

LEER A FANON EN EL SIGLO XXI

Frantz Fanon nació en Martinica en 1925 y murió de leucemia, demasiado joven, en 1961. En 1952, cuando ya era médico y psiquiatra, publicó su primer libro, *Piel negra, máscaras blancas*¹. Era un libro notable y tuvo algún impacto en los círculos intelectuales de aquella época en Francia. Era un apasionado *cri de cœur* sobre su «experiencia de hombre negro sumergido en un mundo blanco», en las palabras que Francis Jeanson, autor de un Prólogo al libro, empleó para describir su tema.

Fanon dice en la Introducción que para superar la alienación del hombre negro se requiere más de lo que ofrece Freud. Freud había argumentado la necesidad de avanzar de una explicación filogenética a una explicación ontogenética, pero Fanon dice que se requiere llegar a una explicación sociogenética. Sin embargo, reconocía las limitaciones de este tipo de explicación, recordando al lector: «Yo pertenezco irreductiblemente a mi época».

Su época eran los años cincuenta. El libro tuvo una resurrección en inglés, treinta años después, cuando fue convertido en un texto central del canon posmoderno. Pero el libro no era de ninguna manera una invitación a la política de la identidad. Muy al contrario. Analiza con mucha claridad por qué no hay que perseguir una política de la identidad en la página con la que concluye el libro:

La desgracia del hombre de color es el haber sido esclavizado.

La desgracia y la inhumanidad del blanco son el haber matado al hombre en algún lugar.

Es, todavía hoy, organizar racionalmente esta deshumanización. Pero yo, hombre de color, en la medida en la que me es posible existir absolutamente, no tengo derecho a refugiarme en un mundo de reparaciones retroactivas.

Yo, hombre de color, sólo quiero una cosa:

¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, París, Éditions du Seuil, 1952 [ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009].

Que nunca el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentre.

El negro* no es. No más que el blanco.

En Francia, donde Fanon vivía en aquel momento, la década de los años cincuenta estaba dominada por la guerra de independencia argelina, que empezó en 1954 y terminó en 1962, un año después de la muerte de Fanon. En 1953 fue nombrado director de psiquiatría en el hospital de Blida, en Argelia. Enseguida le escandalizaron las historias de tortura que le relataban sus pacientes argelinos. Ya era simpatizante de la causa argelina, pero en-

* Fanon utiliza continuamente *noir* y *nègre* (y sus derivados) a lo largo del texto. *Noir* remite al uso neutro de la cualificación derivada del color de la piel, mientras que *nègre* ha conllevado una carga peyorativa vinculada históricamente al contenido racista proveniente de la esclavitud y la trata, que en la actualidad es mucho más débil que antaño. En estos textos de Victor Hugo y de Louis-Ferdinand Celine se recogen dos ejemplos opuestos del uso de *nègre*: así en la novela de Victor Hugo *Bug-Jargal* (1826) encontramos el siguiente pasaje en el que autor protesta contra el contenido racista de *nègre*: «*Nègres et mulâtres! [...] Viens-tu ici nous insulter avec ces noms odieux, inventés par le mépris des blancs? Il n'y a ici que des hommes de couleur et des noirs*»; mientras que en *Voyage au bout de la nuit* (1932) Celine usa deliberadamente *nègre* en clave racista y despectiva: «*Des morceaux de la nuit tournés hystériques! Voilà ce que c'est les nègres, moi j'vous le dis! Enfin, des dégueulasses... des dégénérés quoi!... - Vient-ils souvent pour vous acheter? – Acheter? Ah! rendez-vous compte! Faut les voler avant qu'ils vous volent...*». Con este contenido racista y peyorativo *nègre* se encuentra cristalizado en diversas locuciones, como, por ejemplo, *parler le petit-nègre*: hablar un francés defectuoso y aproximativo: «*Je pouvais couramment parler le "tahitien de la plage" qui est au tahitien pur ce que le petit-nègre est au français*» (Pierre Loti, *Le mariage de Loti*, 1882); o *traiter qqn comme un nègre*: «*La Crécy le traite comme un nègre, et l'appelle Bibi!... Il en est fou naturellement*» (Edmond y Jules de Goncourt, *Charles Demailly*, 1860). *Nègre* también puede referirse a las manifestaciones de la raza o la cultura negras en expresiones más neutras como *danse, masque, sculpture nègre*; en este sentido, pero reivindicando su fuerza y su belleza, fue utilizado por los representantes del movimiento de la *négritude*, como se desprende de este texto de Aimé Césaire: «*Et comme le mot soleil est un claquement de balles / et comme le mot nuit un taffetas qu'on déchire / le mot nègre / dru savez-vous / du tonnerre d'un été / que s'arrogent / des libertés incrédules (Corps perdu, 1949)*. En castellano no existe una diferenciación semántica para marcar ese uso específico, recogiendo la palabra negro ambos campos semánticos; por esta razón hemos optado por marcar con cursiva la palabra negro cuando Fanon utiliza en francés la palabra *nègre*, indicando así el uso específico de tal opción semántica. No hay que olvidar a la hora de comprender el uso fluido, pero conceptualmente sobredeterminado, de estas opciones semánticas que ofrece la lengua francesa, por parte de Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*, que además de la profunda crítica antirracista del texto, en esta obra nuestro autor polemiza tanto con la conceptualización sartreana de la cuestión racial y colonial en clave existencialista y *marxistizant* –Sartre escribe «Orphée noir» que aparece como prefacio a la *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (1948), editada por Léopold Sédar Senghor, así como el prólogo de *Les damnés de la terre*, (1961) del propio Fanon–, como con el movimiento de la *négritude* lanzado durante los años treinta por Léopold Sédar Senghor (1906-2001), Aimé Césaire (1912-2008) y Léon-Gontran Damas (1912-1978), que reivindicaba un panafricanismo políticamente progresista y culturalmente dignificante para combatir tanto el racismo como el imperialismo occidentales. Para abundar en la delimitación de los campos semánticos de estos términos, véase *Le Trésor de la Langue Française informatisé*, en [<http://atilf.atilf.fr/>] [*N. del E.*].

tonces dimitió de su cargo y se fue a Túnez a trabajar a tiempo completo para el Gobierno Provisional de la Revolución Argelina (GPRA). Escribió prolijamente para *El Moudjabid*, el periódico oficial de la revolución. En 1960 el GPRA le envió como embajador a Ghana, que en aquel momento era el centro *de facto* del movimiento por la unidad africana. Fue en Accra, Ghana, donde lo conocí en 1960 y donde tuvimos largas discusiones sobre la situación política mundial.

Enfermó de leucemia. Primero fue a la Unión Soviética y después a los Estados Unidos en busca de tratamientos, que resultaron infructuosos. Pude visitarlo allí en el hospital, donde discutimos en particular sobre el movimiento Black Panther, que acababa de nacer y con el que estaba fascinado. En el último año de su vida se dedicó principal y furiosamente a escribir el libro que se publicaría póstumamente con el título *Los condenados de la tierra*. Tiene un famoso prólogo de Jean-Paul Sartre que Fanon consideraba brillante. El título del libro, por supuesto, procede de las primeras líneas de «La internacional», la canción del movimiento obrero mundial, que evoca a los parias de la tierra².

Fue este libro, no el primero, el que le procuró por primera vez una reputación mundial, incluyendo, por supuesto, Estados Unidos. El libro se convirtió prácticamente en una biblia para todos aquellos envueltos en los muchos y diversos movimientos que culminaron en la revolución de 1968. Cuando las llamas iniciales de 1968 se apagaron, el libro de Fanon se refugió en un rincón más tranquilo. Y a finales de los años ochenta, los distintos movimientos identitarios y poscoloniales descubrieron el primer libro, al que colmaron de atenciones, muchas de ellas equivocadas respecto a las tesis que Fanon defiende en él. Fanon era cualquier cosa menos un posmoderno. Podría mejor caracterizarse en parte como marxista-freudiano y en parte como freudiano-marxista, y como alguien totalmente comprometido con los movimientos revolucionarios de liberación.

La última frase de *Piel negra, máscaras blancas* es: «¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!». En ese espíritu de interrogación ofrezco mis reflexiones sobre la utilidad del pensamiento de Fanon para el siglo XXI.

Al releer sus libros me sorprenden dos cosas: la primera es el grado en el que contienen declaraciones estentóreas sobre las que Fanon parece estar muy seguro, especialmente cuando critica a otros. La segunda es que estas declaraciones van seguidas, a veces muchas páginas más tarde, por la explicitación de sus dudas sobre cómo proceder mejor, sobre cómo se puede lograr lo que ha de lograrse.

² En el francés original, el título del libro de Fanon y la primera línea de «La internacional» utilizan la misma palabra: *damnés*.

También me sorprende, como a Sartre, el grado en que estos libros no se dirigen en absoluto a los poderosos del mundo sino más bien a los «parias de la tierra», una categoría que para él se solapa ampliamente con «la gente de color». Fanon siente siempre ira ante el poderoso, que es a la vez cruel y condescendiente. Pero siente mucha más ira ante esa gente de color cuyo comportamiento y actitud contribuyen a sostener el mundo de la desigualdad y la humillación y que a menudo se comporta así únicamente para obtener unas pocas migajas para ellos mismos.

Quisiera organizar mis reflexiones alrededor de tres dilemas en torno a los que en mi opinión gira Fanon: (1) el uso de la violencia, (2) la afirmación de la identidad y (3) la lucha de clases.

1. *Los condenados de la tierra* tenía tanto gancho y atrajo tanta atención (tanto admirativa como de condena) por la frase inicial de su primer ensayo «Sobre la violencia»:

Liberación nacional, renacimiento nacional, devolución de la nación al pueblo, *Commonwealth*, sean cual sean las rúbricas empleadas o las nuevas fórmulas introducidas, la descolonización es siempre un fenómeno violento.

Inmediatamente y casi de manera inevitable el lector se pregunta: ¿esto es una observación analítica o se trata de una recomendación táctica? Y, por supuesto, la respuesta podría ser que quiere ser ambas cosas simultáneamente. Tal vez el propio Fanon no esté seguro de cual de los dos sentidos es prioritario. Y quizá tampoco importa lo que pensara Fanon sobre el particular. La reacción de los lectores ante esta ambigua frase inicial es más, sin duda, una función de la psique del lector que de la del escritor.

La idea de que el cambio social fundamental nunca ocurre sin violencia no era una idea nueva. Formaba parte de todas las tradiciones emancipatorias radicales del siglo XIX, que creían que los privilegiados nunca cedían el verdadero poder de buena gana ni voluntariamente; el poder siempre se arrebató. Esta creencia constituye en gran parte lo que definiría la supuesta diferencia entre una vía «revolucionaria» y una vía «reformista» hacia el cambio social. El problema es que, precisamente en el periodo posterior a 1945, la utilidad de la distinción entre «revolución» y «reforma» disminuía cada vez más entre los propios militantes de los movimientos más impacientes, airados e intransigentes. Y, por lo tanto, el empleo de la violencia, no como un análisis sociológico sino como una recomendación táctica, empezaba a cuestionarse.

Si los movimientos «revolucionarios», una vez alcanzado el poder estatal, parecían lograr muchos menos cambios de los que habían prometido, era igualmente cierto que los movimientos «reformistas», una vez en el poder, no lo hacían mucho mejor. De ahí esa ambivalencia ante la recomendación táctica. Los nacionalistas argelinos habían vivido sus propios ciclos biográficos. Ferhat Abbas, el primer presidente del GPRA, había pasado los primeros treinta años de su vida política como reformista, para acabar concedien-

do que él y su movimiento no habían llegado a ninguna parte. Concluyó que el alzamiento violento era la única táctica con sentido si Argelia no quería seguir siendo para siempre una colonia, una colonia esclavizada.

Fanon parece afirmar tres cosas, esencialmente, sobre la violencia como táctica política. En primer lugar, en el «maniqueo» mundo colonial, la fuente original de violencia se localiza en los continuados actos violentos del colonizador:

Aquel a quien nunca se le dejó de decir que sólo entendía el lenguaje de la fuerza, decide expresarse por la fuerza. De hecho, desde siempre, el colono le ha señalado el camino que debiera ser el suyo si quería liberarse. El colonizado elige el argumento que le ha señalado el colono y, por un retorno irónico de las cosas, es el colonizado quien ahora afirma que el colonizador sólo entiende la fuerza.

El segundo punto es que la violencia transforma la psicología social, la cultura política de los que fueron colonizados.

Pero 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. Los grupos se reconocen entre ellos y la nación futura es ya indivisa. La lucha armada moviliza al pueblo, es decir, lo arroja en una sola dirección de sentido único.

El tercer punto, sin embargo, se desarrolla en el resto del libro y parece contradecir el tono extremadamente optimista del segundo punto, el sendero aparentemente irreversible hacia la liberación nacional, hacia la liberación humana. El segundo capítulo de este libro se titula «Grandeza y debilidad de la espontaneidad», y el tercero «Desventuras de la conciencia nacional». Son especialmente fascinantes a la luz del primer capítulo sobre la violencia, escritos como fueron durante el transcurso de la guerra por la liberación nacional en Argelia.

El capítulo 2 es una crítica generalizada de los movimientos nacionalistas, cuyo «vicio congénito», dice Fanon, es

dirigirse con prioridad a los elementos más conscientes: al proletariado urbano, a los artesanos y a los funcionarios, es decir, a una ínfima parte de la población que no representa apenas un 1 por 100 [...].

Los partidos nacionalistas, en su inmensa mayoría, experimentan una enorme desconfianza ante las masas rurales [...].

Los elementos occidentalizados experimentan ante la visión de las masas campesinas sentimientos que nos recuerdan los que se dan en el seno del proletariado de los países industrializados.

Este vicio congénito es precisamente lo que hace que fracasen los movimientos revolucionarios, que no pueden basarse en el proletariado occidentalizado sino, por el contrario, en el campesinado desarraigado, recientemente urbanizado:

En esta masa, en este pueblo de los *bidonvilles*, en el seno del lumpenproletariado, la insurrección encontrará su punta de lanza urbana. El lumpenproletariado, esa cohorte de los hambrientos destrribalizados y desclanados, constituye una de las fuerzas más espontáneas y radicalmente revolucionarias de un pueblo colonizado.

Una influencia obvia para Fanon aquí es la Batalla de Argel y su papel en la Revolución argelina.

Fanon pasa de esta oda al lumpenproletariado destrribalizado a un análisis de la naturaleza de los movimientos nacionalistas una vez que alcanzan el poder. Es feroz e implacable, y los denuncia en una de las frases más famosas de este libro: «El partido único es la forma moderna de la dictadura burguesa, sin máscara, sin maquillaje, sin escrúpulos, cínica». Y afirma de estos movimientos nacionalistas en el poder mediante Estados de partido único:

No hay que combatir a la burguesía de los países subdesarrollados porque se corra el peligro de que ella frene el desarrollo global y armonioso de la nación. Hay que oponerse con resolución a ella porque, literalmente, no sirve para nada.

Y tras esto Fanon pasa a la denuncia, pura y simple, del nacionalismo:

El nacionalismo no es una doctrina política, no es un programa. Si queremos realmente ahorrar a nuestro país esas vueltas atrás, esas paradas, esos desfallecimientos, hay que pasar rápidamente de la conciencia nacional a la conciencia política y social [...].

Una burguesía que le da a las masas el único alimento del nacionalismo fracasa en su misión y se empantana necesariamente en una serie de desventuras.

El movimiento de liberación argelino, el Frente de Liberación Nacional (FLN), aún no había llegado al poder. Fanon no estaba entonces criticándolo. Lo que hubiera podido escribir dos años después, diez años después, no podemos saberlo, sólo deducirlo.

2. Es en este punto donde Fanon se vuelve hacia las cuestiones de la identidad, mi segundo tema. Inicia la discusión diciendo que, por supuesto, vanagloriarse de las civilizaciones arcaicas no da hoy de comer a nadie, pero sí sirve al propósito legítimo de tomar distancia de la cultura occidental. La racialización de la cultura fue inicialmente responsabilidad de los colonizadores blancos:

Y es muy cierto que los grandes responsables de esta racialización del pensamiento [...] son y siguen siendo los europeos que no han dejado de oponer la cultura blanca a las otras no culturas. El concepto de negritud, por ejemplo, era la antítesis afectiva, cuando no lógica, de este insulto del hombre blanco hacia la humanidad.

Pero, dice Fanon:

Esta obligación histórica de racializar sus reivindicaciones en la que se han encontrado los hombres de cultura africanos [...] los va a conducir a un callejón sin salida.

En su charla de 1959 ante el II Congreso de Escritores y Artistas Negros, que se reproduce en el capítulo 4, «Sobre la cultura nacional», Fanon es muy crítico ante todo intento de afirmar una identidad cultural que sea independiente y no localizada en el interior de la lucha política por la liberación nacional.

Imaginar que se hará cultura negra es olvidar singularmente que los *negros* están en vías de desaparición [...]. No habrá cultura negra porque ningún hombre político se imagina con vocación de engendrar repúblicas negras. El problema es saber el lugar que estos hombres quieren reservar a su pueblo, el tipo de relaciones sociales que han decidido instaurar, la concepción que se hacen del futuro de la humanidad. Eso es lo que cuenta. Todo lo demás es literatura y engaño.

Su alegato final es exactamente lo contrario a las políticas de la identidad:

Si el hombre es lo que hace, entonces diremos que hoy la tarea más urgente del intelectual africano es la construcción de su nación. Si esta construcción es verdadera, es decir, si traduce el querer manifiesto de la gente, si revela en su impaciencia a los pueblos africanos, entonces la construcción nacional se acompaña necesariamente del descubrimiento y de la promoción de valores universalizantes. Lejos pues de alejarla de las otras naciones, la liberación nacional presenta a la nación sobre el escenario de la historia. En el corazón de la conciencia nacional se cría y vivifica la conciencia internacional. Y esta doble emergencia no es, en definitiva, sino el hogar de toda cultura.

Pero entonces, en su conclusión, como si pensara que había ido demasiado lejos en la minimización de los méritos de una vía diferente para África, de la vía no europea, apunta el ejemplo de Estados Unidos, que convirtió en su objetivo alcanzar a Europa y lo lograron tan bien que «se han convertido en un monstruo en el que las taras, las enfermedades y la inhumanidad de Europa han alcanzado dimensiones espantosas». Para Fanon, entonces, África no debe «alcanzar» a Europa, convertirse en una tercera Europa. Todo lo contrario:

La humanidad espera otra cosa de nosotros, no esa imitación caricaturesca y en su conjunto obscena.

Si queremos transformar África en una nueva Europa, entonces confiemos a los europeos el destino de nuestros países. Sabrán hacerlo mejor que los más dotados de entre nosotros.

Pero si queremos que la humanidad avance un paso, si queremos llevarla a un nivel diferente de su manifestación en Europa, entonces hay que inventar, hay que descubrir [...].

Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad hay que hacer piel nueva, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de poner en pie a un hombre nuevo.

El zigzagueo de Fanon en ambos libros alrededor de la cuestión de la identidad cultural, de la identidad nacional, expresa el dilema fundamental que ha invadido el pensamiento antisistémico durante el último medio siglo y que lo invadirá probablemente también en el siguiente. El rechazo del universalismo europeo es fundamental para el rechazo de la dominación pan-europea y su retórica de poder en la estructura del moderno sistema-mundo, lo que Aníbal Quijano ha denominado la «colonialidad del poder». Pero, al mismo tiempo, todos los que se han implicado en la lucha por un mundo igualitario, lo que podría llamarse la aspiración histórica del socialismo, son muy conscientes de lo que Fanon llamó «las trampas de la conciencia nacional». Así que zigzaguean. Todos zigzagueamos. Todos seguiremos zigzagueando. Porque zigzaguear es la única forma de mantenerse más o menos en una vía hacia el futuro en la que, en palabras de Fanon, «la humanidad avance un paso».

3. Y esto nos lleva a un tercer tema, la lucha de clases. En ninguna parte de los escritos de Fanon se discute la lucha de clases como tal de manera central. Y, sin embargo, sí es central en su visión del mundo y en sus análisis. Porque, por supuesto, Fanon fue educado en una cultura marxista, en Martinica, en Francia y en Argelia. El lenguaje que conocía, y el de todos aquellos con quienes trabajaba, estaba impregnado de las premisas y del vocabulario marxista. Pero a la vez Fanon, y aquellos con los que trabajaba, se habían rebelado, y rebelado con fuerza, contra el marxismo osificado de los movimientos comunistas de su época. El libro de Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*³, sigue siendo la expresión clásica de por qué los intelectuales del mundo colonial (y no solo ellos, por supuesto) abdicaron de su compromiso con los partidos comunistas y afirmaron una versión revisada de la lucha de clases.

El tema clave en los debates sobre la lucha de clases es la cuestión, ¿cuáles son las clases que están luchando? Durante mucho tiempo ese debate estaba dominado por las categorías del marxismo de los partidos: el Partido Socialdemócrata Alemán y el Partido Comunista de la Unión Soviética. El argumento básico era que en un mundo capitalista moderno las dos clases

³ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, París, Ed. Réclames, 1950, pp. 14-15 [ed. cast.: *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2007].

que mantenían una lucha fundamental y que dominaban el escenario eran la burguesía industrial urbana y el proletariado industrial urbano. Todos los demás grupos eran remanentes de estructuras muertas o moribundas que estaban destinados a desaparecer a medida que todo el mundo se mezclara, se definiera a sí mismo como burgués o proletario.

En el momento en que Fanon escribía, había relativamente pocas personas que contemplaran esto como un resumen adecuado o incluso fiable de la situación real. En primer lugar, porque el proletariado industrial y urbano no constituía ni de lejos la mayoría de la población mundial, y además no parecía en general que fuera un grupo que no tuviera nada que perder excepto sus cadenas.

Como resultado, la mayoría de los movimientos e intelectuales buscaban un marco diferente para la lucha de clases, uno que encajara mejor como análisis sociológico y sirviera mejor como base de una política radical. Había muchas propuestas de nuevos candidatos para el sujeto histórico que sería la «punta de lanza» de la actividad revolucionaria. Fanon creyó haberlo localizado en el lumpenproletariado urbanizado y destrabado. Pero admitía sus dudas cuando describía las «debilidades de la espontaneidad».

Al final, lo que obtenemos de Fanon es algo más que pasión y más que un modelo acabado para la acción política. Obtenemos una brillante delimitación de nuestros dilemas colectivos. Sin violencia no podemos lograr nada. Pero la violencia, por muy terapéutica y eficaz que sea, no resuelve nada. Sin romper con la dominación de la cultura paneuropea somos incapaces de avanzar. Pero la consiguiente afirmación de nuestra particularidad nos estupidifica y nos lleva inevitablemente a «desventuras». La lucha de clases es central, siempre que sepamos qué clases están realmente luchando. Pero las lumpenclases, por sí solas, sin estructura organizadora, se queman.

Nos encontramos, como esperaba Fanon, en la larga transición de nuestro actual sistema-mundo capitalista hacia otra cosa. Es una lucha cuyo resultado es totalmente incierto. Puede que Fanon no haya dicho esto, pero sus libros evidencian que lo percibía. El que podamos salir colectivamente de esta lucha y acabar en un sistema-mundo mejor del que tenemos es algo que depende en gran parte de nuestra habilidad para confrontarnos con estos tres dilemas que Fanon discute. Confrontarse con esos dilemas y arrosarlos de una manera que a la vez sea inteligente analíticamente, comprometida moralmente con la «desalienación» por la que combatió Fanon y adecuada políticamente a las realidades a las que nos enfrentamos.