

Hacia una nueva humanidad: *Los condenados de la tierra*

Por: Peter Hudis

Oakton Community College

Traductor: Leandro Sánchez Marín

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

leandro.sanchez@udea.edu.co

Recepción: 09.01.2018

Aprobación: 01.04.2018

Frantz Fanon era un partidario constante de la Conferencia de Soummam de 1956, que insistió en la prioridad del liderazgo político sobre los comandantes militares y las fuerzas del interior sobre las del exterior¹. En la práctica, las decisiones tomadas en Soummam eran a menudo ignoradas. Los prestamistas de la FLN tendían a relegar los objetivos políticos a las preocupaciones militares y aquellos que se oponían (como Abane) fueron dejados de lado². Fanon había estado muy cerca de Abane, pero ya no estaba en la escena desde 1960 y una nueva situación objetiva había surgido. La cuestión que ahora se planteaba a la FLN era si entrar en negociaciones con los franceses, y en qué términos. El GPRA favoreció las negociaciones directas, pero Fanon se estaba volviendo cada vez más escéptico sobre el resultado. Ya había visto demasiados compromisos corruptos en el África subsahariana.

En este período Fanon se hizo cercano con Houari Boumédiène, que en ese momento era jefe del Ejército Fronterizo (y más tarde presidente de Argelia, de 1965 a 1978). La conexión de Fanon con él puede ser un poco sorprendente, ya que Boumédiène había tendido a afirmar la prioridad de los comandantes sobre la dirección política y no era de ninguna manera la figura más radical dentro del FLN. Sin embargo, la percepción de Fanon sobre el Ejército Fronterizo como fuente de un renovado celo revolucionario comenzó a arraigarse “[Su] antecedente campesino auto-reconocido, parecía resistirse a la idea de conformarse con una independencia ficticia del tipo neocolonial” (Cherki, 2006, p. 158).

¹ Realizo este trabajo a partir del texto “Toward a New Humanity: *The Wretched of the Earth*” que corresponde al capítulo sexto del libro *Frantz Fanon Philosopher of the Barricades*. London: Pluto Press, 2015, pp. 111-139. Este libro ha sido escrito por Peter Hudis. Le agradezco a él y a Tania Palmieri de Pluto Press por otorgarme el permiso correspondiente para la publicación de esta traducción (*N. del T.*)

² Para más información sobre esto, véase Henry F. Jackson. (1977). *The FLN in Algeria: Party Development in a Revolutionary Society*. Westport: Greenwood Press, pp. 40-43.

Fanon estaba tratando de hacer conexiones con aquellos que podían rechazar cualquier compromiso precipitado con los franceses, y los combatientes campesinos armados en el Ejército de la Frontera parecían para él una de las pocas fuentes en las que se podía confiar. De todos modos, se sintió perturbado por la estructura jerárquica y la falta de libertad de expresión que encontró en el ejército. Boumédiène invitó sin embargo a Fanon a dar una serie de conferencias a sus tropas en Ghardimaou, justo dentro de la frontera tunecina con Argelia. El contenido de las conferencias de Fanon sigue siendo desconocido, pero es probable que consistieran en material que estaba preparando para *Los condenados de la tierra*³. Es crucial tener en cuenta este contexto político en el que se formó el libro. De lo contrario, mucho de lo que dice sobre la violencia, el papel del campesinado y las amenazas que enfrentan los movimientos de liberación de una nueva burocracia puede ser fácilmente malinterpretado.

También está el contexto personal a considerar. Fanon estaba muriéndose lentamente, y sabía que el tiempo se estaba acabando. Fue enviado a la URSS para recibir tratamiento médico en enero de 1961 (ésta tenía una reputación injustificada en el momento, a pesar de tener un sistema médico avanzado), pero la enfermedad de Fanon persistió. Volviendo a Túnez, escribió el libro rápidamente, en pocos meses. Durante este período fue a Roma para reunirse con Sartre y Beauvoir. Fue su primer encuentro personal. Sartre ya se había manifestado fuertemente en apoyo de la revolución argelina y Fanon estaba muy impresionado con su *Crítica de la razón dialéctica*, que intentó forjar un puente entre existencialismo y marxismo. Estuvieron envueltos en discusiones profundas durante días y, a la vez, Fanon le pidió a Sartre que escribiera el prefacio a *Los condenados de la tierra*. Un capítulo de éste fue publicado en *Les Temps Modernes* en mayo de 1961.

La advertencia de Fanon

Los condenados de la tierra, que era el testamento político, intelectual y personal de Fanon, se ha hecho famoso por su advertencia profética de los callejones sin salida y la regresión que afligiría a tantos países recientemente independientes en el mundo en desarrollo. Compuesto justo cuando muchas naciones africanas habían finalmente ganado su libertad del colonialismo y como Argelia estaba a punto de hacer lo mismo, el libro evita cualquier

³ Véase Irene L. Gendzier. (1973). *Frantz Fanon: A Critical Study*. New York: Pantheon Books, pp. 239-243.

modo de celebración. En su lugar emite un horrible pronóstico de lo que está por venir. Lamenta el hecho de que.

para el 95 por ciento de la población de los países subdesarrollados, la independencia no aporta un cambio inmediato. El observador alerta se da cuenta de la existencia de una especie de descontento larvado, como esas brasas que, después de la extinción de un incendio, amenazan siempre con reanimarlo (Fanon, 1983, p. 67).

Va tan lejos como para escribir: “se advertirá que no ha sucedido nada desde la independencia, que hay que recomenzar todo, que hay que partir de cero” (Fanon, 1983, p. 161). Profundamente perturbado por los crecientes conflictos entre los Estados africanos, la influencia del regionalismo y el tribalismo y el surgimiento del fanatismo religioso islámico⁴, lamenta que “Del nacionalismo hemos pasado al ultranacionalismo, al chauvinismo, al racismo” (Fanon, 1983, p.143).

Uno, por lo tanto, puede ser excusado por experimentar una especie de disonancia cognitiva al leer sus primeras páginas, ya que Fanon declara que hay “un panorama social modificado en su totalidad” (Fanon, 1983, p. 30) por los movimientos de liberación nacional. Él escribe:

La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia. Introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la “cosa” colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera (Fanon, 1983, p. 31).

¿Cómo se puede “no progresar” desde la independencia cuando la lucha por lograrlo ha “alterado fundamentalmente el ser”? ¿Estamos simplemente siendo invitados aquí a un ejercicio en exceso de retórica? Fanon está procediendo muy deliberadamente. Su objetivo es analizar minuciosamente el resultado trágico de las revoluciones, las que han ocurrido y las que todavía están en el horizonte. Al mismo tiempo, es consciente de que su resultado

⁴ Véase, Franz Fanon (1983). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 103.

amenaza con subsumir el reconocimiento de lo que se ha ganado a través de la lucha. El proceso se pierde en el producto, especialmente cuando ocurren las revoluciones abortadas o inacabadas. ¿No somos nosotros mismos un trágico testigo de esto, dado que el recuerdo mismo de lo que se logró en las revoluciones africanas ha desaparecido casi totalmente de la vista? Fanon comienza colocando entre paréntesis el resultado con el fin de dar a conocer primero las energías creativas y los logros de las masas. Ellas fueron las que impulsaron el movimiento independentista; ellas son las que “asaltaron los cielos”, y en el proceso, superaron su sentido de inferioridad frente al opresor colonial. Una nueva visión de la emancipación nació de la lucha, una sensación de que algunas de las personas más empobrecidas y oprimidas del mundo podían enfrentarse a un gran poder industrial y colonial y ganar. Fanon no exagera de ninguna manera al subrayar las transformaciones subjetivas que se producen durante el proceso revolucionario. Como sostiene un historiador de la revolución argelina:

Argumentar que la lucha anticolonial no produjo una revolución en Argelia es ignorar los cambios socioeconómicos sustantivos que se produjeron de esa lucha. Los cambios más críticos fueron los cambios en las relaciones sociales y económicas causados por la movilización y el control de la población musulmana en los primeros años por parte del FLN; el ascenso al poder, a través de la ANP o FLN, de argelinos de origen campesino; los cambios en la propiedad después del éxodo de los franceses; y el nuevo sentido de autoestima y de identidad positiva entre los argelinos independientes, es decir, una transformación psicológica que Fanon considera indispensable para la revolución⁵.

Fanon está por supuesto escribiendo antes de que el momento de la independencia se alcance en Argelia. Él es opresivamente consciente de los peligros que enfrenta la revolución, y señalar sus características positivas de ninguna manera minimiza esto. Por el contrario, procede como lo hace en las primeras páginas del libro con el fin de proporcionar el punto de vista subjetivo por el cual la revolución -en Argelia y en otros lugares- puede *medirse*. La presentación del contenido positivo de la lucha por la libertad proporciona el terreno para captar tanto las limitaciones de los resultados de la revolución como lo que se necesita para superarlos. Fanon no sólo está analizando el presente, sino escribiendo una

⁵ Véase Henry F. Jackson. (1977). “The FLN in Algeria: Party Development” en: *A Revolutionary Society*. Westport: Greenwood Press, p. 209

especie de carta al futuro, en la medida en que quiere hacernos conscientes de las posibilidades revolucionarias que a menudo están oscurecidas.

Entonces, ¿qué nos dice sobre el resultado final? Nos enteramos de que los Estados recién independientes son absorbidos por el mercado mundial y caen presa de la dominación neocolonial. Tan pronto como logran la independencia política lo que se manifiesta es su dependencia económica. Las antiguas potencias coloniales, así como las superpotencias intervienen para dirigir los asuntos de la nación recién nacida. La independencia resulta ser “una forma sin contenido, frágil” (Fanon, 1983, p. 136). Incapaces de proporcionar a las masas los beneficios que esperaban de la lucha, los dirigentes recientemente ungidos se vuelven sobre ellos e imponen un control social jerárquico, a menudo a punta de pistola.

El neocolonialismo, sugiere este retrato, no es simplemente una recapitulación subrepticia de recursos nacionales por agentes externos después de la independencia de la bandera. El neocolonialismo es un estado interno de cosas, la recolonización desenmascarada de la existencia humana por las más negras de las pieles (Sekyi-Otu, 1996, p. 150).

Aquí tenemos a la vista las limitaciones de la burguesía nacional. La burguesía nacional africana, como cualquier burguesía, quiere controlar la economía. Sin embargo, a diferencia de Occidente, donde la burguesía llegó al poder político a través de su control de los recursos productivos, en África las autoridades coloniales negaron a la burguesía nativa ese control. La burguesía nativa, por lo tanto, se centra en el tipo de poder que está más fácilmente a su alcance, el poder *político*. No tiene experiencia en la economía. Luego de la independencia todavía carece de poder económico. Compensa esto al proclamar la necesidad de la “nacionalización” de la industria.

para ella [para la burguesía], nacionalizar no significa poner la totalidad de la economía al servicio de la nación, decidir la satisfacción de todas las necesidades de la nación. Para ella, nacionalizar no significa ordenar el Estado en función de relaciones sociales nuevas cuya eclosión se decide facilitar. Nacionalización significa para ella, exactamente, transferencia a los autóctonos de los privilegios heredados de la etapa colonial (Fanon, 1983, p. 139).

Esto se ve más claramente en las acciones de déspotas como Mobutu, que al menos durante los años setenta se aseguró de que un porcentaje alto de la economía del Congo

fuera estatal más que en cualquier otro lugar de África. Lo cual no le impidió, por supuesto, ayudar a asesinar a Patrice Lumumba y convertirse en un lacayo de los Estados Unidos. Numerosos otros ejemplos abundan, incluyendo las políticas menos represivas de Senghor en Senegal.

Al mismo tiempo, no es difícil imaginar que el impulso para compensar su debilidad económica también explica por qué muchos miembros de la burguesía nacional se proclaman “socialistas”. Se ven obligados a compensar su impotencia económica al ganar el control de la economía a través del mecanismo del Estado. Y aceptaban fácilmente el “consejo” de los regímenes putativamente “socialistas” en la URSS y China para ayudarles a manejar esto con éxito. La ideología “socialista” sirvió (y hasta cierto punto, continúa haciéndolo en algunos casos) como un conveniente complemento para distraer la atención de los apetitos rapaces de los gobernantes, así como el creciente abismo entre ellos y las masas. Aunque Fanon no menciona por su nombre a líderes como Nkrumah de Ghana y Touré de Guinea, sin duda porque todavía los considera importantes aliados en la batalla contra el imperialismo occidental, la *lógica* de su análisis capta perfectamente la dinámica de su gobierno político, sus políticas económicas, y la ideología social. Después de la muerte de Fanon, esto será mucho más evidente.

Fanon había abordado las deficiencias de la burguesía nacional incluso antes de escribir *Los condenados de la tierra*. Un año antes, él declara:

En realidad, los Estados colonizados que han obtenido la independencia por la vía política parecen no tener otras preocupaciones que las de encontrar un verdadero campo de batalla con heridas y destrucciones. Está claro, por otra parte, que esta explicación psicológica, que hace un llamado a una hipotética necesidad de desbravar la agresividad, no nos satisface. Los burgueses triunfantes [*middle classes*]⁶ son los más impetuosos, los más osados, los más anexionistas (Fanon, 1965, pp. 211-212)⁷. Una vez más debemos volver a la fórmula

⁶ Por “clase media” Fanon no se refiere al sector de ingresos medios de la clase obrera (como hoy se usa ampliamente), sino a la burguesía nacional, es decir, a la clase profesional y empresarial.

⁷ En la edición en inglés que utiliza Hudis aparece este pasaje de manera diferente: “In reality the colonized states that have reached independence by the political path seem to have no other concern than to find themselves a real battlefield with wounds and destruction. It is clear, however, that this psychological explanation, which appeals to a hypothetical need for release of pent-up aggressiveness, does not satisfy us. We must once again come back to the Marxist formula. The triumphant middle classes are the most impetuous, the most enterprising, the most annexationist in the world” Frantz Fanon. (1967). *Toward the*

marxista. Las clases medias triunfantes son las más impetuosas, las más emprendedoras, las más anexionistas del mundo.

En *Los condenados de la tierra* su crítica de las deficiencias de la etapa burguesa del desarrollo llega a ser aún más virulenta:

Como se ve, las limitaciones de la burguesía no se manifiestan únicamente en el plano económico. Después de llegar al poder en nombre de un nacionalismo mezquino, en nombre de la raza, la burguesía, a pesar de hermosas declaraciones formales totalmente desprovistas de contenido, manejando con absoluta irresponsabilidad frases salidas directamente de los tratados de moral o de filosofía política de Europa, va a dar prueba de su incapacidad para hacer triunfar un catecismo humanista mínimo (Fanon, 1983, p. 149).

¿Qué es lo que, según Fanon, debe hacerse? Dice que cuando estas condiciones prevalecen, la etapa burguesa debe ser *omitida*: “En los países subdesarrollados, la etapa burguesa es imposible. Habrá por supuesto una dictadura policíaca, una casta de usufructuarios, pero la creación de una sociedad burguesa está destinada al fracaso” (Fanon, 1983, p. 159). Continúa: “En los países subdesarrollados, la burguesía no debe encontrar condiciones para su existencia y desarrollo” (Fanon, 1983, p. 160). Esta es una posición muy radical. No es una de las que fueron propuestas por ninguna de las revoluciones africanas, *incluso en Argelia*.

La posición de los dirigentes de los movimientos anticoloniales, entre ellos los más radicales, era que la “unidad nacional” excluía cualquier perspectiva de dejar a un lado a la burguesía nacional. Fanon está invocando una cuestión que los marxistas habían discutido antes durante medio siglo, es decir, desde los debates de la Segunda Internacional sobre si es posible que las sociedades en desarrollo pasen por alto una etapa burguesa de

African Revolution. New York: Grove Press, p. 187. La edición en francés es más fiel a la cita de Fanon que utiliza Hudis: “En réalité les Etats colonisés qui ont accédé, à l’indépendance par la voie politique semblent n’avoir d’autres préoccupations que de se trouver un vrai champ de bataille avec des blessures et des destructions. Il est clair toutefois que cette explication psychologique, qui fait appel à un hypothétique besoin de dévouement de l’agressivité, ne nous satisfait pas. Il nous faut encore une fois revenir aux schémas marxistes. Les bourgeoisies triomphantes sont les plus impétueuses, les plus entreprenantes, les plus anexionnistes” Frantz Fanon. (2001). *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*. Paris: Éditions La Découverte, p. 212. (N. del T.)

desarrollo⁸. Esto también fue central en las discusiones en el Congreso de la Internacional Comunista en Bakú en 1920⁹. Fanon se refiere a esto por escrito:

La cuestión teórica que se plantea desde hace unos cincuenta años cuando se aborda la historia de los países subdesarrollados, esto es, saber si puede saltarse o no la etapa burguesa, debe resolverse en el plano de la acción revolucionaria y no mediante un razonamiento. La fase burguesa en los países subdesarrollados no se justificaría, sino en la medida en que la burguesía nacional fuera lo suficientemente poderosa económica y técnicamente como para edificar una sociedad burguesa, crear las condiciones de desarrollo de un proletariado importante, industrializar la agricultura, posibilitar, en fin, una auténtica cultura nacional (Fanon, 1983, p. 160).

Por supuesto, Fanon ya ha demostrado que estas condiciones no prevalecen en África, por lo que la fase burguesa, por su razonamiento, no puede ser “justificada” allí.

¿Cómo piensa entonces Fanon “omitir” o superar la etapa burguesa del desarrollo? ¿Cómo imagina superar el estancamiento y la regresión absoluta que él ve como prevaleciente en los Estados recién independizados, así como aquellos que aún luchan por la independencia?

Las dualidades de la violencia

El esfuerzo de Fanon para encontrar un camino más allá de los compromisos y la regresión que enfrentan los Estados recién independientes dice mucho del primer capítulo de *Los condenados de la tierra*, “Sobre la violencia”. Muchos han atacado su discusión por elogiar la violencia como un fin en sí mismo, mientras que otros lo han defendido alegando simplemente que defiende el derecho de las víctimas de la violencia a responder en especie. Ninguna de las opiniones es precisa.

Fanon enfatiza repetidamente que la violencia es el principio organizador del mundo “maniqueo” del colonialismo. Existe en formas abiertas y explícitas, así como en las sutiles y ocultas, pero en ambos casos es el vehículo central de la dominación racial y colonial.

⁸ Para una colección que muestra la amplia discusión de este tema en el período de 1902 a 1906, véase Richard B. Day & Daniel Gaido (Eds.). (2009). *Witness to Permanent Revolution: The Documentary Record*. Chicago: Haymarket.

⁹ Véase Stephen White. (1974). “Communism and the East: The Baku Congress, 1920” en: *Slavic Review*, Vol. 33, No. 2, pp. 492–514.

Pero Fanon seguramente lo sabía mucho antes de que escribiera *Los condenados de la tierra*. Entonces, ¿por qué entra en una extensa discusión de la violencia sólo en este libro? Esto difícilmente puede deberse al impacto de la discusión de Hegel en la violenta “lucha a muerte” por el reconocimiento en su *Fenomenología del espíritu*. Después de todo, Fanon discute esa sección de Hegel en *Piel negra, máscaras blancas*, y, sin embargo, esta última apenas contiene una palabra sobre la violencia. Tampoco sus diversos escritos entre 1952 y 1960 contienen una extensa discusión sobre la violencia. Consideraciones mucho más concretas explican su enfoque sobre la violencia en *Los condenados de la tierra*, a saber, la situación política específica que enfrenta en 1961. Los líderes de muchos movimientos independentistas africanos estaban haciendo compromisos sin principios con las potencias coloniales, deshaciendo muchos de los logros buscados por las masas. Fanon temía que este patrón se repitiera en otros lugares, incluso en Argelia. ¿Cómo, entonces, podría fomentarse la auto-actividad de las masas en lugar de prevenirse? Fanon decide que explicar los rasgos positivos de la violencia podría ayudar a alentar a las masas a no aceptar compromisos podridos desde arriba, sino a que confíen en sus propias iniciativas. “Acomodación pacífica” era lo último que se necesitaba ante las maquinaciones del neocolonialismo y la traición de la burguesía nacional.

El colonialismo, que moldea al sujeto colonizado, es violento hasta el final. *Su propio ser es violencia*. El ser del sujeto está constituido por la violencia. Pedir al colonizado que renuncie a la violencia sin renunciar a la violencia del mundo colonial es una contradicción en los términos. Por esta razón escribe: “Cuando usted y sus semejantes han sido liquidados como perros, no les queda más que utilizar todos los medios para restablecer su peso como hombres” (Fanon, 1983, p. 273).

Fanon reconoce que esto puede resultar contraproducente, llevando a los sujetos colonizados a volverse contra ellos mismos. Él escribe: “Mientras que el colono o el policía pueden, diariamente, golpear al colonizado, insultarlo, ponerlo de rodillas, se verá al colonizado sacar su cuchillo a la menor mirada hostil o agresiva de otro colonizado” (Fanon, 1983, p. 47). No elogia la violencia como tal. Lo que él elogia es la violencia que se vuelve hacia afuera, contra la autoridad colonial y racista, de tal manera que cualquier acomodamiento sin principios con ésta es excluido. Obviamente, esto representa un desafío

no sólo para los colonizadores sino también para los líderes nacionalistas que tratan de cerrar un trato con ellos.

La idea de que Fanon esté fetichizando o glorificando la violencia *per se* sólo tiene sentido si nos abstraemos del problema político específico con el que se está enfrentando; cómo asegurar que las revoluciones no queden confinadas dentro de las limitaciones del neocolonialismo y de la burguesía nacional. ¿Pero la violencia realmente asegura la superación de estos límites? David Macey (2012) señala algo convincente al argumentar:

En retrospectiva, apenas es posible afirmar que es la ausencia de una iluminación adecuada por la violencia la que es responsable de las tragedias políticas de las naciones pos-independencia. Es la prohibición de la política y la inadecuación de la organización política la que ha robado a los partidarios de ayer sus recompensas (p. 202).

Ciertamente, parece que este juicio está confirmado por el resultado de muchas revoluciones africanas que *hicieron* empleo de la violencia, como en Angola. Fanon apoyó el ala del movimiento independentista angoleño, inicialmente más receptivo a tomar las armas y emprender una extensa guerra de guerrillas, la Unión de Pueblos de Angola (UPA) de Holden Roberto. Sin embargo, terminó alineándose con la CIA en oposición a las tendencias más progresistas de la revolución. Incluso si no hacemos caso de Roberto, la UPA contenía una gran cantidad de personajes sombríos. Jonas Savimbi, que más tarde iba a causar tanta violencia y destrucción sobre la Angola independiente, fue miembro de la UPA (la dejó para formar la UNITA en 1966 con la ayuda del gobierno chino). Posteriormente emprendió una guerra de tres décadas contra el más progresista MPLA.

Aunque Fanon no señaló la violencia por razones “metafísicas”, sino en relación con una problemática política específica que enfrentaba en ese momento, la mayoría de sus biógrafos reconocen que le llevó a algunos juicios equivocados. Peter Geismar (1971) argumenta:

Fanon se volvió hacia el ejército nacionalista como otra fuente de ímpetu revolucionario. Tenía más fe en los hombres que usaban las armas que en los que arreglaban la paz; los guerreros, endurecidos por la violencia, serían menos tolerantes con las empresas neocoloniales [...] Su mayor preocupación, en 1961, era que una burguesía musulmana

reemplazara a los colonos europeos sin una verdadera reestructuración de la sociedad argelina. Tenía una ingenua creencia de que el ejército supervisaría el crecimiento del socialismo del Tercer Mundo, permaneciendo inmune a las corrupciones materialistas de la nueva burguesía (p. 179).

Fanon da tanto peso a la violencia, sin embargo, por una razón adicional (aunque relacionada): lo ve como un medio por el cual el colonizado puede superar su complejo de inferioridad. La respuesta de Fanon a la lectura de la discusión de Engels sobre la violencia en el *Anti-Dühring* (recibió una copia de Rheda Malek, un estudiante de filosofía) ilustra su punto de vista sobre esto. Estaba decepcionado con la discusión de Engels. Esto no se debe a que Engels evitó respaldar la violencia. Por el contrario, es un elemento básico de la teoría marxista que la eliminación del derecho de propiedad de la burguesía sobre los medios de producción evocará una reacción violenta contra la que una revolución debe armarse (el caso de la Guerra Civil Americana, cuando la Confederación tomó las armas para defender el derecho de propiedad del amo sobre sus esclavos, indica cuán violenta puede ser esa respuesta, incluso cuando no se cuestiona la existencia de la propiedad privada de los medios de producción y del trabajo asalariado). Tampoco Fanon se diferenció de Engels cuando llegó a entender que ninguna revolución podía tener éxito a menos que los revolucionarios obtuvieran en cuanto al ejercicio de la fuerza armada (un gobierno revolucionario que llega al poder con los militares todavía bajo el control de las viejas clases dominantes es una receta para el desastre). Más bien, Fanon estaba insatisfecho con la discusión de Engels porque sentía que estaba “demasiado alejado de la experiencia cualitativa del individuo sobre la violencia” (Cherki, 2006, p. 108)¹⁰. Como lo expresa en *Los condenados de la tierra*, “En el plano de los individuos, la violencia desintoxica. Libera al colonizado de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas o desesperadas. Lo hace intrépido, lo rehabilita ante sus propios ojos” (Fanon, 1983, p. 86).

Hay algo que decir sobre esto. La aceptación sin quejas no siempre es la mejor manera de obtener auto-certeza subjetiva, especialmente cuando vivimos en condiciones de degradación continua. Fanon no se ocupa de la violencia *per se* sino de la transformación

¹⁰ Véase Alice Cherki. (2006). *Frantz Fanon: A Portrait*. Ithaca & London: Cornell University Press. Fanon cita el trabajo de Engels en *Los condenados de la tierra* (p. 57), pero dice poco sobre él.

subjetiva de los oprimidos como resultado de su participación en ella. La violencia es el predicado, no el sujeto, de su análisis. Enfatiza la violencia con el argumento de que, a su juicio, ayuda a levantar y envalentonar al sujeto colonizado. Pero ¿es esta declaración, la cual tiene un carácter bastante generalizado, nacida de la evidencia? Parece que la respuesta es negativa. Estudios recientes, como el de Marnia Lazreg, que se basa en extensas entrevistas con antiguos militantes de FLN y otros, indican que la violencia tiene, en el mejor de los casos, un efímero papel “purificador”. Más a menudo deshumaniza y produce angustia a largo plazo en sus participantes. Como muestra Lazreg, “La liberación temporal que puede lograrse a través de la violencia, y su impacto transformador a largo plazo” son dos cosas muy diferentes¹¹.

Para toda la inmensa cantidad de atención dada a lo que Fanon tiene que decir sobre la violencia, esta no es la parte más fuerte de su análisis. Si su esfuerzo por conceptualizar la superación de los escollos que enfrentan los movimientos de liberación nacional descansara únicamente en su discusión sobre la violencia, difícilmente podría ser satisfactoria. Afortunadamente, ese no es el caso. La violencia es sólo el aspecto inicial y, de ninguna manera, el más importante de su discusión de cómo superar el aprisionamiento de la revolución por parte de la burguesía nacional. Esto difícilmente puede ser visto, por supuesto, si uno no lee más allá del primer capítulo del libro, así como muchos críticos y también partidarios de Fanon parecen hacerlo.

El campesinado y la clase trabajadora

Mucho más importante en la obra de Fanon es su discusión de las fuerzas de la revolución que pueden ayudar a las revoluciones africanas a continuar en permanencia. El campesinado es central para esto. Los campesinos tienden a ser abandonados por la burguesía nacional, que se basa en las ciudades. Los campesinos constituyen la mayoría de la población, mucho más que la clase obrera y la pequeña burguesía. Aunque no están incluidos en la agenda de los partidos nacionalistas, resultan ser los más revolucionarios. Fanon proclama en voz alta: “es evidente que en los países coloniales sólo el campesinado es revolucionario” (Fanon, 1983, p. 54). Esto se debe a la forma específica de las relaciones

¹¹ Véase Marnia Lazreg. (2008). *Torture and the Twilight of Empire: From Algiers to Baghdad*. Princeton: Princeton University Press, p. 219.

sociales que se encuentran en gran parte de África. Puesto que no ha sufrido la industrialización capitalista a gran escala, la clase obrera no es una fuerza cohesiva y compacta. No ha sido *socializada* por la concentración y centralización del capital. La clase obrera está dispersa, dividida y relativamente débil. El campesinado, por otra parte, es socializado y relativamente fuerte precisamente porque ha quedado intacto por el desarrollo capitalista. Sus tradicionales tradiciones comunales y relaciones sociales permanecen intactas. Piensan y actúan como un grupo cohesionado. *Viven* la división maniquea que los separa del colonizador. Por lo tanto, el mensaje de la revolución “encuentra siempre un eco en el seno de las masas campesinas” (Fanon, 1983, p. 105).

El campesinado no era una abstracción distante para Fanon. Estableció contacto directo con los campesinos incluso antes de convertirse en un revolucionario activo. Poco después de llegar a Blida, visitó zonas rurales para entender mejor la comprensión de la locura de los pueblos indígenas. Después de convertirse en revolucionario viajó muchas veces al campo. Y como se señaló anteriormente, estuvo involucrado en la enseñanza de los campesinos reclutas en el Ejército de la Frontera, mientras estaba en Ghardimau. La discusión de Fanon sobre el papel del campesinado es una generalización teórica que está conectada con la experiencia de primera mano, algo que no se podía decir tan fácilmente de sus escritos sobre la violencia.

Fanon está mirando al campesinado como la fuerza revolucionaria en que se puede confiar para llevar la revolución más allá de los confines de la burguesía nacional, ya que nunca se identificaron con ella en primer lugar. Los líderes nacionalistas se alejan de ellos, ocultos detrás de la cortina de la existencia urbana. Por otra parte, la clase obrera ha tendido a ver a la burguesía nacional como un aliado natural en su lucha contra la dominación colonial en las ciudades. Esto no significa que Fanon ignore el papel de la clase trabajadora *tout court*. Apoyó el esfuerzo por establecer una Federación de Sindicatos de todo el África y reconoce el papel de los sindicatos y otras formas de organización de la clase trabajadora en la lucha por la independencia. Sin embargo:

como en ningún momento se han preocupado por establecer medios de comunicación entre ellos y las masas campesinas, y como precisamente esas masas constituyen las únicas

fuerzas espontáneamente revolucionarias del país, los sindicatos van a comprobar su ineficacia y a descubrir el carácter anacrónico de su programa (Fanon, 1983, p. 113).

Puesto que la burguesía nacional tiene poco contacto con los campesinos antes de la independencia, tienden a tener aún menos después de la independencia. Ellos se aíslan en las ciudades y miran al exterior por ayuda y asistencia, y no a sus propias masas rurales empobrecidas. La división entre la burguesía nacional y los campesinos se hace más profunda. Los campesinos, sin embargo, han sido socializados no sólo por sus formaciones comunales tradicionales sino también por el proceso revolucionario. En muchos casos constituyen la mayor parte de las fuerzas que lucharon contra el colonialismo. Han probado la batalla y no están de humor para ser olvidados. Quieren hacer sentir su presencia. Fanon no está simplemente planteando al campesinado como la fuerza detrás de la lucha por la independencia, sino también como el catalizador para continuar la revolución más allá de ella.

Esto no significa que no sea crítico con el campesinado. Se refiere a “la tendencia oscurantista de las masas rurales” y advierte que a veces exhiben un “carácter retrógrado, emocional y espontaneísta” (Fanon, 1983, p. 110). Es aún más crítico con el lumpenproletariado, citando su “inconsciencia e ignorancia” (Fanon, 1983, p. 126), incluso cuando él destaca su papel revolucionario. Es consciente de que estas fuerzas pueden ser manipuladas en una dirección no revolucionaria. Su punto es que esto sólo se hace más fácil cuando el movimiento revolucionario no echa raíces entre ellas.

Re-creando la dialéctica revolucionaria

Fanon desafía claramente al modelo marxista estándar al plantear al campesinado en lugar de a la clase obrera como el sujeto de la revolución. No está imponiendo un modelo que sea adecuado para Europa o el Occidente desarrollado industrialmente sobre África, sino que se está centrando en las relaciones sociales específicas de este último. Está especialmente acostumbrado a cómo el aditivo del color impacta y transforma las relaciones de clase en el contexto colonial. Simplemente aplicar un modelo de relaciones de clase desarrollado en lugar de cuestiones de raza y racismo en un contexto colonial definido por el racismo no tiene sentido para él.

Se puede argumentar que tampoco tiene sentido desde un punto de vista *marxista*. Marx sostuvo que en Europa Occidental el proceso de desarrollo capitalista arranca a los campesinos del “taller natural” de la tierra; los *des-socializa* y los debilita como una fuerza política cohesionada. Este mismo proceso crea el proletariado urbano, que se une por la concentración y centralización del capital para formar una masa compacta. Emerge como una fuerza política cohesionada a través de la socialización del trabajo. Marx no planteó al proletariado como la “clase universal” porque fuera la parte materialmente más empobrecida de la sociedad. Sabía muy bien que los campesinos son a menudo mucho más empobrecidos. Lo hizo porque la clase obrera posee la capacidad de transformar *totalmente* la sociedad por su lugar central en las relaciones sociales de producción. Sin embargo, Marx no afirmó que este proceso -descrito en el volumen uno de *El capital*- representa el curso inevitable de desarrollo para el mundo entero. En la última década de su vida afirma que las sociedades que experimentan diferentes condiciones sociales -en las que la clase obrera es una pequeña parte de la población y el campesinado todavía no ha sido desplazado de sus formas comunales tradicionales- podrían lograr una revolución social *antes* que Occidente. El país que entonces tenía en mente era Rusia, donde el 90 por ciento de la población consistía en campesinos¹².

Lo más importante de todo es que Marx insiste en su obra en que una revolución social sólo puede tener éxito si es el producto de “un movimiento propio de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría” (Marx & Engels, 2007, p. 166). La idea de que una sociedad socialista podía crearse a través de las acciones de una minoría de la población era completamente execrable para Marx. Su visión de la revolución socialista fue completamente *democrática* (obviamente, esta perspectiva no informó sobre las opiniones de la mayoría de sus autoproclamados seguidores). La visión de Fanon sobre la emancipación no es menos democrática, como se ve en su insistencia en que las revoluciones africanas sólo pueden tener éxito si están arraigadas en la auto-actividad de la mayoría de la población, la cual está claramente compuesta por campesinos.

En este sentido, se puede argumentar que la discusión de Fanon sobre el campesinado está en el espíritu de Marx, aun cuando difiere de sus conclusiones en la medida en que

¹² Para más información sobre esto, véase Teodor Shanin (Ed.). (1983). *Late Marx and the Russian Road: Marx and “The Peripheries of Capitalism”*. New York: Monthly Review Books.

pertenecen a Europa occidental. El “marxismo” no es una serie de conclusiones fijas que se aplican descuidadamente a todas y cada una de las realidades independientemente de su contenido social específico. Tal enfoque es idealista, mientras que el enfoque de Marx es *históricamente materialista*. Sin embargo, existe un gran idealismo en las predecibles y rígidas variantes del marxismo. De hecho, la razón por la que muchos marxistas ortodoxos toman erróneamente los comentarios de Fanon sobre el papel revolucionario principal del campesinado *en África* como una generalización aplicable al mundo entero es que ellos mismos prestan poca atención a la contingencia histórica y a las realidades locales enfatizando “el papel principal” de la clase obrera¹³. Su punto de vista es mucho más metafísico que el de Fanon. Como señaló Antonio Gramsci en su crítica a Nikolái Bujarin (a quien consideraba un ejemplo del marxismo vulgar), éste no pudo ver sus deficiencias idealistas porque “Metafísica significa para él sólo una determinada formulación filosófica, la especulativa del idealismo, y no ya toda formulación sistemática que se considere verdad extrahistórica, como un universal abstracto fuera del tiempo y del espacio” (Gramsci, 1971, p. 142). En total contraste, teniendo en cuenta el hecho de que el contexto temporal y espacial africano es radicalmente diferente del de Europa Occidental, Fanon adopta el mismo enfoque metodológico que Marx, en la medida en que destaca el papel revolucionario de las fuerzas sociales específicas y su conciencia en estricta relación con la naturaleza de las condiciones objetivas y materiales.

El enfoque de Fanon está por lo tanto muy distante del trotskismo, que niega un papel político *independiente* al campesinado. También está muy distante del maoísmo, que anuncia al campesinado como la clase universal *en lugar de* la clase obrera. Fanon no hace tal afirmación. No dice que el campesinado sea el principal sujeto de la revolución en el mundo entero o incluso en el mundo en desarrollo. Él dice que es el sujeto principal en *África* en el momento en que está escribiendo. El enfoque de Fanon es siempre *fenomenológico*, incluso al discutir las realidades políticas más inmediatas.

La discusión de Fanon sobre el papel de la clase obrera y el campesinado puede cuestionarse en términos de su aplicabilidad a toda África. Su comentario de que la clase

¹³ Para un ejemplo especialmente crudo de esa crítica de Fanon, véase Jack Woodis. (1972). *New Theories of Revolution: A Commentary on the Views of Frantz Fanon, Régis Debray, and Herbert Marcuse*. New York: International Publishers.

obrera es la “fracción ‘burguesa’ del pueblo colonizado” (Fanon, 1983, p. 100) no toma en cuenta el papel crítico desempeñado por el movimiento obrero en la lucha de Nigeria por la independencia, cuando una serie de huelgas ayudó a unificar a la nación a lo largo de líneas tribales por una de las pocas veces en su historia. Tampoco tiene en cuenta el movimiento sindical en Sudáfrica, que ha de ser tan decisivo en el desmantelamiento del apartheid. El texto de Fanon no es seguramente la última palabra sobre estos temas. Sus palabras siguen vivas, sin embargo, porque la parte más importante de su discusión sobre el campesinado y la clase obrera se refiere a su repudio de la teoría de la revolución en dos etapas al mirar más allá de la fase burguesa del desarrollo. Y es precisamente esto lo que ayuda a explicar por qué es tan ampliamente leído hoy en Sudáfrica, donde una nueva generación se esfuerza por ir más allá de la dominación nacionalista-burguesa del Congreso Nacional Africano, una formación que tan claramente ha traicionado las esperanzas de los activistas anti-apartheid que buscaban una transformación fundamental de la existencia social¹⁴.

Formas de organización política y social

La dimensión más importante del esfuerzo de Fanon para discernir un curso alternativo de desarrollo para los movimientos de liberación nacional es su crítica al Estado de partido único y la defensa de formas descentralizadas de organización política y social. Enfrentada a graves problemas económicos y cada vez más divorciada de las masas, la burguesía nacional adopta el concepto elitista de un solo “partido para dirigir”. Trata de compensar su falta de serenidad en materia económica al encontrarla en la política. Aquellos que no están con esta ahora están en contra. Él escribe: “El partido único es la forma moderna de la dictadura burguesa sin máscara, sin afeites, sin escrúpulos, cínica” (Fanon, 1983, p. 151). Fanon es implacable en su crítica: “El partido orgánico, que debía facilitar la libre circulación de un pensamiento elaborado con las necesidades reales de las masas, se ha transformado en un sindicato de intereses individuales” (Fanon, 1983, p. 155). Él argumenta:

Para evitar esos múltiples escollos, hay que luchar tenazmente a fin de que el partido no se convierta jamás en un instrumento dócil en manos de un líder. Líder, del verbo inglés que

¹⁴ Para más información sobre esto, véase Nigel Gibson. (2011). *Fanonian Practices in South Africa: from Steve Biko to Abahlali baseMjondolo*. New York: Palgrave Macmillan.

significa conducir. El conductor del pueblo ya no existe. Los pueblos no son rebaños y no tienen necesidad de ser conducidos. [...] La nación no debe ser una cuestión dirigida por un manitú (Fanon, 1983, pp. 168).

El partido único surgió inicialmente para unificar el país a través de las líneas tribales y étnicas, pero con el tiempo no es la gente que dirige el partido, sino el partido que dirige al pueblo. Anticipando brillantemente desarrollos posteriores (así como resumiendo muchos ya en proceso), dice que el partido evoluciona en poco más que en un “servicio de inteligencia” que espía a las masas y las reprime. Los partidos de oposición son sometidos o son empujados a la clandestinidad¹⁵.

Esto no significa que Fanon rechace la necesidad de un partido. Quiere un partido que exprese la voluntad de las masas, que esté libre “de la idea muy occidental, muy burguesa, y por lo tanto muy despectiva, de que las masas son incapaces de gobernarse a sí mismas”. Una de las grandes ventajas de los partidos nacionalistas es que ponen a los intelectuales en contacto con las masas, permitiéndoles “asistir, al mismo tiempo, al despertar de su inteligencia, a los progresos de su conciencia” (Fanon, 1983, p. 171). Pero eso ahora se ha retirado de la vista. El liderazgo nacionalista ahora proclama que el vehículo de la “ciencia” es la *intelligentsia burguesa*.

Fanon quiere dejar de lado la idea misma del Estado de partido único, que requiere “descentralizar al extremo” (Fanon, 1983, p. 180). Él argumenta que la nacionalización de los recursos “no debe asumir el aspecto del rígido control estatal”. La economía debe ser organizada alrededor de cooperativas democráticas que “luchan en cierta medida por la participación masiva del pueblo en la gestión de los asuntos públicos” (Fanon, 1983, p. 162). La vida política y económica debe ser lo más descentralizada posible. Ni siquiera le gusta la idea de que el poder político se centre en el capital. Los funcionarios y los burócratas siempre deben ser forzados a forjar y renovar su contacto con la masa del pueblo, los campesinos.

Esta es una imagen muy diferente de las relaciones sociales en comparación con la que existía en cualquier país africano después de la independencia, incluso en Argelia. Fanon

¹⁵ Véase Franz Fanon. (1983). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 167)

había discutido mucho antes con los Estados de partido único adoptados por reaccionarios y clientes del imperialismo occidental, como Felix Houphouet-Boigny de Costa de Marfil. Sin embargo, también era un asunto endémico a los regímenes con los que Fanon trabajaba estrechamente en ocasiones, como Ghana, Guinea y Malí. Es difícil leer estos pasajes y no ver en ellos una crítica implícita de algunos de sus aliados más cercanos. Lo mismo ocurre con Argelia y el FLN, que exhibió todas las características del Estado de partido único en proceso que se critica en *Los condenados de la tierra*.

Esto no quiere decir que a partir de 1961 Fanon haya cortado sus lazos con los regímenes africanos más progresistas. De ninguna manera ha renunciado a ellos. Pero tampoco está escribiendo ningún cheque en blanco. Su crítica de los límites del liderazgo nacionalista de las revoluciones africanas es en muchos aspectos análoga a la crítica de Marx al comunismo crudo en sus *Manuscritos de economía y filosofía de 1844*¹⁶. Así como Marx postula una visión de “humanismo positivo, comenzando por sí mismo” a través de la crítica de los aliados revolucionarios, de los crudos comunistas, que piensan que la abolición de la propiedad privada es suficiente para crear la nueva sociedad, Fanon postula una visión de un “Nuevo humanismo” a través de una crítica a los aliados revolucionarios, los crudos nacionalistas, que piensan que la abolición de la dominación política colonial es suficiente para crear la nueva sociedad. La estructura dialéctica de sus respectivos argumentos es muy similar.

Sin embargo, la pregunta que necesita hacerse es que si la crítica de Fanon a “Desventura de la conciencia nacional” refleja sus preocupaciones y su creciente decepción con la Revolución argelina. ¿Por qué no lo hace explícito? ¿Por qué se abstiene de cualquier crítica pública del FLN, ya sea en 1957, cuando Abane fue asesinado, o en 1961, momento en el que estaba bastante claro que el FLN se estaba preparando para imponer un Estado de partido único? No fue ninguna sorpresa para nadie cuando el FLN (no mucho después de la muerte de Fanon) formalmente impuso el gobierno de partido único, en septiembre de 1963. Entonces, ¿por qué Fanon no expresó explícitamente sus críticas y preocupaciones en lo que respecta a Argelia? La razón es que, a pesar de sus críticas al centralismo y a las formas jerárquicas de organización, creía que era imperativo mantener

¹⁶ Véase Karl Marx. (2003). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 135-139.

la unidad del movimiento frente al imperialismo. Expresar su punto de vista rompería esa unidad, y esta era una opción que él simplemente no podría albergar. Peter Geismar (1971) habla de esto como sigue:

Él era consciente de las graves diferencias de opinión dentro de la revolución [argelina]; sabía que las camarillas de poder rivales no habían dudado en ordenar liquidaciones dentro de las filas nacionalistas. Pero no creía que pudiera servir a un propósito útil dar a conocer los fratricidios políticos que acabarían por dividir todo el movimiento. Los amigos de Fanon que ahora viven fuera de Argelia afirman que al menos Fanon estaba preocupado cuando habló de la revolución después de 1960 (p. 174).

Para nosotros en el siglo XXI, ya no es posible mantener esta postura. Hemos presenciado demasiados trágicos contratiempos para permitirlo. En oposición a la insistencia en mantener la crítica de los defectos de un movimiento en privado, prácticamente todos los movimientos sociales que han surgido en las últimas tres décadas han enfatizado la necesidad de un debate democrático abierto y la libre y difusión de las diferencias durante el curso mismo de la lucha. Lo mismo sucedía con los movimientos socialistas y comunistas anteriores al estalinismo. En este sentido, a pesar de su persistente rechazo de prácticamente todas las demandas de autodeterminación nacional, Rosa Luxemburg se sitúa por encima de Fanon en este tema, ya que no se abstuvo de criticar públicamente a los bolcheviques por suprimir la democracia y la libertad de expresión en 1918 incluso aunque se encontraban seriamente amenazados por la agresión imperialista. Apoyó la toma bolchevique del poder y nunca se comprometió con la sociedad burguesa, pero no se abstuvo de emitir una crítica pública y abierta¹⁷. Su legado había desaparecido de la vista en gran medida desde la época de los movimientos de independencia nacional de los años cincuenta y sesenta, pero no es así hoy. La historia realiza su propia auto-crítica.

La Guerra Fría y la no alineación

¹⁷ Véase Rosa Luxemburg. (2004). "The Russian Revolution" en: *The Rosa Luxemburg Reader*, pp. 281-311. El libro de Luxemburgo no fue publicado hasta después de su muerte, en 1921, pero las críticas contenidas en él eran ampliamente conocidas en ese momento (ella se esforzó por asegurar que una serie de copias escritas a mano del manuscrito se distribuyeron en su liberación de la prisión en noviembre de 1918) y se expresaron también en una serie de artículos que publicó.

Fanon no quería nada con la Guerra Fría y sintió que era un grave error que los países recién independizados se alinearan con cualquier superpotencia. Escribe: “Hay que poner fin a esa guerra fría que no lleva a ninguna parte, detener los preparativos de la destrucción nuclear del mundo, invertir generosamente y ayudar técnicamente a las regiones subdesarrolladas” (Fanon, 1983, p. 97). Muchos otros en los movimientos independentistas compartían el principio de no alineación y los comentarios de Fanon al respecto no son en absoluto originales. Más contundente es su declaración:

Generalmente, se ha pensado que había llegado la hora para el mundo, y singularmente para el Tercer Mundo, de escoger entre el sistema capitalista y el sistema socialista. Los países subdesarrollados [...] deben negarse, sin embargo, a participar en esa competencia. El Tercer Mundo no debe contentarse con definirse en relación con valores previos. Los países subdesarrollados, por el contrario, deben esforzarse por descubrir valores propios, métodos y un estilo específico. El problema concreto frente al cual nos encontramos no es el de la opción, a toda costa, entre socialismo y capitalismo tal como son definidos por hombres de continentes y épocas diferentes (Fanon, 1983, pp. 90-91).

Fanon quería que los países recientemente independientes definieran nuevos valores para sí mismos, desarrollaran nuevas estructuras e ideas sociales en lugar de seguir las definidas hasta ahora por la sociedad europea, ya sea capitalista o “socialista”. Esto está muy lejos de la afirmación de que aspira a “La misma vida con el mismo fin que existe en la Unión Soviética”, como afirmó Adolfo Gilly (1967, p. 13). Fanon quiere que los países africanos mantengan su distancia de las superpotencias porque aspira a una *nueva vida* que supere las limitaciones de las sociedades burguesas “democráticas” y las dictaduras de los Estados de partido único que se *llamaban* a sí mismos “socialistas”.

Fanon no siempre es tan claro en este tema en sus otros escritos. Por ejemplo, en sus notas sobre el esfuerzo de navegar por el frente sur, escribió:

Con el triunfo del socialismo en la Europa oriental, asistimos a la desaparición espectacular de viejas rivalidades, de tradicionales reivindicaciones territoriales. Este hogar de guerras y asesinatos políticos que representaban Bulgaria, Hungría, Estonia, Albania, ha cedido su lugar a un mundo coherente cuyo objetivo es la edificación de la sociedad socialista (Fanon, 1965, p. 210).

Fanon estaba claramente equivocado. La dominación de la URSS en la Europa del Este no hizo desaparecer “viejas rivalidades”, sino que las suprimió bajo una ocupación militar, mientras que le daba al “gran chovinismo ruso” un nuevo impulso de vida. La sed de independencia nacional de la dominación rusa no “desapareció” en estos países de Europa Oriental, y seguramente no en Polonia (lo cual no se menciona de manera extraña). Fanon expresó un punto de vista muy diferente algunos meses después, después de regresar de su tratamiento médico en la URSS. Además de estar horrorizado con las prácticas médicas y psiquiátricas soviéticas, se quejó a un amigo: “Los rusos y los ucranianos ven a los chechenos e incluso a los georgianos como bárbaros” (Fanon en: Cherki, 2006, p. 156).

Sin embargo, Fanon nunca desarrolló una crítica clara y explícita de las sociedades de tipo soviético. Como señala Cherki (2006), “realmente no le importaba profundizar en un análisis detallado del Estado soviético. Había otras cosas en su mente” (pp. 156-157). Esto es muy desafortunado, ya que le habría permitido articular más explícita y adecuadamente la necesidad de que los movimientos de independencia eviten quedar atrapados en los conceptos de “socialismo” que están en el camino, y, de hecho, contravienen, su búsqueda de un “Nuevo humanismo”.

Fanon y el Islam

Fanon era más clarividente cuando se trataba de su comprensión de las contribuciones del Islam, así como el peligro del islamismo político. Desde su primera entrada en la escena política argelina, Fanon se esforzó por comprender el Islam y la sociedad musulmana argelina, algo de lo que poco sabía a su llegada. Viajó a las zonas rurales para aprender más sobre las prácticas religiosas y culturales islámicas, tanto como parte de su trabajo como psiquiatra y como un revolucionario activo. No descartó las prácticas y creencias tradicionales, pero trató de entenderlas y señaló aquellas dimensiones que tenían características positivas, incluso revolucionarias. Y ciertamente no hizo ningún esfuerzo por imponer su propia orientación atea a otros con los que trabajó. No postuló el humanismo en oposición a la religión *tout court*, por no hablar del Islam. Eso no significa, sin embargo, que Fanon no estuviera atento a los peligros del islamismo político dentro del

movimiento de liberación nacional. Había apoyado a Abane y las decisiones de la Conferencia de Soummam en gran parte debido a su esfuerzo para alejar al movimiento de aquellos que deseaban imponer una identidad árabe-islámica en lugar de una identidad secular-socialista después de la independencia de Argelia. Su crítica a los que deseaban mover las cosas en una dirección diferente se hace explícita en *Los condenados de la tierra*.

Una de las principales críticas de Fanon a la etapa nacional-burguesa del desarrollo es que la debilidad y vacilación de la clase profesional y empresarial significa que no puede tener éxito en crear ninguna clase de solidaridad orgánica *nacional*, y mucho menos la unidad *africana*. La burguesía nacional, afectada por el atraso económico y la inexperiencia política, es incapaz de unir al pueblo bajo un proyecto emancipatorio común. Como resultado, los fundadores de la unidad africana, reducen el objetivo del panafricanismo a (en el mejor de los casos) un sueño utópico, mientras que el Estado-nación empieza a descontrolarse. En resumen, “La burguesía nacional, como piensa sólo en sus intereses inmediatos, como no ve más allá de sus narices, se muestra incapaz de realizar la simple unidad nacional, incapaz de edificar a la nación sobre bases sólidas y fecundas” (Fanon, 1983, p. 146). Este proceso de desintegración nacional (y continental), sostuvo, abre la puerta a algunas de las tendencias más regresivas imaginables, incluyendo el fundamentalismo religioso.

Esta lucha implacable que libran las razas y las tribus, esa preocupación agresiva por ocupar los puestos que han quedado libres por la marcha del extranjero va a dar origen igualmente, a competencias religiosas. En el campo y en la selva, las pequeñas sectas, las religiones locales, los cultos morabíticos vuelven a cobrar vitalidad y reiniciarán el ciclo de las excomuniones. En las grandes ciudades, en el nivel de los cuadros administrativos, asistiremos a la confrontación entre las dos grandes religiones reveladas: islamismo y catolicismo (Fanon, 1983, p. 146).

Cabe señalar que si bien el colonialismo tiene una buena dosis de culpa por esto -y el neocolonialismo seguramente trata de hacer uso de estas divisiones para sus propios fines- el aumento del odio religioso y el fanatismo es sobre todo un fenómeno interno resultante de las limitaciones *dentro* de la lucha anticolonial. El primero de ellos es el fracaso en

completar el proceso revolucionario, para ir más allá de la voluble etapa burguesa. Fanon escribe:

Dentro de una misma nación, la religión divide al pueblo y enfrenta entre sí a las comunidades espirituales mantenidas y fortalecidas por el colonialismo y sus instrumentos. Fenómenos totalmente inesperados irrumpen aquí y allá. En países con predominio católico o protestante, las minorías musulmanas demuestran una devoción inusitada. Las fiestas islámicas son estimuladas, la religión musulmana se defiende del absolutismo violento de la religión católica (Fanon, 1983, pp. 147).

No hay absolutamente ninguna evidencia de que Fanon haya tenido la idea de hacer alianzas con el islamismo político o que sostuvo que había tendencias dentro del fundamentalismo islámico que deberían ser buscadas como posibles aliados contra el imperialismo. Esto no significa que él rechace de plano “un fenómeno cultural conocido con el nombre de despertar del Islam” (Fanon, 1983, p. 195). Recordar a otros las contribuciones de tu herencia religiosa no es intrínsecamente regresivo. Lo regresivo es cuando esto entra en el terreno de la lucha política a través de un abrazo descarado a lo “tradicional”. El resurgimiento de la identidad tribal y religiosa atávica es una función de la ruptura de la revolución, de su fracaso inminente, no de su potencial resurrección.

Fanon, por lo tanto, salió de su camino para dejar claro que la ciudadanía en una Argelia independiente no debe basarse en la religión, la etnia o la raza. “El pueblo” se refiere a aquellos que forman parte del proyecto de independencia y reconstrucción nacional: tanto los judíos como los musulmanes, los europeos tanto como los árabes, el pueblo Kayble como los de cualquier otra minoría nacional. La política basada en la identidad religiosa nunca tuvo ninguna atracción para Fanon, y menos aun cuando se trató de la situación argelina.

Cerca del final de su vida Fanon explicó algunos de sus puntos de vista sobre el Islam con el pensador iraní Ali Shariati, que más tarde publicó un volumen de los escritos de Fanon en Farsi. Fanon escribió: “Respeto tu opinión de que en el Tercer Mundo (y si no te molesta, yo preferiría decir en el Próximo y Medio Oriente), el Islam, más que cualquier otra fuerza social e ideológica, ha tenido una capacidad anti-colonial y una naturaleza anti-occidental”. Pero agregó: “Yo, por ejemplo, temo que el hecho de revitalizar el espíritu de

sectarismo y religión puede resultar en un revés para una nación que está comprometida en un proceso de conversión, de distanciarse de su futuro e inmovilizarlo en su pasado” (Fanon en: Cherki, 2006, p. 199).

Estas palabras son proféticas -no solo por anticiparse a desarrollos posteriores en el mundo árabe, sino también de la revolución iraní de 1979. Aquellos que se disculpan o hacen excusas para el fundamentalismo islámico y su agenda regresiva no encontrarán consuelo en el pensamiento de Fanon- no obstante, sus escritos sobre la violencia. Y aquellos que buscan alianzas o compromisos con el islamismo político -bajo el argumento de que es una reacción “comprensible” al “imperialismo occidental”- tampoco encontrarán apoyo en su cuerpo de pensamiento. Pocos pensadores modernos se oponían más firmemente al colonialismo y al imperialismo que Fanon, pero pocos eran también más críticos con las contradicciones internas y las limitaciones dentro de los movimientos supuestamente “antiimperialistas”. El texto del último libro de Fanon es prueba viviente de eso.

Lo que queda claro del trabajo de Fanon en su conjunto es que nunca apoyó ningún movimiento o estrategia basado en el *resentimiento* y la vil sed de negar por el bien de la negación. Su compás teórico y político siempre estuvo dirigido a la creación de una nueva humanidad basada en la hermandad de los pueblos. Nunca renunció a creer en la solidaridad humana, aun cuando se preguntaba si era posible que surgiera un mundo verdaderamente humano de las cenizas del racismo y del colonialismo. Él es consciente de que la lucha por la libertad es un asunto delicado, fácilmente distorsionado y destruido cuando sus objetivos son confundidos o dejados de lado. Y es también por eso que Fanon entiende que la contrarrevolución puede fácilmente asumir características aparentemente “revolucionarias”, un problema del que él advierte directamente en *Los condenados de la tierra*:

Hay una brutalidad y un desprecio de las sutilezas y de los casos individuales típicamente contrarrevolucionaria, aventurera y anarquista. Esta brutalidad pura, total, si no es combatida de inmediato provoca inevitablemente la derrota del movimiento al cabo de algunas semanas (Fanon, 1983, p. 135).

Incluso con todas sus críticas a las limitaciones dentro de los movimientos nacionales, Fanon sin duda habría sido sorprendido por el grado de regresión que engulló a gran parte de África en los años después de que escribió su último libro. La liberación nacional desembocó en una discordia ideológica y política entre tribus y religiones, sólo para hundirse aún más en su debido momento, en lugares como Liberia, Sierra Leona y el Congo, en batallas incesantes por los recursos de grupos armados que carecían incluso del modo de ocultar su ideología o su propósito político. Sin embargo, este desocultamiento es anticipado por la lógica del análisis contenido en *Los condenados de la tierra*. Pero no es sólo su advertencia de los trágicos contratiempos por venir que le hacen ser un pensador importante sino también su insistencia de “encontrar lo importante en lo contingente, tal es lo urgente” (Fanon, 1965, p. 27). Al hacernos conscientes de las posibilidades revolucionarias que existen en *su* momento, a pesar de todos sus riesgos e incertidumbres, su enfoque puede hacernos conscientes de las posibilidades revolucionarias existentes en el *nuestro*.

La visión de Fanon de la emancipación humana

Fanon proyecta una magnífica visión de la liberación humana en los capítulos finales de *Los condenados de la tierra*. Parte de su discusión más conmovedora aparece en “Desventuras de la conciencia nacional”. Él escribe:

Hemos visto en las páginas anteriores que el nacionalismo, ese canto magnífico que sublevó a las masas contra el opresor, se desintegra después de la independencia. El nacionalismo no es una doctrina política, no es un programa. Si se quiere realmente evitar al país ese retroceso, esas interrupciones, esas fallas hay que pasar rápidamente de la conciencia nacional a la conciencia política y social (Fanon, 1983, p. 185).

Ya hemos visto que con *Los condenados de la tierra*, Fanon va más allá de prever una forma de esencialismo negro (como la negritud) como término mediador en el movimiento del individuo al universal al enfatizar la lucha de liberación nacional de las masas. Ahora mira más allá de esa mediación, hacia lo universal mismo. Es necesaria una etapa superior de la autoconciencia más que la conciencia nacional, la de una profunda transformación social y política que ilumine el contenido de una nueva sociedad. Fanon siempre estuvo interesado en mirar más allá de la inmediatez de la lucha y prever sus metas finales, incluso

antes de que se cumplieran sus metas más inmediatas. Luchó con otros en el movimiento argelino sobre este asunto desde el momento en que se unió a él. Esto llega a su culminación en *Los condenados de la tierra*, donde proyecta el reto de prever *lo que sucede después de la revolución antes de que ocurra*.

Esta sigue siendo la pregunta fundamental y sin respuesta a la que se enfrentan hoy en día todos los movimientos de la libertad -y no sólo los que luchan por la autodeterminación nacional o contra el racismo. No hay ninguna pregunta más importante que contestar para *nuestro* tiempo- especialmente para aquellos que tratan de buscar un camino fuera del callejón sin salida del capitalismo globalizado (así como sus “alternativas” fallidas que se ungiéron como “socialismo” estatista)¹⁸. Característicamente, Fanon no nos permite seguir adelante con una respuesta a “qué sucede después” que saltaría o negaría la lucha de liberación nacional.

Los pueblos africanos, los pueblos subdesarrollados —al contrario de lo que suele creerse— edifican rápidamente su conciencia política y social. Lo que puede ser grave es que con mucha frecuencia llegan a esa conciencia social antes de la fase nacional (Fanon, 1983, p. 186).

Como siempre, Fanon nunca nos deja olvidar lo particular, incluso cuando tratamos de orientar nuestra mirada hacia lo universal. Saltarse la fase nacional resultaría especialmente atroz en África, advierte, ya que deja la puerta abierta al tribalismo y a la rivalidad étnica. La unidad nacional y el desarrollo nacional son imperativos, aún más imperativos que los abstractos llamados para el panafricanismo. Al mismo tiempo, “No hay que esperar que la nación produzca nuevos hombres” (Fanon, 1983, p. 282). La creación y formación de la nación no es un fin en sí mismo, sino un conducto hacia algo más. En resumen:

El nacionalismo, sí no se hace explícito, si no se enriquece y se profundiza, si no se transforma rápidamente en conciencia política y social, en humanismo, conduce a un callejón sin salida. La dirección burguesa de los países subdesarrollados confina a la conciencia nacional en un formalismo esterilizante (Fanon, 1983, p. 186).

¹⁸ Para más información sobre esto, véase Peter Hudis. (2013). *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*. Chicago: Haymarket.

Fanon nunca menciona a Hegel en *Los condenados de la tierra*, pero el lector atento notará que la dialéctica hegeliana del individual-particular-universal forma la estructura del argumento central de la obra. Lo que es de primera importancia en el movimiento dialéctico desde la experiencia vivida del individuo específico hasta el objetivo universal del reconocimiento mutuo es el término mediador. Este término *mediador* debe ser integral al individuo viviente al mismo tiempo que capaz de dirigirlo más allá de sí mismo. En este sentido, la mediación de Hegel representa una especie de conflicto de fuerzas: se interpone entre las experiencias individuales del sujeto y el objetivo último que puede *realizar* su subjetividad. Como dice Hegel (1976):

la determinación abstracta [...] entiende con ella la exigencia de la *realización del concepto* en general, que no se halla en el comienzo mismo, sino que más bien es el fin y la tarea de todo el ulterior desarrollo del conocer” (p. 728).

Para Fanon, el término mediador que puede actualizar la subjetividad del sujeto individual es la lucha por la liberación nacional. Este término mediador, sin embargo, no es un fin en sí mismo, ya que señala el camino hacia un *ulterior desarrollo* del movimiento de liberación. No es el número de referencias explícitas a Hegel lo que hace una obra dialéctica, sino más bien su contenido y estructura filosófica. En algunos aspectos, se puede argumentar que *Los condenados de la tierra* es aún *más* hegeliano que *Piel negra, mascarar blancas*, en la medida en que el contenido político-revolucionario de aquella obra postula una forma más concreta de mediación subjetiva que esta última obra, al mismo tiempo que profundiza en el objetivo universal que está implícito en la batalla por el reconocimiento. Fanon examina aún más en qué consiste ese objetivo universal en el capítulo “Guerra colonial y trastornos mentales”, escribiendo:

No solamente hay que combatir por la libertad del pueblo. También hay que volver a enseñar a ese pueblo y a uno mismo, durante todo el tiempo de la lucha, la dimensión del hombre. Hay que remontar los caminos de la historia, de la historia del hombre condenado por los hombres y provocar, hacer posible el reencuentro con su pueblo y con los demás hombres (Fanon, 1983, p. 271).

El mensaje filosófico central de Fanon es que en vez de intentar copiar o ponerse al día con Europa, es hora de dejarla atrás, no porque todos los valores e ideas que surgieron de

ella fueran necesariamente equivocados, sino porque no se materializaron, en una Europa que habla del “hombre” mientras mata al hombre *en masse*. Europa le ha fallado a la humanidad; pero la humanidad no es un fracaso¹⁹. Su renovación es posible.

Huyamos, compañeros, de ese movimiento inmóvil en que la dialéctica se ha transformado poco a poco en lógica del equilibrio. Hay que reformular el problema del hombre [...] No, no queremos alcanzar a nadie. Pero queremos marchar constantemente, de noche y de día, en compañía del hombre, de todos los hombres. Se trata de no alargar la caravana porque entonces cada fila apenas percibe a la que la precede y los hombres que no se reconocen ya, se encuentran cada vez menos, se hablan cada vez menos (Fanon, 1983, p. 290).

Hoy en día, en medio de las consecuencias del “triumfo” de la globalización capitalista y del fracaso de innumerables revoluciones en todo el mundo -sin mencionar la atomización cotidiana de la vida que ha destruido tanto de *nuestro* espacio público- estamos de hecho muy separados. Parece que hemos perdido nuestro camino y no sabemos a dónde dirigirnos. Si hay algo que se puede obtener de un estudio de Fanon, es orientarse una vez más hacia esa meta que hace que la vida tenga sentido: la lucha por crear nuevas relaciones humanas. No podría haber mayor tributo a la herencia de Fanon que el hecho de que nosotros recapturemos *nuestro* humanismo del reino de la alienación absoluta que impregna nuestro tiempo. Es un desafío que se puede abordar independientemente de la situación particular o posición privilegiada. El universo puede no estar contenido en un grano de arena, pero lo universal puede perseguirse incluso desde el más pequeño grano de insatisfacción con las condiciones existentes.

La historia está repleta de ejemplos de luchas por la libertad que perdieron su camino porque apartaron sus ojos de lo universal. Lo que hace que el trabajo de Fanon sea tan importante hoy, medio siglo después de su muerte, es que está repleto de advertencias e indicaciones sobre cómo *no* perderlo de vista. Aunque Fanon desarrolló sus ideas desde el punto cero de su orientación, no hay nada que nos impida alcanzar un nuevo humanismo desde el punto cero de *nuestra* orientación. Un movimiento es “fanoniano”, no porque se

¹⁹ Como Nietzsche escribió: “Y aunque se os hayan malogrado grandes cosas, ¿es que por ello vosotros mismos –os habéis malogrado? Y aunque vosotros mismos os hayáis malogrado, ¿se malogró por ello- el hombre? Y si el hombre se malogró: ¡bien!, ¡adelante!” *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 397.

compone de campesinos, lumpenproletarios, o habitantes de los asentamientos, (el que vive en los suburbios) o más “fanoniano” porque consista en la clase trabajadora, los estudiantes, las mujeres, los gays y las lesbianas, o negros y otras minorías nacionales. Un movimiento es “fanoniano” en la medida en que, y sólo en la medida en que, al “reexaminar la cuestión de la humanidad”, la rejuvenece y la *actualiza*.

Fanon no vivió para hacerlo. Después de llegar a los Estados Unidos para recibir tratamiento médico, murió el 6 de diciembre de 1961, tres días después de que se publicara *Los condenados de la tierra*. Ahora nos corresponde a nosotros emprender el viaje.

Referencias

- Cherki, A. (2006). *Frantz Fanon: A Portrait*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Fanon, F. (1965). *Por la revolución africana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1983). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2001). *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*. Paris: Éditions La Découverte.
- _____. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Geismar, P. (1971). *Fanon*. New York: The Dial Press.
- Gendzier, I. L. (1973). *Frantz Fanon: A Critical Study*. New York: Pantheon Books.
- Gibson, N. (2011). *Fanonian Practices in South Africa: from Steve Biko to Abahlali baseMjondolo*. New York: Palgrave Macmillan.
- Gilly, A. (1967). “Introduction” en: Fanon, F. *A Dying Colonialism*. New York: Grove Press, pp. 1-21.
- Gramsci, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Hegel, G. W. F. (1976). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar & Librería Hachette.
- Hudis, P. (2013). *Marx’s Concept of the Alternative to Capitalism*. Chicago: Haymarket.

- Jackson, H. F. (1977). *The FLN in Algeria: Party Development in a Revolutionary Society*. Westport. CN: Greenwood Press.
- Lazreg, M. (2008). *Torture and the Twilight of Empire: From Algiers to Baghdad*. Princeton: Princeton University Press.
- Luxemburg, R. (2004). *The Rosa Luxemburg Reader*. New York: Monthly Review Books.
- Macey, D. (2012). *Frantz Fanon: A Biography*. London & New York: Verso.
- Marx, K. (2003). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K. & Engels, F. (2007). *El manifiesto comunista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Shanin, T. (Ed). (1983). *Late Marx and the Russian Road: Marx and "The Peripheries of Capitalism"*. New York: Monthly Review Books.
- Sekyi-Otu, A. (1996). *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- White, S. (1974). "Communism and the East: The Baku Congress, 1920" en: *Slavic Review*, Vol. 33, No. 2, Summer, pp. 492–514. Illinois: University of Illinois.
- Woodis, J. (1972). *New Theories of Revolution: A Commentary on the Views of Frantz Fanon, Régis Debray, and Herbert Marcuse*. New York: International Publishers.