

Leer a Fanon en Argelia, leer Argelia más allá de Fanon

written by Anwār Omeish | enero 23, 2023



Traduttore, Traditore



INTERVENCIÓN Y COYUNTURA
REVISTA DE CRÍTICA POLÍTICA

Leer a Fanon en Argelia, leer Argelia más allá de Fanon*



Image credit @phlubdr via Flickr CC BY 2.0.

Anwār Omeish

Estudiante de doctorado en teoría política en la Universidad de Chicago.

Los estudios sobre Fanon han fracasado obstinadamente a la hora de considerar cómo Argelia puede iluminar los compromisos teóricos de Frantz Fanon.

En su biografía de Frantz Fanon, el historiador intelectual David Macey narra

que, en agosto de 1955, el líder del Frente de Liberación Nacional (FLN) argelino, Moustafa Lacheraf, propuso a Fanon que colaboraran en un libro sobre Argelia. Fanon, sin embargo, se negó, diciendo a Lacheraf que “él [Fanon] seguía pensando en «términos europeos»”. Décadas más tarde, Lacheraf reafirmó esto, diciendo que “a pesar de sus simpatías políticas, Fanon era un «asimilado»», todavía ««rehén del medio europeo»”. Notablemente, Lacheraf no estaba solo en esta caracterización; declaraciones similares habían sido hechas por el intelectual judío tunecino Albert Memmi, la psicoanalista argelina y estudiante de Fanon Alice Cherki, y otros contemporáneos de Fanon.

Los actuales lectores de Fanon pueden encontrar estas declaraciones sorprendentes, en desacuerdo con una caracterización más familiar de Fanon como un revolucionario estridente y el crítico consumado de la modernidad colonial europea. Pero esta misma sorpresa representa el fracaso de los estudios sobre Fanon en comprometerse con el contexto argelino del siglo XX dentro del cual y sobre el cual escribió. Este fracaso no sólo borra a los argelinos junto a los que Fanon teorizó, sino que también impide un compromiso pleno con su pensamiento que capte tanto sus límites como sus potencialidades, las posibilidades que permitió y cerró.

Entonces, ¿por qué Lacheraf lo describió de esta manera? Fanon, nacido en una familia martinicana de clase media alta en 1925 y educado en Francia después de la Segunda Guerra Mundial, se formó e intervino en varias tradiciones intelectuales, la mayoría de ellas europeas. Sus principales influencias teóricas fueron el psicoanálisis estructuralista y la psiquiatría innovadora, un modernismo de izquierdas moldeado por el marxismo hegeliano y el existencialismo fenomenológico, la Negritud y el panafricanismo. Por su parte, la Argelia a la que llegó en 1953 había sido moldeada por sus propias tradiciones discursivas y redes transnacionales, entre las que destacaban el islamismo, el islamismo y el panislamismo; el nacionalismo árabe, el panmagrebismo y el panarabismo; y la adopción de la política francesa por parte de las élites nativas.

Aunque tanto Fanon como el pueblo argelino intentaron enfrentarse al

colonialismo, lo hicieron desde puntos de partida diferentes. Mientras que a los argelinos les preocupaba la pérdida y el renacimiento de las formas culturales y religiosas, Fanon consideraba estas cuestiones inmateriales, pasando por alto lo que podía perderse en favor de lo que podía crearse. Mientras Fanon maduraba intelectualmente dentro de las tradiciones occidentales que criticaba, los argelinos seguían debatiendo su alineación con esas tradiciones. Mientras que a Fanon le preocupaba la alienación del hombre colonizado de sí mismo como “humano”, a los argelinos les preocupaba su alienación de sí mismo como ser humano árabe (o cabila) y musulmán. Lacheraf describió a Fanon como “rehén del medio europeo” porque estas preocupaciones argelinas eran ilegibles para él.

Para entender mejor esta ilegibilidad, debemos recurrir a los compromisos teóricos de Fanon, y en particular a su conceptualización de la diferencia. Para él, la única base justificable para la diferencia es una evaluación de la propia situación política tal y como es en realidad; cualquier otra cosa sería una aproximación inauténtica a la propia situación. Las demarcaciones sociales basadas en categorías como la raza o la religión –especialmente después de haber sido mutiladas por la modernidad colonial– constituirían tales enfoques inauténticos. Frente a estas formas de diferencia, Fanon ofrece una auténtica identidad nacional argelina asumida por aquellos que “se han identificado con la causa argelina y colaboran activamente en la lucha”. Aquí, Fanon describe una argelinidad, aunque ligada al territorio, que es producto de una elección política más que de la cultura o la sangre. Fanon mismo hace esta elección; ni árabe ni musulmán y recién llegado a Argelia, se incluye no obstante en el «nosotros los argelinos» de esta nacionalidad política reformulada.

Es importante destacar que esta construcción de la diferencia se basa en afirmaciones ontológicas y epistemológicas entrelazadas. En primer lugar, Fanon asume que hay una verdad política siempre existente de la situación que está simplemente oscurecida por enfoques inauténticos como la religión y la cultura. Lo político, entonces, se presenta como negativo, como ausencia de contenido cultural, mientras que otros enfoques se presentan como presencia positiva. En segundo lugar, Fanon sostiene que lo político real no sólo existe,

sino que es accesible para nosotros una vez que renunciamos a los enfoques inauténticos. En otras palabras, lo real político es una categoría trascendente accesible a una racionalidad igualmente trascendente y universal. Además, para Fanon, se debe acceder a este real político como condición previa para el progreso. De hecho, gran parte de su análisis de la sociedad argelina es un intento de ilustrar este proceso por el cual lo político sustituye a lo religioso y cultural. Su lenguaje para esta transformación es sorprendente: cuando lo político sustituye a lo religioso y cultural, dice, los argelinos se vuelven «adultos, responsables y conscientes», «superan» su mala fe y experimentan un «despertar» que marca el «advenimiento de la historia».

Si este lenguaje suena familiar, es porque representa una rearticulación de una distinción teleológica específica y fundamental para la modernidad colonial occidental: la división entre lo tradicional y lo moderno, lo religioso y lo secular, y (en términos de Fanon) lo cultural y lo político, en el que el progreso implica pasar de lo irracional, lo estático a lo racional, lo dinámico. Fanon justifica esto en términos diferentes, pero en el fondo, la distinción es la misma, naturalizar un enfoque del mundo a expensas de otro. El propio Fanon reconoce la violencia inherente a tal naturalización, describiendo cómo «la mirada blanca», que contrarresta su propia «racionalidad con la «verdadera racionalidad»», es naturalizada como «la única [mirada] válida» y equiparada con la «objetividad científica».

La trágica ironía en el proyecto de Fanon es, por lo tanto, que incluso cuando militaba contra la opresiva modernidad colonial, puede haber replicado afirmaciones ontológicas y epistémicas subyacentes. Al hacerlo, reificó estas afirmaciones, eliminándolas del ámbito de lo cuestionable. Esto tuvo implicaciones significativas para el compromiso de Fanon con el contexto argelino, donde varios actores trataron de desafiar precisamente estas afirmaciones. Por ejemplo, tanto los académicos reformistas argelinos como los sufíes enfatizaron la importancia de las actividades de autoformación que subordinaban al individuo a la comunidad históricamente extendida y a un locus ético externo, transformando las subjetividades en el proceso. A un nivel más amplio, las órdenes sufíes practicaban una forma de rechazo al reconocimiento

del Estado colonial, mientras que los eruditos reformistas pedían la restitución de las dotaciones y la separación de la religión y el gobierno, perteneciendo la ley a la primera.

Debido a los compromisos teóricos no cuestionados de su proyecto, Fanon fue incapaz de ver cómo los argelinos de mediados del siglo XX desafiaban esos mismos compromisos teóricos y su imbricación en la modernidad colonial. En el caso de Fanon, esto es quizás comprensible. Pero lo que es mucho más preocupante es que los estudios sobre Fanon han permitido esta oclusión en el presente, sin considerar cómo Argelia puede iluminar los compromisos teóricos de Fanon. Si, según Lacheraf, el propio Fanon relacionó estos compromisos con su «pensamiento en términos europeos», entonces ¿qué representa nuestra propia falta de voluntad para desafiar estos compromisos? ¿Qué posibilidades políticas nos estamos perdiendo al reificar los mismos supuestos -y los horizontes de posibilidad política que inauguran- que Fanon?

La lectura de Fanon en Argelia -y la lectura de Argelia más allá de Fanon- nos muestra que ya es hora de abrirnos y abrir nuestra erudición a diferentes formas de producción teórica y de construcción del mundo, incluyendo aquellas que durante demasiado tiempo han sido tachadas de excesivamente «tradicionales», «religiosas» o «culturales». Sólo así podremos atender por fin a la llamada de Fanon: «¡Oh, cuerpo mío, hazme siempre un hombre que cuestione!».

*El presente ensayo fue publicado por primera vez en el sitio *Africa Is a Country* el 11 de enero del 2023