



Descolonizar el mundo

El universalismo humanista de Frantz Fanon

MACARENA MAREY (UBA/CONICET)
1 DE ABRIL DE 2026

La academia argentina tiene, como en casi todo el mundo, una estructura racista, imperialista, colonial, capacitista y eurocentrada, no solamente patriarcal. Este hecho tiene que ser el diagnóstico inicial para cualquier posicionamiento crítico sobre nuestra propia producción de conocimiento. Creo que pocas personas lo negarían. Lo que queda entonces por seguir debatiendo es qué se hace con este diagnóstico. No alcanza con afirmarlo y seguir como antes. Tampoco se trata solamente de leer más autores y autoras que los que prescriben esos programas de filosofía, teoría política e historia intelectual que repiten *verbatim* a un par de franceses y alemanes de los siglos XIX y XX como si esas palabras fueran el techo de la crítica. No se trata de agregar autores y autoras y batir hasta que quede una pasta homogénea. Se trata de cómo dejamos que las filosofías no canóni-

cas (es decir: antiimperialistas, anticoloniales, antirracistas, anticapacitistas, no europeas, no blancas) transformen nuestras metodologías, filosofías, visiones de la historia de la filosofía, nuestros debates y temarios y nuestras concepciones acerca de cuál es nuestra tarea al hacer filosofía, historia intelectual y teoría política. Y, sobre todo, se trata de si se puede pensar en lo no-canónico como algo más que una particularidad, una anécdota, un recuerdo de provincia, una fuente empírica de datos curiosos para que las filosofías de matriz eurocentrada hagan con ella “verdadera” teoría.

Se trata, además, de empezar a percibir el modo en el que los autores europeos *mainstream* son en realidad (por más interesantes que sean sus teorías) protagonistas en la producción de las ideologías supremacistas y, al mismo tiempo, deudores morosos de las voces y prácticas militantes de filósofos y filósofas no-canónicos a quienes les han expropiado, sin siquiera citar, muchísimas de sus tesis radicales. Nunca se trata de dejar de leer el canon: hay que empezar a leerlo desde la historia a contrapelo de los saberes expropiados, de las historias silenciadas y las vidas desposeídas que están ausentes-presentes en sus textos como evidencia de la génesis cultural de la jerarquización capitalista.

Este es un texto de intervención y divulgación¹ en el que quiero mostrar la universalidad de la filosofía de Frantz Fanon. Mi propuesta de lectura de Fanon insiste en el carácter filosófico universal de su pensamiento, contra la costumbre de colegas de izquierda que le dan al marxismo negro (como lo llamó Cedric Robinson en su clásico homónimo de 1983)² un lugar de menor jerarquía respecto del marxismo “verdadero”, “universal”, de autores y autoras blancos de Europa. Como Alejandro De Oto, creo que el humanismo fanoniano y su filosofía de la *praxis* concreta son armas metodológicas que hoy necesitamos más que nunca.³

1 Por eso es que no voy a llenar el texto de referencias a debates de especialistas. Este texto es un adelanto de mi libro *Introducción a la filosofía política crítica*, de pronta aparición en la editorial argentina La Cebra.

2 Cedric, R. (1983). *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Londres: Zed Books.

3 De Oto, A. (2016). Notas metodológicas sobre el humanismo en Frantz Fanon. En J. Gandarilla (comp.). *La crítica al margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. (pp. 127-156). México: Akal / Interpares.

La caída de la URSS no es el único hecho sobre el que tenemos que anclar el pensamiento y la *praxis* en las izquierdas. Provincializar el canon europeo modifica la geografía del pensamiento y de la *praxis*.

La perspectiva desde la que leo a Frantz Fanon es, en primer lugar, *articuladamente* anticapitalista, anticolonial y antirracista: Fanon entendía que el capitalismo, el colonialismo, la colonialidad y el racismo modernos y contemporáneos están todos ellos asociados de una manera simbiótica y sistemática como dominaciones estructurales que, si bien son diferenciables analíticamente, material y simbólicamente son inescindibles. En otras palabras, son relaciones sociales de dominación que no pueden desmontarse por separado, sin relacionarlas las unas con las otras; de igual manera, las luchas contra ellas no pueden librarse por separado. La victoria sobre el colonialismo no perdurará si no está acompañada por la victoria contra el capitalismo y el racismo, como tampoco puede superarse el racismo si no se termina con el capitalismo, ni se puede terminar con el capitalismo si no se lo concibe planetario y racial.

Esta indicación en apariencia trivial señala una concepción específica acerca de cómo funciona el capitalismo. Como Aimé Césaire y W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon es un hito en una tradición de militancia y pensamiento que ilumina el subsuelo desposesivo del capitalismo. Esta tradición no solamente explica muy bien la racionalidad capitalista del colonialismo/imperialismo y del racismo, sino que además muestra que la desposesión es constante, que no quedó solamente en los albores históricos del modo de producción y de la relación social capitalista.

Sin la desposesión el capitalismo no se sostiene, depende de ella para subsistir. La desposesión continua y planetaria de cuerpos y territorios es condición necesaria y de posibilidad de ese modo de producción social, de reproducción y de relación social que es el capitalismo, y configura gran parte de la geografía de la dominación. En pocas palabras, Fanon permite entender la conexión específica entre la racialización y la economía, entre la racialización y el capitalismo, entre el colonialismo racista y el capitalismo, y que el racismo contemporáneo, específico a este modo de producción, también adquiere sus particularidades situadas siguiendo la geografía del capital.

En segundo lugar, leo a Fanon como un filósofo de la *praxis*. Con esto me refiero a que además de hacer de la *praxis* revolucionaria y la acción política colectiva de liberación nacional el objeto de su reflexión, es un filósofo de la *praxis* también porque pensaba que la acción humana produce subjetividad tanto en la opresión como en la liberación. Esta tesis sobre la relación entre subjetividad y *praxis* lo inscribe en el existencialismo: la acción va conformando la identidad, que nunca es una esencia inmutable. Los modos coloniales de subjetivación intentan, por el contrario, crear identidades fijas e inmodificables.

Hay una tercera característica que hace de Fanon un filósofo de la *praxis*. Creo que su aporte más valioso es que permite desentrañar los espacios en los que los oprimidos encuentran las vías para liberarse. Un rasgo fundamental de cualquier proyecto de crítica inmanente es tener la premisa básica, casi ontológica, de que las condiciones de la opresión son las mismas condiciones de la liberación. Las condiciones en las que estamos inmersos, esas mismas que nos oprimen y nos subjetivan de determinada manera, no nos someten absolutamente, sino que a la vez posibilitan ciertos espacios a partir de los cuales podemos liberarnos. Esto también quiere decir que las condiciones materiales en las que existimos nos condicionan, sí, pero no nos determinan de manera absoluta: nos dejan un espacio de libertad. Así, la tarea que motoriza la *praxis* es detectar esas posibilidades y activarlas, no esperar sentados a que llegue el Mesías revolucionario a sacarnos de la opresión.

La subjetividad del oprimido no está totalmente sometida. La sumisión no es absoluta, entre otras razones porque la identidad no es algo fijo ni fijable. Del lado del opresor, esto implica que hay muchos lugares de ignorancia (la ignorancia blanca es un ejemplo de esto). Como señala Charles Mills en su *Contrato racial*, el opresor crea un mundo que no es capaz de comprender en todas sus dimensiones. Hay algo del oprimido que se le escapa. Esta ignorancia del opresor no implica afirmar el privilegio epistémico del oprimido: no quiere decir que por tener una identidad determinada una persona o un colectivo vayan a entender mejor la realidad. Pero sí quiere decir que el opresor no las tiene todas consigo, no tiene la sartén por el mango de manera absoluta, siempre hay algo que se le escapa, fundamentalmente porque hay algo de la realidad social que ni siquiera percibe. James Baldwin lo explicó en un poema:

No pueden lincharme
 ni mantenerme en los guetos
 sin volverse ustedes mismos algo monstruoso.
 Y además, me dan una ventaja aterradora.
 Ustedes nunca tuvieron que mirarme.
 Yo tuve que mirarlos.
 Yo sé más sobre ustedes que ustedes sobre mí.
 No todo lo que se enfrenta puede ser cambiado;
 pero nada puede ser cambiado hasta que se enfrenta.⁴

En esta tradición crítica que articula anticolonialismo con antirracismo y anticapitalismo también se suele explicar que este déficit epistémico (al decir de hoy, con un vocabulario más actualizado) es producto de un gran esfuerzo de autoengaño moral que tuvo que hacer el opresor en la modernidad “humanista” para autoautorizarse a hacerles a los cuerpos y los territorios no europeos un prontuario larguísimo de crímenes, a sabiendas de que no estaba bien lo que hacía. Así, empiezan a operar en la historia unos modos de subjetivación del opresor mismo que están diseñados para opacar moralmente muchas de las áreas de su acción, para que la conciencia moral europea, blanca y capitalista pueda vivir sin suicidarse, sin caer en la autodestrucción por la culpa de las masacres que ella misma ha cometido.

Una de esas operaciones de autoengaño moral es la subhumanización, es decir, el proceso por el cual colectivos enteros de seres humanos son definidos como casi-humanos, como todavía-no-humanos, necesitados de un proceso externo de civilización. Al mismo tiempo en el que hay un proceso real de subhumanización de colectivos enteros de personas, y en algunos casos incluso de deshumanización (proceso por el cual colectivos enteros de seres humanos son definidos como no-sujetos, por lo tanto ni siquiera como seres humanizables por medio de proyectos civilizatorios), se desarrolla un proceso paralelo de opacamiento epistémico y ético que obtura la conciencia temática de la inmoralidad de los procesos de subhumanización. Ni siquiera es que el opresor se hace el sota; ocurre que no se da cuenta de qué es lo que está haciendo en realidad y con la realidad. Así, el déficit del opresor tiene dos

⁴ Bladwin, J. (2017). *I am not your negro*. (pp. 103). Compilado y editado por Raoul Peck. Londres: Penguin.

patas: es un déficit epistémico que oculta dimensiones enteras de lo ético en lo real, déficit que genera un déficit ético/moral diseñado para proteger su conciencia moral. Pero estos déficits no exculpan ni desresponsabilizan al opresor que los produjo y que se beneficia de ellos.

En tercer lugar, estas posiciones sobre la subjetividad y la *praxis* se combinan con una visión de la ontología social colonial desde la cual la preocupación por la *praxis* y la subjetividad es siempre revolucionaria en dos sentidos: uno, en el sentido concreto de la acción revolucionaria de liberación nacional; otro, en el sentido más general pero no por eso menos concreto de la ruptura de las ontologías maniqueas del opresor. Hacer historia, recuperar la agencia histórica, es hacer humanidad. Para que haya descolonización real, a la destrucción de la ontología social colonial debe seguirle la construcción de una ontología social verdaderamente humana y universal. En la “Introducción” de *Sociología de una revolución*,⁵ Fanon lo dice así:

Las nuevas relaciones no consisten en la sustitución de una barbarie por otra barbarie, de una destrucción del hombre por otra destrucción del hombre. Lo que deseamos los argelinos es descubrir al hombre detrás del colonizador; ese hombre, a la vez organizador y víctima de un sistema que lo ha ahogado y reducido al silencio. En cuanto a nosotros, desde hace largos meses hemos rehabilitado al hombre colonizado de Argelia. Hemos arrancado al argelino de la opresión secular e implacable. Nos hemos puesto de pie y avanzamos. ¿Quién puede reinstalarnos en la servidumbre? Deseamos una Argelia abierta a todos, propicia a todos los talentos.⁶

○ en *Los condenados de la Tierra*:

El tercer mundo no pretende organizar una inmensa cruzada del hambre contra toda Europa. Lo que espera de quienes lo han mantenido en la esclavitud durante siglos es que

5 Publicado originalmente con el título *L'An V de la révolution algérienne* en 1959, por Éditions Maspero. En 1966 se reeditó con el título actual, *Sociologie d'une révolution*.

6 Fanon, F. (2024). *Sociología de una revolución*. Buenos Aires. Tinta Limón. (pp. 19-18).

lo ayuden a rehabilitar al ser humano, a hacer triunfar al ser humano en todas partes, de una vez por todas.

Pero es claro que nuestra ingenuidad no llega hasta creer que esto va a hacerse con la cooperación y la buena voluntad de los gobiernos europeos. Este trabajo colosal, que consiste en reintroducir al ser humano en el mundo, al ser humano total, se hará con la ayuda decisiva de las masas europeas que, es necesario que lo reconozcan, en los asuntos coloniales muchas veces se han alineado con las posiciones de nuestros amos en común. Para ello, será necesario primero que las masas europeas decidan despertarse, desempolven el cerebro y abandonen el juego irresponsable de la Bella Durmiente del Bosque.⁷

Y en las conmovedoras páginas finales de *Piel negra, máscaras blancas*:

Al superar los datos históricos, instrumentales, introduzco el ciclo de mi libertad. 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. Son, 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, solo quiero una cosa: 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. [...] Mediante un esfuerzo de reconquista de sí y de despojamiento, por una tensión permanente de su libertad, los hombres pueden crear las condiciones de existencia ideales de un mundo humano. [...] Mi libertad, ¿no se me ha dado para edificar el mundo del *Tú*? Al final de esta obra, me gustaría que sintieran, como nosotros, la dimensión abierta de toda conciencia. Mi último ruego: ¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!⁸

7 Fanon, F. (2015). *Los condenados de la Tierra*. Buenos Aires: FCE. (pp. 97-98).

8 Fanon, F. (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal. (pp. 189-190).

Una pregunta filosófica básica de la filosofía fanoniana de la *praxis* es cómo una persona subjetivada en la inferiorización, autoconvencida de una inferioridad propia, puede romper la relación social colonial (o cualquier otro sistema de relación social de dominación) y hacer un mundo nuevo con un humanismo nuevo. Fanon no es antihumanista ni posthumanista, sino que en sintonía con las luchas revolucionarias de liberación brega por la construcción de una nueva humanidad. Sabe que bajo la excusa del proyecto civilizatorio del humanismo (“pseudohumanismo”, al decir de Césaire) Europa desposeyó millones de cuerpos, vidas, culturas y territorios, pero no por eso tira al proverbial niño con el agua sucia de la bañera. El desafío es elaborar un concepto radicalmente diferente de humanidad que no se preste para los proyectos genocidas y ecocidas del colonialismo de la modernidad. La filosofía fanoniana de la *praxis* está, así, orientada a entender los modos de subjetivación, de humanización y subhumanización propios del colonialismo para mostrar que hay una tarea ética y política de liberación que es, al mismo tiempo, la formación de una nueva subjetividad, de una nueva humanidad sin explotación.

La cuestión central del humanismo revolucionario no es qué hace al ser humano diferente del animal o qué hace al ser humano mejor que el resto de las vidas. Su pregunta es eminentemente práctica: cómo terminar con la subhumanización y la deshumanización, cómo desproletarizar y descolonizar los cuerpos y territorios. Para poder hacerse estas preguntas antes es necesario comprender que las condiciones de subhumanizado, proletarizado, colonizado y racializado son productos de procesos históricos que siguen lógicas materiales y simbólicas de desposesión, dominación y despersonalización, no esencias transhistóricas.

Sociología de una revolución es el texto de Fanon en el que quizás más se pone en obra este marco teórico-práctico que resumí. Allí, Fanon narra las transformaciones que la lucha revolucionaria operó sobre el pueblo argelino. Es un estudio práctico que incluso ejemplifica e ilustra las posturas filosóficas de *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la Tierra*. En *Sociología*, Fanon muestra de qué modo concreto se va conformando la subjetividad revolucionaria a la par de la lucha por la liberación de Argelia con la transformación de diferentes aspectos de la vida y las relaciones sociales. La tesis central es que el proceso de organización de la *praxis* revolucionaria va modificando no solamente las relaciones sociales entre colonizador y colonizado, sino que modifica además al pueblo argelino mismo:

transforma las relaciones entre hombres y mujeres, entre padres e hijos, entre las generaciones, entre el pueblo argelino y el idioma francés, entre el pueblo argelino y las nuevas tecnologías (como la radio) y las tradiciones (como el velo). En pocas palabras, la necesidad de organizarse lleva a las personas a reconfigurar sus relaciones con el mundo y con los otros, con las condiciones materiales de su existencia y con el colonizador.

El capítulo 1 se titula “Argelia se quita el velo”. En él Fanon estudia de qué modo la lucha revolucionaria modifica el lugar del velo dentro de la cultura árabe en Argelia y, con ello, cómo se reconfiguran las relaciones entre hombres y mujeres y la agencia política de la mujer argelina. Anacrónicamente (o no tanto), puede decirse que este capítulo es un gran texto feminista contra el feminismo blanco liberal y su episteme blanca. “Argelia se quita el velo” es una reflexión que adelanta la noción crítica del “feminismo misionero”, el giro que acuñó Lila Abu-Lughod para referirse a la intención colonialista de los argumentos feministas que sostienen que Occidente debe “salvar” a las mujeres árabes, a quienes consideran subjetividades pasivas, del velo (pero no del genocidio o la ocupación extranjera).⁹ En efecto, Fanon critica que en la etapa colonial:

Las sociedades de ayuda y solidaridad con las mujeres argelinas se multiplican. Las lamentaciones se organizan. ‘Queremos avergonzar al argelino por la suerte que le impone a la mujer’. Es el período de efervescencia y puesta en práctica de una técnica de infiltración que arroja jaurías de trabajadoras sociales e impulsoras de obras de beneficencia en los barrios árabes.¹⁰

El análisis principal del capítulo es el modo en el que el uso del velo va corriendo su sentido y su significado como un elemento casi inerte de la tradición para cobrar el lugar del centro de la resistencia. La resignificación del uso y del no uso del velo por parte de las mujeres argelinas pone en primer plano la agencia de estas mujeres, que se quitan o ponen el velo según las necesidades de la *praxis*.

⁹ Véase Abu-Lughod, L. (2013). *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

¹⁰ *Sociología*, p. 24.

Este análisis es un ejemplo claro de la profundidad del pensamiento situado para abordar las prácticas y las culturas. Pocas prácticas son en sí mismas opresivas y se trata siempre de comprender su sentido en un contexto y en una situación determinadas en las que las opresiones se entrelazan de maneras complejas y hasta paradójicas. Ponerse el velo cuando los colonos franceses se empeñan en imponer la quita del velo es un acto de resistencia en pos de la liberación; quitarse el velo cuando la progresión de la lucha por la liberación colonial también reubica el cuerpo de la mujer respecto de los varones compatriotas y colonos es también un acto de liberación. El feminismo anticolonial de María Lugones sigue la estela del pensamiento situado así entendido,¹¹ también muy en línea con los estudios de Saba Mahmood sobre la religiosidad de las mujeres egipcias en *Políticas de la piedad*, por ejemplo.

A lo largo de *Sociología de una revolución*, Fanon piensa situadamente otras metamorfosis de la sociedad argelina: la radio y el idioma francés (en el capítulo 2, “Aquí La voz de Argelia”), la familia (capítulo 3), la medicina (capítulo 4) y la relación con los europeos en Argelia (capítulo 5).

El estudio del uso de la radio por parte de la organización para la liberación es también un gran ejemplo del pensar situado. Primero, durante la etapa colonial previa a la organización política, la radio es percibida como una tecnología y un artefacto del colonizador, un instrumento francés y vehículo de la ideología del colono. Pero luego se descubren las posibilidades comunicativas que da la tecnología radiofónica para la organizar la lucha, por un lado, y por el otro su importancia para difundir la voz propia de y a todo un pueblo. En la revolución, “el argelino debe oponer sus propias informaciones a las informaciones del enemigo. A la verdad del opresor, antes rechazada como mentira absoluta, se opone otra verdad propia”.¹²

Con todo, apropiarse de la radio para usarla con el objetivo opuesto con el que el colonizador la había usado no significa que la radio sea neutra: no se trata de que carezca de un sentido u opresivo o emancipador en sí misma, sino que su artefactualidad, como la

11 Véase Lugones. M. (2021) *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

12 *Sociología*, p. 62.

de toda técnica, es inseparable de unas prácticas determinadas. No es neutra, así como no es recortable de coordenadas prácticas. La *praxis* condiciona el trabajo normativo de una tecnología de la comunicación en una situación determinada: una tecnología crea realidad dentro de una realidad determinada, no en el vacío. Así, la tecnología no es ni neutra, pero tampoco “buena” o “mala” en sí misma: su carácter conservador o transformador de las relaciones sociales solo puede entenderse cuando se entiende el trabajo que hace en una situación determinada, en manos de una subjetividad determinada y en el entramado de una situación social. Este principio metodológico del pensamiento situado vale para el estudio de cualquier práctica social e invita a entender los fenómenos culturales y tecnológicos precisamente *como prácticas* y, con ello, entenderlos en los entramados de dominación. Esto es lo que aporta, entre otras cosas, Fanon como filósofo de la *praxis*: la apertura epistémica que permite entender, por ejemplo, la tecnología y sus objetos desde la perspectiva práctica, social y política.

La pregunta filosófica que plantea la perspectiva práctica es por el trabajo normativo que hacen una práctica, un objeto o un concepto en una situación social. Por ejemplo, ¿qué trabajo normativo hace el concepto de “mujer” en nuestra cultura?: ¿qué dominaciones canaliza decir “mujer”? ¿En qué sentido puede usarse el concepto de manera liberadora? ¿En qué sentido se lo usa de manera opresiva? O ¿qué trabajo normativo hace Internet, en tal momento de la historia de tal pueblo?: ¿sirve solamente para instalar la ideología del opresor? ¿Sirve para organizar una revuelta popular? Lo mismo puede replicarse con los programas de IA, las cámaras de seguridad, las redes sociales, los teléfonos celulares. ¿Son alienantes en sí mismas estas tecnologías, o son inescindibles de las prácticas en las que se insertan?

La pregunta por el trabajo normativo no es la simple preocupación por el efecto inmediato de una práctica o tecnología, sino que implica entenderlo como un proceso más amplio de creación de sentidos y de creación de realidad. En el caso de quitarse el velo, el trabajo normativo que hace el velo es diferente cuando son las feministas blancas quienes quieren imponer la práctica frente a una sociedad que ellas leen como “atrasada” y en la que las mujeres serían subjetividades subyugadas en su totalidad, que cuando son las mujeres árabes quienes se quitan el velo frente a la dominación patriarcal o para pasar desapercibidas en la ciudad europea de la Argelia durante la lucha por la liberación. Esta resignificación

política del velo es un efecto del trabajo normativo que hace no solo la práctica del velo, sino además los conceptos de mujer y de libertad en una situación dada.

El pensar situado de Fanon no está motivado por un fetichismo de la particularidad ni por un romance acrítico con unas culturas pretendidamente auténticas, sino por la necesidad de producir nuevos universales filosóficos. En efecto, permite, primero, desarmar la idea europea de que hay un universal fijo que explica todo de igual manera en todos los lugares. En segundo lugar, permite entender los contextos sociales y sus prácticas y *praxis* en un sentido filosófico, no meramente sociológico y etnográfico, para encontrar en ellos los conceptos centrales de una teoría de la dominación y de la liberación. Como filósofo de la *praxis*, Fanon era consciente de que la acción nunca tiene lugar en el vacío y de que es precisamente la iluminación mutua entre la acción y la situación social, su inseparabilidad, lo que hace que una *praxis* determinada sea o bien emancipadora o bien dominante. La filosofía de la *praxis* así concebida implica un posicionamiento a la vez crítico y normativo.

“Normativo” en este sentido en el que lo empleo no significa opresivo, porque lo que estaba tratando de hacer Fanon era señalar las vías para la ruptura de la ontología dual colonial y su contraparte subjetiva, la inferiorización. Es que “detrás de estas nuevas actitudes” de los y las argelinas durante la lucha por la liberación “se niega la situación colonial en conjunto”: “la duda sobre el principio mismo de la dominación extranjera entraña cambios esenciales en la conciencia del colonizado, en su percepción del colonizador y en su situación de hombre en el mundo”.¹³ Con esto doy paso a *Piel negra, máscaras blancas*.

Piel negra, máscaras blancas abre con un epígrafe del *Discurso sobre el colonialismo* de Aimé Césaire: “Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el arrodillamiento, la desesperación, el servilismo”.¹⁴ Con este modo de iniciar la “Introducción” al libro, ya puede saberse que se tratará de un texto cuyo centro es el malestar subjetivo que aqueja a los

¹³ *Sociología*, p. 55.

¹⁴ *Piel negra, máscaras blancas*, p. 41.

colonizados; específicamente, como psiquiatra nacido en las Antillas, Fanon se dedica al complejo de inferioridad del negro antillano. Como ya puede suponerse por el epígrafe, este complejo es producto de un *proceso* de inferiorización. *Piel negra, máscaras blancas* es, así, el estudio *sociogenético* del malestar que se produce en las subjetividades negras y colonizadas por efecto de los procesos materiales y simbólicos de la colonización. Se trata de una obra imprescindible para cualquiera que se interese por la filosofía de la subjetividad, la filosofía de la *praxis*, el malestar social y los afectos.

La subjetividad antillana que Fanon estudia está casi absolutamente subsumida bajo la lógica del racismo: el antillano está alienado en su “negrura” (igual que el blanco está “preso en su blancura”) y el cúmulo de síntomas psíquicos, sociales y culturales que lo aqueja se condensa en su deseo imposible de ser blanco. Lo que organiza conceptualmente su malestar es el complejo de inferioridad. Como sugerí recién, si hay un complejo de inferioridad del antillano en la situación colonial y racista en la que vive es porque se trata del resultado de un proceso de racialización y colonialización, cuyo producto es la internalización de la ontología dual rígida del mundo colonial. En palabras de Fanon:

El análisis que vamos a emprender es psicológico. No obstante, para nosotros sigue siendo evidente que la verdadera desalienación del negro implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales. Si hay complejo de inferioridad, este se produce tras un doble proceso: económico, en primer lugar, luego por interiorización, o mejor dicho, por epidermización, de esa inferioridad después.¹⁵

El análisis psicológico específico que permite llevar a la conciencia el hecho de que este complejo de inferioridad es resultado de la interiorización de la situación colonial es un análisis sociogenético. Para poder diagnosticar cabalmente el complejo de inferioridad del negro antillano hay que hacer, entonces, un sociodiagnóstico. El concepto fanoniano de sociogénesis revela la insuficiencia del psicoanálisis ontogenético de Freud (limitado a la biografía familiar del individuo, sobre todo en su relación con su madre y padre he-

¹⁵ *Piel negra, máscaras blancas*, p. 44.

terocissexuales y con la abstracción de sus situaciones sociales y raciales, es decir: blancos y pudientes) y de la filogénesis (el análisis propio de la psiquiatría racista contra la que Fanon batalla en esta obra y en varias intervenciones suyas de etnopsiquiatría). En un análisis ontogenético, el malestar del complejo de inferioridad se separa de su situación social y se vuelve, así, irresoluble porque se lo encierra en un diagnóstico individual que no da con sus fuentes verdaderas: el malestar queda encerrado en sí mismo. En un análisis filogenético típico de la psiquiatría colonial y racista, el complejo de inferioridad del antillano es explicado como un rasgo esencial a la condición “ser-negro-antillano”, esto es, se lo entiende como un complejo que refleja una inferioridad biológica: el malestar es negado.

Ahora bien, que el diagnóstico de este malestar es un sociodiagnóstico no quiere decir que Fanon piense la subjetividad de manera determinista. El antillano no está condenado a permanecer en la inferiorización:

1. Mi paciente sufre un complejo de inferioridad. Su estructura psíquica corre el riesgo de disolverse. Se trata de conservarla y, poco a poco, de liberarlo de ese deseo inconsciente.
2. Si él se encuentra hasta este punto sumergido en el deseo de ser blanco es porque vive en una sociedad que hace posible su complejo de inferioridad, en una sociedad que extrae su consistencia del mantenimiento de ese complejo [...]

Como psicoanalista debo ayudar a mi cliente a que concencie su inconsciente, a que no intente una lactificación alucinatoria, sino que actúe, por el contrario, en el sentido de un cambio de las estructuras sociales.¹⁶

¿Cómo se sale del malestar? Por medio de la reconfiguración de la realidad social, es decir, con la *praxis*. La *praxis* transformativa, por su parte, comienza con la elección de actuar frente a las estructuras sociales, “la verdadera fuente de conflictos”. La elección existencial (es decir, configuradora de la transformación) no es, entonces, entre “blanquearse o desaparecer”, sino entre actuar para romper la ontología colonial racista o la

pasividad frente a ella.¹⁷ Y esta elección puede tomarse cuando aparece la conciencia temática de la fuente “verdadera” del malestar: la situación colonial.

Pienso que el análisis sociogenético de Fanon es, además de un análisis psicológico, un método de indagación filosófica sobre la lógica de la acción revolucionaria y también el corazón de la filosofía fanoniana de la *praxis*. La desalienación no es un asunto que se resuelve solo subjetivamente, sino que se supera en la materialidad. La *praxis* es, precisamente, ese movimiento de desalienación subjetiva que, para ser real, tiene que ser material. Estos señalamientos permiten entender la famosa frase de la “Introducción” a *Piel negra, máscaras blancas*: “No habrá auténtica desalienación más que en la medida en que las cosas, en el sentido más materialista, hayan recuperado su lugar”.¹⁸ La recuperación material del lugar de las cosas no implica que se deba ni que se pueda regresar a una supuesta ancestralidad impoluta en la que no habría existido la explotación, un paraíso cultural perdido a redescubrir. El llamado fanoniano es a crear un mundo social nuevo, radicalmente libre: “Un solo deber. El de no renegar de mi libertad a través de mis elecciones”.¹⁹

Con todo, el panorama que Fanon pinta en *Piel negra, máscaras blancas* es bastante triste: describe una situación colonial en la que el negro antillano está en la pasividad, quieto en el lugar inferior en el que lo puso la ontología del colonizador blanco. En las Antillas todos quieren ser blancos, todos se creen superiores a sus compatriotas cuando consiguen viajar a la metrópolis europea y se afrancesan. Esta actitud aspiracional es índice del deseo de ser blanco (la “lactificación alucinatoria”) y, por lo tanto, del complejo de inferioridad (así como creer que la Argentina es “blanca” y “europea” es un marcador del complejo de inferioridad colonial).

Los negros antillanos se relacionan entre sí por referencia al blanco, es decir que en rigor de verdad no se reconocen mutuamente y no entablan relaciones de reciprocidad. Esta fractura social genera un problema ulterior: el hecho de que se relacionen mediados por su aspiración de convertirse en el colono blanco obtura la posibilidad de organización

17 *Piel negra, máscaras blancas*, p. 104.

18 *Piel negra, máscaras blancas*, p. 45.

19 *Piel negra, máscaras blancas*, p. 189.

colectiva. La persistencia de la alienación es producto y causa, al mismo tiempo, de la desarticulación de la unidad de lucha necesaria para terminar con la alienación. Y el panorama se agrava en la situación colonial antillana estudiada por Fanon porque el negro antillano solo busca el reconocimiento del colono blanco, de la metrópoli, un reconocimiento que es imposible. El deseo alienado de ese reconocimiento le impide percibir el hecho de que nunca lo obtendrá y, por lo tanto, le impide quitarle él mismo su reconocimiento, su venia, a la situación colonial. El deseo de ser blanco fija al antillano en la pasividad. El deseo de convertirse en el opresor fija a cualquier oprimido en la pasividad ontológica.

Voy a traer aquí un estudio etnopsiquiátrico de Fanon en colaboración con Raymond Lacaton, colega suyo en el Hospital Psiquiátrico Blida-Joinville en el Norte de Argelia,²⁰ que funciona como líquido de contraste para entender esto último. Los textos a los que me refiero fueron escritos por Fanon y Lacaton en 1955 para un congreso de psiquiatría y neurología de Francia y países francófonos, cuyo tema fue la confesión.²¹ Los textos son “Conductas de confesión en África del Norte” (la ponencia que finalmente se publicó en actas) y las notas que tomaron para su alocución.²²

El asunto de la confesión de un crimen por parte del reo es fundamental para el psiquiatra forense, cuya perspectiva Fanon y Lacaton adoptan, pues se trata de establecer si hubo *mens rea* y en general en qué estado mental estaba el criminal para que el tribunal pueda sentenciar con “justicia” la culpabilidad y el castigo correspondiente. El psiquiatra forense busca establecer la “experiencia vivida” del acusado, de “descubrir la verdad del acto que será la base de la verdad de su autor, dado que para el perpetrador negar su acto, desecharlo, puede ser vivido por él como una alienación fundamental de su ser”.²³ En este marco, Fanon y Lacaton analizan el fenómeno usual de musulmanes argelinos

20 El hospital pasó a llamarse “Frantz-Fanon” tras la independencia argelina.

21 Analicé con detalle estos trabajos en un artículo en autoría con Alejandro De Oto: Historic Injustices as Matters of the Present. *Res Publica* 30, (2024) (pp. 663–682). Recuperado de <https://doi.org/10.1007/s11158-024-09657-z>, trabajo que sigo de cerca aquí respecto de los estudios etnopsiquiátricos de Fanon.

22 Usé la edición inglesa de los textos en: *Frantz Fanon. Alienation and freedom*, editado por Jean Khalfa, J. Robert Young, traducción de Steven Corcoran (2018). Londres: Bloomsbury.

23 *Alienation and freedom*, p. 410.

que, acusados de crímenes que han reconocido en la etapa de la investigación policial, terminan por afirmar su inocencia una vez frente al tribunal colonial:

Ocho veces de diez, los acusados niegan de plano cualquier delito. [...] En cada ocasión, sin embargo, los acusados habían admitido su culpa antes, durante el curso de la investigación. Luego, después de un cierto momento, usualmente después de tres meses detenidos, cambian sus declaraciones. No tratan de mostrar su inocencia. La afirman. Si la corte decide su ejecución, pues que así sea [...] “Alá es grande”.²⁴

¿Cuál es el sentido de esta conducta, cómo debe interpretarla el psiquiatra? Fanon y Lacaton descartan de plano la explicación filogenética de la psiquiatría racista, que sostiene que el africano es criminal por naturaleza, y la explicación del sentido común racista, que sostiene que es mentiroso también por naturaleza. Lo que descubre el sociodiagnóstico situado es que la conducta de los argelinos acusados que niegan su propia confesión previa de culpabilidad ante el tribunal es la negación a suscribir el pacto colonial.

Para explicarlo, en primer lugar, Fanon y Lacaton toman como punto de partida la idea de Hobbes (según afirman) de que la importancia de la confesión radica en que le permite al criminal reintegrarse en una comunidad porque asume públicamente la verdad del acto criminal (se responsabiliza frente a la comunidad). Pero la pregunta central en el caso del acusado indígena en una situación colonial es, en segundo lugar, a qué sociedad/comunidad puede reintegrarse por la vía del reconocimiento. Si confiesa su culpa frente al tribunal colonial, frente al juez francés, ¿a qué sociedad se reintegraría? Antes del crimen tampoco existía una integración del acusado musulmán a la sociedad colonial: en la situación colonial el colonizado no es reconocido. Los argelinos no escribieron las leyes que los están juzgando, no han participado en la creación de ese sistema de justicia, que les es ajeno. Aquí no importa si el reo musulmán tiene conciencia plena de cuál es la operación práctica sobre la realidad colonial que pone en acto su negativa a colaborar con el juez francés. Lo que sí importa es, en tercer lugar, que su negación y su impavidez frente al tribunal colonial ponen en evidencia que la situación colonial es insostenible porque no está equipada para darle sentido a aquello que el reo musulmán está poniendo en escena: la agencia política del colonizado. En efecto, el colonizado se hace presente como alguien que actúa porque

²⁴ *Alienation and freedom*, p. 416.

decide negar la vigencia de la situación colonial. Así, aparece una ruptura ontológica en el mundo colonial, que se muestra, por lo tanto, *rompible*.

Por el contrario, la explicación colonial (el modo en el que el colonizador entiende la conducta del reo) es deficitaria porque no permite percibir el lugar de resistencia que el acusado musulmán crea en el momento de negarse a participar de la farsa judicial del sistema colonial de justicia. El opresor, entonces, no percibe un acto de resistencia como lo que es: un acto de resistencia que resquebraja la ontología social colonial. Al estar preso de su propia blancura, el colono no puede evitar percibirlo como el acto de un inferior que él mismo caracterizó de esa manera. En esto consiste, en definitiva, el déficit epistémico del opresor, la ignorancia blanca. María Lugones se hace eco de esto en *Peregrinajes*: teorizar sobre la opresión es también encontrar las vías que hacen posible la destrucción de las relaciones sociales de dominación.

La dureza de la cáscara de la ontología colonial es material y está subjetivada tanto en la inferiorización como en la superiorización. Así como la inferioridad es, en realidad, producto de un proceso de dominación y no una condición esencial, también la superiorización es resultado de un proceso y, como tal, también es revocable. El inconveniente que aqueja al superiorizado es que es incapaz de comprender la agencia del inferiorizado cuando esta aparece en la escena para empezar a cascar la cáscara colonial y racista. La tarea de una filosofía crítica de la *praxis* es hacer que la teoría sea capaz de darles sentido a esos momentos y espacios de ruptura.

Vuelvo a *Piel negra, máscaras blancas* luego de este *détour*, para dar paso a *Los condenados de la Tierra*. *Los condenados de la Tierra* empieza con un capítulo dedicado a “La violencia” cuyo centro es no solamente analizar por qué la descolonización es violenta, sino además sentar los principios normativos fundamentales de qué es una verdadera descolonización.

En el capítulo 4 de *Piel negra, máscaras blancas*, titulado “Del supuesto complejo de dependencia del colonizado” (encabezado por un epígrafe a una obra de teatro de Césaire sobre la revolución haitiana, *Et les chiens se taisaient*), Fanon escribe: “El problema de la coloni-

zación conlleva así, no solamente la intersección de las condiciones objetivas e históricas, sino también la actitud del hombre ante esas condiciones”.²⁵ Lo que me interesa señalar es que además de hilar las condiciones materiales estructurales con las históricas, Fanon las articula a ambas con la “actitud” ante esas condiciones; es decir, qué deciden hacer, qué hacen las personas con la historia y con las condiciones materiales de su existencia y, antes de esto, cómo las entienden. “La densidad de la Historia no determina ninguno de mis actos”, rezan las páginas finales de *Piel negra, máscaras blancas*.²⁶ Es en este tercer componente de la *praxis* donde brilla el existencialismo fanoniano, en el espacio de la libertad. Hay estructura, hay contingencia y hay lo que hacen las personas con eso.

En la sociedad colonial, la alienación está apuntalada por una ontología social que, a su vez, se asienta en las subjetividades que ella misma produce. Esto hace que la verdadera desalienación, o dicho de otro modo, la verdadera descolonización, no puede ser obtenida con tan solo echar al gobierno de la metrópoli para reemplazarlo por un gobierno “patrio” al servicio de la metrópoli. La descolonización auténtica es un proceso radical en la medida en que debe ir contra la base ontológica de la sociedad y modificar el tejido social en su totalidad. Esta transformación radical es la metamorfosis argelina que Fanon describe en *Sociología de una revolución* y aquello que en *Piel negra, máscaras blancas* queda planteado como condición necesaria de posibilidad para la desalienación auténtica, pero no alcanzado.

Si se termina con el sistema jurídico-político colonial pero queda en vigencia el sistema normativo, subjetivo y simbólico de la dominación, producto de procesos de larga duración, no puede hablarse de una verdadera descolonización. Dicho en argentino: cuando la descolonización no es total, se van los virreyes y viene Roca a cometer un genocidio en la Patagonia. Esta indicación puede pensarse en términos de *colonialidad del poder*, giro acuñado por Aníbal Quijano, que le presta un nombre al fenómeno que estoy explicando.²⁷ Pienso que no es necesario adoptar todos los supuestos de la teoría decolonial para tomar ese concepto, que señala la persistencia de las estructuras de dominación una vez finalizado el sistema jurídico propiamente colonial, el colonialismo institucionalizado formalmente.

²⁵ *Piel negra, máscaras blancas*, p. 94.

²⁶ *Piel negra, máscaras blancas*, p. 189.

²⁷ Quijano, A. (1991) Colonialidad y modernidad/razionalidad. *Perú Indígena*, 13 (29), (pp. 11-20)

En la constelación anticolonial de Fanon y de las luchas de liberación nacional de la época, este fenómeno es pensado en los términos de “neocolonialismo” y “neoimperialismo” y pone en el centro de la escena la relación entre el pueblo y los líderes. Para Fanon, en una verdadera descolonización, el pueblo les marca el ritmo a los líderes revolucionarios y no la inversa. El desborde transformador viene del pueblo que en la lucha revolucionaria va adquiriendo su unidad tras la fragmentación colonial, aunque por supuesto de forma organizada y no simplemente de manera espontánea. Esta transformación es uno de los temas principales de *Los condenados de la Tierra*.

Los condenados de la Tierra de Fanon y *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire tienen mucho en común. Una de las cosas que comparten es que se niegan a repetir recetas europeas para la libertad y el progreso. Europa está pensada en estos textos como una civilización ya agotada, decadente e incapaz (citando la célebre frase de Césaire) de resolver los problemas que ella misma crea. Pero este rechazo de los proyectos civilizatorios europeos no conduce al nihilismo, al ancestralismo o al antihumanismo. Se trata de no repetir los proyectos pseudohumanistas y de crear otros nuevos que no excluyan al proletariado europeo, pero que tampoco tengan a esa aristocracia blanca del proletariado que criticaba W. E. B. Du Bois como la vanguardia paradigmática de la historia.

En la cita de *Los condenados de la Tierra* que puse en la primera sección de este texto puede percibirse con claridad el llamado a la unidad entre el proletariado europeo y el Tercer Mundo. El proletariado europeo duerme el sueño de la Bella Durmiente, es decir, está bajo el efecto de un encantamiento. Como notó Du Bois en 1915, el proletariado europeo está cooptado por la “unidad nacional” de capital y trabajo, uno de cuyos objetivos es el reparto entre capitalistas y proletarios europeos de las riquezas robadas de África, América Latina y Asia. Esta unidad nacional construye al otro no-europeo racializándolo como un inferior al que está justificado desposeer en sus territorios y tratar como enemigo cuando migra a Europa.²⁸ El sueño encantado del proletariado europeo está inducido

28 Du Bois, W. E. B. (1915). *Las raíces africanas de la Guerra*. Traducción y presentación Macarena Marey. *Kaleweche*, 30 de junio de 2024. Para un análisis duboisiano muy lúcido sobre la relación entre la construcción europea de la soberanía nacional-popular, el imperialismo y el racismo antimigrante, es imprescindible el libro: Valdez, Inés. *Democracy and Empire. Labor, Nature, and the Reproduction of Capitalism*.(2023). Cambridge: Cambridge University Press.

no solamente por la subjetivación en la docilidad que operan la educación y la religión, sino además por la canción de cuna del consumo, por un nivel de bienestar mucho más alto que en el resto del mundo y por el efecto adormecedor de la supremacía blanca de la que el obrero europeo se beneficia.

Al dejar de percibir su propia explotación, el proletariado europeo es incapaz de entender que comparte el mismo enemigo con el Tercer Mundo. Este sueño es otro signo del agotamiento cultural de Europa, de que es una civilización que ya no puede aportar una guía para la emancipación. La creación del nuevo mundo, si ha de ocurrir, deberá iniciarse, entonces, fuera de Europa y por los pueblos colonizados.

Para Fanon, que era marxista y existencialista, la historia no está cerrada, no es lineal ni progresiva y tampoco está determinada desde antes del inicio del desarrollo histórico, à la Hegel. Aquí es donde vuelven a entrelazarse conceptualmente historia, estructura y agencia liberadora. Respecto de la acción humana y la revolución, Fanon no es ni determinista (no cree que la acción y la revolución estén absolutamente determinadas por las condiciones materiales) ni espontaneísta (no cree que la acción y la revolución sean el producto de una voluntad libre caótica, desorganizada e independiente de todo condicionamiento). La historia *parece* haberse terminado para Europa, sumida en la decadencia e incapaz de solucionar los problemas que ella misma creó en todo el mundo, pero esto no quiere decir que ya no sea posible actuar en la historia ni que ella se haya terminado realmente para todo el mundo. Quiere decir simplemente que Europa no tiene las herramientas para seguir adelante con otra historia nueva –se le acabó la tinta, ya no tiene más nada para decir–.

Así, aunque para Fanon no hay un sujeto privilegiado y único de la historia, sí advierte que, en la situación en la que está el mundo en el momento en el que escribe, la revolución verdadera estará, si ocurre, en manos de sujetos muy diferentes al proletariado europeo: los pueblos colonizados y el campesinado. Pero hay un grave problema: estos colectivos han sido echados fuera del escenario de la historia por el capitalismo y la colonización. En el mundo colonial:

El colono hace la historia y sabe que la hace. Y como se refiere constantemente a la historia de su metrópoli, indica claramente que él es aquí la prolongación de esa metrópoli. La historia que escribe no es, pues, la historia del país que despoja, sino la historia de su nación como saqueadora, violadora y hambreadora. La inmovilidad a la que está condenado el colonizado no puede ser puesta en cuestión sino cuando el colonizado decide ponerle fin a la historia de la colonización, a la historia del pillaje, para hacer existir la historia de la nación, la historia de la descolonización.²⁹

La historia de los pueblos colonizados está paralizada y subsumida bajo la historia de la metrópoli. El maniqueísmo del colono “llega hasta el extremo de su lógica y deshumaniza al colonizado, [...] lo animaliza” y, finalmente, lo anatemiza como mal absoluto.³⁰ Por este motivo, necesariamente la historia de la descolonización no puede ocurrir hasta que los colonizados mismos recuperen su agencia y destruyan por sí mismos el “mundo de estatuas”.³¹ Pues bien, es aquí donde la filosofía fanoniana de la *praxis* ubica el carácter transformador de la violencia descolonizante.

Fanon no evalúa la violencia desde una perspectiva moral condenatoria y acriticamente pacifista. Sabe que los llamados al diálogo son una trampa del colonizador. Como escribió Assata Shakur en 1987: “Nadie en el mundo, nadie en la historia, ha conseguido su libertad apelando al sentido moral de las personas que los oprimían”.³² Su objetivo en el capítulo 1 de *Los condenados de la Tierra*, “La violencia”, no es, por lo tanto, condenar la violencia abstractamente; por el contrario, toma la violencia revolucionaria de los oprimidos como un objeto digno de reflexión filosófica. La violencia del oprimido y el hecho de que un pueblo degradado, inferiorizado, desposeído y fracturado tenga la osadía de alzarse en armas contra los Estados imperiales y además tener éxito son un escándalo que es necesario comprender en todas sus dimensiones.

29 *Los condenados de la Tierra*, p. 45. Traducción modificada.

30 *Los condenados de la Tierra*, p. 37.

31 *Los condenados de la Tierra*, p. 45.

32 Shakur, A. (1987) *Assata, an Autobiography*. (p. 139) Nueva York: Zed Books.

El capítulo empieza con la constatación del hecho de que “la descolonización es siempre un fenómeno violento”:

Liberación nacional, renacimiento nacional, restitución de la nación al pueblo, *Commonwealth*, cualesquiera que sean las rúbricas utilizadas o las nuevas fórmulas introducidas, la descolonización es siempre un fenómeno violento. En cualquier nivel que se la estudie: encuentros entre individuos, nuevos nombres de los clubes deportivos, composición humana de los *cocktail-parties*, de la policía, de los consejos de administración, de los bancos nacionales o privados, la descolonización es simplemente la sustitución de una “especie” de hombres por otra “especie” de hombres. Sin transición, hay una sustitución total, completa, absoluta.³³

Una de las tesis centrales de Fanon es que la violencia es el *único camino* a liberación disponible para los pueblos colonizados. Otras dos tesis suyas sirven para explicar este fenómeno, que ocurre por dos motivos principales. Por un lado, porque el colonizado fue subjetivado *solamente* por medio la violencia y ella es, así, la única relación que se entabla entre colono y colonizado. Por el otro, porque la liberación nacional no se reduce a echar del territorio a un par de autoridades extranjeras, sino que demanda la destrucción total de una ontología social rígida y la transformación de las subjetividades inferiorizadas en subjetividades dueñas de sus destinos.

Respecto de lo primero, la violencia es la única vía emancipadora porque no hay diálogo posible entre colono y colonizador y esto no es por culpa del colonizado, precisamente. No se trata de una actitud díscola y tozuda por su parte. Por el contrario, la separación entre ellos es la nota distintiva de la situación colonial. Como en el mundo de *Piel negra, máscaras blancas*, en el mundo descrito en *Los condenados de la Tierra* tampoco existe el reconocimiento mínimo necesario para algún tipo de entendimiento entre ambos. Así, “el lenguaje de la fuerza”, dice Fanon, es el que usa el pueblo cuando “decide expresarse” porque el colonizador le “ha dicho incesantemente [...] que no entendía sino el lenguaje

³³ *Los condenados de la Tierra*, p. 30.

de la fuerza”: “En realidad, el colono le ha señalado siempre el camino que habría de ser el suyo si quería liberarse”.³⁴

A diferencia de los proletarios europeos, que son subjetivados en la sumisión por la religión y la educación, la subjetivación (o des-subjetivación) de los colonizados se lleva a cabo solamente por la acción bestializante de la violencia, el modo más directo de subhumanizar y deshumanizar. En esta situación, para liberarse, el pueblo colonizado tiene que invertir las herramientas que usó el colono en su dominación y usarlas como herramientas de su liberación. El colonizado, advierte Fanon, espeja el argumento del colono: “El argumento que escoge el colonizado se lo ha indicado el colono, y, por una irónica inversión de las cosas, es el colonizado el que afirma ahora que el colonialista solo entiende el lenguaje de la fuerza”.³⁵ Es que, en realidad, “el régimen colonial adquiere de la fuerza su legitimidad y en ningún momento trata de engañar acerca de esa naturaleza de las cosas”.³⁶ Entre los dos compartimentos del mundo maniqueo que instaura el colono la única mediación es la policía, el ejército de ocupación y la represión.

Además de invertir el argumento del colonizador, el pueblo colonizado hace usufructo de su aritmética genocida: “El colono pide a cada representante de la minoría opresora que mate 30, 100 o 200 indígenas”, frente a lo que “nadie se indigna”. La naturalización de la intención genocida del colono se espeja en la respuesta emancipadora del colonizado. Así, ante el “razonamiento” genocida, que “prevé aritméticamente la desaparición del pueblo colonizado”, el colonizado no siente una “indignación moral”, sino que “se plantea prácticamente el problema de su liberación en términos idénticos”: el colonizado comprende que “debemos constituir grupos de doscientos o de quinientos y cada grupo se ocupará de un colono”.³⁷ La emancipación no empieza con un afecto, una emoción ni un juicio moralizante por parte del colonizado, sino con las cuestiones prácticas que le plantea el problema de su liberación.

³⁴ *Los condenados de la Tierra*, p. 75.

³⁵ *Los condenados de la Tierra*, p. 75.

³⁶ *Los condenados de la Tierra*, p. 75.

³⁷ Todas las citas de este párrafo: *Los condenados de la Tierra*, pp. 76-77.

Respecto de lo segundo, el carácter radical de la descolonización auténtica, Fanon señala que “para el colonizado, esta violencia representa la *praxis* absoluta”.³⁸ La *praxis* absoluta es aquella por la que el colonizado vuelve a la historia, es decir, recupera su misma capacidad práctica, y esta recuperación de la *praxis* es inseparable de la modificación de la ontología social. La *praxis* descolonizante es aquella por la cual las personas que luchan por la descolonización consiguen su agencia política a partir de las condiciones materiales y subjetivantes de la colonización. La *praxis* es, entonces, ese mismo proceso por el que ella misma es conquistada: *la praxis revolucionaria es la conquista de sí misma como póiesis* (producción de realidad) histórica. Parafraseando *Piel negra, máscaras blancas*, es la desalienación total porque es el modo en el que los alienados consiguen que “las cosas, en el sentido más materialista” recuperen su lugar.

Los efectos de la violencia liberadora repercuten positivamente tanto sobre el individuo como sobre el pueblo. Contra el veneno del complejo de inferioridad, “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”.³⁹ La *praxis* libera al oprimido de su complejo de inferioridad porque le permite autoconocerse como alguien con agencia política e histórica. Recuérdese: el efecto intencionado del complejo de inferioridad era poner al colonizado en la inacción, sacarlo de la historia. Convertir al otro en un no-sujeto tiene como objetivo desagenciarlo para garantizar la duración de la dominación.

Al mismo tiempo, esta conquista de la *praxis* tiene un efecto en la creación de la unidad popular que será fundamental para mantener la condición descolonizada en el período post-liberación: “La violencia eleva al pueblo a la altura del dirigente”.⁴⁰

Fanon nota cómo el colono promueve una división esencialista y beligerante entre los pueblos africanos. “El colonialismo es, por su estructura, separatista y regionalista [...], no se contenta con comprobar la existencia de tribus”, además azuza las rivalidades entre ellas. La *praxis* de la lucha por la liberación, por el contrario, elimina las rencillas

³⁸ *Los condenados de la Tierra*, p. 77.

³⁹ *Los condenados de la Tierra*, p. 86.

⁴⁰ *Los condenados de la Tierra*, p. 86.

y rupturas entre las tribus y entre sus jefes y reemplaza esas formaciones sociales rígidas impuestas por la metrópoli (aunque se hagan pasar por “originarias”) con la generación de un pueblo unido. Contra el fetichismo de la particularidad desmovilizante que busca esencias culturales prístinas en las culturas indígenas (algo que Césaire también rechaza), Fanon apuesta por la creación abierta de la unidad política del pueblo. El pensamiento situado no es particularista; de hecho, es su carácter de situado lo que le permite elaborar universales anticoloniales.

La desintoxicación del individuo y la formación de la unidad popular están mediadas por el surgimiento en la conciencia de cada miembro del pueblo de que la liberación ha sido una labor colectiva, *de todos y de cada uno*: “Cuando han participado, mediante la violencia, en la liberación nacional, las masas no permiten a nadie posar como ‘liberador’”.⁴¹

Fanon no concibe a los líderes como individuos excepcionales sin los cuales el pueblo no podría hacer nada. Por el contrario, muestra cómo un pueblo degradado y fracturado consigue por sí mismo su protagonismo histórico, sin por esto anular el rol de las conducciones políticas. La *praxis* de liberación es un proceso político por el que el pueblo deviene pueblo, es decir que no le debe su unidad ni su existencia a un líder, a un soberano o a un partido. Los roles de los líderes y de los partidos tienen su sentido en este desarrollo popular, no son sus causas. Este proceso generador tiene un efecto positivo ulterior: cuando la nación ya está liberada, este pueblo quedará siempre atento sobre sus líderes y no les permitirá que les quite su protagonismo político, incluso cuando parezca despolitizado. Un pueblo que se liberó radicalmente no se deja dominar tan fácil, luego, por las alianzas entre las burguesías nacionales y las potencias extranjeras, por el neocolonialismo que malogra cualquier lucha por la liberación. Este es el sentido de frases como “Los partidos son desbordados por sus militantes”.⁴²

Fanon señala el carácter algo sorprendente de la decisión de “las masas colonizadas” de liberarse por la fuerza:

⁴¹ *Los condenados de la Tierra*, p. 86.

⁴² *Los condenados de la Tierra*, p. 65.

¿Por qué aberración del espíritu esos hombres sin técnica, hambrientos y debilitados, no conocedores de los métodos de organización llegan a convencerse, frente al poderío económico y militar del ocupante, de que solo la violencia podrá liberarlos? ¿Cómo pueden esperar el triunfo?⁴³

Hay algo de escandaloso para la razón en el hecho de que la violencia se transforme en consigna de un partido y de un pueblo colonizado, nota Fanon. Pero si se analiza el carácter de sorprendente o de incomprensible del hecho, puede preguntarse por qué la violencia del colono y de las potencias europeas (o, agregó, del Estado como monopolista de la fuerza) no sorprende a nadie: “Que el militarismo alemán decida resolver su problema de frontera por la fuerza no nos sorprende, pero que el pueblo angolés, por ejemplo, decida tomar las armas, que el pueblo argelino rechace todo método que no sea violento, prueba que algo ha pasado o está pasando”.⁴⁴ El mero hecho de preguntarse por ese carácter inesperado y sorprendente de la violencia del oprimido contra el opresor violento pone en evidencia el carácter autolegitimador e injustificado de la violencia del opresor y el carácter legitimado y justificado de la violencia del oprimido.

La violencia como *praxis* absoluta no apunta, en definitiva, a describir cuán violentos fueron descriptivamente los pueblos colonizados en su liberación, sino de cuán profundo es el cambio que operaron en la realidad y en ellos mismos. Vuelvo a la cita del comienzo del capítulo 1 de *Los condenados de la Tierra*. ¿Qué quiere decir que la descolonización es la “sustitución” de una especie de hombres por otra especie de hombres? ¿Está Fanon proponiendo la inversión de la ontología colonial sin su ruptura, una suerte de nueva supremacía racial pero en manos de otros pueblos? Por el contrario, el efecto de la descolonización auténtica es el fin de toda relación social de supremacía. La sustitución de unas “especies” por otras es un salto a un género completamente diferente de realidad: la especie humana de la sociedad colonial está dividida en dos compartimentos estancos, mientras que la nueva especie descolonizada ya no está dividida en subtipos jerarquizados de humanidades.

⁴³ *Los condenados de la Tierra*, p. 65.

⁴⁴ *Los condenados de la Tierra*, p. 66.

La idea de descolonización es, así, una idea normativa que no se limita a la descripción de cómo un pueblo echa a los representantes de la metrópoli. Se trata de la propuesta de crear una nueva sociedad. Por esto, no da lo mismo cómo se lleve a cabo la lucha por la liberación: el modo en el que se desarrolle la descolonización tendrá su efecto en ese resultado, neocolonialismo o verdadera liberación. Una nación realmente liberada no debería reproducir la dominación en su interior. Por ejemplo, el Estado argentino que repitió el proceso de colonización, racialización y subhumanización desposeyendo cuerpos y territorios y que, además, puso su economía de rodillas frente al capitalismo planetario no es un caso exitoso de liberación nacional.

En este último sentido, la sección final del capítulo 1 de *Los condenados de la Tierra*, que se dedica a pensar la violencia en términos geopolíticos, ilumina la dificultad de una descolonización auténtica mientras sigan en pie el capitalismo global y las asimetrías de poder en el plano internacional. Esta realidad vuelve necesario luchar por la liberación nacional en términos siempre internacionalistas y anticapitalistas.

Así se entiende mejor la postura de Fanon frente a la Guerra Fría: la geopolítica que pone a las dos potencias del siglo XX en tensión permanente no puede marcarles la agenda al Tercer Mundo y sus luchas. Fanon se niega a rendirse a la extorsión hegemónica de elegir entre un bloque o el otro. El comunismo fanoniano rechaza el bloque capitalista de plano y al mismo tiempo no quiere ser copia del Estado soviético. El problema de los pueblos colonizados es cómo liberarse, cómo retornar al protagonismo de la historia, y para eso deben también liberarse del destino de ser el lugar en el que las potencias blancas subliman sus disputas, quitándoles agencia política sobre sus propios destinos.

La liberación nacional del Tercer Mundo pone en jaque, finalmente, la lógica internacional entera de la que las potencias blancas se benefician.

Se comprende entonces por qué la violencia del colonizado no es desesperada, sino cuando se la compara en abstracto con la maquinaria militar de los opresores. Por el contrario, si se la sitúa dentro de la dinámica internacional, se percibe que constituye una terrible amenaza para el opresor.⁴⁵

Cuando se pierde el miedo a la espada, quien empuña la espada empieza a tener miedo porque su verdadero temor no es la acción violenta sin más, sino la *acción misma del colonizado que se libera*, del alienado que se desalienta y del inferiorizado que da por terminada la determinación de su destino por parte de otros. El miedo de quien domina es que se termine la relación de dominación. El fin de la relación de dominación es el resultado de la *praxis* autoconquistada. En los capítulos subsiguientes de *Los condenados de la Tierra*, Fanon se dedica a pensar el día después de la independencia nacional y desarrolla una teoría del partido, el Estado, y el pueblo, que alerta sobre los peligros de los períodos posrevolucionarios en los que las burguesías nacionales tienen el poder del Estado, el poder se tribaliza y los líderes partidarios instrumentalizan al pueblo. Los debates sobre populismo, democracia y poder popular vernáculos e internacionales necesitan volver a estos pasajes fanonianos para encontrar la guía sólida de un filósofo político que aborda los grandes temas de la política y lo político desde su propio compromiso con la praxis concreta. Este es el único modo de hacer universales filosóficos. El resto es imposición de particularidades.

El después de la revolución es uno de los temas centrales de los capítulos 2 a 5 de *Los condenados de la Tierra*. “Grandeza y debilidades del espontaneísmo” es el segundo capítulo. Allí, Fanon estudia el período en el que va cuajando la organización revolucionaria y que hay que conjurar dos peligros: los excesos de la voluntad popular y el adocenamiento de los líderes. En este marco es central la idea fanoniana de que los partidos y los líderes se ven desbordados por los militantes.⁴⁶ Fiel ejemplo de su pensamiento situado, el análisis de Fanon sobre las tensiones entre el espontaneísmo popular, las estructuras partidarias, los liderazgos y las instituciones estatales en los momentos posteriores a las luchas concretas de liberación es, en rigor, una teoría filosófica política sobre la estatalidad, los partidos y la participación popular. Los debates actuales en el marxismo sobre la relación entre clase y Estado y en la teoría política sobre populismo, republicanism y democracia se verían sumamente enriquecidos si abrevaran en las fuentes fanonianas antes que seguir insistiendo en teorías exclusivamente blancas de Europa y de los Estados Unidos.

⁴⁶ *Los condenados de la Tierra*, p. 65.

Fanon no solo vivió el día después de la revolución. Lo pensó como pocos contemporáneos. Y lo pensó universalmente porque la cuestión en juego es universal.

En el capítulo 3, “Las desventuras de la conciencia nacional”, Fanon se detiene en los riesgos de que en el período postrevolucionario gobierne la burguesía nacional. La liberación nacional tiene que ser anticolonialista, antiimperialista y también anticapitalista; es decir, también tiene que ser lucha de clases. Por eso insiste en que hay que estudiar las independencias americanas del siglo XIX para no repetir sus fracasos históricos.

El capítulo 4 trata “Sobre la cultura nacional”. La primera oración de este capítulo es famosa: “Cada generación, dentro de una relativa opacidad, tiene que descubrir su misión, cumplirla o traicionarla”.⁴⁷ El estudio de la cultura es, en Fanon, valiosísimo porque es otra de las herramientas teóricas para pensar la desalienación. El carácter de “mediadora” de las relaciones sociales de las culturas nacionales pone los estudios culturales (en sentido amplio, no lo que dio en llamarse así) en un lugar fundamental para entender el enraizamiento de la dominación y percibir las vías emancipatorias ahí donde aparece la resistencia en la cultura.

El capítulo 5, “Guerra colonial y trastornos mentales”, es quizás (al menos para mí) una de las piezas más profundas y sensibles de la producción intelectual fanoniana. Lejos de la imagen irresponsable que se reproduce frecuentemente de un Fanon defensor de la violencia por la violencia misma, aquí la reflexión se detiene en los efectos de las violencias del opresor y de la *praxis* revolucionaria en las subjetividades de agentes de la dominación (famosamente, los torturadores), del pueblo y de las personas que participaron activamente en la lucha de liberación. Para lidiar con los efectos devastadores a veces de la violencia de las viejas sociedades y de los períodos revolucionarios se necesita con urgencia una psiquiatría nueva, antirracista, anticolonialista y sociogenética.

En pocas palabras, el día después de la revolución hace más necesarias que nunca las herramientas y nociones teóricas novedosas y universales que Frantz Fanon acuñó en su experiencia vivida, sus militancias, su profesión y su producción intelectual y profesional.

La vida de Fanon terminó a sus 36 años. No puede saberse ni preguntarse qué más nos habría legado. Tales preguntas son inútiles. Sí puede saberse que en 36 años vivió toda la intensidad del siglo XX en primera persona, es decir que la experimentó y la llevó a concepto universal. Para quien se pretende marxista y estudioso del siglo XX, no conocer a fondo la obra de Fanon, no estudiarla con el mismo ahínco que se le dedica a los textos de los y las marxistas de la Europa blanca, es pura y simplemente ignorancia voluntaria.