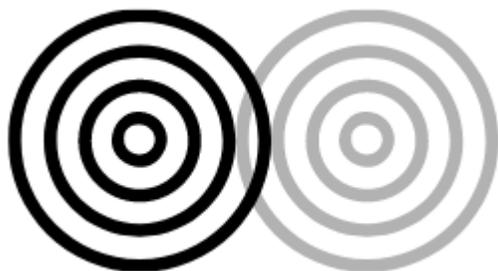


# Frantz Fanon y las geografías marxistas de la violencia

written by Mathieu Renault | enero 17, 2021



[Share on facebook](#)

[Share on twitter](#)

## Frantz Fanon y las geografías marxistas de la violencia.

**Mathieu Renault[1]**

**Traducción de Cédric Minne**

Los análisis que siguen parten de la constatación de la disociación casi completa entre dos campos de problematización en el seno de lo que es convenido llamar los *Fanon Studies*. Por un lado, tenemos numerosas interpretaciones de la teoría de la violencia de Fanon: tienden a poner el acento

en la naturaleza estructural de la violencia colonial y en las dimensiones existenciales, subjetivas y psicológica clínicas de la violencia anticolonial, en su poder purificador-desintoxicador, y en los límites de ese poder. Del otro lado, tenemos reflexiones sobre las relaciones complejas de Fanon con el marxismo: ellas giran alrededor de los temas de la alienación, de la corrupción de las burguesías nacionales, de las relaciones entre “raza” y “clase”, etc. Interrogando al mismo tiempo, y a veces condenando, el eurocentrismo de la tradición marxista. Pero, extrañamente, si dejamos de lado algunas referencias a la crítica por Fanon de las posiciones de Engels, sobre las cuales vamos a volver, la cuestión de sus relaciones con el *pensamiento marxista de la violencia* ha sido ampliamente ignorada, como si fuera nula y sin interés. Intentaremos mostrar que de ninguna manera es el caso.

Más allá de tales consideraciones exegéticas, estas interrogaciones quieren ser una contribución a un estudio de las *geografías de la violencia*, a la vez de su práctica y de su teorización, de sus circulaciones y de sus transformaciones revolucionarias. A partir de Fanon, se tratará, en debate con las tesis de Balibar (2010) en su ensayo “*Gewalt, violencia y poder en la teoría marxista*”, de cuestionar la división (que no la diferencia desde luego) a la vez cronológica y espacial, entre el “ciclo anticapitalista”(europeo), de los pensamientos de la violencia revolucionaria y su “ciclo antiimperialista” (extraeuropeo), para problematizar los intercambios y las “mezclas” entre el occidente y el mundo no occidental, desplazando sin cesar sus fronteras , que han tramado la historia de las teorizaciones marxistas de la violencia desde sus orígenes. La apuesta, mucho más allá de la presente tentativa, es la de la formación de un *pensamiento global de la violencia emancipadora*, la única capaz de responder a los desafíos puestos por la globalización efectiva de las formas de violencia institucional.

*De Engels a Robinson: distender el marxismo.*

Es por el examen de la lectura por Fanon, en *Los Condenados de la tierra* (1961), de las tesis clásicas de Engels sobre la violencia, primer ensayo de sistematización de la posición marxista sobre la cuestión, que debe comenzar

esta exploración. Fanon, visiblemente, había hecho de su conocimiento el *Anti-Dürhing* (1875) y del folleto póstumo *El papel de la violencia de la historia* (1888) (que reproducía los capítulos “teóricos” añadiéndoles un ensayo inacabado de Engels sobre la política bismarckiana) por el intermediario de Rehda Malek, entonces director de prensa del Frente de Liberación Nacional argelino, *El Moudjahid*. (Cherki, 2000: 155) Su atención pudo igualmente haber sido estimulada por la discusión del *Anti-Dürhing* que Jean Paul Sartre (1960: 221) acababa de llevar en su *Crítica de la razón dialéctica*, aunque al respecto Fanon no pida nada prestado a las tesis de su mayor. En el primer capítulo de los “Condenados de la tierra”, “De la violencia”, cita ese largo fragmento del *Anti-Dürhing*:

*Igual que Robinson ha podido procurarse una espada, del mismo modo bien podemos admitir que Viernes aparece una bella mañana con un revolver cargado en la mano, y entonces toda relación de “violencia” se invierte: Viernes manda y Robinson está obligado a laburar(...) Entonces, el revolver triunfa de la espada e incluso el aficionado más pueril de axiomas concebirá sin duda que la violencia no es un simple acto de voluntad, pero exige para su implementación de condiciones previas muy reales, incluso de instrumentos, de los cuales el más perfecto le gana al menos perfecto: que además esos instrumentos deben ser producidos, lo que significa también que el productor de instrumentos de violencia más perfectos, hablando a grandes rasgos de las armas, le gana al productor de las menos perfectas y que, en una palabra, la victoria de la violencia estriba en la producción de armas, estas a su vez en la producción en general. (Engels, apúd. Fanon, 1991: 94-95)*

Engels se opone a Dürhing y a los que, invirtiendo el orden de las determinaciones entre infraestructura y superestructura, hacen de la “violencia política inmediata” “el elemento histórico fundamental” y entonces de las “situaciones políticas” la causa de los “fenómenos económicos”. Entonces va a encargarse de defender la tesis inversa, a saber que “la violencia no es sino el medio, mientras que la ventaja económica es el fin”. (Engels, 1969: 7-9) El análisis de Engels está marcado por la ambigüedad, la “unidad de los

contrarios” como lo dice Balibar, que encierra el término alemán *Gewalt*, pudiendo designar a la vez violencia, en el sentido “propio” que le da el francés y otros idiomas, y el poder, “ antítesis del derecho o de la justicia y su realización o su encargo por una institución (generalmente el estado). (Balibar, 2010: 256) La “violencia” de la cual Engels explicita aquí la génesis es ante todo la violencia fundadora luego conservadora del poder estatal. Discutiendo del perfeccionamiento continuo de la nave de guerra, ésta “fábrica flotante”, evoca así “la violencia misma, esto es el Estado”. (Balibar, 2010: 256) Pero Engels tematiza igualmente el vuelco de la violencia interior de Estado” en violencia revolucionaria, lo que adviene inevitablemente cuando esta violencia estatal entra en oposición “con la evolución económica”, a la cual está destinada a sucumbir: “La violencia tiene aún en la historia otro papel, un papel revolucionaria, (...) según las palabras de Marx, ella es la partera de toda sociedad que lleva una nueva en sus entrañas”. (Engels, 1969: 37-38)

Esas posiciones, elevadas al rango de *doxa* en el campo del pensamiento marxista son, dice Fanon, más o menos espontáneamente las de una mayoría de “intelectuales colonizados” y “dirigentes de partidos nacionalistas”. Pero en situación colonial, donde la maduración de las fuerzas productivas “indígenas” está congelada y donde el “trabajo” está privado de toda función emancipadora. La adopción de esas tesis no lleva a nada sino al reconocimiento de la omnipotencia del poder-violencia colonial:

*Cuando se les dice: hay que actuar, ellos ven bombas caer en sus cabezas, blindados avanzar a lo largo de los caminos, los disparos, la policía...y se quedan sentados su incapacidad para triunfar por la violencia no necesita ser demostrada, ellos lo asumen en su vida cotidiana y en sus maniobras se quedaron en la posición pueril que Engels adoptaba en su famosa polémica con esta montaña de puerilidad que era M. Dürhing. (Fanon, 1991: 94)*

Aunque los “instrumentos” y su “reparto” sean “siempre importantes en el campo de la violencia”, escribe Fanon, “tal parece que, en ese campo, la liberación de los territorios coloniales aportan una luz nueva”.[2](Fanon, 1991:

95) Sin embargo, y es algo que no ha sido apuntado, Fanon sugiere que este tipo de conflicto armado, como es la lucha anticolonial, no designa un fenómeno enteramente nuevo y cuya escena, el campo de batalla, se limitaría al único mundo no occidental. En efecto, el ejemplo que utiliza primero es el de la guerra de independencia española (1808-1814), esta “auténtica guerra colonial” en el transcurso de la cual el ejército de Napoleón fue “obligado a retroceder”. “Frente a los medios enormes de las tropas napoleónicas, los españoles que animaba una fe nacional inquebrantable, descubrieron esa famosa guerrilla que, veinticinco años antes, los milicianos americanos habían experimentado contra las tropas inglesas”. (Fanon, 1991: 95-96) Ya Engels subrayaba que en el transcurso de la guerra de independencia de los Estados Unidos -guerra anticolonial paradójica en el sentido de que había opuesto los colonos mismos a la “Madre-patria”- los ejércitos británicos habían tenido que combatir de manera inédita, y habían sucumbido ante “Bandas rebeldes” y ante “adversarios invisibles e incontrolables”, en una lucha prefigurando “el levantamiento en masa de toda la nación” que iba a caracterizar a la Revolución francesa. (Engels, 1969: 10) Fanon, en cuanto a él, hace de las guerras de independencia americana y española los “ancestros” de las guerras de guerrillas del siglo XX en contexto colonial y semicolonial. Estas últimas se ofrecen desde ese punto de vista, como una “extensión” geográfica de formas de conflicto que han tenido lugar, en el pasado, *adentro de las fronteras* del mundo occidental y cuya verdadera naturaleza es revelada a posteriori, por su actualización y su generalización en la lucha antiimperialista.[3]

Generalmente los lectores de Fanon han decidido que todo estaba dicho acerca de su postura para con la teorización engelsiana-marxista de la violencia en los fragmentos que acabamos de citar, los únicos que le dedica explícitamente. Las relaciones Fanon-Engels no han suscitado interés alguno; cuando la cuestión ha sido planteada, la despacharon rápidamente, lo que se justificaría por el hecho que esas relaciones se limitan visiblemente a un franco rechazo, ilustrado por la devolución por Fanon contra Engels de la acusación de “puerilidad” que el mismo Engels había dirigido a Dürhing. En *What Fanon said*, Lewis R. Gordon sostiene así que el autor de *Los Condenados de la tierra*, en tanto digno

representante del “pensamiento negro radical”, está preocupado por llevar la contra a la “racionalización” excesiva de la violencia operada por un Engels imponiendo una “ciencia cerrada” a fenómenos siempre “repletos de contingencias”, a un mundo humano fundamentalmente “desaliñado”. (Gordon, 2015: 116) Fanon, escribe también Alice Cherki, “se muestra reservado” ante los argumentos de Engels, porque “encuentra esos textos demasiado alejados de la experiencia cualitativa que un individuo tiene de la violencia”. (Cherki, 2000: 155) De manera más crítica, pero en el fondo similar, Balibar evoca el “subjetivismo extremo” del discurso fanoniano de la violencia. (Balibar, 2010: 299) Sin embargo, un subjetivismo tal, en virtud de lo cual una “fe nacional inquebrantable” le puede ganar a la artillerías más poderosas y se opondría palabra por palabra a las tesis de Engels, y al objetivismo (“economicista”) caracterizando, sino la integralidad de su ensayo sobre la violencia, por lo menos sus argumentos más incisivos y la interpretación estándar que se hizo de la misma.

En resumidas cuentas, pensar las relaciones Fanon-Engels correspondería necesariamente en pensar “Fanon o Engels”, o más aún “Fanon contra Engels” y viceversa. El debate estaría clausurado, aunque no deja de asombrar que nadie se haya preguntado si, dado el caso, Fanon, a pesar del sarcasmo que expresa para con Dürhing igual que para con Engels, no encontraría pese a todo una concepción de la “violencia política inmediata” en tanto que constitutiva del poder (económico) colonial, hipótesis que muchos fragmentos de los *Condenados de la tierra* podrían apuntalar.

Si esta hipótesis nos parece descartable es precisamente porque la tesis del subjetivismo de Fanon (tal vez convendría llamarlo antiobjetivismo) ha agotado la cuestión de sus relaciones con la teoría engelsiana de la violencia. Observamos que Fanon no desprecia la cuestión “instrumental” de la distribución de las armas, y sobre todo que hable de las luchas anticoloniales como aportando *una luz nueva*. Decir eso es muy diferente que sostener, con la mano en la cintura, que la teorización marxista es obsoleta y debe ser descartada para lograr pensar la especificidad de la violencia y anticolonial. Con el fin de comprender lo que entiende aquí Fanon, hay que referirse a un

fragmento de “De la violencia” que se ubica abajo de la referencia a Engels. Hablando de las relaciones entre dominación de clase y dominación de raza, Fanon afirma: “los análisis marxistas deben ser siempre ligeramente distendidas cada vez que se aborda el problema colonial”. (Fanon, 1991: 70) “Distender” debe ser tomado aquí literalmente, como un esfuerzo para *extender* la superficie de un cuerpo *distendiendo* los lazos que unen las partes. Distender el marxismo, es llevarlo más allá de las fronteras de Europa, su lugar de nacimiento y operar desplazamientos teóricos que esa salida del centro exige. Es, en este caso, tomar en cuenta el hecho de que la lucha de clases en la metrópoli tiene por corolario la reproducción de la guerra de razas en las colonias. “En las colonias, escribe Fanon, la infraestructura económica también es una superestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque blanco, blanco porque rico”. (Fanon, 1991: 70)

Fanon se inscribe en el linaje de los teóricos marxistas-socialistas no europeos que, en el siglo XX, y más o menos vinculados a las reivindicaciones de “nacionalización del marxismo”, se han esforzado en arrancar este último de su matriz europea para elaborar su “indigenización” (José Carlos Mariátegui), o su traducción (C.L.R James) o también su “destilación” (Jacques Roumain en Haití).

Entonces es legítimo pensar que el imperativo fanoniano de distensión vale tan bien para el pensamiento marxista de la violencia, como para las variaciones geopolíticas (de la metrópoli a las colonias) de las prácticas de la violencia debiendo responder de las variaciones sobre las propias teorías de la violencia. Más particularmente, podemos pensar que igualmente en este campo se aplica la ley colonial de reversibilidad-circularidad de las “causas” infraestructurales y de las “consecuencias” superestructurales, de suerte que Fanon bien hubiera podido escribir: “En las colonias se es rico porque violento, violento porque rico”. La diferencia con la cuestión racial sería, empero, que allí donde el colonizado no podía desear “cambiar de piel” sino entregándose a una identificación alienante con el colono (volverse blanco), bien podrá derrocar la violencia del poder colonial, sin caer en su juego, oponiéndosele la contraviolencia revolucionaria de los condenados. Así es porque la crítica por Fanon de las tesis de Engels no lo llevan de ninguna manera a eliminar el hecho

económico (“los fines alimentarios” perseguidos por medio de la violencia) y volver a la violencia política fundamental de Dürhing. Es de manera totalmente coherente que lleva frente a frente a los dos autores viendo en la puerilidad de uno el puro reflejo de la puerilidad del otro; porque desplazado en contexto colonial, y en ese contexto precisamente, el conflicto que los opone, se encuentra de repente privado de sentido.

Finalmente, que la tesis del “subjetivismo extremo” de Fanon exija ser matizada está demostrado por el hecho que inmediatamente después de haber puesto el acento en el papel de la “fe nacional” en la salida de la guerra colonial, asevera: “Pero la guerrilla del colonizado no sería nada como instrumento de violencia, si no fuera un elemento nuevo en el proceso global de la competición entre trust y monopolios, dicho de otro modo, en lo que es un proceso económico-“objetivo” por excelencia. Y Fanon de subrayar que la “acumulación del capital” y la extrema violencia que la ha acompañado en las primeras fases de colonización-conquista ha cedido el lugar poco a poco a una lógica de transformación de las colonias en “mercados”, lo que exigía descartar lo más que se pudiera la “solución militar”, sino la violencia, en la medida en que una “dominación de tipo esclavista no es rentable para la burguesía”: “La fracción monopolista de la burguesía metropolitana no apoya un gobierno cuya política es únicamente la de la espada”, una política *a lo Robinson*. Es dentro del contexto mundial de “guerra despiadada (entre) grupos financieros “que se inscriben, sin espera, las luchas de liberación nacional, Fanon llegando a afirmar que existe “una complicidad objetiva del capitalismo con las fuerzas violentas que estallan en el territorio colonial”. (Fanon, 1991: 96-97)

Sin embargo no basta con sostener que el pensamiento fanoniano de la violencia sería el producto de un desplazamiento en las colonias, de una transformación a posteriori, de una teoría “original”, y con pretensión universal, forjada en Occidente a partir del ejemplo ofrecido por la historia del capitalismo europeo. Es verdad que el propio Engels tenía como ambición de plantear una teoría *general* de la violencia fundada en los principios del materialismo histórico y aplicable, gracias a menudas adaptaciones, para todos los episodios de la historia: de esa manera la segunda parte de la revista *El papel de la*

*violencia en la historia*, empezaba con esas palabras: “Aplicamos ahora nuestra teoría a la historia contemporánea de Alemania y a su práctica de la violencia por la sangre y el hierro”. (Engels, 1969: 41)

Tampoco podemos dejar de observar que lo que después de Dürhing, Engels, y seguido por la tradición marxista, toman como símbolo mismo de la violencia, como su *escena primitiva*, es la esclavitud de Viernes por Robinson en la novela de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe* (1719). Poco importa que en *Robinson Crusoe*, el “encuentro” entre Robinson y el que pronto va a bautizar a Viernes no se asocia con la violencia brutal descrita por Dürhing y Engels; si Robinson hace uso de la violencia, es primero en contra de los salvajes que amenazan la vida de Viernes y que abate fríamente, gesto que le vale el “reconocimiento” eterno de su criado: lo que no impide a Robinson, en un primer tiempo, alimentar para con él sospechas y sojuzgarlo estrechamente. (Defoe, 2003: 256) Lo que importa aquí es esta escena que es por excelencia una *escena colonial*, adjetivo pudiendo caracterizar a la novela por completo que juega con una serie de oposiciones binarias entre Robinson, el civilizado, y el mundo salvaje (hombres-caníbales y bestias feroces mezcladas) al cual está entregado. Antes de encallar en “su” isla desierta, Robinson, después de varias “robinsonadas”, ya había sido propietario de un plantación en Brasil; y es para procurarse esclavos en África (un tráfico que sus viajes pasados le habían enseñado los beneficios) que con otros colonos, se había entregado a la expedición desafortunada que había llevado a su naufragio. Después de haber sobrellevado parcialmente la aflicción nacida en su extrema soledad, se había puesto a soñar “con una suerte de placer secreto” que “todo eso era mi bien y que yo era Rey y Señor absoluto de esta tierra, que allí tenía derecho de posesión, y que yo podía transmitirlo como si lo hubiera recibido como herencia, tan incontestablemente como un lord de Inglaterra su castillo”. (Defoe, 2003: 146)

Luego, habiendo descubierto que la isla era regularmente visitada por salvajes-caníbales, había vencido la terrible angustia que éstos le inspiraba, estando convencido de las ventajas que habría para él de hacer de uno de ellos su “esclavo”, un criado, tal vez un camarada o un amigo”. (Defoe, 2003: 255)

Entonces, habiendo conseguido los servicios de Viernes, Robinson procura alejarlo del canibalismo. Le enseña inglés y, como todo misionario, trabaja para su conversión al cristianismo.

*Robinson Crusoe*, sin embargo, no es una novela de conquista colonial y de la acumulación primitiva del capital, con su cantidad de violencias extremas. Como lo hizo notar Deleuze en su artículo de juventud “Causas y razones de las islas desiertas”, la novela de Defoe no hace sino “pintar la recomposición de la vida burguesa a partir de un capital”, ya adquirido, el capital que encierra la nave encallada de donde Robinson saca los medios fundamentales de su subsistencia en la isla, incluyendo los instrumentos de la violencia (cotidiana, conservadora y no instauradora de poder) que le permiten no sólo cazar animales salvajes, pero también asegurar su fuerza en contra de los hombres-salvajes. “Todo es sacado del barco, dice Deleuze, nada es inventado, todo es aplicado con dificultad en la isla.”; Robinson sólo es un “propietario moralizador” y Viernes un ser “dócil en el trabajo, feliz de ser esclavo” que “cualquier lector sano soñaría con ver comer a Robinson al final”. (Deleuze, 2002: 15)

A lo cual podemos añadir que las peripecias que preceden al establecimiento forzado de Robinson en la isla muestra bien como el gusto por la aventura y el “espíritu del capitalismo” (que le enseña su padre al principio de la novela) se oponen en él para mejor llegar a identificarse. *Robinson Crusoe* es de muchas maneras la novela de la reproducción de la existencia burguesa en el seno mismo de un estado de naturaleza. Se sabe que Rousseau, en *Emilio o de la educación* hace de *Robinson Crusoe* el libro de cabecera de su joven alumno. Sin embargo, la interpretación que hace a su vez Dürhing de las relaciones Robinson-Crusoe está marcada, como lo apunta Balibar, por “tonalidades roussonianas”. (Balibar, 2020: 262) Pero, de ahora en adelante, en virtud de un singular vuelco del cual hereda Engels, la relación que une a los dos protagonistas está instaurada como origen, aún mítica, de las relaciones sociales en tanto *relaciones de violencia*, que juzgamos éstas como constitutivas o constituidas por una superioridad económica previa.

En una conferencia sobre el concepto de “voluntad general”, pronunciada en

Montreal en los años 1960, C.L.R James, evocando al *Emilio* de un Rousseau interesado por poner “principios de educación en armonía con sus ideas sobre el libre desarrollo del individuo”, afirma sin más precisiones:” Aquí, Rousseau me recuerda mucho a Fanon”; (James, 2009: 110 y 116) afirmación enigmática, pero de la cual se puede arriesgar en proponer una interpretación. En los *Condenados de la tierra*, Fanon haría querido plantear los fundamentos de una *pedagogía de la emancipación decolonial* a partir de un estado de naturaleza. Pero ese estado (colonial) de naturaleza ya no tiene nada que ver con un estado de inocente armonía. Se parece mucho más al estado hobbesiano de “guerra de todos contra todos” donde reina la violencia desnuda; con esa diferencia- mayor- que no es un estado presocial al cual la institución del Estado es llamado a poner fin (en lo que no se limitaba, a decir verdad, en Hobbes, pero que permanecía sin embargo en su forma primordial); es, al contrario, un puro producto del estado-poder colonial en tanto que éste recrea sin cesar desde el estado de naturaleza: “ el colonialismo no es una máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón. Es la violencia en el estado de naturaleza y no puede sino inclinarse frente a una mayor violencia”. (Fanon, 1991: 92)

En definitiva, la relocalización por Fanon de las teorías de la violencia forjadas en Europa, puede ser concebida como un regreso a las fuentes (coloniales) que, a través de las figuras de Robinson Crusoe y Viernes, habían implícitamente alimentado su génesis.

*De la guerra: Fanon con Mao.*

Si, del punto de vista de una geografía de las teorías de la violencia, la relación de Fanon con el marxismo no se limita a una *traslación* directa del occidente al mundo colonial, a Argelia en particular, es también porque es tributaria de una serie de mediaciones componiendo un itinerario complejo. La Revolución de 1917 constituye una etapa capital de ese proceso de “circulación internacional”. Es necesario tomar la justa medida de los efectos inducidos por ese desplazamiento del pensamiento de la violencia hacia el este, en los márgenes del occidente capitalista, en una Rusia que algunos consideraban como una semicolonía de Europa del oeste, sólo hay que leer para este punto el primer

capítulo de la *Historia de la Revolución rusa* de Trotsky que, debatiendo en otro lado de la cuestión negra en los estados Unidos, afirma a propósito de la Rusia prerrevolucionaria: “Éramos los negros de Europa”. [4] (Trotsky, 2011: 160)

En igualdad de condiciones en los demás aspectos, podemos escuchar en Fanon ecos, de lo que Balibar designa, como *la política de la violencia* implementada por Lenin, quien, a través del famoso eslogan de “transformación de la guerra imperialista en guerra civil” procuraba “definir una práctica política en condiciones de violencia, que devuelva ésta, de alguna manera, en contra de ella misma. (Balibar, 2010: 290) Porque lo que problematiza Fanon en *Los condenados de la tierra* está lejos de ser solamente la conversión del colonizado a la violencia, es también, en un segundo tiempo, la necesidad de la conversión de esa violencia, su incorporación (no su negación) a una lucha *política* debiendo llevar a su propia caída, y sin la cual no podría haber verdadera descolonización de los cuerpos y de los espíritus. Cambiar los términos y las palabras siguientes de Lenin en *El Estado y la revolución* habrían podido ser las de Fanon:” El estado es la organización especial de un poder, es la organización de la violencia destinada a domar una cierta clase. ¿Cuál es la clase que el proletariado debe domar? Evidentemente la única clase de los explotadores, es decir, la burguesía. (Lenin, 2012: 77; cfr. Singh, 1990: 2843-2856)

El ímpetu revolucionario no iba a tardar en desplazarse un poco más todavía hacia el “oriente”, en China muy particularmente, en un contexto por cierto objetivamente semicolonial. Ahora bien, el pensamiento de Mao constituye una forma arquetípica de traducción-nacionalización del marxismo. Así como lo subrayó Arif Dirlik, “una de las grandes fuerzas de Mao en tanto dirigente ha sido su capacidad en traducir el marxismo en un idioma chino.” Heredando un marxismo que, trasplantado en las condiciones de la Rusia revolucionaria, ya había sido “desterritorializado” de su caldo de cultivo en la historia europea. Mao se esforzó en “convertir el marxismo chino”, es decir, *a la vez*, “transformar el marxismo para responder a las exigencias ligadas a las circunstancias históricas específicas de China”. El comunismo chino ha sido la primera gran encarnación del movimiento de “mundialización”, y por tanto de “dispersión”, del marxismo; y Mao había entendido que para que éstas no

reproduzcan los mecanismos hegemónicos propios del sistema capitalista-imperialista, había que protegerse de cualquier “universalismo abstracto”, y trabajar para una *vernacularización* del marxismo. (Dirlik, 1997: 593, 596-97, 613) De manera análoga, Slavoj Žižek (2007: 11) concibe el pensamiento de Mao como el fruto de un gesto capital de “desplazamiento”, como una “apropiación de la teoría (marxista) en un universo diferente, una “transposición” que afecta la substancia de la teoría misma. El propio Mao, en su ensayo de 1940 sobre la *Democracia Nueva*, procuró explicitar esta operación de “sinización” del marxismo usando una metáfora de la digestión que iba a ser invocada a ultranza en el curso de la Revolución Cultural:

*China debe asimilar de forma muy amplia la cultura progresista de los países extranjeros, hacer de ella la materia de su alimento cultural, porque ese trabajo, en el pasado, ha sido muy insuficiente.(...) Sin embargo, todas las cosas que vienen del extranjero deben ser tratadas como nuestros alimentos, estos son masticados en la boca y elaborados en el estómago y el intestino, y bajo la acción de la saliva, de los azúcares digestivos, los alimentos son separados en dos partes, el quilo que es absorbido y los residuos que son para eliminar- sólo así, sacaremos provecho de ello: nunca lo debemos de tragar de un bocado o asimilarlos sin discernimiento. (...) Igual, en la aplicación del marxismo en China, los comunistas deben unir plenamente y de manera apropiada la verdad universal del marxismo y la práctica concreta de la revolución china. (Tsé-Toung, 1965)*

Según Dirlik, la centralidad del concepto de “contradicción” en Mao es ella misma un producto de su reformulación del marxismo a la luz de la experiencia histórica de China, su concepción de la dialéctica heredando no sólo de Hegel y Marx sino también del Budismo. (Dirlik, 1997: 603 y 611) Pero es en el campo de la teoría de la *guerra revolucionaria* que se expresa más profundamente, en Mao y otros comunistas chinos, esa exigencia de desplazamiento; “no es sorprendente, prosigue Dirlik, que los primeros llamados para traducir el marxismo en el lenguaje de las masas haya coincidido con la aparición de una estrategia revolucionaria de guerrilla”. (Dirlik, 1997: 612)

Podemos referirnos para ese punto al ensayo de 1936 “Problemas estratégicos de la guerra revolucionaria en China”, donde Mao afirma de entrada: “Hacemos actualmente la guerra. Nuestra guerra es una guerra revolucionaria y ésta es llevada en China, es decir en un país semicolonial y feudal. Es porque debemos estudiar no sólo las leyes de la guerra en general, pero igualmente las leyes específicas particulares de la guerra revolucionaria en China”. (Tsé-Toung, 1968: 83-84) Aplicar ciegamente las leyes generales de la guerra, e incluso las de la guerra revolucionaria tales como los ha revelado la guerra civil en Rusia, equivaldrían a “roerse el pie para adaptarlo al zapato”, mientras que la tarea consiste en encontrar, en confeccionar, zapato a su medida. Hay que prohibirse “trasponer mecánicamente” las leyes de la guerra porque éstas “varían en función de las condiciones de la guerra, según el tiempo, el lugar y el carácter de la guerra.” Esas “particularidades” históricas, geográficas y nacionales, son irreductibles. (Tsé-Toung, 1968: 85-86) Mao muestra entonces que las transformaciones de los métodos de guerra no dependen sólo de la evolución técnico-económica de la industria de producción de las armas, como lo sostenía ese gran aficionado a la estrategia militar que era Engels, pero también a diferencias cronotopológicas entre los terrenos donde ocurren las guerras. En Mao, el modelo de la guerra de movimiento, alimentando la estrategia de guerrilla, acaba por informar la idea de desplazamiento de los saberes mismos de la guerra.

Dirlik, que se entregó en otros partes a severas críticas a los *Postcolonial Studies*, no estaría de acuerdo ciertamente con la tesis siguiente, pero de igual manera, por otro lado, podemos identificar en el esfuerzo de “digestión” del marxismo de Mao una prefiguración del imperativo poscolonial de salida del centro de las teorías nacidas en el continente europeo, de “provincialización” en un sentido que no se reduce de ninguna manera al relativismo. Aún más podemos llegar a sugerir que una genealogía del pensamiento poscolonial debería empezar con el ejemplo paradigmático de las circulaciones y transformaciones, siguiendo una larga cadena de traducciones sucesivas de la teoría y de la práctica “viajeras” de la guerra revolucionaria en el contexto de las luchas antiimperialistas del siglo XX, de la Rusia revolucionaria a Guinea

Bissau ( Cabral) y de Gana (Nkruma), pasando por China (Mao) y Vietnam (Giap), sin olvidar América Latina ( Che Guevara, Castro).

Es a esa historia que pertenece igualmente la lucha de liberación argelina, a la cual el ejército francés opuso lo que ella misma nombraba “la guerra contrarrevolucionaria”. Podríamos pensar que Fanon estaba muy alejado de tales preocupaciones militares, pero, más allá del hecho que su biblioteca contuviera un ejemplar de la antología de Mao sobre *La Guerra Revolucionaria* (1956), incluyendo el ensayo al cual nos hemos referido,[5] estaba muy bien informado de los progresos del Ejército de Liberación Nacional argelino (ALN) del cual frecuentó de cerca los miembros cuando hizo su retiro forzado en la frontera argelina-tunecí, donde dio conferencias, incluyendo una sobre la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre.

Además, en el verano de 1960, en el transcurso de una estancia en Gana como embajador del gobierno provisional de la República argelina (GPRA), Fanon realizó una misión de exploración en la frontera entre Argelia y Malí con la perspectiva de abrir un fondo transahariano permitiendo asegurar el abastecimiento de los *Wilayas* en armas a propósito de lo cual da en su bitácora una serie de “indicaciones técnicas”. (Fanon, 2001: 203-216) El año anterior, “en el marco de la solidaridad africana, Fanon había presentado una propuesta concreta: acoger en los campos del ELN once cuadros angoleños, con el fin de formarlos en la lucha subversiva y armada”, (Chekeri, 2000: 210) proyecto que abortó finalmente. Todo eso tiende a indicar que pese a los acentos espontaneístas, el pensamiento fanoniano de violencia es inseparable de un *pensamiento de la guerra*, es decir de la lucha armada organizada. Que ésta sea ampliamente silenciada en las interpretaciones contemporáneas de sus escritos es sin duda un síntoma de un deseo, ignorado por él como por muchos otros pensadores anticoloniales, de concebir la violencia insurreccional fuera de toda referencia al fenómeno militar.

En esta perspectiva, la tesis “antigandiana “ de Fanon según la cual la contraviolencia del colonizado es el único medio para abolir la violencia estructural del mundo colonial, puede ser leída como una cita del adagio de

Mao: “la guerra, ese monstruo que enfrenta a muerte a los hombres, acabará por ser eliminada(...) Pero para suprimir la guerra, hay un solo medio: oponer la guerra a la guerra, oponer la guerra revolucionaria a la guerra contrarrevolucionaria”. O, para decirlo de otro modo: “Si quieres que no haya fusiles, toma entonces tu fusil”. (Mao, apúd. Bensussan, 1999: 1206) Aún más, Fanon no duda en *Los Condenados de la tierra* en invocar el ejemplo de la forma guerrilla. Así, después de haber evocado al Ejército de Liberación Nacional angoleño, escribe:

*En la guerrilla, en efecto, la lucha ya no es en donde estamos pero si adónde vamos. Las tribus se alborotan, los grupos se desplazan, cambiando de terreno (...) Ninguna posición estratégica ha sido privilegiada. El enemigo se imagina perseguirnos pero nos arreglamos para estar en su retaguardia, golpeándolo en el mismo momento en que nos cree aniquilados. De ahora en adelante, es lo que perseguimos. Con toda su técnica y su poder de fuego, el enemigo da la impresión de chapotear y atascarse. Nosotros cantamos, cantamos. (Fanon, 1991: 173)*

Si el esquema espacial dinámico de la guerrilla acaba en Fanon por tener el papel clave, es en la medida en que alimenta una concepción más amplia de la violencia que podemos calificar de topológica. En los *Condenados de la tierra*, Fanon, es muy sabido por sus lectores, muestra que la violencia del ocupante se encarna, se extiende a la luz del día sobre la superficie del espacio colonial. El mundo colonial, dice pensando, ante todo, en la ciudad de Argel y en el *apartheid* en Sudáfrica, es un “mundo compartimentado”, “un mundo partido en dos”: “si penetramos en la intimidad de esa compartimentación, tendremos por lo menos el beneficio de poner en evidencia algunas de las líneas de fuerza que conlleva. Esa concepción del mundo colonial, de su disposición geográfica, va a permitirnos delimitar las aristas a partir de las cuales se reorganizará la sociedad descolonizada”. (Fanon, 1991: 68)

El mundo colonial es gobernado por una lógica binaria: de un lado, la limpieza, la saciedad, la salud y la vida; del otro, la suciedad, el hacinamiento, el hambre,

la enfermedad y la muerte. Una “línea de partición” separa esos dos espacios mutuamente exclusivos, regidos por una “lógica aristotélica”. Es una frontera gruesa, que constituye en ella misma un lugar, ocupado por los “cuarteles y los puestos de policía” es el lugar de una violencia sin maquillaje. Si, “en los países capitalistas, entre el explotado y el poder se interponen una multitud de profesores de moral, de consejeros, de “desorientadores”, los cuales trabajan para distender los conflictos creando “alrededor del explotado una atmósfera de sumisión e inhibición que alivian considerablemente la tarea de las fuerzas del orden. “Si, dicho de otro modo, las formaciones ideológicas sirven para templar la violencia asegurando así la dominación, en las colonias, el único contacto posible entre las dos zonas, la zona de la opulencia y la zona de la miseria, es de naturaleza represiva: estriba en el uso de la fuerza bruta, o por lo menos de su amenaza permanente. (Fanon, 1991: 68) Es también por eso, porque ambas se materializan espacialmente, visiblemente e inmediatamente, que en las colonias infraestructura económica y superestructura “violenta” acaban por confundirse.

Pero hay otro sentido aún por el cual podemos hablar de una topología de la violencia en Fanon. El desplazamiento que opera ese último de la teoría marxista es también un desplazamiento (no una substitución) desde el campo de la *economía psíquica* de inspiración freudiana y reichiana. La teoría fanoniana de la violencia descansa en un tópico de la circulación y del reparto de energías psicocorporales en el seno del campo (de fuerzas) coloniales. El colonizado, repite (echando mano visiblemente de *El análisis caracterial* de Reich y de su concepción de la “coraza muscular”), (Reich, 1971) acumula en su cuerpo la violencia colonial omnipresente: “esa violencia del régimen colonial no sólo es vivida en el plano del alma, pero también en el de los músculos, de la sangre”. (Fanon, 2001: 176) Fanon no deja de convocar un tal lenguaje muscular: “en sus músculos, el colonizado está en espera”; “mantiene una tónica muscular en todos los instantes”; hay “una agresividad sedimentada en sus músculos”, bloqueada en su cuerpo, en carga continua. (Fanon, 1991: 83-84)

Pero, más allá de un cierto umbral, esa energías deben necesariamente ser descargadas. Su agresividad, el colonizado “va primero manifestarla contra los suyos”, dirigirla hacia sus semejantes, de ahí la criminalidad endógena reinando

en el seno de la sociedad colonial; una criminalidad que el colono, armada con su saber científico y de sus dispositivos jurídicos, concibe como la manifestación de una tara racial, mientras que, asegura Fanon, no es sino un efecto de la violencia colonial. Otras vías de derivación, de canalización, de “transformación”, de “escamoteo” de la violencia son adoptadas por el colonizado: regreso de la religión, reactivación de los mitos o de los rituales de la danza, y de la posesión en las cuales “la agresividad más aguda, la violencia más inmediata son desviadas”. (Fanon, 1991: 85-88)

Pero esa descarga inevitable de violencia deja la fuente de esa misma violencia intacta y por consiguiente asegura la conservación de la cantidad de violencia circulando en el campo colonial. Es sólo a partir del momento en que el colonizado se involucra en la lucha de liberación nacional, a partir del momento en que voltea, reorienta la violencia contra ella misma, en contra de su origen, es decir en contra del colono, que se despeja el horizonte, por más lejano, de un final de la violencia.

Analizando la economía psico-política de la violencia, las leyes de distribución, de circulación y de estasis de carga y de descarga de energías violentas en situación colonial, Fanon se da como objeto lo que Hardt y Negri, en *Commonwealth*, designan adecuadamente como un “sistema termodinámico” de la violencia. (Hardt y Negri, 2009: 29) Basándose en el pensamiento psicoanalítico y psiquiátrico, haciéndose el eco al mismo tiempo de la mecánica hobbesiana de los cuerpos y de la concepción de la violencia en el estado de naturaleza que deriva de la misma, esa teoría energético-política puede igualmente, en tanto heurística, ser interpretada como el producto de una singular reescritura de las tesis de Mao sobre la guerra revolucionaria, concebida, escribe Balibar “según un *modelo estratégico* en la cual interviene sino la estructuración de “fuerzas” y de “masas” evolucionado en el espacio y en el tiempo”. (Balibar, 2010: 299) Sea lo que sea, la oposición trazada por el mismo Balibar entre el “objetivismo”, podríamos incluso decir, por una parte, el “objetivismo extremo” de Mao, y, por otra parte, el “subjetivismo extremo” de Fanon (división sin mediación que habría caracterizado el “ciclo antiimperialista” de las teorizaciones marxistas de la violencia) exige ser

cuestionada. Porque opera en Fanon una *coincidencia de opuestos*: De un lado, una concepción de la violencia anticolonial poniendo en primer plano la experiencia vivida, subjetiva, de la violencia y sus efectos catárticos, sin nunca ignorar sus inevitables secuelas traumáticas. Del otro lado, un discurso que hace de la violencia una fuerza (en el sentido literal) autónoma, sin autor, a partir del cual se trata de analizar las variaciones de intensidad, las circulaciones, los desplazamientos de un cuerpo en contra de otro cuerpo y, *in fine*, sus correlaciones con la circulación del capital (económico) en el marco del enfrentamiento entre potencias imperialistas.

Por lo tanto es menos sorprendente que los escritos de Fanon hayan podido ejercer una clara influencia en un revolucionario, que Balibar, designa como otro pensador “objetivista” de la violencia antiimperialista, Che Guevara. Este último había meditado *Los condenados de la tierra*, y es él que habría pedido que ese libro, ya traducido al español, fuera distribuido en Cuba. Si le creemos a Michael Löwy, Guevara tomó prestado de Fanon su crítica radical de las burguesías nacionales, y la lectura de los *Condenados de la tierra* le permitió reforzar sus propias tesis sobre la unidad antiimperialista del tercer mundo, sobre el papel revolucionario del campesinado y sobre el valor emancipatorio de la lucha armada y de la violencia de los oprimidos. (Löwy, 1973: 73) Löwy emite sin embargo la hipótesis que la lectura de Fanon ha podido ser decisiva para el proyecto de Guevara de involucrarse en la lucha armada en África, un continente que acabó por considerar como el centro de combate contra todas las formas de explotación (“imperialismo, colonialismo, neocolonialismo) así como lo confesó en una entrevista dada a finales de 1964, en una estancia en Argel, a la viuda de Fanon, Josie, para la revista *Révolution Africaine*. Ese proyecto participaba de una estrategia *de exportación* de la revolución cubana que había sido experimentada primero, “localmente”, en República Dominicana, en Nicaragua y Panamá. Pero entendemos que en el caso de África, esa estrategia concernía una cosa muy diferente respecto a una “trasferencia”, en la medida en que una tal exportación estribaba en parte en una importación previa en Cuba de las tesis de Fanon sobre la liberación de África.

*Conclusión: itinerario del fanonismo.*

En su ensayo de 1970, *Sobre la violencia*, Hannah Arendt vuelve de manera crítica sobre las tesis de Fanon, declarando que el autor de los *Condenados de la tierra* se inscribe en el linaje de los que “piensan la violencia como el elemento esencial de la fuerza vital”, entregándose por tanto a peligrosas “justificaciones biológicas de la violencia”. (Arendt, 1994: 173-174) Fanon, en particular, habría sido “fuertemente influenciado por Sorel cuyas *Reflexiones sobre la violencia* procedían de un amalgama entre marxismo y la filosofía de la vida de Bergson”. (Arendt, 1994: 174) Esta tesis de una influencia soreliana ha suscitado más tarde una cierta resistencia en el seno de las *Fanon studies*, tomando en cuenta que Sartre, en su prólogo a los *Condenados de la tierra*, se había esmerado en repudiar de antemano cualquier debate: “si descartan las habladurías fascistas de Sorel, encontrarán que Fanon es el primero desde Engels en poner de relieve, de nueva cuenta, a la partera de la historia.”

Aunque nada pruebe que Fanon haya leído a Sorel (podemos dudarlo fuertemente) y que Arendt no se interese sólo por él, la culminación del proceso de descolonización exige la conversión de la contraviolencia espontánea en lucha política organizada, tenemos que reconocer que pone el dedo en lo que habría de designar como un *vitalismo fanoniano*, basándose en una cierta literatura psiquiátrica influenciada por la filosofía bergsoniana. Para Fanon, la contraviolencia anticolonial es, primero, una reacción vital a una situación en la cual la vida del colonizado, gobernado por la única necesidad, se identifica con la supervivencia, no es sino una “muerte incompleta” (Fanon, 2001: 115), una *muerte-en-vida*. En ese sentido, la lucha anticolonial sólo puede empezar como *lucha para la existencia* en el sentido más literal. Además, si nos cuesta trabajo encontrar en Fanon una concepción de inspiración soreliana del “mito” de la violencia, los dos autores comparten por lo menos un mismo axioma político-guerrero de la escisión. La escisión de las clases, asegura Sorel, “es la base de todo el socialismo”. La violencia proletaria tiene el poder de agudizar “la división de la sociedad en dos ejércitos antagonistas”. La huelga general, forma arquetípica de la violencia, despierta las “pasiones guerreras”, gracias a ellas, “la sociedad está dividida en dos campos, y sólo en dos, en un campo de batalla”. (Sorel, 1972: 161, 197, 237) Es verdad que para Fanon, la repartición

binaria colonizador/colonizado es ante todo una realidad producida por el colonialismo mismo. A pesar de todo, su concepción del maniqueísmo racial-colonial es parte consciente de una estrategia de lucha, una estrategia guerrera; es el llamado a romper todo comercio con el enemigo, a rehusarse a todo compromiso, dicho de otro modo, a llevar los antagonismos al extremo para demostrar que no exista otra salida para poner fin a la violencia que la propia violencia.

La crítica que Arendt dirige a Fanon, y a su prologuista Sartre, exige, sin embargo, ser restituida histórica y geográficamente. Para abrir su ensayo, Arendt afirma: “En el origen de sus reflexiones se encuentran los acontecimientos y las discusiones de todos estos años, tales como aparecen en la perspectiva de conjunto del siglo XX, convertido de verdad, así como lo había previsto Lenin, un siglo hecho de esa violencia que se considera habitualmente como su denominador común”. (Arendt, 1994: 105) Pero el ensayo de Arendt, que enseña entonces en la *New School for Social Research* en Nueva York, se inscribe de manera más decisiva aún, en un contexto inmediato marcado por la emergencia de la *New Left* y del *Black Power* y por su desplazamiento significativo de las formas de radicalización política en los campus universitarios estadounidenses. Arendt tiene esas palabras, que le han valido acusaciones de racismo:

*En América, el movimiento estudiantil se ha fuertemente radicalizado cada vez que la policía ha intervenido con brutalidad en el transcurso de las manifestaciones esencialmente no violentas (...) En realidad, no se ha visto producirse verdaderas escenas de violencia sino después de la aparición en los campus universitarios del Black Power. Los estudiantes negros, cuya gran mayoría eran admitidos sin poseer el nivel de cualificación normal y se interesaban ante todo por la defensa de los intereses del grupo, se han organizado y se han considerado como los representantes cualificados de los intereses de un grupo, la comunidad negra. Daban muestras de menos temeridad que los revoltosos blancos, pero desde el origen se volvió evidente (...) que con ellos la violencia no era simplemente una cuestión de pura retórica y de teoría.[6] (Arendt, 1994: 123-124)*

La lectura que hace Arendt de Fanon se revela de esa manera mediatizada por su comprensión, o, si se prefiere, su incomprensión, de la elección de la violencia operada por una franja de los movimientos negros americanos de la época: pensamos desde luego aquí en los Black Panthers (y en su disciplina militar) que tenían dos libros de cabecera de los cuales se entiende mejor ahora su complementariedad: *El libro rojo* de Mao y los *Condenados de la tierra* de Fanon, del cual la organización tomaba prestado, además de su pensamiento de la violencia, su concepción del *lumpenproletariat*: “Fanon enseñaba claramente que si no se le organiza, si la organización no se apoya en él, si no toma como base al proxeneta, al hampón, al desempleado y el oprimido, al hermano que ataca los bancos y que no tiene ninguna conciencia política-es eso el proletariado. Si ustedes se desinteresan por esos tipos, es el poder que los utilizará, contra ustedes”. (Seale, 1972: 37) El Fanon de Arendt es, dicho de otro modo, un Fanon cuyas tesis sobre la violencia ya han formado parte de un proceso de traducción (africano-americano).

Desde el viraje de los años 60, el pensamiento de Fanon, su teoría de la violencia por ejemplo, como consecuencia de las complejas circulaciones revolucionarias así como lo hemos intentado mostrar, había empezado a su vez un “viaje transcontinental”, en el transcurso del cual fueron objeto de apropiaciones teóricas y prácticas, que no se limitaron de ningún modo a los recintos universitarios. Desandar ese itinerario exigiría un estudio propio, pero sin duda alguna, habría que pasar, para la primera fase, no sólo por América Latina con Che Guevara y los Estados Unidos con las Black Panthers, pero también por la Africa del Sur de Steve Biko, la Irán de Ali Shariati,[7] Japón y muchos otros países.

Luego habría que interesarse de cerca por las modalidades de la apropiación progresiva de las tesis de Fanon sobre la violencia en el seno de los movimientos palestinos y propalestinos, igual que por el Partido de los trabajadores del Kurdistán (PKK), ejemplo que permitiría examinar bajo un nuevo enfoque las relaciones entre marxismo y “fanonismo” y sus mutaciones contemporáneas.

Esta exploración se podría acabar, de forma provisional, por el reciente “regreso” a Fanon en Francia, donde sus escritos ejercen una influencia creciente en el seno de los llamados movimientos de la inmigración. La cuestión que debería ser planteada, es la de la actualidad o inactualidad del pensamiento de Fanon en un contexto, el de las movilizaciones de la primera mitad del año 2016 contra la “Ley Trabajo”, donde se multiplicaron las represiones policiacas “indiscriminadas” de los cuales se olvida muchas veces que han sido experimentadas tiempo atrás, y que lo siguen siendo casi cotidianamente, en los barrios populares...de manera totalmente discriminadas.

## **Bibliografía**

Afary, Janet y Anderson, Kevin B. (2005), *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago, University of Chicago Press.

Arendt, Hannah (1994), “Sur la violence”, en *Du mensonge à la violence*, Paris, Pocket.

Balibar, Balibar (2010), “Gewalt. Violence et pouvoir dans la théorie marxiste”, en *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée.

Bensussan, Gérard, y Labica, Georges, dir. (1999), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF.

Cherki, Alice (2000), *Frantz Fanon. Portrait*, Paris, Le Seuil.

Defoe, Daniel (2003), *Robinson Crusoé*, Paris, Le Livre de Poche.

Deleuze, Gilles (2002), “Causes et raisons des îles désertes”, in *L’Île déserte. Textes et entretiens, 1953-1974*, Paris, Les Éditions de minuit.

Dirlik, Arif (1997), “Mao Zedong and “Chinese Marxism”, in *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, (dir. Brian Carr et Indira Mahalingam), Londres et New York, Routledge.

———— (1997), *The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder, Westview Press.

Engels, Friedrich (2010), “Sur l’histoire de la brochure Le Rôle de la violence dans l’histoire”, in *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée.

————— (1969), *Le Rôle de la violence dans l’histoire*, Paris, Éditions sociales.

Fanon, Frantz (1971), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Le Seuil.

————— (1991), *Les Damnés de la terre*, Paris, Gallimard.

————— (2001), “Cette Afrique à venir”, in *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, Paris, La Découverte et Syros.

————— (2015), “La bibliothèque de Frantz Fanon”, en *Écrits sur l’aliénation et la liberté, Oeuvres II*, dir. Jean Khalifa et Robert J.C. Young, Paris, La Découverte.

Gordon, Lewis R. (2015), *What Fanon Said. An Introduction to his Life and Thought*, New York, Fordham University Press.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2009), *Commonwealth*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.

James, C.L. R. (2009), “Rousseau and the Idea of General Will”, in *You Don’t Play with Revolution. The Montreal Lectures of C. L. R. James*, dir. David Austin, Édimbourg, AK Press.

James, Daniel (2001), *Che Guevara. A Biography*, New York, Cooper Square Press.

Lénine, Vladimir I. (2012), *L’État et la révolution*, Paris, La Fabrique.

Löwy, Michel (1973) *The Marxism of Che Guevara. Philosophy, Economics,*

*Revolutionary Warfare, Lanham et Plymouth*, Rowman & Littlefield Publishers, 2ème édition.

Monakow, Constantin von et Mourgue, Raoul (1928), *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie, Intégration et désintégration de la fonction*, Paris, F. Alcan.

Reich, Wilhelm (1971), *L'Analyse caractérielle*, Paris, Payot.

Sartre, Jean-Paul, (1960), *Critique de la raison dialectique, tome 1*, Théorie des ensembles pratiques.

Seale, Bobby (1972), *À l'affût. Histoire du Parti des Panthères noires et de Huey Newton*, Paris, Gallimard.

Singh, Rustam (1990), " Violence in the Leninist Revolution ", *Economic and Political Weekly*, vol. 25, No. 52.

Sorel, Georges (1972), *Réflexions sur la violence*, Paris, M. Rivière et Cie.

Tsé-Toung, Mao (1965), *La Démocratie nouvelle*, Pékin, Éditions en langues étrangères.

————— (1968), "Problèmes stratégiques de la guerre révolutionnaire en Chine (décembre 1936) », en *Écrits militaires de Mao Tse-Toung*, Pékin, Éditions en langues étrangères.

Trotsky, León (2011), *Question juive, Question noire*, Paris, Syllepse.

Žižek, Slavoj (2007), *Introduction à Mao Zedong, De la pratique et de la contradiction*, Paris : La Fabrique.

[1] Texto originalmente publicado en *Revue Période*, se publica con la autorización del autor.

[2] Hay otra razón, más marginal, del escepticismo de Fanon hacia las tesis de Engels. La crítica que le dirige no es ajena a su "fidelidad" a una determinada

concepción hegeliana de la relación de dominio y servidumbre, según la cual da cuenta de la génesis de la relación desigual de explotación que implica asumir una situación originaria de igualdad entre sus protagonistas. Ahí Engels afirma que “antes de que la esclavitud sea posible, ya debe haber alcanzado un cierto nivel de producción y un cierto grado de desigualdad intervenido en la distribución”. (Engels, 1969: 10) Esto de ninguna manera implica que Fanon este siguiendo a Hegel cuando éste deduce de ello que el individuo que se ha convertido en esclavo es necesariamente en parte responsable de su propia esclavitud.

[3] Puede sorprendernos que Fanon no mencione, ni aquí ni en otro lugar, otra guerra perteneciente a la misma secuela histórica y que en sí misma había sido una lucha anticolonial en el verdadero sentido del término, a saber, la Revolución Haitiana (1871-1804). Esto es particularmente inquietante cuando se lee a sección del séptimo capítulo de *Piel negra, máscaras blancas* (1952), “El negro y Hegel”. Fanon sostiene que el esclavo negro (francés) nunca se involucró en una “lucha abierta”, una “lucha a muerte”, contra su amo blanco y que la libertad de la que disfruta en el presente es una libertad falsa, una libertad alienante, porque es una libertad concedida por el otro (en virtud de los decretos de abolición de la esclavitud) y no conquistada para sí, es un don puro: “El hombre blanco es un amo que dejaba comer a sus esclavos en la mesa”. (Fanon, 1971: 175-180) Esto es más sorprendente porque Fanon tenía una copia de la traducción francesa, publicada en 1949, de C.L.R. James, *Los jacobinos negros*. (ver Fanon, 2015: 608) El hecho es, de manera más general, que Fanon, en esto es una “víctima consentida” de una historiografía colonial blanca, que difícilmente prestó atención a la larga historia de luchas panafricanas negras en un contexto de esclavitud y post esclavitud.

[4] Generalmente se asume que Fanon permaneció ajeno en gran parte a la tradición marxista-leninista y “preleninista”, pero ahora sabemos que su biblioteca se nutrió de manera importante de literatura marxista. Ciertamente, como señala Jean Khalifa, “es muy probable que Fanon, como periodista [de *El Moudjahid*] y Josie [su primera esposa], ella misma periodista en Argelia, recibieran automáticamente un gran número [de folletos de propaganda o

ediciones de clásicos marxistas], como fue el caso de gran parte de la intelectualidad en Europa y África hasta la década de 1970". Aunque "en su mayor parte, no parecen haber sido leídas", algunas sin embargo, revisadas "con cuidado" y, como nosotros mismos hemos observado, llevan numerosas marcas manuscritas. Este es particularmente el caso de *Las cuestiones fundamentales del marxismo* de Plejanov y *La bancarrota de la Segunda Internacional* de Lenin, en las que Fanon parece haberse interesado en la virulenta crítica al chovinismo. (Fanon, 2015: 587-588) Alice Cherki también nos cuenta que en 1957, Fanon, "descubre fascinado las transcripciones de los primeros cuatro Congresos de la Internacional Comunista [...] Fanon pasa noches enteras en su compañía. (Cherki, 2000: 135) Se puede impugnar la elección de Khalfa de relegar toda esa literatura marxista, incluidas las obras de Marx y Engels, a una parte "anexa" de los libros que componen la biblioteca de Fanon con el riesgo de sugerir que no hubo apropiación personal, y por lo tanto, significativa del pensamiento marxista por Fanon.

[5] La biblioteca de Fanon contiene muchos otros folletos de Mao, pero sus fechas de publicación, iguales o posteriores a 1960 (Fanon murió en 1961) sugieren que pertenecen a su esposa Josie. (ver Fanon, 2015: 637-639)

[6] Traducción modificada: la traducción de Guy Durand dice "Panteras negras", donde Arendt escribe "Black Power".

[7] Nótese al respecto que la figura de Shariati podría servir como medio para la "reconstitución" del diálogo, que nunca tuvo lugar, entre Fanon y Foucault. Fanon mantuvo correspondencia con Shariati, quien tradujo la antología de sus escritos al persa e hizo una contribución significativa a la difusión de su pensamiento dentro de los círculos intelectuales y revolucionarios iraníes en la migración. En cuanto a Foucault, su comprensión y atracción por la revolución iraní se guió en gran medida por su descubrimiento y meditación sobre el pensamiento de Shariati. (Véase Afary y Anderson, 2005)