es que, a diferencia de Aron y Lyotard, el escritor martiniqués desarrolló una vida política muy intensa.

Como bien sabemos, Fanon militó en el Partido de Liberación Nacional argelino. En 1955 entró en contacto con éste y en 1957 se adhirió formalmente. Colaboró en los órganos informativos del Frente de Liberación Nacional (*Résistance algérienne* y *El Moudjahid*) y, en 1958, fue destinado al Ministerio de la Información del Gobierno Provisional de la República Argelina (G.P.R.A.). En ese mismo año fungió como delegado del Frente de Liberación Nacional en el Congreso Panafricano de Accra, Ghana. En 1960 fue designado embajador del Gobierno Provisional de la República Argelina en Accra (Ghana), después de haber participado en Túnez en la Segunda Conferencia de los Pueblos Africanos. Justo es este año (1960) cuando se entera de su padecimiento. Primero recibe tratamiento en Moscú, pero ante la ineficacia de éste decide atenderse en Estados Unidos. Fanon tenía 36 años cuando murió.

Si bien la actividad política de Fanon se desplegó en toda su magnitud durante su estancia en África –particularmente en Argelia–, su vida intelectual requirió para consolidarse de su paso por Francia. En 1947 llegó a Lyon con la intención de estudiar odontología. Pronto abandonó esa idea y se decantó por la medicina. Más tarde, dejaría la medicina para dedicarse a la psiquiatría. En 1952 se incorporó al hospital de Saint Alban para trabajar como residente bajo la dirección de Francois Tosquelles. En palabras de Irene L. Gendzier, la influencia de este último en el pensamiento de Fanon resulta innegable, pues la *socioterapia*<sup>1</sup> practicada por Tosquelles constituyó el punto de partida del trabajo realizado por el martiniqués en Blida-Joinville (Gendzier, 1973, p. 111).

Pero las raíces intelectuales de Fanon no se reducen a Tosquelles. Armado con las ideas hegelianas y marxistas, se sumerge en los planteamientos existencialistas de Sartre, Karl Jaspers, Sören Kierkegaard y Maurice Merleau-Ponty. Influido, además, por las discusiones presentes en las revistas *Les Temps Modernes* y *Présence Africaine*, sin dejar de lado sus lecturas de Sigmund Freud y Jacques Lacan, Fanon logra cristalizar toda esa constelación de ideas en el libro de 1952, *Piel negra, máscaras blancas*. Siguiendo a Gendzier, dicho libro constituye un compilado de estudios y escritos previos de Fanon.

---

<sup>1</sup> Utilizo la denominación que Gendzier emplea para referirse al trabajo de Tosquelles. La *socioterapia* o “terapia del medio” (1973, p. 100) tiene como presupuesto el vínculo indisoluble entre los comportamientos psíquicos y el entorno social. Para una exposición más detallada de la relación intelectual entre Fanon y Tosquelles, véase el apartado “Visión de la psiquiatría y la naturaleza de la terapia” (1973, pp. 97- 107). Para las dificultades que Fanon tuvo que sortear cuando intentó trasladar el modelo de Tosquelles a Blida-Joinville, véase el apartado “Blida-Joinville y el experimento fallido” (1973, pp. 108- 129).

En contraposición al éxito alcanzado por *Los condenados*, el libro de 1952 no tuvo la misma suerte. Mientras que el manuscrito de 1961 fue leído con avidez por parte de quienes se reconocían como habitantes del tercer mundo (Gendzier, 1973, pp. 356-357), *Piel negra, máscaras blancas* fue redescubierto en el ambiente intelectual estadounidense hasta finales de 1980 (Wallerstein, 2009, p. 30). Revisado dentro de un paradigma que Immanuel Wallerstein identifica con el postmodernismo, las tesis de *Piel negra, máscaras blancas* fueron reinterpretadas en torno a un solo eje: el de la raza.<sup>2</sup> De esta manera, no sólo se invisibilizó la intersección que el martiniqués entabla entre raza y clase, sino que también se desvinculó al autor de la tradición marxista y revolucionaria que había inspirado a distintos movimientos sociales.<sup>3</sup>

Dado lo anterior, el objetivo de este artículo es mostrar la continuidad entre *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra*. También me interesa destacar que los llamados concretos de Fanon a la violencia –y que algunos autores recientes intentan limar–<sup>4</sup> van de la mano con la búsqueda de un humanismo. Un humanismo o un internacionalismo que excluye la posibilidad de refugiarse en lo *propio*. Como señala reiteradamente Fanon, lo *propio*, lo *originario* no es más que una construcción del mismo sistema de dominación colonial. Parte importante de mi exposición será la confrontación del escritor martiniqués con las posiciones de Sartre.

### **De los mecanismos psíquicos de la colonización a la apuesta por la transformación social**

Al inicio de *Piel negra, máscaras blancas* Fanon anuncia el presupuesto básico de sus planteamientos: “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” (Fanon, 1952, p. 44). Acto seguido, el martiniqués añade que si existiera un complejo de inferioridad –como suponen los análisis de Octave Mannoni en *Psychologie de la colonisation*–,<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, los textos de Nelson Maldonado-Torres (2007), Lewis R. Gordon (2005) y Sylvia Wynter (2009).

<sup>3</sup> En algunos autores es evidente el disgusto que les ocasiona el esquema hegeliano-marxista presente en las ideas de Fanon. Alejandro J. De Oto (2003) intenta rebasar dicho esquema, al insistir en la tesis de que la *escritura* de Fanon carga con un *exceso* que no se deja apresar por la dialéctica hegeliano-marxista. Cualquier intento de “apresarlo” en dicha dialéctica revela, en la perspectiva del autor, nuestras propias urgencias políticas y morales.

<sup>4</sup> Véase nuevamente el libro de Alejandro J. De Oto (2003). Especialmente el apartado titulado “Contingencia, identidad[es] y alienación: el desafío de los espectros”.

<sup>5</sup> Fanon dedica el capítulo IV (“Del supuesto complejo de dependencia del colonizado”) de *Piel negra, máscaras blancas* a la discusión con las ideas de Mannoni. De manera muy general, Mannoni sostiene que el malgache experimenta un sentimiento de inferioridad

éste sería el resultado de un doble proceso: la realidad económica por un lado y, por el otro, la interiorización o *epidermización* de dicha realidad.

El término *epidermización* merece nuestra atención porque viene emparejado con una distinción que Fanon utilizará para refutar algunos puntos de vista de Sartre. De tal manera que, para el autor originario de Martinica, habría que distinguir entre el uso neutro del color de la piel (*noir*) y el uso histórico, racializado del mismo (*nègre*) (Fanon, 1952, pp. 42-43).<sup>6</sup> Esta distinción arrastra otra más. Ahora se trata de diferenciar entre el esquema corporal como coextensivo a la mente y a los procesos psíquicos de la misma, y el esquema histórico- racial que se monta sobre el primero.

La última diferenciación –que autores contemporáneos pasan por alto– me permite afirmar que aquello que el escritor martiniqués está buscando impugnar son las valoraciones culturales e históricas, producto de un sistema de dominación colonial, que se han montado sobre el esquema corporal, en sí mismo neutro, y lo han fijado en una esencia: “Sí, al negro se le pide ser buen *negro*. Planteado esto, el resto viene solo. Hacerlo hablar *petit- nègre* es anclarlo a su imagen, encolarlo, apresarlo, víctima eterna de una esencia, de un *aparecer* del que no es responsable” (Fanon, 1952, p. 60).

Uno de los mecanismos que contribuye a *fijar* o estereotipar al negro es el lenguaje. A tono con quienes se oponen a la reducción del lenguaje a un mero sistema de signos, Fanon sostiene que hablar una determinada lengua implica asumir una visión del mundo. El problema con lo anterior es que tratándose de una sociedad colonizada, la visión del mundo que se asume es la de la potencia colonizadora. Los antillanos –objeto de estudio de *Piel negra, máscaras blancas*– intentan *ser* a través de la lengua francesa. Pero ¿qué significa *ser*? ¿Por qué razón el negro busca *ser*?

En consonancia con los planteamientos existencialistas, el escritor indica que lo propio del ser humano es la apertura hacia los otros. Esa apertura o, lo que es lo mismo, la trascendencia, implica rebasar los límites del yo (narcisismo) y del propio cuerpo. Dado que el negro ha sido *fijado*, está condenado a permanecer en el ámbito de la inmanencia. En un sistema de dominación colonial, prosigue Fanon, al único que se le permite trascender y salir de sí mismo es al blanco, no al negro cuyas vías para *ser* son solamente dos: asumir el mundo blanco y, a través de éste, alcanzar la

---

como resultado de la comparación que éste realiza entre su propio ser y el del europeo colonizador. El sentimiento de inferioridad desemboca en un complejo de dependencia del malgache respecto al europeo. Tanto el sentimiento de inferioridad como el complejo de dependencia son, para Mannoni, independientes del sistema de dominación colonial.

<sup>6</sup> Sin ignorar que existen otras connotaciones del término *nègre* (y que Fanon intercambia con el de *petit-nègre*), aquí me apego a lo estrictamente señalado por el autor en *Piel negra, máscaras blancas*.

universalidad, o bien rechazar el mundo blanco y refugiarse en aquello que se considera como *propio*.

La primera vía es la que encontramos en los jóvenes antillanos que se esmeran en hablar bien el francés; la segunda, corresponde a los defensores de la *negritud*.<sup>7</sup> Ninguna de las dos vías es admitida por Fanon. Más adelante volveré sobre esto. Por ahora retomemos la idea de la trascendencia. Una de las mayores manifestaciones de ésta la tenemos en el amor. Pero no en el tipo de amor descrito por Sartre en *El ser y la nada*, el cual parece reducirse a una eterna dialéctica entre la servidumbre y la conquista.

El auténtico amor –señala Fanon– no admite dominación. En esa medida, tendría que contribuir a superar los fantasmas infantiles y no a reforzarlos: “Y si ha habido un Sartre para realizar una descripción del amor- fracaso (*El ser y la nada* no es sino el análisis de la mala fe y la inautenticidad), aún nos queda el amor verdadero, real [...] que requiere la movilización de instancias psíquicas fundamentalmente liberadas de conflictos inconscientes” (Fanon, 1952, p. 65). Así, mientras no se expulse el complejo de inferioridad que suele acompañar al negro por razones históricas –no olvidemos la puntualización de Fanon– el amor verdadero entre dos seres (uno/una de ellos/ellas negro/negra) no podrá darse.

Si el auténtico amor constituye una de las altas expresiones de la trascendencia, el negro está imposibilitado para alcanzarla, a menos que se decida a actuar en el mundo. Condición necesaria entonces, para la realización del amor verdadero, es la reestructuración del mundo. Que el complejo de inferioridad que sufre el negro no es algo connatural a su ser ya lo sabemos. Ante la imposibilidad de trascender su propio yo, el negro queda atrapado en la neurosis. Una neurosis que provoca sentimientos de rabia, desesperación y agresividad. Nótese la cercanía de esto con la descripción que nuestro autor hace en *Los condenados de la tierra*, respecto al negro antes de que éste reconozca que la única salida es la violencia.

Líneas arriba mencioné que en su intento por trascender el negro elige entre dos opciones: asumir el mundo blanco o, bien, rechazarlo para refugiarse en lo propio. Llega el momento de reconstruir las razones por las cuales Fanon rechaza el movimiento de la *negritud*. Dado que al negro se le  *fija* en una esencia que no es la suya, éste reacciona tratando de construir su propio *ser*. La posibilidad que se le ofrece –sin que se reproduzca la imagen estereotipada del *petit nègre*– es retornar a lo que él considera como sus orígenes.

---

<sup>7</sup> Este movimiento político y literario, tuvo como fundadores a León Damas de la Guyana, Aimé Césaire de Martinica y Léopold Sédar Senghor de Senegal. Césaire fue profesor de Fanon cuando éste radicaba en Martinica. Otras figuras que destacaron, aunque en etapas posteriores del movimiento, son Alioune Diop, quien estuvo con Fanon en sus últimos momentos, y Guy Tirolien.

Si por medio de la razón, escribe Fanon, el negro no había logrado deshacer los prejuicios raciales, entonces, mediante un proceso regresivo afirma para sí mismo la irracionalidad: “Que demuestre el blanco que es más irracional que yo. Por necesidades de la causa, yo había adoptado el proceso regresivo; aquí estoy en mi casa; estoy compuesto de irracionalidad; chapoteo en lo irracional. Irracional hasta el cuello” (1952, p. 120). Con la afirmación del negro a través de la irracionalidad, viene un conjunto de características que personifican la supuesta *alma negra*:

¡Sangre! ¡Sangre! ¡Nacimiento! ¡Vértigo del devenir! Hundido tres cuartos en el aturdimiento del momento, me sentía enrojecer de sangre. Las arterias del mundo, revolucionadas, arrancadas desenraizadas, se volvían hacia mí y me fecundaban [...] El sacrificio había servido como término medio entre la creación y yo. Yo no recuperaba ya mis orígenes, sino el Origen (Fanon, 1952, p. 121).

Lo anterior representa un tipo de sensibilidad propia de los negros que el blanco civilizado es incapaz ya de comprender. Por desgracia, la inmersión en la irracionalidad y la identificación de ésta con el alma negra, corresponde –en palabras de Fanon– a una imagen prefigurada por la cultura europea. Si apelando a la razón el negro no había logrado deshacer los prejuicios raciales, mediante la afirmación vía la irracionalidad tampoco había alcanzado la trascendencia. En este punto de sus reflexiones, el escritor de Martinica lanza una serie de críticas a la posición paradójica que Sartre asume frente a los negros.

Sartre había elaborado una introducción a la *Anthologie de la poésie nègre et malgache* realizada por Léopold Sédar Senghor. Dicha introducción, titulada “Orphée Noir”, arranca con unas palabras que evocan su prefacio de *Los condenados de la tierra*: “¿Qué esperabais, pues, cuando retirasteis la mordaza que cerraba estas bocas negras? ¿Qué iban a entonaros alabanzas? En esas cabezas que nuestros padres doblegaron hasta el suelo por la fuerza, ¿pensabais leer la adoración en su ojos cuando se levantarán?”<sup>8</sup>

Al inicio de este apartado, señalaba una diferencia establecida por Fanon entre el uso neutro del color de la piel (*noir*) y el uso racializado, estereotipado de la misma (*petit nègre*). El primer reproche lanzado por el martiniqués contra Sartre, tiene que ver con el hecho de que el teórico existencialista, al no distinguir entre los dos usos del color de la piel, reproduce la imagen estereotipada del negro. Más aún, es en nombre de esa imagen que Sartre se atreve a hablar en favor de los negros: “No sé yo, pero sí digo que quien busque en mis ojos otra cosa que un perpetuo interrogante tendrá que perder la vista; ni reconocimiento ni odio. Y si grito con fuerza, no será para nada un grito *negro*. No, en la perspectiva que aquí adoptamos, no hay problema negro” (Fanon, 1952, p. 57).

<sup>8</sup> La cita pertenece a “Orphée Noir”, publicado originalmente en 1948. El fragmento aquí citado corresponde a la transcripción realizada por Fanon (Fanon, 1952, p. 57).

Fanon acusaba a Mannoni de ser incapaz de ponerse en el lugar del colonizado. Dicha acusación podría trasladarse sin mayor problema a Sartre, pues para éste el movimiento de la negritud representaba el estadio de una dialéctica (momento subjetivo) que debía superarse gracias a la acción del proletariado (momento objetivo). De esta manera, Sartre concebía a la raza como algo que se subordinaba a la clase; no obstante, para Fanon ni la raza se subordina a la clase, ni viceversa. Como se verá en el siguiente apartado, el martiniqués insiste en que al interior de un sistema de dominación colonial se presenta una intersección entre raza y clase.

Comprendemos ahora la razón por la cual en el prefacio de *Los condenados de la tierra* Sartre insiste en que la revolución tendrá que ser socialista o no será. En *piel negra, máscaras blancas*, Fanon escribe lo siguiente: “Cuando leí esa página sentí que me robaba mi última oportunidad. Declaré a mis amigos: <<La generación de los jóvenes poetas negros acaba de llevarse un golpe que no perdona>>. Habíamos recurrido a un amigo de los pueblos de color y a este amigo no se le había ocurrido nada mejor que mostrar la relatividad de sus acciones” (1952, p. 127).

La incompreensión que Fanon percibe en Sartre, lleva al martiniqués a precisar el padecimiento del negro. Más que sentimiento de inferioridad, el negro experimenta un sentimiento de inexistencia: “Sin pasado *negro*, sin futuro *negro*, me era imposible vivir mi negrez. Aún no blanco, para nada negro, era un condenado. Jean-Paul Sartre ha olvidado que el *negro* sufre en su cuerpo de forma distinta que el blanco” (1952, p. 130).<sup>9</sup>

Recurriendo a sus conocimientos psicoanalíticos, Fanon sostiene que para los europeos el negro representa lo Otro. Lo Otro carga con todo aquello que el sujeto europeo quiere expulsar de sí: el mal, el pecado, los instintos, la sexualidad; sin embargo, todo eso que podríamos asociar con lo abyecto, no es más que una *imago* construida por el europeo, con el fin de tener una imagen pura y limpia de sí mismo. He aquí, los orígenes del maniqueísmo colonial denunciado por Fanon en *Los condenados de la tierra*:

todo individuo debe rechazar sus instancias inferiores, sus pulsiones, a cuento de un genio malo propio de la cultura a la que pertenece [...] Esta culpabilidad colectiva la soporta quien se ha convenido en llamar el 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 esos mitos. Esa fuerza brutal, de oposición, la proporciona el *negro* (1952, p. 165).

---

<sup>9</sup> Gendzier narra un hecho que serviría para reforzar la sensación que Fanon experimentaba frente a Sartre: “Josie Fanon cita a Sartre, por quien Fanon sentía una gran admiración –aun cuando consideró que no estaba haciendo lo suficiente en la época de la revolución argelina–, diciendo que Fanon era el único negro ante el cual él, Sartre, podía olvidarse de que era negro” (1973, p. 55).



Es momento de recuperar una idea previa. A través del lenguaje, el individuo asume una determinada visión del mundo. Pero en la asunción de un mundo no sólo interviene el lenguaje, sino también la educación y los productos culturales que, tratándose de las sociedades colonizadas, fomentan la identificación de sus individuos con un héroe blanco. Llegamos así, a una idea recurrente en *Piel negra, máscaras blancas*: la búsqueda de blancura por parte de los negros. No olvidemos que una de las vías para acceder a la trascendencia es la asunción del mundo blanco.

Al identificarse con el héroe blanco, el negro está asumiendo la visión del mundo –colonizadora– propia de los europeos. Dado que para estos últimos, el negro representa lo Otro, entonces el negro comenzará a odiar a los suyos (negrofobia): “Como me doy cuenta de que el *negro* es símbolo del pecado, me dedico a odiar al *negro*. Pero constato que soy un *negro*” (1952, p. 167). La pregunta obvia es: ¿cómo romper el espejismo? La respuesta conducirá a Fanon a los terrenos de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo.

La única manera de romper el espejismo es enfrentándose con lo real. Por muchos esfuerzos que el negro haya hecho por parecerse al blanco, pronto se dará cuenta que para éste él siempre ha sido un negro. Vale la pena señalar el límite que el martiniqués encuentra en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. Para que dicha dialéctica funcione necesita presuponer reciprocidad e igualdad de condiciones entre las conciencias que se enfrentan. El problema con esto, indica Fanon, es que el negro nunca ha luchado a muerte para conquistar su libertad. Su esclavitud y libertad le han sido otorgadas por el amo. El negro, continúa Fanon, no busca su liberación mediante el trabajo, pues sólo quiere parecerse al amo.

Si la dialéctica del amo y el esclavo muestra sus limitaciones para abordar la problemática existencial del negro, ¿dónde encontrar una solución? ¿Mediante qué vía podría alcanzar la trascendencia? Ni asunción del mundo blanco, ni refugio en la *negritud*. Ambas actitudes son, para Fanon, enfermizas. Lo único que queda es apelar a la universalidad a través de la lucha: “No llevemos la ingenuidad hasta el extremo de creer que los llamamientos a la razón o al respeto del hombre pueden cambiar la realidad. Para el *negro* que trabaja en las plantaciones de caña de Robert no hay sino una solución: la lucha” (Fanon, 1952, p. 185).

Así, se desmitifica la idea –defendida por Peter Geismar– de que *Piel negra, máscaras blancas* constituye un texto puramente filosófico y poético (1969, p. 22). Comprendidos los mecanismos psíquicos que reproducen la lógica de la dominación colonial, no queda otra opción que la reestructuración del mundo. En esta tarea el psiquiatra juega un papel fundamental. En consonancia con Tosquelles, Fanon critica las prácticas médicas destinadas a dejar en su lugar al sujeto. Frente a dichas prácticas, el escritor martiniqués insiste en que el objetivo de sus análisis es llevar al paciente a la acción social.

### **La violencia como medio para un fin supremo: el humanismo**

En *piel negra, máscaras blancas* Fanon se dedicó a desvelar los mecanismos psíquicos que la dominación colonial pone en juego. En *Los condenados de la tierra* descubriremos el funcionamiento material (político y social) del sistema colonial. Igual que en la obra de 1952, el martiniqués hará un llamado a la violencia como única vía para deshacer las trabas que la colonización impone a fin de evitar la realización del ser humano. Como ya se ha enunciado, el libro póstumo de Fanon es acompañado por un prefacio de la autoría de Sartre.

En dicho prefacio no sólo se evocan las palabras de “Orphée Noir” que tanto disgustaron a Fanon, sino que también se hace del fenómeno de la violencia un fin en sí mismo: “ninguna dulzura borrarán las señales de la violencia; sólo la violencia puede destruirlas” (Sartre, 1961, p. 20). Estas cuestiones, entre otras más que veremos en el transcurso de este apartado, explican por qué Josie Fanon solicitó que se retirara el prefacio de Sartre de la segunda edición estadounidense de *Los condenados de la tierra* (Butler, 2006, p. 193).

La característica principal de un sistema colonial es, de acuerdo con Fanon, la diferenciación, la separación en compartimentos, en espacios racializados destinados o bien para los blancos, o bien para los negros. La diferenciación material en sí misma es violenta y la muestra de ello es que si un negro osara atravesar los límites para ver de cerca la ciudad de los blancos, sería regresado mediante golpes a su sitio. Esta es la función desempeñada por los policías o los guardias del orden. La separación a que se ve sometido el negro no sólo es material, sino también espiritual y cultural. La ciudad blanca es limpia y luminosa en correspondencia con sus valores superiores, mientras que la ciudad de los negros es sucia, en correspondencia con la ausencia de valores. Y es que el negro –tal como veíamos en el apartado previo– es para los colonos la encarnación del mal, la negación completa del bien y de la civilización.

La neurosis a la que es empujado el negro por el funcionamiento del sistema colonial, viene acompañada de sentimientos como el odio, la desesperación y el resentimiento; sin embargo, el negro sabe muy bien que él no se reduce a la imagen que los colonos han elaborado sobre él. En *Los condenados de la tierra* Fanon menciona que el sentimiento de inferioridad experimentado por el negro va transformándose, poco a poco, en agresividad y tensión muscular contenida.

El colonizado desea cada vez con más fuerza apropiarse de aquello que siente que el colono le arrebató, pero antes de lanzarse a la lucha abierta contra el colono el colonizado, cual esclavo hegeliano, atraviesa por una serie de fases cuya función es mantener la estabilidad del régimen colonial. Como no puede enfrentarse directamente al amo el colonizado em-

pieza por descargar su agresividad con los suyos, con los iguales a él. He aquí la expresión más clara de la negrofobia. Esta es la época de las luchas tribales, la cual no hace más que reforzar la idea del colono de que el negro expresa la barbarie pura o el salvajismo puro. El fomento de las disputas al interior de los pueblos colonizados tiene su correlato en la diferenciación o identificación cultural.

Si en la primera fase el negro descarga la agresividad contenida en los suyos, en la segunda, vuelve los ojos hacia Dios. Dios es la verdadera causa de su situación y debe aceptarla estoicamente –nótese las reminiscencias de la actitud estoica hegeliana en este planteamiento–. En la tercera fase, el colonizado acude a los mitos a fin de garantizar que la agresividad se mantenga en los límites del yo. Los mitos cumplen la función básica de satisfacer la necesidad de pertenencia del individuo a un clan o una tribu. En la cuarta fase, el colonizado utiliza la danza y el trance para canalizar la agresividad y relajar la tensión muscular; no obstante, al final del baile o del rito el régimen colonial permanecerá intacto.

Antes dije que el sistema colonial trae consigo la violencia. La colonización es esencialmente violenta no sólo porque impone una separación que evita la universalización o trascendencia del ser humano, sino también porque ante los brotes de resistencia el régimen de dominación responde con torturas y asesinatos. Ante la situación, el colonizado enajenado no tendrá más remedio que romper el espejismo y enfrentarse con lo real. Así es como inicia el camino de la liberación: “Después de años de irrealismo, después de haberse revolcado entre los fantasmas más increíbles, el colonizado, empuñando la ametralladora, se enfrenta por fin a las únicas fuerzas que negaban su ser: las del colonialismo” (Fanon, 1961, p. 51).

En este momento, aparece el problema del sujeto de la historia y las vanguardias revolucionarias. A diferencia de los esquemas tradicionales del marxismo,<sup>10</sup> Fanon insiste en que el sujeto de la historia no es el proletariado, a menudo ya colonizado en el régimen colonial, sino el campesino, ese ser desclasado que descubre antes que todos que la única vía de liberación es la violencia (1961, p. 54). Para el sistema colonial, prosigue Fanon, no tiene sentido la división por clases sociales, pues la división obedece a criterios raciales. Como ya se había apuntado, Fanon entabla una intersección entre los ejes de raza y clase: “En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico” (1961, p. 34).

Respecto a las vanguardias –compuestas por intelectuales y partidos políticos– el escritor martiniqués enfatiza su carácter contrarrevolucionario

---

<sup>10</sup> Peter Worsley (1969) y Enrica Collotti Pischel (1962) exploran con detalle las innovaciones que Fanon introdujo en los discursos tradicionales marxistas. En términos generales, serían dos las innovaciones: la presentación del campesinado como sujeto de la historia y la reivindicación del *lumpen-proletariat* como una fuerza potencialmente revolucionaria.

rio. Unos y otros expresan un nivel de colonización denunciado por Fanon: el *mental*. Sin saberlo realmente, ambos grupos están convencidos de la superioridad de los valores europeos. En consecuencia, sólo saben pensar en términos abstractos. Ellos están empeñados en encontrar la esencia y la verdad en donde las masas rurales se contentan simplemente con actuar. Frente a la abstracción de una idea como la “persona humana”, por ejemplo, las masas se preocupan por algo más concreto como la tierra que asegura el pan (Fanon, 1961, p. 39).

No es extraño entonces que frente al ambiente de violencia las élites llamen a estos grupos para que funjan como mediadores e instalen el diálogo entre los colonos y los colonizados. Es claro, dice Fanon, que el objetivo de las élites es preservar sus intereses. Pese a la tendencia contrarrevolucionaria de las vanguardias, éstas llaman a la violencia a través del lenguaje. En un momento dado, la violencia se vuelve incontenible no sólo por lo que ocurre al interior de la colonia, sino también por lo que pasa en el contexto internacional.

La guerra fría, sostiene el martiniqués, facilita los procesos de descolonización. El capitalismo está más preocupado por preservar su sistema que por militarizar las colonias en lucha. A fin de evitar que las colonias se contaminen de las ideas socialistas, el capitalismo recurrirá a una táctica rechazada por Fanon: la independencia otorgada desde la metrópoli. Esta vía no destruye realmente el sistema colonial; por el contrario, lo perpetúa.

Volvemos entonces con la intuición ya presente en el campesinado: la única salida es la violencia. Una violencia que, como Fanon logró ver, no cesa aún cuando se haya alcanzado ya el objetivo de la liberación. Hay que aclarar que la apología de la violencia realizada por Fanon tiene un doble sentido: no sólo se refiere a la lucha armada provocada siempre por la violencia inherente al mundo colonial, sino también a la violencia ejercida tanto en colonos como en colonizados al negarles a ambos el plano de la trascendencia y la auténtica universalidad.

Como el escritor ya denunciaba en *Piel negra, máscaras blancas*, “El blanco está preso en su blancura. El negro en su negrura” (1952, p. 44). La finalidad de los estudios de Fanon sería romper el círculo vicioso que impide la verdadera realización del ser humano. Así, el proceso de descolonización violento en términos materiales, viene necesariamente acompañado de un humanismo. El negro se reconoce como ser humano y, al hacerlo, deshace las relaciones de separación implantadas por el régimen colonial.

Lo anterior tiene su correlato en las reflexiones que Fanon hace a propósito de la cultura nacional. La cultura nacional acompaña la lucha, por lo que debe inventarse y crearse sobre la marcha pero nunca en aislado, sino en diálogo con los demás. La verdadera liberación implica la construcción de una nación humanista que sea nacional e internacionalista a

la vez. La apelación al internacionalismo se contrapone con otra idea manejada por Sartre en el prefacio.

Para el teórico francés, Fanon no se dirige a los europeos, sino únicamente a los suyos: “porque Fanon no les <<dice>> absolutamente nada; su obra –tan ardiente para nosotros– permanece helada para ustedes; con frecuencia se habla de ustedes en ella, jamás a ustedes” (Sartre, 1961, p. 9). Judith Butler ha enfatizado el hecho de que el discurso de Sartre reintroduce los privilegios que Fanon buscaba impugnar. Y es que Sartre no sólo asume su diferencia con los europeos colonizadores –pues él representaría la conciencia europea no colonizadora–, sino que también asume comprender las palabras de Fanon:

El colonizador no dispensaba un <<tú>> al colonizado, y en el prefacio de Sartre de nuevo, por paradójico que resulte, el <<vosotros>> se reserva exclusivamente al colonizador. ¿Quién se encargará de hablar al colonizado? De acuerdo con Fanon, el colonizador no representa el <<tú>>, o eso es lo que nos cuenta Sartre, si bien de acuerdo con él, tampoco el colonizado representa el <<tú>>. De manera que Sartre prosigue con la misma tradición de no-interpelación que se proponía condenar (Butler, 2006, p. 197).

Regresando a la defensa que el autor martiniqués hace del internacionalismo, habría que señalar que éste lleva consigo dos implicaciones: por una parte, la no exclusión de Europa y los europeos y, por la otra parte, el rechazo a imitar el camino andado por el socialismo real: “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, 1961, p. 292). En este punto, Fanon vuelve al tema del amor. Como ya sabemos, el amor verdadero, el amor universal sólo será posible cuando hayan sido eliminadas las trabas impuestas por el sistema de dominación colonial:

Si esa construcción [la de la nación] es verdadera [...] va acompañada necesariamente del descubrimiento y la promoción de valores universales. Lejos de alejarse, pues, de otras naciones, es la liberación nacional la que hace presente a la nación en el escenario de la historia. Es en el corazón de la conciencia nacional donde se eleva y se aviva la conciencia internacional. Y ese doble nacimiento no es, en definitiva, sino el núcleo de toda cultura (1961, p. 227).

Hay que subrayar que el humanismo o internacionalismo fanoniano excluye las posiciones que abogan por la recuperación de lo *propio*. Las razones de esto ya han sido expuestas en el apartado previo, quedan por añadir dos elementos: por un lado, el sistema colonial promueve el culto al folclor con el objeto de permanecer materialmente intacto; por el otro lado, resulta políticamente ineficaz emprender una lucha en nombre de la *negritud*, y no en nombre de un negro concreto. No hay que perder de vista que Fanon es sensible a las diferencias existentes entre los negros de Martinica, los de África y los estadounidenses.

En *Piel negra, máscaras blancas*, el escritor menciona que lo más trágico de los defensores de la *negritud* es descubrir que aquello que consideraban como propio u original, es ya un significado predeterminado por la cultura europea:

Y resulta que no soy yo quien crea un sentido para mí, sino que el sentido estaba allí, preexistente, esperándome. No es con mi miseria de mal *negro*, mis dientes de mal *negro*, mi hambre de mal *negro* con lo que modelo una antorcha para prender el fuego que incendiará este mundo, sino que la antorcha ya estaba allí, esperando esta ocasión histórica (1952, p. 127).

Vale la pena recuperar la aclaración hecha por Fanon en la parte final de su libro de 1952. No es que él se oponga a los estudios que buscan rescatar la *gran* civilización negra que supuestamente habría existido antes de la dominación colonial, pero “no vemos en absoluto en qué podría cambiar ese hecho la situación de los niños de ocho años que trabajan en las plantaciones de caña de Martinica o Guadalupe” (1952, p. 189). Regresamos entonces a la afirmación de que la única manera de deshacer el sistema de dominación colonial es la lucha abierta.

### Consideraciones finales

En los últimos años hemos observado un retorno –por parte de distintos ambientes intelectuales– a los escritos de Fanon; no obstante, dicho retorno parece traer como consigna la desvinculación de este pensador con la tradición marxista y revolucionaria. Si durante las décadas de los sesenta y los setenta Fanon fue visto como el gran intelectual del tercer mundo, en los tiempos actuales se le reduce a ser un teórico de la raza, cosmopolita y, en muchos casos, decolonial. Cabría preguntarse ¿a qué o a quiénes conviene este tipo de lecturas? En nuestro contexto actual ¿no sería más fructífero recuperar la figura que inspiró a varios movimientos sociales? ¿Acaso nuestro contexto no requiere ya de un personaje como Fanon?

En la parte introductoria de este artículo señalé una de las críticas que Chaliand dirige contra Fanon. El sociólogo francés le reprocha al martiniqués su falta de lucidez. En sentido estricto, Chaliand le reclama a Fanon que no mantenga la distancia crítica que debiera caracterizar la labor intelectual. Conforme avanza la exposición de Chaliand, descubrimos que la distancia crítica, defendida por éste, desemboca en la inactividad política: “¿Cuántos se levantarían para arriesgar su vida si debieran por adelantado contemplar los frutos amargos de sus acciones? Los espíritus lúcidos, como es bien sabido, se quedan lo más a menudo en casa” (Chaliand, 2003, p. 318).

Pero Fanon no cree en la distancia crítica o en la lucidez intelectual que supone un punto de vista imparcial y objetivo. Como él mismo escribe: “No hay manos puras, no hay inocentes, no hay espectadores. Todos nos ensuciamos las manos en los pantanos de nuestro suelo y el vacío tremen-

do de nuestros cerebros. Todo espectador es un cobarde o un traidor” (1961, p. 182). Sabemos bien que la actividad política del escritor suscitó una multitud de críticas, provenientes todas de eso que Tosquelles denomina *miedo*. Cobra entonces sentido el epígrafe que he colocado al inicio de este escrito.

Varias son las contribuciones que el pensamiento fanoniano podría dar para una comprensión más adecuada de nuestro presente. Por el momento quiero destacar una de ellas. Ante la violencia creciente que experimentamos en México, se ha puesto en boga la defensa de la paz. Aunque en esa defensa encontramos buenas intenciones, también sabemos que se han montado sobre ella los sectores empresariales y la clase política. Si recordamos las tesis de Fanon, quienes defienden la conciliación, el diálogo y la vía pacífica son, justamente, quienes buscan preservar sus intereses. La pregunta con la quiero cerrar es la siguiente: ¿qué tan válido es apelar por estas vías cuando el régimen en turno no responde a los reclamos de las masas?

### **Bibliografía**

- Butler, J. (2009). Violencia-no violencia. Sartre en torno a Fanon. En Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 193- 216). Madrid: Akal.
- Collotti Pischel, E. (1970). <<Fanonismo>> y <<Cuestión colonial>>. En Geismar, Peter, Worsley, Peter & Colloti Pischel, Enrica. *Frantz Fanon y la revolución anticolonial* (pp. 59- 106). Argentina: Ediciones del Siglo.
- De Oto, A. J. (2003). *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. México: El Colegio de México, A.C.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fanon, F. (2003). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- Geismar, P. (1970). Frantz Fanon: evolución de un revolucionario. Esbozo biográfico. En Geismar, Peter, Worsley, Peter & Colloti Pischel, Enrica. *Frantz Fanon y la revolución anticolonial* (pp. 19- 30). Argentina: Ediciones del Siglo.
- Gendzier, I. L. (1977). *Frantz Fanon. Un estudio crítico*. México: Era.
- Gordon, L. R. (2009). A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217- 259). Madrid: Akal.
- Chaliand, G. (2003). Frantz Fanon resiste la prueba del tiempo. En Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra* (pp. 293- 318). México: FCE.

- Maldonado-Torres, N. (2007). Frantz Fanon: filosofía poscontinental y cosmopolitismo descolonial. En Kozlarek, Oliver. *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad* (pp. 147- 168). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Sartre, J.-P. (2003). Prefacio. En Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra* (pp. 7- 29). México: FCE.
- Tosquelles, F. (1975). Frantz Fanon en Saint-Alban. Disponible en <http://teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/191/175>, último acceso: 21 de mayo de 2017.
- Wallerstein, I. (2009). Prefacio. Leer a Fanon en el siglo XXI. En Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 29- 37). Madrid: Akal.
- Wynter, S. (2009). En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser <<negro>>. En Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 327-370). Madrid: Akal.
- Worsley, P. (1970). La teoría revolucionaria de Frantz Fanon. En En Geismar, Peter, Worsley, Peter & Colloti Pischel, Enrica. *Frantz Fanon y la revolución anticolonial* (pp. 31- 57). Argentina: Ediciones del Siglo.
- 

Fecha de recepción: 3 de enero 2017

Fecha de aceptación: 28 de mayo 2018