



FRANTZ FANON: EL BRILLO DEL METAL



Dossier nº26

Instituto Tricontinental de Investigación Social

Marzo 2020

Foto de portada | Frantz Fanon caminando por la pasarela de un barco. A la derecha de Fanon está Rheda Malek, un periodista del periódico del Frente de Liberación Nacional Argelino *El Moudjahid*.
Frantz Fanon Archives / IMEC

FRANTZ FANON: EL BRILLO DEL METAL



Dossier n° 26 del Instituto Tricontinental de Investigación Social
Marzo 2020



Mapa colonial francés de Martinica del Atlas Nouveau de Covens & Mortier, 1742.
Geographicus Rare Antique Maps / Wikimedia Commons

En esta tierra existe aquello que merece vida

– Mahmoud Darwish

Frantz Fanon nació en la isla caribeña de Martinica el 25 de julio de 1925. Murió de leucemia en los Estados Unidos el 6 de diciembre de 1961. Tenía 36 años. A esa edad había sido protagonista de dos guerras, militante político en el Caribe, Europa y África del Norte, dramaturgo, psiquiatra en ejercicio, autor de numerosos artículos en revistas científicas, profesor, diplomático, periodista, director de un periódico anticolonial, autor de tres libros y un importante panafricanista e internacionalista.

Como Ernesto “Che” Guevara – otro revolucionario que valoró la poética y fue un internacionalista comprometido, médico, soldado, profesor y teórico – la vida de Fanon estuvo marcada por un movimiento permanente, militante y valiente hacia el presente, y hacia la especificidad de las situaciones en las que se encontraba.

El pensamiento de Fanon lleva, en la frase memorable de Ato Sekyi-Otu, “una irreprimible apertura hacia lo universal”. En el ámbito de lo político, como en el poético, la ruta más verdadera hacia lo universal ha sido siempre a través de un intenso compromiso con lo particular en sus manifestaciones concretas en el tiempo y el espacio: este pedazo de tierra ocupado en los intersticios de esta ciudad, estas mujeres reconstruyendo en las ruinas del último ataque, el plástico quemándose en este brasero mientras la noche avanza, estos hombres saliendo de las sombras con estas armas.

“La valentía”, escribe Alan Badiou, “es una virtud local. Es parte de la moralidad del lugar”. Ese es el terreno en el que fundamentan su intelecto los pensadores radicales que producen trabajos que mantienen una capacidad de ilustración e inspiración a través del tiempo y el espacio. Puede ser un terreno peligroso. Para el militante, el precio por la posibilidad de que – en palabras de Fanon escritas en Francia en 1952 – “dos o tres verdades lancen sobre el mundo su claridad esencial” puede ser “afrontar el riesgo de la aniquilación”.

Para el intelectual radical, la confrontación con lo particular puede requerir a veces trabajo en solitario, como en algunas formas de escritura en la cárcel. Pero el principal fundamento de la razón militante es, en palabras de Karl Marx, “la participación en política y, por lo tanto, en las luchas reales”. Y la emancipación – el comunismo en palabras de Marx – es “el movimiento real que suprime el estado actual de las cosas” y no “un ideal al que la realidad [tendrá] que ajustarse”.

Para Marx, el mundo solo será moldeado por las ideas más valiosas del esfuerzo filosófico cuando la propia filosofía se haga mundana a través de la participación en la lucha. Cedric Robinson habla de este imperativo cuando escribe que para “cimentar el dolor en el propósito, la experiencia en la expectativa, la conciencia en la acción colectiva”, es necesario asegurarse de que “la práctica de la teoría esté informada por la lucha”.

Para Fanon, el desarrollo de la razón radical, es decir, la razón emancipatoria, ciertamente incluye la conversación con la filosofía tal como la define Paulin Hountondji: “no un sistema, sino una historia”. Sin embargo, el plano del devenir en el que este trabajo se constituye es – no muy diferente de la filosofía de la praxis de Antonio Gramsci – el de la lucha, de las luchas de los condenados de la tierra. Fanon es, en términos de Gramsci, un filósofo democrático. “Este filósofo”, escribe Peter Thomas, “ya no se define más en términos de separación de ‘la vida del pueblo’, sino como un elemento expresivo de esa vida que pretende cultivar, aumentando su capacidad para las relaciones activas de conocimiento y práctica”.

Desde su muerte a finales de 1961, el pensamiento de Fanon ha tenido una vida extraordinaria, que va desde la vorágine de la revolución argelina hasta la cárcel estadounidense, el suburbio francés, la favela brasileña y mucho más allá. Expresada a veces a través de una poética potente y siempre enraizada en un humanismo radical – una afirmación inmediata, universal y militante de la igualdad y del valor de la vida humana –, su visión política se opone decididamente a la lógica maniquea del colonialismo. El **maniqueísmo** es un concepto central en el pensamiento de Fanon. El término viene de una religión fundada por Mani, conocido por sus seguidores en Babilonia en el siglo III como el “Apóstol de la Luz”. Mani entrelazó un conjunto de religiones diversas en una sola nueva fe que proponía el dualismo absoluto entre el bien y el mal, representados, en términos simbólicos, por la luz y la oscuridad. Traído al discurso contemporáneo como metáfora, el maniqueísmo habla de una división absoluta entre todas las cosas claras y buenas (y lo verdadero, lo bello, lo limpio, lo sano, lo próspero, etc.), y todas las cosas oscuras

y malvadas (y lo falso, lo feo, lo sucio, lo enfermo, lo empobrecido, etc.). Es una actitud inherentemente paranoica hacia el mundo.

El pensamiento de Fanon está marcado por un compromiso axiomático con un igualitarismo inmediato y radical, incluyendo el reconocimiento de la capacidad universal de raciocinio. Está moldeado, en su estructura profunda, por un sentido profundamente dialéctico de la capacidad del ser humano para estar en movimiento. Su pensamiento, tomado en su conjunto, no se aparta de lo que Aimé Césaire, el extraordinario poeta surrealista, describió como la obligación de “ver claro y pensar claro, entender atrevidamente”.

La liberación debe, insiste Fanon, “devolver la dignidad a cada ciudadano, poblar los cerebros, llenar los ojos de cosas humanas, desarrollar un panorama humano, habitado por hombres conscientes y soberanos”. Para Fanon, la restauración de la dignidad no es una cuestión de retorno. El camino hacia lo que, en una carta escrita al intelectual iraní Ali Shariati en el último año de su vida, llamó “ese destino donde la humanidad vive bien” se lleva a cabo a través de un proceso constante de conversión y ampliación de la esfera de la razón democrática. Como señala Lewis Gordon, para Fanon la legitimidad no es cuestión de ofrecer pruebas de autenticidad racial o cultural, sino que “surge de la participación activa en las luchas por la transformación social y en la construcción de instituciones e ideas que nutren y liberan a los antiguos colonizados”.

Para el intelectual con formación universitaria, Fanon plantea una demanda simple, pero que mantiene su carga radical casi 60 años después: ir más allá del orden ontológico y espacial de la opresión y

comprometerse con una forma de praxis insurgente y democrática en la que “una corriente de edificación y enriquecimiento recíproco” se desarrolla entre protagonistas de ubicaciones sociales diferentes.





Frantz Fanon en una rueda de prensa de escritores en Túnez, 1959.
Frantz Fanon Archives / IMEC

Malas interpretaciones

El último libro de Fanon, *Les damnés de la terre* [publicado en español en 1961 como *Los condenados de la tierra*], llegó al mundo poco después de que él lo dejara. En 1963 fue mal traducido al inglés como *The Wretched of the Earth* [*Los miserables de la tierra*]. Algunos eruditos prefieren referirse a él como *The Damned of the Earth*, que es una mejor traducción. Desde el comienzo, Jean-Paul Sartre, un intelectual anticolonial comprometido, desvió a muchos lectores con una introducción que, aunque amable, malinterpretó a Fanon como un pensador maniqueo. En 1970 Hannah Arendt, una pensadora que alcanzó una posición importante en la academia estadounidense y más allá a pesar de tomar consistentemente posiciones anti-negras, agravó el problema con otra mala interpretación influyente que redujo el pensamiento complejo de Fanon a su apoyo a la lucha armada contra el colonialismo.

Sin embargo, hay un conjunto de intelectuales que han leído a Fanon como un pensador sofisticado y no como un arquetipo racial. Paulo Freire fue uno de los primeros intelectuales importantes que entendió la teoría de la praxis de Fanon. En 1968, Freire estaba terminando el manuscrito de su segundo libro, *Pedagogía del oprimido*, en Santiago de Chile, mientras vivía en el exilio de la dictadura militar en Brasil. En una entrevista en California en 1987, recordaba: “un joven que estaba en Santiago con una tarea política me dio el libro *Los condenados de la tierra*. Yo estaba escribiendo

Pedagogía del oprimido, y casi había terminado el libro cuando leí a Fanon. Tuve que reescribir el libro”.

Después de leer a Fanon, Freire desarrolló un humanismo radical comprometido con el reconocimiento inmediato de la humanidad plena e igual de los oprimidos como una precondition para la acción emancipadora. Al igual que Fanon, su forma de praxis se basa en una ética de mutualidad entre el intelectual autorizado y las personas que no han tenido acceso a mucha educación formal.

Pedagogía del oprimido fue publicada más tarde ese año y en 1972 fue recogida por la Organización de Estudiantes Sudafricanos (SASO, por su sigla en inglés), que había sido creada en 1968 por Steve Biko, Barney Pityana, Rubin Phillip y otros. Desde Durban, Sudáfrica, las ideas de Freire se convirtieron en el centro de una forma de acción radicalmente democrática que tenía como objetivo trabajar hacia la conciencia crítica como un proyecto compartido, en lugar de anunciar al pueblo nuevas versiones de lo que Marx había llamado “abstracción dogmática”.

A finales de la década de los setenta y durante los ochenta, las ideas de Freire sobre la praxis —moldeadas en un grado significativo por Fanon y en muchos casos leídas junto con Fanon— fueron fundamentales para el trabajo político llevado a cabo en las luchas laborales y comunitarias de toda Sudáfrica. La teoría de la praxis de Freire permitió el surgimiento de algunas de las fuerzas sociales más poderosas e impresionantes del planeta en ese momento, en las que la gente común se volvió protagonista de la lucha y de la construcción de sentido, contrapoder e historia desde abajo.

En términos de la lectura de Fanon como teórico de la praxis, la rápida pero extraordinaria y duradera respuesta de Sylvia Wynter a los disturbios de Los Ángeles en 1992 fue ejemplar. En su conclusión explícitamente fanoniana de *No Humans Involved: A Letter to My Colleagues* [*No hay humanos involucrados: una carta a mis colegas*, en traducción libre], fue más allá de Los Ángeles hacia “las vidas desechables... de la vasta mayoría de las personas que viven en la favela/barrio marginal del planeta y sus archipiélagos de desempleo”. Wynter argumentó que para los intelectuales formados en la universidad —a quienes ella entiende como “gramáticos” formados del orden constituido, un orden que no considera a todos como igualmente humanos— es imperativo “casar nuestro pensamiento” con el de los oprimidos.

En 1996, Sekyi-Otu produjo una brillante y profundamente dialéctica lectura de Fanon centrada en África, que situó la cuestión de la praxis y, especialmente, lo que llama “el aplazamiento de la razón pródiga” en el corazón de lo que Fanon se refiere como “la marcha laboriosa hacia el conocimiento racional”. Académicos como Nigel Gibson, Lewis Gordon y Tracy Sharpley-Whiting también han enriquecido significativamente la erudición sobre Fanon.



Reunión de Abahlali baseMjondolo, el movimiento de habitantes de barracas de Sudáfrica, febrero de 2020.
Rajesh Jantilal

Humanismo radical

En la Sudáfrica contemporánea, Fanon se lee y se discute desde el taller de formación política organizado en una ocupación de tierras urbanas, pasando por la escuela de formación política de un sindicato, hasta la academia, tanto en sus espacios disidentes como en sus más altas cumbres. La vida y la obra de Fanon ofrecen inspiración y agudeza analítica a todas estas audiencias. Achille Mbembe, escribiendo desde Johannesburgo, explica:

Yo mismo me sentí atraído por el nombre y la voz de Fanon porque ambos tienen el brillo del metal. El suyo es un pensamiento metamórfico, animado por una indestructible voluntad de vivir. Lo que da a este pensamiento metálico su fuerza y su poder es el aire de indestructibilidad y, su corolario, el mandato de levantarse. Es el inagotable silo de humanidad que alberga, el que ayer dio fuerza a los colonizados y hoy nos permite mirar hacia el futuro.

Hay numerosas líneas de conexión que abren posibilidades fructíferas para un diálogo entre el trabajo de Fanon y formas contemporáneas de lucha. Esto va desde su recuento de la centralidad de la racialización del espacio y la espacialización de la raza en el proyecto de colonización, a cuestiones de la lengua, la vigilancia policial, el inconsciente racial y, por supuesto, las brutales realidades de lo que se ha venido a llamar la pos-colonia.

En la academia metropolitana, el humanismo de Fanon es a menudo ignorado o tratado como algo superado o incluso pre-crítico, con excepciones notables, como el valioso trabajo de Paul Gilroy. La condescendencia burlona de gente cuya humanidad jamás fue puesta en duda no es rara. Pero en la Sudáfrica contemporánea es la cuestión de lo humano, de cómo se hace la cuenta de qué es humano y cómo se afirma la humanidad, lo que vincula más estrechamente el trabajo teórico de Fanon con el trabajo intelectual llevado a cabo en las luchas, a menudo peligrosas, por la tierra y la dignidad. Aquí, la dignidad se entiende como el reconocimiento de la humanidad plena e igual, incluyendo el derecho a participar en las decisiones sobre los asuntos públicos. Este tipo de luchas, frecuentemente emprendidas contra una violencia considerable del Estado y del partido gobernante, y el desprecio de la sociedad civil, están fundamentalmente enraizadas en un humanismo insurgente que legitima y sostiene la resistencia. El importante trabajo de Nigel Gibson sobre Fanon y Sudáfrica tiene una firme comprensión de esto.

La potencia política contemporánea del humanismo radical no es exclusiva de Sudáfrica. Desde Caracas hasta La Paz, pasando por Puerto Príncipe, los relatos de políticas populares y potencialmente emancipadoras con frecuencia destacan el barrio como un lugar de lucha importante, el bloqueo de carreteras y la ocupación como tácticas relevantes y la afirmación de la humanidad de los oprimidos como la base de la fuerza para sostener la resistencia. Esta afirmación se suele explicar como sustentada por prácticas sociales en las que las mujeres desempeñan un papel de liderazgo y con frecuencia se habla de ella en términos de recuperación de la dignidad.

No es raro escuchar a las personas hablar de la indignidad como consecuencia de la expropiación del derecho a participar en la toma de decisiones sobre asuntos públicos, así como sobre la tierra, el trabajo y la autonomía corporal.

La cuestión de lo humano es, en parte, una cuestión de cómo la opresión trata de distribuir la atribución de la capacidad de razón y de reconocer a algunos discursos como tales, a la par que descarta a otros como mero ruido, ruido producto de la irracionalidad. La cuestión es cómo determinamos quién es honrado y quién deshonorado, quién puede ser calumniado con impunidad y quién merece respeto público; las vidas de quiénes se valoran y las de quiénes no; qué vidas han de ser gobernadas por la ley y cuáles deben ser gobernadas rutinariamente por la violencia; por la muerte de quién hacer duelo y por la de quién no. La negación de la humanidad plena e igual permite a la opresión trazar la línea divisoria entre las formas de organización y resistencia que pueden considerarse políticas y las que no; y entre la sociedad civil y la esfera de actividad que considera sin sentido, criminal o una manifestación conspiratoria.

El humanismo radical de Fanon, un humanismo hecho —en la famosa frase de Césaire— “a la medida del mundo”, mantiene una capacidad de hablar con poder real de muchas de las formas en las que la cuestión de lo humano se plantea y se impugna, desde el interior de las formas contemporáneas de militancia de base emprendidas en zonas de exclusión y dominación social.

La dimensión abierta de toda conciencia

Antes de ir a Francia a finales de 1946 para estudiar medicina, y luego especializarse en psiquiatría, Fanon fue soldado de las *Forces françaises libres* luchando contra el fascismo en Europa, a la vez que confrontaba el racismo constante dentro del ejército francés. En 1944 fue herido en la batalla por Colmar, un pueblo francés cerca de la frontera con Alemania y recibió la Cruz de Guerra por su valentía. En 1945 regresó a casa en Martinica, donde trabajó en la exitosa campaña de Césaire para ser elegido alcalde de Fort de France con una plataforma comunista.

Desde el principio, los escritos de Fanon en Francia se preocuparon de cómo el racismo producía lo que Michel-Rolph Trouillot denominaría más tarde como “una ontología, una organización implícita del mundo y sus habitantes”. En un ensayo que publicó a los 26 años titulado *El síndrome norteafricano*, Fanon examinó cómo la ciencia médica francesa se aproximaba al migrante norteafricano con “una actitud a priori” que, significativamente, no se deriva “experimentalmente”, sino más bien “sobre la base de una tradición oral”. Observó que “el norteafricano no viene con un sustrato común a su raza, sino con una base construida por los europeos. En otras palabras, el norteafricano, espontáneamente, por el hecho mismo de aparecer en escena, entra en un marco preexistente”. En este marco, el norteafricano aparece para el médico francés como “un simulador, un mentiroso, un enfermo fingido, un haragán, un ladrón”.



Steve Biko (de pie) en la conferencia de 1971 de la Organización de Estudiantes Sudafricanos (SASO). La residencia Alan Taylor, donde se celebró el evento, era la residencia exclusiva para estudiantes de medicina negros en la Universidad de Natal durante el apartheid.

Steve Biko Foundation

Fanon muestra que en la consciencia del racista y en el intelecto general de formaciones sociales racistas, la división ontológica imaginada de la que depende la ideología racista es parte de lo que Immanuel Kant llamó el *a priori*, las categorías a través de las cuales se da sentido a la experiencia. Este engaño de la razón —lo que Gordon denomina “racionalidad racista”— tiene como resultado sociedades racistas que producen formas de conocimiento que, aunque autorizadas como las instancias más formadas de la razón en funcionamiento, son fundamentalmente irracionales.

El primer libro de Fanon, *Peau noire, masques blancs* (traducido al español como *Piel negra, máscaras blancas* en 1968), se publicó en el verano francés de 1952, unos pocos meses después de *El síndrome norteafricano* y en el mismo año de *Invisible Man* de Richard Wright, con el cual se lee a menudo. Magníficamente analizado por Gordon, es una declaración de compromiso radical y afirmativo con la libertad humana a la vez que una brillante crítica al racismo en el Caribe y la metrópoli que trata asuntos que van desde el idioma hasta la cultura popular, pasando por el romance y el sexo, desde la antropología hasta la psicología. Hasta el día de hoy sigue siendo un texto fundacional para los estudios críticos sobre las razas.

Fanon dictó *Piel negra, máscaras blancas* a Josie Dublé, compañera y amante con quien después se casaría, mientras se paseaba arriba y abajo en su cuarto de estudiante en Lyon. La prosa tiene la cadencia de ese movimiento y está esculpida por una poética convincente con influencias discernibles de su lectura de poetas como Aimé Césaire y Jacques Roumain. Partes del libro se pueden leer de manera similar a ciertos pasajes de Walt Whitman, como si estuvieran destinados a ser declamados.

Toda política se basa, conscientemente o no, en una ontología, en una teoría del ser humano. Para Fanon hay dos hechos clave sobre el ser humano, ambos mediados por una disposición afirmativa. El primero es que el ser humano es “movimiento hacia el mundo”. En la tradición de la filosofía francesa que va de Sartre a Badiou, la perspectiva de lo que Fanon llamó la “mutación” de la conciencia, la capacidad del ser humano para cambiar, será un tema central de su pensamiento hasta el final. En su trabajo producido durante su inmersión en la Revolución argelina, la mutación de la conciencia sería explorada en el contexto de la lucha colectiva.

Para Fanon, la conciencia no es solo dinámica. El segundo hecho sobre el ser humano es que la conciencia es libre en la forma en que lo es para el existencialismo de Sartre. Para Fanon, “en el mundo al que me encamino, me creo interminablemente. Soy solidario del ser en la medida en que lo supero”. Pero Fanon no comparte el pesimismo de la visión de Sartre de que lo humano es “una pasión inútil”. El humanismo de Fanon lleva un optimismo fundamental, que puede ser ubicado en una tradición de humanismo caribeño con antecedentes africanos y paralelos que van de Toussaint Louverture a Aimé Césaire y hasta Sylvia Wynter y Jean-Bertrand Aristide. Fanon comienza y termina su libro insistiendo que “el hombre es un sí”.

Su humanismo también tiene una dimensión universal: “el antisemitismo me afecta en plena carne, me amotino, una contestación horrible me hace palidecer, se me niega la posibilidad de ser un hombre”. Fanon afirma que “Cada vez que un hombre ha conseguido que triunfe la dignidad del espíritu, cada vez que un hombre ha dicho no ante un intento de sometimiento de su semejante, me he sentido

solidario de su acción”. Por supuesto, el uso de lenguaje con género, que a veces (pero no siempre) se introduce en la traducción al inglés, es desafortunado para un intelectual que insistía en que “debemos guardarnos contra el peligro de perpetuar las tradiciones feudales que consagran la prioridad del elemento masculino sobre el elemento femenino”.

Para Fanon, el imperativo de reconocer cada consciencia como autónoma y en posesión de capacidad de razonar y de ejercer la libertad es ético y empírico. Termina su primer libro, *Piel negra, máscaras blancas*, insistiendo en que “Al final de esta obra me gustaría que sintieran, como nosotros, la dimensión abierta de toda conciencia”. El compromiso de Fanon con el reconocimiento de toda conciencia como una puerta abierta es un principio universal, un axioma militante, totalmente opuesto a la concepción aristocrática de la filosofía que, de Platón a Nietzsche y hasta sus descendientes contemporáneos, reserva la razón para una casta privilegiada. Antes en el libro, Fanon escribe como clínico y en la intimación de la teoría de la praxis que luego se elaboraría en el vórtice de la guerra de Argelia:

Frente a esa vieja campesina de 73 años, débil mental, en pleno proceso de demencia, de golpe siento que se hunden las antenas con las que toco y con las que soy tocado. El hecho para mí de adoptar un lenguaje apropiado a la demencia, a la debilidad mental, el hecho para mí de “agacharme” ante esta pobre vieja de 73 años; el hecho para mí de ir hacia ella, en búsqueda de un diagnóstico, es el estigma de un sometimiento en mis relaciones humanas.



Reunión del Frente Democrático Unido (UDF), un organismo líder en la lucha contra el apartheid que se formó en 1983 y se unió a las luchas de muchas organizaciones sudafricanas

Archivo Histórico de la Universidad de Witwatersrand

Delirio maniqueo

Piel negra, máscaras blancas también es una teoría de cómo el racismo “encaja” al ser humano. Fanon describe su deseo “Hubiera querido llegar igual y joven a un mundo nuestro y edificar juntos”, pero se encuentra “encerrado en esta objetividad aplastante”. Plantea una teoría de la ideología racista como una forma de “delirio maniqueo” en la que, en la imaginación racista que estructura todo, de la publicidad al entretenimiento, la ciencia y el inconsciente, la blancura es asociada con la belleza, la razón, la virtud, la limpieza, etc. y la negritud con lo opuesto. En la limitada medida en que el progreso es posible dentro de la lógica de este esquema, “Entre el negro y el blanco se traza la línea de mutación. Se es blanco como se es rico, como se es bello, como se es inteligente”.

Fanon describe el fracaso inevitable de los intentos por encontrar una manera de ganar el reconocimiento necesario para vivir libremente contra el peso aplastante del racismo: “en todos los lances jugaba a perder”. Uno de esos lances perdedores fue la razón. El fanatismo con el que la razón fue codificada como blanca en la imaginación racista fue tal que era imposible ser reconocido simultáneamente como negro y razonable: “cuando yo estaba presente, ella [la razón] no lo estaba, cuando ella estaba allí, yo ya no estaba”. El resultado final es el colapso: “Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte a parte. Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas refluyó hacia mi, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar”.

Fanon concluye que no puede haber una solución personal al problema del racismo. Lo que se requiere es “reestructurar el mundo”. Termina *Piel negra, máscaras blancas* afirmando que “Conducir al hombre a ser accional, a mantener en su circularidad el respeto de los valores fundamentales que hacen un mundo humano, esa es la primera urgencia de aquel que, tras haber reflexionado, se dispone a actuar”. Se trata de un compromiso con la praxis, término que aparece constantemente en las publicaciones originales en francés de la obra que seguiría produciendo en Túnez, pero que generalmente se elude en las traducciones al inglés.

Mutaciones radicales

Después de concluir sus estudios en Francia, Fanon asumió el cargo de director del Hospital Siquiátrico Blida-Joinville en Argelia, una institución colonial en la que implementó reformas radicales. Alice Cherki, interna en el hospital y posteriormente la biógrafa más sensible de Fanon, recuerda que su objetivo como clínico no era “silenciar la locura, sino escucharla”.

En 1956, describiendo la sociedad colonial como “una telaraña de mentiras, cobardía y desprecio por el hombre”, renunció a su cargo en el hospital para unirse a la revolución contra el colonialismo francés desde una base en Túnez. Trabajó para la revolución como siquiatra, periodista, editor y diplomático, realizó trabajos de reconocimiento y enseñó filosofía —incluyendo *La crítica de la razón dialéctica* de Jean Paul Sartre— a los soldados en el frente. En sus años como revolucionario se encontraría con personas como Simone de Beauvoir, Cheik Anta Diop, Patrice Lumumba, Es'kia Mphahlele, Kwame Nkrumah, y Jean-Paul Sartre.

En diciembre de 1957, Abane Ramdane, el compañero más cercano de Fanon en el movimiento de liberación argelino, fue asesinado por una facción de derecha dentro del movimiento, que pretendía subordinar el trabajo político a la autoridad militar. El nombre de Fanon fue puesto en una lista de personas a ser vigiladas, y sujeto a una suerte similar en caso de que hubiera un desafío

abierto dentro del movimiento en respuesta al asesinato. Desde ese momento, Fanon vivió sabiendo que había un potencial de riesgo significativo de los nacionalistas autoritarios en el movimiento y una vital lucha dentro de la lucha.

El segundo libro de Fanon, *Sociologie d'une révolution (L'an V de la révolution algérienne)* [*Sociología de una revolución. El año V de la Revolución argelina*] fue publicado en 1959 y traducido al inglés en 1965. En inglés se lo conoce como *A Dying Colonialism* [*Un colonialismo agonizante*] desde 1967. En español fue publicado en 1968 como *Sociología de una revolución*. El libro es, explica Fanon, un recuento de cómo la participación en la lucha “para imponer la razón a la sinrazón [colonial]”, para oponerse a “esta indignidad, consentida y alimentada cada mañana”, genera lo que él denomina como “cambios esenciales en la conciencia del colonizado”.

Es, como observa Cherki, un libro que trata deliberadamente sobre “los hombres y las mujeres comunes”, mujeres y hombres en una sociedad en movimiento, más que sobre las personalidades y acciones de una elite revolucionaria. En contraste con formas elitistas de anticolonialismo que pretenden dirigir a “las masas” desde arriba, el imperativo de reconocer “la dimensión abierta de toda conciencia” se extiende a la gente común.

Fanon aclara su posición desde el principio: “El poder de la Revolución argelina reside, desde hoy en adelante, en el cambio radical que se ha producido en el propio hombre argelino”. En el contexto de la lucha revolucionaria, el cambio ha escapado del estrangulamiento de la ideología racista, que solo entiende el

progreso como el movimiento de negro a blanco, y ahora es un proceso autónomo y autodirigido.

El libro presenta cinco estudios de caso del tipo de “cambio radical” o transformación de la conciencia que puede tener lugar en el vórtice de la lucha, del movimiento colectivo. En cada caso, Fanon



Frantz Fanon y su equipo médico en el Hospital Siquiátrico Blida-Joinville en Argelia, donde trabajó entre 1953 y 1956.

Frantz Fanon Archives / IMEC

ofrece un relato de cómo se rompe en la lucha el maniqueísmo introducido por el colonialismo. El libro examina cómo tecnologías introducidas a través del colonialismo e inicialmente identificadas como inherentemente coloniales, como por ejemplo la radio y la medicina biomédica, son apropiadas en la lucha, cómo las relaciones de género cambian en la lucha y, en el último capítulo, cómo parte de la minoría europea elige apoyar la revolución anticolonial.

Tal vez no es sorprendente, dado el contexto de todo o nada de la guerra de Argelia, que los estudios de caso de Fanon sobre el desarrollo de solidaridades políticas radicales atravesando clase, género y raza, tracen todos un movimiento unidireccional de ilustración progresiva. Por ejemplo, el médico, antes visto como un agente del colonialismo, pero ahora “durmiendo en el suelo con los hombres y las mujeres de las *mechtas*, viviendo el drama del pueblo”, se convierte en “nuestro médico”.

Las normas de género también se muestran cambiantes en la lucha. Fanon describe a la mujer argelina “que ocupa un lugar cada vez más importante en la acción revolucionaria”, y “hace estallar el mundo reducido e irresponsable en el que vivía, y fraternalmente colabora en la destrucción del colonialismo y en el nacimiento de una nueva mujer”. Este aspecto del trabajo de Fanon y su compromiso más amplio con el género está muy bien analizado por Sharpley-Whiting, quien concluye, en un riguroso análisis feminista, que está claro que “Fanon reconoció el derecho de la mujer argelina a existir como un ser social completo y autónomo”.

Cualquiera que haya participado en una lucha popular sostenida reconocerá inmediatamente el valor y la validez del relato de Fanon sobre “cambios radicales” que pueden cambiar, dramática y a menudo rápidamente, las capacidades y el pensamiento de las personas. Sin embargo, en *Sociología de una revolución*, no hay una idea de la lucha dentro de la lucha, ni de que el progreso dialéctico puede ser revertido, y que eso acontece a menudo una vez que las luchas han disminuido.

Un rojo muy fuerte

En junio de 1959, Fanon sufrió heridas graves cuando un jeep en el que viajaba fue volado por una mina cerca de la frontera entre Túnez y Argelia. Fue enviado a Roma para recibir tratamiento médico, donde escapó por poco de ser asesinado, muy probablemente a manos de una violenta organización de colonos vinculada al estado francés.

En marzo de 1960, Fanon fue enviado a Accra como embajador itinerante del gobierno provisional del movimiento de liberación nacional de Argelia, el *Front de libération nationale* (Frente de Liberación Nacional). Sus encuentros con Estados recientemente independizados a menudo fueron desalentadores. En noviembre de 1960, formó parte de un equipo encargado de una misión de reconocimiento destinada a abrir un frente meridional en la frontera con Mali, con líneas de suministro que irían desde Bamako a través del Sahara. En el último minuto, sospechando que era una trampa, abandonaron su plan de viajar en avión y condujeron los dos mil kilómetros de Monrovia a Bamako. El avión en el que tenían previsto viajar fue desviado a Abijan, donde fue registrado por el ejército francés.

En su cuaderno de bitácora, Fanon registró su preocupación por los límites de las políticas que no logran ir más allá del maniqueísmo introducido por el colonialismo para desarrollar ideas y prácticas

emancipadoras: “El colonialismo y sus derivados no constituyen, de hecho, los actuales enemigos de África. En poco tiempo este continente será liberado. Por mi parte, mientras más profundamente entro en las culturas y los círculos políticos, más seguro estoy de que el gran peligro que amenaza a África es la ausencia de ideología”.

Conmovido por los vastos paisajes del desierto, y retornando a la poesía de sus primeras obras, Fanon escribió: “A veces vemos una puesta de sol que torna el manto del cielo de un violeta brillante. En estos días encontramos un rojo muy fuerte”. Aunque el viaje a través del desierto le había dejado visiblemente exhausto, fue inmediatamente a Accra a escribir una contribución para una publicación en inglés del gobierno provisional de Argelia. Un examen realizado por un médico en Accra planteó la posibilidad de una leucemia. Regresó a Túnez, se hizo un examen de sangre y se diagnosticó a sí mismo de leucemia. Esa noche anunció su decisión de escribir un nuevo libro. Después de recibir tratamiento en una clínica a las afueras de Moscú, tuvo un breve tiempo para escribir mientras el cáncer entró en remisión.



Después de la muerte de Frantz Fanon en 1961, su cuerpo fue llevado a través de la frontera de Túnez para ser enterrado en Argelia.

Frantz Fanon Archives / IMEC

La marcha laboriosa hacia el conocimiento racional

Partes de la última obra de Fanon, *Los condenados de la tierra*, fueron dictadas mientras moría, desde un colchón en el suelo de un apartamento en la ciudad de Túnez. El libro ofrece una apasionada acusación del colonialismo, un relato crítico de la lucha en su contra, un relato igualmente ardiente del pantano poscolonial, y una visión radicalmente democrática de la praxis emancipadora. Termina con un recuento desgarrador de los daños causados por la violencia de la guerra colonial.

La crítica de la ciudad colonial en las primeras páginas del libro es particularmente poderosa y continúa resonando en el presente. La ideología maniquea que Fanon criticó en Francia toma una forma material concreta en el mundo colonial, de la cual el apartheid fue un caso paradigmático. El mundo colonial está dividido en zonas diferentes, destinadas a diferentes tipos de personas. Es un mundo de “enredos de alambre de púas”, “un mundo en compartimentos”, “un mundo cortado en dos”, “un mundo estrecho sembrado de violencia”. En la opinión de Fanon, la auténtica descolonización requiere un final decisivo para una situación en la cual “ese mundo en compartimentos, ese mundo cortado en dos está habitado por especies diferentes.”

La descripción de la lucha anticolonial continúa la exploración de los cambios colectivos desarrollada en *Sociología de una revolución*. En la narrativa de Fanon, la respuesta inicial a la opresión colonial está moldeada fundamentalmente por aquello a lo que se opone: “el maniqueísmo del colono produce un maniqueísmo del colonizado”. Fanon no puede ser más claro acerca de los costos de este contra-maniqueísmo: “A la mentira de la situación colonial, el colonizado responde con una mentira equivalente”. Dentro de la lucha hay, dice él, una inicial “brutalidad y un desprecio de las sutilezas”.

Pero, a medida que hay un movimiento a lo largo de lo que Fanon llama “la marcha laboriosa hacia el conocimiento racional”, los paradigmas coloniales son trascendidos más que simplemente invertidos. El pueblo comienza a “pasar del nacionalismo total e indiscriminado a una conciencia social y económica”. Fanon tiene claro que en este proceso “el pueblo deberá, igualmente, abandonar el simplismo que caracterizaba a su percepción del dominador”, ya que “el nivel racial y racista es superado en los dos sentidos”.

Sekyi-Otu, señalando un punto que es crucial para permitir lecturas serias de la obra, muestra que un conjunto de declaraciones enfáticas ofrecidas como declaraciones definitivas al comienzo del libro son luego desafiadas a medida que la narrativa de Fanon se desarrolla. Para tomar solo un ejemplo, al comienzo afirma que “La conducta con los nacionales es abierta; crispada e ilegible con los colonos. La verdad es lo que precipita la dislocación



30 de octubre de 1974: Aniversario de la Guerra de Independencia de Argelia de 1962.
Alamy

del régimen colonial y pierde a los extranjeros”. Más tarde Fanon explica que, en la medida en que se hace evidente que “la explotación puede presentar una apariencia negra o árabe”, las certezas iniciales se encuentran con límites obvios.

Fanon escribe que, a medida que las certezas maniqueas que marcan el primer momento de la lucha comienzan a derrumbarse, “A la claridad idílica e irreal del principio, la sustituye una penumbra que quebranta la conciencia”. Con el tiempo, a medida que se desarrolla la lucha, “La conciencia descubre laboriosamente verdades parciales, limitadas, inestables.” Las cosas se repiensen a la luz de la experiencia de la lucha, del movimiento colectivo contra el colonialismo. El propósito fundamental del relato de Fanon de este movimiento fuera de la lógica maniquea del colonialismo es, como argumenta Sekyi-Otu, “para escenificar el surgimiento de modos más ricos de razonar, juzgar y actuar” que aquellos inmediatamente accesibles dentro de los límites del pensamiento colonial.

Fanon había presenciado los primeros años del Terremoto africano, el momento en que, como explica, los “torrentes de lava” de las grandes luchas anticoloniales se enfriaron, mientras el pueblo era expulsado de la historia y “conducido de nuevo a su caverna” por líderes que, “en vez de favorecer la expresión de las quejas populares” y “la libre circulación de las ideas”, se encargaron de “proclamar que la vocación de su pueblo es seguir, seguir todavía y eternamente a otros.” En su último libro, tenía claro que sostener sus principios significaba emprender una lucha dentro de la lucha, a la par que enfrentaba al enemigo colonial. Advierte que “hay que

luchar tenazmente a fin de que el partido no se convierta jamás en un instrumento dócil en manos de un líder”. Fanon argumenta que, para establecer la rebelión sobre una base racional, es necesario resistir a aquellos dentro del movimiento “que se inclinan algunas veces a pensar que los matices constituyen peligros” y a los líderes que repiten que “La [única] doctrina... es la unión nacional contra el colonialismo.”

Su crítica a la burguesía nacional, “la burguesía rapaz”, a su uso del Estado como un instrumento para acosar a la sociedad y su mal uso de la historia de la lucha colectiva para apuntalar su propia autoridad, es implacable. Para Fanon está claro que hay formas de militancia nacionalista que mantienen los mismos “juicios peyorativos” sobre los más oprimidos entre los colonizados que “recuerdan en más de un concepto la doctrina racista de los antiguos representantes de la potencia colonial”. Insiste en que la conciencia nacional, “ese canto magnífico que sublevó a las masas contra el opresor”, debe ser complementada con la conciencia política y social.

Fanon lanza una advertencia clara respecto a los partidos que pretenden “encuadrar a las masas según un esquema a priori” y a los intelectuales que deciden “reencontrar el camino de la cotidianidad” con fórmulas que son “estériles en extremo”. Para Fanon, la vocación del intelectual militante es llegar “a este sitio de oculto desequilibrio donde se encuentra el pueblo”, al “núcleo en ebullición donde se prefigura el saber” y, allí, “colaborar en el plano físico”. Está claro que el intelectual formado en la universidad debe evitar tanto la “ineptitud del intelectual colonizado para

dialogar”, como su anverso, convirtiéndose en “una especie de bendito sí-sí que asiente ante cada frase del pueblo”. En contra de esto, recomienda “la inserción del intelectual colonizado en la marea popular” con el objetivo de lograr, como se ha señalado anteriormente, “una corriente de edificación y enriquecimiento recíproco”.

Fanon afirma la práctica de la mutualidad arraigada en un compromiso inmediato con la igualdad radical, algo como la visión de juventud de Marx de “una asociación de seres humanos libres que se educan unos a otros”. Su compromiso consistente con el reconocimiento de “la dimensión abierta de toda conciencia” lo lleva a una comprensión radicalmente democrática de la lucha arraigada en prácticas locales, en las que se afirma la dignidad, se llevan a cabo discusiones y se toman decisiones. Para Fanon, la tarea principal de la formación política es mostrar que “no hay demiurgo, que no hay hombre ilustre y responsable de todo, que el demiurgo es el pueblo y que las manos mágicas no son en definitiva sino las manos del pueblo”. Afirma la importancia de “la libre circulación de un pensamiento elaborado con las necesidades reales de las masas”. Hay claras resonancias de la famosa afirmación de C. L. R. James, en una frase que toma prestada de Vladimir Lenin, “cualquier cocinero puede gobernar”. Fanon, comprometido hasta el final con la emancipación de la razón, con su emancipación en y a través de la lucha, terminó su último libro con el imperativo de “desarrollar un pensamiento nuevo”.

Para ser digno de su nombre, el pensamiento comunista debe ser una expresión del intelecto en movimiento, del intelecto arraigado

en un movimiento real y, por eso, en diálogo permanente con otros en lucha. Debe llevar el deseo militante por —en la breve síntesis de Étienne Balibar de un eje central de la *Ética* de Baruch Spinoza— “tantos como sea posible, pensando tanto como sea posible”. Esta es la forma de militancia desde la cual Fanon nos habla hoy, con un poder tan convincente, con el brillo del metal.





Una huelga organizada por trabajadoras textiles de Dano en Hammarsdale, Sudáfrica, 1982.
Archivo Histórico de la Universidad de Witwatersrand

Lecturas adicionales

Cherki, Alice. *Frantz Fanon: A portrait*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2006.

Elhen, Patrick. *Franz Fanon: A spiritual biography*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2000.

Fanon, Frantz. *A Dying Colonialism*. New York: Grove Press, 1967.

Fanon, Frantz. *Sociología de una revolución*. México: Era, 1968 (1976).

Fanon, Frantz. *Alienation and Freedom*. London: Bloomsbury, 2009.

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press, 1967.

Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.

Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. London: Penguin, 1976.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

Fanon, Frantz. *Toward the African Revolution*. New York: Grove Press, 1967.

Fanon, Frantz. *Por la revolución africana: escritos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

Gibson, Nigel. *Fanon: The postcolonial imagination*. Londo.: Polity, 2003.

Gibson, Nigel. *Fanonian Practices in South Africa: From Steve Biko to AbahlalibaseMjondolo*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press, 2011.

Gibson, Nigel & Beneduce, Roberto. *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics*. Johannesburg: University of the Witwatersrand Press, 2017.

Gordon, Lewis. *Fanon and the Crisis of European Man: An essay on philosophy and the human sciences*. New York: Routledge, 1995.

Gordon, Lewis. *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. Johannesburg: University of the Witwatersrand Press, 1996.

Lee, Christopher. *Frantz Fanon: Toward a Revolutionary Humanism*. Johannesburg: Jacana Press, 2015.

Mbembe, Achille. *Necropolitics*. Johannesburg: University of the Witwatersrand Press, 2016.

Neocosmos, Michael. *Thinking Freedom in Africa: Towards a theory of emancipatory politics*. Johannesburg: University of the Witwatersrand Press, 2016.

Sekyi-Otu, Ato. *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Sekyi-Otu, Ato. *Left Universalism, Africentric Essays*. New York: Routledge, 2019.

Sharpley-Whiting, Tracey. *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*. Lanham: Roman & Littlefield, 1998.

Wynter, Sylvia. "No Humans Involved: An Open Letter to My Colleagues." *Forum H.H.I. Knowledge for the 21st Century* 1.1 (Fall 1994): 42-73.





Instituto Tricontinental de Investigación Social
*es una institución promovida por los movimientos,
dedicada a estimular el debate intelectual al servicio de
las aspiraciones del pueblo.*

www.eltricontinental.org

Instituto Tricontinental de Pesquisa Social
*é uma instituição internacional, organizado por
movimentos, com foco em estimular o debate intelectual
para o serviço das aspirações do povo.*

www.otricontinental.org

Tricontinental: Institute for Social Research
*is an international, movement-driven institution
focused on stimulating intellectual debate that serves
people's aspirations.*

www.thetricontinental.org